

MITROPOLIA OLTENIEI

REVISTA

ARHIEPISCOPIEI CRAIOVEI,
EPISCOPIEI RÂMNICULUI,
EPISCOPIEI SEVERINULUI ȘI STREHAIIEI,
EPISCOPIEI SLATINEI
ȘI
A FACULTĂȚII DE TEOLOGIE - CRAIOVA

ANUL LX (713-716), NR. 5-8, MAI-AUGUST, 2008

EDITURA MITROPOLIA OLTENIEI
CRAIOVA
ISSN 1013-4239

COLEGIUL DE REDACȚIE

PREȘEDINTE

I.P.S. Prof. Univ. Dr. IRINEU POPA, Arhiepiscopul
Craiovei și Mitropolitul Olteniei

MEMBRI

Prof. Univ. Dr. Boris BOBRINSKOY – Paris
Prof. Univ. Dr. Nicolas LOSSKY – Paris
Prof. Univ. Dr. Karl Christian FELMY – Erlangen
Pr. Prof. Univ. Dr. Viorel IONIȚĂ – Geneva
Prof. Univ. Dr. Pavel CHIRILĂ
Pr. Prof. Univ. Dr. Constantin PĂTULEANU
Conf. Univ. Dr. Mihai Valentin VLADIMIRESCU
Pr. Conf. Univ. Dr. Picu OCOLEANU
Pr. Constantin CÂRSTEA
Pr. Iulian NEDELUCU
Dan CAMEN

REDACTOR ȘEF

Lect. Univ. Dr. Iulian Mihai CONSTANTINESCU

REDACTORI

Lect. Univ. Dr. Daniela ȚIGMEANU
Pr. Lect. Univ. Drd. Adrian IVAN
Prep. Univ. Drd. Mihai CIUREA

SECRETAR DE REDACȚIE

Asist. Univ. Dr. Nicolae Răzvan STAN

CORECTURĂ

Mirona CORNEANU

TEHNOREDACTARE:

Laurențiu BĂRBUICĂ
Corina BĂRBUICĂ

COPERTĂ /GRAFICĂ

Valentin CORNEANU

ADMINISTRATOR REDACȚIE

Radu SĂVULESCU

REDACȚIA ȘI ADMINISTRAȚIA

Facultatea de Teologie din Craiova

Str. A.I. Cuza nr. 13

RO 200565, Craiova

Ediția MITROPOLIA OLTENIEI

Telefon: 0251.533.246

E-mail: editura@m-ol.ro

droitcanon@yahoo.fr

Pentru abonamente - Tel. / fax: 0251 534 963

CUPRINS

EVENIMENT

<i>Întronizarea Înaltpreasfințitului Părinte Dr. Irineu Popa ca Arhiepiscop al Craiovei și Mitropolit al Olteniei</i>	7
---	---

STUDII ȘI ARTICOLE

Mitropolit Prof. univ. dr. IRINEU POPA

<i>Experiența monahală ca expresie a vieții consacrate comuniunii desăvârșite cu Hristos în Duhul Sfânt</i>	33
---	----

Heinrich POMPEY

<i>Die Diakonie des Glaubens, Hoffens und Liebens als Ausgangspunkt der Evangelisation</i>	51
--	----

Niels Henrik GREGERSEN

<i>Bonhoeffer on Christ and Community</i>	75
---	----

Dr. Athanasios DESPOTIS M.A.

<i>Die theologische Interpretation des Begriffes Ἐλευθερία in Röm 6-8</i>	97
---	----

Conf. univ. dr. Mihai Valentin VLADIMIRESCU

Masterand Adrian TRIFU

<i>Testimonium Flavianum, între mistificare și adevăr</i>	113
---	-----

Pr. Conf. univ. dr. Picu OCOLEANU

<i>Redescoperirea vieții monahale ca modus vivendi autentic creștin în cadrul pietismului german</i>	129
--	-----

Pr. Lect. univ. dr. Vasile SORESCU

<i>Cunoașterea ca dar al lui Dumnezeu după Sfântul Ioan Gură de Aur</i>	145
---	-----

Lect. univ. dr. Iulian Mihai CONSTANTINESCU

<i>Motivele canonice de divorț în tradiția Bisericii Ortodoxe</i>	171
---	-----

CUPRINS

Lect. dr. Ana OCOLEANU

Betrachtungen einer Welt ohne Gott.

Krzysztof Kieslowski, die polnische Filmschule

und die Bedingtheit des osteuropäischen Intellektuellen 173

Nicolae MIHAI

A muri la umbra Bibliei: referințe culte și practici cotidiene

ale morții în discursul testamentar românesc din secolul al XIX-lea 207

Prep. univ. drd. Adrian BOLDIȘOR

Mircea Eliade and the „Death-of-God” Theology of

Thomas J.J. Altizer 237

Prep. univ. drd. Mihai CIUREA

Spiritualitate și cultură în Siria de astăzi 257

INTERVIU

„Ne-am închinat la capul Sfântului Ioan Botezătorul, care se află

într-o moschee omeiană” - Interviu cu I.P.S. Prof. univ. dr. Irineu Popa,

Arhiepiscopul Craiovei și Mitropolitul Olteniei, Decanul Facultății de

Teologie din Craiova 283

RECENZII

Ronald UDEN: *Kirche in der Medienwelt. Anstösse der Kommunikationswissenschaft zur praktischen Wahrnehmung der Massenmedien in Theologie und Kirche*, Christliche Publizistik Verlag, Erlangen 2004, 280 pp.

(**Lect. univ. dr. Ana OCOLEANU**) 291

Condiții de publicare 295

ANEXĂ

Imagini de la întronizarea Înaltpreasfințitului Părinte Dr. Irineu Popa ca Arhiepiscop al Craiovei și Mitropolit al Olteniei 297

CONTENTS

EVENT

The enthronement of His Eminence PhD Irineu Popa as Archbishop of Craiova and Metropolitan of Oltenia 7

STUDIES AND ARTICLES

Metropolitan PhD Prof. IRINEU POPA

The Monastic Experience as an Expression of a Life Consecrated to the Complete Communion with Christ in Holy Spirit 33

Heinrich POMPEY

Die Diakonie des Glaubens, Hoffens und Liebens als Ausgangspunkt der Evangelisation 51

Niels Henrik GREGERSEN

Bonhoeffer on Christ and Community 75

PhD Athanasios DESPOTIS M.A.

Die theologische Interpretation des Begriffes ἐλευθερία in Röm 6-8 97

PhD Senior Lect. Mihai Valentin VLADIMIRESCU

Adrian TRIFU

Testimonium Flavianum, between Mystification and Truth 113

Rev. PhD Senior Lect. Picu OCOLEANU

Rediscovering the Monastic Life as Christian Authentic Modus Vivendi in the German Pietism 129

Rev. PhD Lect. Vasile SORESCU

Knowledge as God's Gift at Saint John Chrysostom 145

PhD Lect. Iulian Mihai CONSTANTINESCU

The Canonical Reasons of Divorce in the Tradition of the Orthodox Church ... 171

CONTENTS

PhD Lect. Ana OCOLEANU

Betrachtungen einer Welt ohne Gott. Krzysztof Kieslowski, die polnische Filmschule und die Bedingtheit des osteuropäischen Intellektuellen **193**

Nicolae MIHAI

Dying in the Shadow of the Bible: Cultured References and Daily Practices in the Romanian Testamentary Discourse of the XIXth century **207**

Assist. Adrian BOLDIȘOR

Mircea Eliade and the „Death-of-God” Theology of Thomas J.J. Altizer **237**

Assist. Mihai CIUREA

Spirituality and Culture in Today’s Syria **257**

INTERVIEW

„We prostrated ourselves at the head of Saint John the Baptist, which is in an Ummayad mosque” - Interview with His Eminence PhD Prof. Irineu Popa, Archbishop of Craiova and Metropolitan of Oltenia, Dean of the Faculty of Theology in Craiova **283**

BOOK REVIEWS

Ronald UDEN: *Kirche in der Medienwelt. Anstösse der Kommunikationswissenschaft zur praktischen Wahrnehmung der Massenmedien in Theologie und Kirche*, Christliche Publizistik Verlag, Erlangen 2004, 280 pp.
(PhD Lect. Ana OCOLEANU) **291**

Publication conditions **295**

APPENDIX

Pictures from the enthronement of His Eminence PhD Irineu Popa as Archbishop of Craiova and Metropolitan of Oltenia **297**

EVENIMENT

Întronizarea Înaltpreasfințitului Părinte
Dr. Irineu Popa ca Arhiepiscop al Craiovei și
Mitropolit al Olteniei

**GRAMATA PATRIARHALĂ DE ÎNTRONIZARE A
ÎNALTPREASFINȚITULUI PĂRINTE DR. IRINEU POPA
CA ARHIEPISCOP AL CRAIOVEI ȘI MITROPOLIT AL OLTENIEI**

† DANIEL

*prin mila și purtarea de grijă a lui Dumnezeu,
Arhiepiscop al Bucureștilor, Mitropolit al Munteniei și Dobrogei,
locuitor al tronului Cezareei Capadociei și Patriarh al Bisericii
Ortodoxe Române*

Prea iubitului cler și tuturor dreptcredincioșilor creștini din de Dumnezeu
păzita Arhiepiscopie a Craiovei și Mitropolie a Olteniei și
tuturor ascultătorilor și cititorilor acestei

GRAMATE PATRIARHALE,

Har și pace de la Dumnezeu, Cel în Treime lăudat,
iar de la Noi Arhipăstorească binecuvântare!

Se cuvine să facem cunoscut tuturor că Domnul și Mântuitorul nostru Iisus Hristos a așezat în Sfânta Sa Biserică dregătorii și vrednicii deosebite și, prin trimiterea Preasfântului și viață făcătorului Duh peste Sfinții Săi Ucenici și Apostoli, i-a întărit pe aceștia întru propovăduirea cuvântului Evangheliei Sale, iar prin punerea mâinilor, într-o neîntreruptă succesiune de la Sfinții Apostoli și până astăzi, pe toți slujitorii Bisericii îi face vrednici de a fi părtași darurilor Sale de multe feluri, în treptele rânduite, ca diaconi, preoți și arhierei.

Ca slujitor al lui Hristos în vrednicia de Patriarh al Bisericii Ortodoxe Române, văzând că a rămas vacant scaunul de Arhiepiscop al Craiovei și Mitropolit al Olteniei, prin alegerea Înaltpreasfințitului Părinte Teofan ca Mitropolit al Moldovei și Bucovinei, și călăuzit fiind de îndatorirea de a nu lăsa această Arhiepiscopie și Mitropolie lipsită de cârmuitorul ei canonic, pe temeiul prevederilor Statutului pentru organizarea și funcționarea Bisericii Ortodoxe Române, cu adresa nr. 4227 din 12 iunie 2008, am convocat la Reședința Patriarhală din București, în ziua de joi, 26 iunie 2008, Sinodul Mitropolitan al

Mitropoliei Olteniei, precum și ședința specială de consultare a Sinodului Mitropolitan al Mitropoliei Olteniei cu membrii Adunării eparhiale a Arhiepiscopiei Craiovei, cu membrii clerici și mireni din celelalte eparhii ale Mitropoliei Olteniei, delegați în Adunarea Națională Bisericească și cu ceilalți participanți statutari, în cadrul cărora, prin vot secret consultativ, au fost desemnați candidații în vederea alegerii de către Sfântul Sinod a noului Arhiepiscop al Craiovei și Mitropolit al Olteniei.

Împlinind această procedură statutară bisericească și luând aminte la îndatoririle ce Ne revin ca Întâistătător al Bisericii Ortodoxe Române, am convocat Sfântul Sinod al Bisericii noastre, în ziua de marți, 8 iulie 2008, la Reședința Patriarhală din București, care a procedat la alegerea noului Arhiepiscop al Craiovei și Mitropolit al Olteniei.

În urma votului exprimat, Sfântul Sinod a ales în scaunul vacant al Arhiepiscopiei Craiovei și Mitropoliei Olteniei pe Preasfințitul Dr. Irineu (Ion Popa) Slătineanu, Arhiepiscop-vicar al Episcopiei Râmnicului, care s-a arătat vrednic de această chemare prin statornicia sa întru dreapta credință și îmbrățișarea vieții monahale în Mănăstirea Frăsinei din județul Vâlcea; prin pregătirea teologică dobândită în Seminarul Teologic din Craiova și la Institutul Teologic Universitar din București, apoi prin studii de limbă și literatură franceză la Facultatea de litere din Grenoble (Franța), prin desăvârșirea studiilor de doctorat în teologie la Institutul Teologic „Saint Serge” din Paris (Franța), unde a dobândit titlul academic de Doctor în Teologie, precum și prin obținerea titlului de Doctor, la Facultatea de Drept „Nicolae Titulescu” a Universității din Craiova. De asemenea, s-a remarcat prin râvna și dăruirea cu care a slujit Biserica și învățământul teologic universitar în încredințările care i s-au rânduit ca profesor de Istoria culturii și civilizației bisericești universale la Institutul Teologic „Saint Serge” din Paris (1990-1992), apoi la Facultatea de Teologie a Universității din Craiova și la Facultatea de Teologie Andrei Țaguna a Universității din Sibiu (1999-2001), unde a predat Istoria culturii și civilizației bizantine, Teologia Dogmatică și Teologia Morală, parcurgând toate treptele didactice până la aceea de profesor universitar, conducător de doctorat, iar din anul 2008 ales și Decan al Facultății de Teologie a Universității din Craiova; prin contribuțiile sale la cercetarea teologică-științifică și la promovarea vieții duhovnicești, concretizate în numeroase cărți, studii, articole, conferințe publicate; prin vocația sa pentru slujirea sfântului altar ca ieromonah, protosinghel și arhimandrit, iar din anul 1991, prin slujirea fără preget în treapta Arhieriei, ca Arhiepiscop-vicar la Episcopia Râmnicului; prin participarea ca reprezentant al Bisericii Ortodoxe Române la întruniri,

simpozioane și conferințe teologice, în cadrul întâlnirilor panortodoxe și a altor organizații creștine internaționale, aducând la îndeplinire încredințările primite din partea Sfântului Sinod al Bisericii noastre.

Drept urmare, pentru săvârșirea rânduielilor canonice și a datinilor Bisericii Ortodoxe Române, astăzi, 27 iulie 2008, în Duminica a VI-a după Rusalii și ziua pomenirii Sf. Mare Mucenic și Tămăduitor Pantelimon, în Catedrala Mitropolitană din Municipiul Craiova, cu hramul „Sfântul Mare Mucenic Dimitrie, Izvorătorul de Mir”, Noi, Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, înmânăm Înaltpreasfințitului Părinte Irineu cârja arhipăstorească și îl întronizăm ca Arhiepiscop al Craiovei și Mitropolit al Olteniei.

Pe temeiul celor arătate mai sus, al Sfintelor Canoane și al prevederilor art. 133 din Statutul pentru organizarea și funcționarea Bisericii Ortodoxe Române, facem cunoscut tuturor această Gramată Patriarhală și dăm alesului Arhiepiscop și Mitropolit, Înaltpreasfințitul Părinte Irineu, împuternicirea canonică de păstorire ca Arhiepiscop al de Dumnezeu păzitei Arhiepiscopii a Craiovei, cu toate orașele și satele care țin astăzi și vor ține și în viitor de această Sfântă Arhiepiscopie, drept mărturie că Înaltpreasfinția Sa, dobândind jurisdicția de Arhiepiscop al de Craiovei, are dreptul și puterea de a așeza, după rânduielile Sfintei noastre Biserici și după legile țării: citeți, cântăreți, ipodiaconi, diaconi, preoți și protopopi la toate bisericile din Arhiepiscopia Înaltpreasfinției Sale, precum și stareți și starețe, egumeni și egumene la mănăstiri și schituri și de a rândui toate câte i se cuvin ca ierarh, spre folosul duhovnicesc al eparhiei pe care o păstorește pe calea mântuirii, precum și de a exercita drepturile și a îndeplini toate îndatoririle prevăzute de sfintele canoane, de tradiția bisericească și de legiuirile Bisericii noastre, în calitate de Mitropolit al Olteniei.

Din partea Înaltpreasfinției Sale așteptăm, așa cum îndeamnă Canonul 34 Apostolic, cinstire și ascultare față de Patriarhul României și față de Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române; să continue și să sporească lucrarea înaintașilor în acest scaun mitropolitan; să lucreze în comuniune cu ceilalți ierarhi din Sinodul Mitropolitan al Mitropoliei Olteniei; să arate iubire de neam, grijă părintească pentru parohii și mănăstiri, pentru valorile credinței ortodoxe, pentru cultura creștină, pentru învățământul teologic și religios, precum și dragoste părintească față de clerul și dreptcredincioșii creștini, tineri și vârstnici, făcându-se tuturor călăuză întru păstrarea neștirbită a dreptei credințe și a rânduielilor Bisericii noastre străbune; să se consulte și să coopereze cu autoritățile de Stat spre binele Bisericii și al poporului român; să cultive

relații de respect reciproc cu alte culte religioase oficial recunoscute. Așadar, tuturor celor din cinul preoțesc și călugăresc, precum și tuturor dreptcredincioșilor din cuprinsul Arhiepiscopiei Craiovei, le recomandă părintește și frățește, cu căldură și cu multă prețuire, pe Înaltpreasfințitul Părinte Arhiepiscop și Mitropolit Irineu, drept chiriarh al lor, îndemnându-i să-l întâmpine cu dragoste fiască, să-l asculte și să-l cinstească cu toată voia, arătându-i în toate împrejurările sprijin și împreună-lucrare în tot ceea ce săvârșește spre folosul Bisericii și al poporului român.

Aducându-ne aminte cu bucurie de însuflețirea cu care slujitorii și credincioșii Bisericii noastre din Oltenia au întâmpinat totdeauna cuvântul Întâistătătorului Bisericii Ortodoxe Române, îi povățuim pe toți cu părintească dragoste ca, sub cârmuirea noului lor arhipăstor, să păstreze și să întărească unitatea dreptei noastre credințe, viețuind în pace și în bună înțelegere ca fii adevărați ce cred cu statornicie în Hristos și „întru una sfântă sobornicească și apostolească Biserică.”

Încredințăm pe noul Arhiepiscop al Craiovei și Mitropolit al Olteniei, Înaltpreasfințitul Părinte Irineu, milostivirii Bunului Dumnezeu, rugăciunilor Sfântului Cuvios Nicodim de la Tismana, Sfântului Ierarh Nifon, Patriarhul Constantinopolului, Sfântului Ierarh Calinic de la Cernica precum și tuturor Sfinților cunoscuți și necunoscuți care s-au nevoit pe pământul binecuvântat al Olteniei.

De asemenea, îl încredințăm pe Înaltpreasfinția Sa rugăciunilor Înaltpreasfințiților și Preasfințiților ierarhi din Sinodul Mitropolitan al Mitropoliei Olteniei, rugăciunilor cucernicilor preoți din parohii, împreună ostenitori în ogorul Bisericii, rugăciunilor neîncetate ale călugărilor și călugărițelor din mănăstiri, precum și rugăciunilor binecredincioșilor creștini din Arhiepiscopia Craiovei, față de care Înaltpreasfințitul Părinte Arhiepiscop și Mitropolit Irineu este chemat să arate dragoste părintească și purtare de grijă duhovnicească.

Și astfel, cu un cuget și cu o inimă, împreună să preamărim pe Tatăl, pe Fiul și pe Sfântul Duh, Treimea cea de o ființă și nedespărțită. Amin!

Data în Reședința Patriarhală din București la data de 24 iulie 2008 și citită astăzi, duminică, 27 iulie 2008, în ziua prăznuirii Sfântului Mare Mucenic și Tămăduitor Pantelimon, în cel dintâi an al Arhipăstoririi Noastre ca Patriarh al Bisericii Ortodoxe Române.

SLUJITOR AL LUI HRISTOS CARE IARTĂ PĂCATELE ȘI VINDECĂ BOLILE

CUVÂNTUL

PREAFERICITULUI PĂRINTE PATRIARH DANIEL,
LA ÎNTRONIZAREA ÎNALTPREASFINȚITULUI DR. IRINEU POPA
CA ARHIEPISCOP AL CRAIOVEI ȘI MITROPOLIT AL OLTENIEI

Și Iisus, văzând credința lor, a zis slăbănogului: Îndrăznește, fiule! Iertate sunt păcatele tale (...) scoală-te, ia-ți patul și mergi la casa ta“ (Matei 9, 2 și 6).

Întronizarea noului Mitropolit al Olteniei, Înaltpreasfințitul Părinte Prof. Dr. Irineu Popa, are loc în duminica a VI-a după Rusalii, când se citește Evanghelia vindecării slăbănogului sau paralizicului din Capernaum (cf. Matei 9, 1-8).

Această zi de duminică coincide, anul acesta, cu data de 27 iulie, când Biserica pomenește, în calendarul și cultul său, pe Sfântul Mare Mucenic și Tămăduitor Pantelimon (din Nicomidia), care a pătimit moarte martirică în anul 303, după ce în tinerețe a studiat filosofia și medicina, iar apoi a devenit creștin cu ajutorul preotului Ermolae, a săvârșit multe minuni, și L-a mărturisit pe Hristos Domnul în timpul împăratului roman persecutor Maximian Galeriu.

Atât mesajul Evangheliei din duminica a VI-a după Rusalii, a vindecării slăbănogului din Capernaum, cât și semnificația zilei de pomenire a Sfântului Mare Mucenic și Tămăduitor Pantelimon (al cărui nume grecesc Panteleimon se tâlcuiește „cel mult milostiv“) ne îndeamnă să vedem legătura interioară profundă între taina iertării păcatelor și a vindecării de boală, pe de o parte, și taina slujirii arhieresti, pe de altă parte, întrucât, în toate acestea, se arată lucrarea vindecătoare, sfințitoare și mântuitoare a lui Hristos-Domnul, Arhierul veșnic, Doctorul, „Păstorul și Păzitorul (Episcopul) sufletelor noastre“ (cf. 1 Petru 2, 25).

În acest sens, scopul principal al slujirii în Biserică, și mai ales al slujirii arhieresti, este păstoria credincioșilor pe calea mântuirii sau a dobândirii vieții veșnice. Iar, întrucât mântuirea înseamnă vindecarea omului de păcate prin pocăință și iertare, precum și izbăvirea lui de

moarte prin înviere, grija principală a păstorului de suflete, ca părinte duhovnicesc, este luminarea minții și a inimii omului cu lumina Evangheliei lui Hristos și pregustarea vieții veșnice, dăruită oamenilor de Preasfânta Treime, acum, ca arvună primită prin Sfintele Taine ale Bisericii, iar la Învierea cea de obște, ca plinătate și belșug de „dreptate, pace și bucurie în Duhul Sfânt“ (Romani 14, 17).

Întrucât toți oamenii sunt păcătoși, chiar dacă unii mai mult, iar alții mai puțin, toți au nevoie de iertare de păcate, de vindecare și de mântuire. De aceea, Sfântul Apostol Pavel zice că „Iisus Hristos a venit în lume ca să mântuiască pe cei păcătoși, dintre care cel dintâi sunt eu.“ (cf. 1 Timotei 1, 15), iar Biserica Ortodoxă a integrat aceste cuvinte în Rugăciunea de Împărtășire euharistică: „Cred, Doamne, și mărturisesc că Tu ești cu adevărat Hristos, Fiul lui Dumnezeu Celui viu, Care ai venit în lume să mântuiești pe cei păcătoși, dintre care cel dintâi sunt eu“.

Păcatul este cădere din starea de iubire față de Dumnezeu și față de semenii noștri. De aceea, pocăința adevărată este întoarcere de la păcat la virtute, sau de la fapta cea rea la fapta cea bună. Cu alte cuvinte, ne vindecăm de păcat când iubim constant pe Dumnezeu în rugăciune de laudă, de mulțumire și de cerere, iar pe semenii noștri îi iubim prin fapte bune însoțite de rugăciune pentru sănătatea și mântuirea lor.

Când se înmulțesc păcatele sau faptele rele în viața unei persoane sau a unui popor, atunci scade iubirea omului față de Dumnezeu și față de semenii lui, adică sărăcește viața spirituală și se alterează viața socială. Ca atare, cea dintâi datorie a Arhipăstorului de suflete este să cheme pe oameni la rugăciune și să-i îndemne la fapte bune. Mai mult, el trebuie să se îngrijească să nu rămână nici o localitate fără biserică și fără preot, fără lumina Evangheliei și fără arvuna vieții veșnice din Sfintele Taine. Credința vie a Bisericii se arată azi mai ales în parohii și mănăstiri active, cu rugăciune intensă și lucrare cultural-misionară și social-filantropică bogată, în școli teologice care unesc știința cu spiritualitatea și în prezența dinamică a Bisericii în societatea de azi.

Desigur, această lucrare pastorală multiplă și dinamică necesită multă dăruire de sine, muncă jertfelnică, multă dragoste părintească și înțelepciune duhovnicească din partea tuturor celor ce sunt păstori de suflete, adică ierarhi, preoți de mir și preoți de mănăstire, ajutați de credincioși mireni iubitori de Hristos și de Biserică. Într-o vreme de secularizare spirituală și, adesea, de sărăcie materială, este greu, dar totuși posibil să organizăm și să susținem comunități ortodoxe vii și dinamice. Hristos Domnul, Care iartă și vindecă, ridică și întărește, ne dă tuturor putere după măsura credinței noastre în El și a iubirii noastre față

de El și de Biserica Sa, după cum vedem în minunea vindecării din Evanghelia care s-a citit astăzi și în viața Sfântului Mare Mucenic și Tămăduitor Pantelimon.

Înaltpreasfințite Părinte Mitropolit Irineu, la multa activitate teologică universitară desfășurată până acum, sunteți chemat să adăugați de acum înainte o amplă și constantă lucrare pastorală, de călăuzire a clerului, monahilor și credincioșilor mireni pe calea mântuirii, căci „ce folos avem din viața aceasta pământească dacă nu ne îngrijim în ea de viața cerească?” - se întreba un mare ierarh păstor de suflete, Sfântul Ioan Gură de Aur.

Oltenia ortodoxă are un mare potențial spiritual și cultural, mulți oameni inteligenți și întreprinzători, iubitori de Patrie și creatori de valori naționale și universale, ca de pildă marele sculptor creștin ortodox Constantin Brâncuși și mulți alții, o istorie bogată și o speranță de mai bine constantă, cultivată de Biserică din generație în generație prin binecuvântarea celor vii, prin pomenirea morților și prin rugăciunea sfinților.

Dacă priviți mai întâi la lumina din oameni, la bunătatea din inimi și la multa lor dorință de mai bine, vă veți încuraja mult și vă veți angaja mereu în lucrări pastorale, culturale și sociale noi, care aduc bucurie și speranță în comunitățile ortodoxe de la orașe și sate, mai ales acolo unde este sărăcie și singurătate, suferință și deznădejde.

În această perspectivă, o grijă părintească deosebită trebuie arătată preoților și credincioșilor săraci, dar harnici, înțelepți și plini de speranță. Experiența noastră personală din Moldova ne-a arătat că problema sărăciei materiale din casă poate fi rezolvată mai ușor dacă avem multă bogăție spirituală în suflet, credință fierbinte în Dumnezeu și dragoste milostivă față de semenii. O spiritualitate profundă poate fi o bază solidă pentru o solidaritate eficientă.

În acest sens, Patriarhia Română intensifică acum elaborarea de programe comune cu Statul român, în favoarea parohiilor sărace și a categoriilor de persoane defavorizate, cu convingerea că există în România, stat membru în Uniunea Europeană, multe posibilități sau șanse de a pune în aplicare astfel de programe care diminuează suferința și întăresc demnitatea umană.

În această lucrare sfântă, spirituală și socială, veți fi ajutat de ierarhii din Sinodul Mitropolitan al Mitropoliei Olteniei, de clerul harnic și de poporul darnic, de autoritățile locale și centrale, care înțeleg și apreciază activitatea spirituală, culturală și social-filantropică a Bisericii noastre, în România și în diaspora română de azi. Desigur, în primul rând

ajutorul ne vine de la Hristos Domnul, Capul Bisericii și Arhiepiscopul Cel veșnic, de la Preasfânta Treime, de la Maica Domnului - icoana Bisericii - și de la toți sfinții lui Dumnezeu, dar el se arată nouă prin oameni cu suflet mare și inimă bună.

Bogata activitate spirituală și socială a Înaltpreasfințitului Părinte Teofan, ca Mitropolit al Olteniei, trebuie continuată și, după nevoie, chiar amplificată, pentru că în Biserică cerințele sunt crescânde, iar în societate provocările sunt multiple.

Cu aceste cuvinte părintești și frățești vă încredințăm ierarhilor, clerului și poporului drept-credincios din Oltenia, iar pe aceștia îi încredințăm Înaltpreasfinției Voastre spre păstorire pe calea mântuirii, cu urarea de a vă bucura mereu de roadele credinței vii și ale iubirii părintești jertfelnice, spre slava lui Dumnezeu, binele Bisericii și folosul societății.

**MESAJUL EXCELENȚEI SALE, DOMNUL TRAIAN BĂSESCU,
PREȘEDINTELE ROMÂNIEI, LA ÎNTRONIZAREA
ÎNALTPREASFINȚITULUI DR. IRINEU POPA**

Încep prin a mulțumi pentru invitația de a participa la acest eveniment. Dincolo de răspunsul la invitație, prezența mea la întronizarea Mitropolitului Olteniei o consider a fi și un act de patriotism. Biserica Ortodoxă Română este Biserica noastră națională, este parte din fibra acestui popor. Mitropolia Olteniei este pentru noi toți românii un spațiu de cultură și spirit, moștenitoare a Mitropoliei Severinului, înființată la 1370. Mitropolia Olteniei s-a înființat în 1939, pentru ca în 1945 să fie desființată și reînființată în 1949, prin grija Patriarhului Iustinian. O istorie, am putea spune, recentă și puțin zburciună, dar acest lucru înseamnă mai mult decât o simplă înființare și desființare de mitropolie. Înseamnă o voință a Bisericii Ortodoxe Române pentru acest spațiu de spiritualitate ortodoxă. Dar Mitropolia Olteniei nu este pentru noi românii doar un spațiu de ortodoxie, ci și un spațiu de cultură sfântă. Tismana, ctitoriile domnitorului martir Constantin Brâncoveanu, Cozia, Polovragi sau Hurezi sunt doar câteva exemple de cultură sfântă românească, europeană și cultură sfântă a lumii, prin includerea acestor mânăstiri în patrimoniul UNESCO. Mai mult decât atât, spațiul Mitropoliei Olteniei este și un spațiu de voință românească. Doar dacă ne amintim Bănia Craiovei, dacă ni-l amintim pe domnitorul Mihai Viteazul, pe Tudor Vladimirescu sau excepționala contribuție a acestui spațiu de ortodoxie la crearea României Mari, în 1918. Iată câteva elemente, Părinte Mitropolit, care mă fac să mă înclin în fața importanței așezării dumneavoastră în scaunul mitropolitan, astăzi. Vă asigur, Părinte Mitropolit, că sunt unul dintre ortodocșii care se alătură ortodocșilor din Oltenia și care vă spun bun venit în jilțul mitropolitan. Vă mulțumesc mult.

**MESAJUL EXCELENȚEI SALE,
DOMNUL CĂLIN POPESCU TĂRICEANU,
PRIMUL MINISTRU AL ROMÂNIEI, LA ÎNTRONIZAREA
ÎNALTPREASFINȚITULUI DR. IRINEU POPA***

Este o bucurie să salutăm acest important eveniment din viața Bisericii Ortodoxe Române, și anume întronizarea Înaltpreasfinției Sale Irineu ca Mitropolit al Olteniei. Este o zi importantă pentru viața spirituală din această parte a României și este un prilej de a privi cu încredere și speranță la lucrarea în slujba Bisericii Ortodoxe Române, în slujba tuturor cetățenilor din această zonă, în misiunea pentru care a fost ales noul Mitropolit al Olteniei. Înaltpreasfințitul Irineu s-a remarcat printr-o activitate semnificativă în contextul învățământului teologic din România și a dovedit o reală cultură a dialogului, concretizată în cadrul întâlnirilor ecumenice din țară și străinătate. Activitatea misionar-pastorală a fost realizată în slujba, în slujirea de Arhiepiscop Vicar al Episcopiei Râmnicului. Înaltpreasfinția Voastră, sunteți chemat la slujirea arhierescă într-o Mitropolie cu importante rezonanțe istorice, cu o remarcabilă tradiție spirituală, evidențiată mai ales prin mănăstirile impresionante din această regiune. Fiind un cunoscător, trăitor al acestei tradiții spirituale, avem încrederea că veți actualiza în viața de zi cu zi a cetățenilor în această importantă zonă a României aceste mărturii și valori ale patrimoniului cultural și spiritual românesc. Avem convingerea că alături de credincioșii din oltenia, cu calități reale în ceea ce privește spiritul de inițiativă, hărnicie și fidelitate față de tradiția Bisericii, veți reuși să dezvoltați programe misionar-pastorale și social-culturale care să răspundă exigențelor societății actuale. Dorindu-Vă, Înaltpreasfinția Voastră, multe împliniri ca Arhipăstor al Scaunului Mitropolitan al Olteniei, vă felicităm și vă asigurăm de toată deschiderea și sprijinul nostru în slujirea la care ați fost chemat.

Întru mulți ani, Înaltpreasfinția Voastră!

* Mesaj citit de Domnul Gigel Sorinel Știrbu, ministru secretar de stat în Ministerul Culturii și Cultelor.

**CUVÂNTUL
ÎNALTPREASFINȚITULUI DR. IRINEU POPA,
LA ÎNTRONIZAREA CA ARHIEPISCOP AL CRAIOVEI ȘI
MITROPOLIT AL OLTENIEI**

*Preafericirea Voastră
Înaltpreasfințiile Voastre
Preasfințiile Voastre
Excelența Voastră Domnule Președinte
Excelența Voastră Domnule Prim ministru
Domniile Voastre
Preacucerniciile Voastre
Preacuvioșiile Voastre
Iubiți Credincioși*

Cu adâncă emoție duhovnicească și cu profundă recunoștință aduc mulțumire Milostivului Dumnezeu pentru această înaltă chemare de a sluji în Biserica Sa, cea una, sfântă, sobornicească și apostolească. Înalta slujire arhierească, ca icoană a Mântuitorului Iisus Hristos, ne trimite la faptul că însuși Domnul S-a înfățișat pe Sine ca Acela care slujește: „cine este mai mare: cel care stă la masă, sau cel care slujește? Oare, nu cel ce stă la masă? Iar Eu, în mijlocul vostru, sunt ca Unul ce slujește”² sau „Fiul Omului n-a venit să I se slujească, ci ca să slujească și să-și dea sufletul răscumpărare pentru mulți”.³ În contextul acestei slujiri Domnul ne arată puterea sa dumnezeiască, ceea ce înseamnă că slujirea este tărie, iar puterea divină este slujire. Fiind Dumnezeu înomenit, Mântuitorul deschide totodată lumea către Dumnezeu, iar Biserica, Trupul Său tainic, fără să se acopere sau să se confunde cu lumea, se deschide către Dumnezeu și către lume. Ca „lumină a lumii” și „cetate aflată pe vârf de munte”,⁴ Biserica este înțeleasă atât în sensul de comunitate a celor chemați, cât și a celor care se deschid către Hristos, care au învățat de la El să lumineze lumea cu puterea pe care au primit-o

² Luca 22, 27

³ Matei 20, 28

⁴ Matei 5, 14 - 16

de la El. Acest aspect arată că deschiderea noastră spre Dumnezeu și spre lume, însoțește deschiderea lui Dumnezeu spre noi, învățându-ne și lucrând cu puterea Sa divină în noi.

În contextul celor prezentate deducem că Logica vieții Bisericii în Hristos se deosebește radical de orice demers care caracterizează viața umană. Mântuitorul Hristos Însuși ține cu dinadinsul să ne arate că slujirea Sa și a ucenicilor Săi se deosebește atât de binefacerea, ca trăsătură a regilor neamurilor, care în mărinimia lor, își mai aruncă din când în când, de sus, privirea către popor,⁵ cât și de ipocrizia filantropică a fariseilor. În primul caz binefacerea izvorăște din putere, iar în al doilea caz buna faptuire este o formă de a pretinde putere și importanță socială. Și una și alta sunt departe de realitate întrucât slujirea și puterea sunt total separate.

Mai mult, Mântuitorul își descoperă puterea în actul chenotic al slujirii. Altfel spus, puterea este categoric slujire și deschidere către lume. În sensul acesta Sfântul Apostol Pavel vorbește despre Evanghelia lui Hristos, ca fiind „puterea lui Dumnezeu spre mântuirea a tot celui care crede”.⁶ Deci, propovăduirea Evangheliei este lucrarea plină de harul lui Dumnezeu, care se realizează prin oamenii care cred și împlinesc poruncile Evangheliei.⁷ În sensul acesta, ucenicii Mântuitorului răspândesc Evanghelia și preamăresc prin fapte și minuni pe Dumnezeu.

Prin această lucrare Biserica urmărește ca Evanghelia să ajungă la celălalt, intrând prin noi și prin lucrarea noastră, în lume. Ca atare, misiunea mea ca slujitor al Bisericii este de a mă face transparent acestei lucrări și de a face prin ea transparent cuvântul lui Dumnezeu în lume, ca lumea să poată lucra potrivit Evangheliei. Din această perspectivă, putem spune că activitatea Bisericii este mult mai profundă decât o simplă inițiativă personală, deoarece este legată de pătrunderea lui Dumnezeu în lume, care să rodească în miezul lumii, în care omul trăiește pentru a se deschide apoi către El.

Uneori, în societatea contemporană, Biserica nu mai este resimțită ca mijlocitoare între Dumnezeu și om și ca o deschidere a lumii către Dumnezeu. Aceasta din cauză că omul lucrează pe baza adaptabilității

⁵ Luca 22, 24 - 27 „Și s-a iscat între ei și neînțelegere: cine dintre ei se pare că e mai mare? Iar El le-a zis: Regii neamurilor domnesc peste ele și se numesc binefăcători. Dar între voi să nu fie astfel, ci cel mai mare dintre voi să fie ca cel mai tânăr, și căpetenia ca acela care slujește. Căci cine este mai mare: cel care stă la masă, sau cel care slujește? Oare, nu cel ce stă la masă? Iar Eu, în mijlocul vostru, sunt ca unul ce slujește”.

⁶ Romani 1, 16

⁷ I Cor. 9, 23

sau a logicii patului lui Procut. Ceea ce nu se potrivește cu mintea noastră, plămădită după chipul eonului acestui veac, este tăiat și îndepărtat sau, în cel mai bun caz, adaptat la ea. Punctul de reper nu mai este celălalt, ci suntem noi, care trebuie să ne conservăm cel mai mult și cel mai bine. Cel de lângă noi nu ne interesează și nu ne privește; să nu se amestece în treburile noastre! Din păcate, câteodată, chiar oamenii Bisericii puternic afectați de acest individualism, deși judecă lumea în numele adevărului lui Hristos, totuși resimt prezența lui Dumnezeu ca pe ceva străin, ca pe un corp străin.

Fără îndoială, pornind de la aceste adevăruri evanghelice, Ortodoxia s-a arătat întotdeauna ca învățătura dumnezeiască ireproșabilă, apostolică și patristică. Ea este păstrătoarea adevărilor veșnice revelate de Dumnezeu în Sfintele Scripturi și pe care Părinții noștri ni le-au lăsat. Avertismentul biblic „nu muta hotarul străvechi pe care l-au însemnat părinții tăi”,⁸ afirmă hotarele Ortodoxiei, care înseamnă că Tainele Părinților sunt vrednice de crezare și nu permit nici o adăugire și nici o scădere. Astfel, în planul lui Dumnezeu, Biserica există pentru a servi la lucrarea divină de mântuire și iubire între oameni, precum și pentru a slăvi pe Dumnezeu. Din această perspectivă, ea aparține lui Dumnezeu, fiind creația Logosului înomenit și a Duhului Sfânt. Iconomic vorbind, Biserica este comuniunea celor care trăiesc într-o relație personală cu Dumnezeu, unde Sfântul Duh, care a fost prezent în viața Mântuitorului Iisus Hristos de la naștere până la Înviere, este prezent și în viața Bisericii, zidind pe credincios în Hristos și pe Hristos în toți credincioșii. Tot El îi însuflețește și îi extinde ca Trup al Său hrănit și susținut de Sfânta Euharistie, împlinind astfel vocația persoanei umane.

Faptul că Biserica este întemeiată de Mântuitorul Iisus Hristos dă posibilitatea ca ea să fie una, sfântă, sobornicească și apostolică. Aceste atribute nu sunt propriile ei calități, ci cuprinderi în Hristos și dependențe de Sfânta Treime. În felul acesta, Biserica este participarea comună a tuturor credincioșilor la însăși viața lui Dumnezeu, a Cărui ființare intimă înseamnă comuniune. Din această perspectivă Biserica nu se întemeiază juridic, ci decurge ontologic din Trupul lui Hristos, care deși este sfințit pe Cruce, nu e încă umplut de toată puterea dumnezeiască decât prin Înviere și Înălțare.

Prin urmare, taina Bisericii nu este o enigmă, o alcătuire cerebrală, ci o realitate care se descoperă înțelegerii noastre, fără să se descopere în întregime, întrucât se înrădăcinează în profunzimile de

⁸ Pilde 22, 28

nepătruns și infinite ale lui Dumnezeu. Pentru aceasta afirmăm cu tărie că Biserica există pentru fiecare membru al Bisericii, viața eclezială fiind lucrul cel mai legitim și cel mai palpabil din tot ce se poate cunoaște și cuprinde. În sensul acesta, taina Bisericii se dorește trăită, așa cum zice Domnul: „vino și vezi!”. Prin urmare, nu putem înțelege Biserica decât prin experiență, prin har, participând activ la viața ei, ceea ce arată că Biserica este o taină vie, o taină prezentă pretutindeni, o taină a harului divin.

Biserica, Trupul lui Hristos, trăiește deci în Hristos și din Hristos, Mântuitorul fiind piatra cea din capul unghiului, iar unghiul fiind Biserica. Referindu-se la templul lui Dumnezeu, Sfântul Apostol Pavel ne învață că în Biserică: „nu mai suntem străini și locuitori vremelnici, ci suntem împreună cetățeni cu sfinții și casnici ai lui Dumnezeu, zidiți fiind pe temelia apostolilor și a proorocilor, piatra cea din capul unghiului fiind însuși Iisus Hristos. Întru El, orice zidire bine alcătuită crește ca să ajungă un locaș sfânt în Domnul, în Care împreună suntem zidiți, spre a fi locaș al lui Dumnezeu în Duh”.⁹

Din această prezentare se desprind două aspecte: unul se referă la templu, ca locaș fizic și sufletesc, iar celălalt se referă la casa unui singur popor. Fiecare dintre aceste două aspecte are implicații morale importante. Referirea la templul fizic sau la cel de ordin spiritual cuprinde grija zidirii trupului al cărui templu este Iisus Hristos. Apoi reflecția se îndreaptă spre trupul fiecărui om, ca fiind un templu al Duhului Sfânt și la necesitatea acestui templu. Cel de al doilea aspect este consemnat de Apostol în Epistola către Romani, unde vorbește despre Duhul înfierii prin care devenim copii ai lui Dumnezeu și moștenitori ai Lui, împreună cu Hristos.

Din această analiză putem deduce că Biserica se comportă ca o familie strâns unită în Hristos, fiind în același timp forma sacramentală în care Dumnezeu Se lasă împărțit și văzut de oameni. Evident, cunoaștem faptul că Dumnezeu este total transcendent și totuși, total immanent, incomprehensibil și totuși, mai aproape de noi decât însăși inima noastră. Cu cât este mai mare cunoașterea noastră sinceră, cu atât este mai mare simțul nostru pentru mister. Este știut de cei care trăiesc intens viața în duh, că prin cunoaștere credinciosul face misterul direct și inevitabil. Rațiunea umană este un dar de la Dumnezeu, însă nu trebuie folosită unilateral. Paradoxul se găsește peste tot, dar iraționalul nu trebuie să anuleze cunoașterea apofatică. În sensul acesta, cele două căi,

⁹ Efeseni 2, 19 - 22

apofatică și catafatică, nu sunt alternative, ci interdependente și fiecare o presupune pe cealaltă. Tehnica speculativă ca metodă filozofică este depășită de experiența unirii personale cu Dumnezeu.

„Apofatismul vrea să ne spună că, înainte de a vorbi despre Dumnezeu și de cunoașterea rațională a lui Dumnezeu, trebuie să-L cunoaștem pe Dumnezeu prin experiență și viață de rugăciune, pentru că numai în măsura în care teologia se bazează pe experiență și pe rugăciune poate cu adevărat să cunoască frumusețea și măreția vieții la care ne cheamă Dumnezeu, și să exprimăm ceva din această frumusețe și bogăție a vieții spirituale și semenilor noștri, pentru ca și ei să urmeze exemplul dat.”¹⁰

Omul contemporan nu-și dă seama de importanța covârșitoare a contemplației și a rugăciunii pentru că el trăiește mai mult didactic și dialectic. Cu toate acestea, fiecare persoană reprezintă un țesut spiritual de daruri primite de la Dumnezeu, care se doresc activate numai în dialog cu Dumnezeu. Societatea ne pune în relație cu semenii noștri, care pot avea un grad sporit de sensibilitate spirituală. Această prezență energetică a lor formează în noi, stări sufletești inexprimabile, care pot duce mai târziu, prin grija lui Dumnezeu, la efecte spirituale profunde. Unii oameni sunt influențați de rugăciune, chiar dacă nu vorbesc altora despre rugăciune. Evident, în mod deosebit, Biserica exercită o influență puternică asupra subiecților ei, prin însuși faptul că se roagă permanent pentru ei. Prin această rugăciune, îi vin fiecărui individ puteri nenumărate și nesfârșite. Dumnezeu comunică omului, prin rugăciune, prezența Sa lucrătoare în el. În sensul acesta, Liturgia ortodoxă antrenează tot poporul în rugăciune și slujire. În această comuniune, omul se integrează și se unește cu Dumnezeu într-o lucrare sinergetică. Fără această comuniune, lumea nu e decât tristețe, ruină și distrugere, ceea ce înseamnă că numai în rugăciune omul înțelege treptat că Dumnezeu este aproape, că-l iubește și că în această iubire, inima lui se deschide față de ceilalți.

Biserica cere, în acest sens, credincioșilor ei să se comporte în lume conform moralei Împărăției cerurilor, chemare care se desfășoară întru adevăr ca apariție a lui Dumnezeu și ca realizare a chipului Său în chipurile oamenilor. Această slavă divină¹¹, care este în același timp

¹⁰ Pr. Prof. D. Popescu, *Logos*, suplimentul publicației *Învieirea*, anul X Nr. 6 (48) din 1 nov. 2003

¹¹ Prin cuvântul „doxa”, Septuaginta transpune în limba greacă termenul ebraic „kabod”, care înseamnă apariție, manifestare, splendoare, măreție (cf. Kittel, *Theol.*

manifestare a strălucirii lui Dumnezeu se arată în toate faptele credinciosului. Credinciosul împlinește astfel cuvintele Mântuitorului: „Așa să lumineze lumina voastră înaintea oamenilor, ca văzând faptele voastre cele bune să slăvească pe Tatăl vostru cel din ceruri”.¹² Adevărul evanghelic este cuprins așadar în faptele bune ale omului, care se comunică oamenilor ca adevăr veșnic. De aici înțelegem că unica realitate care dă viață faptelor noastre este Dumnezeu, fără de care „toate faptele dreptății noastre sunt ca un veșmânt întinat”.¹³ Este adevărat că, prima manifestare a omului înspre Dumnezeu și spre oameni, se realizează pe făgașul credinței. Însă această lucrare reprezintă o atitudine de încredere și de dăruire de sine lui Dumnezeu. Ea presupune o primă manifestare a Adevărului, adică a lui Dumnezeu personal. Apostolul Pavel ne descoperă această realitate când zice: „credința este din auzire, iar auzirea prin cuvântul lui Hristos”.¹⁴ Pe această încredere în Dumnezeu și în Evanghelie se fundamentează relația și comuniunea cu Dumnezeu. Ea poate să și omoare, dacă se limitează numai la o certificare ideologică, la o convingere psihologică individuală, fără să fie pătrunsă de viață, ca manifestare efectivă a încrederii omului în Dumnezeu și a dăruirii lui totale.

Prin urmare, în centrul tainic al inimii se realizează transformarea calitativă a sufletului omului, pentru care a venit Dumnezeu și a intrat în lume. Logosul înomenit a realizat transfigurarea naturii omenești, adică „a venit ca să schimbe, să transforme, să reînnoiască, să recreeze acest suflet pe care patimile îl distruseseră prin încălcarea poruncilor, unindu-l cu Duhul lui divin. A venit să făptuiască o nouă inteligență, un suflet nou, ochi noi, urechi noi care cred în El”.¹⁵

Prin urmare, în propovăduirea adevărului, ne vom strădui să afirmăm o teologie a speranței, a bucuriei, a iubirii, a iertării și a biruinței binelui asupra răului. Predica noastră nu poate și nu trebuie să fie în afara gândirii și simțirii inspirate de Duhul Sfânt, deoarece omul, deși are în sine rațiunea și libertatea, totuși acestea nu pot funcționa în mod deplin decât în unire cu Dumnezeu și adăpându-se din apa vie a Duhului Sfânt.

Worterbuch zum N.T., II, p. 240.) Sensul primar al cuvântului grecesc este: părere, supoziție, ipoteză, prezumție, iar mai târziu: părerea altora despre cineva, stimă, onoare, renume, laudă. Dacă referința nu are în vedere termenul „Kabod”, expresia biblică „doxa Theu” – slava lui Dumnezeu – rămâne aproape de neînțeles.

¹² Matei, 5,16

¹³ Isaia, 64, 5

¹⁴ Romani 10, 7

¹⁵ Sf. Macarie cel Mare, *Omilii spirituale* 44, 1

În această privință, rolul nostru este de a căuta și de a cerceta profunzimile Tainelor pentru înțelegerea marilor probleme ale omenirii contemporane. Ca atare, numai în lumina Duhului Sfânt, teologia noastră va avea darul binefăcător, care luminează pururi sufletele creștinilor drept măritori.¹⁶

Faptul că Biserica Ortodoxă inițiază și dezvoltă viața credincioșilor în Hristos și în Duhul Sfânt, demonstrează că, într-o lume secularizată, omul are nevoie mai mult ca oricând de o trăire autentică, remediu la agitația contemporană. Din acest motiv, Ortodoxia trebuie pe de o parte, să dea mărturie a prezenței sale potrivit specificului ei, evitând astfel reacțiile unei colectivități tradiționale care se vede violentată de modernizarea forțată și sistematică, iar pe de altă parte, să se adapteze contextului contemporan pentru a-și recupera partea de credincioși care se îndepărtează treptat de instituția bisericii invocând principiile secularizării.

În astfel de circumstanțe noi, trebuie să ne grupăm și să pregătim împreună o strategie de scurtă și de lungă durată, pentru a face față noilor realități religioase și sociale. Prin învățătura Mântuitorului trebuie să determinăm societatea să asculte vocea Bisericii și să-și reconsidere poziția, îndemnându-i pe toți la gândire și meditație. Astfel, modelul Evangheliei lui Hristos va continua să fie pentru unii îndreptar, iar pentru alții piatră de încercare. Numai în această manieră noi vom răspunde competent și la obiect problemelor contemporane, deoarece facem parte din Biserica Dumnezeului celui viu, care realizează legătura firească dintre credincioșii înfrățiți prin harul Sfântului Duh. Din această perspectivă, vom analiza chemarea la slujire a tuturor membrilor bisericii, clerici și mireni, bărbați și femei, redescoperind astfel vocația profetică a Bisericii pentru a rezolva problemele timpului.

Cât privește lucrarea socială, considerăm că, mai mult ca oricând, Biserica trebuie astăzi să-și dezvolte această latură din ce în ce mai mult. Grija pentru cei asupriți și împovărați nu poate fi depășită de nimic, deoarece ea folosește binelui comunității și, în același timp, este preocuparea față de propria mântuire, legată fără îndoială de cea a aproapelui. În acest sens, dreptatea socială este sinonimă cu perfecțiunea

¹⁶ Matei 5, 19: „cel ce va face și va învăța, acesta mare se va chema în împărăția cerurilor” vezi și Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, Precuvântare, **ST** seria a III a, anul I, nr. 1, 2005, p. 8 „De aici înțelegem de ce este nevoie ca teologii să scrie, dar să și trăiască cele scrise, să fie iubitori ai vieții liturgice și ascetice, să-și modeleze viața prin concordanța dintre vorbă și faptă”

creștină, marcată de supunere reciprocă și slujire de bună voie. Viața credincioșilor noștri este o categorie în sine, nu o ideologie. Fundamentele divine sunt precise și au în vedere realitățile complexe ale existenței umane din cadrul societății și în contextul internațional. Principala misiune a noastră, clerici și mireni, este de a analiza și de a interpreta aceste realități, examinând cu fermitate conformitatea sau divergența lor cu învățătura Evangheliei. Omul și vocația sa pământească și spirituală trebuie să fie orientate spre un comportament creștin. În felul acesta omul nu mai este și nici nu mai poate fi tratat ca o ființă ideologică, ci ca o persoană teologică.

Un loc important în preocupările noastre bisericești și sociale îl va avea și problema globalizării. Din punct de vedere creștin, viziunea noastră este centrată în jurul lui Hristos, Care a venit în lume să mântuiască nu doar omul, ci și cosmosul. Credința noastră este că Dumnezeu înomenit în lucrarea Sa mântuitoare cuprinde întreaga creație. Numai El poate să dea identitate fiecărui om și fiecărui popor, fără să asimileze și fără să suprime pe cineva. Dumnezeu le ține pe toate împreună și pe fiecare în parte. El respectă identitatea fiecăruia, fapt pentru care omenirea are datoria să apere această purtare de grijă a lui Dumnezeu. Numai în felul acesta se oferă posibilitatea fiecărui neam și fiecărui om în parte să-și aducă contribuția lui specifică pentru îmbogățirea celorlalți.

Fără îndoială, n-am putea să trecem mai departe fără să spunem că strădania noastră va fi în sensul unirii nedespărțite între cuvântul lui Dumnezeu și rugăciune. Această noua sinteză patristică, pe care dorim s-o promovăm, are în vedere direcționarea omului spre necesitatea absolută de a avea teologia și rugăciunea legate împreună. Pe temeiul acestei afirmații se înscrie concepția că învățătura bisericii este o realitate divino-umană care nu poate fi înțeleasă decât prin analogie cu taina însăși a Înomenirii Fiului lui Dumnezeu. Astfel, Sfânta Scriptură nu este un produs exclusiv uman, ci o realitate vie, adică este Cuvântul lui Dumnezeu în limbaj omenesc, iar inspirația este însăși „taina comuniunii divino-umane”, care nu anulează, ci transfigurează ceea ce este omenesc. De aici înțelegem că omul nu se reduce la „vreo dispoziție sau alcătuire statică, ci este permanent pătruns de dinamica și tensiunea drumului său de la chip spre asemănare. Astfel, viața și teologia sa este cuprinsă în Taina Înomenirii, unde natura sa este cuprinsă în elanul istoric de împlinire a asemănării dumnezeiești și al părtășiei la slava lui Dumnezeu. În sensul celor arătate, considerăm că prin învățătura Mântuitorului, trebuie să evaluăm critic toate abaterile de la dreapta credință, atât în ceea

ce privește doctrina și spiritualitatea, cât și morala și spectrul social. Prin harul Sfântului Duh, Dumnezeu ne-a dat discernământul necesar, prin care să confruntăm misiunea și starea duhovnicească cu exigențele Lui evanghelice. Dacă se are în vedere îndreptarea omului și a unor evenimente care aduc după sine știrbirea identității creștine, critica este mai mult decât binevenită, ea trebuie să fie o obligație a fiecărui creștin; vezi atitudinea Sfântului Pavel față de Apostolul Petru în Antiohia. Din alt punct de vedere, dacă oarecine critică o persoană, trebuie să aibă în vedere dragostea de care trebuie să fie stăpânit criticul, și nu păcatele sale, vezi episodul cu femeia surprinsă în adulter – cine n-are păcat să arunce cu piatra în ea. Cu toate acestea, trebuie să adăugăm faptul că, deși nu avem dreptul să judecăm, totuși nu trebuie să uităm, că avem datoria, față de confracții noștri, să-i dojenim „dacă sunt fără de rânduială”.

N-am putea să încheiem acest cuvânt înainte de a ne exprima convingerea că este necesar să reformulăm modul clericilor, monahilor și creștinilor de a gândi și de a trăi în Hristos. Pentru aceasta, considerăm că trebuie să promovăm o strategie nouă de a recupera felul de spiritualitate specific primelor comunități creștine. Acest fel de a viețui presupune concretizarea manierei evanghelice de a viețui în Hristos. Sincopa societății de astăzi este prelungită de paradisul utopic promis de performanțele economiei și ale tehnologiei științifice. Viața primilor creștini, spre deosebire de viața noastră, se edifica permanent în taina mărturisirii lui Hristos prin cuvânt și faptă, și se desăvârșea prin împărtășirea cu Trupul și Sângele Mântuitorului Iisus Hristos. Astfel, forța de atracție la adevărata credință era argumentată prin exemplul oferit cu sinceritate și devotament. În El, adică în Adevăr, se afla viața cea adevărată și veșnică. Aceste categorii ecleziale constituie pentru noi cadre spirituale adecvate problematicii actuale și soluționării impasului prin care trece societatea contemporană. În felul acesta, credem că vom putea opera în eparhia noastră conținutul duhovnicesc al mesajului Mântuitorului Hristos.

În concluzie, ne propunem pentru rezolvarea acestor probleme să realizăm următoarele proiecte:

1. Să dinamizăm viața pastoral-misionară prin consolidarea parohiilor existente și prin înființarea de altele noi, potrivit cerințelor pastorale actuale. În duh de părintească purtare de grijă și ca Părinte al tuturor clericilor și credincioșilor din această regiune, ne vom strădui să adoptăm măsuri concrete de ajutorare a

- parohiilor sărace și să intensificăm activitatea social-filantropică în societate.
2. Să continuăm cateheza pentru credincioși la nivelul parohiei. Uneori, sub pretextul orei de religie, s-a diminuat necesitatea catehezei, bine știind că ora de religie presupune, nu exclude inițiativa catehetică.
 3. Să sprijinim apropierea tinerilor de Biserică prin programe sociale și culturale, desfășurate de Arhiepiscopia noastră.
 4. Ne vom strădui, în egală măsură, să apropiem pe intelectuali de Sfânta Biserică printr-o diversitate de programe evanghelice și filocalice. În acest domeniu vom fi călăuziți de experiența noastră academică, pe care dorim s-o extindem în toată Mitropolia noastră.
 5. Faptul că Mitropolia Olteniei a fost și trebuie să rămână o cetate a tiparului și a cuvântului, ne determină ca prin profesorii, studenții și cercetătorii Facultății noastre de Teologie să revenim la înțelegerea adecvată a textului Sfintei Scripturi și la cunoașterea învățaturii Sfinților Părinți. Vom avea în vedere accesul direct al credincioșilor noștri la textele sfinte și la spiritualitatea adevărată a Bisericii. Prin această inițiativă sperăm să opunem spiritului pseudo-hermeneutic și fundamentalist, o teologie sfântă așa cum a fost ea înțeleasă de înaintașii noștri.
 6. Ne vom îndrepta preocuparea în vederea ajutorării spirituale a sufletelor înnegurate și lipsite de ocrotire duhovnicească, atât a celor din spitale, cât și acelor din orfelinat.
 7. Vom insista permanent, ca mărturia credinței noastre într-o lume în schimbare și într-o societate secularizată, să fie în sensul dragostei lui Dumnezeu față de om. Considerăm că nu ne putem declara creștini fără să fim și practicanți. Din păcate, omul de astăzi se comportă ca și cum Dumnezeu nu l-ar vedea, ca și cum Dumnezeu ar fi absent sau n-ar exista. Categoriec, Dumnezeu ne vede și este prezent, binecuvântând pe creștinul adevărat, care percepe timpul rugăciunii ca timp în care el intră în veșnicie și veșnicia în el.
 8. Ne vom strădui ca dezbinările să fie vindecate prin Evanghelia iubirii lui Hristos, mărturisind credința în Biserica cea una, sfântă, sobornicească și apostolească. Remediul cel mai potrivit este ca toți creștinii să-și ceară iertare de la Milostivul Dumnezeu și să-și recunoască păcatele săvârșite față de dragostea lui Dumnezeu. Acesta este sensul vieții bisericești de refacere a unității noastre în

Mântuitorul Iisus Hristos. Este nevoie astăzi, mai mult ca oricând, de restaurarea discernământului teologic capabil să deosebească și să examineze toate, fără a le denatura în vreun fel. Discernământul nu trebuie să fie numai în raport cu judecarea gândurilor, așa cum s-a încetățenit în tradiția ascetică orientală, ci și al dobândirii unei capacități critice duhovnicești, în contextul deschiderii spre dialog față de toate provocările cu care se confruntă Biserica.

9. Vom lucra ca toți laolaltă, clerici și mireni, să trecă de la polemică la dialog, de la confruntare la cooperare și ajutorare frățească. Este imperativ necesar pentru noi, clericii și mireni să învățăm să trecem de la ură la respect reciproc, considerându-ne frați și iertându-ne pentru Înviere.
10. Întrucât în anii din urmă s-a înregistrat o slăbire progresivă a disciplinei bisericesti, credem că atitudinea unora de a trece peste Sfintele Canoane și peste rânduielile bisericesti, precum și a altora care trec de la Ortodoxie la catolicism sau la greco-catolicism, nu este după Biserica noastră și după Sfinții Părinți, ci dimpotrivă condamabilă.
11. Ca părinte sufletesc, conștient de mântuirea credincioșilor noștri, sunt pe deplin convins că Sfânta Euharistie trebuie să fie manifestarea cea mai intensă a vieții noastre ortodoxe. Pentru aceasta, vom reafirma principiul fundamental al eclesiologiei noastre, anume că, fără de Mântuitorul Hristos nu putem face nimic. Deci, trebuie să ne silim să ne împărtășim cât mai des, cu o pregătire adecvată prin spovedanie și pocăință.
12. Ne vom strădui să refacem viața monahală printr-o participare activă la rânduielile și slujbele din Sfintele noastre Mănăstiri. Vom veghea ca stareții și starețele să slujească Domnului și comunităților încredințate lor de Mântuitorul Hristos, cu frică și cu cutremur, bine știind că mântuirea lor depinde de a celor pe care-i conduc. De asemenea, vom veghea la respectarea cu strictețe a rânduielilor Sfinților Părinți, înlăturând plimbările dintr-o mănăstire în alta, în căutarea unui loc mai ușor sau mai confortabil.

Pentru a împlini toate aceste proiecte, rog pe Bunul Dumnezeu și înaintea Lui îmi plec smerit fruntea și-I cer cu umilință să mă călăuzească spre tot lucru bun și bineplăcut voii Sale sfinte. În rugăciunile mele, cer mila și ajutorul Maicii Domnului, care neîncetat se roagă pentru toți

EVENIMENT

creștinii și mai ales pentru cei pe care Fiul ei, Domnul nostru Iisus Hristos, i-a chemat să slujească sufletelor nevoitoare pe calea mântuirii. Mă încredințez mijlocirilor Sfântului Ioan Botezătorul, Sfinților Apostoli, Sfinților Ierarhi, Nifon Patriarhul Constantinopolului și Sfântului Calinic, părintele, ocrotitorul și îndrumătorul nostru. Mă încredințez, de asemenea, rugăciunilor Preafericirii Voastre și tuturor părinților Mitropoliți, Arhiepiscopi și Episcopi, membrii ai Sfântului Sinod. Rog părinții preoți, cuvioșii monahi și cuvioasele monahii, precum și pe credincioșii noștri să se roage pentru mine, ca să merg cu spor pe calea mântuirii mele și a celor încredințați astăzi, mie, spre păstorire.

Așa să ne-ajute Dumnezeu!

STUDII ȘI ARTICOLE

Mitropolit Prof. univ. dr. IRINEU POPA

EXPERIENȚA MONAHALĂ CA EXPRESIE A VIEȚII CONSACRATE COMUNIUNII DESĂVÂRȘITE CU HRISTOS ÎN DUHUL SFÂNT

Introducere

Experiența mistică este prin esența ei inexprimabilă. Ea cuprinde în sine un contact nemijlocit între Duhul Sfânt și duhul omului, dincolo de ceea ce poate fi conceput, semn sau cuvânt. Deși este tainică și profund ascunsă, totuși Părinții Bisericii au încercat s-o descrie pentru a o comunica și altor iubitori de viață duhovnicească. Este adevărat că, în urma acestor destăinuiri, s-au pierdut multe din adâncimile trăirii, prin încercarea de a se transpune în cuvinte ceea ce este prin definiție de negrăit. Exprimarea celor trăite s-au făcut potrivit culturii lor, cu cuvintele și imaginile pe care le-au dobândit în educația și trăirea lor.

Uneori, exprimările lor par a fi contradictorii, dar, în esență, mistica lor este aceeași, unirea cu Dumnezeu în iubire. Alteori, diferențele sunt atât de departe de adevăr, datorate fie filozofiei grecești, fie influențelor străine duhului eclezial de care erau tributari, încât unii au fost condamnați ca eretici.

Trăirea la fruntariile spiritului este o chemare spre realizarea asemănării cu Dumnezeu în cadrul unei vieții așa cum este ea și cum ne-a dăruit-o Dumnezeu fiecăruia. Prin urmare, atât creștinul de rând, cât și monahul sunt invitați la o experiență unică de comuniune cu Dumnezeu. Rolul ascezei, în acest sens, nu este un „fenomen pur monahal, ruralizat, rigidizat, antiintelectual și ultracodificat canonic”, ci o libertate în Dumnezeu rezultată dintr-o iubire comunicativă între om și Părintele său ceresc. Biserica veche, la care se face adeseori referire, a trăit viața în Hristos, fără prea multă filozofie, dar cu foarte multă seriozitate. Să fie, oare, aceasta datorată faptului că erau aproape de originile apostolice? Nu suntem convingși de aceasta, ci mai degrabă am considera că toți creștinii erau preocupați de „cum” trebuie să fim creștini, decât de „cine”, „ce” al

filozofiei și vocabularului teologic din vremea lor. Nu suntem de părerecă Biserica de atunci era departe de cunoașterea¹ timpului ei, ba, dimpotrivă, Părinți precum Sfântul Atanasie cel Mare, Vasile cel Mare, Grigorie de Nazianz, Grigorie de Nyssa, Ioan Gură de Aur etc. au strălucit prin viața ascetică dar și prin cunoașterea filozofică. Totul depindea de felul și cât de mult trebuia să se sprijine cineva pe filozofia și bogăția cugetării păgâne. Pentru ei, cetatea nu era lumea în care trăiau, ci împărăția lui Dumnezeu pe pământ. Din acest punct de vedere, experiența lor era atât de diversă și înfloritoare. Prezența marilor mistici în conștiința Bisericii a prezentat întotdeauna fermentul duhovnicesc și intelectual în însuși interiorul Trupului lui Hristos. Niciodată experiența Părinților n-a tins spre „colectivizarea credinței” sau, și mai rău, la „degradarea ideologică a dogmelor la rangul de formule - emblemă”, osificate în „expresii rigide cu funcție eminentamente conservatoare”.

Credința simțită în nădejde și trăită în dragoste nu este nici rigidă și nici osificată. Numai ierarhizarea ei după principii gnostice sau după tendințe inițiatice a dus la conflicte exegetice și dorințe de suprație. Omul râvnitor după Dumnezeu și după viața divină nu s-a interesat niciodată să facă parte din vreun grup antagonic și cu atât mai puțin să fie interesat de propria sa expansiune filozofică. Dacă, uneori, „îndrăgostitul de liniște și viețuire în Dumnezeu” s-a retras în locuri liniștite, n-a făcut-o că voia să se despartă de societate, ci dimpotrivă, el trăia viața fraților săi din lume mai mult decât viața sa personală.

Întrepătrunderea dintre nevoitor și oamenii din lume este cunoscută la toți Părinții pustiei, experiența lor stând la baza formării duhovnicești a multor creștini, care, uneori, deveneau mai strălucitori decât cei din peșteri și din munți. Exemplul este cazul curelarului din Alexandria Egiptului și a Sfântului Antonie cel Mare, care din adâncul pustiei vine să-l vadă și să ia exemplu de smerenie constructivă întru dragoste de oameni. Cine ar putea să disocieze această comunicare dintre asceții și frații și surorile din Biserica vie a lui Dumnezeu, fără să greșească față de trupul și sângele lui Hristos, izvorul comuniunii și al creșterii întru sfințenie. Oare metodele de lucru sau spațiul de nevoieț ar putea ține loc experiențelor sfinte pe care numai Duhul Sfânt le oferă cu dărnicie tuturor celor ce se apropie de Dumnezeu cu frică și cu dragoste?

¹ Vezi I. Ică jr. *Introducere – Origen – contemporanul nostru*, la trad. H. Crouzel Origen Deisis, Sibiu, 1999, p. 23-24.

Doritorii de Dumnezeu, retrași prin crăpăturile pământului, pe de o parte s-au considerat nevrednici să fie alături de aceia pe care Dumnezeu i-a chemat să fie mireni, nu din dispreț, ci dintr-o disponibilitate considerabilă pentru chemarea spre îndumnezeire, iar pe de altă parte s-au străduit să fie permanent veghetori acolo unde Duhul i-a osebit și i-a trimis. Astfel, ei au realizat legătura frățească între cetate și deșert, înglobându-o în Biserică, unde fiecare mădular are rolul său și contribuie la creșterea trupului lui Hristos. Se știe clar că individualizarea în egoism a omului alungă darul lui Dumnezeu din suflet. Cel care consideră că se mântuiește singur, se pierde, cu atât mai periculos în viața de însingurare pentru Dumnezeu. A accepta o dimensiune mistic gnostică adusă ca un foc străin pe altarul vieții în Hristos, este de la bun început eșec fără precedent. Și Origen și Evagrie și origeniștii erau mistici dar experiențele lor nu pot fi în niciun chip normative pentru viața creștinilor, deoarece ei ierarhizează în chip individual pe om și-l proiectează într-o lume pur noetică lipsită de familiaritatea comunicativă a tuturor fraților și surorilor lui Hristos.

Viața Bisericii prezintă o conștientizare progresivă a mesajului lui Hristos experimentat prin atâtea personalități sfinte consemnate în calendarul Bisericii. Această trăire a iubitorilor de Dumnezeu începe odată cu Biserica Apostolică, înainte chiar de redactarea Noului Testament. Credinciosul pe măsură ce crește, dobândește o conștiință tot mai clară despre comuniunea sa cu Dumnezeu și cu frații săi, viețuire pe care o poartă în sine încă din taina Botezului. Duhul lui Dumnezeu face ca această unire să se realizeze din interiorul omului și să se reverse spre exterior ca o experiență a Bisericii. La această conviețuire dintre om și Dumnezeu și dintre Dumnezeu și credincioșii săi contribuie și aspectul uman, civilizația cu elementele ei specifice, gândirea teologilor și exemplul sfinților. Pe baza acestei trăiri religioase și a cunoașterii exegetice biblice și spirituale s-a dezvoltat, în mare măsură, gândirea teologică și formularea dogmatică. Tezaurul acestor experiențe constituie bogăția Bisericii lui Hristos din care se adapă “tot omul ce vine în lume”, fie credincios, mirean sau monah, fie cleric sau ierarh.

Experiența mistică nu se mărginește numai la teologi, ci depășește linia marilor cugetători creștini. Rugăciunea, ca bază a vieții duhovnicești, este mai degrabă făcută decât gândită. Experiența spirituală reprezintă o mulțime de trăiri sfinte care duc sufletul la unirea cu Dumnezeu. În acest sens, monahismul dedicat mai presus de orice rugăciunii a adus o contribuție specială la teologia mistică din epoca patristică. Unii Părinți au insistat asupra faptului că omul este cu totul

depărtat de Dumnezeu și că în această lume el trebuie să ducă o viață de pocăință și luptă neîncetată împotriva puterii răului. Alții, purtați de dorința unei simțiri a înrudirii cu Dumnezeu, au fost atrași spre experiențele tainice. Astfel, cele două direcții sunt strâns împletite în istoria vieții duhovnicești.

Astăzi, uneori cercetătorul neavizat tinde să creadă că există prea multă distanță între epoca Părinților și vremea viețuirii sale, alteleori poate admiră exemplele de sfințenie, dar totuși are părerea că timpul de astăzi nu mai are dimensiunea spirituală pe care l-a avut, odinioară, pe vremea Sfinților Părinți. Evident, regula de credință a primelor veacuri era mai puțin elaborată decât astăzi dar creștinii trăiau viața în Hristos mult mai aproape de mesajul evanghelic. Și atunci ca și astăzi, Hristos și Evanghelia Sa sunt aceiași. Credinciosul poartă în sufletul și inima sa experiența comunitară a Bisericii, și, ca membru al Trupului tainic al lui Hristos, trebuie să se sânguiască ca să ajungă la măsura deplinătății lui Hristos, adică la nivelul Părinților Bisericii.

Viața contemporană, este, de multe ori, opusă vieții mistice a Părinților Bisericii. Totuși, această opoziție nu este întru totul tranșantă. Potrivit concepției de viață, omul de astăzi ar dori să trăiască autonom și cât mai departe de Dumnezeu. Dar unde poate să se ascundă omul și să nu fie Dumnezeu? Regăsirea de sine, ca principiu fundamental al creșterii în orice domeniu de activitate, presupune o cercetare sinceră a sinelui propriu. Odată stabilit acest lucru, omul, vrând-nevrând, trebuie să se situeze în taina existenței. Explicarea prezenței sale în această lume și scopul pe care-l urmărește vizează negreșit regăsirea sa în planul lui Dumnezeu. Apoi urmează firește, necesitatea unei hrane sufletești adecvate înaintării în Dumnezeu, izvorâtă din revelația divină și din experiența sfinților. Părinții au trăit și ei în condiții de viață deosebit de grele, uneori asemănătoare celor de astăzi, dar dorința după Dumnezeu le-a procurat o experiență spirituală valabilă pentru totdeauna. Toate aceste considerații duc la adevărul că „interpretarea mistică și dreapta credință vor dăinui”² totdeauna.

1. Nostalgia comunității apostolice în trăirea personală

Viața duhovnicească în gândirea Marelui Capadocian se construiește în jurul imaginii Bisericii Apostolice. Idealul creștin și scopul vieții călugărești trebuie să se alimenteze din experiența primei comunități creștine din Ierusalim. Faptele Apostolilor descriu viața sfântă

² Newman, *An Essay on the Development of Christian Doctrine*, Londra, 1878, p. 344.

și entuziastă a primilor creștini în comuniune frățească și aveau toate de obște. Unitatea prin iubire se construia pe temelia credinței în Hristos și se îmbogățește permanent din darurile Sfântului Duh. Din trecerea anilor, din cauza răcelii sufletești, iubirea dintre frați a scăzut simțitor și, astfel, darurile au dispărut în comunitatea creștină. Sfântul Vasile, care cunoștea din studiu și din experiență suferea după zelul și fervoarea Bisericii primare. El dorea ca în viața monastică, cel puțin, să fie această trăire apostolică. Întru realizarea acestui scop, el a rânduit ca obștile frățești să păstreze căldura spirituală a primilor creștini și viața comună animată de dragoste duhovnicească. Astfel, totul trebuia să fie în comun iar fiecare primea după trebuința reglementată de viață ascetică. Pe de altă parte, în ceea ce privește darurile spirituale ale fiecăruia ca revărsări ale Sfântului Duh în sânul comunității, toți trebuia să servească la creșterea spirituală a tuturor fraților. Sfântul orienta, deci, comunitatea monastică în perspectiva realizării unei frățietăți asemănătoare în plenitudine harismatică și în viața duhovnicească înfloritoare cu aceea din vremea Apostolilor. Monahii erau îndemnați să se dedice cu totul comunicării de dragoste fraternă și să se deschidă plener lucrării Sfântului Duh, în trupul lui Hristos. În acest fel, pogorârea Sfântului Duh devenea o sărbătoare permanentă a fraților călugări pe de o parte, și o rememorare vie a experienței Bisericii primare pe de alta. Fiecare dintre membrii comunității baziliene se simte astfel, plin de iubirea lui Dumnezeu și într-o permanentă dăruire reciprocă în Duhul Sfânt.³

Comunitatea monastică din timpul Sfântului Vasile, zidită prin învățătura lui Hristos și pătrunsă de harul Sfântului Duh, se întemeia pe năzuința naturală a omului care posedă capacitatea de a trăi în unire cu alții. Ea nu a apărut ca un fenomen cu totul nou și lipsit de o beznă firească. Omul, după învățătura Sfintei Scripturi, n-a fost creat de Dumnezeu să trăiască singur și, cu atât mai mult, nu se poate mântui singur. Posibilitatea de a iubi pe Dumnezeu și pe aproapele o avem de la naștere, zice Sfântul Vasile. Astfel, fără să fi învățat de la cineva, „noi avem iubirea pentru cei ai casei și pentru rudele noastre și arătăm, spontan, buna dispoziție în fiecare zi față de binefăcătorii noștri”.⁴ În sensul, acesta iubirea de Dumnezeu nu se învață și nu poate veni din afară, ci ea apare deodată cu întocmirea vieții. Această sămânță rațională, cum o numește Sfântul, oferă capacitatea de a primi poruncile lui Dumnezeu. Apoi, prin harul Duhului Sfânt, oricine devine capabil s-o

³ Regulile Marii 7, 4; Regulile Morale 60, 1; Regulile Mici 93.

⁴ *Regulile Marii* 7, PSB 18, p. 220

cultive cu sârguință, s-o dezvolte cu înțelepciune și s-o ducă la desăvârșire.

Pornind de la aceste sublinieri, Episcopul de Cezareea consideră că trebuie să facă oficiul de aprinzător al râvnii de Dumnezeu în rândul ascultătorilor săi, foc care s-a răcit din cauza lipsei de dragoste frățească. El consideră, de asemenea, că tot omul trebuie să știe că iubirea lui Dumnezeu, deși este singură și simplă, are, prin puterea ei, capacitatea de a cuprinde orice altă poruncă. Deci, cel care iubește pe Dumnezeu împlinește toate poruncile: „Căci cel care Mă iubește pe Mine - zice Domnul, va păzi poruncile Mele”.⁵ „În aceste porunci se cuprind toată legea și proorocii”.⁶

Faptul că iubirea este absolut necesară pentru mântuire, rezultă în primul rând din spusele Mântuitorului. Domnul Însuși a legat, intim, virtutea iubirii de El și de aproapele în așa fel că acela care împlinește porunca a doua să revină imediat, la prima. Problema ascetică, referitoare la fuga de lume, nu exclude în niciun caz iubirea față de aproapele. Cel care e retras în mănăstire pentru Dumnezeu nu se izolează de frații săi, ci transpune iubirea pe o treaptă de înțelegere cu totul spirituală. Practic, este imposibil să fii și cu Dumnezeu și cu plăcerile lumești. Este adevărat că sfântul critică viața anahoretică, dar el nu diminuează trăirea comunitară monastică construită după modelul apostolic al primei Biserici. Principiile esențiale: a fugi de păcate, de prietenii primejdioase și de toate distracțiile necuviincioase, sunt absolut imperative pentru viața de obște. Faptul că el alege viața cenobitică este motivat de viața Mântuitorului înconjurat de Apostoli și apoi, de viețuirea Apostolilor în comunitatea primilor creștini. El vede în această comuniune armonia perfectă dintre cele două laturi ale vieții: omenească și duhovnicească. Monahul, ca un creștin al vieții primare apostolice, se consideră ca fiind cel mai mare dintre păcătoși. Apoi, cu conștiința luminată de harul divin, el nu poate să judece pe nimeni deoarece toți ceilalți frați sunt mai buni decât el. Dar pentru faptul că inima lui nu se poate statornici spre o singură voință, aceea de a plăcea numai lui Dumnezeu, el se retrage și se roagă pentru ambianța oferită de mănăstire unde alții ca și el s-au retras pentru Împărăția Cerurilor.

Din mărturiile Marelui Vasile știm că pomenirea neîncetată a numelui lui Dumnezeu era o preocupare și un ideal al tuturor eforturilor ascetice. Pentru aceasta era firesc ca monahii săi, râvnitori după

⁵ Ioan XIV, 23

⁶ Matei XXII, 40

Dumnezeu, „să aibă o inimă și un suflet⁷ așa cum trăiau creștinii apostolici. Această experiență spirituală care făcea ca toți cei care au crezut să aibă o inimă și un suflet, să fie împreună și să aibă toate în comun, este, la Sfântul Vasile, ca un refren reluat cu insistență în imnele de laudă ale vieții comunitare. În comunitatea din Faptele apostolilor „toți erau conduși de una și aceeași grijă, deși numărul lor ajunsese la cinci mii”.⁸ Din aceasta rezultă că între primii creștini nu era nimic discordant, unirea în iubire fiind nota dominantă a vieții lor.

Faptul că obștea ierusalimiteană cuprindea oameni din diverse categorii sociale dă posibilitate Sfântului Vasile să reunească în chinoviile sale oameni diverși în ceea ce privește originea, educația și cultura lor. Principala obligație a comunității rămânea legată de obligația de a avea „o singură inimă și un singur suflet”. Această viață fericită este suscitată de Evangheliile care cere omului să caute în adâncurile existenței sale piatra prețioasă a întâlnirii sale cu Dumnezeu și a rămânerii în El. Nimeni nu poate să dobândească Împărăția Cerurilor dacă nu se dezbracă de cele pământești și de tot ceea ce el crede că posedă. „De aceea, zice Marele Vasile, trebuie să alegem numai o comoară, cea cerească pentru a avea inima în ea”.⁹ Oricine păstrează vreun bun pământesc sau vreo avere pieritoare are mintea îngropată în acestea ca în țărână. Renunțarea la ele este o dezlegare de cătușele acestei vieți materiale și temporale. Cel eliberat de lume își mută inima de la cele omenești către cele cerești și se poate considera ca un cetățean al cerului.¹⁰ Această unire în iubire și simțire cu Dumnezeu este începutul asemănării noastre cu Dumnezeu și ajungerea la modul de viață pe care-l recomandă Evanghelia lui Hristos. Idealul monastic nu este străin de cerința Bisericii de a uni pe toți fiii săi în comuniune de iubire, pe cei de aproape și pe cei de departe după același model, Biserica primară. Aceștia nu vor fi una dacă nu vor renunța la voința lor proprie și la autonomia lor pentru a urma gândirii și voinței lui Dumnezeu, așa cum El S-a supus voinței Tatălui Său.¹¹ „Aceasta era pe vremuri fala Bisericii, scria Sfântul lui Amfilohie, Episcop de Iconiu, că frații, de la o margine la alta a lumii, pe oriunde mergeau, găseau pretutindeni numai rude și frați. Astăzi - continua el -, din păcate, acest lucru și multe altele ni le-a răpit acum, prin diferite

⁷ Fapte IV, 32.

⁸ Regulile Mari 39, 3

⁹ Regulile Mari 8, 3, p. 237

¹⁰ Filip. III, 20

¹¹ *De iud. Dei*, 4, 31, 660 BC

orașe, vrăjmașul bisericilor lui Hristos așa încât astăzi s-a ridicat un zid despărțitor chiar și în cadrul acestor orașe, ajungând ca fiecare dintre noi să se uite cu ochi bănuitori la semenul său”.¹²

Călugării, în comunitatea frățească, sunt cu adevărat membre ai trupului lui Hristos, iar mănăstirea este trupul Domnului însuși. Iubirea animă permanent acest corp hristic și îndeamnă pe fiecare mădular al lui Hristos să se îndrepte fratele său, ca spre Hristos însuși. De fapt, nu putem cunoaște pe Dumnezeu dacă nu descoperim în aproapele nostru pe Dumnezeu Însuși. Oricum, monahul este chemat să se unească cu Dumnezeu în iubire, el trebuie să se străduiască să aproprie prin iubire pe cei chemați împreună cu el la taina Împărăției Cerurilor. Binele pe care trebuie să-l facă monahul este îndreptat prin aproapele spre Dumnezeu. Pentru a împlini faptele prescrise de poruncile divine, omul are nevoie să se unească cu binele în chip natural sau fizic și să descopere în fiecare virtute pe Însuși Hristos. Această afinitate nu vine pe o cale produsă de inteligența umană, ci din firea însăși a omului (εξ αὐτῆς τῆς φύσεως). De fapt, virtutea care se realizează numai în comuniune este o sănătate a firii și un echilibru natural al existenței noastre, răul fiind totdeauna o infirmitate a sufletului și o izolare în egoism. De aici rezultă că monahul se reunește cu frații săi în comuniune de bolile sufletești și trupești și de a trăi conform naturii sale.¹³ Când monahul a dobândit o conștiință comunitară produsă în el de dragostea lui Dumnezeu, el are și un suflet curat și rațional (ψυχὴν νοεράν) cu care poate să se ridice prin meditație la Dumnezeu și să culeagă roadele înțelepciunii.¹⁴ Apoi, trăirea sa în mijlocul fraților săi în ritmul laudelor și rugăciunilor liturgice devine respirație a sufletului său în echilibrul universal, realizat de Mântuitorul Hristos prin jertfa Sa. Prin aceste experiențe, monahul trece de la lume la lumină, găsindu-l pe Dumnezeu în faptele și serviciile sale oferite cu toată inima comunității în care trăiește.

Călugărul este, așadar, o ființă socială. Comuniunea devine, în urcușul duhovnicesc, indispensabilă. Cel care se retrage în singurătate se lipește de bunăvoie de ajutorul și îndrumarea fraților. Acestuia i se adresează cuvintele Eccleziastului: „Vai de cel singur care cade și nu este cel de-al doilea ca să-l ridice”.¹⁵ Fiecare dintre oameni are nevoie de un sfat bun și la vreme potrivită. Cărțile și scrierile Părinților nu sunt

¹² *Epistola* 191, P.G. 32, 701-704.

¹³ Omilii la Hexaemeron 9, 4.

¹⁴ *Hom. in illud attende*, 6, P.G. 31, 212 B.

¹⁵ Eccl. IV, 10.

suficiente pentru a îndrepta pe calea desăvârșirii pe nevoitorul solitar. Pentru Marele Vasile este necesar ca omul să se asocieze cu cineva care este animat de aceleași dorințe spirituale, adică de a se ridica pentru împărăția lui Dumnezeu.¹⁶ Sfântul Vasile inițiază astfel o comunitate nouă construită pe temelie spirituală, unde fiecare are nevoi de celălalt pentru a se desăvârși. În mijlocul acestei comunități este prezent Însuși Mântuitorul Care a spus: „că unde sunt doi sau trei adunați în numele Meu, acolo sunt și Eu în mijlocul lor”.¹⁷ În Fiul lui Dumnezeu înomenit sunt împăcate toate, „fie cele de pe pământ, fie cele din ceruri, făcând pace prin El, prin sângele crucii Sale”.¹⁸ Faptul că Hristos este în mijlocul nostru și întru fiecare dintre noi nu diminuează vigilența de a purta de grijă de sine însuși, căci, în sinele propriu, omul descoperă atât necesitate și dorință de asociere cu frații săi, cât și căutarea lui Dumnezeu pentru a se uni cu El.

Din cele prezentate putem să ne dăm seama de râvna Sfântului Vasile de a prezenta contemporanilor săi un sistem de viață creștin conform învățăturilor evanghelice. Creștinii timpurilor sale aveau ca model viața primilor ucenici ai Domnului, cercetați din plin de Duhul Sfânt. Aceste aspecte erau o preocupare permanentă a Episcopului mai ales când el s-a preocupat de lucrarea Sfântului Duh în chip special. Comunitatea creștină, fie monastică, fie laică, era pătrunsă de suflul Duhului. Trăirea religioasă a credincioșilor după modelul apostolic era pătrunsă de iubirea frățească și de unirea sufletească în pacea și în armonia lui Hristos. Astfel viața de comuniune se putea alimenta permanent din izvorul harului, iar fiecare dintre credincioși primea darurile necesare sieși și în același timp Bisericii întregi. Fiecare monah și fiecare credincios era purtătorul unor daruri unice care făceau ca fiecare în parte să se simtă împlinit numai în comuniune. Nimeni nu poate poseda pentru sine toate darurile. De aceea, omul are nevoie de mulțimea de frați din Biserică pentru a se îmbogăți din darurile lor, iar el, la rândul său, să ofere celorlalți ceea ce Dumnezeu i-a oferit cu generozitate. În sensul acesta, darul individual devine un bun colectiv, iar Duhul Sfânt dintr-o inimă se revarsă în undele iubirii peste toate inimile. Fiecare posedă o harismă dar nu trebuie să o folosească individual.

Sufletele purtătoare de Dumnezeu, iluminate de Duhul Sfânt devin ele însele spirituale, pneumatofore. Ele strălucesc pentru cei din jur

¹⁶ Regulile Morale 7.

¹⁷ Matei XVIII, 20.

¹⁸ Coloseni I, 20.

raze binefăcătoare din prea plinul lor. Același Duh Care le-a dăruit bucuria experienței de comuniune oferă cunoașterea evenimentelor viitoare, înțelegerea tainelor, pătrunderea prin simțire a lucrurilor ascunse.

Umilința și adevărul în gândirea Sfântului Vasile sunt ca două surori inseparabile. Smerenia este totodată specifică chipului lui Dumnezeu din om. Pentru a păstra aceste calități, omul trebuie să respecte sfatul Sfântului: „Fii atent la tine însuși!” evident recomandarea nu se referă la lucruri exterioare, ci la sufletul său.

2. Monahul trăiește în lume asemenea îngerilor în comuniune desăvârșită cu Dumnezeu

Lumina Duhului Sfânt nu poate rămâne ascunsă în inima iubitorului de Dumnezeu. Sufletul purtător de Duh și iluminat devine el însuși duhovnicesc. Mângâietorul este adevărata rațiune a existenței noastre, Cel care sălășluiește în adâncurile sufletului și mărturisește despre noi, strigând: „Avva, Părinte!”¹⁹ Viețuitorul, în această cunoaștere duhovnicească, simte nevoia unei adânciri profunde în experiența Duhului. El se desparte cu ușurință de tot și de toate pentru dragostea lui Hristos. Odată ajuns să guste din dragostea divină, el înțelege că moartea pentru lume este o condiție pentru învierea în Dumnezeu. Astfel, el participă la bucuria și la Taina Crucii. Orientându-se prin Duhul Sfânt, transformă toate părțile ființei sale și le umple de dragostea sa, el ajunge să devină foc în focul Duhului. De fapt, această experiență omul a început-o încă din Taina Botezului. Slujba acestei taine arată că omul este integrat în viața de comuniune cu Dumnezeu, prin moarte față de o lume veche și renaștere în Hristos pentru viața veșnică.²⁰

Monahul este convins că intrarea lui în viața călugărească corespunde cu taina morții și a învierii lui în Hristos. Forma externă a chipului călugăresc simbolizează pocăința și moartea pentru lumea materială. Renunțarea la aspectele trecătoare ale vieții are aplicații practice în viața sufletească a novicei care trăiește reînnoirea integrală a sinelui în Hristos. La început, el se luptă între omul cel vechi și cel nou pe terenul minții. O schimbare se realizează în mintea ostenitorului chiar dacă el întâmpină mari greutăți. Însuși Sfântul Vasile mărturisește prietenului său, Sfântul Grigorie de Nazianz, că a realiza această operație nu este întotdeauna ușor: „E drept că am părăsit viața de oraș, socotindu-

¹⁹ Gal. IV, 6

²⁰ *Despre Sfântul Duh*, 15, col. 129; *De bapt.*, I, 2, 13, P.G.31, 1548 BC.

o prilej pentru tot felul de răutăți. Dar pe mine însumi n-am reușit încă să mă depășesc..., pretutindeni port încă încuibate în mine patimi care continuu mă tulbură”.²¹ În orice caz, nevoitorul trebuie să pășească pe urmele Celui Care ne-a arătat calea mântuirii atunci când ne-a zis: „Oricine vrea să vină după Mine, acela să se lepede de sine, să-și ia crucea sa și să-Mi urmeze Mie”.²²

Lepădarea de sine este condiția obligatorie pentru dobândirea Împărăției Cerurilor. Reînnoirea spiritului implică o schimbare radicală a gândirii în aprecierea lucrurilor și în impunerea voinței pe calea mântuirii. Cel care intră în viața ascetică trebuie mai întâi să-și păstreze cugetul liniștit și concentrat spre obiectul contemplației sale, adică spre Dumnezeu. Preocuparea și aplecarea minții spre cele din jur aduce după sine neputința de a vedea limpede adevărul. Este cunoscut faptul că mintea înclinată spre cele de jos este asaltată de nesfârșite griji lumești și amăgită și mai mult de nălucirile trecătoare. Față de toate acestea, Sfântul Vasile recomandă o singură scăpare: despărțirea cu totul de grijile lumești. Inima și mintea trebuie „să se dezvețe de obișnuințele rele care puseseră cândva stăpânire peste ele”.²³ Nu se poate realiza un cuget curat dacă mai înainte nu s-a realizat purificarea de tot ceea ce a fost imprimat în el. „Nici pe tăblița de ceară, zice Marele Vasile nu pot scrie dacă n-ai șters de pe ea dacă ceea ce a fost scris acolo mai înainte, tot așa nici în suflet nu se pot întipări învățăturile dumnezeiești dacă nu s-au scos din el prejudecățile obișnuinței”.²⁴

Unirea cu Dumnezeu, prin lepădarea de sine, se poate realiza pretutindeni în lume. Totuși, pentru o eficientizare a nevoințelor și pentru o împlinire a dorinței de comuniune cu Dumnezeu în iubire, cel mai indicat este „retragerea în singurătate pentru că potolește patimile, dând prilej minții să le stârpească cu totul din suflet”. Toate poftele turbulente, temerile și mâhnirile, aceste rele care înveninează sufletul pot fi potolite prin viața trăită în liniște. În singurătate, în fața lui Dumnezeu și a cugetului propriu, călugărul biruiește mai ușor tentațiile prin puterea cugetului luminat de harul divin. De altfel, toată grija lumească, odată depășită, dă posibilitate iubitorului de viață sfântă să trăiască în liniște precum îngerii. „Și ce lucru poate fi mai fericit decât să imiți, aici pe

²¹ Sfântul Vasile cel Mare, *Ep.* 2, I, PSB, 12, EIBMBOR, București, 1988, p. 117.

²² Matei XVI, 24.

²³ *Ibidem*, 2, 2, p.118.

²⁴ *Ibidem*, 2, 2.

pământ, cetele îngerilor care se roagă permanent și preamăresc pe Făcătorul lumii în laude și cântece”.

De la aceste afirmații ale Sfântului Vasile s-a tras concluzia că viața monahală este o imitare a vieții îngeresti. Acolo, în ceruri, Puterile cerești preamăresc neîncetat pe Creatorul și au o singură grijă să fie în permanentă comuniune cu Dumnezeu. Și călugărul dorește să fie în aceeași armonie divină și se roagă permanent lui Dumnezeu ca viața lui să fie „precum în cer așa și pe pământ”.

Așadar, viața monahală, ca lepădare de sine, se realizează prin liniștirea sufletească. Când nevoitorul a ajuns la această pace a sufletului, „atunci nici limba nu mai discută despre lucruri omenești, nici ochii nu se mai răsucesc să surprindă culorile frumoase ori simetria organismelor trupești, după cum nici auzul nu tulbură puterea sufletului prin ascultarea cântecelor compuse anume să placă, sau prin vorbe ale oamenilor ușuratici sau înfumurați, lucruri care se știe că au putere deosebită de a slăbănogi trezvia sufletească”.²⁵

Sfântul Vasile cel Mare subliniază faptul că rațiunea umană și cugetul curat devin locaș al Duhului Sfânt numai prin renunțare la gândurile proprii. În această lucrare, ca o condiție *sine qua non*, omul are nevoie de o credință dreaptă și puternică. Vederea lui Dumnezeu se concretizează prin mărturisirea credinței creștine. Aceasta ne conduce să vedem sensul și valoarea vieții, traversând toate realitățile lumii acesteia. Tot ea ne oferă ritmul, ochi și urechi noi cu care omul credincios trebuie să se întărească în realitățile noi în care el a început deja să trăiască. Prin urmare, credinciosul care viețuiește de multă vreme în taina credinței este pregătit să treacă cu ușurință peste nevoile și necazurile vieții, fără să fie ademenit de ispitirile vrăjmașului. El este înarmat și întărit prin credință, fără umbră de ezitare, în harul lui Dumnezeu, contra tuturor atacurilor diavolești. „Așadar, zice Marele Vasile, credința este acceptarea celor auzite, cu deplina convingere cu privire la adevărul celor propovăduite cu harul lui Dumnezeu. Avraam ne-a arătat o astfel de credință despre care Scriptura i-a făcut încredințare că „nu s-a îndoit prin necredință de făgăduința lui Dumnezeu și s-a întărit în credință, dând slavă lui Dumnezeu și fiind încredințat că ceea ce i-a făgăduit are putere să și facă”.²⁶

Monahul primește, deci, darul credinței atunci când el se hotărăște să devină „nebun pentru această lume”. Sensul acestei renunțări este

²⁵ *Ibidem*, 2, 2.

²⁶ Rom. IV, 20-21; *De fide*, I, P.G. 31, 677 D-680 A.

totalmente moral, adică nu exclude activitatea intelectuală și nici nu intră în contradicție cu adevărurile descoperite de Dumnezeu. A lua aminte la „sine însuși”, obligație a unui monah sârguincios, implică de la sine o lucrare a minții care, alimentată de harul credinței, dirijează pe nevoitor spre comuniunea cu Dumnezeu în iubire. De altfel, Sfântul Vasile acordă rațiunii chiar o oarecare anterioritate față de credință. „Care-i mai întâi, zice Sfântul, cunoașterea sau credința? În orice caz, în științele omenești, noi susținem că aceea care precede cunoașterea e credința, pe când în domeniul teologiei creștine, chiar dacă ar spune cineva despre cunoaștere că trebuie să premerge, noi nu-l contrazicem, dar să fie vorba de o cunoaștere care corespunde puterii de înțelegere a omului. Pentru că, în domeniul științei, trebuie mai întâi să crezi că o literă anumită se cheamă „a”, iar dacă înveți cum se scrie și cum se pronunță, atunci vei pricepe și sensul exact al valorii ei. Când vorbim însă de credința în Dumnezeu, ceea ce premerge întâi este ideea despre existența lui Dumnezeu, iar aceasta o deducem din lucrurile create. Faptul că Dumnezeu este înțelept, e puternic, e bun și că are toate celelalte însușiri, îl deducem ușor din comparația cu lumea creaturilor, pentru că așa Îl cunoaștem ca Stăpân al nostru, al tuturor. Și atunci Dumnezeu e ziditorul întregii lumi, iar noi facem parte din lume, urmează că Dumnezeu e și Creatorul nostru. Acestei cunoașteri îi urmează apoi credința, iar din această credință izvorăște închinarea”²⁷.

Scopul vieții călugărești este de a fi în acord cu voința lui Dumnezeu în toate manifestările vieții trupești și sufletești. Rânduiala monahală și finalitatea ei este de a lucra cu sârguință poruncile Domnului. Scopul este mântuirea sufletului și se realizează numai prin conformarea conduitei nevoitorului potrivit voinței divine. În sensul acesta, toate detaliile sunt importante pentru monah, pentru ca sufletul său să se unească cu Dumnezeu.

Râvna în asceză este, după Sfântul Vasile, o continuitate în împlinirea poruncilor divine. Iubitorul de Hristos are, în experiența sa, permanent în fața sa pe Dumnezeu, cum zice Psalmistul: „Văzut-am pe Domnul înaintea mea pururi, că de-a dreapta mea este ca să nu mă clatin”²⁸. Așa cum nu se poate uita prezența lui Dumnezeu, tot astfel nu poate călugărul să uite poruncile lui. Apostolul Pavel spune în acest sens: „De aceea, ori de mâncăți, ori de beți, ori altceva de faceți, toate spre

²⁷ Ep. 235, 1, P.G. 32, 872 AB.

²⁸ Ps. XV, 8.

slava lui Dumnezeu să le faceți”.²⁹ Neglijența față de una din poruncile Domnului arată pe nevoitor puțin preocupat de mântuirea lui și de gândul la Dumnezeu și la învățăturile Lui. Ieremia Proorocul subliniază acest aspect când zice: „Poate omul să se ascundă în loc tainic unde să nu-l văd Eu, zice Domnul? Au nu umplu Eu cerul și pământul, zice Domnul?”³⁰ Dacă monahul este conștient de prezența lui Dumnezeu și de starea lui permanentă în fața lui Dumnezeu, ar trebui ca toate gândurile sale să fie, în mod obligatoriu, curate și viața sa să fie plăcută lui Dumnezeu. Numai în asemenea trăiri, el ar putea să fie sigur de dobândirea temerii de Dumnezeu Care urăște nedreptatea, aroganța și căile celor răi, cum zice Psalmistul: „Nedreptatea am urât și am disprețuit, iar legea Ta am iubit”.³¹

Inima ostenitorului, cufundată în experiența comuniunii duhovnicești, se umple de dragostea divină. Acest sentiment al iubiri divine care animează sufletul și întreaga ființă a ostenitorului este pe deplin cuprinzător, stăpânitor și are puterea să dezvolte conștiința ascultării față de legea lui Dumnezeu. Mântuitorul Însuși spune: „Eu nu pot să fac de la Mine nimic ..., pentru că nu fac voia Mea, ci voia Celui ce M-a trimis”.³² Sufletul este convins, în astfel de viețuire, că judecătorul și proniatorul vieții sale va primi faptele sale bune ca pe o ofrandă de mare valoare, iar faptele rele le va pedepsi cu foc și cu chin. Aceste adevăruri sunt considerate esențiale în gândirea Sfântului Vasile pentru viața călugărească. Atâta vreme cât monahul este conștient de prezența lui Dumnezeu, el trebuie să-și păzească inima pentru pomenirea continuă a Lui.

Domnul este intim legat de inima sa iar ochii săi sunt fixați spre El. Astfel, viața de comuniune este orientată în întregime spre înălțimea totală a poruncilor divine. Călugării, din definițiile morale ale Sfântului Vasile, îndeplinesc poruncile evanghelice sub privirea proniatoare a Celui care îi dorește să fie în permanentă comuniune cu El. În sensul acesta înțelegem de ce Sfântul este atât de atașat concepției cenobitice pe care o sprijină și o recomandă în detrimentul vieții idioritmoce. Această viziune este justificată cu nenumărate argumente extrase din Sfintele Scripturi și din viața cotidiană.³³

²⁹ I Cor. X, 31.

³⁰ Ieremia XXIII, 23-24.

³¹ Ps. CXVIII, 163.

³² Ioan V, 30.

³³ Vezi Regulile Marii 7.

A trăi singur, pentru Episcopul de Cezareea, este atât periculos cât și dificil. Viața călugărească, în maniera Sfântului Antonie sau a Sfântului Macarie, este limitată față de idealul vieții călugărești. Nu este suficient pentru nevoitor să se purifice numai pe sine și să-și păzească inima curată. Este adevărat că el trebuie să iubească pe Dumnezeu mai mult decât orice în lumea aceasta. Totodată, el are obligația să cunoască faptul că Hristos a mai adăugat la această poruncă, să iubești pe aproapele tău ca pe tine însuși, tot ca o poruncă imperativă demnă de urmat. Cel ce se retrage în pustie nu are cum să îndeplinească această lege, deoarece, prin retragerea sa, nu mai poate fi în comuniune cu frații săi. Oricât ar fi de sfânt, în gândirea Marelui Capadocian, pustnicul nu poate îndeplini idealul evanghelic în întregime. Chiar dacă el posedă daruri harismatice, ele rămân individuale și, prin urmare, lipsite de folosul comunitar. Cât privește sufletul său bogat, ce-i drept, de asemenea, cercetări ale harului, nu se poate bucura de ele în toată plenitudinea dacă el rămâne în afara fraților săi. Roadele Duhului, în asemenea caz, rămân legate de anahoret și nu pot fi împărtășite nimănui. Contrar formelor lor de împărtășire, ele rămân ineficiente pentru întreaga Biserică, deoarece călugărul pustnic nu se oferă cu generozitate fraților săi aflați în suferință.

Marele Vasile a admirat întotdeauna pe mării asceți și i-a vizitat la locurile lor de pustnicie, însă impresiile pe care i le-au oferit ei nu l-au făcut să fie mai puțin prudent în a recomanda viața anahoretică pentru el, a lua aminte la sine însuși în singurătatea și departe de comunitatea nu este o soluție eficientă. Important în viața spirituală este mai degrabă a fi cu luare aminte la poruncile lui Dumnezeu. A se fixa exclusiv cu atenția numai la sine însuși, este o mare greșală care face ca o simplă preocupare să devină un scop în sine. Atenția îndreptată spre sine poate fi considerată ca o ațintire la un singur obiect și poate să nască orgoliul ca stare de uitare a lui Dumnezeu și de mulțumire de sine. Războiul nevăzut are multe aspecte care depășesc o singură lucrare. Anahoretul nu va putea să deprindă arta de a lupta și nu-și va cunoaște ușor lipsurile sale, din moment ce nu va exista ceva care să-l mustră și să-l îndrepte cu blândețe și cu inimă bună. „Căci mustrarea, zice Marele Vasile, chiar din partea unui vrăjmaș, poate să nască adeseori dorința de îndreptare la omul de bun simț; iar vindecarea păcatelor se face cu pricepere de cel care iubește sincer: „căci cine iubește – spune Solomon – acela ceartă cu grijă”³⁴ Un asemenea îndrumător este cu neputință să găsească ceva în

³⁴ Pilde XIII, 24.

pustie dacă n-a fost unit cu el mai înainte în viață. Încât se potrivesc eremitului cuvintele Scripturii : „Vai celui care este singur, că dacă el cade nu este altul care să-l ridice”³⁵

Avantajele vieții de obște sunt nenumărate și variate, iată cum le prezintă Marele Vasile: „Știm că traiul la un loc cu mai multe persoane este mai de folos pentru mai multe motive: întâi, pentru că niciunul dintre noi nu este în stare să-și satisfacă cerințele trupului său; iar pentru câștigarea celor necesare vieții avem nevoie unul de altul. Căci, precum piciorul are o anumită putere, dar are nevoie și de alta, – căci fără ajutorul celorlalte membre nu găsește pentru viață nici energia proprie îndeajuns de tare sau suficientă pentru nevoile sale, nici nu are cu ce să înlocuiască ceea ce-i lipsește -, la fel și în viața solitară: ceea ce vom deveni fără folos și ceea ce nu avem nu se poate găsi, fiindcă Dumnezeu Creatorul a hotărât să avem trebuință unul de altul precum s-a scris³⁶, ca să ne legăm între noi. Afară de aceasta, nici rațiunea iubirii lui Hristos nu îngăduie ca fiecare să aibă în vedere interesul lui. Căci „iubirea – spune Apostolul – nu caută ale sale”³⁷; în timp ce viața solitară are un singur scop: îngrijirea de trebuințele proprii, fiecare de ale sale. De aceasta, în mod clar, contravine legii dragostei pe care Apostolul a împlinit-o căutând nu interesul său, ci al multora, ca să se mântuiască.³⁸

Experiența comunitară oferă nevoitorului mari posibilități de mântuire pe care eremitul nu le are în pustie. Cel care s-a unit cu alții în aceeași speranță a chemării divine și dorește să trăiască în comuniune formează împreună cu ei un trup care are cap pe Hristos și sunt membre unii altora, armonios legați în Duhul Sfânt. Anahoretul însă, „fără să slujească binelui comun după felul bineplăcut lui Dumnezeu”, prin retragerea sa „nu păstrează legătura reciprocă și slujirea membrilor sau supunerea sa față de capul nostru care este Hristos”. El n-are posibilitatea nici să se bucure cu cel preamărit, nici să compătimizească cu cel care suferă. Apoi viața solitară este pândită de primejdia mulțumirii de sine. Dacă nimeni nu este să aprecieze faptele pustnicului, el va socoti că a ajuns la treapta desăvârșii și astfel își va închide sufletul în nelucrare. Umilință el nu va avea deoarece nu se va putea compara cu nimeni, decât cu sine. Nu mai vorbim de răbdare, în care călugărul trebuie să exceleze, dacă nu are voia sa față de cine să se opună. Într-adevăr, Sfântul Vasile

³⁵ Eccl. IV, 10; Regulile Mari 7, 1, trad. cit. p. 232.

³⁶ I Cor. XII, 12.

³⁷ I Cor. XIII, 5.

³⁸ I Cor. X, 33, *Regulile Mari* 7, PSB, 18, p. 231.

alege magistral comparația dintre anahoret și cel care învață să zidească dar nu zidește niciodată. Tot așa și pustnicul învață în pustie tainele comuniunii dar nu le experiază niciodată spre a lui pierzare. „Către unul ca acesta, zice Episcopul Cezareea, ar putea spune Apostolul că: „Nu cei care aud legea sunt dreți înaintea lui Dumnezeu, ci cei care îndeplinesc legea se vor îndrepta”.³⁹ Dacă eremitul trăiește singur, numai cu sine, cum va urma el pe Hristos care a spălat picioarele ucenicilor. „Cum se va împlini în locuința singuratică acea frumoasă și plăcută locuire împreună a fraților pe care Duhul Sfânt o aseamănă cu mirul ce-și împrăștie miremele de pe capul arhierelui?”⁴⁰

Experiența locuirii împreună este pe drept cuvânt un exercițiu neîntrerupt, un câmp de luptă, un drum bun spre progres și o cercetarea prin filiera sufletului a poruncilor Domnului. Această comuniune are în vedere preamărirea lui Dumnezeu prin faptele bune⁴¹ și păstrarea felului de viață caracteristic sfinților, așa cum au trăit creștinii din Faptele Apostolilor: „toți care au crezut erau împreună și aveau toate de obște”⁴²; și iarăși: „iar mulțimea celor care au crezut că era o inimă și un suflet; și nici unul nu zicea că din averile sale este ceva propriu al său, ci toate le erau comune”⁴³.

Comuniunea frățească este singura formă binecuvântată de trăire în Dumnezeu. Eremitul, oricât ar fi de liniștit duce o viață pentru sine și nu se ocupă decât pentru sine. El nu se ocupă decât pentru sine și nu practică nici virtutea iubirii și nici alte virtuți absolut necesare pentru mântuirea sa. În felul acesta, viața idioritmă este condamnată cu argumente din Sfânta Scriptură și mai ales din viața Mântuitorului și a Sfinților Apostoli. Prin acest verdict, Marele Vasile, cunosător al vieții Bisericii și al sufletului uman, a respins categoric tendințele pur individuale și egoiste ale multor râvnitori fără de orânduială. În schimb, el a alcătuit imne de laudă celor care s-au dedicat vieții cenobitice și a descris cu multe amănunte viața comunitară. Pentru Sfântul Vasile, viața în comun nu are rațiuni economice sau sociale, ci trăsături cu adevărat religioase. Idealul religios nu se poate pe deplin realiza decât în comuniune cu Dumnezeu și cu oamenii. Numai în mănăstire se poate realiza comunicarea ideală unde călugărul poate să crească duhovnicește

³⁹ Rom. II, 13.

⁴⁰ Ps. 132, 2; *Idem*, p. 234.

⁴¹ Matei V, 16.

⁴² Fapte II, 14.

⁴³ Fapte IV, 32.

și să dobândească darurile Sfântului Duh. El poate numai aici să lupte împotriva patimilor și să-și dirijeze propria voință spre Dumnezeu cu ajutorul fraților săi. Calea ascezei este sigură și fără primejdii deoarece iubirea lui Dumnezeu se revarsă numai în comuniunea eclezială. Nici un efort ascetic nu este lipsit de importanță atâta vreme cât el este făcut pentru binele aproapelui, primind astfel în schimb de la Dumnezeu harul participării la viața divină. Așadar, în experiența comuniunii, nevoitorul este în măsură să observe poruncile divine și să rămână permanent veghetor la viața sa duhovnicească.

Heinrich POMPEY

**DIE DIAKONIE DES GLAUBENS, HOFFENS UND
LIEBENS ALS AUSGANGSPUNKT
DER EVANGELISATION**

Die „Glaub-würdig“-keitskrise der deutschen Kirche und damit ihre Sendungsschwäche in der gegenwärtigen Gesellschaft fordert geradezu heraus, die Bedeutung ihrer caritativen Diakonie neu einzuschätzen und möglicherweise der caritativen Diakonie im Blick auf die Verkündigung einen zentraleren Stellenwert zu verleihen sowie die spirituellen Grundlagen der caritativen Diakonie im Bewusstsein der Gemeinden wieder lebendiger zu verorten.

Angesichts zahlreicher Erhebungen z. B. von Allensbach, aber noch mehr der Ergebnisse einer Untersuchung von Gallup-International ist die christo-logische Qualität des pastoralen Engagements der Kirche zu hinterfragen. Nach den Forschungsergebnissen von Gallup-International 2002¹ zum Vertrauen in Institutionen und Organisationen in 47 Ländern liegt die Kirche in Deutschland bei 17 zu vergebenden Plätzen auf dem letzten Platz des Ratings² hinter Polizei, Streitkräften, Gewerkschaften, Parlament, Telekom, Regierung. 36% der Deutschen sagen, sie hätten „nicht viel“ und 38% sie hätten „gar kein Vertrauen in die Kirchen“. In den anderen 46 Ländern rangiert die Kirche dagegen im vorderen Bereich, d. h. in diesen Ländern ist ein solcher Vertrauensverlust nicht feststellbar, sondern im Gegenteil, im Weltdurchschnitt rangieren die Kirchen auf dem fünften Platz und gehören zu den besonderes glaubwürdigen Institutionen. Die jüngste deutsche McKinsey/Stern/ZDF/t-online-Befragung 2002 zur Vertrauenswürdigkeit

¹ World Economic Forum in: www.public.affairs@weforum.org; Gallup International in: www.voice-of-the-people.net

² Insgesamt wurden über 360000 Einzelinterviews von Gallup-International durchgeführt, siehe aaO.

von Institutionen in Deutschland³ bei 350 000 Bürgern macht ebenfalls deutlich, dass im Blick auf die Kirche 45 % der Befragten kein Vertrauen zu ihr haben und dass 29 % einen diesbezüglichen Verbesserungsbedarf anmelden, während im Blick auf die Caritas 13 % der Befragten sagen, kein Vertrauen zu haben, und nur 9 % einen diesbezüglichen Verbesserungsbedarf anmelden. 53 % der Befragten sagen zudem, dass die Caritas vermehrt soziale Aufgaben übernehmen solle. Eine andere repräsentative Befragung von Allensbach 2003⁴ zu den gesellschaftlichen „Hoffnungsträgern“ zeigt einen ähnlich negativen Befund. Wiederum rangiert die Kirche in Deutschland hinter Industrie, Politik, Gewerkschaft am Ende der Ratingskala.⁵ Wenn dieses Ergebnis von Allensbach besagt, dass von der Kirche keine Lebenshoffnung ausgeht, dann werden im Empfinden der Menschen die Lebenshoffnung ähnlich wie die von Gallup International erhobene Glaubwürdigkeit nicht mehr mit der Kirche - trotz ihres hoch angesehenen caritativen Engagements⁶ - verbunden. Caritas und Kirche scheinen in der Wahrnehmung und im Bewusstsein der deutschen Bevölkerung zwei getrennte Institutionen zu sein, wie viele ähnliche Untersuchungen zeigen. Wird also das gigantische caritative Engagement der Kirche nicht als Einsatz der Kirche zum Gelingen von Leben trotz Leid und Not gesehen und schon gar nicht als Zeugnis ihrer Verkündigung von der Befreiung empfunden? Was würde womöglich eine Untersuchung zeigen, die darüber hinaus auch die liebevolle Geborgenheit und Annahme in kirchlichen Gemeinden und Gemeinschaften erhebt? Welchen Platz nähme die pastorale Kirche bei einer solchen Erhebung bzgl. ihrer Liebens-würdigkeit ein?

Was bedeutet es, wenn die Kirche den Menschen in Deutschland nicht mehr glaub-würdig, nicht mehr hoffnungs-voll und liebens-wert erscheint?⁷ Auch wenn Glaube, Hoffnung und Liebe eine umfassendere „Wirk“-lichkeit beschreiben, so basiert ihre Entfaltung unbestritten auf

³ Vgl. www.stern.de/politik/perspektive D: Die Hitliste von Misstrauen und Reformbedarf v. 1.5.2003, 1

⁴ Institut für Demoskopie Allensbach, Trendmonitor „Religiöse Kommunikation 2003“ Bericht über eine repräsentative Umfrage unter Katholiken zur medialen und personalen Kommunikation – Durchgeführt i. A. d. Medien-Dienstleistungs-GmbH (MDG), Allensbach 2003

⁵ AaO.

⁶ Vgl. Köcher, R., Die Caritas im Spiegel der öffentlichen Meinung, in: Caritas – Zeitschrift für Caritasarbeit und Caritaswissenschaft 97(1996) 248-255.

⁷ Bedeutet dies, dass die natürlichen Voraussetzungen der Verkündigung des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe nicht mehr gegeben sind. Das wäre i. S. des scholastischen Satzes: „*Gratia supponit naturam et perficit eam*“ sehr bedenklich.

natürlichen Vorgegebenheiten, die mit den beschriebenen Sachverhalten durchaus korrelieren. Woran mag dieser Vertrauens- und Hoffnungsverlust bei einer Kirche liegen, die in ihrer Caritas 460.000 Personen und in der Pastoral und Kirchenleitung weitere 140.000 Personen hauptamtlich beschäftigt? Es ist ein Einsatz von hauptamtlichen Mitarbeitern wie ihn kein anderes Land der Weltkirche kennt. Der Glaubwürdigkeits- und Hoffnungsverlust ist angesichts des gigantischen caritativen und pastoralen Engagements kaum nachvollziehbar. Ein Abschieben der Ursachen auf „Rom“ – wie in Deutschland üblich - greift angesichts dieser weltweiten Akzeptanzmessung für die deutsche Kirche nicht.⁸ Auch kann es nicht an den Priestern der Kirche liegen; denn in der Allensbacher Berufsprestige-Skala von 2003 liegen die Geistlichen bezüglich Wertschätzung und Achtung auf dem 2. Platz nach den Ärzten und vor den Hochschulprofessoren.⁹ Wie will die Kirche ihren Verkündigungsauftrag realisieren, wenn sie über eine so geringe Glaubwürdigkeit und Hoffnungsfähigkeit verfügt? Glaube heißt griechisch *pistij* und bedeutet Vertrauen und Glaubwürdigkeit.

Bei der seit Jahren eindrucksvollen Zustimmung zur Caritas in Deutschland im Vergleich zur geringen Resonanz des kirchlich-pastoralen Lebens, stellt sich die Frage: Könnte vielleicht die Caritas Motor und Visionsträgerin der Sendung der Kirche sein? Ist die caritative Diakonie heute womöglich die fundierende Kraft und Weisheit der Kirche? Ist Caritas vielleicht der entscheidende Lernort des christlichen Lebens-Glaubens?¹⁰ Die Antwort auf diese Fragen soll – angesichts des dramatischen Imageverlustes der katholischen Kirche - nicht primär handlungs-praktisch, sondern praktisch-theologisch versucht werden¹¹,

⁸ Es sei denn, man erklärt die deutsche katholische Bevölkerung im Vergleich zu anderen Völkern für besonders romkritisch, vielleicht sogar für ekklesio-neurotisch. Auch lässt sich der Vertrauens- und Hoffnungsverlust nicht auf eine unterscheidungs-unfähige bzw. schlecht informierte deutsche Katholikenschaft abschieben, schließlich gelten die Ergebnisse ebenfalls für die Deutsche Evangelische Kirche.

⁹ Vgl. Allensbacher Berichte 2003, Nr. 7.

¹⁰ Inwiefern sie es für MitarbeiterInnen der Caritas sein kann, wurde in vielen Kursprojekten erforscht, vgl. Pompey, H., Caritatives Engagement - Lernort des Glaubens und der Gemeinschaft, Effizienzuntersuchung eines Grund- und eines Aufbaukurses zum Kennenlernen theologischer Aspekte des Leitbildes sozial-diakonischer Hilfe und zur Sensibilisierung der Mitwirkenden für den kommunalen, dienstgemeinschaftlichen Charakter kirchlicher Sozialdienste, Würzburg 1994.

¹¹ Zumal ich entsprechende handlungs-praktische Aspekte in meinem *Handbuch für eine diakonische Praxis der Kirche* und ihrer Gemeinden mit dem Titel *Kirche für*

durchaus theo-logisch in dem Sinn, wie die caritative Diakonie Kraft und Weisheit der Kirche sein kann.¹²

Im einzelnen bedeutet der caritas-theologische Antwortversuch: Was geht theo-logisch, soterio-logisch, christo-logisch visionär von einer spirituell geprägten caritativen Diakonie¹³ aus, und was ist das elementar Motivationale, der „Kraftstoff“, die „Motorenphilosophie“ der Caritas im Blick auf die Sendung der Kirche in dieser Welt? Für was und im Blick auf welche Zielstrecke (bzw. Vision) soll oder kann Caritas Motor sein? Kann spirituell gelebte caritative Diakonie den Weg für die erlösende und befreiende Sendung Christi bereiten?

Die Antworten hängen primär vom praktischen Selbstverständnis der Kirche ab, d. h. von ihrem Sendungsverständnis. Darum lautet die genaue Fragestellung: Kann die Caritas, insbesondere ihre fachlich und verbandlich organisierte Caritas entscheidend die pastorale Sendung der Kirche energetisieren? Ist sie zentrales Element der Vision der Kirchensendung? Verleiht sie der pastoralen Sendung der Kirche Energie und Profil? Dazu seien einige caritas-pastorale Thesen bzw. biblisch-theologische Aussagen provokant erwähnt, die die Lebensdiakonie der Christen und der Kirche charakterisieren und inspirieren.

Die Kirche bzw. Gemeinde ist in dieser Weltzeit der erfahrbare Christus

„Er ist das Haupt des Leibes, der Leib aber ist die Kirche“ (Kol 1,18). Aus diesem theologischen Sachverhalt ergibt sich, dass die Kirche bzw.

andere dargelegt habe, vgl. Pompey, H., / Roß, P.-S., Kirche für andere. Handbuch für eine diakonische Praxis, Mainz 1998.

¹² Es geht bei diesen Überlegungen nicht um die Existenzsicherung der Institution Kirche, z. B. dass sie dank sozial eindrucksvoller Aktivitäten ihrer Verbände in unserer Gesellschaft gut dasteht, sondern nur darum, inwiefern caritative Diakonie der Kirche helfen kann, ihre Sendung zu erfüllen. Die Kirche selbst ist ja nur Werkzeug und Zeichen der Gemeinschaft mit Gott und der Menschen untereinander, wie das II. Vatikanum sagt: Vatikanisches Konzil, Dogmatische Konstitution über die Kirche, Nr. 1.

¹³ In diesem Artikel wird der Begriff: Caritative Diakonie verwandt, da es um die Diakonie als Grundfunktion der Kirche geht und zwar spezifisch um die sozial-caritative Diakonie und nicht um die gesellschaftlich-politische Diakonie. Die Begriffe Caritas und Diakonie bringen außerdem zwei spezifische Elemente einer "Wirklichkeit" zum Ausdruck. So lässt sich von diakonischer Caritas wie ebenso von caritativer Diakonie sprechen, um ein spezifisches Element der Sendung der Kirche zu beschreiben. Beide Konfessionen haben für ihre Barmherzigkeitsdiakonie einen Teilaspekt in ihrer Verbandsbezeichnung aufgenommen. In diesem Artikel werden sie bewusst zusammengefügt.

die Gemeinde in dieser Weltzeit im Sinne des Apostels Paulus (Röm 12,1-8; 1 Kor 12,1-31, Kol 1,18f) der konkret erfahrbare Christus ist¹⁴. Das bedeutet, dass die Kirche nicht sich selbst qua Institution, sondern Christus und seine Heilssendung zu vergegenwärtigen hat.¹⁵

Die Sendung der Kirche wird entscheidend bestimmt von der Sendung Jesu

Weil das so ist, kann Kirche bzw. Gemeinde ihre Sendung nicht anders verstehen, als Jesus seine Sendung verstanden hat: Angesichts von Leid, Siechtum, Krankheit, Not und Schuld kommt Gott in Jesus Christus in diese Welt. Auf die Frage nach seinem Selbstverständnis antwortet Jesus: „Ich bin gekommen, damit sie das Leben haben und es in Fülle haben!“ (Joh 10,10), d. h. die Kirche hat den Auftrag, den Menschen zu helfen, das Leben in seiner Ganzheit und im umfassenden Sinn zu gewinnen (Mt 19,16; Mk 10,17; Hebr 10,39), was auch die ewige Zukünftigkeit des Menschen einschließt. Für die Kirche in der Nachfolge Jesu ist diese Lebensdiakonie eine zentrale Bestimmungsgröße ihrer pastoralen Sendung.¹⁶

¹⁴ „So sind wir, die vielen, ein Leib in Christus, als einzelne aber sind wir Glieder, die zueinander gehören“ (Röm 12,5). „Ihr aber seid der Leib Christi, und jeder einzelne ist ein Glied an ihm. So hat Gott in der Kirche die einen als Apostel eingesetzt, die anderen als Propheten, die dritten als Lehrer; ferner verlieh er die Kraft, Wunder zu tun, sodann die Gaben, Krankheiten zu heilen, zu helfen, zu leiten, endlich die verschiedenen Arten von Zungenrede.“ (1 Kor 12,27-28).

¹⁵ „Denn Jesus Christus setzt seine Gegenwart und sein Heilswerk in der Kirche und durch die Kirche fort (vgl. Kol 1,24-27) die sein Leib ist (vgl. 1 Kor 12,12 - 13,27; Kol 1,18); Vgl. II. Vatikanisches Konzil, Dogmatische Konstitution „Lumen gentium“ 14; 7.

¹⁶ Die Deutschen Bischöfe, Die Sendung und die vielen Dienste – Zum Selbstverständnis weltkirchlich orientierter Einrichtungen und Initiativen heute. Bonn 6. April 2000, schreiben: Zu jeder Zeit steht die Kirche unter dem Auftrag Jesu Christi, sein Evangelium vom Reich Gottes – das zugleich das Evangelium vom Leben, von Freiheit, Gerechtigkeit und Versöhnung ist – bis an die Grenzen der Erde zu tragen und es allen Menschen zu bezeugen (Mk 16,15; Mt 28,19-29; Apg 1,8). Damit führt die Kirche die Sendung Jesu fort, der gekommen ist, um den Armen die gute Nachricht zu bringen (Lk 4,18). So ist „Evangelisierung ... die eigentliche Berufung der Kirche, ihre tiefste Identität“ (*Evangelii nuntiandi*, 14). Wie der Apostel Paulus muss sie von sich sagen: „Wehe mir, wenn ich das Evangelium nicht verkünde“ (1 Kor 9,16). Als frohe und befreiende Botschaft ist das Evangelium zugleich Antwort auf die tiefsten Fragen und Sehnsüchte der Menschen. Deshalb muss die Verkündigung der christlichen Frohbotschaft in Wort und Tat die „Zeichen der Zeit“ wahrnehmen und deuten (*Gaudium et spes*, 1; 11 u.a.); sie muss eingehen auf die Fragen der Menschen und die Probleme der jeweiligen Zeit. So muss die Kirche im Licht des Evangeliums ihren besonderen Beitrag leisten zum Aufbau einer gerechten und solidarischen Welt. Sie

Das Alte wie das Neue Testament bezeugen, dass Gott ein Gott des Lebens ist, bewegt von seiner Liebe, und dass wegen dieser unbegrenzten Liebe - in der Person Jesu - sein Reich des Lebens zu uns kommt, d. h. ein Reich der Gerechtigkeit, der Barmherzigkeit, der Wahrheit und des Friedens.¹⁷ „Erbarmen und Gerechtigkeit kommen von ihm“ (Bar 5,9). Wie Gott sich um Seele und Leib des Menschen liebend sorgt, ist in Jesus Christus offenbar geworden. Er hat das Heil nicht nur verkündet, es nicht nur zugesagt, sondern Menschen, die ihm glaubend begegnen, erfahren lassen, dass sie in ihrem Leben hier und jetzt heil werden. Jesus verkündete das Heil in Worten und Taten: „Er selbst ist das Evangelium“, heißt es in der Erklärung „Caritas als Lebensvollzug der Kirche und als verbandliches Engagement in Kirche und Gesellschaft“ der Deutschen Bischöfe.¹⁸ Das Matthäus-Evangelium fasst die Sendung Jesu und sein gesamtes öffentliches Wirken in dem einen Satz zusammen: „Er zog in ganz Galiläa umher, lehrte in den Synagogen, verkündete das Evangelium vom Reich und heilte im Volk alle Krankheiten und Leiden“ (Mt 4,23; ähnlich 9,34)¹⁹. Das Evangelium zeigt uns die Menschen, die geheilt werden: Sie sind nicht nur organisch krank. Der Blinde ist sehbehindert und zugleich auch sozial behindert; der Aussätzig ist nicht nur organisch krank, sondern auch sozial ausgegrenzt. Der Taubstumme ist nicht nur sprach- und hörbehindert, sondern zugleich kommunikationsgeschädigt. Der Besessene lebt in einem gestörten Verhältnis zu sich selbst und zu seiner Mitwelt. Das Evangelium erzählt von Menschen, die psychisch, physisch und sozial

muss mit ihrer Botschaft wie ein Sauerteig alle Bereiche des menschlichen Lebens und der Kultur durchdringen (vgl. Mt 13,13).“ Deutsche Bischöfe, aaO. 2000, 8. „Das Evangelium, das wir verkünden, ist „Evangelium des Lebens“ (Johannes Paul II., *Evangelium vitae*).“ Deutsche Bischöfe, aaO. 2000,

¹⁷ „Für das Reich Wirken bedeutet Anerkennung und Förderung der göttlichen Dynamik, die in der Geschichte der Menschheit anwesend ist und sie umformt. Das Reich aufbauen, bedeutet arbeiten zur Befreiung von Übel in allen seinen Formen. Das Reich Gottes ist letztlich die Offenbarung und Verwirklichung seiner Heilsabsicht in ganzer Fülle“ (Johannes Paul II., Enzyklika *Redemptores Missio*, 15: AAS 1983 (1991), 263). Diese Aspekte stellen die Frage, welchen Stellenwert besitzt die Caritas bei der Förderung der göttlichen Dynamik, die in der Geschichte der Menschheit anwesend ist und sie umformt. Welchen Stellenwert nimmt die Caritas ein bei der Befreiung von Übel in all seinen Formen. Die Weiterentwicklung des Lebens und der menschlichen Würde ist gleichsam eine Verlängerung der befreienden Mission Jesu von Nazareth.

¹⁸ Die Deutschen Bischöfe, Kommission für caritative Fragen (Hrsg.), *Caritas als Lebensvollzug der Kirche und als verbandliches Engagement in Kirche und Gesellschaft*, Bonn 1999, 8.

¹⁹ Ebd. 8.

krank sind und vor allem, die vor Gott krank sind. Jesus ist das Heil für das Leben der Menschen im umfassenden Sinne: Menschen erfahren, dass sie geliebt und angenommen sind; sie finden Vertrauen zu sich selbst, gehören wieder zur Gemeinschaft und können an die Liebe Gottes glauben, die ihnen in Jesus begegnet. Das Heil, das Jesus bringt, ist umfassend und meint den ganzen Menschen in allen seinen Dimensionen: Er darf heil werden vor Gott.²⁰

Diese umfassende Sorge Gottes um den Menschen, die in Jesus offenbar geworden ist, soll sich in der Jüngergemeinde fortsetzen.²¹ Mit denselben Worten, mit denen zuvor die Sendung Jesu beschrieben wurde, sendet Jesus seinerseits die Jünger aus: Die Zwölf sandte er aus und gebot ihnen: „Geht und verkündet: Das Himmelreich ist nahe. Heilt Kranke, weckt Tote auf, macht Aussätzigte rein, treibt Dämonen aus!“ (Mt 10,7f). In der Kraft des Geistes Jesu, d. h. des heil-machenden Geistes, der vom Vater und vom Sohn ausgeht, soll sich in der Kirche diese umfassende Sorge Gottes um die Menschen fortsetzen.

Für Situationen des gelingenden Lebens ist diese Lebensdiakonie der Kirche kein Problem, z. B. die freudvollen Lebensereignisse wie Geburt, Hochzeit, Gedenktage etc. zu feiern und sakramental zu kultivieren. Herausgefordert wird die Lebensdiakonie in der Welt von Not und Leid. Ein erfülltes Leben zu haben bedeutet, das durch Leid und Not gekennzeichnete Leben in Liebe, Geborgenheit, Sicherheit und Würde leben zu können.²² Die Kirche und jeder einzelne Christ in der Nachfolge Jesu sollen dazu beitragen, dass Menschen ein erfülltes Leben finden können, um den Anbruch des Reiches Gottes, insbesondere in der

²⁰ Deutsche Bischöfe, aaO. 1999, 9.

²¹ „In ihrer Heilssendung vergegenwärtigt die Kirche die Zuwendung des dreieinigen Gottes an die Welt.“ „Ihren höchsten und unüberbietbaren Ausdruck findet Gottes Zuwendung zur Welt in der Menschwerdung Jesu Christi, durch den Gott jeden einzelnen Menschen angenommen hat (*Gaudium et spes*, 22).“ Vgl. Deutsche Bischöfe, aaO. 2000, 10.

²² „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi. Und es gibt nichts wahrhaft Menschliches, das nicht in ihren Herzen seinen Widerhall fände.“ Mit diesem programmatischen Wort hat das II. Vatikanische Konzil in seiner Pastoralkonstitution den Christen und damit der Kirche insgesamt ihren Platz zugewiesen – nämlich bei den Menschen. Es ist der Ort, wohin Gott selbst gekommen ist, indem er in Jesus von Nazareth selbst Mensch geworden ist, um mit uns Menschen das Leben zu teilen und mit uns den Weg in die Fülle des Lebens zu gehen.

Welt von Krankheit und Not zu bezeugen.²³ So ist es Sendungsauftrag der Kirche wie des einzelnen Christen, die Liebe, Güte und Menschenfreundlichkeit unseres Gottes allen Menschen kund zu tun (vgl. Kol 3,12; Tit 3,4; Phil 4,5).²⁴

Die Gottes - und Nächstenliebe eröffnet Lebensbeziehungen und Lebensräume

Auf die vielfältigen Fragen, wie denn das Leben zu gewinnen sei, was das wichtigste ist, was der Mensch zu tun hat, verweist Jesus auf das alttestamentlich vorgegebene Hauptgebot der Gottes- und Nächstenliebe (Mt 22,37-40): „Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele und mit all deinen Gedanken. Das ist das wichtigste und erste Gebot. Ebenso wichtig ist das zweite: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst. An diesen beiden Geboten hängt das ganze Gesetz samt den Propheten.“

Gottesliebe und Nächstenliebe haben einen inneren Zusammenhang. So wie Gottesliebe ohne Nächstenliebe unvollkommen bleibt, gar nicht lebbar ist, so kann es auch umgekehrt keine Nächsten-

²³ So hat eine Gemeinde den Auftrag, den Menschen zu helfen, das Leben in seiner Ganzheit und im umfassenden Sinn zu gewinnen (Mt 19,16; Mk 10,17; Heb 10,39). Die umfassende Lebensdiakonie hat das irdische wie das ewige Leben im Blick und ist gemäß der Kirchenkonstitution des 2. Vat. Konzils auf die gelingende, lebensvolle Communio mit Gott und unter den Menschen ausgerichtet (vgl. 2. Vatikanum: Dogmatische Konstitution über die Kirche *Lumen Gentium* Nr. 1: „Die Kirche ist ja in Christus gleichsam das Sakrament, d. h. Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit.“). In der gemeinsamen Erklärung Nr. 9, „Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit“ Bonn 1997, die die deutsche katholische wie evangelische Kirche verfaßt haben, heißt es: „In der Nachfolge Jesu existiert die Kirche nicht nur für sich selbst, und sie darf sich auch nicht nur mit sich selbst beschäftigen. Sie hat eine Sendung für alle Menschen und alle Völker.“ (Mt 28,19) (Gemeinsame Erklärung, aaO. 100).

²⁴ Nach Schulte (Schulte, R., *Jesus Christus - Leitbild christlich-caritativer Diakonie*, in: Pompey, H. (Hrsg), *Caritas – Das menschliche Gesicht des Glaubens: ökumenische und internationale Anstöße einer Diakonietheologie*, Reihe „Studien zur Theologie und Praxis der Caritas und Sozialen Pastoral“, Bd. 10, Echter, Würzburg 1997, 278-303) ist nicht die Not der Menschen, sondern die Not Gottes, zu lieben und geliebt zu werden, also seine Caritas Ursprung auch unserer Caritas. Nicht das Leid der Menschen und der Wunsch, ihnen zu helfen, ist der erste Grund der Caritas, sondern das liebende Mit-Sein Gottes in der Not zu bezeugen. Nach Boulad (Boulad, H., *Caritas als Dienst der Evangelisation*, in: Pompey, H. (Hrsg), *Caritas – Das menschliche Gesicht des Glaubens*, aaO. 1997, 223-235) nimmt der Mensch durch caritatives Tun teil an der Vollendung der Schöpfung Gottes in Liebe; denn die Vollendung der Schöpfung in Liebe steht noch aus.

liebe geben, die die Gottesliebe ausschließt, ohne ihre grundlegende, lebensspendende Kraft zu verlieren.²⁵ „Wo die Güte und die Liebe wohnt, dort nur wohnt der Herr.“²⁶ Das realisiert sich in der caritativen Diakonie. Als Paulus während seiner Missionstätigkeit einige Jahre später nach Jerusalem zurückkehrt, geht er in den Tempel, „um Spenden zu überbringen und zu opfern“ (Apg 24,17f); Nächsten-Dienst und Gottes-Dienst bilden für ihn eine Wirk-Einheit. Im Flammenkreuz der Verbands Caritas ist die Vertikalität wie die Horizontalität der Liebe symbolisch dargestellt, die wiederum als Liebe mit dem Kreuz und Leid der Welt verschmilzt. Jesus macht sich selbst zum Vorbild der vertikalen wie horizontalen Liebe: „Wie ich euch geliebt habe, so sollt auch ihr einander lieben“ (Joh 13,34a). So muss sich die Kirche - wie Christus - als Caritas Gottes in die Welt inkarnieren. Diese Liebe findet in der Barmherzigkeit ihren konkreten Ausdruck, wie Jesus mit dem Gleichnis vom barmherzigen Samariter zeigt (Lk 10,29-37).

In seiner Abschiedsrede sagt Jesus: „Wie ich euch geliebt habe, so sollt auch ihr einander lieben“ (Joh 13,34b), und macht darauf aufmerksam, dass es nicht nur um die caritative Qualifizierung einzelner Lebensbeziehungen geht, sondern auch um die Begründung von caritativ geprägten Lebensräumen, in denen ein caritatives Miteinander herrscht. Communiale Lebensbeziehungen und Lebensräume der gegenseitigen Liebe und Annahme sind in unseren Gemeinden durch ihre caritativen Einrichtungen, Dienste und durch ihre Basisgemeinschaften zu ermöglichen, die durch ihre caritative Qualität heilende und helfende Wirkungen entfalten. Caritative Diakonie der Kirche schließt die Integration der in Folge von Krankheit, Armut, Trennung etc. ausgegrenzten Menschen in eine caritative Koinonia/Communio/Gemeinschaft, d. h. in eine Gemeinde-Gruppe oder in eine Selbst- und Fremdhilfegruppe der Fachcaritas ein. Dem dient die ehrenamtliche wie hauptamtliche Caritas der Kirche, z. B. in ihren Kindertagesstätten, ihren

²⁵ „Die Sendung der Christen geschieht aus der Einheit von Gottes- und Nächstenliebe, wobei Gott um seiner selbst willen wie der Nächste um Gottes und seiner selbst willen zu lieben ist. Das II. Vatikanische Konzil nennt die Liebe „das Siegel des wahren Jüngers Christi“ (*Lumen gentium*, 42). Von diesem Siegel waren zahllose Frauen und Männer geprägt, die in der Nachfolge des Herrn das Gesicht der Welt verwandelten. Als „Jünger Christi“ machten sie „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst“ der Bedrängten ihrer Zeit zu ihrer eigenen „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst“ (*Gaudium et spes*, 1). Freilich ist nicht zu leugnen, dass auch Christen oft unempfindlich waren und sind gegenüber fremdem Leid.“ Vgl. Die Deutschen Bischöfe, aaO., Bonn 2000, 12f.

²⁶ Gotteslob mit Eigentil des Erzbistums Freiburg, Nr. 909.

Behindertenheimen wie auch in Alten- und Pflegeheimen, die Orte caritativen Miteinanders sind.²⁷ Caritative Dienstgemeinschaften entstehen aber nur, wenn die Mitwirkenden selbst in caritativen Lebensbeziehungen leben. Darum ist es wichtig, dass die Dienstgemeinschaft der pastoralen wie caritativen MitarbeiterInnen durch eine caritative Gemeinschaftskultur geprägt ist.

Caritative Diakonie sollte also auch zur caritativen Koinonia/Communio der Menschen untereinander wie mit Gott hinführen.²⁸ Vielleicht muss man sogar sagen: die Verkündigung der Menschenfreundlichkeit Gottes und der erlösenden Kraft und Weisheit des Glaubens kann die Kirche nur durch caritative Diakonie erreichen. Auch das Zusammenwirken von Fachcaritas und gemeindlicher Caritas spiegelt das Miteinander von caritativer Diakonia und caritativer Koinonia wieder. Der trinitarische Charakter der Liebe²⁹ und die

²⁷ Da Liebe eine personale wie communiale „Wirk“-lichkeit ist, kann sie nicht durch Institutionen gelebt und erfahrbar werden, sondern nur durch Personen dieser Institutionen bzw. Organisationen, d. h. durch haupt- und ehrenamtliche Mitglieder der Kirche, einer Gemeinde oder einer Vereinigung. Gemeinschaften oder Organisationen können keine Menschen umarmen, können keinem Kranken die Hand reichen oder die Hand drücken, können keinem alten Menschen einen Kuß geben usw. Eine ausschließlich organisatorische/ institutionalisierte Sicherung der Erfahrung einer caritativen Koinonia/Communio greift zu kurz. Institutionen und Organisationen können lediglich Voraussetzungen schaffen und Hindernisse beseitigen und so zu einer entsprechenden, d. h. caritativen Gemeinschaftskultur beitragen, damit Caritas/ Liebe das leidvolle Antlitz der Erde verändern kann. *„Paradoxerweise ist die Liebe um so notwendiger, als die Institutionen in ihrer Organisation komplexer werden und jeden verfügbaren Raum verwalten wollen. Sie werden letztlich vom unpersönlichen Funktionalismus, der übertriebenen Bürokratie, von ungerechten Privatinteressen, vom leichtfertigen und verbreiteten Mangel an Interesse ausgehöhlt“* (vgl. Johannes Paul II., *Christifidelis laici*, Nr. 41), wie Johannes Paul II. in *Christifidelis laici* feststellt. Caritative Institutionen und Organisationen sind Instrumente wie die Kirche selbst. Sie werden vergehen am Ende der Zeit. Die Caritas, die Liebe, bleibt ewig, weil sie Gottes ist. Sie gilt es zu kultivieren, zu sensibilisieren und zu ermöglichen (Wissenschaftlich überprüfte Konzepte zur Sensibilisierung für eine caritative Hilfe und Unternehmenskultur liegen national und international angewandt vor, vgl. Pompey, H., *Caritatives Engagement - Lernort des Glaubens und der Gemeinschaft, Effizienzuntersuchung eines Grund- und eines Aufbaukurses zum Kennenlernen theologischer Aspekte des Leitbildes sozial-diakonischer Hilfe und zur Sensibilisierung der Mitwirkenden für den communalen, dienstgemeinschaftlichen Charakter kirchlicher Sozialdienste*, Würzburg 1994)

²⁸ So muß es um eine Zivilisation der Liebe gehen, insbesondere in den von Leid, Krankheit und Not geprägten Lebenswelten.

²⁹ Vgl. Greshake, G., *Der dreieine Gott*, Freiburg3 1999.

Communalität des Heils³⁰ bestätigen die caritative, communiale Diakonie.

Lebensdiakonie heißt auch Glaubensdiakonie

„In Christus Jesus kommt es darauf an, ... den Glauben zu haben, der in der Liebe wirksam ist“ (Gal 5,6)³¹, d. h. ein Glaube ist erforderlich, der sich in der caritativen Zuwendung besonders zu leidenden Menschen ausdrückt. Christlicher Glaube erfährt seine entscheidendste Konkretion in der Liebe zu Gott und zu den Menschen.³² Lebensdiakonie heißt also auch Glaubensdiakonie, und zwar den Glauben an das Gutsein und das Gelingen des Lebens - trotz allem - in Leidenssituationen von Menschen durch konkretes Helfen praktisch zum Ausdruck zu bringen, um so Menschen zu helfen, trotz ihrer körperlichen und seelischen Lebenseinschränkungen täglich wieder Lebenshoffnung zu finden, d. h. zu neuen Lebensmöglichkeiten aufzuerstehen.

Die caritative Diakonie trägt den Gottesglauben an das Gelingen von Leben und an das Gutsein des Menschen und des Lebens in das leidvolle, nicht mehr gelingende Leben eines Menschen hinein. Die caritative Diakonie ist in hoffnungslosen Situationen beseelt bzw. geprägt von einer Hoffnung wider alle Hoffnung auf eine Lebenszukunft, die von kleinen, beglückenden Erfahrungen der nächsten Stunden und des nächsten Tages bis hin zu einer Hoffnung auf Erfüllung des irdischen Lebens bei Gott reicht. Caritative Diakonie trägt die Liebe in eine nicht mehr lebenswerte Lebenslage oder in eine lieb-lose Leidensexistenz hinein und nimmt den Leidenden mit Menschenfreundlichkeit an, auch wenn er sich selbst nicht mehr akzeptieren kann.³³

In der caritativen Diakonie wird der verbal verkündete Glaube konkret in das Leben inkarniert und wird damit glaub-würdig für die Menschen. In dieser Diakonie des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe

³⁰ "Gott hat es aber gefallen, die Menschen nicht einzeln, unabhängig von aller wechselseitigen Verbindung, zu heiligen und zu retten, sondern sie zu einem Volk zu machen, das ihn in Wahrheit anerkennen und ihm in Heiligkeit dienen soll." II. Vat., Dogmatische Konstitution über die Kirche *Lumen gentium* Nr. 9.

³¹ Zum Zusammenhang von Glaube und Liebe vgl. auch 1 Thess 3,6f; 5,8f; 2 Thess 1,3; 1 Tim 2,15; 4,12; 2 Tim 1,13; 3,10 und insbesondere auch Tit 3,15, 1 Joh 5,1-4 und Jak 2,14-24.

³² Vgl. die christlichen Hauptgebote der Selbst-, Nächsten- und Gottesliebe, vgl. Mt 22,37-40.

³³ Die Diakonie des Glaubens, des Hoffens und der Liebe teilt in Nähe und Treue Leben und Leid mit den Menschen und erneuert so das Vertrauen in das Leben.

steigt der Helfer/die Helferin wie Jesus hinab in das Reich des Todes, d. h. in Situationen, „wo die Hölle los ist“, zu denen, die im Schatten des Todes sitzen (Lk 1,79), die in Grabeshöhlen wohnen (Lk 8,26), wo das Leben erstorben ist, um den Kranken und Notleidenden zur Wiederauferstehung zum Leben zu verhelfen.³⁴ Katabasis/Höllenfahrt und Anastasis/Auferstehung zum Leben bilden eine Wirkeinheit - so, wie christlicher Glaube es im Credo von Jesus bekennt und im Benedictus (Lk 1,68-79) besingt: „Durch die barmherzige Liebe unseres Gottes wird uns besuchen das aufstrahlende Licht aus der Höhe, um allen zu leuchten, die in Finsternis sitzen und im Schatten des Todes, und unsere Schritte zu lenken auf den Weg des Friedens“, d. h. den Weg des wieder befriedeten, gelingenden Lebens zu gehen, dessen Vollendung aussteht.

Die Diakonie dieses Lebens-Glaubens, dieser Lebens-Hoffnung und dieser Liebe - die primär in der caritativen Diakonie vermittelt werden – beseitigt ein konkretes Leid nicht sofort und auch nicht völlig aus der Welt. Das menschliche Leben bleibt immer leid- und schuldbelastet, jeder hat sein Kreuz zu tragen: "Wer mir nachfolgen will, nehme sein Kreuz auf sich und folge mir nach" (Mt 16,24; Lk 9,23; Mk 8,24). Glaube, Hoffnung und Liebe transformieren Leid, verändern die Leiderfahrung und damit den Umgang mit dem Leid. Dadurch erschließt caritative Diakonie in Situationen der Lebensnot Lebenskraft und setzt neue Lebensanregungen frei, d. h. es können Lebensenergien und Lebensideen mit der Gnade Gottes durch caritativ-diakonisch helfende Menschen neu entstehen.

Menschen in extremer Not, im tiefsten Leid sagen oft: "Ich schaff's nicht mehr, ich habe keine Kraft mehr". Oder "Ich weiß nicht, was das soll, ich sehe keinen Weg mehr, wohin soll das gehen?" Das bedeutet, Lebenskraft und Lebensweg bzw. Lebensideen sind am Ende. Caritatives Helfen kann Lebenskraft und Lebensweisheit wieder freisetzen. Theologisch gesprochen heißt das: die caritative Glaubensdiakonie begründet, profiliert, operationalisiert besonders den Lebensglauben, i. S. von „fides qua creditur“, während die Glaubensverkündigung in Predigt und Religionsunterricht die Inhalte des

³⁴ Pompey, H., Theologisches Verständnis von Leben und Leiden, von Solidarität und Helfen – Ein caritativ-diakonisches Credo, in: Pompey, H. (Hrsg), Caritas – Das menschliche Gesicht des Glaubens, aaO. 1997, 321-357; ders., Spiritualität und Praxis der Diakonie des Helfens und Heilens, in: Pompey, H.(Hrsg), Caritas – Das menschliche Gesicht des Glaubens, aaO. 1997, 358-395.

Glaubens vermittelt, i. S. von „fides quae creditur“.³⁵ Von der hier beschriebenen re-ligiösen (rück-gebundenen) Wahrheit des Glaubens begeistert schenkt caritative Diakonie Kraft (Dynamis) und neue Lebensanregungen (Sofia), d. h. Lebensenergien und Lebensideen. Helferinnen und Helfer schöpfen ebenso ihre Kraft aus einem so geprägten Lebensglauben.³⁶

Das Dilemma der heutigen Glaubensverkündigung der Kirche besteht darin, dass sie ohne Vermittlung von Glaubenserfahrungen - im Sinn von „fides qua creditur“ - in der Verkündigung ihres inhaltlichen Glaubens „fides quae creditur“ erfolglos bleibt. Sehr leidvoll wird dies seit Jahren von ReligionslehrerInnen erfahren. Sie sollen theologisch erschließen, was als Erfahrung nicht vorhanden ist. In der Liebe, in der caritativen Diakonie, ereignet sich „fides qua creditur“. Müsste sich von daher die Wort-Verkündigung der Kirche nicht ganz anderes mit der gelebten Verkündigungspraxis der caritativen Diakonie vernetzen?

Die Werke der Barmherzigkeit und Gerechtigkeit sind entscheidendes Kriterium der Lebensdiakonie

Barmherzigkeit ist eine besondere Ausdrucksweise des Glaubens und der Liebe.³⁷ In den Werken der leiblichen und geistigen

³⁵ Vgl. Pompey, H., Beziehungstheologie – Das Zueinander theologischer und psychologischer „Wirk“lichkeiten und die biblisch-theologische Kontextualisierung von Lebens- und Leidenserfahrung, in: Pompey, H. (Hrsg.), Caritas – Das menschliche Gesicht des Glaubens, aaO. 1997, 92-128.

³⁶ Die von Christus verkündigte und mit seinem Kommen angebrochene Herrschaft Gottes ist eine Herrschaft der Liebe. Liebe ist nur unter der Bedingung der Freiheit möglich; denn Liebe ohne Freiheit ist keine Liebe (vgl. Mt 5,21ff; 7,12; Mk 3,35). Darum kennt die Kirche die Gradualität des Weges für jeden einzelnen Menschen wie für sich selbst. Das bedeutet aber keine Gradualität des Zieles, z. B. die Liebe, Güte und Menschenfreundlichkeit unseres Gottes in Leid und Not zu bezeugen oder die Menschen in der caritativen Koinonia zu versammeln. Alles ist Gnade. Caritas, Fides und Spes sind nicht machbar. Alltagssprachlich würde man sagen: „Ich kann nicht auf Liebe und Hoffnung machen“. Warum in bestimmten Situationen die Diakonie des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe wirkungsvoll gelingt und in anderen Situationen nicht, ist ein Mysterium. Vgl. Pompey, H. (Hrsg), Caritas – Das menschliche Gesicht des Glaubens, aaO. 1997.

³⁷ Die Kirche muss auch weiterhin der „barmherzige Samariter“ sein, der sich aus seiner innersten Mitte heraus im Mitleid seinem verletzten Bruder zuwendet. Die Sünde des Leviten und des Priesters, die vorbeigingen ohne etwas zu tun, vielleicht um ihre religiöse Pflicht zu erfüllen, bestand nicht darin, dass sie keinen Schaden angerichtet hatten. Sie waren ja nicht verantwortlich für die Wunden des im Staub liegenden Bruders. Ihre Sünde war die der Unterlassung, war, dass sie kein Mitleid in ihrem inneren empfunden haben. Vielleicht könnte dies die schwerste Sünde der reichen Welt gegenüber der Welt der Armen sein, Vgl. Deutsche Bischöfe, aaO. 2000.

Barmherzigkeit findet die caritative Diakonie ihren konkreten Ausdruck. Ihre aktuelle Bedeutung für heute liegt auf der Hand. In der Rede von der Endzeit (Mt 24,1-25,46) und der in dieser Rede enthaltenen Gerichtsrede stellt Jesus die Praxis der leiblichen Barmherzigkeit heraus: Das entscheidende Kriterium für das letzte Urteil über die Menschen sind die Werke der Liebe und die Hilfe für die geringsten Brüder und Schwestern des Menschensohnes: „Ich war hungrig, und ihr habt mir zu essen gegeben; ich war durstig, und ihr habt mir zu trinken gegeben; ich war fremd und obdachlos, und ihr habt mich aufgenommen; ich war nackt, und ihr habt mir Kleidung gegeben; ich war krank, und ihr habt mich aufgenommen; ich war im Gefängnis, und ihr seid zu mir gekommen“ (Mt 25,35ff). „Was ihr für einen meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan“ (Mt 25,40). Damit macht Jesus sich selbst zum Bezugspunkt. Die Praktizierung der Liturgie wird dagegen von Jesus nicht als Kriterium des Gerichts herausgestellt.

In der Botschaft Jesu fehlt ein besonderes Besorgtsein um die Einhaltung kultischer Vorschriften, wie sie das Alte Testament überliefert, obwohl er selbst am Tempelkult teilnahm und sich dem Tempelkult verbunden wusste bzw. im Tempelkult beheimatet war. Trotzdem sind die Gemeinden des Neuen Bundes fast ausschließlich Liturgie-orientiert.

„Darum lernt, was es heißt: Barmherzigkeit will ich, nicht Opfer“ (Mt 9,13). Eine ausschließliche Liturgie-Orientierung einer Gemeinde verfehlt also diese Weisung Jesu, was sich in den zuvor genannten Umfragen auch empirisch bestätigt. Dieser Hinweis Jesu bestreitet aber nicht, dass die Nächstenliebe ihr tragendes Fundament in der Gottesbeziehung, d. h. in der Gottesliebe besitzt, und dass die Gottesbeziehung durch die Liturgie zu kultivieren ist. Die spirituelle Verankerung der caritativen Diakonie ist für die Kraft und Weisheit der Barmherzigkeit unumgänglich. Der kritische Satz Jesu will dagegen sagen, dass am Ende Gott unseren Glauben, unsere Liebe und unsere Hoffnung an den Früchten unserer durch Liturgie kultivierten Gottesbeziehung erkennen und uns dadurch als seine ewigen Beziehungspartner annehmen wird.

Die ekklesiologische und ekklesiopraktische Randexistenz der Diakonie zeigt bereits einen Blick in das Gesetzbuch der Kirche. Es gibt ein ganzes Buch (Nr. 4) über die Sakramente und Gottesdienste. Die caritative Diakonie wird aber nur an drei Stellen kurz erwähnt.

Was Jakobus (2,13-18) wie folgt beschreibt: „Denn das Gericht ist erbarmungslos gegen den, der kein Erbarmen gezeigt hat.

Barmherzigkeit aber triumphiert über das Gericht. Meine Brüder, was nützt es, wenn einer sagt, er habe Glauben, aber es fehlen die Werke? Kann etwa der Glaube ihn retten? Wenn ein Bruder oder eine Schwester ohne Kleidung ist und ohne das tägliche Brot und einer von euch zu ihnen sagt: Geht in Frieden, wärmt und sättigt euch!, ihr gebt ihnen aber nicht, was sie zum Leben brauchen - was nützt das? So ist auch der Glaube für sich allein tot, wenn er nicht Werke vorzuweisen hat. Nun könnte einer sagen: Du hast Glauben, und ich kann Werke vorweisen; zeig mir deinen Glauben ohne die Werke, und ich zeige dir meinen Glauben aufgrund der Werke.“

Das gilt für den einzelnen Christen wie für die gemeindliche *Communio* der Christen, d. h. für unsere Gemeinden und die Kirche insgesamt: darum unterhält die Kirche caritative Dienste und Einrichtungen. Zeigen wir der Gesellschaft in Deutschland „den Glauben aufgrund der Werke“? In der Bergpredigt (Mt 5,1 - 7,29), insbesondere in den Seligpreisungen, betont Jesus die Gerechtigkeit und Gerechtigkeitswerke wie das Einhalten von Gesetzen (5,17f), das Tötungsverbot, die Notwendigkeit des Friedenstiftens und des Versöhnens (5,21f), die Sicherung der Ehe (5,27f), die Grenzen des Schwurs (5,33f) und der Vergeltung (5,38f), die Bedeutsamkeit der Feindesliebe (5,43f), die Sorge um die materielle Gerechtigkeit durch die Almosen (6,1f), die Lebensvorsorge (6,19), die Bedenklichkeit des Richtens (7,1f), die Sinnhaftigkeit der goldenen Regel (7,13) und die Problematik des falschen Sozialprophetismus (7,15f). In der Gerechtigkeitsdiakonie geht es darum, das soziale Miteinander lebensvoll zu regeln und anwaltschaftliche Funktionen für die Schwachen in der Gesellschaft wahrzunehmen,³⁸ d. h. sich dafür zu engagieren, dass sich die Gesellschaft und die sozialen Strukturen eines Landes zum Wohl der Leidenden verbessern, damit die Menschen das Leben haben.³⁹

³⁸ Es geht um eine „integrale Zuwendung“ Der Schrei der Armen und der Kranken wie der Schrei der Erde, die durch Gewinnsucht verwüstet wird. Es ist nicht alles erlaubt, was möglich ist, vgl. Deutsche Bischöfe, aaO. 2000.

³⁹ „Die erneuernde Kraft kirchlicher Aktivitäten gründet in der prophetischen Anwaltschaft der Kirche für Gerechtigkeit, Freiheit und Frieden wie für die grundlegenden Menschenrechte jedes Einzelnen. Dazu bedarf es im Alltag der Sensibilität für das verborgene Wirken des Geistes, die geweckt wird durch regelmäßige Glaubens- und Frömmigkeitspraxis wie durch persönliche Einkehr, Umkehr und Erneuerung. Solche Glaubenseinstellung weckt den Sinn für Unrecht, Sünde und Schuld im persönlichen Leben wie für Unrecht und Strukturen der Sünde in gesellschaftlich-politischen Systemen, aber auch Verantwortungsbewusstsein für solidarisches Handeln

Gerechtigkeits- und Barmherzigkeitsdiakonie, d. h. Anwalt und Helfer sein, sind zwei sich gegenseitig ergänzende Handlungsfelder bzw. Funktionen, damit die Menschen das Leben haben.⁴⁰ Diese Aufgabenbereiche sollten einen gebührenden Stellenwert bei den Planungen der Neuorganisation der Pastoral zu größeren Seelsorgeeinheiten/Pastoralverbänden erhalten, wenn Kirche für die Menschen notwendig sein will.⁴¹ Ist die Kirche für die Menschen nicht notwendig, dann ist sie bald selbst nicht mehr notwendig. Die jüngsten, bedenkenswerten Umfragen über das Image der Kirche machen ihren Bedeutungsverlust bei der Bewältigung der Herausforderungen des Lebens mehr als deutlich.⁴² Glaubwürdigkeit und Hoffnungskraft werden von der Kirche zur Lebensbewältigung nicht mehr erwartet. Diese caritas-theologische Lebensdiakonie wird in der Gemeindepastoral vernachlässigt, obwohl von Jesus sehr genaue sozial-diakonische Optionen überliefert werden.

Ganzheitliche Lebensdiakonie intendiert Veränderung

„Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele und mit all deinen Gedanken. ... Ebenso wichtig ist das zweite Gebot: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst. An diesen beiden Geboten hängt das ganze Gesetz samt den Propheten“ (Mt 22,37-40).⁴³ Caritative Diakonie hilft den Menschen ganzheitlich,⁴⁴ d. h.

im Einsatz zugunsten von Gerechtigkeit, Freiheit, Frieden und Versöhnung.“ Vgl. Die Deutschen Bischöfe, aaO. 2000, 14.

⁴⁰ Geht man von der Sendungsabsicht der Kirche aus, den Menschen von heute die Befreiung zu bringen und ihnen die *Communio* untereinander und mit Gott zu ermöglichen, dann ist heute eine sozial-caritative Diakonie der Kirchen gefordert, die nicht nur Werke der helfenden Barmherzigkeit, sondern auch die Werke der sozialen wie politischen Gerechtigkeit umfasst, um besser die strukturellen Voraussetzungen des gelingenden Lebens zu erwirken. Vgl. Glatzel, N., Pompey, H. (Hrsg.), *Barmherzigkeit oder Gerechtigkeit? Zum Spannungsfeld von christlicher Sozialarbeit und christlicher Soziallehre*, Freiburg 1991.

⁴¹ Vgl. Pompey, H., *Die sozial-caritative Chance von großgemeindlichen Seelsorgeeinheiten*, in: Windisch, H. (Hrsg.), *Seelsorgeeinheiten und kooperative Pastoral*, Freiburger Texte Nr. 38, 77-96.

⁴² Vgl. Pompey, H., *Fragen an pastorale Diakonie der Kirche heute*, in: *Lebendige Seelsorge* 54. (2003), 216-223.

⁴³ Vgl. auch: „Du aber, mein Sohn Salomo, erkenne den Gott deines Vaters; diene ihm mit ungeteiltem Herzen und williger Seele; denn der Herr erforscht alle Herzen und kennt jedes Sinnen der Gedanken. Wenn du ihn suchst, läßt er sich von dir finden. Wenn du ihn aber verläßt, verwirft er dich auf ewig.“ (1 Chr 9); „Ich, der Herr, erforsche das Herz und prüfe die Nieren, um jedem zu vergelten, wie es sein Verhalten verdient, entsprechend der Frucht seiner Taten.“ (Jer 17,10); „Wer mit dem Herzen

Denken, Fühlen, Handeln und die Umwelt sind in Leidsituationen wieder lebensvoll zu inspirieren bzw. energetisieren, damit Lebenskraft und Lebensideen bei Leidenden wieder freigesetzt werden. Caritative Diakonie ist seelisch entlastend und zugleich bestärkend. Darüber hinaus stellt sie eine geistliche, sinnstiftende Hilfe sowie eine ganzheitliche Lebenserneuerung dar. Sie schenkt Lebensweisheit, die die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft des Menschen umschließt.⁴⁵ Die Beziehung zu Gott wie zu den Menschen wird so ganzheitlich kultiviert.⁴⁶

Ganzheitliche Lebenshilfe intendiert aber auch Veränderung, Umkehr, d. h. Metanoia des Einzelnen und des Gemeinwesens. Zur Umkehrbotschaft Jesu gehört die geistliche Veränderung des einzelnen Menschen, i. S. einer Revision de vie. Nach einer Lebenskatastrophe, nach einer Krankheit kann man nicht mehr so weiter leben wie zuvor, sondern muss sein Leben neu ordnen und ausrichten. Es gilt, die Botschaft einer Krankheit, einer Lebenskatastrophe zu erkennen: „Pass auf, dass dir nicht noch Schlimmeres widerfährt“ (Joh 5,14). Ferner schließt die Umkehrbotschaft ein: Die christlich soziale „Bekehrung“ der Lebensräume des Menschen, so wie sie die Soziale Pastoral⁴⁷, die

glaubt und mit dem Mund bekennt, wird Gerechtigkeit und Heil erlangen“ (Röm 10, 9-10); „Denn von innen, aus dem Herzen der Menschen, kommen die bösen Gedanken, Unzucht, Diebstahl, Mord, Ehebruch, Habgier, Bosheit, Hinterlist, Ausschweifung, Neid, Verleumdung, Hochmut und Unvernunft.“ (Mk 7, 21f. ebs. Mt 15, 19)

⁴⁴ „Das Heil Gottes richtet sich auf den ganzen Menschen, die menschliche Gesellschaft und die Welt. Es will alle Bereiche des menschlichen Lebens und der Kultur durchdringen. In diesem Sinne sprechen wir von integralem Heil. Es umfasst die diesseitige Lebenswirklichkeit des Menschen wie auch das Leben nach dem Tod und die eschatologische Vollendung der Welt. Heil ist von Gott geschenktes, in ihm geborgenes und von ihm erlöstes Leben; es ist Leben in Fülle (Joh 10,10). In diesem umfassenden Sinn ist der Einsatz für das Leben heute ein besonderer Schwerpunkt.“ Vgl. Die Deutschen Bischöfe, aaO. 2000,.

⁴⁵ Es geht gemäß dem biblisch überlieferten Sendungsverständnis Jesu vorrangig darum, dass wir das Leben im umfassenden Sinne finden.

⁴⁶ Die Kultivierung der Beziehung zu Gott geht primär von der Umkehr des Menschen aus. Erst nach dieser Umkehr zum Leben mit Gott und mit dem Menschen spielt der gefeierte Dank (Eucharistie) für die Erlösungstat Jesu eine finale Rolle. Muss man erst vom befreienden Glauben erfasst und begeistert sein, d. h. vom heiligen Geist erfüllt sein – ähnlich wie Jesus bei seiner Taufe – um dann echt von dem empfangenen Geschenk Zeugnis zu geben und die empfangene Gabe zu feiern?

⁴⁷ Vgl. Pompey, H., Die Soziale Pastoral der Dritten Welt als Herausforderung für das diakonisch-caritative Engagement einer Gemeinde, in: Biemer, G. (Hrsg. u.a.), Gemeinsam Kirche sein, Festschrift der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg i. Br. für Erzbischof Dr. Oskar Saier, Freiburg 1992, 410-443.

Befreiungstheologie oder die Gemeinwesenarbeit⁴⁸ bzw. das bürger-schaftliche Engagement (Civil society) sehen und wie es durch eine politisch relevante Gerechtigkeitsdiakonie geschieht.

Jesus hat zuerst geheilt, sodann aber auch die Sünden vergeben (d. h. zur Metanoia aufgefordert) und schließlich die Menschen auf ein Gotteslob als Dank für die empfangene Hilfe hingewiesen (Gott loben und ehren heißt griechisch *evdo,xazen to.n qeo,n* und Danksagung *eucaristia*). Als mich vor einiger Zeit Erzabt Kyrill von Nischnij-Nowgorod im Auftrag des russisch-orthodoxen Metropoliten Nikolaj von Nischnij-Nowgorod bat, der russisch-orthodoxen Kirche beim Aufbau, insbesondere zur Revitalisierung der Barmherzigkeitsdiakonie zu helfen, sagte mir der Metropolit: „Unsere Gläubigen wie unsere Priester können Sie für die Erneuerung der Barmherzigkeitsdiakonie unserer Kirche nur gewinnen, wenn Sie ihnen den inneren Bezug zwischen Diakonie und Liturgie sowie zwischen Diakonie und Beichte aufzeigen. Die westliche Diakonie hat sich für uns von der Ganzheitlichkeit der caritativ-diakonischen Praxis Jesu entfernt.“ Bei der Bibellektüre müsse mir doch aufgefallen sein, dass Jesu Helfen und Heilen erstens immer mit der Sündenvergebung, d. h. der Versöhnung der Menschen untereinander und mit Gott verbunden ist, zweitens das Heilen und Helfen stets Zeugnis gibt von der Ankunft des Reiches Gottes und drittens das immer auch die Danksagung gegenüber Gott, d. h. Eucharistia, in diesem Kontext thematisiert wird, wie: „Zeige dich dem Priester im Tempel“ (Mk 1,44; Lk 5,14), oder: der Geheilte bringt ein Dankopfer im Tempel dar (Mt 8,4) und Christus trifft den Geheilten im Tempel (Joh 5,14). Der Metropolit fragte mich daraufhin, wo diese christo-logischen Dimensionen des Heilens und Helfen in der deutschen Caritas praktisch vorkommen.⁴⁹ Für die orthodoxe Kirche sei nur eine auch pastoral profilierte, ganzheitliche Diakonie bedeutsam, die die Revitalisierung der Beziehung des Menschen zu sich, zum Nächsten, zur Schöpfung und zu Gott einschließt. Diese Begegnung stellt an die deutsche Kirche die Frage, was dieses Verständnis christlichen Helfens z. B. im Blick auf die Neuordnung der Pastoral durch die neuen Seelsorge-

⁴⁸ Vgl. Pompey, H., *Gemeindefaufbau und caritatives Engagement der Basis* in: *Caritas* 76 (1975), 8-17.

⁴⁹ Wenn nicht, dann stellt sich für ihn die Frage: Warum sollen sie in Russland dem Staat im Gesundheits- und Sozialbereich Konkurrenz machen? „Gebt dem Kaiser was des Kaisers ist“ (Mt 22,17ff). Unbestritten sollen nach dem orthodoxen Barmherzigkeitsverständnis Christen in den staatlichen Einrichtungen und Diensten engagiert mitwirken.

einheiten/Pastoralverbänden bedeutet? Wenn dies berücksichtigt wird, entsteht eine neue Dynamik, hoffentlich aber kein Dynamit-Lagerplatz zwischen Pastoral und Fachcaritas.

Charakteristische Züge des Helfens und Heilens Jesu:

Caritas muss Caritas sein: „Heilt Kranke, weckt Tote auf, macht Aussätzigre rein, treibt Dämonen aus! Umsonst habt ihr empfangen, umsonst sollt ihr geben“ (Mt 10,8) oder: „In allem werdet ihr reich genug sein, um selbstlos schenken zu können“ (2 Kor 9,11). Caritas bedeutet sich-schenkende Lebensteilung⁵⁰ bzw. Sich-wagen als Ausdruck höchster, gegenseitiger Wertschätzung und Würde sowie Zeit-haben im Teilen von Freud und Leid. Sich-vergeben besagt: Unentgeltlich, umsonst schenken, sich verschenken. Caritas muß somit Caritas (carij gr. = Geschenk) sein.⁵¹ Im caritativen Helfen gilt es, frei und absichtslos Caritas lebendig werden zu lassen,⁵² so wie es insbesondere die ehrenamtlichen Mitarbeiter der Caritas leben. Liebe lässt sich nicht als Job erbringen und verliert durch Bezahlung ihre innere Kraft. Hiermit wird nicht bestritten, dass jede Arbeit auch ihres Lohnes wert ist (Lk 10,7; Ti 5,18). Nur die Diakonie des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe in Treue und Nähe gelebt, lässt sich nicht verkaufen, lässt sich nicht berechnen, sonst verliert sie die Lebenskraft, die von ihr ausgeht.

„Ich aber bin unter euch wie der, der bedient.“ (Lk 22,27)⁵³. Caritative Diakonie versteht sich subsidiär zur leidenden Person wie zum jeweiligen Lebensraum, damit Solidarität und Hilfeverhalten sich selbst-

⁵⁰ Es geht um eine lebens-teilende, freie Ver-geblichkeit wie es der Philosoph Marten als wesentlich für Caritas herausgearbeitet hat, vgl. Marten, R., *Lebenskunst*, München 1993; vgl. Pompey, H., *Caritas als lebens-teilige, freie Ver-geblichkeit - Caritas-philosophische Grundlagen des Helfens*, in: Pompey, H. (Hrsg.), *Caritas – Das menschliche Gesicht des Glaubens*, aaO., 72-91.

⁵¹ Bei seiner Gründung hieß der Caritasverband: „Charitas für das katholische Deutschland“.

⁵² Johannes Paul II. ruft uns ausdrücklich dazu auf, den Menschen in seiner Ganzheit und in aller Konsequenz als je persönlichen und eigenständigen Wert zu sehen, Subjekt und Träger der personalen Transzendenz: „Man muß den Menschen um seiner Selbstwillen bejahen und nicht wegen eines anderen Motivs oder einer anderen Begründung. Einzig und allein um seiner Selbstwillen.“ (Rede in der UNESCO 1980) Vgl. *Deutsche Bischöfe*, aaO. 2000.

⁵³ Die Diakonie allen menschlichen Tuns und religiösen Handelns war der Kirche seit ihren Anfängen so wichtig, dass sie dafür das Sakrament der Dienstweihe als Teil des Amtsordos einführte, damit jeder, der ein Amt hat, dies diakonisch ausübt. Das gilt auch für die Mitarbeit in der Caritas, sei sie verbandlicher oder privater Art.

verantwortlich entwickeln können. Das heißt, auf die Kraft und Fähigkeiten des Lebensraumes und der einzelnen Menschen zu bauen und die Betroffenen wie die Nicht-Betroffenen zu diesem Zweck zu solidarisieren und zu inspirieren bzw. zu spiritualisieren und den einzelnen als Subjekt des Handelns zu respektieren.

Die Diakonie stellt eine theo-logische Verdichtung bzw. Radikalisierung der Subsidiarität dar. Die Diakonie ist ein besonderes Spezifikum der christo-logischen Spiritualität, d. h. nicht über Leidende/Arme zu herrschen, sondern ihnen zu dienen. „Denn auch der Menschensohn ist nicht gekommen, um sich dienen zu lassen, sondern um zu dienen und sein Leben hinzugeben als Lösegeld für viele“ (Mt 20,28). Das gilt für die Helfer wie für das Management caritativer Einrichtungen⁵⁴ sowie für Pastoral und Kirchenleitung.

Die Caritas Jesu kennt keine Grenzen

Bezüglich der leidenden Menschen setzt Jesus deutliche Akzente: „Was ihr für einen meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan“ (Mt 25,40). Obschon den Armen eine Priorität zukommt, weist Jesus die anderen, die finanziell und sozial besser gestellten Mitbürger nicht ab⁵⁵: Er half z. B. der Schwiegermutter des Petrus (Lk 4,38-39), der Tochter des Synagogenvorstehers Jairus (Lk 8,40-56), dem Knecht des Hauptmanns (Lk 7,1-10) und dem Sohn eines königlichen Beamten (Joh 4,43-54). Trotzdem sind die besonderen Adressaten seiner Botschaft die Armen.

⁵⁴ Wollen Heilen und Helfen wie Leiten, Organisieren und Management diakonisch, subsidiär sein, müssen sie der diakonischen Mentalität der Christo-Logik entsprechen. Weder über Patienten bzw. Klienten noch über die MitarbeiterInnen darf ein christliches Management herrschen. Patienten und MitarbeiterInnen sind in sie betreffende Entscheidungen miteinzubeziehen. Es kann nie primäres Ziel eines großen caritativen Verbandes sein, ein Gebiet des Wohlfahrtssektors bzw. das ganze Gesundheitssystem eines Landes zu besitzen. Die diakonische Mentalität einer Großorganisation misst sich auch daran, einer Gesellschaft Wohlfahrts- und Gesundheitsdienste wieder zurückgeben zu können, wenn diese sich selber helfen kann. Caritas verhält sich sowohl diakonisch zur jeweiligen Gesellschaft als auch zu den einzelnen Kranken, Leidenden und Behinderten einer Gesellschaft.

⁵⁵ „Diese Frohe Botschaft richtet sich an alle Menschen, in besonderer Weise an die Armen, die Mühseligen und Beladenen, welche die Privilegierten Gottes sind. Die Solidarität mit ihnen ist für die Kirche „der Prüfstein ihrer Treue zu Christus“ (Johannes Paul II., *Laborem exercens*, 8), erkennt sie doch „in den Armen und Leidenden ... das Bild dessen, der sie gegründet hat und selbst ein Armer und Leidender war“ (*Lumen gentium*, 8).“ Vgl. Die Deutschen Bischöfe, aaO. 2000, 11.

Die Heilung der zehn Aussätzigen (Lk 17,11-19) macht ein weiteres soziales Kriterium des Helfens deutlich. Jesus heilt alle zehn, auch den Nicht-Glaubensgenossen, den Ausländer, den Samariter.⁵⁶ Seine Caritas ist offen, kennt keine Grenzen. Er will für alle das Reich Gottes erfahrbar machen, d. h. für uns missionarisch sein. Darum kann er sein Helfen und seine Verkündigung nicht eingrenzen, obwohl er sich vorrangig zum Hause Israel, das heißt zu seiner Glaubensgemeinschaft, gesandt weiß (Mt 10,5-8; 15,24; Lk 2,34; Apg 2,36).

Einrichtungen und Dienste allein für Glaubensgenossen sind nicht möglich, wenn sie von vornherein Andersgläubige ausschließen. Das gilt für Gemeinde-Kindergärten, -Krankenhäuser, -Altenheime, -Sozialstationen usw. Paulus sagt dazu differenzierend: „Deshalb wollen wir, solange wir noch Zeit haben, allen Menschen Gutes tun, besonders aber denen, die mit uns im Glauben verbunden sind“ (Gal 6,9-10).⁵⁷ Auch diese Akzente der Caritas, d. h. weder Ausgrenzung der Fremden noch der Gemeindemitglieder, sind gebührend bei der Neuordnung und Neuausrichtung der Seelsorge zu beachten.

Caritas ist missionarisch

„Darum geht zu allen Völkern, und macht alle Menschen zu meinen Jüngern“ (Mt 28,19). Caritas sprengt die Kirchen- und Gemeindegrenzen, ist offen, will missionarisch sein,⁵⁸ d. h. den Anbruch des Reiches Gottes durch caritative Tat erfahrbar machen und dadurch zu bezeugen.⁵⁹ In der heiligen Schrift heißt es: "Daran werden alle

⁵⁶ Vgl. die Heilung der zehn Aussätzigen. Der Ausländer kehrt zurück zu Jesus und bedankt sich. Er fragt nicht nach der Glaubensausrichtung, obschon ihm diese nicht unwichtig ist, wie seine Begegnung mit der Frau am Jakobsbrunnen (Joh 4,4-42) zeigt.

⁵⁷ Caritas der Kirche muss immer für alle offen sein. Obschon die helfende Liebe zu den eigenen Glaubensgenossen die Urgemeinde kennzeichnet (Gal 6,10; Joh 13,34-35), was die anderen nicht ausschließt (Gal 6,10). „Wir helfen, wenn wir können, allen, die Mangel haben“ bzw. „der Diakon ist allen, die in der Stadt sind, ein Fürsorger“, so der Theologe und Philosoph Justin (+165) (Vgl. Pompey, H., Christlicher Glaube und helfende Solidarität in der Diakonieggeschichte der Kirche, in: Kerber, W. (Hrsg.), Religion und prosoziales Verhalten, München 1995, 75-134.).

⁵⁸ „Die Verkündigung des Evangeliums braucht Zeugen. Menschen unserer Zeit glauben eher diesen Zeugen als den Lehrern und Fachleuten (ebd. 41; *Redemptoris missio*, 42)“ Vgl. Die Deutschen Bischöfe, aaO. 2000, 13.

⁵⁹ Der Zusammenhang wie die Differenz von Kirche und Reich Gottes, einschließlich der Unterscheidung von „schon jetzt und noch nicht“ ist dabei unbedingt zu beachten, z. B. die Gebrochenheit der Institution und die Sündigkeit von Menschen. So wie die Wirk-Größe des heiligen Geistes als Erneuerer, als Ermutiger, als Motivator, als Energie, als Basis ohne Angst die Zukunft zu wagen.

erkennen, dass ihr meine Jünger seid: wenn ihr einander liebt“ (Joh 13,34f.; 1 Joh 3,11; 4,7-13). „Und alle Menschen werden das Heil sehen, das von Gott kommt“ (Lk 3,6). Caritas ist das spezifische Zeichen der Verkündigung der Kirche, ja ist vorrangige Verkündigungspraxis der Kirche. Sie ist auf alle Menschen hin ausgerichtet. Man darf keinen Menschen, insbesondere den Notleidenden und Kranken die Quellen der Liebe und des Lebens verwehren; denn es ist überlebensnotwendig, Zugang zur Quelle des Lebens zu finden.⁶⁰ Unbestritten hat bei dieser Erschließung der Lebensquelle, d. h. der Lebenskraft und der Lebensweisheit Gottes, der gelebte Glaube und die gelebte Liebe wie die gelebte Hoffnung Vorrang vor dem verbal vermittelten Glauben, Hoffen und Lieben.⁶¹ Nicht die Institution sondern ihr Geist ist es, der lebendig macht.

In der dargelegten Weise intendiert und praktiziert besonders das caritative Helfen - um des ganzheitlichen Lebens der Menschen willen - die Selbstmitteilung Gottes, die die Gegenwart lebensvoll erfüllen möchte und die nicht allein aus der Vergangenheit kommt, sondern auch aus der absoluten Zukunft uns entgegentritt. Die Zukunft ist somit offen für den Geist des Lebens. Weihnachtliche Ankunft und endzeitliche Wiederkunft Gottes verbinden sich in der caritativen Diakonie.

Praktische Ausblicke

Durch die Diakonie des Glaubens, Hoffens und Liebens wird der heilende Geist lebendig, der, wie die dargelegten biblisch-theologischen Belege zeigen, vom Vater und vom Sohn ausgeht und der sich in der Gemeinschaft des Glaubens, Hoffens und Liebens verlebendigt. Nicht von ungefähr verstand sich die Caritas seit Basilius d. Gr.⁶² über Jahrhunderte als Werkzeug des Hl. Geistes, wie in der Westkirche die Hymnen zum Hl. Geist und die Hospitäler zum Hl. Geist des Mittelalters bezeugen.⁶³ Jeder kann den Weg der caritativen Lebensdiakonie Jesu

⁶⁰ Hier vertrete ich eine andere Position als O. Fuchs in seinem Artikel: Auf dem ‚Weg zu einer lokalen und global geschwisterlichen Kirche, in: Lebendiges Zeugnis 55. (2000), 219-227, 220. Der Glaube der Kirche kann keinen anderen Inhalt haben, als den Menschen den Zugang zur Quelle des Lebens zu eröffnen, d. h. zu Gott. Das war die Intention der Sendung Jesu.

⁶¹ „Fides qua creditur“ ist das Fundament von „Fides quae creditur“.

⁶² Vgl. Basilius von Caesarea, „Über den heiligen Geist“ in: Ritter, A.M., Alte Kirche. Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen, Neukirchen Flun 1985, 176 ff.

⁶³ Und an die Adresse der Fachcaritas gesagt: Gelingt es, im Rahmen ihrer helfenden Zuwendungen zu Kranken und Armen, in ihrer Dienstgemeinschaft wie im

Christi im Hl. Geist beschreiten,⁶⁴ sei er hauptamtlich oder ehrenamtlich, im Caritasverband oder in der Gemeindecaritas, in der Familie oder im beruflichen Alltag tätig. Durch in verschiedener Weise caritativ-diakonisch Begeisterte können Kirche, Gemeinden, Verbände, Gemeinschaften die Kraft und Weisheit der Sendung Jesu heilvoll verlebendigen und damit Motor und Vision der Kirche sein. Caritative Diakonie und Glaubensverkündigung – so wird ebenfalls deutlich – bilden eine Wirkeinheit. Die verhängnisvolle räumliche Trennung von Kirche und Caritas, von pastoralen/ liturgischen Diensten und caritativen Diensten bzw. Einrichtungen wie aber auch die ebenso fehlende geistliche Verbundenheit bzw. die vergessene innere Verbindung von Glaube und Caritas – die in der unterschiedlichen Wahrnehmung von Kirche und Caritas in der Öffentlichkeit ihren Ausdruck findet, müssen überwunden werden. Dies ist notwendig nicht zur Sicherung der Existenz der Kirche, sondern zur Sicherung der Qualität der caritativen Diakonie und der Verkündigung des Glaubens zum Wohle der Menschen.

Will die Kirche zum Wohle der leidenden Menschen in unserem Land wieder den Lebensglauben Jesu, seine Hoffnung und Liebe in der Gesellschaft erfahrbar machen und verkündigen, dann sind neue Formen der Kooperation im Zuge der Neuordnung der pastoralen Lebensräume zu suchen und zu finden. Die ur-kirchliche und heute noch in der

Management ihrer Dienste und Einrichtungen die referierte christo-logische Spiritualität der Caritas umzusetzen, dann muss sie m. E. vor den Herausforderungen des Sozial- und Pflegemarkts keine Angst haben. Außerdem unterstützen sie dadurch ganz entscheidend – d. h. grundlegend – die Kirche in ihrer Lebensdiakonie an den leidenden und suchenden Menschen unserer Zeit. Die Glaubensverkündigung der Kirche ist ohne die Weg- bzw. Bodenbereitung durch die caritative Diakonie zum Scheitern verurteilt.

⁶⁴ „Ihr Auftrag ist nicht rein menschlich-weltlicher Art. Er meint von Jesus Christus her und auf ihn hin die Sendung zu einer ganzheitlich verstandenen Evangelisierung. Die verschiedenen Einrichtungen und Initiativen, ihre Mitglieder/Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter, die dieser einen Sendung dienen, gewinnen das je eigene Profil in ihrer Spiritualität wie in ihrer Fachlichkeit aus der Vielfalt der Charismen (vgl. 1 Kor 12) und aus den menschlichen Nöten und Bedürfnissen, auf die sie antworten sollen.“ Vgl. Die Deutschen Bischöfe, aaO. 2000, 13. „Auch wenn es selbstverständlich die „relative Autonomie der irdischen Wirklichkeiten“ zu beachten gilt (*Gaudium et spes*, 36 u.a.), so ist doch das Evangelium beim Einsatz in die Welt Licht und Kraft (ebd. 42). Daher sind die Orientierungen am Evangelium und das Leben aus dem Evangelium die Quelle und die Mitte und kritische Norm jedes weltkirchlichen Engagements.“ „In der aktiven Teilnahme am kirchlichen Leben gewinnen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter stets neu den Zugang zu den geistlichen Quellen ihres Dienstes. Notwendig ist ein „Sentire cum ecclesia“, ein Fühlen und Leben mit der Kirche, Mitfreude, wo sie lebt und wächst, Mitleiden, wo sie schwach ist, leidet und unterdrückt wird.“, ebd. 13f.

Ostkirche praktizierte räumliche Nähe von caritativen und pastoralen Zentren ist als Einheit wieder stärker wahrnehmbar zu machen. Unbestritten reicht aber nicht die institutionelle Vernetzung, wenn sie nicht auch durch eine spirituelle Vernetzung substituiert wird, so wie es z. B. die obigen, biblischen Überlegungen aufzeigen wollen. Denn was bewirken gemeinsame Institutionen ohne einen gemeinsamen Geist? Auch das gemeinsame Auftreten von Pastoral und Caritas in der Öffentlichkeit bezüglich der caritativen Dienste, Einrichtungen und Initiativen sollte stärker beachtet werden. Warum gibt es keine gemeindliche Beauftragung von neuen kirchlichen Mitarbeitern und Mitarbeiterinnen der Caritas im Rahmen des Gottesdienstes einer Gemeinde? Warum bringt die Kirche beim „corporate design“ der Caritas: dem Flammenkreuz nicht durch eine kleine Unterschrift: Caritas der katholischen Kirche ihr Engagement in der Öffentlichkeit besser zum Ausdruck? Es muss die Wirkeinheit von Diakonie, Liturgie und Verkündigung wieder deutlicher in der Öffentlichkeit wahrnehmbar sein, und es muss bei den Mitarbeitern und Mitarbeiterinnen diese Wirkeinheit wieder kultiviert werden, um Synergien zum Wohle der Menschen freizusetzen. Die Kirche sollte das Licht nicht unter sondern auf den Schemel stellen, damit es allen leuchtet (Mt 5,15f).

Niels Henrik GREGERSEN

University of Copenhagen, Danemarca

BONHOEFFER ON CHRIST AND COMMUNITY

Introduction

Protestant Christianity is sometimes met by the suspicion of being individualistic in orientation. This criticism is hardly without its target. At least historically, Protestantism has focused on the interior state of the human person, be it in questions of faith (as in pietism) or in issues of morality (as in puritanism). However, when Martin Luther (1483-1546) spoke of gospel as a divine message “for me” (pro me), he always had in mind the Word of God as a message “for us” (pro nobis).

In particular, the Lutheran understanding of the Eucharist shows the embedment of the individual believer in the community of the Church. For Luther, the Eucharistic meal is a sharing in the real presence of Christ, who distributes his blessings to the community while absorbing and annihilating the sins of the believers. Christ, thus, is never alone. He is one with God the Father and the Holy Spirit in the substantial unity of the Triune life, and he is one with the earthly and heavenly community of believers in a sacramental union. In an early sermon on the Eucharist from 1519, Luther consistently speaks about “Christ and his saints” (i.e., the community of believers of all ages), and he explicates the meaning of the Eucharist as the “sacrament of love”, in which the members of the community both give and receive.¹ A certain order rules here, though: Christ first gives then receives, while the congregation of believers first receive and then give. Being the receivers of grace, the believers offer thanks to God in Christ (in the vertical direction) while helping their neighbors in need (on the horizontal axis). In this manner, the individual

¹ Martin Luther, “The Blessed Sacrament of the Holy and True Body of Christ, and the Brotherhoods” [1519], *Luther’s Works vol. 6*, ed. Theodore Bachmann (Minneapolis: Fortress Press 1960), 45-74.

is part of a living community, in which faith can grow and a transformation of love take place. Just as Christ is not without his community of believers, so the individual believer is not without his and her community.

As pointed out by Greek-Orthodox John D. Zizioulas, there are important resemblances between Protestant and Orthodox ecclesiology, in so far as the catholicity of the Church is always grounded in the local Eucharistic community. “The whole Christ, the catholic Church, was [and is] present and incarnate in each Eucharistic community”. As long as there is unity of faith, the local community - by virtue of the Eucharistic community and regardless of external church structures – is in full unity with the rest of the Church. Zizioulas furthermore points to the priority of Christ as the head of the body of the church. It is our adherence to Christ in faith rather than our greater or lesser perfections in love that determines our belonging to the one church of Jesus Christ:

“The primary content of ‘catholicity’ is not a moral but a Christological one. The Church is catholic, not because she is obedient to Christ, i.e. because she does certain things or behaves in a certain way. She is catholic first of all because she is the Body of Christ. Her catholicity depends not on herself but on him. She is catholic because she is where Christ is. We cannot understand catholicity as an ecclesiological nota unless we understand it as a Christological reality”.²

From the beginning of his theological work – until he was executed by the Nazi government in 1945 for conspiracy against Adolph Hitler – the important German theologian Dietrich Bonhoeffer (born 1906) always underlined the unity of Christ and community. Already in his early dissertation, *Sanctorum Communio* (finished when he was only 21 years old) he coined the term “Christ existing as community”. It was his conviction that Christ is where his body and members are. Later on, in his *Lectures on Christology* (1933), he developed a corresponding interpretation of the Chalcedonian dogma. He thus wanted to answer two questions in tandem: Who is Christ, and Where is He? In line with the dogma, Bonhoeffer affirmed Jesus as the hypostatic union of God and humanity; he added, however, that his very essence is to be there “for us”, so that Christ is never to be thought of without his body, the community of Christ. His “being there for us” is not an accidental effect

² John D. Zizioulas, “The Eucharistic Community and the Catholicity of the Church”, in *The New Man: An Orthodox and Reformed Dialogue*, eds. John Meyendorff and Joseph McLelland (New Brunswick, NJ: Agora Books 1973), 107-131 (120-1).

of the nature of Jesus Christ, but belongs to his very esse. Moreover, the place of Christ is not only for his church, but for the world of creation at large. In effect, the dwelling-place of Jesus Christ is not only humanity, but the whole space-time continuum. In this way, Bonhoeffer combined an existential approach (“Christ for me”), a community-oriented approach (“Christ for us”), which towards the end of his career was extended into a cosmic approach (“Christ for the world”).

Bonhoeffer’s Christology thereby became intertwined with his theology of creation. In the present article I focus on the continuities and discontinuities between Bonhoeffer’s Creation and Fall from 1932 and his Christology lectures from 1933. Even though we have the Christology lectures only through the transcripts of his students, these lectures have rightly been accorded a central role in the interpretation of Bonhoeffer’s work.³ For while they reaffirm Bonhoeffer’s earlier insistence on “Christ existing as community” in *Sanctorum Communio*, they also mark an important step towards his later vision of Jesus Christ as the one who stands in for all human beings, even if they do not yet belong to the Christian community. The Tree of Life, standing in the center of Eden, turns out to be the living Christ, waiting upon each creature to become part of the comprehensive reality of Christ-and-community.

In what follows, I aim to show that some of the tensions in Bonhoeffer’s Creation and Fall are addressed, and even solved, in his unpublished Ethics from the 1940’s. Here the presence of Christ in the worldly realm is asserted with an universalistic emphasis that one cannot find as clearly expressed in the middle period of his work. It is thus my hope that this essay – written on the occasion of the centenary of Bonhoeffer’s birth (1906-2006) - may introduce important strands of Bonhoeffer’s theological work to the Russian public.

On Reading Bonhoeffer: Intertextual and Intratextual Approaches

Bonhoeffer’s writings are usually easy to read, but difficult to understand. His texts often resist systematisation, and many passages are formulated in such a condensed form that the interpreter has to divine their exact meaning. One reason is that Bonhoeffer developed his

³ E. Bethge, *Dietrich Bonhoeffer. Theologe, Christ, Zeitgenosse* (München: Chr. Kaiser 19703 [1967]) 265, and Ernst Feil, *Die Theologie Dietrich Bonhoeffers. Hermeneutik – Christologie – Weltverständnis*, (München: Grünewald 19712), 171-172.

theology on the basis of different theological resources that he combined without always explaining to his readers the exact provenance of the terms he used.

Bonhoeffer's work therefore commends an intertextual interpretation which discusses his work as part of an ongoing conversation with other theologians from whom he absorbed important ideas but then used them for his own purposes. Not least the figures of Martin Luther and Karl Barth (1884-1968) have been important for the formation of Bonhoeffer's thought. For good reasons Bonhoeffer's relation to Luther and Barth has therefore been at the center of Bonhoeffer scholarship. Can the this-worldly orientation of Bonhoeffer's theology, especially in the later phase of his Ethics and Prison Letters, be explained from his use of the Orthodox-Lutheran principle that the finite is capable of hosting the infinite (*finitum capax infinity*)? So Regin Prenter.⁴ Or may Bonhoeffer's critical attitude towards religion and metaphysics be explained, at least in part, from a continuous influence of Karl Barth's early dialectical theology on Bonhoeffer's theology, while Bonhoeffer continued to struggle, mostly silently, with Karl Barth's later theology? So Andreas Pangritz.⁵

There is, however, also a third influential figure behind Bonhoeffer: the German idealistic philosopher G.W. F Hegel (1770-1831). It was the historian of doctrine and professor in systematic theology in Berlin, Reinhold Seeberg (1859-1935), who first introduced Bonhoeffer to the thought of Hegel during the formative years 1925-27. Seeberg was also the supervisor of Bonhoeffer's afore mentioned dissertation, *Sanctorum Communio. Eine Dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche*, that he defended in 1927 and published in revised form in 1930. Throughout this work we find the famous phrase, *Christus als Gemeinde existierend*, "Christ existing as community".⁶

⁴ Regin Prenter, "Dietrich Bonhoeffer and Karl Barth's Positivism of Revelation", *World Come of Age*, ed. Ronald Gregor Smith (London: Collins 1967), 89-111.

⁵ Andreas Pangritz, *Karl Barth in the Theology of Dietrich Bonhoeffer*, (Grand Rapids: Eerdmans), 2000. - A concrete example of the Barth-Bonhoeffer entanglement can be found in the *Christology* lectures, where Bonhoeffer refers to the three forms of the presence of Jesus Christ today (as Word, Sacrament and Church) without mentioning Karl Barth's distinction between the three forms of the Word (preached, written and revealed) in *Church Dogmatics* I/1 § 4 (1932).

⁶ Dietrich Bonhoeffer, *Sanctorum Communio: A Theological Study of the Sociology of the Church*, ed. Clifford J. Green (Dietrich Bonhoeffer Works, vol 1), Minneapolis: Fortress Press 1998, 141. German text in *Sanctorum Communio. Eine Dogmatische*

This phrase in fact echoes Hegel's concept of God existing as community: "Thus the community itself is the existing Spirit, the Spirit in its existence, God existing as community".⁷ Yet the positive influence of Hegel's Lectures on the Philosophy of Religion on Bonhoeffer's ecclesiology is nowhere attested in *Sanctorum communio*. It is reasonable to suggest, though, that by inserting "Christ" for "God" and "Spirit", Bonhoeffer wanted to point to the concrete living community of the followers of Christ as the living place of Christ. "God established the reality of the church, of humanity pardoned in Jesus Christ – not religion, but revelation, not religious community, but church. This is what the reality of Jesus Christ means".⁸

As compared with Hegel, Bonhoeffer not only changed the common denominator "God" for "Christ"; he also argued that the body of Christ is not to be equated with any phenomenon of culture or religious organization. Thus the *Sanctorum communio* is constantly accompanied by a twofold criticism. On the one hand it was directed against the Roman Catholic concept of the church as an "organism":

"The theory of organism in Roman Catholicism, biology, or the philosophy of the state ranks the collective above the individual. For Paul, only Christ exists 'before' and 'above' the individuals. He looks at the church from the perspective of the collective person (*Gesamtperson*), that of 'Christ existing as church-community (*Gemeinde*)'".

On the other hand Bonhoeffer criticized idealistic conceptions of spirit, according to which Spirit is transpersonal, while erasing the concrete characteristics of the human person and the Christian church.⁹

Bonhoeffer's earliest and most characteristic theological vision is thus both positively and negatively informed by his reception of Luther,

Untersuchung zur Soziologie der Kirche (München: Chr. Kaiser 1969 [1930]), 93. - The English text is henceforth cited as DBWE 1.

⁷ G.F.W. Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion. Volume III: The Consummate Religion* [1827], ed. Peter C. Hodgson (Berkeley: University of California Press, 1998 [1985]), 331. Bonhoeffer taught a seminar on these lectures in 1933, see Martin Rumscheidt, "The Formation of Bonhoeffer's theology", *The Cambridge Companion to Dietrich Bonhoeffer*, ed. John W. de Gruchy (Cambridge: Cambridge University Press 1999), 50-70, here 58.

⁸ DBWE 1, 153; German text in *Sanctorum Communio* (note 6), 104.

⁹ DBWE 1, 141 and 193: "unity of spirit, community of spirit, and plurality of spirit are intrinsically linked to each other... Idealist philosophy failed to understand this for reasons that lie at its very heart; here the fundamental lack of a concrete concept of person becomes evident again"; German text in *Sanctorum Communio* (note 6), 141.

Barth, and Hegel. Accordingly, the task for the Bonhoeffer-interpreter today is to clarify, wherever needed, Bonhoeffer's texts through intertextual interpretations. But having made such clarifications, a new difficulty emerges for the interpreter of Bonhoeffer. For Bonhoeffer's own texts speak in different styles, depending on the situation and the theological problems that he was committed to solve. Thus an attention to the similarities and differences between Bonhoeffer's own texts may serve as a remedy for solving internal tensions across the different contexts in which he spoke. Thus, the intra-textual reading remains fundamental, also for evaluating the exact influence of thinkers such as Luther, Barth or Hegel on the formation of Bonhoeffer's theology.

The present paper, however, has a more limited scope. My concern will first and foremost focus on Creation and Fall and Christology. The very existence of intratextual tensions between these works, however, raise the theological issue of the scope of his Christology and of the exact nature of his Word-of-God theology. Such inquiry requires a critical evaluation of the theological positions taken in Bonhoeffer's individual works. After all, no theology is a one-person affair. Taking Bonhoeffer seriously means discussing his theology as a contribution to the self-reflection of Christian faith in a contemporary setting. Like any other theology, Bonhoeffer's work must be judged by what he actually says, by what he does not say, and what he could and perhaps should have said.

I am emphasizing this general observation here, because no reader of Bonhoeffer should take for granted that he always took the appropriate theological decisions. The fact that Bonhoeffer (for evident reasons) has been seen as a modern Protestant martyr, should not lead into an eclipse of criticism regarding the theological views espoused by him. Accordingly, the task for a future Bonhoeffer scholarship should not only be to show the inner coherence of his work, but also identifying the incoherencies and possible blind spots of his writings. In what follows I want to argue that some of Bonhoeffer's theological shortcomings may in fact derive from an over-use of Christological concepts and a corresponding under-use of Trinitarian resources.

Bonhoeffer's Christocentric Doctrine of Creation in Creation and Fall

In his "Introduction" to *Creation and Fall*, Bonhoeffer states rather uncompromisingly: "Only the church, which knows of the end, know also of the beginning".¹⁰ In an oblique reference to the cross and resurrection of Christ, Bonhoeffer says:

"The church therefore sees the beginning only in dying, from the viewpoint of the end. It views the creation from Christ; or better, in the fallen, old world it believes in the world of the new creation ..., because it believes in Christ and in nothing else" (DBW 3, 22/22).

Bonhoeffer is here clarifying the Christological perspective from which he is going to pursue his interpretation of Genesis 1-3. However, he is also raising a more general dogmatic claim, namely that the world is dying. As a matter of fact, Bonhoeffer speaks in a language of extermination about the world of creation. The world is destined to die, and is already dead from the perspective of the church. The new creation (*creatio nova*) apparently happens through an annihilation of the old world. Unfortunately Bonhoeffer does not discuss the possibility of a *creatio nova ex vetere*, that is, on a new creation emerging out of old creation, which would have given him the possibility of asserting God's faithfulness to His creation (cf. the promise of God's covenant with Noah, Gen. 6).

While interpreting Gen 1:1, Bonhoeffer underlines that the *creatio ex nihilo* is to be understood as a reference to the unconditioned divine freedom: "Between Creator and creature there is simply nothing [das Nichts]" (DBW 3, 31/32). Creation is not an outflow of divine creativity from the inner fecundity of divine nature, as in the theory of emanation or of divine self-unfolding (DBW 3, 38/40). Likewise, creation is not just about the Word of God in-forming a chaotic matter, as in the Platonic creation myth in *Timaios* (DBW 3, 32/34). In accordance with doctrinal tradition, Bonhoeffer points out that there is no inner divine necessity behind the beginning of creation, and no hidden potencies in a pre-

¹⁰ Dietrich Bonhoeffer, *Schöpfung und Fall. Theologische Auslegung von Genesis 1-3* (Dietrich Bonhoeffer Werke Band III), eds. Martin Rüter and Ilse Tödt (München: Chr. Kaiser Verlag 2002 [1989]), 21; English translation after Dietrich Bonhoeffer, *Creation and Fall: A Theological Exposition of Genesis 1-3* (Dietrich Bonhoeffer Works, Volume 3), ed. John W. de Gruchy (Fortress Press: Minneapolis 1997), 22. – In the following, these works are referred by DBW 3, followed by the pagination in first the German, then the English edition (DBWE).

existing matter. But he eventually goes on to claim that the Christian understanding of creation does not even allow us to ask for a plan in the mind of God prior to creation:

“Thus it is impossible to ask why the world was created, what God’s plan for the world was, or whether the creation was necessary. These questions are exposed as godless questions and finally disposed of by the statement: In the beginning God created heaven and earth. The statement declares not that in the beginning God had this or that idea about the purpose of the world, ideas that we must now try to discover, but that in the beginning God created. No question can go back behind the creating God, because one cannot go back behind the beginning” (DBW 3, 30/31-32).

This raises the critical question, if not Bonhoeffer here too early takes leave of philosophical reflections in Christian theology. He is right that human beings are not in an epistemic position to inquire into the depths of divine knowledge. But can one legitimately say that there exists no divine mind or self-conscious nature of God prior to, simultaneous with, and following upon God’s free decision to create? Indeed this would be a difficult position to hold, since the freedom of God would then be indistinguishable from arbitrariness. By expelling any metaphysical considerations Bonhoeffer, and his readers, are left with a divine fiat as “the beginning”, without considering the prior reality of the loving mind of God. Could not the *creatio ex nihilo* be a penultimate description that points to a creation out of the overflow of divine love (*creatio a amore dei*)?

A comparison with Karl Barth’s solution in *Church Dogmatics* may here be revealing. In *Church Dogmatics* II/1 § 28, Barth shows how the attributes of God’s being, from the perspective of Christian faith, can be summarized as “the One who loves in freedom”. Accordingly God’s freedom is not a brute freedom, but the “freedom of love” expressed in the “acts” of creating a divine-human community. The eternal divine love between Father, Son, and Spirit constitutes itself as a community of love, which in the eternal election decides to establish a community with humanity as God’s “partners”.¹¹ The freedom of divine creativity thus flows out of the matrix of divine love - out of God’s self-determination to

¹¹ See Wolfgang Krötke, “Gott und Mensch als ‘Partner’”, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 1986 (Beiheft 6), 158-175.

love the world in freedom.¹² Freedom and love may not be pitted against one another.

Also elsewhere in *Creation and Fall* Bonhoeffer is suspicious of philosophical reflection, and again this has theological repercussions. While interpreting Genesis 1:3 Bonhoeffer points to the *Tatwort* of divine creativity. But for two reasons he is worried about talking about a *Wirken Gottes*. The first is that one cannot call God's act of creation an "effecting", because this term "does not include within its meaning the character of creation as a demand" (DB 3, 40/42). Bonhoeffer here reminds of the theological deficiencies in using a "thin" third-person language in the doctrine of creation. Rather, the indicative and the imperative are interwoven. Creation is not a neutral category, but presupposes a notion of what we may call a divine appeal. But, secondly, Bonhoeffer fears that by employing a general metaphysical scheme of "cause" and "effect", one paves the way for a natural theology that reconstructs God as an external cause of the world. This also is a valid concern. But it seems to me that pointing to the inherent limits of the concept of divine *Wirken* and to the potential misuses of this concept does not preclude its proper use in theology. For one could ask the opposite question: What would happen, if God's acts of creation had no effects? Either God would make no difference at all, or God's creative activity would be purely *ad hoc*, without affording any continuous structure within the world.

In the interpretation of Gen 1:4a, Bonhoeffer nonetheless introduces the classic distinction between *creatio* and *conservatio*: "Creation means wrestling out of nonbeing [Nichtsein]; upholding means affirming being. Creation is a real beginning, always 'before' my knowledge and before the upholding of what has been created... Upholding is always with reference to the same object, God's original good work" (DBW 3, 44/47). In God's sustenance of the world there is continuity.

It is reasonable to assume that Bonhoeffer here wants to do justice to the possibility of scientific inquiries into the world's permanent mathematical structures. Throughout *Creation and Fall* Bonhoeffer is keen to emphasize that there exists no conflict between a scientific world

¹² This structure of Karl Barth's theology has been analyzed by Bent Flemming Nielsen, *Die Rationalität der Offenbarungstheologie. Die Struktur des Offenbarungsverständnisses von Karl Barth* (Aarhus: Aarhus University Press 1988), 127-145.

view and the Christian doctrine of creation. Just to mention a few examples: “The beginning” is a theological statement about the uniqueness of divine creativity, not a statement about temporal terms or dates of the beginning (DBW 3, 31/32). The creation of the human being as *imago dei* does not contradict an evolutionary understanding of the emergence of humanity in line with Gen 2:7: “Even Darwin and Feuerbach could not use stronger language than is used here. Humankind is derived from a piece of earth. Its bond with the earth belongs to its essential being” (DBW 3, 71/76). Human beings do not “have” bodies, but “are” bodies.

Finally, as is clear from his interpretation of *das Starre* or the “firmly fixed” in Gen 1:6-10 and 14-19, a divine law is impressed on nature: “As the firmament determines, days, years and epochs of time happen with complete regularity and without change. Here it is a number that rules with complete regularity and without change” (DBW 3, 48/52). Bonhoeffer sees scientific knowledge as expressing the human participation (*Teilnahme*) in the natural world of unchanging structures. Human beings know numbers and mathematical structures of the universe that apparently are unaffected by humankind’s fall. But Bonhoeffer sees this knowledge as “the great temptation of human beings to seek comfort in the world of the unchanging, to flee to the world that is unaffected by their own existence” (DBW 3, 49/52). On account of the fall, human beings do not recognize that the laws of nature are not self-contained or autonomous: “human beings no longer know that numbers too are upheld by God’s word and command alone. Numbers are not the truth of God itself” (DBW 3, 49/53).

But here one might ask what the relation is between the mathematical numbers and the mind of the creator? Bonhoeffer seems to fear the spectre of natural theology to such an extent that he does not see the possibility of a theology of nature, based on revelation. The alternative is apparently either to take distance to the laws of nature, as opposed to human freedom, or to give in to the temptation of boasting of nature’s autonomy and “snatch its power away from the creator” (DBW 3, 51/54).

It is in this context that one cannot but notice the contrastive thought patterns that often permeate Bonhoeffer’s interpretation of creation. Just to mention a few of these contrast figures: “Not the created work, no, but the Creator wills to be glorified” (DBW 3, 34/36). But why would not God be glorified in and through the world of creation? “[I]t cannot be said that ... God here espouses what God has created in order

to make it fruitful, or that God becomes one with it” (DBW 3, 36/38). But is not a unity of Creator and creature the only way to avoid an understanding of nature as radically self-contained? “God creates in complete freedom. Even in creating, God remains wholly free over against what is created. God is not bound to what is created, instead God binds it to God” (DBW 3, 38/41). But does not the Word of God, understood in terms of an evangelical theology of promise, exactly bind God to the future fate of the universe and to the destiny of its human inhabitants in particular?

These are all questions that Bonhoeffer later on are going to answer affirmatively in his *Ethics and Prison Letters*. But this view is not yet expressed in *Creation and Fall*. There are not yet any reflections on the inner relationship between the numbers or *logoi* of creation, and the *Logos* of God in Jesus Christ. It is therefore no wonder that the Augustinian choice of either turning to God, or to the world, is reiterated in Bonhoeffer’s principled distinctions between humanity and nature. Humans are called to be “free for” (*frei für*) other human beings, but “free from” (*frei von*) non-human nature by being commised to be the masters of nature (DBW 3, 61/66).

Now this contrastive thought pattern is only one strand of thought in *Creation and Fall*. Another strand comes to the fore in Bonhoeffer’s interpretation of God’s creation of living beings in Gen 1:11-13 and 1:20-25:

“The Creator wills that that the creation should itself, in obedience, endorse and carry on the Creator’s work – wills that creatures should live and should in turn themselves create life. That which is living differs from that which is dead in that it can itself create life. God gives to God’s work that which makes God Lord, namely the ability to create” (DBW 3, 53/57).

It is this strand of thought that may be said to be carried on in Bonhoeffer’s later theology of divine blessing in the *Prison Letters*.¹³ The contrastive thought pattern of God versus world is here transformed into a picture of God unilaterally creating the world in order to facilitate a multilateral and mutual passing on of the fruits of creation in reproduction and growth. An even stronger affirmation of God’s presence as creature is found in Bonhoeffer’s interpretation of Gen 2:7.

¹³ Dietrich Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison* (London: SCM Press 1971), 374. See further Peter Scott, “Christ, Nature, Sociality”, *Scottish Journal of Theology* 53:4, 2000, 413-430, 416.

Bonhoeffer here emphasizes that God breathed God's own Spirit into the body of the human beings. Human beings therefore have a special relation to God: "Other life is created through God's work, but in the case of human life God gives of God's own life, of God's own spirit" (DBW 3, 73/78). The divine is in the spirit of human beings - as divine Spirit. This may explain why God can be present in the world as the human being of Jesus Christ, whereas God is elsewhere is only present in and through God's word (not as the world of creation).

The Anthropology of Center and Limit in Creation and Fall

Bonhoeffer's theology of creation is not only conceptual, but also characterized by his vivid interpretation of the pictorial world of the creation stories. Bonhoeffer is aware that the picture world of the paradise and fall stories should not be taken literally, but be translated into new pictorial ways of speaking for today. For "we ourselves are the ones who are affected, are intended, are addressed, accused, condemned, expelled" (DBW 3, 77/82). This method is also used in his interpretation of the two trees that were standing in the midst of the paradise, the tree of life and the tree of the knowledge of good and evil. The "tree of life" refers in Bonhoeffer's interpretation to the unbroken human existence, in which human beings are immediately obedient, without even being required to be so by God. The tree of life "was in the center; that is all what is said about it. The life that comes from God is at the center; that is to say, God who gives life, is at the center" (DBW 3, 78/83).

The tree of life is once a given there, standing in the middle of the garden: "es ist da"! But the tree is also a gift given for the disposal of human beings, for its fruits are to be reaped freely by Adam and Eve without any antecedent conditions. But, as Bonhoeffer observes, it is not the human beings themselves that are placed in the middle, but the tree of life which is (1) a given, (2) a gift from God, and therefore also (3) God as life-giver. This structure can be further elucidated: as a gift freely given for human use, the tree does not possess the human beings, but "Adam really possesses it". Yet by being placed there in the center, "Adam has life in the unity of the unbroken obedience to the Creator – has life just because Adam lives from the center of life, and is oriented toward the the center of life, without placing Adam's own life at the center. The distinctive characteristic of Adam's life is utterly and unbroken obedience, that is, Adam's innocence and ignorance of disobedience" (DBW 3, 79/84). In one sense, Adam is more than the tree of life (for he possesses it). Yet in another sense Adam is less than the

tree of life, since it the tree that stands there in the middle, not Adam who is bound to receive the gift of life (from God as life-giver).

To this penetrating analysis Bonhoeffer adds his interpretation of the other tree, the tree of knowledge of good and evil. Also this tree is standing in the middle, but unlike the first tree, which was given for consumption, this second tree is surrounded by a divine prohibition: Don't eat from this tree, or you will die! Therefore this second tree in the middle, surrounded by the prohibitive command of God, signifies the limit of creaturely existence. Now the problem of course is how Adam and Eve could know that it was wrong to eat from it, prior to the eating from the tree of knowledge of good and evil? And how could they know what death means before the knowledge of having to die? Bonhoeffer's answer is that both trees were given to Adam and Eve as human beings, not as animals. Simply by being addressed by God, Adam "knew" that he is at once a free creature, and yet a creature marked by limits. This pre-theoretical knowledge is given by human existence as an existence that is called to respond to the divine address:

"The human being's limit is at the center of human existence, not on the margin; the limit or constraint that people look for on the margin of humankind is the limit of the human condition, the limit of technology, the limit of what is possible for humanity. The boundary that is at the center is the limit of human reality, of human existence as such" (DBW 3, 81/86).

The story of the fall is thus not about external limits of certain things that human beings "can't do", but it is about the internal limits that emerge from the fact that Adam is addressed by God in his own humanity (DBW 3, 80/85). But more than that: since Adam knows God in his unbroken relation to God, Adam also perceives the prohibition, and even the threat of death, as yet another gift of God: "The limit is grace because it is the basis of creatureliness and freedom; the boundary is the center" (DBW 3, 80/85).

So far the trees have an anthropological meaning. But they also have a theological significance: "God is at once the boundary and the center of our existence" (DBW 3, 81, 86). In this way, the concepts of center and limit serve both to clarify Bonhoeffer's concept of *imago dei* and to explicate how the divine warning and threat in Gen 2 is not to be seen as an external law (*Gesetz*) imposed by a foreign God on human beings. Rather it is an expression of God's protective grace that both involves a command (*Gebot*) and a prohibition (*Verbot*) that intends to

shield the human beings, not from God, but from themselves. For by eating the fruit of the tree of knowledge, Adam and Eve make themselves the center of the Garden, whereby they stand back as lonely individuals. Their immediate relation to God is broken, but so is the relation between Adam and Eve themselves. A breaking apart (*Entzweiung*) took place. The original world of sociality was replaced by a state of sin, where relations are broken and the urge for dissociation begins (DBW 3, 115-117/122-124).¹⁴

From now on the human beings are left over to an ambiguity that only the revelation in Jesus Christ can overcome.

Bonhoeffer's Understanding of Christ as Being *pro me* in his Christology

As we now shall see, incarnation is not seen by Bonhoeffer as a foreign intrusion into the world. Rather, incarnation is the free divine unfolding of the ubiquitous being of Logos as the love of Christ for human beings. One is here reminded of Hegel's concept of genuine infinity (*das wahre Unendliche*): The infinite God must within Himself encompass the finitude of creation: "If God has the finite only over against himself, then he himself is finite and limited. Finitude must be posited in God himself, not as something unsurmountable, absolute, independent".¹⁵ Otherwise God would possess only a "spurious infinitude", which would start on the other side of the finite world and from here go on indefinitely. But Hegel's point is that God hosts the finite while consciously distinguishing within himself the being of God and the being of the world. Bonhoeffer, one might say, re-applies this Hegelian thought-model to the relation between God and humanity (respectively Christ and community) while not following Hegel's universal vision of the God-world relation.

Also in his Christology lectures from 1933 Bonhoeffer takes his point of departure in the existential question: How is Christ present today, in our situation. Accordingly his approach is personal and relational, but Bonhoeffer no longer feels the need to eschew metaphysical expressions when describing the presence of Christ. The

¹⁴ See the fine monograph by Gottfried Class, *Der Verzweifelte Zugriff auf das Leben: Dietrich Bonhoeffers Sündenverständnis in 'Schöpfung und Fall'* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchen 1994). Class also offers a balanced and convincing interpretation of the concepts of center and limit in *Creation and Fall*, pp. 83-98.

¹⁵ Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion: Volume III* (note 6), 406.

How of the presence of Christ can only be clarified in tandem with an exposition of Who Christ is and will be forever: “Christ is Christ, not just for himself, but in relation to me. His being Christ is his being for me, pro me. This being pro me is not to be understood as an effect emanating from him, nor as an accident; but it is to be understood as the essence, the being of the person himself”.¹⁶

As usual, Bonhoeffer begins by making clear how things should not be understood. The presence is not to be equated with the historical influence of the historical figure of Jesus (as in Albrecht Ritschl), nor be seen as an inner psychological icon (as in Wilhelm Herrmann). Both these misunderstandings derive, according to Bonhoeffer, from Schleiermacher, the father of liberal theology (43). Christ is to be understood as a Person, not as a non-personal power. Bonhoeffer here refers to Luther’s interpretation of the ascension: the risen Christ has ascended to heaven and is sitting at the right hand of the father (that is, everywhere), so that Christ can be immediately “present with us”.

Bonhoeffer now explicates the ontological commitments of Chalcedonian Christology.¹⁷ What is new in the Christology lectures is that not only humanity but also the space-time continuum is seen as the dwelling-place for Jesus Christ. The paradox and stumbling block is not the incarnation in itself, but the fact that Christ appeared veiled in sinful flesh:

“The space-time continuum is not only the human definition of the God-Man, but also the divine definition. This space-time presence of the God-Man is hidden “in the likeness of sinful flesh” (Romans 8:3). The presence is a hidden presence. It is not that God is hidden in man, but rather that this God-Man as a whole is hidden in the “likeness of sinful flesh”. That means that the principle of hiddenness is not man as such, not space and time, but the “likeness of sinful flesh”, i.e. the world between temptation and sin” (45-46).

What is characteristic for Bonhoeffer’s position is the emphasis that the pattern of Christ’s ways of acting cannot be divorced from his being. One cannot speak of a presence of Christ for us without the prior assumption of Christ’s simply being there: “What is decisive about the

¹⁶ Dietrich Bonhoeffer, *Lectures on Christology*, transl. Edwin Robertson (London: Collins 1981), 47. – The following paginations refer to this edition; the German text is in *DBW* 12, 279-348.

¹⁷ Bonhoeffer’s own interpretation of the Chalcedonian Creed is presented in Part II of the *Christology* lectures (74-89).

pro me structure is that being and act of Christ are maintained together in it. Actio Deo and praesentia Dei, the for you existence and being there for you are joined together” (47-48).

This view also opens up for a new understanding that Christ himself “has really bound himself in his freedom of his existence to me” (48). Freedom is here no longer referred to as a divine freedom prior to creation, but as the particular form of divine freedom exercised in God’s presence for and with human beings. The meaning of freedom is now depicted in the image of divine love, as revealed in Jesus Christ. The idea of divine freedom is defined a posteriori, not prior to revelation.

In Bonhoeffer’s doctrine of the three-fold form of Christ, Jesus Christ is now presented as Word, as Sacrament, and as Church. As Word Christ is not immediately present in the many words, thoughts and ideas of human beings, but in the Word that addresses human beings as forgiveness and command, as gospel and law. In so far as the Word addresses the world and the community, Jesus Christ stands over against the church, which, in Luther’s terms, is itself a *creatura verbi*. But Bonhoeffer now goes further than that: “Christ is not only present in the Word of the Church, but also as Word of the Church, that means the spoken Word of preaching. In the Word, could be too little, because it could separate Christ from his word” (51). Thus the whole presence of Jesus Christ in the preached Word is important.

Secondly, as Sacrament the Word is embodied, for the sacrament is the form in which Logos reaches human beings in their natural conditions as bodies. In line with Creation and Fall, however, Jesus Christ is not embodied in all natural events in a self-revelatory way. After the fall, “one sees the Word no longer in creation. The continuity of Word and nature is lost. The creation is not sacrament. There is sacrament only when God, by his special Word, in the midst of his created world, addresses, names and hallows an element” (53). Bonhoeffer is here presupposing Luther’s distinction between the God’s reality and the divine reality for us, under our epistemic conditions. However, it is interesting that Bonhoeffer here criticizes a pan-sacramentalist view of nature by referring to human sin, and not by referring to a principled distance between the Word of God and world of creation, as it was the case in Creation and Fall. Bonhoeffer is definitely closer to Luther’s doctrine of creation in the Christology Lectures than he

was the year before.¹⁸ For the Christological problem is not the unity of God and humanity (which indeed has become real in the God-Man), but the hiddenness of this unity in the cross of Christ: “The primary question in Christology is not about the possibility of uniting deity and humanity, but rather about the concealment of the God-Man in his humiliation” (54). The paradox, in other words, lies not in the movement of incarnation itself (for the world of creation is not foreign to God’s nature); paradoxical, however, is the presence of Son of God in the world of sin, suffering and death. This is the stumbling block!

Thirdly, the presence of Christ as Church must be asserted without restrictions. Jesus cannot be Christ without being there for his community. In this sense, “Christ is not only the head of the Church, but also the Church itself (see Corinthians 12 and Ephesians). Christ is head and also every member” (59). The concept of “Christ as existing as community” from *Sanctorum communio* is still intact.

The notion of the presence of Christ as Church is Bonhoeffer’s own complement to the classic Lutheran doctrine; nonetheless he stands in continuation with Luther’s integrative view of the union between “Christ and his saints”. As we have seen, the presence of Christ as community has already been presupposed in Bonhoeffer’s explications of the presence of Christ in Word and sacrament. For as the Word is communicative when addressing the community, so the sacraments are communal when given for the community. And the community belongs to the comprehensive reality of Christ as the one who is both the head and the members of the church.¹⁹

The Place of Christ as Center and Limit in the Christology Lectures

After now having dealt with the question, Who is Christ?, Bonhoeffer has the courage to raise the further question, Where is Christ? What is the place of Christ? It is in this context that Bonhoeffer re-applies the concepts of center and limit, known to us from Creation and Fall. Just as the tree of life was in the center of the garden, so the nature

¹⁸ Niels Henrik Gregersen, “Grace in Nature and History: Luther’s Doctrine of Creation Revisited”, *Dialog: A Journal of Theology* 44:1, 2005, 19-29.

¹⁹ As observed by Peter Scott, “Christ, Nature, Sociality”, 422: “preaching and the sacraments do not merely happen *in* sociality; rather they are social events that, interpreted correctly, are acts *of* sociality”, namely of the social nature of Jesus Christ.

of person of Jesus Christ is to be in the center, both spatially and temporally:

“Where does he stand? He stands pro me. He stands there in my place (Stelle), where I should stand, but cannot. He stands on the boundary (Grenze) of my existence, yet for me. That brings out clearly that ‘I’ am separated from my ‘I’, which I should be, by a boundary that I am unable to cross. The boundary lies between me and me, the old and the new ‘I’. It is in the encounter with this boundary that I shall be judged. At this place stands Christ, between me and me, the old and new existence. Thus Christ is at one and the same time, my boundary and my rediscovered centre. He is the centre, between ‘I’ and ‘I’, and between ‘I’ and God” (60; DBW 12, 306))

Many theological topics are alluded to here. First of all we have the function of Christ as Stellvertreter or placeholder. Christ is standing in my place, not as a substitute, but more like Christ as the “forerunner of faith” in Hebr 6:20. Christ is the one who is standing in and waiting for my transition into the form of Christ “beyond my existence”. The term “boundary” (Grenze) is intentionally used in two different meanings. Anthropologically the boundary is the limit of sin that incapacitates the sinner from crossing-over from the old self to the new self. But Christologically, the boundary is Christ as being both beyond my existence yet as existing for me in my place. As such the encounter with Christ is the judgment of my old self, but at the same time “the rediscovered center” facilitates my crossing-over to the new self.

In the German text (based on Gerhard Riemer’s typescript), it is expressed more clearly: “Als die Grenze ist Christus zugleich mir wiedergefundene Mitte. Als Grenze kann die Grenze nur von Jenseits der Grenze aus gesehen werden” (GBW 12, 306). Two things are said here: First, only the boundary of Christ makes me understand my own limits; the ambiguities of sin are only unveiled in Jesus Christ. But second, Christ Himself is the re-discovered center. Christ is the tree of life planted in the center of the Garden of Eden. Yet at the same time Christ has always been standing there for me, also prior to my transition from the old self to the new self. Christ is not only there for me. He is also there before me. Christ has always been standing there for me, before I ever noticed him or his community. By thus understanding re-velation as a re-discovery, the presence of Christ does not only unveil and remove the ambiguities of sin in the moment of revelation. Rather, Christ was also the hidden center in the life of the old self that did not re-cognize

anything and did not discover anything. This is Bonhoeffer's ontology of Christ as the placeholder and forerunner of faith.

Because this is so, it is understandable that Bonhoeffer in his Christology lectures takes the step of extending the scope of his Christology into the worldly realms of creation. For Bonhoeffer can now assert that Christ is not only present in and for the community of Christians. "Christ is also our centre when he stands, in terms of our consciousness, on our periphery, also when Christian piety is displaced to the periphery of our being" (60). For Christ stands in the center - not our "I", not our consciousness, not our piety, not our church allegiance.

Therefore Bonhoeffer can also now say that Christ is "the center of history". Christ is not history, not identifiable with the failures, illusions and cruelties of history, but the Messiah, who is entering into the world of history to fulfil its promises. Likewise Christ the mediator is the "center between God and nature", because also nature (which does not need reconciliation, since it has no guilt) is in need of being freed from its dullness and lack of meaning. But in the sacraments, as means of communication, nature has meaning as mediating God and humanity. And so finally the Church, the third form of Christ, is seen by Bonhoeffer as the hidden center of the state. For the church is defined as the community that responds to the address of Jesus Christ as the Word of God. (60-64).

The Comprehensive Christology of Ethics: A Barthian Solution to Bonhoeffer's Problem?

The Christological position in Christology marks a first leap beyond the position in Creation and Fall. However, not until his unfinished Ethics did Bonhoeffer arrive at the point, where he was finally able to affirm the presence of Christ in the world of creation without reservations. Christ is existing not only as community, as he had claimed in his *Sanctorum Communio*, but Christ is also existing in the world as mediator between God and world. The world is never void of Christ, since Christ is the unity of the reality of God and the reality of creation. But this comprehensive "reality of Christ" (*Christuswirklichkeit*, DBWE 6, 58) is not something that can be described from a neutral perspective, for the reality of Christ also involves an appeal to human participation in this reality:

"In Christ we are invited to participate in the reality of God and the reality of the world at the same time, the one not without the other.

The reality of God is disclosed only as it places me completely into the reality of the world. But I find the world always already borne, accepted, and reconciled in the reality of God. That is the mystery of the revelation of God in the human being Jesus Christ... What matters is participating in the reality of God and the world in Jesus Christ today, and doing so in such a way that I never experience the reality of God without the reality of the world, nor the reality of the world without the reality of God” (DBW 6, 40-41/55).

Bonhoeffer is now using an imagery of intimacy, of God carrying the world (in creation and preservation), and of God accepting the world (in terms of justification) in order to be its final reconciliator (in an eschatological perspective).

Here again the interpreter will have to divine the exact theological meaning through an intertextual reading. The thesis I would like to propose is that Bonhoeffer here combines influences from Luther and Barth in a very telling manner. With Luther he affirms that one should never treat the human nature of Jesus as just a cloak that is removed from Christ in ascension. This is the motif that we already noticed in Christology. But now Bonhoeffer also speaks of an acceptance and reconciliation of the world of creation at large within the comprehensive reality of Christ. What this means is not clear in the text itself, since it would require a Trinitarian framework in order to be worked out. Is Bonhoeffer implicitly informed by such a framework? Well one can only make a qualified guess. Between the Christology lectures from 1933 and the section on “Christ, Reality, and Good” from Ethics, written in 1940, Karl Barth’s famous tract on the divine election of grace, *Gnadenwahl Gottes*, came out with Barth’s new universalistic interpretation of the doctrine of the divine election (*Erwählung*) and the covenant of grace (*Bund der Gnade*).²⁰ It is a reasonable hypothesis that Bonhoeffer from Karl Barth gained the courage to think of the world as already destined for creaturely fruition, for divine acceptance and for divine reconciliation (with respect to human sin) and redemption (with respect to the potentialities of nature). If this is the case, Christ as the Word of God is not only the free creator vis-à-vis the world, but also the bond of love that ontologically precedes participation in Christ of the individual believer.

²⁰ Karl Barth, *Gottes Gnadenwahl* (Theologische Existenz Heute 47) (München: Chr. Kaiser Verlag 1936).

In his Ethics, moreover, Bonhoeffer's focus is clearly on the human participation in the reality of Christ. Christ being both the center and the limit of Creation, Christ is at once present in the midst of worldly affairs, but is there as the person, who continues to call the creatures to attune themselves to the comprehensive reality of Christ. Construed in this way, Bonhoeffer's Ethics consistently transcends the contrastive thought pattern that we identified in several passages in Creation and Fall. Christ is not only different from the world by virtue of divine freedom, but is also different from the world by preventively embracing the world in a self-communicating love. Accordingly, the power of Christ is no longer depicted as an overpowering of human nature, but as the empowering of human beings to become what they are destined to become: Icons of Jesus Christ. In the section "Ethics as Formation" this new picture is spelled out:

"God became human. That means that the form of Christ, though it certainly is and remains one and the same, intends to take form in real human beings, and thus in quite different ways. Christ does not abolish human reality in favour of an idea that demands to be realized against all that is real. Christ empowers reality, affirming it as the real human and thus the ground of all human reality (DBW 6, 86/99).

The boundaries of the church vis-à-vis the world is now only a penultimate matter, as one can see throughout the Prison Letters. The comprehensive reality of "Christ as community" no longer has walls, for the difference between Church and the wider society is a relative one. The Word of God continuously addresses the community of the church while constituting its limit and the world from the outset stands under the promise of divine acceptance and reconciliation at its very center. In this way, the beginning and the end correspond to one another, as it was the case in Creation and Fall. But the beginning is no longer without a divine purpose of reconciliation and the end is no longer the end of extermination. The new creation (*creatio nova*) is now seen as emerging out of the old creation (*creatio nova ex vetere*), for the also the fallen creation is preventively preserved, accepted and reconciled in the comprehensive reality of Jesus Christ.

So in the end of his own pilgrimage, Dietrich Bonhoeffer perhaps learned more from both Hegel and Barth than he was able to acknowledge himself. He applied the structure of Hegel's notion about the true infinity of God to his way of thinking about the universal significance of Jesus Christ. Likewise he tacitly incorporated Karl

Niels Henrik GREGERSEN

Barth's doctrine of predestination, though under the eschatological proviso that the world is not already fulfilled as it is, but as it will be in the end, and was destined to be from the beginning.

Dr. Athanasios Despotis M.A.
Uni-Bonn

DIE THEOLOGISCHE INTERPRETATION DES BEGRIFFES *ἐλευθερία* IN RÖM 6-8

1. Der Begriff Freiheit in Röm 6-8

Die Kapitel 6-8 befinden sich sowohl inhaltlich als auch von der Struktur des Briefes her im Mittelpunkt des Römerbriefes. In diesen Kapiteln beschreibt Paulus den Unterschied zwischen den Situationen des Menschen vor (*ὅτε γὰρ*) und nach Christus (*νοῦνι δὲ* 6,20-23), nämlich vor und nach der Taufe, und das macht sie beide zu einem eigenen Teil im Römerbrief. In diesen Kapiteln tritt häufig der Begriff Freiheit auf: *ἐλευθερία* Röm. 8,21¹ *ἐλεύθερος* Röm. 6,20 7,3² *ἐλευθερώω* Röm. 6,18.22 8,2.21³. Es ist auffällig, dass Paulus den Begriff *ἐλευθερία* im Vergleich mit den übrigen Autoren des Neuen Testaments viel häufiger verwendet und er benutzt ihn nicht nur im Römerbrief, sondern auch im Korinther- und Galaterbrief. Freiheitswörter kommen im Römerbrief siebenmal vor, in den Kap. 6-8, wie es oben dargestellt wird. Auch die gegenteiligen Wörter, die mit *δουλεία* zu tun haben, muss man berücksichtigen. Sie erscheinen in 6,18.20.22; 8,21 7,6 fast immer zusammen mit den Freiheitswörtern⁴. In diesem Traktat untersuche ich den Gedankengang des Paulus und versuche theologisch den Freiheitsbegriff im Rahmen von Röm 6-8 zu interpretieren.

¹ 1 Kor 10,29; 2 Kor 3,17; Gal 2,4; 5,1.13; Jak 1,25; 2,12; 1 Petr 2,16; 2 Petr 2,19.

² Mt 17,26; Joh 8,33.36; 1 Kor 7,21f.39; 9,1.19; 12,13; Gal 3,28; 4,22f.26.30; Eph 6,8; Kol 3,11; 1 Petr 2,16; Apk 6,15; 13,16; 19,18.

³ Joh 8,32.36; Gal 5,1.

⁴ Zu einem übersichtlichen Vergleich der Erwähnungen der Freiheit im philosophischen Hintergrund der hellenistischen Zeit s. G. Dautzenberg „Freiheit im hellenistischen Kontext“, J. Beutler Hg., *Der Neue Mensch in Christus, [Quaestiones Disputatae 190]*, Herder, Freiburg 2001, 57-81.

2. Der Gedankengang von Paulus Freiheitsverständnis in Röm 6-8

Paulus will im Römerbrief nicht gegen die Sklaverei in seiner zeitgenössischen Gesellschaft oder die Herrschaft des römischen Kaisers sprechen⁵. Deswegen redet er weder von einer politischen noch von einer philosophischen Dimension der Freiheit. Er versucht die grundsätzlichste Eigenschaft des Neuen Menschen in Christo und den Inhalt seines Lebens wie folgt zu beschreiben.

2.a) 6,1-14

Paulus geht von der Feststellung aus, dass einige wegen eines Glaubens-oder Gnadensenthusiasmus zu einer falschen Lebensvorstellung⁶ geraten könnten. Dieses Argument von Paulus könnte eine einfache Formulierungsart sein, die zu den typischen Merkmalen des Diatribestils gehört. Bereits früher in Röm 3,8 hatte er erwähnt, dass einige ihn deswegen verleumdeten. Aus diesem Anlass versucht er am Anfang von Röm. 6 zu erklären, dass bei den Getauften bzw. Konvertiten⁷ keine Diskrepanz zwischen Sein und Sollen existieren darf. Sich taufen lassen und gerechtfertigt werden bedeutet, existenziell von der Situation des Gottentfernten, nämlich des alten Menschen, wegzugehen und den Geist Gottes in sich zu tragen. Die Freiheit als Begriff wird hier nicht explizit erwähnt, sondern es werden Ausdrücke benutzt, die die Freiheit konnotieren. 2/9/11 ἀποθνήσκειν (νεκρούς εἶναι) τῇ ἁμαρτίᾳ 6 καταργεῖσθαι τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας, μηκέτι δουλεύειν τῇ ἁμαρτίᾳ 7 δικαιοῦσθαι ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας 8 θάνατος οὐ κυριεύει. Paulus meint hier einmal die Freiheit des Menschen vom Tod (6,8) und in allen anderen Fällen die Freiheit des Menschen von der Sünde. Er definiert jedoch nicht genauer, was Sünde bedeutet. Aus der unten dargestellten semantischen Analyse ergibt sich, dass die Sünde mit der Trennung von Gott zu identifizieren ist. Praktisch kann man aber auch die Sünde mit dem Leben nach den Begierden des Leibs

⁵ Luise Schottroff, „Die Schreckensherrschaft der Sünde und die Befreiung durch Jesus Christus nach dem Römerbrief des Paulus“, *EvT* 39 (1979) 497-509ff.

⁶ Man muss auch die belehrende und pastorale Dimension des Textes berücksichtigen. Paulus adressiert diesen Brief an die Bewohner der römischen Hauptstadt, wo mehrere Anstöße und Gelegenheiten zu sündigen auftraten. Unter den Interpreten gibt es Unstimmigkeiten über die Entstehung einer libertinistischen Gefahr in der Gemeinde Roms. Siehe F.-S. Jones, *Die Freiheit in den Briefen des Apostels Paulus*, Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht 1987, 116.

⁷ J. Dunn, *Romans 1-8*, WBC 38A, 360.

assoziiieren, indem Paulus eindeutig mit seinem Imperativ in 6,12 die Sünde mit dem Gehorsam zu den Begierden verbindet (ὕπακούειν ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις αὐτοῦ) und sie als eine mythische Macht vorstellt, die unsere Existenz zu erobern versucht. Hat die Freiheit diese negativen Konnotationen, verfügt sie dennoch auch über einen aktiven Aspekt (4 ἐν καινότητι ζωῆς περιπατήσωμεν 8 συζήσομεν 10 ζῆν τῷ Θεῷ 13 παραστήσατε ἑαυτοὺς τῷ Θεῷ καὶ τὰ μέλη ὑμῶν ὄπλα δικαιοσύνης). Die letzte Formulierung enthält in diesem Zusammenhang einen anderen Aspekt des Begriffes Freiheit. Der neue Mensch in Christo ist zwar frei von der Sünde und vom Tod, er soll aber gleichzeitig Gott und der Gerechtigkeit dienen, damit er frei bleibt. Diese Freiheit ist nicht absolut gesehen, sondern sie ist demjenigen gewährleistet, der nicht mehr unter dem Gesetz, sondern unter der Gnade steht (6,14 ἀμαρτία γὰρ ὑμῶν οὐ κυριεύσει, οὐ γὰρ ἔστε ὑπὸ νόμον ἀλλὰ ὑπὸ χάριν). Am Ende des Abschnittes erwähnt Paulus das Gesetz (νόμον), die Tora, damit man sich an die alte Zeit erinnert und klar weiß, dass man jetzt nicht mehr allein ist, sondern die Kraft und die Gnade (χάριν) Gottes dem Menschen im Kampf gegen die Sünde beistehen. Früher konnte man der Sünde nicht entgehen. Jetzt ist man aber fähig den Willen der Gerechtigkeit zu verwirklichen und das ist eine Forderung, die sich vom neuen Zustand in Christo ergibt.

2.b) 6,15-23

Trotzdem fängt der nächste Abschnitt mit einer provozierenden Frage an, die sehr viel Ähnlichkeit mit dem Ausgangspunkt des ersten Abschnittes zeigt (Τί οὖν; ἀμαρτήσωμεν ὅτι οὐκ ἔσμὲν ὑπὸ νόμον ἀλλὰ ὑπὸ χάριν; μὴ γένοιτο Vgl. 3,8 6,1). Erneut versucht Paulus gegen die Behauptung zu argumentieren, dass man in der neuen gesetzlosen Situation ohne weiteres sündigen dürfe⁸. Das würde die Christen wieder zu Sklaven der Sünde machen. In dieser Sklaverei waren sie in der Vergangenheit (ὄτε), als sie frei von der Gerechtigkeit (ἐλεύθεροι τῇ δικαιοσύνῃ) waren. Zum ersten Mal verwendet Paulus wörtlich den

⁸ S. Vollenweider, *Freiheit als neue Schöpfung : eine Untersuchung zur Eleutheria bei Paulus und in seiner Umwelt*, Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht 1989, 326. „Tatsächlich baut die Passage 6,15-23 eine strukturelle Gleichartigkeit beiderlei Herrschaft auf und sucht gerade so die libertinistische Unterstellung ad Absurdum zu führen“.

Begriff Freiheit in 6,18, wo er über das Freiwerden von der Macht der Sünde redet. Es ist aber ganz spannend, dass Paulus den Begriff frei (ἐλεύθερος) in 6,20 auch für den Zustand des alten Menschen und dessen Gegenteil (δοῦλος) ebenfalls für den neuen Menschen benutzt. Das bedeutet, dass der Begriff ἐλεύθερος in diesem Zusammenhang (6,20) das Nichtverpflichtetsein gegenüber dem anderen Herrn⁹ bedeutet.

Man darf aber die Freiheit vom Gesetz nicht als Bindungslosigkeit missbrauchen. Paulus verwendet den Freiheitsbegriff immer sehr aufmerksam. Fast immer verbindet er die Freiheit mit der neuen Unterordnung des Menschen unter der Gerechtigkeit. Die Sklaverei unter der Sünde wird allerdings von einem neuen Sklavenstand abgelöst, dem unter der Gerechtigkeit¹⁰. Der Zustand des neuen Menschen ist zwar Freiheit von der Sünde aber gleichzeitig ist er auch Gehorsamkeit gegenüber dem Gesetz des Geistes. Umgekehrt gilt dies nach der ausführlichen Argumentation des Paulus für die Situation des alten Menschen, der unter der Herrschaft der Sünde und frei von der Gerechtigkeit war (16,16-23). Man kann dennoch nicht beide Freiheiten (von Sünde und Gerechtigkeit) gleichzeitig haben oder für das Gleiche halten, da die erste zum Leben während, die zweite zum Tod führen kann (16,23). Viel mehr weiß Paulus die Freiheit des neuen Menschen zu schätzen, indem er zweimal das «ἐλευθερωθέντες ἀπὸ τῆς ἀμαρτίας» (16,18.22) -Freiwerden von der Sünde- erwähnt. Man soll aber auch in diesem Freiwerden aktiv (δοῦλος εἰς ὑπακοήν) Gott und der Gerechtigkeit dienen¹¹. Freiheit von der Sünde und ewiges Leben kann es nur so geben, dass sie in Knechtschaft Gott gegenüber empfangen und festgehalten wird¹². Wie man mit Jesus und nicht mehr mit dem Gesetz der Sünde verbunden ist, zeigt uns das folgende Kapitel.

⁹ U. Wilckens, *Der Brief an die Römer*, EKK VI/2, 39.

¹⁰ D. Zeller, *Der Brief an die Römer*, Regensburg: Pustet 1985, 127.

¹¹ K. Haacker, *Der Brief des Paulus an die Römer*, ThHKNT 6, 134.

¹² E. Lohse, *Der Brief an die Römer*, KEKzNT 4, 203. Ich möchte in diesem kleinen Traktat nicht an der Diskussion teilnehmen, ob es in diesem Kapitel eine ethische Dimension gibt oder nicht. Man muss sich nur überlegen, von welchem Ausgangspunkt Paulus seine Argumentation in 6,1 15 beginnt. Vollenweider selbst, der sehr von seiner konfessionellen Herkunft beeinflusst ist, gibt zu, dass es hier um den Versuch Paulus' gegen eine Tendenz zu argumentieren gehe, die einen Libertinismus aufzurichten versuchte (S. Vollenweider, 325 331). Ich frage mich, wie einige Kollegen Libertinismus unabhängig von menschlichem Willen, Verhalten und Tun verstehen können. Ich kann Vollenweider nur zustimmen, der sich widerspricht und sagt (334 +Fußnote 242): „Eine *Entscheidung* gegenüber alternativen Herrschaften ist überhaupt

2.c) 7,1-25

In Kapitel 7 berührt Paulus explizit die Gesetzesfrage, indem er über die Verbindung des Menschen mit dem Gesetz spricht (7,1), und er versucht sie mit der oben vorgestellten Freiheit von der Sünde zu verbinden. Die Freiheit von der Sünde setzt auch die Freiheit vom Gesetz voraus. Da die Macht und die Wirkung der Sünde sich aus der Tatsache ergeben, dass man das Gebot Gottes kennt, wohl aber nicht halten kann. Es geht um eine innere Zerrissenheit, die ihre prägnanteste Formulierung am Ende des Kapitels findet 7,25b ἄρα οὖν αὐτὸς ἐγὼ τῷ μὲν νοῦ δουλεύω νόμῳ θεοῦ, τῇ δὲ σαρκὶ νόμῳ ἁμαρτίας. Paulus meint in Röm 7,21-25 mit dem Begriff νόμον seine *deskriptive* Dimension, die Macht, die Gesetzmäßigkeit, die entweder der Sünde oder der Gerechtigkeit zukommt¹³. Vorher hat er die Tora mit dem gleichen Wort und zwar mit ihrer *normativen* Dimension bezeichnet. Wie er in Kap. 6 die Sklaverei des Menschen unter der Sünde und der Gerechtigkeit beschrieben hat, versucht er jetzt zu zeigen, dass der alte Mensch trotz der Kenntnis des Gesetzes nicht von der Sünde befreit werden konnte. Von dieser Zerrissenheit, die das Gesetz verursachte, kann nur die Gnade Gottes den Menschen retten 7,24-25a τίς με ῥύσεται...; 7,25 χάρις δὲ τῷ θεῷ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν. Gott ist der, der dem Menschen die Freiheit von der Sünde und dieser inneren Zerrissenheit schenken kann, indem er der einzige Herr (κύριος) sowohl der inneren als auch der äußeren Welt des Menschen bleibt. Das zeigt Paulus mit dem Beispiel der Ehe am Anfang des Kapitels. Der Tod des ersten Menschen besagt ein radikales Freiwerden von der Herrschaft des Gesetzes¹⁴. Gleichzeitig betont Paulus, dass die Getauften als neue Menschen mit Gott verbunden sind¹⁵. Von diesem Verbindungsbewusstsein aus wird er weiter in Kap. 8 von der Freiheit reden.

erst jetzt möglich geworden. Nicht ohne Grund gab Röm 6,45-23 in der patristischen Auslegung den Anlass, die Willensfreiheit zu verteidigen“(!) oder „Wir stoßen hier wie in Gal 5 auf den asketischen Aspekt der paulinischen Freiheitsverkündigung...“ (372).

¹³ S. Vollenweider, 366.

¹⁴ D. Zeller, 131. J. Dunn, 368: „There is a death which liberates from the lordship of sin (6:9-10 ,18); so there is a death which liberates from the lordship of the law”.

¹⁵ „Dass Paulus Röm 7,2-3 gegen seine eigene, 1 Kor 7,40 ausgedrückte Meinung den Fall des Wiederheiratens in den Vordergrund rückt, erweist sich daher wiederum als Zeichen für sein Bestreben, durch dieses Beispiel die neue Bindung zu betonen“ (F.-S. Jones, 120).

2.d) 8,1-13

Paulus wiederholt die Feststellung, mit der er das Kap. 7 abgeschlossen hat. In Verbindung mit Christo wird man von der Sünde und ihrer entsprechenden Schuld, dem Tod, befreit. Paulus benutzt noch einmal in 8,2 den Freiheitsbegriff (ἠλευθέρωσε με) und gleichzeitig betont er die neue Bindung (ὁ νόμος τοῦ Πνεύματος τῆς ζωῆς ἐν Χριστῷ¹⁶) vgl. 6,18-23 7,3. Er erklärt weiter, wie diese Befreiung stattgefunden hat, und benutzt wieder das Wort νόμος mit seiner normativen und deskriptiven Bedeutung als Tora und Gesetzmäßigkeit¹⁷. Das Gesetz ist nicht selbst Sünde, wohl aber Sünde als Sünde zur Erscheinung und Wirkung bringt¹⁸. In diesem Zusammenhang wird zum einen die Sendung des Gottessohnes erwähnt, der die Sünde beschuldigt und gewonnen hat (8,3ff). Der Begriff der Sohnschaft und der Befreiung bzw. Freiheit wird im zweiten Teil des Kapitels enger verbunden. Zum anderen verbindet Paulus die Freiheit des Menschen mit der Wirkung des göttlichen Geistes. Deshalb gründet sie jetzt in der Christologie und Pneumatologie und steht sowohl der stoischen als auch der jüdischen Freiheitsvorstellung fern. Paulus stellt von 8,3ff die Antithese zwischen dem Fleisch und dem Geist vor. Fleisch ist hier der menschliche Leib und die menschliche Existenz allgemein, die Gott und seinem Geist fern bleibt und sich deswegen nach den eigenen Begierden und Leidenschaften bewegt. Von diesen Fesseln wird derjenige befreit, der nach dem Geist Gottes lebt. Dieses Leben ist ein Sein (Heilsindikativ) und ein Soll (ethische Imperativ) der Getauften nach der Beschreibung Paulus' in 8,4 τοῖς μὴ κατὰ σάρκα περιπατοῦσιν, ἀλλὰ κατὰ πνεῦμα (Vgl. 6,4). Die innere Einheit von Heilsindikativ und ethischem

¹⁶ Der Ausdruck ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ „more likely is positioned before the verb in order to give it greater emphasis; that is the liberation was affected in and through Christ Jesus“ (J. Dunn, 418).

¹⁷ J. Dunn versucht in seinem Kommentar Röm 8,2 nach den Hauptthesen der *New Perspective on Paul* zu interpretieren: „It is not the law per se from which Paul speaks of been liberated; it is the law as manipulated by sin and death (especially 7:9-13), the law operating within the context of the age of Adam (5:20-21)“. Dunn (437) verbindet die zwei νόμοι in Röm 8,2 : „the same law, a force for sin and death in the age without Christ; the same law, a force for life in its eschatological realization through the Spirit“ und deswegen interpretiert er Röm 8,2 wie folgt: „In the same way it is not the law as such which liberates, but the law in its given purpose for life (7:10)“.

¹⁸ U. Wilckens, 122.

Imperativ lässt sich aber nur pneumatologisch bestimmen¹⁹, wie Röm 8,9 deutlich macht (εἴπερ πνεῦμα Θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν). Meiner Meinung nach enthält dieser Abschnitt sehr bedeutsame Formulierungen, die die Basis der Gedanken Paulus' am deutlichsten schildern. Es geht um Vers 8,11 (εἰ δὲ τὸ πνεῦμα τοῦ ἐγείραντος τὸν Ἰησοῦν ἐκ νεκρῶν οἰκεῖ ἐν ὑμῖν, ὁ ἐγείρας [τὸν] Χριστὸν ἐκ νεκρῶν ζωοποιήσει καὶ τὰ θνητὰ σώματα ὑμῶν διὰ τοῦ ἐνοικοῦντος αὐτοῦ πνεύματος ἐν ὑμῖν), dessen Funktion ich unten aus semantischer Sicht beschreibe. In den Gliedern, im Soma, im Sarx, hat Paulus Begierden und Leidenschaften identifiziert, deren Sucht den Tod herbeiführt. Nach Paulus erscheint nicht das Leben ἐν σαρκί, sondern das Leben κατὰ σάρκα problematisch. Hier wird am deutlichsten gezeigt, dass der Geist in unserem Leib (ἐν σαρκί-εἰς τὰ θνητὰ σώματα ὑμῶν) wohnen und uns dadurch das ewige Leben schenken kann.

2.e) 8,14-39

Ebenfalls beweist die Anwesenheit des Geistes in uns die Tatsache, dass wir Söhne Gottes sind. In diesem Abschnitt gewinnt der Begriff Freiheit durch seine Assoziation mit der Gottessohnschaft den wichtigsten Aspekt seines Sinnes. Er befindet sich aber in unterschiedlichem Kontext zu dem der Kapitel 6-7. Während früher der Kampf des Menschen mit der Sünde und sein früherer Zustand der Zerrissenheit im Vordergrund stand, ist jetzt die Erlösung vom Leib als Schwerpunkt des Abschnittes zu beschreiben. Die Freiheit wird explizit als ἐλευθερία τῆς δόξης τῶν τέκνων τοῦ Θεοῦ bezeichnet und steigert sie dadurch qualitativ. Vorher hat Paulus angedeutet, dass die Freiheit des neuen Menschen Befreiung von der Sünde und der Knechtschaft an Gott und Gerechtigkeit bedeutet. Der Begriff Freiheit wurde dazu verwendet, den radikalen Übergang von der Situation des alten Menschen in die des neuen Menschen zu bezeichnen²⁰.

Jetzt unterstreicht Paulus aber, dass man nicht den Geist eines Sklaven, sondern den Geist des Sohnes mit all seinen Gaben bekommen hat. Dieser Geist bringt die Gläubigen in die Verwandtschaft mit Gott und seinem Sohn und verspricht die Herrlichkeit des nächsten Äon, der neuen Schöpfung. Gleichzeitig verursacht dieser Geist in der Existenz

¹⁹ M. Theobald, *Der Römerbrief*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2000, 242.

²⁰ F.-S. Jones, 113.

des Getauften ein so starkes Erwartungsgefühl, dass er seufzen soll, bis die Erlösung vom Leib stattfindet. Es ist spannend, dass Paulus von Röm 8,19ff auch über die Freiheit und die Erwartung der gesamten Schöpfung redet, da sie wegen des Menschen auch dem Schaden und dem Tod unterliegt und zusammen mit ihm seufzt 8,20-23. Zusammen mit der Befreiung des Menschen findet auch die Befreiung der gesamten Schöpfung statt (8,21). Nicht nur der Mensch, sondern auch die außermenschliche Schöpfung soll die Freiheit genießen. Genau wie sie die Folgen menschlicher Schuld in der Gegenwart tragen muss, so soll sie auch Anteil an der Herrlichkeit der Kinder Gottes erhalten²¹. Hier geht es um einen hyperbolischen Sprachgebrauch, den man oft sowohl in der Rhetorik anderer atl. und ntl. Autoren als auch bei profanen antiken Schriftstellern antrifft²². Dieser Sprachgebrauch drückt den universalen Horizont und den Zukunftsaspekt der Freiheit²³ aus, auf die man hoffen (*ἀποκαραδοκία*) und warten soll, bis die Kinder Gottes verherrlicht werden (*μέλλουσαν δόξαν ἀποκαλυφθῆναι*). Was diese künftige Herrlichkeit verspricht und versichert, ist die Liebe Gottes und die Verbindung mit ihm. Indem man mit seinem eigenen Willen die Berufung Gottes annimmt (*κατὰ πρόθεσιν κλητοῖς οὖσιν* 8,28c), darf man sicher sein, dass alles zum Guten führt (*τοῖς ἀγαπῶσιν τὸν Θεὸν πάντα συνεργεῖ εἰς ἀγαθόν* 8,28ab).

Zusammenfassend benutzt Paulus den Begriff Freiheit in Röm 6-8 anfangs in neutralem Sinn, um den kosmisch-geschichtlichen Übergang von der Situation des alten Menschen zur Wirklichkeit des Lebens in Christo zu beschreiben²⁴. Diese Freiheitsaussagen illustrieren in einem neutralen Sinne den Herrenwechsel. Freisein bedeutet, fähig zu sein nicht mehr zu sündigen, sondern dem Willen des inneren Menschen bzw. Gottes zu folgen und ihn zu verwirklichen. Paulus verneint mit dem Freiheitsbegriff den Missbrauch des Gesetzes und gleichzeitig bejaht er das Gesetz des Geistes. Die Bindung mit Christo schenkt dem Menschen freilich die Freiheit von der Zerrissenheit, die durch die Sünde entstand, und erfordert gleichzeitig ein Verhalten, das der Gabe der Gottessohnschaft entspricht. Abschließend verfügt Freiheit in 8,21 über

²¹ D. Zeller, 162.

²² F.-S. Jones, 131.

²³ E. Lohse, 247.

²⁴ S. Vollenweider, 324.

eine theologische und eschatologische Qualität, indem sie mit der erwartenden Herrlichkeit der Kinder Gottes verbunden wird.

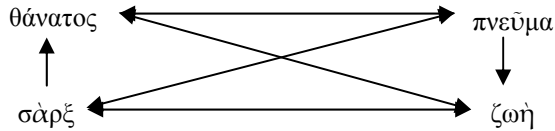
3. Die Verbindung des Begriffes Freiheit mit dem gesamten Zusammenhang von Röm 6-8

Möge man allgemeine Thesen über die Funktion des Begriffes Freiheit im gesamten Kontext von Röm 6-8 formulieren, dann soll man von der Feststellung ausgehen, dass es eine auffällige Spannung unter den semantischen Feldern gibt, die in diesen Kapiteln auftreten²⁵. Es wird sehr oft eine antithetische Darstellung benutzt²⁶, die im folgenden semantischen Viereck ihren Ausdruck findet.

²⁵ Paulus verwendet ständig in diesem Zusammenhang Gegensatzpaare, die im Rahmen einer Dialektik zwischen Leben κατὰ σάρκα und Leben κατὰ πνεῦμα auftreten; ἁμαρτία-χάρις 6,1; ἀποθνήσκειν-ζῆν 6,2; θάνατος-ἀνάστασις 6,5; ἀποθνήσκειν-ἐγείρεσθαι 6,9; νεκρὸς-ζῶν 6,11; ἁμαρτία-Θεὸς 6,11 13 22; ἀδικία-δικαιοσύνη 6,13; νόμος-χάρις 6,14 15; ἁμαρτία/θάνατος-ὑπακοή/δικαιοσύνη 6,16; ἁμαρτία-δικαιοσύνη 6,18 20; ἐλευθεροῦσθαι-δουλοῦσθαι 6,18 22; ἀκαθαρσία/ἀνομία-δικαιοσύνη/ἁγιασμός 6,19; δοῦλος-ἐλεύθερος 6,20; τότε-νῦν 6,21; θάνατος-ζωὴ αἰώνιος (ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ Κυρίῳ ἡμῶν) 6,21-22 23; ἐπαισχύνεσθαι-ἔχειν εἰς ἁγιασμὸν 6,21-22; ὀψώνιον-χάρισμα 6,23; ζῆν-ἀποθνήσκειν 7,1-2; δεῖσθαι-καταργεῖσθαι ἀπὸ 7,2; ὁ ἀνὴρ-ἕτερος ἀνὴρ 7,3; ὁ νόμος-ὁ ἐκ νεκρῶν ἐγερθεὶς 7,4; θανατοῦσθαι-εἰς τὸ γίνεσθαι 7,4; καινότης πνεύματος-παλαιότης γράμματος 7,6; ζωὴ-θάνατος 7,10; πνευματικὸς-σαρκικὸς 7,14; θέλειν-μισεῖν (οὐ θέλειν) 7,15 16; ἀγαθὸν-κακὸν 7,19-20; οἰκεῖν-οὐκ οἰκεῖν 7,18; σὰρξ-ἔσω ἄνθρωπος 7,18-22; μέλη/ἁμαρτία/σῶμα θανάτου-νοῦς 7,23; νόμος Θεοῦ-νόμος ἁμαρτίας 7,25; σὰρξ-πνεῦμα 8,1 4 5 9; νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς ἐν Χριστῷ-νόμος τῆς ἁμαρτίας καὶ τοῦ θανάτου 8,2; φρόνημα σαρκὸς θανάτου-φρόνημα πνεύματος ζωὴ καὶ εἰρήνη 8,6; σῶμα-πνεῦμα 8,11; νεκρὸς-ζωὴ 8,10; θανατοῦν-ζῆν 8,12; δουλεία-υἰοθεσία 8,15; παθήματα-δόξα 8,18; ὑποτάσσεσθαι-ἐλευθεροῦν εἰς 8,21; δουλεία τῆς φθορᾶς-ἐλευθερία τῆς δόξης τῶν τέκνων τοῦ Θεοῦ 8,21; ὑπὲρ-κατὰ 8,31; δικαίων-κατακρίνων 8,33; ἀποθανῶν-ἐγερθεὶς 8,34; θάνατος-ζωὴ, ἄγγελοι-ἀρχαὶ δυνάμεις, ἐνεστῶτα-μέλλοντα, ἑτέρα κτίσις-Χριστὸς Κύριος 8,38-39. Diese Antithetik wird durch die Bemerkung Paulus' in Röm 8,11-12 aufgehoben, indem er erwähnt, dass der Geist (Πνεῦμα) in unserem Leib (σῶμα) leben und ihm das ewige Leben schenken kann. Was uns versklavt, ist nicht unsere Leiblichkeit, sondern die Sünde. Durch die Kraft des Geistes ist nun jedoch die Möglichkeit gegeben aus der Versklavung durch die Sünde auszubrechen.

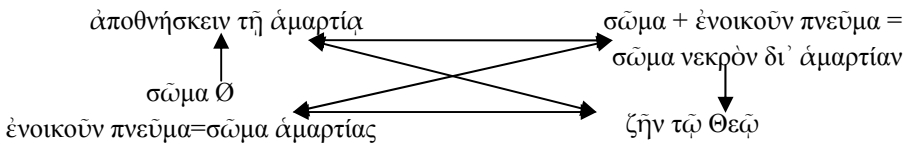
²⁶ C. Landmesser, „Freiheit als Konkretion von Wahrheit“, W. Härle u.a. (Hg.), *Befreiende Wahrheit*, Marburg: Elwert Verlag 2000, 52ff.

Athanasios DESPOTIS



Paulus beschreibt mit einer hervorragenden Rhetorik die Antithesen, die es zwischen den Merkmalen des alten und neuen Menschen gibt (6,6)²⁷. Besonders in Röm. 8 treten die oben dargestellten Gegensatzpaare auf, mit denen Paulus den Unterschied der Situationen des alten und des neuen Menschen in Christo beschreibt; Geist-Fleisch 8,1-9 und Leben - Tod 8,10ff. Diese dualistische Dialektik wird explizit in 8,11 aufgehoben, indem Paulus erwähnt, dass der Geist in unserem Leib wohnen (ἐνοικοῦν πνεῦμα) und ihm die Auferstehung bzw. das ewige Leben schenken (ζωοποιήσει) kann. Diese Erwähnung steht in Parallelität mit der Formulierung über die Auferstehung Jesu in 6,4. Die Parallelität unterstreicht Paulus selbst sowohl in 6,5-10 als auch in 8,17.

So kann das oben dargestellte semantische Viereck wie folgt ergänzt werden:



Das neue Viereck zeigt, dass das in diesem Zusammenhang herrschende Gegensatzpaar, das Paar Θεός/ἁμαρτία ist und nicht der Gegensatz zwischen σῶμα/πνεῦμα, weil der Geist bzw. Gott im Leib wohnen (ἐνοικεῖν) kann. Ebenfalls ergibt sich, dass die Sünde die Trennung vom Geist Gottes ist, und deswegen kann man die oben genannte Antithese wie folgt darstellen +Θεός/∅Θεός. In diesem Sinn kann man die Sünde (ἁμαρτία) als die Trennung von Gott (μὴ ἐνοικεῖν τὸν Θεόν) definieren. Die Sünde scheint keine eigene Existenz zu haben. Sie ist wie eine mythische Macht, die gerade dort wächst, wo Gott abwesend ist. Dann liegt man unter der Herrschaft der Leidenschaften und der Begierden seines eigenen Leibes (6,12). Wie man sich nun wieder in dieser Sklaverei befinden kann, darf man durch die Theologie

²⁷ Der alte Mensch ist der Mensch vor der Taufe s. C. Karakolis, *Ἀμαρτία-Βάπτισμα-Χάρις*, Pournaras Verlag, Thessaloniki 2002, 206ff.

der Kirchenväter, nämlich anhand eines einzigartigen Textes des Gregorios Palamas näher verstehen. Gregorios fasst in eindrucksvoller Art und Weise und wenigen Worten zusammen, wie sich die menschliche Existenz in einem Moment von Gott entfernen und wieder unter den Fesseln und dem Riss der Sünde leben kann: «Νοῦς γὰρ ἀποστὰς τοῦ Θεοῦ, ἢ κτηνώδης γίνεται ἢ δαιμονιώδης» [=Ein menschlicher Geist, der sich von Gott entfernt, wird entweder den Monstern oder den Dämonen ähnlich]. Diese Formulierung drückt umfassend die Erfahrung der Asketen des Ostens aus. Ich zitiere aber den ganzen Abschnitt, um diese Formulierung klarer zu machen:

«Νοῦς γὰρ ἀποστὰς τοῦ Θεοῦ, ἢ κτηνώδης γίνεται ἢ δαιμονιώδης, καὶ τῶν ὄρων ἀποστατήσας τῆς φύσεως ἐπιθυμεῖ τῶν ἀλλοτριῶν καὶ κόρον φιλοκερδείας οὐκ οἶδε• ταῖς σαρκικαῖς ἐπιθυμίαις ἕκδοτον ἑαυτὸν ποιεῖ, καὶ μέτρον ἡδονῆς οὐ γινώσκει. Τιμᾶσθαι βούλεται παρὰ πάντων ὁ δι' ἔργων ἑαυτὸν ἀτιμάζων, καὶ πάντας ἐθέλει κολακεύειν καὶ συναινεῖν καὶ συμπράττειν ταῖς ἐκείνου γνώμαις, καὶ μὴ τούτου τυγχάνων (πῶς γάρ;) ὀργῆς ἀκαθέκτου πληροῦται• καὶ ὁ θυμὸς αὐτῷ καὶ ἡ κατὰ τῶν ὁμοφύλων ὀρμή, κατὰ τὴν ὁμοίωσιν τοῦ ὄφραως• καὶ ἀνθρωποκτόνος ὁ ἄνθρωπος γίνεται, καὶ τῷ ἐξ ἀρχῆς ἀνθρωποκτόνῳ σατᾶν ἀφωμοιωμένος ὁ κατ' εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν τοῦ Θεοῦ γεγονώς. Καὶ τούτων ἀπάντων αἴτιον τῶν κακῶν ἔν, τὸ ἀποστατήσαι τὸν νοῦν τοῦ φόβου καὶ τῆς μνήμης τοῦ Θεοῦ»²⁸.

[=Ein menschlicher Geist, der sich von Gott entfernt, wird entweder den Monstern oder den Dämonen ähnlich und, indem er die Grenzen seiner Natur überspringt, wünscht er sich die fremden Sachen und kann seine Gier nicht sättigen. Er gibt sich den fleischlichen Begierden frei und seine Lust kennt kein Maß. Er will von allen verehrt werden, obwohl er sich selbst mit seinen Taten entwürdigt, und er möchte, dass alle seinen Wünschen schmeicheln und mit ihnen einverstanden sind und mitmachen. Und wenn er das nicht erreicht (wie könnte ihm das allerdings möglich sein?), wird er voll stürmischer Wut. Und seine Wut und sein Sturm gegen die Mitmenschen sind der Schlange (nämlich dem Satan) ähnlich. Und der Mensch wird Menschenmörder und derjenige, der nach Abbild und Ähnlichkeit Gottes geschaffen wurde, ähnelt dem Satan, der als erster Menschenmörder gilt. Und alle diese Schäden haben den Grund, dass sich der menschliche Geist von der Gottesfurcht und -erinnerung entfremdet hat].

²⁸ *Homilie 51*, P. Christou (Hg.) *EΠΕ 79 – Ἀπαντα Γρηγορίου του Παλαμά* 11- (1986), § 10¹⁴-11².

Die Entfremdung des Menschen von Gott führt nach Palamas in die Fesseln der Sünde, der mit diesem Ausdruck das Ergebnis der semantischen Untersuchung des Textes bestätigt. Ähnliche und sehr wichtige Feststellungen kann man machen, wenn man weiter die patristische Exegese von Röm 6-8 erforscht, ein Versuch, den ich in einem anderen Artikel ausführlich gemacht habe. Was sehr relevant für die theologische Interpretation von Röm 6-8 ist, ist, dass sich der Mensch in der oben beschriebenen Situation vor seiner Taufe befindet, bevor er durch die Taufe am Leib Christi teilnimmt. Dem Gegenüber findet der Übergang zur neuen Situation durch die Taufe statt (6,3), indem man am Tod und der Auferstehung Jesu teilnimmt und seine «ἀπολύτρωσις» (Erlösung)²⁹ stattfindet³⁰. Während der Taufe zieht man den neuen Menschen, den Christo, an (6,3-4³¹) und wird von den Bindungen und den Fesseln des alten Menschen befreit. Bei dieser Befreiung geht es um einen innerlichen Zustand des Christen, der die Möglichkeit bekommt, frei von Sünde, Gesetz und Tod³² zu werden. Trotzdem steht der neue Mensch nicht in einem bindungslosen Zustand (6,18 ἐλευθερωθέντες οὖν ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας ἐδουλώθητε τῇ δικαιοσύνῃ). Während er früher unter dem Gesetz der Sünde und des Todes war, steht er jetzt unter dem Gesetz des Geistes, des Lebens in Christo (8,2).

Paulus will sagen, dass die Macht des Geistes das geschaffen hat, was die Menschen wegen des Missbrauchs des Gesetzes nicht leisten konnten³³. Deswegen steht im Vordergrund der Kap. 6-8 nicht das, was wir machen sollen (ethischer Imperativ), sondern das, was die Liebe Gottes für uns gemacht hat 8,31ff (Heilsindikativ). Die Freiheit ist schon da, steht schon in der Existenz des Getauften als ein Geschenk Gottes. Auch im Fall, dass sie eine eschatologische Dimension (Röm 8,21) hat,

²⁹ Trotz der Tatsache, dass Paulus in Röm 6-8 die menschliche Sklaverei nicht thematisiert, kann man seine Sprache nur dann verstehen, wenn man sich gut mit den Vorstellungen der Lebenswirklichkeit der Zeit des Paulus über Sklaverei auskennt s. weiter Luise Schottroff, 497ff.

³⁰ Johannes Chrysostomus bemerkt: *MPG 60, 444C* *Εἰ γὰρ ἀλόγων σφαγαί, φησὶν, ἁμαρτίας ἔλθουν, πολλῶ μᾶλλον τὸ αἷμα τοῦτο. Καὶ οὐχ ἀπλῶς εἶπε, Λυτρώσεως, ἀλλ', Ἀπολυτρώσεως, ὡς μηκέτι ἡμᾶς ἐπανελθεῖν πάλιν ἐπὶ τὴν αὐτὴν δουλείαν.*

³¹ Vgl. Gal 3,27;

³² 6,18.22; 7,3; 8,2. Sünde, Gesetz und Tod stehen in einer kausalen Folge: Röm 6,23; 7,5.11.

³³ R. Penna, 33.

bleibt sie dennoch gleichzeitig beim Getauften als das Hauptmerkmal seiner neuen Existenz³⁴.

In diesem Rahmen beschreibt die Freiheit als Begriff sowohl den Übergang zur neuen Situation als auch den Zustand, den man schon teilweise genießt und dessen Vollkommenheit er seufzend erwartet. Der neue Mensch ist aber nicht nur „befreit von“ der Sünde, sondern er ist „frei oder fähig zu“, und er bleibt immer noch Knecht Gottes und der Gerechtigkeit (6,22; 7,6; 8,2)³⁵. Der Mensch aber ist nicht nur Knecht, sondern Sohn Gottes (8,15)³⁶. Während er den Status eines Sklaven der Sünde hatte, verfügt er jetzt über die Rechte und den Geist des Sohnes und deswegen kann er den Herrn Vater nennen (8,16). So kann er nicht nur von seiner Vergangenheit befreit werden (die Erlösung), sondern auch die Chancen einer besseren Gegenwart und Zukunft genießen (das neue Leben in Christo)³⁷. Indem er Sohn ist, kann er auch eine besondere Art Verbindung und Freiheit haben und alle Rechte genießen, die dem Sohn gehören (8,21). Der ist aber in keinem Fall frei im heutigen modernen Sinn, nämlich ein bindungsloser selbstständiger Mensch.

Der neue Mensch ist frei in Christo, nämlich frei von Sünde und Tod und gleichzeitig verbunden mit ihm (8,2)³⁸. Der Kernpunkt seiner Existenz ist nicht sein „Ich“ und seine Vernunft³⁹, sondern der in ihm wohnende Christus⁴⁰ als Person⁴¹. Das „Ich“ allein kann ihn nur zur

³⁴ R. Penna, 35.

³⁵ „Was die gedankliche Struktur angeht, so scheint es auch bei Paulus eine Konzeption der Freiheit zu geben, die Freiheit vor allem in der Zugehörigkeit zum richtigen Herrn sieht.“ J. Kügler, „Die Würde der Freien. Konzeptionen menschlicher Freiheit bei Paulus und in der Jesustradition“, R. Bucher u.a. (Hg.), *In Würde Leben*, Luzern; Exodus 1998, 43.

³⁶ Vgl. Rom 8:23; 9:4; Gal 4:5; Eph 1:5.

³⁷ B. Stogiannos, „Ἡ ἐλευθερία ὡς ἀπολύτρωσις καὶ ὡς νέα ζωὴ κατὰ τὸν Ἀπόστολον Παῦλον“, *Gregorios Palamas* 51 (1968) 285.

³⁸ „In struktureller Analogie zu populären Freiheitskonzepten bestimmt Paulus Freiheit als gehorsames Vertrauen auf einen guten Herrn.“ J. Kügler, „Die Würde der Freien. Konzeptionen menschlicher Freiheit bei Paulus und in der Jesustradition“, R. Bucher u.a. (Hg.), *In Würde Leben*, Luzern; Exodus 1998, 45.

³⁹ In diesem Sinn unterscheidet sich die Freiheit, die Paulus beschreibt, von der stoischen oder der aufgeklärten Auffassung der Freiheit. Die Problematik der menschlichen Freiheit bei Paulus geht von dem Punkt aus, wo die stoische und die aufgeklärte Mentalität ein Ende nimmt. Das „Ich“ ist nicht mehr frei, sondern zerrissen und der Macht der Sünde unterlegen (R. Bultmann, *Glauben und Verstehen*, II, Tübingen 1961, 124. *Das Urchristentum*, 135).

⁴⁰ S. P. Andriopoulos, *Ἡ περὶ ἀμαρτίας καὶ χάριτος διδασκαλία τοῦ Ἀποστόλου Παύλου*, Patra 1968, 280.

Verzweiflung und zum Tod führen, wie es Paulus ausführlich in Röm 7 beschreibt. Nur die persönliche Beziehung mit Christo, als Glaube und Tun, schickt ihm die Freiheit von allen Zwängen, das Heil, das Leben, die Auferstehung, den Geist. Deswegen verbindet Paulus den Begriff Freiheit *ἐλευθερία* mit dem zentralen Begriff seines gesamten theologischen Konzeptes: die Neue Schöpfung *καινή κτίσις (καινότητι ζωῆς* Röm 6,4) und identifiziert oder zumindest assoziiert in Röm 8 den Begriff *ἐλευθερία* mit dem Wort *νίθεσία* (Röm 8,15). Das bedeutet aber, dass der Begriff Freiheit nicht mit dem modernen Begriff der Bindungslosigkeit⁴² zu verwechseln ist, da der Christ sowohl mit Jesus als auch mit den übrigen Christen eng als ein Leib verbunden ist (Röm 12).

4. Fazit

In diesem Artikel wird dargestellt, wie der Begriff «ἐλευθερία» in Röm 6-8 funktioniert. Der Begriff Freiheit beschreibt in diesem Kontext sowohl den Übergang zu einer neuen Situation durch die Taufe als auch selbst diese neue Situation, die man nur teilweise in diesem Äon genießen kann und deren Vollkommenheit er seufzend erwartet. Der getaufte neue Mensch ist dennoch nicht nur „frei von“, sondern auch „frei zu“ den Willen des inneren Menschen, nämlich der Gerechtigkeit, zu verwirklichen (6,22 7,6 8,2). Der Mensch ist jedoch nicht nur Diener der Gerechtigkeit, sondern auch Sohn Gottes. Während er sich früher unter der Sklaverei der Sünde befand, verfügt er jetzt über den Geist des Sohnes und kann Gott Vater nennen (8,16). Damit kann er nicht nur von seiner Vergangenheit befreit werden (Erlösung), sondern auch die Chancen eines besseren Zustands genießen (das neue Leben in Christo), eine besondere Verbindung, die Freiheit und die Rechte, die ihm als Sohn gehören (8,21). In keinem Fall ist der Mensch frei im heutigen Sinn, nämlich selbständig, autonomisiert. Er ist frei in Christo, nämlich befreit von der Sünde und verbunden mit Christus (8,2). In der Mitte seiner Existenz steht nicht mehr sein „Ich“ und seine Vernunft, sondern der innewohnende Christus als Person. Sein selbständiges „Ich“ kann ihn allein zur Verzweiflung und zum Tod führen, wie Paulus in Röm 7

⁴¹ B. Stogiannos, 286.

⁴² Es gehört aber nicht zu der Intention des Textes gegen ein Autonomiestreben zu argumentieren. „Das scheint mir für die Situation der Menschen in der Welt des Paulus unzutreffend zu sein. Nicht menschliches Autonomiestreben, sondern die tägliche Erfahrung der „Sklaverei“ endet unter der Herrschaft Christi. Die Macht Christi ist bei Paulus nicht gegen den möglichen Missbrauch der Freiheit gerichtet, gegen die Unfreiheit“ (Luise Schottroff, 510).

beschreibt. Nur die Wirkung des Geistes und die persönliche Beziehung des Gläubigen mit Christus, als ein dynamischer Prozess, kann ihm effektiv die Befreiung von allen Fesseln, das Heil, die Auferstehung, den Geist schenken. Deswegen verbindet Paulus den Begriff Freiheit mit dem wichtigsten Begriff seines theologischen Konzeptes: *καινή κτίσις* (*καινότητι ζωῆς* 6,4), vergleicht die Freiheit mit der Sohnschaft *υἰοθεσία* (8,15) und gibt damit dem Begriff *ἐλευθερία* eine hervorragende theologische und dynamische Qualität.

ABSTRACT

*In this article is explained the function of the term «ἔλευθερία» in Rom. 6-8. In this context the term «ἔλευθερία» describes both the transition to a new situation by the baptism and even this new situation, which one can only partly enjoy in this era, and whose perfection he expects sighing. The baptized 'new man' is nevertheless not only 'free of', but also 'free to' carry out the will of the justice (6,22 7,6 8,2). The baptized is however not only a servant of the justice, but also a son of God. While he was previously under the slavery of the sin, he has the Spirit of the Son now and can call God father (8,16). Thus he can not only be freed from his past, but also enjoy the chances of a better situation (the new life in Christ), the liberty and the rights, which belong to him as a son (8,21). In no case the 'new man' is free in the today's sense, i.e. independent, autonomous. He is free in Christ, i.e. released from the sin and connected with Christ (8,2). In the center of his existence stands no longer his „I“ and his rationality, but the inherent Christ as person. His independent „I“ can lead him alone to the despair and to death, as Paul in Rom. 7 describes. Only the enabling of the Spirit in him and his personal relationship with Christ, as a dynamic process, releases him effectively and presents him the Salvation. Therefore Paul connects the term «ἔλευθερία» with the most important term of his theological concept: «καινή κτίσις» (*καινότητι ζωῆς* 6,4), compares it with the adoption «υἰοθεσία» (8,15) and gives thereby to the term ἔλευθερία an outstanding theological and dynamic quality.*

ΠΕΡΙΛΗΨΗ

Σ' αυτό το πλαίσιο περιγράφει η ελευθερία ως έννοια στο Ρωμ. 6-8 τόσο την κατά το βάπτισμα μετάβαση στη νέα κατάσταση όσο και την καινούργια κατάσταση καθαυτή, την

οποία όμως ο άνθρωπος μόνο εν μέρει απολαμβάνει και την ολοκλήρωση της οποίας αναμένει στενάζοντας. Ο βαπτισμένος καινός άνθρωπος όμως δεν είναι μόνο «ελεύθερος από» είναι επιπλέον «ελεύθερος ή ικανός για» να πραγματώνει το θέλημα του έσω ανθρώπου, δηλαδή της δικαιοσύνης (6,22 7,6 8,2). Ο άνθρωπος δεν είναι ωστόσο μόνο δούλος της δικαιοσύνης αλλά και υιός του Θεού (8,15). Ενώ βρισκόταν προηγουμένως στο καθεστώς της δουλείας υπό την αμαρτία, τώρα διαθέτει το Πνεύμα του Υιού και αποκαλεί το Θεό πατέρα (8,16). Έτσι μπορεί όχι μόνο από το παρελθόν του να απελευθερωθεί (ἀπολύτρωσις) αλλά και τις ευκαιρίες μίας καλύτερης πραγματικότητας να απολαύσει (την καινούργια ζωή εν Χριστώ), μία ιδιαίτερη μορφή σχέσεως, ελευθερίας και δικαιωμάτων τα οποία ανήκουν πλέον σ αυτόν (8,21). Σε καμία περίπτωση όμως δεν είναι ελεύθερος με τη σημερινή έννοια, δηλαδή αυτόνομος. Είναι ελεύθερος εν Χριστώ, δηλαδή ελεύθερος από την αμαρτία και συγχρόνως ενωμένος με τον Χριστό (8,2). Το κέντρο της υπάρξεώς του δεν είναι πλέον το «εγώ» και η λογική του, αλλά ο ένοικος εντός του Χριστός ως πρόσωπο. Το αυτονομημένο «εγώ» στην απελπισία και στο θάνατο οδηγεί, όπως περιγράφει ο Παύλος στο Ρωμ. 7. Μόνο η επενέργεια του Πνεύματος στον πιστό και η προσωπική του σχέση με τον Χριστό, ως πίστη και πράξη, μπορεί να του χαρίσει την ελευθερία από όλα τα δεσμά, τη σωτηρία, την ανάσταση. Γι αυτό συνδέει ο Παύλος τον όρο ελευθερία με την πλέον κεντρική έννοια της θεολογικής του σκέψεως: την καινή κτίση (καινότητι ζωής 6,4) και συνδέει ή ταυτίζει την ελευθερία με την υιοθεσία (8,15) προσδίδοντάς της μία μοναδική θεολογική βαρύτητα και σημασία.

Conf. univ. dr. Mihai Valentin VLADIMIRESCU
Masterand Adrian TRIFU

TESTIMONIUM FLAVIANUM, ÎNTRE MISTIFICARE ȘI ADEVĂR

În galeria istoricilor antici, un loc deosebit îl ocupă istoricul evreu Josephus Flavius. Opera sa, dedicată întru totul poporului evreu din care el însuși făcea parte, cuprinde fragmentul ce a fost numit de cercetători "Testimonium Flavianum", o mărturie a Josephus despre Iisus. În mod straniu, Testimonium Flavianum afirmă despre Iisus că a fost Mesia, fapt ce nu poate fi acceptat ca venind din partea unui istoric evreu. Astfel ia naștere o amplă controversă legată de autenticitatea pasajului, controversă ce pendulează până azi între ipoteza unei interpolări creștine ulterioare și prezumția că Testimonium Flavianum este integral autentic.

* * *

În urmă cu 1960 de ani, când cel de-al doilea împărat al Romei, Tiberiu, murea asasinat la Misenum, lăsându-și tronul, pentru scurtă vreme, nepotului său, poreclit de soldați Caligula, la Ierusalim venea pe lume Josephus, care avea să ocupe un loc de seamă în galeria celebrilor istorici ai anticității greco-romane.

Personaj tragic în felul său pe scena istoriei, Josephus Flavius reprezintă, în sine existenței sale, o chintesență. Membru al unei familii preoțești a Templului, rudă cu dinastia elenistică a hașmoneilor, cunoscător al Torei și al practicilor ascetice din deșert, apropiat al fariseilor din Ierusalim și exaltator al iudaismului, Josephus Flavius a fost, în același timp, produsul unui sincretism cultural, admirând greco-romanitatea și forța imperiului roman¹.

Și, poate fără să își dorească măcar, a devenit cea mai importantă piatră din temelie istorică a creștinismului. Josephus Flavius este primul

¹ Josephus Flavius *Istoria războiului iudeilor împotriva romanilor*, Editura Hasefer, București, 2002, p. 9.

scriitor istoric necreștin care certifică în opera sa existența istorică, reală, a persoanei lui Iisus. Mai mult, afirmă într-una din cărțile sale că acest Iisus istoric a fost Mesia cel despre care vorbiseră profeții Vechiului Testament.

Pentru mai bine de 12 secole, biserica creștină s-a putut lăuda cu posesia sigură și necontestată de nimeni a unei mărturii remarcabile, „pretiosissima et vix aestimabilis gemma” (cea mai prețioasă și inestimabilă piatră), după cum bătrânul librar al Curții de la Viena, Petrus Lambecius, o numise². Istoricul Josephus Flavius, născut abia câțiva ani mai târziu după data tradițională a morții lui Iisus, afirmă în a optsprezecea carte a „Antichităților iudaice” că „Iisus numit Hristos” a făcut atât de multe minuni, încât oricine poate ezita în a-l considera mai mult decât un om; că învăța adevărul; că învățătura lui era primită cu bucurie atât de evrei, cât și de păgâni; că acest Iisus era, într-adevăr, Hristosul, adică Mesia cel așteptat de evrei; pentru mulțimea de lucruri minunate pe care le făcuse sau suferise, acest Iisus corespundea perfect cu ceea ce proorocii Vechiului Testament profețiseră despre mult așteptatul izbăvitor al poporului lor; că a fost crucificat de Pilat la instigarea conducătorilor evrei, dar a treia zi a apărut viu în fața ucenicilor lui, care nu s-au abătut de la credința în el, toate acestea având ca rezultat supraviețuirea, până în perioadă martorului ocular Josephus, a noului neam numit al creștinilor, după fondatorul sectei.

Enigma se naște... Putea Josephus Flavius, evreu până la ultima picătură de sânge, să afirme despre Iisus că a fost Mesia? Putea să condamne astfel acțiunea mai-marilor evrei de a-l da pe Mesia cel mult așteptat în mâinile lui Pilat să îl răstignească?

Firește, părerile sunt împărțite. Unii, plecând doar de la fondul lexical al pasajului, susțin că textul are o pregnantă nuanță creștină, de unde trag imediat concluzia că Josephus Flavius devenise la Roma creștin³. Alții găsesc că sensul textului nu este acela a unei adeziuni personale a lui Josephus Flavius la credința creștină, ci acela al unei expuneri obiective și bine informate despre Iisus și predica ucenicilor săi.

Numit simplu „Testimonium Flavianum”, pasajul a constituit, de-a lungul timpului, prilej de dispute între cercetători. Considerat de unii

² Schaff Philip *The New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge, Vol. XIII* p. 235.

³ Carl Drews *Josephus and Jesus Christ* în introducere la *The New Complete Works of Josephus*, Kregel Publicatios, 1999, p. 4.

mărturie despre istoricitatea persoanei lui Iisus⁴, iar de alții mărturie despre autenticitatea învierii lui Iisus, Testimonium Flavianum a dus la cercetări adânci, atât istorice, cât și morfologice, lingvistice, pentru a demonstra autenticitatea sau, dimpotrivă, forma coruptă a acestui fragment din „Antichități iudaice”.

I. Testimonium Flavianum ad Vetus Testamentum, ad Novum Testamentum et post Testamenti

„În vremea aceea a trăit Isus, un om înțelept, dacă poate fi numit aievea om. El a fost autorul unor uluitoare minuni și învățătorul oamenilor care erau bucuroși să afle adevărul. A atras de partea lui o mulțime de iudei, dar și o mulțime de păgâni. Acesta a fost Hristos. Chiar dacă Pilatus, datorită acuzațiilor aduse de fruntașii poporului nostru, l-a ținut pe cruce, n-au încetat să-l iubească cei ce l-au îndrăgit de la început. Căci li s-a arătat a treia zi iarăși viu, așa cum au prezis profeții trimiși de Dumnezeu, înfăptuind și o mie de alte miracole. De atunci și până astăzi dăinuie poporul creștinilor, care își trage numele de la dânsul”.

Fragmentul, cunoscut sub titlul general de „Testimonium Flavianum”, face parte din „Antichități iudaice”, în cartea a XVIII-a, în capitolul 3, paragraful 3. Acest paragraf 3 a constituit cauza a numeroase dezbateri de-a lungul istoriei asupra autenticității lui. De-a lungul a unsprezece secole ce separă Edictul de toleranță de la Mediolan de ruperea Bisericii Apusene de cea Protestantă, adică, în alte cuvinte, în perioada scursă de la Istoria bisericească a lui Eusebiu de Cezareea până la cea a Cardinalului Baronius, nu a fost surprins nici un dubiu asupra autenticității prețioasei „mărturii” a lui Josephus, care era permanent citată și considerată de bun augur de toți istoricii bisericii. Evidentul paradox că un evreu necredincios a mărturisit despre Iisus că ar fi fost adevăratul Mesia cel prezis de profeți a fost pus în seama aceleiași miraculoase puteri a lui Dumnezeu, care smulsese mai demult din gura plină de blesteme a lui Balaam binecuvântări.

Faptul că Josephus însuși nu crezuse în Iisus ca Mesia nu a micșorat importanța mărturiei sale în ochii bisericii. Dimpotrivă, mărturia acestui al doilea Balaam a întărit puterea Bisericii, căci un adversar al creștinilor și un dușman al credinței creștine îi mărturisea adevărul. Nici opinia Cardinalului Baronius nu diferă câtuși de puțin de acest punct de

⁴ John P. Meier *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus* Doubleday, 1991, p 348.

vedere. În 1588, el scrie: „cu siguranță cred că, atât timp cât îl mărturisește pe Hristos, adevărindu-l ca Fiul lui Dumnezeu, el (Josephus) a fost inspirat și forțat să facă astfel doar de puterea lui Dumnezeu”⁵.

Șase ani după apariția primei ediții imprimate a operei lui Josephus Flavius (Basle, 1544), Sebastian Chateillon, profesor de teologie protestantă la Basle, încorporează „Istoria războiului iudaic” în ediția lui latină a Bibliei, inconștient de faptul că, prin gestul său, se conforma tradiției trasate de Bisericile răsăritene, Siriene și Armene, care incluseră scrierile lui Josephus în canonul scripturistic, precum și Bisericii grecești, care cita din Josephus Flavius în aceeași măsură ca din părinții bisericești. Chiar și în secolul al XVII-lea existau profesori teologi care învățau că Josephus ar fi fost inspirat. După cum observă orice cititor al „Istoriei războiului iudaic”⁶, Josephus însuși a fost foarte imprudent invocând autoritatea divină pentru descoperirile sale, bineînțeles, nu pentru mărturia sa despre „Iisus, cel numit Mesia”, ci pentru minciunile crunte despre salvarea sa de la moarte și care au stat la baza întregii sale condiții nobile ca și client al curții Flaviene, pentru a putea mărturisi că Vespasianus era răscumpărătorul despre care se vorbește în Facere 49, 10. Potrivit lui Chateillon, Bisericii datorăm, așadar, credința în miraculoasa inspirație a acestui al doilea Balaam și în păstrarea autentică și integrală nu doar a Testimonium Flavianum, și a întregii opere a lui Josephus.

Textul „Testimonium Flavianum” păstrează un ton, am putea spune, atât de creștin, nu doar prin conținut, ci, mai ales, prin elementele lexicale: minuni, învățătură, supliciu la cruce, arătări confirmate de profeții, încât un foarte mare număr de cercetători consideră fragmentul o interpolare totală⁷.

La extrema opusă, alții apără autenticitatea integrală a textului, transmis prin manuscrisele operelor lui Josephus, dar și prin citarea lui Eusebiu de Cezareea în opera sa „Istoria bisericească”. Astfel, F. Dornseiff și L. Prechac⁸ se forțează să înțeleagă cel mai bine mentalitatea lui Josephus și sensul pe care această mărturie istorică îl avea în gândirea lui: nu acela al unei adeziuni personale la credința creștină, ci acela al unei expunerii obiective și bine documentate despre Iisus și despre

⁵ John P. Meier *op. cit.*, p. 348.

⁶ Steve Mason, *Josephus and The New Testament* Hendrickson Publishers, Peabody, 1992, p. 125.

⁷ Richard Gottheil Josephus Flavius în *The Jewish Encyclopedia*, Vol. VI, 1925, p. 279.

⁸ L. Prechac *Reflexions sur le Testimonium Flavianum* în *Bull. Assoc. Guillaume Bude*, XXVIII, 1969, p. 101-102.

predica apostolilor săi. F. Dornseiff ia în considerare, totodată, faptul că Josephus a văzut în Iisus un veritabil Mesia al trecutului.

Între aceste două poziții extreme, majoritatea cercetătorilor consideră că textul transmis până astăzi este parțial original și parțial modificat. Alții cred că diferiți copişti, de-a lungul timpului, au lăsat să treacă din traducere cuvinte ca „numit” (Hristos) sau mici intervenții, de genul „Ei spuneau că...”, prin care Josephus făcea să se înțeleagă că nu lua în răspunderea sa credințele pe care le prezenta istoricul obiectiv din el⁹.

C. Martin a dat o formă foarte precisă unei soluții de acest gen, admitând că notele marginale datorate unui cititor creștin, poate Origen însuși, fuseseră introduse ulterior în text de către un copist. El subliniază frazele următoare:

„Iisus, un om înțelept, dacă poate fi numit aievea om” (Această mică propoziție este una dintre cele care au făcut suspect textul actual, dând glas reacției unei persoane care nu poate să se împace cu ideea că Iisus ar fi fost pur și simplu un om¹⁰);

„Acesta a fost Hristos”;

„Căci li s-a arătat a treia zi iarăși viu, așa cum au prezis profeții trimiși de Dumnezeu, înfăptuind și o mie de alte miracole”.

Deosebit de rigorist, C. Martin admite posibilitatea ca prima dintre aceste trei fraze să aparțină lui Josephus însuși, care, natural, nu i-a dat în acest caz sensul unei adeziuni la divinitatea propovăduită de Iisus¹¹. Legate de această idee, celelalte fraze despre mesianitatea lui Iisus curg firesc în același sens al textului, în armonie cu sentimentele lui Josephus, acelea pe care Origen deja le caracterizase: „El (Josephus) nu credea în Iisus ca în Hristos”.

Aceste poziții pro sau contra autenticității au în comun faptul că se leagă de textul ajuns la noi și, totodată, de mici diferențe de text. Așadar, acestea reprezintă soluții de ordin istoric sau lexical, apreciind corespondența psihologică a unei expresii sau a alteia sub filtrul unui necreștin ce analizează opera lui Josephus și curiozitățile sale legate de sectele religioase ale poporului său sau predispozițiile sale de a se ralia unei mișcări mesianice a timpului său¹².

⁹ G. C. Richards *The Testimonium of Josephus* în *JTS*, XLII, 1941, p. 70-71.

¹⁰ Jacques Schlosser *Iisus din Nazaret; Traducere și note: Dr. Elena Zamfirescu* Editura Corint, București, 2003, p. 58.

¹¹ C. Martin *Le Testimonium Flavianum. Vres une solution definitive?* în *Revue belge de philologie et d'histoire*, XX 1941, p. 410.

¹² Richard Gottheil *art. cit.*, p 278.

Pe lângă această orientare istorică și literară a cercetării, o altă orientare și-a făcut apariția: proba tradiției indirecte. B. Neise a folosit în traducerea sa critică a „Antichităților iudaice”, pe lângă manuscrise diverse, spre exemplu, trei doar pentru Cartea a XVIII-a, diverse mărturii: operele cronicarului bizantin Mihail Zonaras, extrase diverse din opera lui Josephus, traducerea latină a operei făcută din inițiativa lui Casiodor, extrase din Photius sau Eusebiu de Cezareea¹³.

Dar aceasta nu a reprezentat decât un debut. În 1928, Robert Eisler, în cartea sa celebră „Iisus, regele fără regat”, a recurs la mărturii mult mai numeroase: Epitoma Antiquitatum (în Codex Busbekianus), Hegesippe, traducerea latină a lui Ieronim în „De viris illustribus”, extrase din Josephus Flavius după Constantin Porfirogenetul, Suidas, Eusebiu de Cezareea, Ioan Malalas, Georges Kedrenos, Hermias Sozomen. Totodată, Eisler împrumută „Faptelor lui Pilat” și „Scrisorii lui Lentulus” diverse elemente presupuse a proveni de la Josephus, pentru că citează cuvintele „dacă poate fi numit aievea om”. El consideră că autorii celor două apocrife, necunoscând nuanțele limbii eline, s-ar fi înșelat asupra înțelesului textului care era, în realitate, ostil lui Iisus (Iisus nu putea fi numit om, era mai puțin ca un om, era inferior)¹⁴.

Această reconstrucție a textului făcută de Eisler se așeza pe o bază prea strictă și îngustă și, totodată, prea puțin fermă, încât a părut prea aventuroasă majorității istoricilor pentru a putea fi acceptată¹⁵. Dar această metodă are meritul de a folosi cu o mare larghețe, mai mare decât ediția critică a lui Neisse, tradiția indirectă. Încheindu-și cartea și misiunea, Eisler recunoaște că noul text implică o doză de ipoteză și că o nouă descoperire are mult mai multă valoare decât o duzină de texte paralele¹⁶. Dar nu a reușit să facă această descoperire.

Meritul acestei descoperiri i-a revenit în 1971 lui Salomon Pines, profesor la Universitatea Ebraică din Ierusalim. El a salvat de la uitare și a pus în valoare un pasaj al cronicarului Agapios de Maboug, care a scris în arabă după anul 941 și care a citat mărturia lui Josephus într-o formă foarte diferită de cea acceptată azi. Interesul pentru această citare a mărturiei vine din dorința de a furniza informații neutre despre Iisus, la

¹³ K. A. Olson *Eusebius and the Testimonium Flavianum* în *The Catholic Biblical Quarterly*, 1999, p. 125.

¹⁴ A. M. Dubarle *Le temoignage de Joseph sur Jesus* în *Revue Biblique*, Tome LXXXX, 1973 Librairie Lecofre, Paris, 1973, p. 484.

¹⁵ Draguet, R. *Le juif Joseph, témoin du Christ? A propos du livre de M. R. Eisler* în *RHE*, XXVI, 1930, p. 838-839.

¹⁶ R. Eisler *Ἰησοῦς βασιλεὺς οὐ βασιλευσας*, 1928, p. 84-86.

egală distanță de apologiile creștine și de atacurile virulente la adresa creștinismului la care se pretează „Faptele lui Pilat” sau „Scrisoarea lui Lentulus”. Robert Eisler, în reconstrucția textului lui Josephus, a semnalat câteva variante proprii lui Kedrenos, dar nu pe toate. Salomon Pines a reprodus dintre cele patru indicații doar trei:

καίρῳ în loc de χρόνῳ (omis de S. Pines);

ἦν în loc de γίνεταί;

omiterea frazei „Acesta era Mesia”;

adaosul „(nu au încetat) să predice învățătura sa”;

Interesul pentru aceste variante a lipsit la Robert Eisler, care nu cunoștea textul lui Agapios. Salomon Pines a început să releve cronicarul arab și cel bizantin, dar într-o manieră incompletă.

Comparând cele două citări ale textului lui Josephus, se pot descoperi o serie de asemănări remarcabile: trei omiteri și un adaos, raportându-ne la textul actual.

Nici Agapios, nici Kedrenos nu spun în mod expres: „Acesta era Mesia”. Dar la Kedrenos găsim doar cuvântul „Hristos”, care joacă rolul de subiect în propoziția pe care o precede: „îi impresiona...”. La Agapios găsim o clauză dubitativă: „Probabil că el era Mesia” se intercalează între mențiunea învierii și cea a profeților. Omiterea nu este așadar totală și comparația cu alte mărturii indirecte sugerează faptul că în forma primară a textului exista o aluzie la caracterul mesianic atribuit lui Iisus¹⁷.

Remarca finală despre neamul creștinilor care persistă până azi este omisă de Agapios și de Kedrenos. La ultimul, lipsa remarcii despre creștini își are paralelă în omiterea finalului legat de Ioan Botezătorul, care precede imediat citarea pasajului despre Iisus¹⁸.

Există, totuși, o corespondență pozitivă între Agapios și Kedrenos. Primul spune: „cei ce se făcuseră *ucenicii* lui *îi predicau doctrina*”, iar cel de-al doilea „*ucenicii* care îl iubiseră la început nu au încetat să *predice învățătura sa*”; cuvintele subliniate nu au corespondență în textul actual. După cum a remarcat și S. Pines, cronicarul copt care a folosit Agapios trebuie să fi scris: „... nu au abandonat învățătura sa”; deci, este foarte probabil ca textul original arab să permită cele două expresii într-una „nu au încetat să îi predice

¹⁷ Nici Agapios, nici Kedrenos nu vorbesc despre acuzarea mai-marilor evreilor împotriva lui Iisus la Pilat. Acest punct poate avea importanță în verificarea mărturiilor cu alte mărturii indirecte.

¹⁸ A. M. Dubarle *art. cit.*, p. 487.

doctrina” și, totodată, ca această corespondență cu textul lui Kedrenos să fie astfel completă. Copiștii au omis una sau alta din cele două expresii.

II. Legătura Josephus - Luca

După cum afirma marele cercetător al lui Josephus Flavius, G. J. Goldberg, în căutarea noilor dovezi în legătură cu pasajul lui Josephus despre Iisus, astăzi avem o unealtă ce nu era valabilă pentru cercetătorii trecutului și ce nu este suficient folosită de cercetătorii de azi: calculatorul.

Pentru cercetarea acestui fragment al lui Josephus Flavius, baza informatică de date folosită va fi Thesaurus Lingua Graecae (TLG), publicat de Irvine California University. TLG cuprinde *toate* textele latine și eline scrise din cele mai vechi timpuri și până în secolul al VI-lea d. Hr., cu specificația că noi texte descoperite recent sunt adăugate acestei baze de date. În anul 1995, baza de date cuprindea aproximativ 73 milioane de cuvinte, toate într-o formă compatibilă pentru căutări complexe ale calculatorului¹⁹.

Pentru începutul investigației, vom considera începutul mărturiei, care, tradus din limba greacă, este următorul: „În vremea aceea a trăit Isus, un om înțelept, dacă poate fi numit aieva om. El a fost autorul unor uluitoare minuni...”.

Primele trei cuvinte semnificative din mărturia lui Josephus sunt: Ἰησοῦς, ἀνὴρ, ἐργῶν; în limba română: Iisus, bărbat și fapte. Vom programa calculatorul să efectueze următoarea căutare în baza de date TLG: căutare pentru orice corespondență în literatura greacă a acestor cuvinte sau a formelor acestor cuvinte (diverse cazuri, forme de plural sau singular, etc.).

Calculatorul va procesa informația și va ajunge la următorul rezultat: există un singur pasaj care conține cele trei cuvinte. Pasajul pereche nu vine de la un scriitor obscur, nici nu a fost scris la secole distanță de cel al lui Josephus; mai mult, este datat în aceeași decadă cu publicarea la Roma a Antichităților Iudaice. Textul pereche vine direct din Noul Testament: Evanghelia după Luca, capitolul 24, versetul 19.

În Scriptură, textul corespondent îl găsim astfel: „Lucrurile despre Iisus Nazarineanul, care era proroc mare în *faptă*...”: observăm cu ușurință cuvintele Iisus și Faptă, dar unde este cuvântul Bărbat? Deși nu îl vedem, cuvântul se află acolo, în originalul grec, dar, în mod curios,

¹⁹ G. J. Goldberg *The Josephus-Luke Connection* în *The Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 13, 1995, p. 59.

traducerea îl omite. Marea problemă o prezintă propoziția: Ἰησοῦς... οὗ ἐγενετο ἀνὴρ προφήτης... , care, literar, se traduce: Iisus... care a fost un bărbat profet.

Comentariile asupra traducerii s-au străduit să redeva cât mai fidel „bărbat profet. O problemă pentru interpreții creștini este aceea că această exprimare este pur umană, fără să implice divinitatea, fapt ce duce la concluzia că verbul ἐγενετο , care literar înseamnă „a deveni”, arată că propoziția înseamnă „Iisus, care a devenit bărbat”, adică Iisus era un spirit divin care a venit pe pământ să devină om. Împotriva acestui punct de vedere se ridică argumentarea că verbul este folosit în mod general la Luca și în restul literaturii eline ca însemnând „a fost”; de fapt, pasajul lui Josephus folosește acest verb în forma ginetai, putând fi tradus cu „s-a întâmplat” sau „s-a ridicat”²⁰.

Această dificultate de traducere poate fi unul din motivele pentru care corespondența dintre Luca 24, 19 și fragmentul despre Iisus din Antichități nu a fost unanim recunoscută; pentru a vedea asemănarea, trebuie comparate textele în originalul grec. Deși căutarea a fost doar pentru cuvintele: Iisus, bărbat și fapte, am găsit altă similitudine: σοφοῦ de la Josephus cu profetes de la Luca, cuvinte înrudite tematic, ambele caracterizând substantivul „om”. Cuvântul „faptă” are, de asemenea, în ambele texte: Luca are „mare în faptă”, iar în Antichități „autorul unor uluitoare minuni (fapte)”²¹.

Această simplă căutare pe calculator a pus în legătură începutul mărturiei lui Josephus cu un verset din Noul Testament. Dar este oare o coincidență? Dacă nu este o simplă coincidență, atunci secțiunea de la Luca ce începe cu 24, 19 va cuprinde și alte similitudini cu textul de la Josephus. Dacă, în caz contrar, este vorba doar de o simplă potrivire a cuvintelor, atunci numărul corespondențelor va fi foarte mic, adică nu mai multe decât am putea găsi în orice altă descriere despre Iisus²².

III. Corespondențele

Am fost conduși de la Josephus până la istorisirea lui Luca despre Emaus de căutarea în baza de date TLG pentru primele cuvinte cheie din descrierea lui Iisus din Antichitățile Iudaice. Deoarece pasajul lui Luca este destul de lung și plin de construcții incidente, să extragem doar o porțiune de text ce implică descrierea acțiunilor și naturii lui Iisus:

²⁰ John P. Meier *op. cit.*, p. 375.

²¹ Steve Mason *op. cit.*, p. 314.

²² G. J. Goldberg *art. cit.*, p. 61.

„Cele despre Iisus Nazarineanul, Care era prooroc puternic în faptă și în cuvânt înaintea lui Dumnezeu și a întregului popor. Cum L-au osândit la moarte și L-au răstignit arhieriei și mai-marii noștri; Iar noi nădăjduiam că El este Cel ce avea să izbăvească pe Israel; și, cu toate acestea, astăzi este a treia zi de când s-au petrecut acestea. Și El a zis către ei: O, nepricepuților și zăbavnici cu inima ca să credeți toate câte au spus proorocii! Nu trebuia oare, ca Hristos să pătimească acestea și să intre în slava Sa? Și începând de la Moise și de la toți proorocii, le-a tâlcuit lor, din toate Scripturile cele despre El”.

Acest extras, comprimând versetele de la 19 la 27, este continuu și fără nici o modificare, cu excepția propozițiilor legate de femei. Pasajul retras din text se constituie, de fapt, într-un flashback al acestei povestiri și nu importă foarte mult descrierii lui Iisus. După cum vom vedea mai târziu, cercetătorii au fost de acord că acest flashback a fost introdus de Luca într-un pasaj independent, ce nu avea neapărată nevoie de această intervenție²³. Cu toate acestea, această omitere a propozițiilor despre femei ne apropie și mai mult de originalul lui Luca pentru povestirea arătării celor doi ucenici pe Calea Emausului.

Consensul cercetătorilor moderni postulează faptul că pasajul din Antichitățile iudaice, cunoscut sub denumirea de *Testimonium Flavianum*, este, în mare parte, scris de Josephus, cuprinzând și câteva adaosuri creștine. Cu toate acestea, cum ar fi putut un istoric evreu liber să scrie (să compună) un text care, din simplă întâmplare, să se asemene atât de mult cu un pasaj dintr-o evanghelie creștină? Putem spune că există mai multe alternative:

Similitudinile sunt prea numeroase și neobișnuite pentru a fi rezultatul unei coincidențe.

Similitudinile nu reprezintă ceea ce ar fi scris un creștin din secolul al II-lea sau al III-lea pentru a imita stilul lui Josephus, fiind necesar de un studiu aprofundat al întregii opere a istoricului evreu. Similitudinile reprezintă rezultatul folosirii de către Josephus a unui document similar cu cel al povestirii lui Luca despre Emaus, ca sursă pentru informațiile despre Iisus, pe care l-a modificat subtil.

Concluzia care s-ar putea trage este aceea că Josephus și Luca își derivă fragmentele dintr-o sursă comună, creștină sau iudeo-creștină, probabil o copie a unui discurs, folosit de ucenicii lui Iisus în Ierusalim,

²³ Steve Mason *op. cit.*, p. 322.

întâlnit frecvent la Luca, în Evanghelie și în Fapte, sub numele de „cuvântul” sau „evanghelia”²⁴.

IV. Cheia textului lui Josephus despre Iisus

După ce am încercat reconstituirea textului original al lui Josephus, după ce am arătat corespondența sa cu textul lucanic al Evangheliei și am văzut ce controversă a născut acest pasaj din cartea a XVIII-a a Antichităților iudaice, trebuie să aflăm și ce semnifică Testimonium Flavianum, ce imagine a lui Iisus schițează sau ce judecată despre el exprimă.

Ca să începem cu fraza care a părut cea mai suspectă istoricilor, „dacă poate fi numit aievia om”, putem spune că nu implică în mod necesar o credință creștină în divinitatea lui Iisus. O paralelă o găsim chiar în cartea „Contra lui Apion” a aceluiași Josephus. Acolo este vorba de un ghicitor egiptean numit Amenofis, „care părea că participă la natura divină prin înțelepciunea sa și prin prezicerea viitorului”, care era „om cuminte și plin de profeție”. Astfel, istoricul evreu, fără a-și abandona convingerile sale religioase monoteiste, nu se retrage de la expresii hiperbolice pentru a caracteriza o personalitate excepțională. Putem chiar găsi paralele între cuvintele lui Josephus și termenii folosiți în general de documentele egiptene. În cazul lui Iisus, Josephus putea să își exprime propria părere personală în favoarea lui Iisus sau, poate mai simplu, doar să raporteze în scris impresia extraordinară lăsată de Iisus adepților săi²⁵.

Aici Iisus este „un om înțelept, dacă poate fi numit aievia om... autorul unor uluitoare minuni și învățătorul oamenilor care erau bucuroși să afle adevărul”. Textul nu este echivalent cu o frază de genul „el era maestrul ce învăța adevărul, pe care ucenicii săi îl primeau cu bucurie”. Spre deosebire de Sozomen, care vorbește despre „discurs al adevărului”, de Mihail Sirianul care spune „un maestru al adevărului” și de Agapios, citându-l și Al-Makin „metoda lui pedagogică era excelentă”, Josephus nu se pronunță în mod direct referitor la calitatea învățaturii lui Iisus.²⁶ Evident că Josephus nu ar fi vorbit despre Iisus într-o manieră în care ar fi văzut în el un simplu șarlatan, un impostor ca aceia ce instigaseră

²⁴ G. J. Goldberg *art. cit.*, p. 63.

²⁵ El nu vrea să spună decât că în poporul său și la greci există oameni care caută adevărul și nu doar bogăția, plăcerea, gloria sau puterea politică; când găsesc un învățător ce le oferă ceea ce își doresc, îi primesc învățătura cu bucurie. Aceștia sunt cei ce se atașaseră de Iisus.

²⁶ Carl Drews *art. cit.* p. 18.

poporul în revolta contra romanilor. Josephus nu putea să spună așa ceva despre Iisus. El vorbește cu o simpatie asemănătoare cu cea arătată pentru Ioan Botezătorul, căruia i-a istorisit predica, încercând să îi dea o turnură filosofică. Dar, cu toate acestea, nu proclamă faptul că Iisus a propus o doctrină adevărată din toate punctele de vedere.

Iisus era, în ochii lui Josephus, autorul unor fapte minunate. Istoricul evreu admite realitatea minunilor raportate de celelalte scrieri, dar, în același timp, încearcă să nu răzbată în mințile cititorilor impresia unor fapte istorice incredibile. El admite că în societatea contemporană lui se întâmplau minuni asemănătoare. În timpul marșului lui Alexandru cel Mare, marea s-a retras pentru a lăsa liberă trecere armatei, căci dumnezeu dorea victoria asupra regelui Persiei²⁷. Așadar, Josephus putea să spună despre Iisus ceea ce nu atribuisese lui Ioan Botezătorul, atribuindu-i fapte minunate, fără să recunoască în el un mesager divin față de care se impunea o adeziune totală.

Iisus a mobilizat și influențat mulți evrei și greci. Poate că Josephus judecă aici trecutul în funcție de prezent. Evangheliile arată că Iisus nu a căutat în mod sistematic audiența contemporanilor săi, ci doar le-a vorbit ocazional.

Josephus nu spune că Iisus a fost denunțat la Pilat de mai marii poporului său. Guvernatorul roman pare să acționeze din proprie inițiativă, iar motivele sale nu sunt menționate. În textul legat de Ioan Botezătorul, Irod trimite la moarte acest om bun, deoarece credea că influența sa asupra poporului putea da naștere unei revolte. Josephus putea presupune aceleași calcule și pentru Pilat și preferă să nu își amestece compatrioții în această execuție a lui Iisus²⁸. Un scriitor creștin, reproducând mărturia istoricului evreu, nu ar fi suprimat detaliul unei acuzări a evreilor, ci, dimpotrivă, ar fi fost tentat să adauge mesajul evanghelic; astfel se întâmplă la Malalas și Zigaben, care au adăugat textului actual momentul crucificării lui Iisus de către evrei.

Proclamarea arătărilor de după Înviere este atribuită ucenicilor lui Iisus. Josephus nu a vorbit în propriul său nume, ci raportându-se la ceea ce alții au spus. Mai mult, Josephus folosește cuvântul *εφ᾿αυτῆ*, „a apărut”, în timp ce Noul Testament folosește de cele mai multe ori *ωφθη* „s-a arătat”. Aceste arătări povestite de Josephus, în limbajul său, se aseamănă mai mult cu momentul în care Glafira vede pe primul ei nepot,

²⁷ Antichități iudaice, II, 348.

²⁸ A. Pelletier *L'originalité du témoignage de Flavius Josephus sur Jésus* în *RSR*, LII 1964, p. 183.

Alexandru, fiul lui Irod, arătându-i-se și aducându-i reproșuri pentru moartea lui. Josephus nu folosește deloc termenul de înviere, în ciuda celor relatate de ucenicii lui Iisus; el spune „trăind din nou”, ceea ce se apropie de limbajul lui Luca sau de cele spuse de guvernatorul roman Festus.²⁹ După descrierile făcute de sectele iudaice, fariseii credeau în nemurirea sufletului, fapt ce permitea celui ce practicase virtuțile să revină la viață. Tocmai pentru a întări credința în nemurirea sufletului, Josephus a relatat fragmentul despre Glafira și nepotul ei, Alexandru. După cum vedem, Josephus nu se compromite vorbind despre înviere, mai mult, nici nu reproduce cuvintele ucenicilor lui Iisus, lăsând impresia că faptele lui Iisus nu părea absolut imposibile.

La fel, Josephus nu rămâne mirat de faptul că profețiile Vechiului Testament erau aplicate de ucenici lui Iisus. Chiar Josephus însuși îi interpretase lui Vespasianus un text din Scriptură, conform căruia un conducător venit în țara evreilor va deveni stăpânul universului. A raporta un comportament asemănător pentru membrii unei secte născute în sânul iudaismului nu echivala cu certitudinea unei exegeze fondate a profețiilor.

Josephus relatează că Iisus era considerat Hristos de către adepții săi, care erau într-un număr foarte mare, dar și că părerea mai marilor poporului era cu totul diferită. El însuși nu se implică în această dispută, dar pare a se ralia părerii conducătorilor. Nimic nu sugerează, de exemplu, că opinia oamenilor simpli despre Iisus era mai bună decât negarea calității sale mesianice de către conducători.

Așadar, Josephus a vorbit despre Iisus dar, în mod surprinzător, nu a vorbit aproape deloc, luând în considerare cele ce a relatat cu stimă despre predica lui Ioan Botezătorul sau cu indiferență despre martiriul lui Iacob, cele povestite despre sectele religioase ale poporului său, atât vechi, cât și noi: fariseii, saducheii, esenienii, dar și acea „filozofie” recentă, ce refuza să considere conducător pe altcineva decât pe Dumnezeu. Josephus aduce pentru Iisus o mărturie mai mult simpatică: era un taumaturg și un învățător al unei doctrine elevate, nu un impostor. Fusesse considerat Mesia de numeroșii săi ucenici și acesta a dus la execuția lui de către Pilat. Secta căreia i-a dat naștere nu a dispărut și Josephus caracterizează cu precizie esența mesajului ei: „supraviețuirea” învățătorului, atestată de arătări, confirmate de scrierile profeților. Putem presupune că Josephus a întâlnit la Roma mulți creștini, care l-au putut

²⁹ A. M. Dubarle *art. cit.*, p. 506.

informa cu exactitate despre credința lor și i-au putut sublinia câteva „mărturii” extrase din Scriptură.

Textul lui Josephus folosește, așadar, un ton destul de detașat, dar, în același timp, favorabil lui Iisus. Nu conține nici o critică explicită, ci doar expune obiectiv divergențele contemporanilor cu un învățător și un taumaturg ce depășea măsura obișnuitului. Înțelegem că unii creștini bine intenționați ar fi fost tentați să accentueze o impresie favorabilă și să facă din această notă neutră a lui Josephus o mărturie favorabilă pentru Domnul lor. Ei au eliminat negarea caracterului mesianic de către mai marii poporului și au prezentat învierea ca și cum ar fi fost afirmația naratorului și nu doar predica ucenicilor. Astfel s-a născut o formă a textului în care cititorul găsește spontan un sens creștin, precum și expresii autentice, susceptibile de un sens mult mai rezervat și indiferent³⁰.

V. Concluzie

Redus la simple propoziții, micul fragment al lui Josephus sau „marele” Testimonium Flavianum nu aduce creștinătății decât o mărturie exterioară pe care mulți cercetători au căutat-o și au găsit-o găsită pentru mult timp. Testimonium Flavianum constituie doar o confirmare solidă a unui fapt prin câteva mărturii din Talmud: iudaismul primelor secole ale erei noastre nu a negat și nici nu a ignorat existența lui Iisus, misiunea sa sublimă de predicator și patima sa, dar nu a recunoscut în el pe Mesia, ci l-au văzut ca pe un vrăjitor și impostor. Prezenta lucrare doar dă siguranță și precizie faptului că Josephus Flavius a vorbit despre Iisus, dar că textul considerat autentic a suferit remanieri creștine.

Pentru detalii despre învățătura și faptele lui Iisus, istoricul, ca și credinciosul, vor continua să se bazeze pe cele scrise în Noul Testament și, în special, în Evangheliile. În acest moment, rezultatul cercetării este nul. Nu putem ști dacă Josephus a scris sau nu despre Iisus că a fost Mesia. Dar dacă credința nu se poate fundamenta pe o cercetare istorică, este deosebit de important ca ea să nu se afle în contradicție cu realitățile istorice, ci să stabilească cu acestea un raport pozitiv. Așadar, nu este cu totul inutil să știm ceea ce scriitorii profani vechi au scris despre Mântuitorul Iisus.

³⁰ *Ibidem*, p. 508.

ABSTRACT

In Rome, in the year 93, the Jewish historian Josephus published his lengthy history of the Jews. While discussing the period in which the Jews of Judaea were governed by the Roman procurator Pontius Pilate, Josephus included the following account: "About this time there lived Jesus, a wise man, if indeed one ought to call him a man. For he was one who performed surprising deeds and was a teacher of such people as accept the truth gladly. He won over many Jews and many of the Greeks. He was the Messiah. And when, upon the accusation of the principal men among us, Pilate had condemned him to a cross, those who had first come to love him did not cease. He appeared to them spending a third day restored to life, for the prophets of God had foretold these things and a thousand other marvels about him. And the tribe of the Christians, so called after him, has still to this day not disappeared"

Yet this account has been embroiled in controversy since the 17th century. It could not have been written by a Jewish man, say the critics, because it sounds too Christian: it even claims that Jesus was the Messiah. The critics say: this paragraph is not authentic. It was inserted into Josephus' book by a later Christian copyist, probably in the Third or Fourth Century. But this opinion was controversial. A vast literature was produced over the centuries debating the authenticity of the "Testimonium Flavianum", the Testimony of Flavius Josephus.

Pr. Conf. univ. dr. Picu OCOLEANU

**REDESCOPERIREA VIETII MONAHALE
CA *MODUS VIVENDI* AUTENTIC CREȘTIN ÎN CADRUL
PIETISMULUI GERMAN**

Deși protestantismului nu îi este tipic modul de viață monahal, apariția sa având de a face chiar cu o anumită ostilitate antimonahală, legată de polemica antipapală a primilor reformatori, acest fapt nu a însemnat lipsa oricărui interes și a oricărei deschideri față de fenomenul monahal. Dimpotrivă, se pare că încă din veacul al XVI-lea, fenomenul monahal a atras atenția reformatorilor germani în care au văzut un fel de protestantism *avant la lettre*, o mișcare animată de reacții de protest vizavi de Biserica „oficială”.

Interesul pentru monahismul primelor veacuri este legat, în spațiul protestant, în special de fenomenul redescoperirii misticii creștine specific pietismului german din sec. XVII-XVIII. „În cadrul pietismului se ajunge de o manieră surprinzătoare, ca reacție la formalismul dogmatic al ortodoxiei luterane de secol XVI și XVII, la o trezire a interesului pentru literatura mistică. Vizavi de tratatele dogmatice care prezentau aspectele particulare ale învățaturii de credință în termenii unei neoscolastici protestante axate pe Aristotel, se recurge acum de o manieră entuziastă la scrierile misticilor creștini ce dau mărturie din experiența lor personală cu Dumnezeu și cu Hristos, de viața lor plină de credință, cu piscurile și abisurile ei, cu crizele și cu progresele ei”¹.

Or, specific pentru fenomenul redescoperirii protestante a misticii este faptul că interesul pietist pentru acest gen de literatură transgresează

¹ Ernst BENZ: Die protestantische Thebais. Zur Nachwirkung Makarios des Ägypters im Protestantismus des 17. und 18. Jahrhunderts in Europa und Amerika, Wiesbaden 1963 [Abhandlungen der geistes-und wissenschaftlichen Klasse, Jahrgang 1963, Nr. 1], p. 8.

granițele temporale, spațiale și chiar confesionale². Teologia mistică este privită acum ca o teologie ecumenică, universală, ca teologia prin excelență - „teologia lui Adam”³, asigurând accesul la cunoașterea originară a lui Dumnezeu. Johann Arndt scrie în acest sens „Cele patru cărți despre adevăratul creștinism” („Die vier Bücher vom wahren Christentum”), în care el reclamă pentru demersul său mistic accesul la modul de viață creștin *autentic*, respectiv la teologia cea adevărată pe care bisericile oficiale apusene ar fi uitat-o între timp. Conceptul de „creștinism adevărat”, așa cum apare la Arndt, devine parola întregii mișcări de înnoire pietistă, iar mistica – miezul acestui creștinism originar, autentic⁴.

Mai mult decât atât, pietismul protestant german nu manifestă rețineri în a împrumuta elemente din mistica romano-catolică medievală și chiar din spiritualitatea Sfinților Părinți răsăriteni. Johann Arndt, de exemplu, în lucrarea sa de zidire sufletească sus amintită, nu ezită să reia în pasaje întregi din scrierile autoarei mistice romano-catolice Angela de Foligno (1248-1309). Această tendință transconfesională îi asigură pietismului de sorginte protestantă un succes enorm nu doar în sânul protestantismului propriu-zis, ci și în celelalte biserici – apusene sau răsăritene.

În acest context se petrece și redescoperirea misticii răsăritene, în special a celor 50 de omilii atribuite Sf. Macarie Egipteanul. De altfel, opera lui Pseudo-Macarie Egipteanul a atras atenția teologilor apuseni încă din secolul al XVI-lea, după cum arată Ernst Benz care realizează o inventariere a edițiilor apusene ale omiliilor pseudomacariene⁵. Astfel, în anul 1559, se publică la Paris textul grecesc al celor 50 de omilii. În 1594 apare la Frankfurt am Main o ediție latină realizată de un magister evanghelic din Friedberg, Zacharias Palterius, cu titlul „Sancti patris Macarii Eremitae Aegyptii Homiliae spirituales quinquaginta”. Ulterior, teologul parizian Johannes Picus oferă o nouă traducere latină a textului,

² Cu privire la influențele pietiste asupra Ortodoxiei a se vedea Christos YANNARAS: *Libertatea moralei*, trad. Mihai Cantuniari, București 2004, pp. 119-139. În ceea ce privește relațiile dintre Ortodoxia românească și pietismul german de secol XVIII, a se vedea Constantin PĂTULEANU: *Constantin Brâncoveanu și relațiile sale cu Europa secolului al XVIII-lea*, în vol.: Viorel IONIȚĂ, Constantin PĂTULEANU: *Constantin Brâncoveanu și relațiile sale cu Europa secolului al XVIII-lea*, Craiova 2006, pp. 83-186.

³ Ernst BENZ: *op. cit.*, p. 8.

⁴ *Ibidem*, p. 9.

⁵ *Ibidem*, pp. 9-11.

tipărită în 1677 în „M. Dela Bigne’s Maxima Bibliotheca veterum patrum tom. IV”. Edițiile latine editate de Palterius și de Picus s-au bucurat de un succes enorm, influențând profund așa-zisa „ortodoxie reformatoare luterană”. Despre deja amintitul Johann Arndt, autorul „Celor cinci cărți despre adevăratul creștinism” („Die vier Bücher vom wahren Christentum”), se spune că ar fi știut pe dinafară părți întregi din scrierile pseudo-macariene. De altfel, opera lui Arndt reprezintă unul dintre locurile decisive de penetrare a ideilor pseudo-macariene în pietismul german. Cel mai radical spirit al pietismului german, Gottfried Arnold, devenit purtătorul de cuvânt al unei mișcări spiritualiste cu caracter separatist, este autorul unei ediții germane a celor 50 de omilii pseudo-macariene⁶, devenită în scurt timp una din cele mai iubite cărți de zidire sufletească ale pietismului german.

Sub influența decisivă acesteia, dar și a vieților pustnicilor Bisericii vechi editate de către Johann Heinrich Reitz⁷ în secolul al XVIII-lea, se ajunge în protestantismul german la apariția unor surprinzătoare fenomene de retragere din lume și de viață pustnicească. În acest sens, în ediția a șasea a „Istoriei renăscuților”(respectiv a eremiților Bisericii vechi) editată de Reitz (1741-1742), este anexată și o relatare despre doi pustnici protestanți din sec. XVII-XVIII⁸. Primul dintre ei, pustnicul Johannes Genuvvit, este un neamț născut la Wenningen, lângă Hattingen a.d. Ruhr în 1629, dintr-o familie romano-catolică, dar a intrat în conflict cu Biserica Romei după întâlnirea sa cu Biblia germană în traducerea lui Martin Luther. După mai multe tentative

⁶ *Denckmahl Des Alten Christentums, Bestehend in des Heil. Macarii Und Anderer Hoherleuchteter Männer Aus de Alten Kirche Höchsterbaulichen und Auserlesenen Schriften / Ausgeferiget von Gottfried Arnold / Königl. Preuss. Inspectors. Goßlar, Vderlegts Joh. Christoph König, Buchh. 1716 Erster Theil Des Denkmahls Von dem Alten Christentums / Bestehend in des. Heil.Macarii Homilien / Oder Geistlichen Reden / Welche um das Jahr Christi CCCCXL. Gehalten / Anietzo ihrer Vortrefflichkeit wegen ins Teutsche übersetzt / un din dieser dritten Ausfertigung mercklich verbessert und erläutert worden von Gottfried Arnold. Im Jahr Christi 1716*

⁷ *Historie der Wiedergebohrenen / oder Exempel gottseliger / so bekannt- und benannt- als unbekannt- und unbenannter Christen / Männlichen und Weiblichen Geschlechts, In allerley Ständen / Wie Dieselbe erst von GOTT gezogen und bekehrt, und nach vielen Kämpfen und Aengsten, durch Gottes Geist und Wort, zum Glauben und Ruh ihres Gewissens gebracht seynd. Zusammen gestellt von Johann Henrich Reitz.*

⁸ *Eilfte Historie / Von Johannes Genuvvit, einem gottseligen Einsiedler in partea a IV-a, începând cu p. 163 și Zwölfte Historie / Von einem Einsiedler, N. N. oder einem grosen Kauffmann, der seine Hanthierung aufgegeben, um GOTT besser zu dienen, in partea a V-a, începând cu p. 214.*

eșuate de a deveni monah catolic, Johannes Genuvvit se retrage în parcul zoologic din Kleve, sălășluindu-se aici într-o colibă și viețuind între animale ca pustnic privat, fără relație cu instituțiile ecleziale. Însă, în ciuda nefericitelor sale relații cu propria sa biserică, pustnicul Johannes nu respinge total dimensiunea instituțională a vieții ecleziale⁹, ci se arată, mai curând, interesat să scoată în evidență, de o manieră împăciuito-ecumenică aspectele în care fiecare biserică excelează: „El credea că Dumnezeu Își are copiii Săi la toți cei pe care îi ține și că romano-catolicii se roagă des, luteranii cântă frumos, iar reformații sunt învățați”¹⁰. Pe lângă acest element pe care l-am putea numi „ecumenic” în sensul jargonului ecumenist actual, viața eremitică a lui Johannes Genuvvit mai prezintă și alte aspecte care nu o fac pe aceasta „o simplă copie a vieții eremitice din Biserica veche. Un nou element în această viață eremitică modernă îl reprezintă pătrunderea unui sentiment al naturii ce se face remarcant și în mistica naturii propriie școlii lui Jacob Boehme, contemporană lui Johannes Genuvvit, și care-și găsește expresia în profunda legătură dintre Revelația biblică și Cartea Naturii [cea de a patra din „Cele patru cărți despre adevăratul creștinism” ale lui Johann Arndt – n.n.]”¹¹.

Cel de al doilea pustnic modern din colecția lui Johann Heinrich Reitz este un mare negustor protestant olandez, după cât se pare, din Amsterdam. Istoria sa este tradusă după originalul olandez publicat, după cum ne anunță Reitz în însuși titlul capitolului, în 1697 de către Jacobus von Hardenberg și intitulată „De vvelsprekende Eremyt, ofte het vvonderbar leven en de verandering van een groot coopman in een hemelgesinde kluyzenaar”. În toiul vieții sale neguțătorești, când se afla la apogeul carierei sale comerciale, neguțătorul anonim olandez se decide deodată să abandoneze totul și să urmeze unei vieți ascetice singuratică, dăruiată cu totul Mântuitorului. Momentul decisiv în schimbarea vieții comerciantului protestant îl reprezintă moartea unui prieten apropiat care îl face pe acesta să realizeze caracterul trecător al celor lumești și deșertăciunea succeselor sale economice. Negustorul olandez, care experiază astfel o metanoia radicală, se lansează într-o critică neobișnuit de acidă vizavi de creștinismul convențional și îmburghezit al vremurilor

⁹ Ernst BENZ: *op.cit.*, p. 35.

¹⁰ J. H. REITZ: *op. cit.*, p. 172, apud Ernst BENZ: *op.cit.*, p. 35: „Er glaube / daß GOTT unter allen seine Kinder habe, mit denen ers halte / und daß die Catholischen offft bäteten, / die Lutherischen fein sängen / und die Reformirten gut lehren“.

¹¹ Ernst BENZ: *op.cit.*, p. 36.

sale. Atitudinea sa critică este încă și mai radicală decât aceea a lui Johannes Genuvvit¹².

Relatările lui Johann Heinrich Reitz despre viețile pustnicilor moderni protestanți nu sunt singulare. Alături de el, și Gerhard Tersteegen a contribuit decisiv la redescoperirea idealului ascetico-eremitic. Apologet al „pustiei interioare, al deșertului tăcut din adâncul inimii”¹³, Tersteegen publică „Auserlesenen Lebensbeschreibungen heiliger Seelen” („Descrieri alese ale vieților sufletelor sfinte”) în deschiderea cărora el așază viața spaniolului Gregorio Lopez din sec. al XVI-lea¹⁴. Născut în 1542, la Madrid, într-o familie nobiliară și crescut, ca paj, la curtea din Valladolid care însă nu-l atrage cu luxul ei, Lopez se hotărăște, la vârsta de 20 de ani, să plece în Lumea Nouă unde își împarte averea săracilor, spanioli și mexicani, retrăgându-se în pustie. Viața lui eremitică se caracterizează prin asceză, dar și prin lipsa oricărei relații cu Biserica romano-catolică oficială. Gregorio Lopez nu frecventează mesa catolică, nu poartă straie monahale, rozariu, iar în chilie nu are nici imagini de sfinți. În schimb, în viața lui spirituală, Sfânta Scriptură joacă un rol esențial. Lucrul acesta atrage atenția comunităților catolice din Mexic care îl privesc cu suspiciune. Soldații spanioli care trec pe lângă chilia lui îl batjocoresc, iar Biserica romano-catolică îl acuză de erezie și de luteranism. Gregorio Lopez va muri ca prieten al lui Dumnezeu la 20 iulie 1596, la vârsta de 54 de ani, după 33 de ani petrecuți în pustia mexicană. Cele din urmă cuvinte ale sale vor fi: „Totul este clar: nu mai este nimic de ascuns: pentru mine, este o amiază deplină”¹⁵.

Desigur, este lesne de înțeles de unde provine interesul scriitorilor pietiști precum Gerhard Tersteegen sau metodiști precum John Wesley (în timpul călătoriei acestuia în America în 1735-1736) pentru Gregorio Lopez. Ascetul spaniol, la fel ca și Johannes Genuvvit și marele negustor olandez devenit pustnic, duce o viață simplă, având în centrul ei Sfânta

¹² *Ibidem*, pp. 37-42.

¹³ *Ibidem*, p. 44.

¹⁴ *Ibidem*, pp. 45-51; p. 45: cea dintâi relatare a vieții lui Gregorio Lopez se datorează prietenului său apropiat Francisco Losa, preotul bisericii principale din Mexico. La baza ediției lui Gerhard Tersteegen stă ediția lui Pierre Poirer, „Le Saint solitaire des Indes”, Amsterdam 1717, care se bazează, la rândul ei, pe opera lui Johannes A. St. Jacob (Madrid 1658), o dezvoltare a vieții deja amintite a lui Gregorio Lopez editată de Francisco Losa. Viața ascetică a lui Gregorio Lopez a atras atenția și întemeietorului metodismului, John Wesley, el însuși un traducător al celor 50 de omilii pseudo-macariene. A se vedea Ernst BENZ: *op. cit.*, pp. 117-121.

¹⁵ *Ibidem*, p. 51.

Scriptură și cuvintele Mântuitorului. Despre cunoștințele legate de Sfânta Scriptură ale lui Gregorio Lopez, Tersteegen spune că erau „pur și simplu ieșite din comun” („recht übernatürlich”): „El știa toate istoriile aceleiași [Sf. Scripturi – n.n.] cuvânt cu cuvânt, pe dinafară, Evangheliile după Matei și după Ioan, împreună cu tot ceea ce au în plus ceilalți doi evangheliști, la fel, știa toate epistolele Sf. Pavel, ca și Apocalipsa lui Ioan. Într-un cuvânt, el cunoștea Sf. Scriptură de o atare manieră, încât, dacă se făcea referință la un text, ar fi știut pe dată să-l expună la modul cel mai exact. Memoria sa îi amintea îndată toate capitolele și versetele. El însuși insista că Dumnezeu era Acela Care îi dăruise cunoașterea Sfintei Scripturi. Trei doctori în teologie cărora el le tâlcuise, la cererea lor, anumite texte dificile din Sfânta Scriptură au fost așa de marcați de acest lucru, încât exclamă: Asta înseamnă cunoaștere! Niciunul dintre noi nu știe nimic și trebuie să zicem împreună cu David: Slavă Ție, Doamne, cel ce Însuși ne înveți!”¹⁶.

Nu în ultimul rând, distanțarea critică a lui Gregorio Lopez față de Biserica romano-catolică și de îmburghezirea și convenționalizarea vieții creștine din vremea sa, precum și simplitatea totală a modului său de viață care atrage suspiciunea Bisericii oficiale trebuie să fi fost pe placul autorilor protestanți ai secolelor XVII-XVIII. Merită observat, în acest sens, că, la un autor protestant precum întemeietorul metodismului John Wesley, interesul pentru viața lui Gregorio Lopez este intim legat de interesul pentru cele 50 de omilii pseudo-macariene pe care Wesley le traduce în engleză. Ernst Benz afirmă, de altfel, în acest sens că, dacă citim traducerea lui Wesley, „aproape uităm că autorul [celor 50 de omilii – n.n.] este un Părinte al Bisericii de limbă greacă din pustia egipteană, având, mai curând, senzația că citim predicile lui John Wesley însuși”¹⁷. Asta, în condițiile în care, după cum observă același Ernst Benz, traducerea în limba engleză este impecabilă și realizată fără a omite ceva sau a accentua anumite aspecte în mod tendențios. Or, temeiul fascinației pe care o resimte Wesley pentru omiliile pseudo-macariene este același ca și cel al interesului pentru Gregorio Lopez: temelia biblică a credinței sale, distanțarea de convențional și de Biserica

¹⁶ Gerhard TERSTEEGEN: *Auserlesene Lebensbeschreibungen Heiliger Seelen ... zur Bekräftigung der wahrheit und der Möglichkeit des invendigen Lebens aus verschiedenen glaubwürdigen Urkunden in möglichster Kürze zusammen getragen*, I. Bd., Dritte Edition, Essen 1784, I. Stück. *Das Leben des Gregorii Lopez*, p. 15, apud Ernst BENZ: op. cit., p. 48.

¹⁷ *Ibidem*, p. 121.

oficială/catolică, înrădăcinarea teologiei sale în propria sa experiență de viață și orientarea credinței către o viață cu caracter misionar¹⁸.

De altfel, este interesant de urmărit cum, până târziu, în sec. XX, interesul lumii protestante pentru monahism se leagă de dimensiunea lui biblică și, mai ales de cea de distanțare (înțeleasă de multe ori ca protest) a acestuia vizavi de viața convențională și îmburghezită în care ajung uneori să se complacă clerul și credincioșii Bisericii oficiale. Este interesant, în acest sens, de remarcat faptul că până și un mare istoric al dogmelor de talia lui Adolf von Harnack din prima jumătate a sec. XX tinde să vadă în monahism, atunci când îl privește pe acesta cu oarece simpatie, tot o mișcare subversivă, de protest. În dezacord cu ideile preconceptuate ale protestantismului față de viața monahală, Harnack convine că „monahismul nu este o apariție (...) întâmplătoare lângă altele în cadrul bisericilor catolice, ci, după cum se prezintă bisericile astăzi și după cum au înțeles ele Evanghelia milenii de-a rândul, acesta este o instituție întemeiată în însăși esența acesteia [a Bisericii – n.n.]: este însăși viața creștină”¹⁹. Mai mult, istoricul german al dogmelor ține să se detașeze de reacția viscerală a tradiției protestante vizavi de ceea ce în protestantism este numit în mod peiorativ „Möncherei”: „Nu trebuie uitat faptul că și el [Sf. Ap. Pavel – n.n.] a împărtășit punctul de vedere în legătură cu bunurile, conform căruia creștinului i-ar fi mai bine dacă ar renunța la acestea, și că putem citi același lucru și în Sf. Evanghelie”²⁰.

În ciuda distanțării sale considerabile de toate aceste prejudecăți ale protestantismului clasic, Harnack nu ajunge să vadă în monahism o evoluție organică, genuină a vieții Bisericii, ci tinde să explice apariția acestuia în temeiul unor influențe gnosticico-elenistice, respectiv al încetățenirii „pentru totdeauna” în Biserică începând cu finele secolului al II-lea, a unui „dualism principial între Dumnezeu și lume, spirit și natură”, dualism ce „este incompatibil cu creștinismul și, odată cu el, și toată asceza ce se întemeiază pe acest dualism”²¹. Deși respins la nivelul discursului teologic, acest dualism de sorginte gnostică ar fi continuat să marcheze profund mentalitatea creștină populară. În acest context, apariția monahismului ar reprezenta, după Harnack, rodul, cum altfel, decât al unei uriașe situații conflictuale, de criză. El descrie această geneză ca pe

¹⁸ *Ibidem*, p. 122.

¹⁹ Adolf HARNACK: *Das Mönchtum. Seine Ideale und seine Geschichte*, in: IDEM: *Reden und Aufsätze*, Bd. I, Gieszen 1904, p. 84.

²⁰ *Ibidem*, p. 87.

²¹ *Ibidem*, p. 90.

o „gewaltige Krisis“ („criză violentă”): „Au existat comunități care, conduse de episcopii lor, s-au retras în pustie; au existat comunități care au vândut tot ceea ce aveau în proprietate pentru a veni, liberi de orice piedici, în întâmpinarea lui Hristos Cel ce va să vie; au existat voci care propovăduiau că creștinii trebuie să părăsească drumul cel larg și să o apuce pe calea cea strâmtă și prin poarta cea îngustă. Biserica însăși s-a decis altfel, determinată mai mult de circumstanțe decât de decizia liberă”²².

Monahismul creștin ar continua astfel, după Harnack, tendințele mai vechi cu caracter dualist, encratite și montaniste, „de distanțare de lume, de adoptare de rânduieli mai severe cu privire la post și la rugăciune, de neîncredere față de preoție (das geistliche Amt), de rânduiala eclezial-politică, de orice formă de proprietate, chiar și față de căsătorie”. Singura deosebire între encratism, respectiv montanism, pe de o parte, și monahism pe de alta, ar consta după istoricul german al dogmelor în faptul că „monahismul presupune relativa îndreptățire a Bisericii universale, pe când montaniștii o puneau sub semnul întrebării”²³. Montanismul și mișcarea encratită ar fi, astfel, un soi de protestantism înainte de vreme, dar dualist și, implicit, eretic, în timp ce monahismul ar reprezenta tot un protestantism înainte de vreme, tot dualist, dar mai moderat în relația sa cu Biserica oficială, pătrunsă tot mai mult (încă din perioada preconstantiniană) de duhul lumesc („Verweltlichung”). Altfel spus, pentru Harnack, monahismul este un protestantism eșuat, pe de o parte, datorită lipsei sale de fermitate față de Biserica oficială, îndepărtată de idealurile evanghelice ale primelor comunități creștine, iar, pe de altă parte, datorită plasării idealului său de viață, după model dualist, în contemplația de factură filosofico-păgână, iar nu în așteptarea eshatologică a Împărăției cerurilor. De aceea, deși ca distanțare critică față de Biserica îndepărtată de idealul creștin originar monahismul nu poate fi decât pe placul unui protestant, deschiderea către cultura antică și redefinirea vieții creștine în termenii acesteia îi pare acestuia suspectă. „Idealul originar a fost: participarea la contemplația pură a lui Dumnezeu, iar mijlocul: renunțarea absolută la toate bunurile vieții, inclusiv la comunitatea eclezială. Se fugea nu numai de lumea luată în orice sens al acestui cuvânt, se fugea și de Biserica din lume”²⁴. Or, problema lui Harnack este acest ideal originar în care el vede un

²² *Ibidem*, pp. 92-93.

²³ *Ibidem*, p. 94.

²⁴ *Ibidem*, p. 101.

import necritic al unei practici filozofice păgâne: „Este una din observațiile istorice cele mai frapante faptul că Biserica, tocmai în perioada în care s-a format pe sine ca instituție juridică (Rechtsinstitut) și ca organism sacramental (Sakramentsanstalt), a elaborat un ideal de viață pe care nu a putut să îl realizeze în ea, ci doar lângă ea. Cu cât ea s-a afundat mai mult în lume, cu atât mai sus, cu atât mai supraomnesc a împins idealul ei de viață”²⁵.

Teologia protestantă rămâne astfel până târziu, în secolul al XX-lea, într-o atitudine aporetică vizavi de monahism: fie îl respinge total, fie, atunci când simpatizează cu el, o face dintr-o neînțelegere profundă, tratându-l pe acesta ca protestantism avant la lettre – un protestantism mai mult sau mai puțin eșuat (cazul lui Adolf von Harnack în secolul XX) sau mai mult sau mai puțin reușit ca „wahres/starkes Christentum”, „creștinism adevărat/tare” (cazul unor reprezentanți ai pietismului precum Gottfried Arnold²⁶, Pierre Poiret²⁷, Johann Pritius²⁸, Balthasar Köpken²⁹, Johann Heinrich Reitz, Gerhard Tersteegen, John Wesley etc.). Însuși interesul pietismului pentru monahism în general și pentru corpusul pseudo-macarian reflectă această atitudine aporetică.

Ernst Benz explică acest interes pornind exclusiv de la fenomenul pietist/metodist și de la specificul aparte al acestuia. De o manieră interesantă, însă, el nu receptează rezultatele cercetării științifice legate de caracterul pseudoepigraf al atribuirii celor 50 de omilii Sf. Macarie Egipteanul, în special pe cele ale cercetării lui Hermann Dörries din anii '40 în ceea ce privește identitatea autorului celor 50 de omilii³⁰. Or, acest fapt ar putea oferi o perspectivă nouă asupra interesului pietist protestant pentru Pseudo-Macarie.

După o cercetare amănunțită a textelor atribuite Sf. Macarie Egipteanul, Hermann Dörries ajunge la concluzia că autorul celor 50 de omilii nu poate fi Sf. Părinte din pustia egipteană, ci, mai degrabă, un autor sirian din secolul al IV-lea, pe care el îl identifică cu masalianul Simeon din Mesopotamia. Motivele pentru care paternitatea macariană a celor 50 de omilii este pusă sub semnul întrebării au de a face cu

²⁵ *Ibidem*, p. 102.

²⁶ Ernst BENZ: *op. cit.*, pp. 11-25.

²⁷ *Ibidem*, pp. 26-28.

²⁸ *Ibidem*, pp. 29-31.

²⁹ *Ibidem*, pp. 31-33.

³⁰ Hermann DÖRRIES: Symeon von Mesopotamien. Die Überlieferung der messalianischen "Makarios"-Schriften, Leipzig 1941. Ulterior, teologul german scrie pe aceeași temă cartea Die Theologie des Makarios/Symeon, Göttingen 1978.

caracterul siriac al omiliilor: în text apar siriacisme, frazele și imaginile din text sunt construite după model siriac, datele istorice amintite în text trimit la Siria și nu la Egipt (ex.: războiul dintre romani și perși și cel dintre romani și goți, invazia indienilor și a saracinilor, persecuțiile recente pentru credință), lunile anului sunt numite după metoda sirienilor, practicile ascetice amintite aici sunt de tip siriac.

Autorul celor 50 de omilii care au aflat atât ecou în protestantism este un sirian. Lucrul acesta nu trebuie să șocheze. Este unanim cunoscut astăzi faptul că pseudoepigrafia reprezintă o realitate des întâlnită în antichitate care opera cu un concept puțin diferit decât conceptul nostru de proprietate intelectuală. Desigur, recursul la pseudoepigrafie cu scopul de a duce în eroare cititorii cu privire la conținutul de credință sau la conținutul ideatic este condamnat și în antichitate, dovadă că Biserica a selectat cu grijă materialul biblico-canonic, respingând textele de altă proveniență decât cea apostolică (iar aici ne referim atât la cercul mai restrâns al Sf. Apostoli, cât și la cercul mai larg al colaboratorilor Sf. Apostoli)³¹. Însă, în general, în antichitatea iudeo-creștină, „un text nu era considerat a fi lipsit de autenticitate dacă el nu provenea propriu-zis de la autorul presupus; el era considerat a fi un fals doar în cazul în care conținutul său nu putea fi atribuit persoanei al cărei nume îl purta”³². În plus, motivele pseudoepigrafiei sunt multiple – de la intenția autorului de a indica cu claritate cărei școli de gândire, respectiv cărei tradiții aparține, până la dorința de a da mai multă autoritate spuselor sale și chiar la modificări mai mult sau mai puțin tendențioase de către scribi ale numelui autorului unui anumit corpus.

În cazul corpusului pseudo-macarian, se pare că avem de a face cu această ultimă situație. Transformarea numelui autorului său din (pare-se) Simeon din Mesopotamia în Sf. Macarie Egipteanul trebuie să fi fost rezultatul unui proces în care, probabil, numele „Fericitului” (Makarios) Simeon a fost șters datorită condamnării masalianismului – mai întâi în jurul lui 374-377 de către Sf. Epifanie al Salaminei (erezia 80 din *Panarionul*³³ său) și de către sinodul de la Side (cca. 390) prezidat de către Amfilohie al Iconium-ului, ucenic și prieten al Sf. Vasile cel Mare,

³¹ A se vedea în acest sens Armin Daniel BAUM : *Pseudoepigraphie und literarische Fälschung im frühen Christentum. Mit ausgewählter Quellentexten samt deutscher Übersetzung*, Tübingen 2001 [Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament: Reihe 2; 138], pp. 193-194.

³² *Ibidem*, p. 92.

³³ Ediția Karl HOLL, Leipzig 1933, p. 484 ș.cl.

iar apoi, în mod repetat de către alți Părinți ai scriitori bisericești, de la (probabil) Fer. Augustin³⁴ și Fer. Teodoret al Cirului (în *Historia ecclesiastica*³⁵, în jurul lui 445 și în *Haereticarum fabularum liber primus*³⁶, în anul 453) la preotul Timotei din Constantinopol (*De receptione haereticorum*³⁷, sec. VII), Sf. Ioan Damaschinul (*De haeresibus*³⁸, sec. VIII) și patriarhul Fotie (sec. IX) în *Bibliotheca* sa, cod. 52³⁹. Odată șters numele „Simeon”, în manuscrise va fi rămas, cel mai probabil, atributul „Makarios” („Fericitul”) care a dus cu gândul, în mod inevitabil, la cel mai celebru Macarie al istoriei bisericești: Sf. Macarie Egipteanul din Pateric. Ceea ce era inițial un atribut asociat unui nume devine acum un nume de sine stătător. De altfel, paternitatea macariană a celor 50 de omilii este pusă în discuție pentru prima dată în lumea bizantin-ortodoxă, de către monahul Neofit Cavașocivitul care este, de altfel, și primul care îl identifică pe autorul celor 50 de omilii cu autorul masalian Simeon⁴⁰. Hermann Dörries nu face altceva decât să-i urmeze acestui teolog ortodox de secol XVIII. De aceea, dacă ar fi fost consecvent până la capăt, Ernst Benz ar fi trebuit să-și intituleze cartea sa despre interesul uriaș arătat de către lumea pietistă vizavi de cele 50 de omilii pseudo-macariene nu atât „Die protestantische Thebais”, pentru că autorul corpusului pseudo-macarian nu provine nicidecum din Egipt, ci, „Das protestantische Syrien” sau, poate, „der protesantische Messalianismus”.

Pornind de la aceste date ale problemei, simpatia tradiției pietist-protestante pentru corpusul pseudo-macarian devine de înțeles și dintr-un alt punct de vedere decât cel articulat de Ernst Benz. Deși textul „Omiliilor duhovnicești” nu trădează decât cel mult un masalianism moderat, lesne de asimilat de către Biserică, lucru care s-a și întâmplat, de altfel, anumite accente masaliane care răzbat, totuși, și așa, din textul celor 50 de omilii, accentuând lupta dintre har și păcat care se duce în

³⁴ G. FOLLIET A. A.: *Des moines euchites à Carthage en 400-401*, în: *Studia Patristica*. vol. II. Papers to the Second International Conference on Patristic Studies held at Christ Church, Oxford, 1955, Part II, edited by Kurt Aland and L. Cross, Akademie-Verlag, Berlin 1957, pp. 386-399.

³⁵ PG 82, 1144-1145. Ed. rom.: TEODORET episcopul Cirului: *Scrieri. Istoria bisericească*, trad. Vasile Sibiescu, PSB 44, București 1995, IV,11, pp. 166-167.

³⁶ PG 83, 429-432.

³⁷ PG 86, 45-51.

³⁸ PG 94, 729-744.

³⁹ PG 103, 88-92

⁴⁰ A se vedea în acest sens și Nicolae CHIȚESCU: *Introducere la Sf. MACARIE EGIPTEANUL: Scrieri. Omilii duhovnicești*, PSB 34, București 1992, pp. 17 ; 20.

om, importanța harului în raport cu nevoința omului, calitatea omului de *homo peccator*, minimalizând oarecum lucrarea omului, trebuie să-i fi fascinat pe protestanții pietiști. De altfel, anumite trăsături ale mișcării masaliene o apropie pe aceasta considerabil de mișcările (neo)protestante de azi. Accentuând în mod deosebit prezența în ei înșiși a harului divin prin intermediul rugăciunii (de unde și numele lor de „masalieni” sau „evhiți”, „rugători”), ei se manifestă ca „entuziaști” („inspirati”) ⁴¹, relativizează până la a anula importanța Sfintelor Taine și a ierarhiei bisericesti și se constituie, în mare parte, într-un curent paraeclezial. Toate aceste aspecte ale fenomenului masalian care îl apropie pe acesta de mișcările (neo)protestante de azi explică, de altfel, și reacția Bisericii împotriva lui începând chiar cu veacul al IV-lea.

Învecinarea dintre masalianism și, cel puțin, anumite tendințe protestante, ca și reacția Bisericii primare – foarte apropiată de cea a Bisericii de azi vizavi de fenomenul (neo)protestant – reprezintă fenomene cu adevărat frapante. Cu toate acestea, în cadrul discuției legate de genealogia monahismului creștin trebuie ținut cont de faptul că masalianismul nu reprezintă decât unul dintre numeroasele forme de monahism sirian din Biserica veche – ca să nu mai vorbim de pluralitatea modurilor de viață monahale la întregul nivel al Bisericii! - și nicidecum cel mai vechi dintre acestea. Pe de altă parte, chiar și în masalianism, distanțarea de lume nu se face în numele unui protest efectiv față de Biserica „mare”, ci are de-a face cu însuși sensul propriu-zis viețuirii monahale care este ruperea de logica veacului acestuia (a se vedea Rom. 12,2) și viețuirea după logica Logosului lui Dumnezeu cel întrupat așa cum reiese din loghioanele Mântuitorului din Sfintele Evanghelii.

Monahii din toate timpurile și din toate locurile inițiază în pustie o „anti-lume”, un mod de viețuire diferit de cel specific lumii/veacului acestuia, o pregustare a celui eshatologic, al Împărăției lui Dumnezeu (*basileia tou theou*) ⁴². În același timp, însă, după cum arată Fairy von Lilienfeld, ei sunt conștienți că „această răsturnare a valorilor specifice lumii se află, în *anti-lumea* inițiată de monahismul pustiei vizavi de lumea culturii elenistice, în permanent pericol să conducă ea însăși la o

⁴¹ TEODORET AL CIRULUI: *Istoria bisericescă*, IV,11 (ed. rom.: PSB 44, p. 166).

⁴² Fairy von LILIENFELD: Loghioanele Mântuitorului și sentințele Părinților. Cuvântările sinoptice ale lui Iisus în interpretarea agroikoi-lor pustiei egiptene după Apophthegmata Patrum, în: Idem: *Spiritualitatea monahismului timpuriu al pustiei*. Culegere de studii (1962-1971) editată de Ruth Albrecht și Franziska Müller, trad. Picu Ocoleanu, Craiova 2006, pp. 43-49.

ierarhie a valorilor după modelul și logica lumii celei vechi. Căci există deja un statut social monastic și o scară de valori monahale conducând de la „ucenic” la „înaintat” și de aici la „mai înaintat” și la „avvă”, scară care, la rândul ei, creează monahului un „bun renume”. Acest fapt aduce cu sine nu puține dificultăți pentru Părinții pustiei în demersul lor de conducere a vieții lor după „poruncile Mântuitorului”⁴³. Dacă lipsa de valoare a propriei naționalități, stabilită din punctul de vedere al conceptului de cultură propriu lumii greco-romane, este garantul viețuirii în opoziție cu lumea aceasta după voia lui Dumnezeu, atunci, de o manieră paradoxală, tocmai acest lucru poate conduce la aprecierea pozitivă a acestei „non-valori”, așa cum se constată în apophthegma Zenon 3. Și, din moment ce „non-valoarea” propriei naționalități asigura în ochii lumii imaginea lipsei de educație și a sărăciei, a faptului că aici, în ruperea de lume, se experia adevăratul creștinism, se ajunge la situația că naționalitatea non-grecescă, neștiința și ostilitatea față de cultură, sărăcia și mizeria devin cele mai înalte valori pe scara axiologică a „anti-lumii” și, destul de repede, valori în sine care își pierd relația cu „răsturnarea valorilor lumii acesteia” din cuvintele Mântuitorului și instituirea valorilor Împărăției lui Dumnezeu⁴⁴. Însă, așa cum am arătat deja, Părinții pustiei cunosc bine acest pericol. De aceea, ei privesc „anti-lumea” inițiată de către ei înșiși împotriva lumii acesteia și ca pe o „anti-lume” vizavi de realitatea propriu-zisă a lumii divine în orizontul căreia ei viețuiesc. Această realitate este prezența lucrătoare a Duhului Sfânt în viețile și în cuvintele (rhēmata) Părinților pustiei, prezență care nu ne stă „la dispoziție”⁴⁵, ci rămâne dar haric al lui Dumnezeu

⁴³ Numai „aducerea aminte de Dumnezeu” care include recunoașterea propriei nimicnii în fața ochilor săi și care coincide cu „aducerea aminte de moarte”, respectiv de Judecată poate juca rol de remediu în acest caz. De aici marea înclinație a Apophthegmata Patrum pentru rugăciunea vameșului din cunoscuta pildă a Mântuitorului: vezi de ex. Ammona 4; Epifanie 6; Sinclitichia 11 [din Apophthegmata Patrum (Pateric)].

⁴⁴ În lumina acestei noi scări de valori luate ca „valori” de sine stătătoare se ajunge la cunoscutele aprecieri false cu privire la monahismul răsăritean nu numai din partea puterilor laiciste din țările ortodoxe, ci și din aceea a reprezentanților monahismului „apusean”, a sintezei „apusene” dintre „cultură și sfințenie” – a se vedea, de ex., A.-J. FESTUGIÈRE O.P.: *Les Moines d'Orient*, vol. I, *Culture et Sainteté. Introduction au Monachisme Oriental*, Paris 1961.

⁴⁵ A se observa cum rezistă în apoftegme gândul că faptul de a deveni pnevmatofor reprezintă un dar al lui Dumnezeu. În acest punct, ele se deosebesc de spiritualitatea bizantină și slavo-rusă de mai târziu, care, deși s-au hrănit din belșug din apoftegmele Patericului, au socotit posibil din ce în ce mai mult, de-a lungul evoluției lor, faptul de a-L „căpăta pe Duhul Sfânt” (cum formulează Sf. Serafim de Sarov la începutul sec. al XIX-lea, socotind acest lucru drept scopul vieții monahale) și faptul de a constata acest

care însă în niciun caz nu revine eo ipso fiecărui mădular al acestei lumi a pustiei”⁴⁶.

Distanțarea de lumea/veacul acesta are, așadar, în monahism, o dimensiune mult mai complexă decât aceea de simplu protest față de Biserica oficială. Departate de a iniția un „protest” în sensul protestant al cuvântului, monahismul, de orice gen ar fi el - chiar și de tip masalian - este preocupat înainte de toate de atingerea idealului de viață evanghelic, de viețuirea după logica mântuirii, articulată în loghioanele Sale de către Logosul ipostatic al lui Dumnezeu cel întrupat. Monahismul se constituie nu într-o alternativă la Biserica „oficială”, într-o anti-Biserică, ci într-o anti-lume care nu funcționează după logica veacului acestuia, ci după logica mântuirii și a desăvârșirii. Or, ceea ce caracterizează monahismul creștin (și aici ne referim inclusiv la cele 50 de omilii duhovnicești pseudo-macariene) nu este nici pe departe entuziasmul facil, ci un realism integral, un realism care-l face pe acesta rezervat chiar față de șansele de reușită ale unei atare *anti-lumi*, al cărei rost nu este, în definitiv, decât acela de a oferi o pregustare a Împărăției lui Dumnezeu, adevărata Anti-lume, sau, mai bune spus, adevărata Lume a bunului Dumnezeu.

ZUSAMMENFASSUNG

Die Wiederentdeckung des Mönchtums als christliche Lebensform im deutschen Pietismus

Schon im 16. Jahrhundert beginnen Vorgänger des Pietismus wie Johann Arndt, sich für die klassischen Werke der mönchischen Spiritualität zu interessieren. Es handelt sich insbesondere um die 50 Homilien des (Pseudo) Makarius des Ägypters, einen Text messalianischen Ursprungs, der nach Hermann Dörries dem Symeon von Mesopotamien, einem Leiter einer gemäßigten Gruppe von Messalianern gehöre. Im 16.-17. Jahrhundert gibt es schon Protestanten wie den Amsterdamer Händler, über den Johann Heinrich Reitz erzählt, oder sogar Katholiken, die zu Protestanten geworden sind oder als Protestanten rezipiert werden, wie Johannes Genuvvit oder Gregorio Lopez, die aus dem Sog dieses Lebens zurückziehen und als Eremiten beginnen zu leben. Eine mögliche Erklärung für die protestantische Wiederentdeckung des mönchischen Lebens besteht darin, daß die

câștig de o manieră psihologică. A se vedea starețul Siluan în ediția scrierilor sale editată de arhimandritul SOFRONIE: *Starec Siluan*, Paris 1952.

⁴⁶ Fairy von LILIENFELD: *op. cit.*, pp. 43-44.

protestantischen Leser des 16.-18. Jahrhunderts sich in den messalianischen Ton des Werkes des (Pseudo) Makarius erkennen. Weil auch sie die kirchliche Hierarchie und die heiligen Mysterien der Kirche mehr oder weniger ablehnten, sind die Messalianer des 4. Jahrhunderts als Vorgänger des Protestantismus zu verstehen. Es wäre jedoch ein großes Mißverständnis, die Logik des mönchischen Lebens auf ein Protest gegen die offizielle Kirche zu reduzieren.

Pr. Lect. univ. dr. Vasile SORESCU

CUNOAȘTEREA CA DAR AL LUI DUMNEZEU DUPĂ SFÂNTUL IOAN GURĂ DE AUR

Potrivit gândirii hrisostomice, împlinirea omului ca persoană este condiționată de cunoaștere, în general, și de cunoașterea lui Dumnezeu, în special. Fără cunoașterea lui Dumnezeu, omul nu este om și nu se poate mântui. În acest sens, Mântuitorul zice: *„Aceasta este viața veșnică: să Te cunoască pe Tine, singurul Dumnezeu adevărat și pe Iisus Hristos pe Care Tu L-ai trimis”* (In. 17,3). Ca act omenesc, cunoașterea își are fundamentul ontologic în ceea ce Sfânta Scriptură numește *„chipul lui Dumnezeu”*. Despre crearea omului, în referatul biblic se spune astfel: *„Să facem om după chipul Nostru și după asemănare și să stăpânească peștii mării și păsările cerului. Și a făcut Dumnezeu pe om; chipul lui Dumnezeu l-a făcut pe el”* (Fac. 1, 26-27). Din aceste cuvinte reiese faptul că de la creație Dumnezeu a sădit în om un impuls firesc spre Creatorul său, căci arhetipul, adică Fiul lui Dumnezeu, constituie conținutul ontologic al expresiei *„după chipul”*. Astfel, adevărata existență a omului nu este definită de elementul creat cu care *„chipul”* este constituit, ci de arhetipul său necreat.¹ Iar raportată la om, expresia *„după chipul lui Dumnezeu”* implică atât un dar, cât și un scop pus în fața omului. De aceea, ca să se mențină drept *„chip”* al lui Dumnezeu, între om și Creator trebuie să fie un dialog permanent, o relație vie, în care să fie activ nu numai Dumnezeu, ci și omul.

Sfântul Ioan Gură de Aur identifică *„chipul”* lui Dumnezeu din om cu persoana. Ca persoană creată, omul a fost pus în această relație conștientă și liberă cu Dumnezeu chiar din momentul în care Creatorul i-a insuflat sufletul rațional și i-a dat în ajutor harul dumnezeiesc. Privită din perspectivă omenească, cunoașterea este, așadar, un act sinergic, care

¹ Asist. Univ. Dr. Telea Marius, *Antropologia Sfinților Părinți Capadocieni*, teză de doctorat în teologie, Ed. Reîntregirea, Alba-Iulia, 2001, p. 210.

presupune ajutorul harului Duhului Sfânt, pe de o parte, iar pe de altă parte, voința și efortul nostru de a depăși limitele vieții pământești și de a urca la infinit în cunoașterea realităților dumnezeiești. De aici, reiese faptul că suntem chemați să trăim teocentric, iar dacă refuzăm pe Dumnezeu, ne refuzăm și ne distrugem pe noi înșine.

Pentru marele ierarh, întruparea Fiului lui Dumnezeu este un moment de referință și în ceea ce privește cunoașterea lui Dumnezeu. Aceasta, în primul rând, pentru că prin Hristos se desăvârșește Revelația supranaturală, pe care se fundamentează întreaga gnoseologie răsăriteană, iar în al doilea rând, pentru că prin înomenirea Logosului, cerul se coboară pe pământ și pământul se înalță la cer și se pune o punte de legătură între Creator și creatură. Potrivit Revelației dumnezeiești, omul are în ființa sa aspirația de a urca continuu în cunoașterea lui Dumnezeu, dar ajunge să-L cunoască doar atât cât El i se descoperă. Astfel, cunoașterea lui Dumnezeu are ca premiză un act voluntar de revelație al Creatorului, ceea ce presupune existența personală a lui Dumnezeu, pe de o parte, iar pe de altă parte, intrarea omului într-un raport cu Dumnezeu ca de la persoană la persoană.² În această relație dialogică dintre om și Creator, Creatorul nu se comportă pasiv față de aspirațiile cognitive ale omului, ci, dimpotrivă, El îl cheamă pe om la comuniune, iar omul este dator să răspundă acestei chemări printr-o viață cât mai virtuoaasă.

În această existență pământească însă, cunoașterea lui Dumnezeu are un caracter limitat. Cu alte cuvinte, noi nu putem cunoaște aici, întru totul, taina persoanei, în general și taina de necuprins pentru mintea omenească și îngerească a Sfintei Treimi, în special. De aceea, se poate vorbi și de necunoașterea lui Dumnezeu, adică de neputința oamenilor și îngerilor de a cunoaște ființa dumnezeiască, precum și personalitatea lui Dumnezeu, care rămâne învăluită chiar în actele Sale prin care se dezvăluie.³ De aici și caracterul paradoxal al cunoașterii lui Dumnezeu. Cu cât urcă omul în cunoașterea Creatorului, cu atât urcă și în înțelegerea că nu poate cuprinde pe Dumnezeu cu mintea sa.

Având ca țintă finală îndumnezeirea, cunoașterea lui Dumnezeu trebuie înțeleasă ca o reintegrare liberă și conștientă în armonia și

² Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Cunoașterea lui Dumnezeu la Sfântul Ioan Gură de Aur*, în Ort. nr. 4/1957, p. 559

³ Pr. Prof. Dr. Ion Bria, *Dicționar de Teologie Ortodoxă*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al B.O.R., București, 1994, p. 118.

frumusețea paradisiacă⁴ și nu ca o simplă apropiere de adevăr pe calea rațiunii, căci rațiunea trece adeseori pe lângă adevăr. Pentru Sfântul Ioan Gură de Aur, treapta cea mai înaltă a cunoașterii lui Dumnezeu este unirea mistică cu Hristos și prin El cu Sfânta Treime, unire care se traduce în viață în experiența vederii luminii necreate. În lumină, marii trăitori creștini „vedeau” pe Hristos, Îl cunoșteau nu în sensul cuprinderii Lui, căci numai obiectele pot fi cuprinse, ci în sensul „întâlnirii” cu Hristos, El rămânând liber și indefinibil în fața noastră.⁵ În sensul strict al cuvântului, cunoașterea mistică este experimentarea prezenței lui Dumnezeu și acțiunea Lui în suflet prin harul dumnezeiesc, sau cunoașterea experimentală a lui Dumnezeu.⁶ Sfântul Ioan Gură de Aur spune că această unire este o unire în cunoaștere și iubire și nu în sens panteist.

În viziunea hrisostomică, posibilitatea cunoașterii lui Dumnezeu presupune voința și lucrarea lui Dumnezeu de a Se face cunoscut, pe de o parte, iar pe de altă parte, capacitatea și voința omului de a-L căuta pe Dumnezeu. Ca ființă creată însă, omul nu va ajunge niciodată să experimenteze atotștiința dumnezeiască și de aceea, pe orice treaptă de cunoaștere ar fi, în mod paradoxal, va avea parte și de neștiință.

1. Învățătura Sfântului Ioan Gură de Aur despre posibilitatea cunoașterii lui Dumnezeu

Făcut „după chipul lui Dumnezeu”, omul a primit încă de la creație mai multe daruri. Între acestea, a fost și darul cunoașterii, care în starea paradisiacă, se traducea într-o aspirație firească a omului de a depăși continuu orizontul înțelegerii tainelor cerești și pământești și de a ajunge la o unire maximă cu Dumnezeu, fără să se contopească cu El. Astfel, în „chip” este implicată capacitatea omului de a cunoaște, și aceasta nu este meritul omului, ci darul Creatorului.

În starea primordială, prin Revelația naturală și prin lucrarea harului dumnezeiesc, Adam și Eva cunoșteau teoretic și experimental binele, iar răul numai teoretic și de aici datorită de a se statornici în bine, prin acel exercițiu de ascultare legat de împlinirea poruncii de a nu mânca din pomul cunoștinței binelui și răului. În momentul în care primii

⁴ Pr. Prof. Dr. Ioan G. Coman, *Probleme de filosofie și literatură patristică*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al B.O.R., București, 1995, p. 57.

⁵ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Ascetică și Mistică creștină sau Teologia vieții spirituale*, Ed. Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca, 1993, p. 271.

⁶ Mitropolit Nicolae Mladin, *Asceză și Mistică paulină*, Ed. Deisis, Sibiu, 1996, p. 9.

oameni au călcat porunca și au mâncat din pomul oprit, ei au cunoscut experimental și răul, ascultând mai mult de diavol decât de Dumnezeu. Pentru că Adam și Eva erau la o măsură duhovnicească nedesăvârșită, păcatul neascultării i-a înstrăinat de Dumnezeu și, pierzând ajutorul harului dumnezeiesc, s-au întors de la cunoașterea celor dumnezeiești și veșnice, spre cunoașterea celor pământești și trecătoare. Cu alte cuvinte, au înlocuit darul cunoașterii adevărate, cu amăgirea unei „cunoașteri” înșelătoare, mai bine zis, cu necunoașterea.

Întrucât căderea primilor oameni în păcat a fost un eveniment cu implicații cosmice, nu numai la nivelul umanității, urmările păcatului strămoșesc au schimbat întru totul raportul omului cu Dumnezeu, cu sine însuși și cu lumea înconjurătoare. Cu toate acestea, pe cât răul se adâncea și se ramifica, pe atât harul lui Dumnezeu prisosea, încât apăreau noi punți de legătură între cer și pământ, chiar și în condițiile vieții pământești. Astfel, în toate generațiile până la întruparea Fiului lui Dumnezeu au fost oameni virtuoși, care au experimentat, într-un fel sau altul, cunoașterea lui Dumnezeu și au menținut vie conștiința omenirii în vederea așteptării venirii lui Mesia și a înțelegerii sensului acestei vieți. Acestora Dumnezeu le-a descoperit treptat tainele Sale, iar ei, la rândul lor, s-au ridicat printr-o viață virtuoasă la înțelegerea acestor taine. Cu alte cuvinte, darul cunoașterii n-a fost ridicat de la oameni, iar cei ce l-au primit cu credință și cu dragoste, indiferent de timpul în care au trăit, au ajuns la „cunoaștința adevărului și la dobândirea vieții veșnice”.

În Vechiul Testament, între voința lui Dumnezeu de a Se descoperi și voința oamenilor de a-L cunoaște, apăruse un dezacord din ce în ce mai pronunțat. Cu cât Dumnezeu venea adeseori în întâmpinarea omului de a-l determina spre refacerea comuniunii primordiale cu Creatorul, cu sine însuși și cu semenii, cu atât omul manifesta tendința să se înstrăineze tot mai mult de Dumnezeu, de el însuși și de ceilalți oameni. Până la venirea pe pământ a lui Iisus Hristos, Dumnezeu Și-a făcut însă lucrarea Sa cu multă putere, fără a fi împiedicat de nimeni și de nimic, îngăduind totodată și lucrarea omului dacă aceasta nu contravenea voinței dumnezeiești. În acest sens, Sfântul Părinte zice: „*Așadar, când Dumnezeu poruncește, nu căuta ca lucrurile să se împlinescă după rânduiala lor firească. Dumnezeu este mai presus de fire; n-are nevoie de rânduiala firii; El face ca lucrurile să se împlinescă chiar prin cei care caută să le pună piedici*”.⁷ Ca să mențină și să întărească pe oameni

⁷ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilii la Facere(I)*, XXVIII, 4, 5, P.G. 53, col 258.

în cunoașterea celor dumnezeiești, încă de la început Dumnezeu S-a apropiat ca să-i ridice. Mai întâi El a dezbrăcat pe Adam și pe Eva de „*slava dumnezeiască*” și le-a făcut „*îmbrăcăminte de piele și i-a îmbrăcat*”.⁸ În felul acesta, trupul în care ne naștem și trăim pe pământ este atât semnul veșnic al neascultării primilor oameni, cât și semnul veșnic al iubirii lui Dumnezeu, deoarece în condițiile vieții pământești, numai viețuirea într-un astfel de trup poate readuce pe om la starea paradisiacă.

Până la întruparea Logosului, puțini oameni au dus o viață virtuoasă strălucită,⁹ cu toate că într-un fel sau altul, toți erau învățați prin creația văzută, prin conștiință și prin „*tatăl care s-a dat fiecăruia care se naște*”,¹⁰ atât cunoașterea adevăratului Dumnezeu, cât și gravitatea păcatului necunoașterii realităților dumnezeiești, care a îmbrăcat în decursul timpului diverse forme de idolatrie. La rândul ei, lumea s-a opacizat și, din motiv de unire între oameni și între om și Dumnezeu, cum era în starea paradisiacă, a devenit motiv de despărțire și de vrajbă între oameni. De asemenea, în multe cazuri trupul a acoperit sufletul, iar sufletul stăpânit de pasiunile egoiste inferioare a pierdut sensibilitatea conștiinței și deci transparența pentru Dumnezeu și pentru ceilalți oameni.¹¹ În aceste condiții, ca mijloc de deschidere spre comuniunea cu ceilalți, de armonizare a puterilor sufletești și trupești, dar și ca poruncă prin care să se exerseze în ascultarea de Dumnezeu, omului i s-a dat munca, nu ca să fie pedepsit prin ea, ci ca să se îndrepte. Pentru Sfântul Părinte, munca este „*cea mai bună filozofie, iar celor care sunt oameni cu adevărat nu le este rușine de muncă, ci le este rușine de trândăvie, punct de plecare al păcatului.*”¹² Pe lângă faptul că are un caracter gnoseologic, munca a fost lăsată și spre îndreptarea omului, spre curățirea de patimi și poate avea un rol pedagogic, social și soteriologic. Alături de credință și de facerea de bine, ea asigură împărăția cerurilor,¹³ adică mântuirea.

Ca act sinergic, cunoașterea nu este numai în voința lui Dumnezeu și nici doar în puterea omului. Cei care au ajuns la

⁸ *Ibidem*, XVIII, 1, col. 150.

⁹ *Idem*, *Omilii la Matei*, XXXVI, 3, P.G.57, col. 417.

¹⁰ *Idem*, *Puțul*, trad. de Kir Grigorie Dascălul, Ed. Anastasia, București, 2001, p. 343.

¹¹ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al B.O.R., București, 1978, p. 484.

¹² Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilii la I Corinteni*, V,6, P.G. 61, col. 46.

¹³ Pr. Prof. Dr. Ioan G. Coman, *Actualitatea Sfântului Ioan Gură de Aur*, în S.T., nr. 7-8/1955, p. 419.

cunoașterea Creatorului în Vechiul Testament, au primit, într-adevăr, ajutor de sus, dar au fost și foarte virtuoși în neamul și la timpul lor. Cu toate acestea, bunătatea lui Dumnezeu a covârșit întotdeauna lucrarea omului, astfel încât, darurile primite de oameni, chiar și după căderea lui Adam, au fost mult mai mari decât pedepsele pe care le meritau din cauza păcatelor săvârșite. În acest sens, marele ierarh zice: *„Nu te uita numai la ceea ce l-a scos afară din rai, ci uită-te și la câștigul pe care l-a avut din izgonirea din rai. După ce l-a izgonit din rai, după ce i-a dat acele nenumărate bunătăți și după ce i-a făcut felurite binefaceri, a trimis și pe Fiul Său la cei cărora le-a făcut bine; ne-a deschis cerul, ne-a deschis larg porțile raiului și ne-a făcut fii pe noi cei nerecunoscători, pe noi dușmanii Lui”*.¹⁴ Așa cum se știe însă, lucrarea și atitudinea oamenilor n-au fost pe măsura darurilor primite.

Din cauza firii pervertite și „chipului lui Dumnezeu” slăbit, oamenii au părăsit cunoașterea adevărată și au iubit mai mult „înțelepciunea lumească”, ce are ca trăsătură fundamentală „curiozitatea în cercetare și limbuția prisoselnică.” Prin înțelepciunea lumească nu se poate cunoaște nimic folositor, oricât ne-am încuraja și ne-am învăța în jurul ei.¹⁵ Astfel, sufletul omenesc și-a menținut puterile cognitive, dar a devenit „iscoditor și lacom a cunoaște cele nearătate și cele acoperite”¹⁶ Înainte de venirea lui Iisus Hristos, „înțelepciunea lumească” s-a făcut „școală a imoralității” și a generat mari rătăcirii atât în ceea ce privește cunoașterea lui Dumnezeu, cât și în ceea ce privește viața morală.

Ca dar al Creatorului, cunoașterea lui Dumnezeu ține de condescendența sau pogorârea Lui iconomică și nu de vederea ființei Sale,¹⁷ cum greșit susțineau unii eretici. Condescendența este o manifestare a lui Dumnezeu, când Acesta Se face văzut „nu cum este El, ci cum este capabil să-L vadă cel care-L vede, proporționând vederea cu neputința celor ce-L văd”.¹⁸ Condescendența iconomică a lui Dumnezeu privește nu numai pe oameni, care-L cunosc pe pământ „în parte”, „ca-n oglindă” și „enigmă”, ci și pe îngeri, care Îl văd „față către față”. Chiar și vederea sau cunoașterea desăvârșită este adaptată capacității ființelor raționale, căci în cer Dumnezeu Se descoperă tot prin condescendență, iar

¹⁴ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilii la Matei*, LXI, 2, P.G. 58, col. 590.

¹⁵ Idem, *Omilii la I Corinteni*, VII, P.G. 61, col. 60.

¹⁶ Idem, *Puțul*, p. 745.

¹⁷ Idem, *Omilii la Ioan*, XV, 1, P.G. 59, col. 98.

¹⁸ Idem, *Despre necunoașterea lui Dumnezeu*, III, 3, P.G. 48, col. 722.

îngerii își întorc ochii, neputând suporta acest pogorământ al manifestării Creatorului.

Ca persoană creată, omul poate cunoaște cele dumnezeiești și poate progresa în această cunoaștere numai prin ceea ce Dumnezeu îi descoperă și nu prin iscodirile minții sale. De aceea, a iscodi realitățile dumnezeiești mai presus de înțelegerea noastră și a nu vedea limitele minții omenești înseamnă a ne exprima neîncrederea în Dumnezeu și, implicit, a-L ofensa. Într-o astfel de situație, cunoașterea nu mai este văzută și ca darul lui Dumnezeu, ci doar ca o realitate proprie firii omenești, dependentă de rațiunea omenească ce se vrea cât mai autonomă.

Potrivit gândirii hrisostomice, pogorârea lui Dumnezeu la ființele personale create s-a făcut, în primul rând, prin lucrările Sale. Inaccessibil în ființa Sa, Creatorul este prezent în lucrările Sale prin energiile dumnezeiești necreate. Și cu toate că „*făpturile nu sunt de aceeași esență cu Hristos, dar toate sunt în El și prin El.*”¹⁹ Datorită acestui pogorământ, Dumnezeu ni Se face cunoscut prin toate lucrările și împrejurările mereu noi, chemându-ne la comuniunea cu El și cu întreaga creație. Aceste lucrări și împrejurări sunt, de fapt, tot atâtea rațiuni manifestate ale Creatorului, deci tot atâtea cuvinte plasticizate.²⁰ Urmarea pogorârii iconomice a lui Dumnezeu la noi a fost înălțarea noastră la dialogul personal cu El și, prin El, cu întreaga creație văzută și nevăzută, fără să fie suprimată natura umană.

Pentru Sfântul Ioan Gură de Aur, ceea ce a încununat pogorârea milostivă a lui Dumnezeu a fost întruparea Logosului dumnezeiesc.²¹ Fiind Fiul Tatălui, El este nevăzut, ca și Tatăl. În momentul întrupării însă, Fiul S-a arătat în trup și a devenit văzut chiar și pentru îngeri. De aceea, întruparea Fiului lui Dumnezeu este expresia desăvârșită a condescendenței Sale și pentru toate ființele raționale create, cunoașterea lui Dumnezeu este condiționată de aceasta. Revelația pe care Mântuitorul Iisus Hristos a făcut-o prin cuvânt, prin minuni și prin însăși viața și moartea Sa, are mai mult un caracter moral, traducându-se nu atât într-un volum de cunoștințe despre Dumnezeu, fie ele cât de înalte, cât într-un mod de viață, experimentat de însuși Logosul întrupat.

¹⁹ Idem, *Omilii la Coloseni*, III, P.G. 62, 519.

²⁰ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, op. cit., p. 31.

²¹ Vladimir Lossky, *Vederea lui Dumnezeu*, trad. de Maria Cornelia Oros, Ed. Deisis, Sibiu, 1995, p. 82.

La rândul ei, viața inaugurată de Iisus Hristos are ca trăsătură distinctă slujirea semenilor, după modelul slujirii Fiului întrupat, care se împlinește prin jertfă.²² Luând asupra Sa păcatele tuturor oamenilor,²³ Hristos „*moare pentru fiecare dintre noi și n-ar fi refuzat să moară chiar pentru unul singur dintre noi.*”²⁴ Prin descoperirea făcută de Hristos, noi putem cunoaște doar o parte din slava dumnezeiască, dar niciodată nu vom putea cunoaște natura Creatorului. La Schimbarea la Față pe Muntele Taborului, Mântuitorul n-a descoperit toată slava Lui dumnezeiască, ci a lăsat să apară doar o lumină adaptată oamenilor, ridicați la rândul lor și ei la măsura de a o vedea. Vederea de pe Tabor a fost, așadar, tot o vedere „*în oglindă și-n enigmă*”, un „*chip obscur al bunurilor viitoare*”,²⁵ al acelei slave a lui Hristos ce va fi contemplată în viața veșnică.

De asemenea, de pogorârea iconomică a lui Dumnezeu pe pământ este legată și întemeierea Bisericii, despre care marele ierarh spune că este cel mai mare dar și cea mai mare operă a lui Hristos în lume, prin care oameni simpli și disprețuiți s-au ridicat la măsura cunoașterii lui Dumnezeu și „*la cele mai înalte virtuți și au săvârșit aceasta nu în pace, ci când se ridicau asupra lor lupte nenumărate din toate părțile*”.²⁶ În Biserică, Hristos învață pe oameni cunoașterea lui Dumnezeu și ni Se oferă ca hrană duhovnicească în Sfânta Împărtășanie. Dar Biserica are nu numai un aspect hristologic, ci și un aspect pnevmatologic, fiind văzută de Sfântul Ioan Gură de Aur ca un câmp de acțiune al energiilor dumnezeiești necreate. Noi am primit Duhul Sfânt, Care este „*Duhul Adevărului*”, în schimbul firii noastre asumate de Fiul lui Dumnezeu prin întrupare, pe care apoi a transfigurat-o și a înălțat-o la cer.

Primirea harului Duhului Sfânt este un fenomen de maximă angajare în lucrarea duhovnicească a Bisericii de luminare și de mântuire a oamenilor și nu un fenomen de inactivitate. Numai Cincizecimea, adică Pogorârea Duhului Sfânt, face din cruce și înviere o realitate permanentă în viața Bisericii²⁷ și în viața fiecărui credincios. Dacă în Vechiul Testament Duhul Sfânt a pregătit venirea Fiului în trup, odată venit în

²² Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilii la Ioan*, XVIII,2, P.G. 59, col. 117.

²³ Idem, *Omilii la Matei*, LXXXII,1, P.G. 58, col. 738.

²⁴ Idem, *Omilii la Galateni*, II, 8, P.G. 61, col. 647.

²⁵ Idem, *Către Teodor cel căzut*, I,11, P.G. 61, col. 292.

²⁶ Idem, Dovedire contra Iudeilor și Elinilor că Hristos este Dumnezeu,13, P.G., 48, col. 830.

²⁷ Drd. Pr. Ilie Moldovan, Aspectul hristologic și pnevmatologic al Bisericii după Sfântul Ioan Gură de Aur, în S.T.,nr 9-10/1968, p. 718.

trup, Fiul a pregătit venirea Duhului Sfânt, Care iarăși va pregăti lumea pentru a doua venire a lui Hristos.

După învățătura Sfântului Părinte, un alt mare dar al cerului, în legătură tot cu cunoașterea celor dumnezeiești, a fost și pogorârea iconomică a lui Dumnezeu prin cuvântul Sfintei Scripturi. Datorită nivelului redus de înțelegere al lumii vechi, cuvântul scripturistic a avut efecte duhovnicești ne semnificative până la venirea lui Hristos. Și pentru că oamenii erau mai mult „trupuri”, el a fost însoțit întotdeauna de acte supranaturale, dar exterioare lui, adică de minuni. De altfel, cei mai mulți oameni erau impresionați mai mult de strălucirea semnelor exterioare, decât de frumusețea și bogăția descoperirilor făcute prin cuvintele Scripturii. Puțini au înțeles atunci că, de fapt, aceste cuvinte tălmăcesc acțiunea de coborâre a Creatorului și îndeamnă pe oameni să se mențină în dialogul cu El, pentru ca unirea să se facă și între fiecare om și Dumnezeu. De aceea, proorocul cheamă, în numele lui Dumnezeu, „pe toți oamenii de la marginile pământului”²⁸ să fie împreună.

În ceea ce privește pogorământul lui Dumnezeu prin cuvântul Scripturii, marele ierarh distinge două etape: un pogorământ al Creatorului spre profeți, pentru a se face înțeles de aceștia și un pogorământ al profeților spre ceilalți oameni. Astfel, însuși Moise, „grăind sub inspirația Duhului Sfânt, a dat învățăturile lui pe măsura înțelegerii ascultătorilor”.²⁹ Prin faptul că Fiul lui Dumnezeu, a doua Persoană a Sfintei Treimi, Se mai numește și „Cuvântul” lui Dumnezeu, odată cu întruparea Sa la „plinirea vremii”, valoarea cuvântului rostit a fost redimensionată. Astfel, cuvântul Evangheliei a devenit în Biserică „vehicul” al harului dumnezeiesc și mijloc de realizare a comuniunii dintre om și Dumnezeu. În altă ordine de idei, el descoperă în mod clar caracterul de persoană al lui Dumnezeu, Care cheamă, pe de o parte, iar pe de altă parte, caracterul de persoană al omului, care răspunde. Iar Cel ce are „cuvintele vieții” este Iisus Hristos, în Care sălășluiește vistieria a toată cunoștința. Lărgind vorbirea Sa către toți oamenii, Domnul a urmărit să vadă peste tot stabilite noi raporturi intime, născătoare de suflete și nu raporturi de factură juridică.³⁰ Mântuitorul a descoperit „cuvintele vieții” Sfinților Apostoli și celorlalți oameni cu mult pogorământ, urmând ca Duhul Sfânt să-i învețe pe ei „tot adevărul”,

²⁸ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilii la Psalmul XLVIII*, P.G. 55, col. 424.

²⁹ Idem, *Omilii la Facere, II, 3*, P.G. 53, col. 29.

³⁰ Pr. Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos sau Restaurarea omului*, Ed. Omniscop, Ediția a II-a, Craiova, 1993, p. 33.

deoarece trimiterea Lui pe pământ este „*dovada împăcării noastre cu Dumnezeu*” prin Iisus Hristos, Care face lucrare de Mijlocitor³¹ între oameni și Sfânta Treime.

După ce S-a înălțat cu trupul înviat la cer, Hristos a făcut să se pogoare asupra ucenicilor Săi și asupra lumii darurile Duhului Sfânt,³² printre care a fost și darul cunoașterii. Într-un anumit fel, darurile Duhului Sfânt au fost în lume pe tot parcursul ei istoric și vor fi până la a doua venire a lui Hristos. Numai că, felul în care ele au lucrat în oameni și prin oameni a fost diferit de la o etapă istorică la alta. Într-un fel a lucrat în Vechiul Testament prin profeți, altfel în Biserica primară și, cu totul deosebit în veacurile următoare. Potrivit învățaturii hrisostomice, prezența Duhului Sfânt în noi se traduce prin apartenența noastră la Hristos, căci cine are în sine pe Duhul Sfânt, zice marele ierarh, „*este al lui Hristos, are în sine pe Însuși Hristos*”.³³ De altfel, și despre cel ce are în sine pe Hristos, se poate spune că are și pe Duhul Sfânt.

Pentru că își au izvorul în harul Duhului Sfânt, darurile se mai numesc și „*duhuri*”. Potrivit Revelației dumnezeiești, împărțitor al harului este și Tatăl și Fiul și Sfântul Duh, dar Sfântul Pavel, vorbind de darurile ce se dau oamenilor în Biserică, spune că se dau „*prin Duhul... și în același Duh*” (I Cor. 12, 8,9), ca să arate că Duhul Sfânt este deoființă cu Tatăl și cu Fiul și că în Sfânta Treime este una și aceeași vrednicie.³⁴ Fiecare dintre darurile Duhului Sfânt au fost și au adus un plus de cunoaștere a realităților dumnezeiești și pentru cei ce le aveau și pentru ceilalți oameni. Ele au lucrat într-un fel anume, potrivit împrejurărilor și scopului pentru care au fost date.

În creștinism, darurile Duhului Sfânt au la baza lor harul Botezului și al celorlalte Taine ale Bisericii. De aceea, în măsura în care creștinul dorește să înainteze în cunoașterea lui Dumnezeu prin unirea cu El, harul Botezului se face pricinuitoare a mii de bunătăți și-l vindecă fără durere.³⁵ Iar când ființa lui interioară poartă pecetea activă a harului, ca urmare a conlucrării libere cu el, atunci toate izbânzile sale duhovnicești

³¹ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Predici la sărbători împărătești și cuvântări de laudă la sfinți*, P.G. 50, col. 445.

³² Idem, *Predici la duminici și sărbători*, trad de Pr. Dumitru Fecioru, Ed. Bunavestire, Bacău, 1997, p. 33.

³³ Idem, *Omilii la Romani*, XV, P.G. 50, col. 527.

³⁴ Idem, *Omilii la I Corinteni*, XXIX, P.G. 61, col. 244.

³⁵ Idem, *Omilii la Facere(II)*, XI, 4, P.G. 53, col. 273.

pe care le are nu sunt ale lui, ci „*ale harului lui Dumnezeu*”.³⁶ Al omului este doar să vrea și să lucreze potrivit ajutorului dat de sus.

Cu toate că este începutul oricărei cunoașteri, harul lucrează în om numai dacă dorește și el acest lucru,³⁷ cu alte cuvinte, dacă își asumă responsabilitatea și efortul de a-și purifica inima de patimi. Fiind lumină, harul atrage pe oameni la lumina cunoștinței și-i umple cu luminile Duhului Sfânt și cu ungera Sa.³⁸ Fără curățirea inimii de patimi însă, darurile Duhului Sfânt nu deschid „*duhul*” din noi și nu activează puterile cunoscătoare firești ale minții. Între aceste daruri, un loc aparte îl ocupă „*cele șapte daruri*” sau „*cele șapte duhuri ale Duhului Sfânt*”. Acestea sunt: duhul temerii, duhul sfatului, duhul științei, duhul cunoștinței, duhul înțelegerii și duhul înțelepciunii (Is. 2, 2-3).

Prin darul științei, suntem învățați cum să realizăm practic binele ce ni se descoperă în porunci, pe de o parte, iar pe de altă parte, ni se mijlocește înțelegerea că creștinismul este viață, este un mod de a trăi după poruncile lui Dumnezeu. Iar cei care împlinesc poruncile trăiesc în deplină siguranță și nu pot fi deloc clătinați.³⁹ Pe o treaptă superioară de cunoaștere este darul cunoștinței. Prin acest dar, omul nu numai că discerne în mod general binele și răul de care vorbesc poruncile, ci descoperă însăși rațiunea sau motivația mai adâncă atât a poruncilor, cât și a virtuților.⁴⁰ La rândul său, darul înțelegerii preface cunoașterea mai mult teoretică a rașionilor virtuților într-o identificare afectuoasă a noastră cu aceste rașioni, transformând facultățile noastre naturale în rașionile cunoscătoare ale virtuților.⁴¹ Iar prin darul înțelepciunii, omul contemplă rașionile lucrurilor sensibile și ale ființelor rașionale în însăși Cauza lor, adică în Dumnezeu. Cei care se învrednicesc de acest dar au parte de mari descoperiri, pe care apoi le împărtășesc și celorlalți oameni. Cunoașterea mijlocită de darurile Duhului Sfânt se mai numește și cunoaștere „*în duh*” sau cunoaștere duhovnicească. Se numește cunoaștere „*în duh*” atât pentru faptul că se datorește Duhului Sfânt, cât și pentru faptul că angajează „*duhul omului*”, locul central și intim al minții, deschizând astfel „*ochii duhului*” din noi, care sunt destinați vederii lui Dumnezeu. Cei care au ajuns la această cunoaștere văd

³⁶ Idem, *Omilii la I Corinteni*, XII, 1-2, P.G. 61, col. 97-98.

³⁷ Idem, *Omilii la Matei*, XXII, P.G. 57, col. 306.

³⁸ J. Doublet, *Sfântul Ioan Gură de Aur, Bogățiile oratorice*, vol. I-II, trad. de Diac. Gheorghe Băbuș, Editate de Mănăstirea Portărița, Satu-Mare, 2002, p. 97.

³⁹ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilii la Matei*, XXIV, 1,2, P.G. 57, col. 321-322.

⁴⁰ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Ascetică și Mistică...*, p. 179.

⁴¹ *Ibidem*, p. 179.

lucrurile sensibile și faptele omului în înțelesurile și legăturile lor tainice cu Dumnezeu⁴² și, printr-o continuă conlucrare cu harul duhului Sfânt, experimentează încă din această viață starea de nepătimire. Astfel, cunoașterea celor dumnezeiești nu este numai în voia și lucrarea Creatorului, ci și în voia și conlucrarea omului.

2. Locul și rolul omului în cunoașterea lui Dumnezeu după Sfântul Ioan Gură de Aur

Ca persoană creată, omul a fost înzestrat de la început cu capacitatea de a cunoaște pe Dumnezeu. De aceea, fără cunoaștere el nu se poate împlini și nici nu poate progresa în comuniunea cu Dumnezeu, cu ceilalți oameni și cu întreaga creație. Fundamentul acestei comuniuni este unirea negrăită a firii dumnezeiești cu firea omenească de la întruparea Logosului. Marele ierarh consideră această unire drept tipul comuniunii Lui Dumnezeu cu cei botezați și spune că Fiul lui Dumnezeu a consimțit să fie Fiul lui David pentru a ne face pe noi fii ai lui Dumnezeu.⁴³

Pentru aceasta însă, ni se cer următoarele: voință și credință dreaptă de la suflet și viață virtuoaasă de la trup.

Urmând îndeaproape firul gândirii pauline, Sfântul Ioan Gură de Aur învață că suntem făcuți „după chipul Fiului”. Văzută din perspectivă gnoseologică, această învățătură ne ajută să înțelegem care este locul și rolul omului în cunoașterea lui Dumnezeu, plecând de la datele Revelației dumnezeiești legate de lucrarea Cuvântului lui Dumnezeu, Arhetipul său. Încă de la creație, cuvintele Logosului au dovedit că au puteri misterioase. În decursul timpului, ele au determinat voințe omenești și au modificat temeiurile spirituale ale acestei lumi.⁴⁴ La facerea lumii, Dumnezeu a descoperit forța creatoare a cuvântului rostit de El, căci „a zis” și „s-a făcut”, iar prin cuvântul profeților și mai târziu, prin cuvântul rostit de El ca om, a descoperit dimensiunea cognitivă și puterea recreatoare a cuvântului. Ca mijloc de revelare, cuvântul a evidențiat și forța lui revelatoare. El revelează, în general, un subiect și nu are un caracter monologic, ci dialogic, presupunând comuniunea. Tot cuvântul stă și la baza dinamismului vieții pământești, având tendința de a spori sau modifica realitatea prin spiritul altora.⁴⁵ Între om și cuvânt

⁴² *Ibidem*, p. 181.

⁴³ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilii la Matei*, II., P.G. 58, col. 25.

⁴⁴ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos...*, p. 235.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 234.

este o strânsă legătură. De fapt, el descoperă caracterul personal al ființei umane. De aceea, când zicem că „*omul este o ființă cuvântătoare*”, trebuie să înțelegem că el este o persoană, făcută pentru a trăi în comuniune cu Dumnezeu și cu ceilalți oameni.

La rândul lor, numele proprii, care sunt tot cuvinte, nu indică natura ființelor personale, ci doar ceva despre ele și despre diversele lor activități. În Sfânta Scriptură, Fiul lui Dumnezeu mai este numit și „*Emanuel*”, ceea ce înseamnă „*cu noi este Dumnezeu*” și indică lucrarea Fiului, nu ceea ce este El. De asemenea, este numit și „*Cuvântul lui Dumnezeu*”. În acest sens, Sfântul Evanghelist Ioan scrie: „*La început era Cuvântul și Cuvântul era la Dumnezeu și Dumnezeu era Cuvântul... Și Cuvântul S-a făcut trup și S-a sălășluit între noi și am văzut slava Lui, ca a Unuia Născut din Tatăl, plin de har și de adevăr*” (I In. 1, 1, 14).

Potrivit Revelației, Cuvântul Tatălui este Fiul lui Dumnezeu, a doua Persoană a Sfintei Treimi. El este numit „*Cuvântul*” pentru că a primit rolul special al revelării lui Dumnezeu și al mântuirii oamenilor.⁴⁶ Faptul că Tatăl a născut un Fiu, cu nimic inferior Lui nici cu puterea, nici cu bunătatea, nici cu înțelepciunea,⁴⁷ este dovada cea mai concludentă a puterii, bunătății și înțelepciunii Tatălui. În Sfânta Treime, fiecare Persoană dumnezeiască este o intenționalitate desăvârșită spre comuniune și deci o Persoană în gradul suprem, dar intenționalitatea Fiului spre comuniune poartă totuși un caracter deosebit. Fiul – Cuvântul reprezintă în mod special ascultarea, obligativitatea, servirea în raport cu Tatăl. La rândul Său, Tatăl este dăruirea, generozitatea și El are cuvântul prim, dar plenitudinea comuniunii treimice se arată prin importanța de împlinitor al cuvântului Fiului.⁴⁸ Astfel, cuvântul Tatălui este chemare la iubire pentru Fiul, iar cuvântul Fiului este răspuns la chemarea de iubire a Tatălui.

Datorită faptului că omul este făcut „*după chipul Fiului*”, locul și rolul Fiului în Sfânta Treime descoperă și dimensionează locul și rolul omului în cunoașterea lui Dumnezeu și în cunoașterea lumii înconjurătoare. Situația lui firească este, așadar, cea de smerire, de asumare a responsabilității, a obligativității, a ascultării și a slujirii, mai ales că la întrupare Fiul lui Dumnezeu Și-a asumat nu numai firea omenească, ci și smerenia, responsabilitatea, ascultarea și slujirea. De aici reiese că în actul cunoașterii primează intenționalitatea Creatorului,

⁴⁶ *Ibidem*, p. 82.

⁴⁷ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilii la Filipeni*, VIII,2, P.G. 62, col. 240.

⁴⁸ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, op. cit., p. 83.

căreia trebuie să-i urmeze intenționalitatea omului, ca persoană făcută „după chipul Fiului”. Astfel, cuvântul lui Dumnezeu este chemare la iubire și implicit la cunoaștere pentru om, iar ascultarea omului, care se traduce în asumarea unui mod virtuos de viață, este răspunsul omului la chemarea de iubire a lui Dumnezeu. De aceea, porunca dată primilor oameni, de a nu mânca din pomul oprit, are semnificații mult mai profunde decât pare la prima vedere.

Potrivit gândirii hrisostomice, cei doi pomi din rai, pomul vieții și pomul cunoștinței binelui și răului, simbolizau lumea și în jurul lor Adam și Eva trebuiau să exerseze fie ascultarea, fie neascultarea.⁴⁹ Identificând ascultarea cu cunoștința binelui și neascultarea cu cunoștința experimentală a răului, Sfântul Ioan Gură de Aur spune că primii oameni erau datori să facă un exercițiu continuu de ascultare, așa cum le-o cerea și faptul că au fost făcuți „după chipul Fiului”, prin care puteau să urce la nesfârșit în comuniunea cu Dumnezeu și implicit în cunoașterea Lui și a lumii înconjurătoare. Faptul că Adam și Eva cunoșteau teoretic și experimental binele în rai, reiese, în primul rând, din aceea că au primit, în virtutea „chipului” din ei, toate puterile sufletești și trupești de a cunoaște pe Creatorul lor și de a progresa la nesfârșit în această cunoaștere. În al doilea rând, pentru marele ierarh, omul nu este om fără cunoașterea lui Dumnezeu. Din momentul facerii lui i s-a dat și capacitatea de a cunoaște, Creatorul firii punând în „conștiința omului cunoștința de Dumnezeu”.⁵⁰ Iar în al treilea rând, Sfântul Părinte leagă necesitatea cunoașterii lui Dumnezeu de existența Bisericii din rai, a cărei întemeiere începe prin crearea primilor oameni.⁵¹ Astfel, prezența Bisericii în rai implică posibilitatea și exercițiul cunoașterii lui Dumnezeu.

A progresa sau nu în cunoașterea Creatorului ține de voința omului și nu de natura lui. De aceea, într-un moment de neatenție și de slăbire a tensiunii iubitoare față de Dumnezeu, primii oameni au primit atât îndemnul ispititor al diavolului de a se sui „mai presus de firea lor”, cât și încredințarea falsă „că vor fi întocmai cu Dumnezeu”.⁵² Așa cum era de așteptat, urmașii lui Adam au experimentat pe pământ noi și noi forme de necunoaștere a lui Dumnezeu și de neînțelegere a rostului vieții

⁴⁹ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilii la Facere(I)*, XVIII, 3, P.G. 53, col. 151.

⁵⁰ *Ibidem*, XVIII, 4, col. 154.

⁵¹ Magistrand Vasile Hristov, *Noțiunea de Biserică după Sfântul Ioan Gură de Aur*, în S.T. nr. 1-2/1960, p. 81

⁵² Sfântul Ioan Gură de Aur, *Puțul*, p. 438.

pământești. Lumea Vechiului Testament, neavând lumina învățaturii lui Hristos și harul înnoitor al Duhului Sfânt, se afla sub stăpânirea diavolului și era o lume a fărădelegii.⁵³ Lăsându-se stăpâniți de patimi egoiste, oamenii au pierdut sensibilitatea conștiinței și deci transparența pentru Dumnezeu și pentru lumea înconjurătoare.⁵⁴ Ei au pus rațiunea și munca în slujba egoismului și în loc să le folosească pentru realizarea armoniei le-au folosit pentru aservirea și dominarea celorlalți.

Cu toate acestea, chiar și după cădere, omul a rămas totuși destul de puternic, căci suveranitatea lui asupra creației a scăzut, dar nu a fost anulată complet, ci numai diminuată, iar firea omenească s-a pervertit, dar nu s-a distrus. De aceea, în toate veacurile au fost oameni, puțini la număr, care, ajutați de harul Duhului Sfânt, au răspuns cum trebuie chemării lui Dumnezeu la iubire și la cunoașterea realităților dumnezeiești. Ei au înțeles că, în această viață, cunoașterea nu este nici doar în voința lui Dumnezeu și nici doar în puterea oamenilor, iar locul și rolul nostru în cunoașterea Creatorului sunt condiționate de răspunsul pe care trebuie să-l dăm atunci când Dumnezeu ne cheamă, într-un fel sau altul, la o viață de comuniune cu El și cu lumea înconjurătoare. În acești puțini aleși ai lui Dumnezeu, cu trecerea timpului nădejdea venirii lui Iisus Hristos era din ce în ce mai vie. Ca să-i întărească și mai mult în așteptările lor, Dumnezeu a lucrat cu fiecare după măsura și după înțelegerea lui duhovnicească. Iar când a venit „plinirea vremii”, Fiul lui Dumnezeu întrupat S-a făcut cunoscut lumii fie direct prin minuni, fie prin cei ce au crezut și L-au iubit până la a-și da viața pentru El, fie prin cei ce n-au crezut în dumnezeirea Lui. Celor din urmă, Sfântul Ioan Gură de Aur le zice: „*Voi cărturari și farisei, paznici cu scumpătate ai Legii, ne-ați învățat toate despre El... Ați voit să-L ascundeți, dar L-ați descoperit*”.⁵⁵ Prin întruparea Logosului, omului i s-a dat iarăși posibilitatea cunoașterii lui Dumnezeu ca în starea paradisiacă, ceea ce are ca premiză inițială un act voluntar de revelație al Creatorului și presupune din partea omului intrarea lui într-un raport ca de la persoană la persoană,⁵⁶ fără a fi desființată diferența de natură dintre Creator și creatură.

⁵³ Pr. Prof. Dr. Ioan Rămureanu, Valoarea creștinismului după concepția Sfântului Ioan Hrisostom, în Ort. nr. 3/1986, p. 34.

⁵⁴ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică*, vol. I, p. 484.

⁵⁵ Sfântul Ioan Gură de Aur, Predici la sărbători împărătești și cuvântări de laudă la sfinți, P.G. 49, col. 390.

⁵⁶ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Cunoașterea...*, p. 599.

Potrivit învățaturii hrisostomice, cunoașterea poate fi privită atât din perspectivă dumnezeiască, cât și din perspectivă omenească. În virtutea atotștiinței Sale, Dumnezeu cunoaște tot ceea ce a fost, este și va fi în mod direct și integral, nu pe cale analitică. El Se cunoaște pe Sine și cunoaște toate lucrurile din veci, în adâncul lor și fără hotar. Cunoașterea lui Dumnezeu nu e limitată de timp.

Ca act omenesc însă, cunoașterea este limitată și oamenii nu pot cunoaște pe Dumnezeu doar prin puterile lor spirituale. Ei cunosc pe Dumnezeu numai în măsura în care El li Se descoperă și li Se descoperă atât cât pot să-L cunoască. Pentru oamenii duhovnicești, creația, întruparea Logosului, Sfânta Scriptură și alte dovezi ale existenței personale a lui Dumnezeu, sunt tot atâtea trepte ale urcușului duhovnicesc al omului către Creatorul său. Prin lucrarea harului Duhului Sfânt și pe măsura dorinței și capacității de înțelegere a omului, acestea pot fi traduse în trepte ale cunoașterii lui Dumnezeu.

După învățătura Sfântului Ioan Gură de Aur, prima treaptă a cunoașterii este contemplarea lui Dumnezeu în natură. Astfel, pentru toți oamenii, la porțile cunoașterii lui Dumnezeu a fost, este și va fi creația văzută. Universul material ne învață că toate au fost făcute și ținute de o pronie dumnezeiască, iar cerurile trâmbițează slava lui Dumnezeu numai prin intermediul vederii lor.⁵⁷ Contemplarea Creatorului în natură deschide doar calea cunoașterii lui Dumnezeu. Pe o treaptă superioară este înțelegerea duhovnicească a Sfintei Scripturi. Pentru marele ierarh, Sfânta Scriptură este cuvântul lui Dumnezeu rostit în creație, este însuși Logosul sau Cuvântul, a doua Persoană a Sfintei Treimi, Care S-a făcut cunoscut pe Sine în cuvinte. De aceea, adevărurile scripturistice trebuie să angajeze întreaga ființă umană.⁵⁸ Dar înțelegerea duhovnicească a Sfintei Scripturi înseamnă și o referire a ei la timpul de astăzi, la generația contemporană și la viața noastră proprie. Adevărurile ei fiind veșnice, într-un fel sau altul, fiecare personaj din ea devine un tip pentru fiecare om în parte, indiferent de timpul sau locul în care trăiește și fiecare eveniment relatat de ea devine un eveniment real sau posibil al propriei noastre vieți pământești.⁵⁹ De aceea, cunoașterea Sfintei Scripturi este izvorul tuturor bunătăților, așa cum „*pricina tuturor relelor*

⁵⁷ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Către antiohieni*, IX, 4, P.G. 49, col. 108.

⁵⁸ Diac. Asist. Ioan Caraza, *Trăirea Sfintei Scripturi în Biserica Ortodoxă*, în Ort. nr. 2-3/1994, p. 95.

⁵⁹ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Ascetică și Mistică*, p. 208.

este necunoașterea Sfintei Scripturi".⁶⁰ După Sfântul Părinte, o treaptă și mai înaltă de cunoaștere este vederea profetică.

Profețiile sau proorociile au fost făcute „*în duh profetic*”, au avut un scop religios moral și s-au împlinit întocmai. Sfântul Ioan Gură de Aur ne îndeamnă să luăm aminte la cele spuse, „*nu ca și cum le-am auzi de la Moise, ci de la Dumnezeu universului prin gura lui Moise*”⁶¹ și a celorlalți profeți. Fiind făcute în „*duh profetic*”, toate profețiile se înțeleg numai cu ajutorul harului Duhului Sfânt și au un pronunțat caracter hristocentric. Începând cu Adam, ce prefigurează pe Hristos și până la sfârșitul lumii, vederea profetică a gravitat și gravitează în jurul Persoanei divino-umane a lui Iisus Hristos.

Datorită faptului că vederea profetică a fost îngemănată întotdeauna cu credința, Sfântul Ioan Gură de Aur a dat credinței și un conținut gnoseologic, socotind-o una din treptele cunoașterii lui Dumnezeu. Având „*rațiunile*” ei, credința ajută pe oameni să depășească limitele vieții pământești, pentru a cunoaște realitățile metafizice și a contempla cele cerești.⁶² Ca „*roadă*” a harului dumnezeiesc, ea are un dublu aspect: voluntar și intelectual, fiind înțeleasă ca virtute și ca act intelectual. Dacă realitățile materiale le cunoaștem cu ajutorul rațiunii, pentru cunoașterea realităților fundamentale ale existenței pământești și cerești avem nevoie de „*mintea lui Hristos*”, adică de cunoașterea prin credință sau duhovnicească.⁶³ Raportată la om, credința a avut întotdeauna și limitele ei de cunoaștere. Cu toate acestea, identificându-se cu trăirea, ea s-a tradus în nenumărate experiențe duhovnicești, care au culminat cu experiența luminii necreate, în care marii nevoitori creștini s-au întâlnit cu Hristos.

Potrivit gândirii hrisostomice, revelația deplină a lui Dumnezeu s-a făcut prin și în Iisus Hristos, în Care Dumnezeu cunoaște în mod desăvârșit umanitatea, iar umanitatea lui Hristos îndumnezeită cunoaște desăvârșit pe Dumnezeu. Momentele importante ale descoperirii prin Iisus Hristos corespund celor două venituri ale Sale pe pământ. Prima mare descoperire a avut loc odată cu întruparea Lui la „*plinirea vremii*”, iar cealaltă, deși nu se vede „*totuși ea este, ne stă de față și acum și se va arăta*” la a doua venire a lui Hristos.⁶⁴ Vorbind despre lucrarea

⁶⁰ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilii la Coloseni*, IX, P.G. 62, col 361.

⁶¹ Idem, *Omilii la Facere(I)*, II,2, P.G. 53, col. 28.

⁶² Idem, *Omilii la Ioan*, LXIII, 3, P.G. 59, col. 352.

⁶³ Idem, *Omilii la I Corinteni*, VII, P.G. 61, col. 58.

⁶⁴ Idem, II, 1, col. 48

mântuitoare a Domnului, marele ierarh învață că Hristos S-a făcut Fiu al omului, ca noi să ne facem fii ai lui Dumnezeu. Astfel, rațiunea smeririi lui Hristos a fost înălțarea noastră. S-a născut după trup, ca noi să ne naștem după Duh; S-a născut din femeie, ca noi să încetăm a mai fi ai femeii.⁶⁵

Deoarece cunoașterea lui Dumnezeu și a semenilor este o lucrare duhovnicească, experiența ei prin trăire este legată atât de voința omului, cât mai ales de prezența și lucrarea Duhului Sfânt în el. De aceea, privită din perspectivă antropologică, cunoașterea lui Dumnezeu își are temeiul ontologic în „chipul lui Dumnezeu” din om, se activează prin lucrarea de restaurare a lui Iisus Hristos și se desăvârșește prin lucrarea Duhului Sfânt. Trimis pe pământ prin trupul lui Hristos înviat, transfigurat și înălțat la cer, Sfântul Duh umple și transcede Biserica, o face sursă permanentă a actelor mântuitoare, punând în evidență faptul identificării ei cu Hristos, dar în același timp și creșterea ei neconținută în Hristos, până la totala ei edificare.⁶⁶ Prin harul sfințitor mijlocit de Tainele Bisericii și de cuvântul Evangheliei, Duhul Sfânt face din creștini „temple ale lui Hristos”. Tot Duhul Sfânt ne dă și „cunoașterea duhovnicească”,⁶⁷ ce apropie oarecum realitățile dumnezeiești de înțelegerea noastră, pe de o parte, iar pe de altă parte, ne face să înțelegem cât de mare este depărtarea dintre noi și Dumnezeu.⁶⁸ Treapta cea mai înaltă a cunoașterii duhovnicești în lumea aceasta este vederea lui Hristos în lumina necreată.

Dar cunoașterea lui Dumnezeu nu se încheie odată cu moartea trupească. Ea se continuă pentru cei care se mântuiesc și în veacul viitor și se va preface într-o „vedere” a Lui. Dacă în veacul acesta cunoașterea este sub semnul credinței, în cel viitor va fi numai sub semnul dragostei. Despre vederea eshatologică, Sfântul Ioan Gură de Aur spune că va fi o cunoaștere deplină. Atunci vom cunoaște mai mult decât cunoaștem acum și mai lămurit despre toate tainele existenței.⁶⁹ Vederea în veacul viitor va fi „față către față”, adică „persoană către persoană”, în sensul că va fi mult mai învederată decât în această viață.⁷⁰ Cunoașterea

⁶⁵ Idem, *Omilii la Matei*, II, 2, P.G. 57, col. 25

⁶⁶ Diac. Dr. Ioan Caraza, Sfântul Ioan Botezătorul – Înainte Mergătorul Domnului. Botezul cu Duh Sfânt în Hristos, Ed. Episcopiei Sloboziei și Călărașilor, 2000, p. 185

⁶⁷ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilii la I Corinteni*, VII, P.G. 61, col. 58

⁶⁸ Idem, *Omilii la Matei*, XXV, 4, P.G. 57, col. 352.

⁶⁹ Idem, *Omilii la I Corinteni*, XXXIV, 1, P.G. 61, col. 287

⁷⁰ *Ibidem*, col. 287

eshatologică este marcată de două momente majore: de Judecata particulară, ce are loc după moarte și de Judecata obștescă, ce va fi prefațată de a doua venire a lui Hristos, de înnoirea acestei lumi și de învierea morților.

După învățătura Sfântului Ioan Gură de Aur, cunoașterea lui Dumnezeu este condiționată de două aspecte ale vieții umane: aspectul intelectual, care se traduce în cugetarea fără greșală cu privire la realitățile dumnezeiești și aspectul moral, ce presupune respingerea patimilor și a dispozițiilor pătimase din suflet și împlinirea virtuților. Aceste aspecte se întrepătrund, se susțin și se intercondiționează în actul cunoașterii. Aspectul intelectual premerge oarecum pe cel moral, pentru că mai întâi trebuie să cunoști teoretic învățăturile creștine și apoi să adopți un anumit mod de viațuire creștinească. Dar să-L cunoaștem pe Dumnezeu nu doar din nevoia de informație, ci mai ales din nevoia de mântuire. Dacă cuvintele nu ajută faptelor, atunci ele n-au nici o valoare, căci „*ce dobândă este să ne bucurăm de cuvinte și de lucru să ne întristăm?*”.⁷¹ La rândul lor, nici faptele n-au valoare dacă nu se fundamentează pe o adevărată cunoaștere a lui Dumnezeu. Despre cei care au făcut fapte bune dar nu cunosc pe Dumnezeu, Sfântul Părinte spune că se aseamănă cu trupurile moarte și îmbrăcate cu haine bune, care n-au simțirea acestor bunătăți.⁷² Cunoscut ca un iubitor nu de „*vorbire frumoasă*”, ci de „*viațuire virtuoasă*”, marele ierarh a dat o importanță deosebită virtuților creștine, de împlinirea cărora leagă atât posibilitatea cunoașterii lui Dumnezeu, cât și posibilitatea dobândirii mântuirii. Sub aspect gnoseologic, virtuțile nu numai că mijlocesc cunoașterea, ci ele însele sunt trepte de cunoaștere. De aceea, Sfântul Ioan Gură de Aur a depășit cadrul informațional, teoretic, propriu oricărei forme de cunoaștere și a ancorat adânc în universul nesfârșit al trăirilor religioase, traducându-le în divine experiențe de viață. Cu toate acestea, ființa dumnezeiască nu poate fi cunoscută nici în veacul acesta și nici în cel viitor.

3. Despre necunoașterea lui Dumnezeu

În mod paradoxal, universul nemărginit al dumnezeirii se întinde și pentru cei ce cunosc multe despre Dumnezeu și pentru cei ce cunosc puține, dincolo de hotarele înțelegerilor omenești. Cu alte cuvinte,

⁷¹ Idem, *Mărgăritarele*, trad. de Diac. Gheorghe Băbuș, Ed. Pelerinul Român, Oradea, 2004, p. 112.

⁷² *Ibidem*, p. 123.

Dumnezeu nu poate fi gândit, nici văzut și nici înțeles de nimeni. El este nedezvăluit îngerilor, iar serafimii nu-L pot contempla.⁷³ Numai Persoanele Sfintei Treimi Se cunosc unele pe altele, Se cunosc pe Sine și cunosc natura dumnezeiască. Împrejurările în care Sfântul Ioan Gură de Aur a abordat problema legată de neputința oamenilor și a îngerilor de a cunoaște pe Dumnezeu în ființa Lui, au fost determinate de pretenția anomeilor, în frunte cu ereticul Eunomie de Cyzic, de a cuprinde ființa dumnezeiască într-o simplă definiție și chiar într-un singur cuvânt. În concepția lor, Fiul, Care este „născut”, nu poate fi de o ființă cu Tatăl, Care este „nenăscut”. Influențat de logica aristotelică, Eunomie confunda „nenașterea” Tatălui, care este însușirea Lui personală, cu natura dumnezeiască, ce este comună celor trei Persoane ale Sfintei Treimi.

Ca să combată învățătura greșită a anomeilor, Sfântul Părinte și-a fundamentat argumentația sa pe Sfânta Scriptură și pe datele rațiunii, în măsura în care acestea nu contravin Revelației dumnezeiești. Întrucât ființa dumnezeiască este indefinibilă și necunoscută, nu în privința existenței ei, ci căutând să afli ce este, apare drept cea mai mare nebunie faptul de a-i atribui un nume. Și chiar de am fi cunoscut esența, nu se cuvenea să atribuim o denumire esenței lui Dumnezeu pornind de la noi înșine, cu de la noi putere.⁷⁴ Făcând exegeza cuvintelor proorocului Isaia: „Cine va putea descrie natura Lui” (Is. 53, 8), marele ierarh spune că aceste cuvinte au în vedere trecutul, prezentul și viitorul și proorocul se referă nu numai la el însuși, ci la întreaga fire umană, căreia i-a fost oprit accesul la cunoașterea și înțelegerea naturii dumnezeiești. De aceea, a căuta să înțelegem esența dumnezeiască este un mare păcat, în timp ce a ne reculege și a iubi cum trebuie pe Dumnezeu, e un lucru bun și de mare folos sufletesc.⁷⁵ Noi cunoaștem pe Dumnezeu nu după ființa Lui, ci după lucrările sau energiile Sale. Și în mod desăvârșit, El ni Se revelează și ni Se comunică în Hristos.

Posibilitatea revelării lui Dumnezeu este legată de faptul că El este un Dumnezeu viu, Care vine la noi, ca să ne înalțe la Sine, pe cât este cu putință omului să fie înălțat, făcându-ne posibilă cunoașterea Sa.⁷⁶ Ca să scoată în evidență faptul că orice formă de cunoaștere este darul lui Dumnezeu, Sfântul Ioan Gură de Aur amintește de „deplinul

⁷³ Idem, *Despre necunoașterea lui Dumnezeu*, trad. de Walter Alexander Prager, Ed. Herald, București, 2004, p. 63

⁷⁴ *Ibidem*, p. 120.

⁷⁵ Idem, *Omilia la I Timotei*, XVIII, P.G. 62, col. 600.

⁷⁶ Asist. Univ. Dr. Telea Marius, op. cit., p. 59.

cunoașterii” Sfântului Pavel. Cu toate acestea, Apostolul se numea pe sine tot „*prunc*”. El puna toată cunoașterea pe seama Duhului Sfânt, fără să-și atribuie vreun merit personal. Sfântul Pavel avea această înaltă cunoștință nu prin raționamente, ci prin descoperire.

În măsura în care cunoaștem iconomiile lui Dumnezeu, în acea măsură înțelegem că Dumnezeu este, dar esența Lui n-o vom cunoaște niciodată.⁷⁷ Neputința de a cunoaște ființa dumnezeiască nu înseamnă însă agnosticism. Ea nu împiedică orice formă de cunoaștere și nu afectează cu nimic progresul în cunoaștere în veacul de acum și în cel viitor. Numai că trebuie să avem în vedere, pe de o parte, infinitatea lui Dumnezeu și faptul că El este Treime de Persoane ce ies în întâmpinarea inițiativei cognitive a omului prin Revelația supranaturală, iar, pe de altă parte, faptul că dacă încercăm să cunoaștem ființa dumnezeiască, transformăm pe Dumnezeu într-o substanță sau lege impersonală, care este proprie cunoașterii filosofice a lui Dumnezeu.⁷⁸ Sfântul Ioan Gură de Aur nu admite posibilitatea unei cunoașteri desăvârșite a lui Dumnezeu în această viață, dar admite un veșnic progres în cunoașterea lui Dumnezeu în viața veșnică, fără a cunoaște vreodată ce este ființa dumnezeiască. Acest lucru reiese și din faptul că serafimii, cu toate că se află mai aproape de ființa dumnezeiască decât noi, totuși nu pot să privească pe Dumnezeu. Ba mai mult, apropierea le face și mai dificilă privirea⁷⁹ și înțelegerea tainei Prea Sfintei Treimi.

Chiar dacă au o capacitate de cunoaștere mult mai mare decât noi, îngerii au aflat multe din tainele iconomice ale lui Dumnezeu cu noi și chiar prin noi. Ceea ce cunosc puterile netrupești în legătură cu Creatorul este tot urmarea unui act voluntar de pogorâre a Lui la nivelul lor de înțelegere. Îngerii nu cercetează natura dumnezeiască, ci stau în preajma Lui, Îl preamăresc, I se închină și-I înalță neîncetate cântări de laudă. Întrucât ființa dumnezeiască este mai presus de toată înțelegerea și covârșește mintea omenească și îngerească, Sfântul Ioan Gură de Aur raportează la Revelația naturală și supranaturală orice abordare legată de cunoașterea lui Dumnezeu. Și pentru că ființele create nu sunt în stare să-și închipuie cum e Dumnezeu,⁸⁰ când Dumnezeu descoperă ceva despre

⁷⁷ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Comentariile sau Tâlcuirea epistolei întâi către Corinteni*, trad. de Arhim. Theodosie Athanasiu, Ed. Sophia, București, 2005, p. 361.

⁷⁸ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, art. cit., p. 559.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 560.

⁸⁰ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilii la Facere(I)*, VIII,4, P.G.53, col. 73.

Sine, cele descoperite nu trebuie să devină obiectul interpretărilor raționale.

Limitele cunoașterii omenești sunt scoase în evidență și de faptul că noi nu cunoaștem nici pe toți îngerii și nici chiar propria noastră natură. Potrivit Revelației, sunt și alte puteri îngerești cărora nu le știm nici numele. Marele ierarh deduce existența acestor puteri necunoscute, plecând de la cuvintele Sfântului Pavel: „*L-a așezat mai presus decât toată începătoria și stăpânia și puterea și domnia și decât tot numele ce se numește, nu numai în veacul acesta, ci și în cel viitor.*” (Ef. 1,21). Și dacă nu ne cunoaștem pe noi înșine și pe toți îngerii, cu atât mai puțin nu putem cunoaște dumnezeirea prin propriile noastre raționamente.⁸¹ Iar cei care încearcă să iscodească cele dumnezeiești, cu propria lor minte, vor cădea din har și vor aduce necinstire lui Dumnezeu.

În legătură cu necunoașterea lui Dumnezeu și ca să combată pe Eunomie, care identifica și reducea ființa dumnezeiască la un singur nume „*nenășterea*”, Sfântul Ioan Gură de Aur scoate în evidență importanța și sensul numelui. Numele este în strânsă legătură cu persoana, pe care fie că o învăluie, fie că o descoperă. În Sfânta Scriptură se vorbește, într-adevăr, despre Dumnezeu că este o ființă nenăscută, dar niciunul dintre scriitorii inspirați ai Scripturii nu învață că „*nenășterea*” ar fi numele naturii lui Dumnezeu. Chiar și în cazul ființelor raționale create, numele care li se dau nu definesc natura sau ființa lor, ci se raportează la unele lucrări sau atribute ale lor. Îngerului i se spune înger, deoarece vestește oamenilor voia lui Dumnezeu, aripile amintesc de înălțimea firii îngerești, ochii descoperă profunzimea cugetării lor etc. Când prorocul zice: „*Văzut-am pe Domnul șezând pe scaun înalt și preainălțat*”, prin cuvântul „*preainălțat*” trebuie să înțelegem că nici măreția scaunului nu poate fi înțeleasă. Acest termen este potrivit acelei ființe neînțelese, care nu poate fi cunoscută și nici tâlcuită.⁸² La rândul lor, serafimii se îndulcesc de slava cea negrăită a Ziditorului și privesc frumusețea cea nespusă a Lui, atât cât pot ei să o cuprindă. Și petrecând totdeauna și slujind împrejurul scaunului dumnezeiesc, sunt în veșnică bucurie. Căci a sta în jurul acelei slave negrăite și a fi luminați de razele ce strălucesc din ea, le este lor bucurie, dulceață și mărire.⁸³ Dar ei nu pot privi ființa dumnezeiască, deoarece aceasta este neînțeleasă și nu se poate privi.

⁸¹ Idem, *Omiliile la II Timotei*, II,1, P.G.62, col. 607.

⁸² Idem, *Puțul*, p. 464.

⁸³ *Ibidem*, p. 463.

Pentru a susține cognoscibilitatea și comprehensibilitatea ființei dumnezeiești, pe lângă faptul că reducea dumnezeirea la „*nenăștere*”, Eunomie s-a mai folosit de încă trei argumente. În primul rând, el pleacă de la ideea că numai dacă Îl cunoști pe Dumnezeu așa cum este, Îl poți cinsti cum se cuvine. În al doilea rând, spunea că e lipsit de evlavie cel ce nu cunoaște pe Dumnezeu întru totul. Iar în al treilea rând, pentru că prin cuvintele: „*Dumnezeu este Duh*”(In. 4,24), ni se oferă o înfățișare a naturii dumnezeiești. Sfântul Ioan Gură de Aur a combătut această argumentație simplistă a eunomienilor și a dovedit că, de fapt, tocmai aceste argumente invocate de ei le sunt defavorabile. Astfel, la prima lor argumentație Sfântul Părinte le răspunde că tocmai pretenția de a vedea ființa dumnezeiască înseamnă a fi lipsit de cunoașterea lui Dumnezeu.⁸⁴ Cu toate acestea, neputința de a cunoaște ființa lui Dumnezeu nu înseamnă ignoranță sau lipsă totală de cunoaștere. Comentând cuvintele Sfântului Pavel: „*Știința se va sfârși*”(I Cor. 13,8), marele ierarh spune că în veacul viitor va pieri nu cunoașterea totală, ci cunoaștința parțială. În acest sens, în două situații va înceta cunoașterea: când trecem de la copilărie la maturitate și când trecem din viața pământească în cea veșnică.

Cât despre a doua argumentație, este lipsit de evlavie nu cel ce nu cunoaște pe Dumnezeu întru totul, ci cel care iscodește și vrea să cunoască ființa dumnezeiască. De asemenea, cuvintele: „*Dumnezeu este Duh*”, nu indică natura dumnezeiască,⁸⁵ ci are alte înțelesuri. Ca să evidențieze mai clar limitele cunoașterii lui Dumnezeu în această viață, Sfântul Pavel folosește trei comparații: cea cu „*pruncul*”, cu „*oglindea*”, și cu „*ghicitura*”. În aceste sens, el zice: „*Când eram prunc, vorbeam ca un prunc, simțeam ca un prunc, judecam ca un prunc; dar când m-am făcut bărbat, am lepădat cele ale pruncului*”(I Cor. 13,11). A trece de la cele ale „*pruncului*” la cele ale „*bărbatului desăvârșit*”, înseamnă, în primul rând, a trece la o altă treaptă de înțelegere și cunoaștere, proprie vârstei maturității, fără a uita cele pruncești. Așa este și trecerea de la „*cunoașterea pruncească*” la „*cunoaștința bărbatului desăvârșit*”.

Potrivit învățăturii hrisostomice, profeții și Sfinții Apostoli n-au cunoscut ființa dumnezeiască și nici n-au pretins vreodată că ar fi posibilă o astfel de cunoaștere. Când profeții spuneau că „*L-au văzut pe Dumnezeu*”, trebuie să înțelegem că ei surprindeau chipul coborârii lui

⁸⁴ Idem, Despre necunoașterea lui Dumnezeu, p. 122.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 123.

Dumnezeu și nu ființa Lui. Dacă ar fi văzut esența dumnezeiască, ei ar fi văzut pe Dumnezeu într-un singur fel. Viziunile au fost însă foarte diferite de la un timp la altul și de la un proroc la alt proroc. În acest sens, Dumnezeu zice prin proorocul Osea: „*Am înmulțit vedeniile Mele profetilor și am dat asemănarea Mea pe mâinile lor*”.⁸⁶

Comentând cuvintele: „*Și S-a arătat Domnul Dumnezeu lui Avraam*” (Fac. 12,7), Sfântul Părinte zice: „*Cum S-a arătat dreptului Avraam? Oare a văzut Avraam ființa lui Dumnezeu? Nu! Doamne ferește! Dar ce?*”. Și tot el răspunde: „*Dumnezeu S-a arătat așa cum numai El singur știe și atât cât Avraam putea să vadă. Dumnezeu Se pogoară spre firea omenească și Se înfățișează celor care se pregătesc în chip vrednic*”.⁸⁷ Dreptii Vechiului Testament au ajuns cu privirea duhovnicească doar până la lucrările și pogorârea iconomică a lui Dumnezeu, dar n-au cunoscut dumnezeirea.

Ucenicului său Timotei, Sfântul Apostol Pavel îi spune că Dumnezeu „*locuiește în lumina cea neapropiată*” și pe El „*nu L-a văzut nimeni dintre oameni și nici nu poate să-L vadă*” (I Tim. 6,16). Sfântul Ioan Gură de Aur învață că lumina în care locuiește Dumnezeu este neapropiată atât îngerilor, cât și oamenilor. Nici heruvimii și nici serafimii nu vedeau această lumină necreată în puritatea ei și cu atât mai puțin ființa lui Dumnezeu lipsită de acoperire. De fapt, ei vedeau pogorârea iconomică a Fiului lui Dumnezeu întrupat. De aceea, marele ierarh spune că cei din Vechiul Testament aveau doar „*umbra*” sau „*preînchipuirea*”⁸⁸ și nu cunoșteau deplin adevărul, pe când noi avem acum pe Iisus Hristos, Adevărul întrupat și pe Duhul Sfânt, Care este „*Duhul Adevărului*”. De la Hristos și de la Duhul Sfânt ne vine cunoașterea prin credință,⁸⁹ în virtutea căreia cunoaștem pogorârea iconomică a lui Dumnezeu, dar nu și ființa dumnezeiască. Numai Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt cunosc în mod desăvârșit esența dumnezeiască și toate cele ce au fost create. Prin întruparea și moartea lui Hristos,⁹⁰ ni s-a dat și nouă posibilitatea să cunoaștem adevărurile sfinte și, cunoscându-le, să le traducem într-o experiență de viață virtuoasă.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 91.

⁸⁷ *Idem, Omilii la Facere (I)*, XXXII, P.G. 53, col. 294.

⁸⁸ *Idem, Omilii la Tit*, I,2, P.G. 62, col. 665.

⁸⁹ *Ibidem*.

⁹⁰ *Idem, Omilii la Matei*, XV, P.G. 57, col.236.

Concluzii

După învățătura Sfântului Ioan Gură de Aur, fundamentul ontologic al cunoașterii, în general, și al cunoașterii lui Dumnezeu, în special, este „chipul lui Dumnezeu” din om. Privită din perspectivă omenească, cunoașterea lui Dumnezeu este un act sinergic, care presupune atât ajutorul harului Duhului Sfânt, cât și voința și efortul omului de a depăși limitele înțelegerii realităților pământești și de a înainta în cunoașterea realităților dumnezeiești.

Sub aspect gnoseologic, întruparea Fiului lui Dumnezeu este un moment de referință. Prin venirea Sa pe pământ, Hristos a desăvârșit Revelația dumnezeiască și a pus o punte de legătură între Dumnezeu și om. Ca dar al lui Dumnezeu, cunoașterea a fost dată omului de la creație și a însoțit lumea Vechiului Testament până la înomenirea Logosului. În viața pământească, ea ține de condescendența sau pogorârea iconomică a lui Dumnezeu și nu de vederea ființei dumnezeiești. Potrivit gândirii hrisostomice, pogorârea iconomică a lui Dumnezeu este o manifestare a Creatorului, când Acesta Se face văzut nu cum este El, ci cum este capabil să-L vadă omul, proporționând vederea cu neputința celor ce-L văd.

Ca ființă personală creată, și omul are un loc și un rol bine definit în cunoașterea lui Dumnezeu. În virtutea voinței sale libere, el este în măsură să răspundă chemării iubitoare a lui Dumnezeu și să înainteze în cunoașterea Creatorului, a semenilor și a lumii înconjurătoare. Sfântul Ioan Gură de Aur vorbește de mai multe trepte ale cunoașterii lui Dumnezeu. Acestea sunt: contemplarea lui Dumnezeu în natură, înțelegerea duhovnicească a Sfintei Scripturi, vederea profetică, cunoașterea prin credință, cunoașterea deplină în Iisus Hristos, vederea duhovnicească mijlocită de darurile Duhului Sfânt și vederea eshatologică. Fiind persoane create, oamenii și îngerii pot cunoaște lucrările lui Dumnezeu și pot contempla Persoana Logosului întrupat, dar ființa lui Dumnezeu n-o pot cunoaște nici în veacul acesta și nici în cel viitor.

RÉSUMÉ

Selon l'enseignement de Saint Jean Chrysostome, la base ontologique de la connaissance au sens général et de la connaissance de Dieu au sens restreint est représentée par „le visage de Dieu” dans l'homme. Regardée de la perspective humaine, la connaissance de Dieu est un acte synergique, qui suppose tant l'aide de la grâce divine du Saint-Esprit, que la volonté et l'effort de l'homme de dépasser les limites

de la compréhension des réalités terrestres et d'accéder à la connaissance des réalités divines.

Sous l'aspect gnoséologique la venue du Fils de Dieu est un moment très important. Par Son arrivée sur la terre, Jésus-Christ a parachevé la Révélation divine et Il a réalisé un lien entre Dieu et l'homme. Dieu a donné la connaissance à l'homme dès sa création et cette connaissance a été présente dans le monde de l'Ancien Testament jusqu'à la descente du Logos sur la terre. Dans la vie terrestre elle tient à la condescendance ou à la descente de Dieu et non pas à la vue de l'être divin. Selon la pensée chrisostomique, la descente de Dieu est une manifestation du Créateur, quand Celui-ci nous permet de Le voir, non pas comme Il est, mais comme l'homme est capable de Le voir, en accordant la vue à la faiblesse de ceux qui Le voient.

A titre d'être personnel crée, l'homme a son rôle bien établi dans la connaissance de Dieu. En vertu de sa libre volonté, il est capable de répondre à l'appel aimant de Dieu et d'avancer dans la connaissance du Créateur, des autres et du monde environnant. Saint Jean Chrisostome parle de plusieurs étapes dans la connaissance de Dieu, c'est-à-dire: la contemplation de Dieu dans la nature, la compréhension spirituelle des Saintes Ecritures, la vue prophétique, la connaissance par la foi, la connaissance parachevée dans Jésus-Christ, la vue spirituelle par l'intermédiaire du Saint-Esprit et la vue eschatologique. En tant que personnes créées, les hommes et les anges peuvent connaître les créations de Dieu et ils peuvent contempler la personne du Logos descendu, mais ils ne peuvent pas connaître l'être de Dieu, ni dans cette vie, ni dans l'autre.

Lect. univ. dr. Iulian Mihai CONSTANTINESCU

MOTIVELE CANONICE DE DIVORȚ ÎN TRADIȚIA BISERICII ORTODOXE

Introducere

În decursul timpului au existat motive de divorț impuse prin legislația de stat care n-au fost acceptate de către Biserică, precum și motive de divorț admise de legile bisericești, dar neacceptate prin legea de stat. Numărul acestor motive, precum și gravitatea lor, au fost întotdeauna privite diferit de cele două instituții, de Stat și de Biserică, fiind perioade în care numărul motivelor de divorț a fost foarte mare, acestea fiind precizate în amănunt de legea civilă¹. Biserica n-a stabilit niciodată o listă precisă a motivelor de divorț, orientându-se după normele ei religioase și morale, precum și după legea civilă, pentru a admite sau nu divorțul. Dacă în cazul adulterului Biserica a admis divorțul, după cuvântul Mântuitorului, pentru alte motive ea s-a împotrivit apărând întotdeauna trănicia căsătoriei și a familiei creștine, urmând atât ceea ce Însuși Mântuitorul a spus: „ceea ce a împreunat Dumnezeu, omul să nu despartă” (Matei 19, 6), precum și după învățătura paulină: „legatu-te-ai cu femeia, nu căuta despărțirea” (I Cor. 7, 27) și „celor căsătoriți, nu eu, ci Domnul le poruncește: femeia să nu se despartă de bărbat” (I Cor.7, 10).

Motivele canonice de divorț acceptate de Biserica Ortodoxă se găsesc în Nomocanonul în XIV titluri, orice motiv de divorț impus prin lege civilă dacă nu se află în această colecție nu poate fi acceptat².

Astăzi, într-o lume secularizată, ideea unei căsătorii ca o comunitate pentru toată viața între un bărbat și o femeie apare din ce în

¹ Arhid. Prof. Dr. Ioan N. FLOCA, *Drept canonic ortodox. Legislație și administrație bisericească*, vol. II, EIBMBOR, București 1990, p. 102.

² Nicodim MILAȘ, *Dreptul bisericesc oriental*, trad. de D. I. Cornilescu și V. S. Radu, București 1915, p. 520.

ce mai îndepărtată în conștiința credincioșilor Bisericii. Divorțul a început să se banalizeze, această stare de fapt existentă fiind susținută și de marea majoritate a legislațiilor civile, ținându-se cont de evoluția tradițiilor. Dacă până la jumătatea secolului trecut divorțul apărea ca o excepție de la regulă, dictată de morala dominantă, în zilele noastre familiile creștine se destramă cu ușurință, consacrand ruptura lor prin divorț³. Numărul mare de divorțuri existente astăzi, își are cauza nu numai în viețuirea într-o societate secularizată, tot mai mult imorală, libertină și influențată în această direcție fie de bogăția materială, fie de sărăcie, dar și în neprecizarea motivelor de divorț prin legislația civilă, instanța de judecată, bazându-se numai pe practica judiciară (jurisprudență), inevitabil în mod subiectiv, apreciază dacă pronunță sau nu divorțul pe baza motivelor invocate de soți.

După legislația civilă în vigoare astăzi, divorțul se acordă de către instanța de judecată numai pentru motive temeinice, atunci când nu se mai pot stabili raporturi între soți și nu se mai poate continua conviețuirea lor. Dacă în vechea legislație⁴, în funcție de motivele de divorț se putea acorda termen de conciliere și de gândire sau se putea proceda direct la fixarea termenului de judecată, prin noua reglementare este regretabil faptul că s-au înlăturat termenele de conciliere și de gândire, adoptându-se o procedură unică: președintele instanței de judecată, primind cererea de divorț, va da reclamantului sfaturi de împăcare, iar dacă acesta va susține în continuare cererea sa de divorț, se va fixa termen pentru judecarea cauzei (art. 613 C. proc. civ.). Așadar, exceptând acordul soților pentru divorț, pentru pronunțarea divorțului

³ Cf. Pierre L'HUILLIER, *L'indissolubilité du mariage dans le droit et la pratique orthodoxe*, în „Studia Canonica” 21 (1987), p. 240. Studiile realizate în unele țări europene au pus în evidență o creștere semnificativă a ratei divorțurilor în ultimele 2-3 decenii. În România, totuși, spre deosebire de alte țări din Uniunea Europeană, dată fiind spiritualitatea poporului, moralitatea în spirit ortodox și tradițiile sale creștine, rata divorțurilor este printre cele mai scăzute. Dată fiind creșterea numărului de divorțuri în jurul anilor 1960, s-a urmărit sub aspect legislativ protejarea familiei prin limitarea divorțurilor și aceasta prin Decretul 770/1966, modificat prin Decretul 174/1974. Dar, după 1990, când acest decret a fost abrogat, divorțurile au început să crească, fără a atinge nivelul din Europa de Nord. Vezi o analiză sociologică de Ioan MIHĂILESCU, *Familia în societățile europene*, Ed. Universității București, 1999, pp. 105-107.

⁴ A se vedea aici Ion P. FILIPESCU, Andrei I. FILIPESCU, *Tratat de dreptul familiei*, ed. a VII-a, Ed. All Beck, București 2002, p. 219.

trebuie îndeplinite unele condiții⁵, motivele de divorț nefiind precizate de legislația civilă în vigoare, ci le găsim numai în practica judiciară⁶.

Având în vedere misiunea Bisericii și împlinirea scopului ei pământesc, pentru evitarea neînțelegerilor, a tulburărilor, dar și sub influența legislațiilor civile, slujitorii bisericești, conștienți fiind că este cu neputință împuținarea puterii legislative a Bisericii în timp, după încheierea „canonului canoanelor”⁷, au găsit de cuviință să introducă norme noi privind motivele de divorț pentru evitarea consecințelor grave ce se nasc prin menținerea unor căsătorii care nu-și mai pot atinge scopul, primejduindu-se atât viața fizică, cât și viața morală sau religioasă a soților⁸.

Dacă divorțul a fost acceptat de Mântuitorul Hristos pentru motive bine determinate precum moartea și adulterul, acesta având ca efect moartea morală a soțului vinovat, pornind de aici, Biserica a socotit în timp că mai există și alte motive care pot provoca moartea morală, religioasă, fizică parțială sau civilă a unuia dintre soți, pronunțând divorțul bisericesc și pentru alte categorii de motive asimilate cu moartea, socotindu-se că ele produc efecte asemănătoare cu moartea fizică, deși nu identice. Astfel, precum prin moartea fizică încetează legătura matrimonială, așa și alte cauze grave pot produce încetarea legăturii căsătoriei⁹.

⁵ Condițiile legale sunt : prezentarea unor *motive temeinice* (aceasta implică o anumită gravitate și durată a neînțelegerilor dintre soți); *vătămarea gravă* a raporturilor dintre soți; *imposibilitatea* continuării căsătoriei.

⁶ Iată motivele de divorț acceptate în practica judiciară din România: refuzul nejustificat al unuia dintre soți de a coabita cu celălalt sau părăsirea domiciliului conjugal, această separație în fapt fiind imputabilă soțului pârât; infidelitatea unuia dintre soți (adulterul); atitudinea violentă a unuia dintre soți sau manifestarea acestuia care are drept consecințe imposibilitatea continuării căsătoriei; nepotrivirile de ordin fiziologic cu afectarea raporturilor conjugale; prezența unei boli incurabile, necunoscută de celălalt soț înainte de căsătorie și care s-a agravat după încheierea căsătoriei încât coabitarea, continuarea căsătoriei devin imposibile. Bolile curabile nu sunt un motiv de divorț. Nu orice boală gravă conduce la desfacerea căsătoriei, ci numai acele boli care fac imposibilă continuarea căsătoriei, nemaiputându-se în același timp să fie respectate scopurile civile ale căsătoriei, sprijinul moral și reciproc; rele purtări de ordin moral care duc la destrămarea vieții de familie; separația în fapt a soților este admisă ca motiv de divorț numai în cazul în care se face dovada culpei soțului pârât.

⁷ Pr. Prof. Liviu STAN, *Tăria nezdruncinată a sfințelor canoane*, în „Ortodoxia”, XXII, (1970), nr. 2, pp. 300-304, precum și Idem, *Legislația bisericească și valoarea ei canonică*, în „Mitropolia Olteniei”, VI, (1954), nr. 11-12, pp. 598-617.

⁸ Cf. Arhid. Prof. Dr. Ioan N. FLOCA, *Drept canonic ortodox...*, vol. II, p. 102.

⁹ *Ibidem*, p. 103.

Motivele canonice de divorț

Motivele de divorț admise de Biserică se pot clasifica în: a) motive care atrag pedepse pentru soțul din vina căruia s-a desfășurat căsătoria, și b) motive care nu atrag nici o pedeapsă pentru amândouă părțile, așa cum le găsim la canonistul Nicodim Milaș¹⁰. O altă clasificare este¹¹: a) motive hotărâte de Biserică și întemeiate pe izvoare canonice; b) motive hotărâte de stat și primite de Biserică; c) motive de divorț cuprinse în dreptul civil, dar neprimite de Biserică, nici material, nici formal. O clasificare a motivele de divorț care are în vedere asimilarea unora dintre ele cu principalele motive de desfacere a căsătoriei, moartea și adulterul, o întâlnim în Dreptul canonic ortodox al Părintelui Arhidiacon Prof. Dr. Ioan N. Floca, motive împărțite în 4 categorii¹²: 1. motive care provoacă moartea religioasă (apostazia, erezia și ținerea la botez a propriului fiu); 2. motive care provoacă moartea morală (alienația incurabilă, crima, avortul, atentatul la viața soțului, osânda gravă din partea duhovnicului care se dă pentru păcate foarte grele, cum sunt cele strigătoare la cer, adulterul, boala venerică, silirea la acte imorale, refuzul conviețuirii conjugale); 3. motive care provoacă moartea fizică parțială (neputința împlinirii îndatoririlor conjugale sau impotența, boala gravă incurabilă și contagioasă (lepra etc.); 4. motive care provoacă moartea civilă (declararea unui soț ca dispărut, anularea unei căsătorii prin hotărâre judecătorească, călugărirea și alegerea de episcop)¹³.

Adulterul. Adulterul sau patima desfrânării (πορνεία) „constă în întrebuițarea patologică pe care omul o dă sexualității sale”¹⁴. O astfel de patimă a apărut ca urmare a păcatului protopărinților noștri. În starea de după păcat, relațiile trupești nu sunt condamnate, ele permițând perpetuarea neamului omenesc, ci în cadrul căsătoriei este de condamnat

¹⁰ *Dreptul bisericesc oriental*, pp. 520-521.

¹¹ A se vedea Pr. Traian COSTEA, *Căsătoria din punct de vedere : istoric, dogmatic și canonic*, teză de doctorat, București 1935, pp. 174-187; Pr. Gh. I. SOARE, *Impedimentele la căsătorie și motivele de divorț*, Tipografia Cărților Bisericești, București 1943, pp. 31-36; Nicodim MILAȘ, *Dreptul bisericesc oriental*, pp. 521-525.

¹² *Drept canonic ortodox. Legislație și administrație bisericească*, vol. II, EIBMBOR, București 1990, p. 103.

¹³ Vezi și Pr. Gh. I. SOARE, *Impedimentele la căsătorie și motivele de divorț*, Tipografia Cărților Bisericești, București 1943, p. 31.

¹⁴ Jean-Claude LARCHET, *Terapeutica bolilor spirituale*, Ed. Σοφία, București 2001, p. 136. Deși cuvântul *πορνεία* înseamnă, literal, prostituție, totuși el este întâlnit la Sfinții Părinți, care au înțeles prin acesta toate formele de patimă legate de sexualitate.

folosirea funcției sexuale în mod necumpătat¹⁵, prin folosirea ei contrară scopului ei firesc, contra naturii. Dând dovadă de necumpătare, omul, învăluit de mrejele păcatului, tinde spre folosirea sexualității numai pentru dobândirea plăcerii și, făcând din aceasta un scop în sine, el caută astfel de plăceri și în afara căsătoriei, încălcând astfel obligația matrimonială de fidelitate reciprocă.

Având în vedere faptul că adulterul este cel mai important motiv de divorț, vom dezvolta mai jos doctrina canonică a Bisericii față de infidelitatea soților în căsătorie.

Încă înainte de Părinții veacului de aur, au existat lucrări de reală importanță ale unor Sfinți Părinți și scriitori bisericești, care au conturat prin scrierile lor o vie tradiție în viața bisericească privind atitudinea Bisericii față de divorț și față de situația celor divorțați și recăsătoriți.

Aici menționăm Păstorul lui Herma, lucrare de mare autoritate în Biserica secolelor al II-lea și al III-lea, în care s-a subliniat cu claritate adulterul ca motiv de divorț:

„Soțul nu trebuie să mai trăiască cu o soție adulteră din momentul în care este conștient de acest lucru.

Dar el nu trebuie să se recăsătorească, căci, făcând așa, ar deveni el însuși adulter. Dacă soția se va pocăi, el este dator să o reprimească. Tocmai pentru a fi gata să o reprimească nu trebuie el să contracteze o nouă căsătorie. Dar pocăința nu poate fi acordată decât o singură dată. Aceasta este una din afirmațiile esențiale ale scrierii, după care creștinul care a păcătuit nu are decât o dată în viață posibilitatea de a face pocăință¹⁶.

Ceea ce se spune despre bărbat este valabil și pentru femeie, căci soții sunt egali.

Ceea ce a spus despre adulter, Herma extinde și asupra idolatriei.

Herma se teme ca nu cumva, prin acest răspuns indulgent, să încurajeze greșeala. Dar el vrea să împiedice recăderea celui vinovat, căci, în acest caz, n-ar mai exista iertare. Dumnezeu poate însă să ierte primul păcat¹⁷.

¹⁵ *Ibidem*, p. 137.

¹⁶ Vezi aici Henri CROUZEL, *L'Eglise primitive face au divorce*, în col. "Théologie historique", 13, Paris, 1971, p. 251, *Porunca IV*, 31 (3), 6: „Dar îți spun ție, mi-a zis el: Dacă cineva, fiind ispitit de diavol, păcătuiește după acea sfântă și mare chemare, acela mai poate face pocăința o singură dată; dar dacă păcătuiește mereu și se pocăiește, unui om ca acesta pocăința nu îi este de nici un folos; cu greu va dobândi viața”.

¹⁷ Pr. Dr. Constantin MIHOC, *Taina căsătoriei și familia creștină în învățăturile marilor Părinți ai Bisericii din secolul IV*, Ed. Teofania, Sibiu 2002, pp. 194-195.

Așadar, Biserica admite adulterul ca motiv de divorț, ca încălcare a credinței și fidelității conjugale la care sunt datori cei doi soți, întemeindu-se atât pe cuvintele Mântuitorului (Matei 19, 9; 5, 32), cât și pe normele canonice care caracterizează adulterul ca cel mai important motiv de divorț.

Observăm că, deși după învățătura Mântuitorului (Matei 5, 32; 19, 9) despărțirea de soția adulteră era numai o permisiune¹⁸, în perioada post-apostolică, perioadă specifică întăririi disciplinei bisericești în comunitățile locale, repudierea soției adultere a devenit o obligație morală, nemaifiind o simplă permisiune¹⁹.

Sfântul Iustin Martirul, în a doua Apologie²⁰, prezintă cazul unei femei care s-a convertit la creștinism și a părăsit viața sa de desfrânată, spre deosebire de soțul ei care stăruia în patima desfrânării. Deși femeia a insistat ca bărbatul ei să renunțe la asemenea năravuri urăcioase, el continua să săvârșească adulter, îndepărtând singur soția de lângă el. Socotind că este „o impietate de a se culca, mai departe, cu un bărbat, împotriva legii naturale, și care, împotriva justiției, încerca să-și găsească prilejuri de plăcere în toate”, a hotărât să se despartă de el. Fiind sfătuită de cei ai săi să nu se grăbească, ci să mai aștepte, nădăjduind că soțul său se va îndrepta, femeia a rămas cu soțul său. Dar pentru faptul că soțul continua să săvârșească „lucruri și mai urâte” și pentru ca nu cumva să fie „părtașă la nedreptățile și nelegiuirile lui”, ea s-a despărțit de el, dându-i „repudiu”²¹.

Astfel, observăm din textul de mai sus, că dreptul bărbatului de a-și repudia femeia se extinde și la femeie și aceasta datorită egalității soților în căsătorie²², despărțirea de soțul adulter fiind nu numai un drept,

¹⁸ *Ibidem*, p. 195.

¹⁹ Pr. Prof. Dr. Sorin COSMA, *Indisolubilitatea căsătoriei și divorțul*, în „Altarul Banatului”, XIV, (2003), nr. 4-6, p. 68. Împăratul Augustus în anul 18 î.Hr., a promulgat o lege numită *Lex Julia de adulteriis et pudicitia*, prin care îl obliga pe soțul înșelat să o denunțe pe soția sa adulteră și pe complicele ei.

²⁰ Sfântul IUSTIN Martirul și Filozoful, *Apologia a doua în favoarea creștinilor*, în „Apologeti de limbă greacă”, traducere, introducere, note și indici de Pr. Prof. Dr. T. Bodogae, Pr. Prof. Dr. Olimp Căciulă, Pr. Prof. Dr. D. Fecioru, EIBMBOR, București 1997, pp. 102-103; Vezi și Paul ALLARD, *Histoire des persécutions pendant les deux premiers siècles*, Paris 1885, p. 318 și urm.

²¹ *Ibidem*, p. 102. În pericopele evanghelice referitoare la desfacerea legăturii matrimoniale, acestea exprimă temenul de « repudiu » (Matei, V, 32 ; XIX, 3-9 ; Marcu X, 2-12 ; Luca XVI, 18).

²² Pr. Dr. Constantin MIHOC, *Taina Căsătoriei...*, ed. cit., p. 196.

ci și o datorie. Cel ce nu se despărțea de soțul adulter, se făcea părtaș la patima desfrâului acestuia.

Teofil al Antiohiei, ca și apologetul Atenagora Atenianul²³, afirmă indisolubilitatea căsătoriei (Matei 5, 32), așa încât cel ce ia o femeie lăsată de bărbat sau cel ce-și lasă femeia în afară de pricină de desfrânare săvârșește adulter, recăsătorirea după divorț, fiind după Teofil, interzisă pentru creștini²⁴.

Din cele menționate mai sus se poate vedea cu claritate poziția Bisericii în primele veacuri creștine față de divorț, singurul motiv de divorț, după cuvintele Mântuitorului, fiind adulterul. Se poate constata că la Părinții anteniceeni, este o obligație despărțirea de soțul adulter, recăsătorirea după divorț fiind interzisă.

Marele Părinte capadocian al secolului al IV-lea, Sfântul Vasile cel Mare, vorbind despre căsătorie și motivele de divorț, face apel la referatul biblic al creației: „Bărbaților, iubiți-vă femeile voastre, chiar dacă sunteți din alte localități, când veniți în comuniunea nunții. Jugul primit prin binecuvântare să ajungă legătură a firii, să fie unire a celor care au stat până atunci departe unul de altul! Vipera, cea mai cumplită dintre târâtoare, întâmpină spre nuntă pe mirenă. ...Ce vreau să spun cu acest cuvânt? Chiar dacă soțul ar avea o fire aspră și sălbatică, soția trebuie neapărat să-l suporte și nici o pricină să n-o facă să rupă unirea. Este pornit spre bătaie? Dar îi e bărbat! Este bețiv? Dar este unit cu el potrivit firii! Este aspru și neplăcut? Dar este mădularul tău și cel mai de cinste dintre mădulare!”²⁵.

Privind motivele de divorț, Sfântul Vasile cel Mare arată în canoanele sale că adulterul este cauză întemeiată de divorț, indiferent de cel care a păcătuit, soțul sau soția, combătând practica vremii care acorda drepturi matrimoniale numai soțului: „Hotărârea Domnului că nu-i este iertat nimănui a se desface din căsătorie afară de motivul de adulter (Matei 5, 32), urmând sensul cuvintelor Domnului, se potrivește deopotrivă atât în privința bărbaților cât și a femeilor. Dar obiceiul nu este așa; căci în privința femeilor aflăm rigurozitate multă în tratament,

²³ În *Solie în favoarea creștinilor*, Atenagora Atenianul, susținând cu tărie indisolubilitatea căsătoriei, interzice recăsătorirea după divorț. După apologetul grec, creștinii fie rămân în castitate, fie se mărginesc la o singură căsătorie, cea de a doua fiind adulter. În schimb, nu precizează cu exactitate dacă recăsătorirea este interzisă și văduvilor sau numai celor divorțați.

²⁴ *Ibidem*, p. 197.

²⁵ Sfântul VASILE cel Mare, *Omilii la Hexaemeron*, VII, V, în *Scrieri*, partea întâia, introducere, note și comentarii de Pr. D. Fecioru, PSB, 17, București 1986, pp. 153-154.

zicând Apostolul, că cel ce se lipește de o desfrânată un trup este (I Cor. 6, 16), iar Ieremia că femeia de se va împreuna cu alt bărbat, să nu se mai întoarcă la soțul ei, ci spurcându-se să se spurce (Ierem. 3, 1); și iarăși: Cel ce ține adulteră, este fără de minte și nelegiuit (Pilde 18, 23); iar obiceiul orânduiește că atât bărbații adulteri, cât și cei ce trăiesc în desfrâu, să se rețină de la femei; încât ceea ce trăiește împreună cu un bărbat lăsat, nu știu de poate fi numită adulteră; deoarece aici vina atinge pe ceea ce a lăsat pe bărbat, din care cauză s-a depărtat de căsătorie; căci sau bătută fiind și nesuferind bătăile, trebuia să rabde mai vârtos, decât să se despartă de soț; sau nesuferind paguba de averi, nici această pricină nu este vrednică de luat în seamă; iar dacă bărbatul acela ar viețui în desfrâu, în privința aceasta nu avem în obiceiul bisericesc această observație. Ci chiar de bărbatul necredincios nu s-a orânduit ca femeia să se despartă, ci trebuie să rabde din cauză că nu știe care va fi sfârșitul. Căci ce știi femeie, dar dacă-ți vei mântui bărbatul? (I Cor. 7, 6). Drept aceea, care a lăsat pe soțul său și s-a dus la altul, este adulteră; iar cel părăsit este de iertat, și nici ceea ce viețuiește laolaltă cu unul ca acesta nu se osândește. Însă dacă bărbatul, despărțindu-se de soție ar merge la alta, atât el este adulter, fiindcă o face pe dânsa să fie adulteră, cât și ceea ce viețuiește împreună cu dânsul este adulteră, fiindcă a atras la ea bărbat străin” (can. 9, Epistola 188)²⁶.

Acest canon al Sfântului Vasile cel Mare a fost citat și de Sfinții Părinți ai Sinodului Trulan, care prin canonul 87 au precizat că: „Acea care și-a părăsit bărbatul și se duce după altul este adulteră...”²⁷, divorțul fără motiv fiind asimilat cu adulterul dacă cel ce are inițiativa divorțului conviețuiește sau chiar se căsătorește cu o altă persoană. La fel, canonul 48 apostolic stipulează: „Dacă vreun laic, alungându-și pe soția sa, ar lua pe alta sau pe una părăsită de altul, să se afurisească”, astfel,

²⁶ Arhid. Prof. Dr. Ioan N. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe, note și comentarii*, București 1991, pp. 326-327 și Sfântul VASILE cel Mare, *Epistola 188*, X, trad. de Pr. Prof. T. Bodogae, în *Scrieri*, partea a treia, PSB, 12, București 1988, pp. 379-380. Vezi și can. 48 Ap.; 87, 93 Trul.; 20 Ancira; 102 Cartagina; 18, 21, 35, 77 Vasile cel Mare.

²⁷ *Ibidem*, p. 145. În perioada emiterii acestui canon, legile civile permiteau desfacerea căsătoriei pentru motive precum: moartea morală (adulterul; atentatul la viața unuia dintre soți); moartea religioasă (erezii; schismă); moartea civilă (condamnarea la moarte a unuia din soți; pedeapsa privativă de libertate mai mare de trei ani; deportarea; dispariția în condiții necunoscute a unuia dintre soți); moartea fizică parțială (neputința fizică pentru a fi îndeplinite obligațiile conjugale); consimțământul soților (pentru cazul intrării în monahism sau când soțul a fost ales episcop). Aceste motive, completate prin analogie, se găsesc și astăzi în practica Ortodoxiei ecumenice.

combătându-se abandonul soțiilor fără motiv și căsătoriile quasimatrimoniale cu alte femei libere sau nedivorțate, aceștia fiind canonisiți cu pedeapsa afurisirii sau a excomunicării²⁸. Sinodul local de la Cartagina din 407 a emis regula conform căreia: „S-a hotărât ca, potrivit învățaturii evanghelice și apostolice, nici cel lăsat de soție, nici cea părăsită de bărbat să nu se împreune cu altcineva, ci ori să rămână așa ori să se împace; ceea ce dacă vor disprețui, să fie supuși la penitență; în privința acestei chestiuni, trebuie să se ceară emiterea unei legi împărătești” (can. 102)²⁹. Dar, așa cum reiese și din canonul 9, Sfântul Vasile cel Mare, răspunzând lui Amfilohiu din Iconium asupra unui fapt concret, păstrând nealterată învățătura biblică despre indisolubilitatea căsătoriei și desfacerea ei (Matei V, 32; 19, 3-9), arată că în virtutea egalității bărbatului cu femeia în căsătoriei, fiecare dintre aceștia este îndreptățit să ceară divorțul în situația dovedită de desfrâu, infidelitatea soțului fiind identică cu infidelitatea soției (Marcu 10, 11-13).

Cu toate acestea, putem constata că Sfântul Vasile tratează în mod diferit desfrăul bărbatului față de cel al femeii, precum și indulgența față de bărbat, acestea putându-se explica printr-o cutumă prezentă în Biserica din Capadocia, care impunea bărbatului obligația să se separe de femeia adulteră, însă fără a se permite și femeii abandonarea soțului³⁰.

Dar și pentru faptul că Sfântul Vasile a luat în considerare aspectul individual al acestei probleme, constatăm unele contradicții în text, poziția sa fiind lipsită de fermitate, lipsind aici pedepsele canonice pentru adulter³¹. Indulgența vădită a Sfântului Vasile cel Mare față de bărbat, toleranța din punct de vedere disciplinar față de astfel de uniri, nu pot legitima concepția conform căreia Sfântul Vasile ar permite astfel de uniri. Ci dorind ca soția legitimă să se întoarcă la soțul ei, marele Părinte

²⁸ V. N. BENESEVIC, *Syntagma XIV titulorum*, St. Petersburg 1906, p. 72 apud Pierre L'HUILLIER, *L'attitude de l'Eglise Orthodoxe vis-à-vis du remariage des divorcés*, în „RDC”, t. XXIX, (1979), nr. 1, p. 45. Canonistul Pierre L'HUILLIER a abordat subiectul divorțului și al recăsătoriei cu prilejul Colocviului Institutului de Drept Canonic din Strasbourg, cu tema *Les interventions de l'Eglise en cas d'echec du mariage: dialectique et prospective*. În acest articol, marele canonist ortodox, arată conexiunea existentă între divorț și recăsătorie prin faptul că posibilitatea încheierii unei noi căsătorii se bazează pe desfacerea legitimă a căsătoriei anterioare, p. 45.

²⁹ Arhid. Prof. Dr. Ioan N. FLOCA, *Canoanele...*, ed. cit., p. 269. Canoanele africane au fost introduse în secolul al VI-lea în legislația bisericească greacă și astfel în Codul canonic al Bisericii Ortodoxe.

³⁰ J. DAUVILLIER, Carlo de CLERQ, *Le Mariage en droit canonique oriental*, Paris 1936, pp. 84-85.

³¹ *Ibidem*, p. 85.

capadocian o consideră pe acesta vinovată pentru că a plecat de la el, manifestând în același timp o aparentă indulgență față de soțul care trăia deja cu o altă femeie³². Prin urmare, infidelitatea soțului este numită desfrâu, pe când cea a femeii este numită adulter. Totuși, în finalul canonului, Sfântul Vasile cel Mare face mențiunea: „Însă dacă bărbatul, despărțindu-se de soție ar merge la alta, atât el este adulter, fiindcă o face pe dânsa să fie adulteră...”, numindu-l astfel adulter pe bărbatul care-și lasă soția și merge la alta, dar aceasta numai pentru că o face și pe soția sa legitimă să fie adulteră. În același timp, Sfântul Vasile a ezitat să numească adulteră pe femeia care trăiește cu un bărbat părăsit de soția sa, în concepția iudaică și greco-romană o astfel de femeie nefiind considerată adulteră³³, astfel, femeia „care a lăsat pe soțul său și s-a dus la altul, este adulteră; iar cel părăsit este de iertat, și nici ceea ce viețuiește laolaltă cu unul ca acesta nu se osândește”.

Deși învățătura Bisericii era că fiecare dintre soți poate desface căsătoria pentru adulterul celuilalt soț, totuși, Sfântul Părinte constată în practică nerespectarea acesteia, păstrându-se vechiul obicei cu care Sfântul Părinte nu putea fi de acord³⁴, că numai bărbatul putea să divorțeze pentru adulterul soției, aceasta trebuind să tolereze adulterul soțului³⁵, continuându-se cu discriminarea între bărbat și femeie și cu privire la recăsătoria acestora, în detrimentul femeii³⁶. Această practică, adică diferența de tratament între bărbat și femeie, statornicită și în rândul creștinilor, se poate explica prin legislația romană din acea vreme prin care erau apărate numai drepturile soțului, soția aflându-se sub puterea părintească a acestuia. În Biserică, infidelitatea conjugală era pedepsită, indiferent de cel ce săvârșise adulter, soț sau soție, dar pedeapsa era mai ușoară pentru infidelitatea soțului. Astfel, soțul infidel era acuzat de desfrâu pe când soția de adulter. O astfel de distincție între desfrâu și adulter, între gravitatea infidelității soțului și cea a soției, precum și aparenta indulgență față de bărbat, o întâlnim la Sfântul Vasile cel Mare și în canonul 21: „Dacă un bărbat viețuind împreună cu o femeie în căsătorie, apoi nemulțumindu-se cu nunta, ar cădea în desfrâu,

³² H. CROUZEL, *L'Eglise primitive face au divorce*, în col. „Théologie historique”, 13, Paris 1971, p. 138.

³³ Pr. Dr. Constantin MIHOC, *Taina Căsătoriei...*, ed. cit., p. 200 (nota 42).

³⁴ Pierre L'HUILLIER, *L'attitude de l'Eglise Orthodoxe vis-à-vis du remariage des divorcés*, în „RDC”, t. XXIX, (1979), nr. 1, p. 49.

³⁵ Arhid. Prof. Dr. Ioan N. FLOCA, *Canoanele...*, ed. cit., p. 327.

³⁶ Pierre L'HUILLIER, *L'attitude de l'Eglise Orthodoxe...*, p. 51.

pe unul ca acesta îl socotim desfrânat, și mai mult îi prelungim epitiimiile. Însă nu avem canon de a-l supune vinovăției adulterului, dacă păcatul se va comite cu cea liberă de nuntă, căci precum se spune, adultera spurcându-se se va spurca și nu se va întoarce la bărbatul său (Ier. 3, 1), și cel ce ține adulteră este fără de minte și nelegiuit (Pilde 18, 22); dimpotrivă cel ce a desfrânat nu se va opri de la împreună viețuire cu soția lui. Drept aceea femeia va primi pe bărbatul său, dacă el s-a întors de la desfrâu; iar bărbatul va îndepărta de la casa sa pe cea întinată; și nu este ușor a se găsi motivul în privința acestora, dar obiceiul așa s-a ținut³⁷. Și în acest canon, Părintele capadocian manifestă indulgență față de soț, desfrâul acestuia nefiind numit adulter, iar infidelitatea lui nu este suficientă pentru ca soția să se despartă de el. Pedepsele canonice pentru adulter și desfrânare sunt diferite. Astfel, pentru adulter se stabilește oprirea de la împărtășirea cu Sfintele Taine timp de 15 ani: „Adulterul în cincisprezece ani nu se va împărtăși de cele sfinte; și cei cincisprezece ani i se vor împărți lui astfel; În patru ani adică va fi tânguindu-se; iar în cinci ascultând; în patru proșternându-se; în doi împreună stând fără împărtășire³⁸ (can. 58), iar pentru desfrânare numai 7 ani: „Desfrânatul șapte ani nu se va împărtăși de cele sfinte: doi tânguindu-se, și doi ascultând; și doi proșternându-se, și un an va sta numai împreună; iar în al optulea se va primi la împărtășire³⁹ (can. 59), în același timp arătându-se că „desfrânarea nu e nuntă și nici chiar început de nuntă⁴⁰. Deși adulterul și desfrânarea se canonisesc diferit, totuși, indulgența Sfântului Vasile față de bărbat continuă prin canonisirea adulterului acestuia ca desfrânare. În canonul 77, deși „cel ce lasă pe femeia ceea ce s-a împreunat legiuit cu dânsul și aduce pe alta, se supune, după hotărârea Domnului, pedepsei adulterului”, totuși, unul ca acesta se va canonisi astfel: „un an să se tânguiască, doi să asculte, trei să se proștearnă, iar în al șaptelea să stea împreună cu credincioșii, și așa se vor învrednici de proaducere de se vor pocăi cu lacrimi⁴¹. Așadar, adulterul bărbatului se pedepsește ca și desfrânarea numai cu 7 ani, iar bărbatul părăsit neîntemeiat de soția lui va fi iertat și primit spre „a se împărtăși cu Biserica⁴² (can. 35). Acest fapt se poate explica prin faptul că în canonul 77, spre deosebire de canonul 58 în care se arată în mod

³⁷ Arhid. Prof. Dr. Ioan N. FLOCA, *Canoanele...*, ed. cit., p. 336 (Epistola 199).

³⁸ *Ibidem*, p. 354.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 339.

⁴¹ *Ibidem*, p. 359.

⁴² *Ibidem*, p. 344.

expres canonisirea adulterului, Sfântul Vasile se referă numai la o normă mai veche „și s-a canonisit de părinții noștri”, deși potrivit „hotărârii Domnului” (Matei 19, 19), adulterul este pedepsit cu 15 ani oprire de la cele sfinte.

Cert este faptul că, din cauza tradiției încetățenite, contrară învățaturii creștine, precum și din dorința Sfântului Părinte de a rezolva anumite cazuri individuale, adesea apare neconcretizat principiul egalității dintre bărbat și femeie, manifestând indulgență față de infidelitatea soțului. Sfântul Vasile cunoștea acest fapt, de aceea justifică situația, arătând că spre deosebire de „hotărârea Domnului” cu privire la egalitatea soților (can. 9), tradiția existentă și în comunitățile creștine prezintă numeroase distincții, discriminându-le pe femei (can. 21) și fiind greu „a se găsi motivul în privința acestora, dar obiceiul așa s-a ținut”.

Așadar, Sfântul Vasile cel Mare, prin prescripțiile sale canonice, a dorit promovarea vieții de familie și a condamnat infidelitatea soților. Astfel, dacă „desfrânarea nu e nuntă și nici chiar început de nuntă”, cei ce trăiesc în desfrânare mai bine este să se despartă (can. 26).

La începutul secolului al IV-lea, sinodul de la Elvira, prin canonul 9, păstra aceeași discriminare între soți, interzicând soției înșelate de soțul său adulter să se poată recăsători, iar încălcând această reglementare canonică, femeii i se interzicea primirea Sfintei Euharistii până la moartea primului soț sau cel puțin dacă acesta suferea de o boală gravă⁴³. Așa cum remarcă și V. J. Pospishil, precum și marele canonist Pierre L’Huillier, canonul sinodului de la Elvira, fără a combate tradiția vremii, omite să arate și contrariul, cazul bărbatului înșelat de soția sa, aceasta nefiind întâmplătoare⁴⁴. Prin faptul că Părinții de la Elvira fac mențiune și de pedeapsa încălcării normei de femeia înșelată, aceasta recăsătorindu-se, pune în evidență posibilitatea nerespectării stricte a acestei norme, aplicându-se principiul economiei, însă cum remarca și Origen⁴⁵, economia aplicată de unii conducători bisericești depășea limitele impuse de Sfânta Scriptură (Matei 14, 23), în același timp poziția acestora fiind justificată de problemele juridice ale vremii⁴⁶.

⁴³ Pierre L’HUIILLIER, *L’attitude de l’Eglise Orthodoxe...*, p. 51.

⁴⁴ V. J. POSPISHIL, *Divorce et remariage*, Paris 1969, p. 200 ; Vezi și Pierre L’HUIILLIER, *L’attitude de l’Eglise Orthodoxe...*, p. 51 ; N. JUNG, *Evolution de l’indissolubilité, Remariage religieux des divorcés*, Paris 1975, p. 72.

⁴⁵ Vezi mai pe larg Ch. MUNIER, *Le témoignage d’Origène en matière de remariage après séparation*, în „RDC”, XXVIII, (1978), nr. 1, p. 18.

⁴⁶ A se vedea interpretarea poziției lui Origen de Henri CROUZEL, *op. cit.*, pp. 83-84.

Însă, în această vreme de frământări, nu numai Sfântul Vasile cel Mare s-a referit la adulter (can. 58) și la desfrânare (can. 59), canonisindu-le în mod diferit, dar și fratele său, Sfântul Grigorie de Nyssa, în canonul 4, face distincție⁴⁷ între adulter și desfrânare: „Iar deosebirea păcatelor ce se comit din poftă și din voluptate este aceasta: unul adică se numește adulter, și celălalt desfrânare. Unora dintre cei scrupuloși, însă, le-a plăcut să socotească și desfrânarea la păcatul adulterului...”⁴⁸. Prin acest canon, Sfântul Grigorie face distincție între adulter, care derivă din pofta sexuală (*concupiscentia*) și desfrânare (*fornicatio*), care derivă din voluptate, încadrând în gravitatea adulterului și relațiile sexuale cu animale și cu copii, prin unele ca acestea violându-se firea. Și epitiimiile sunt diferite, cea pentru adulter fiind dublă față de cea pentru desfrânare.

Sfântul Grigorie de Nazianz, ca și Sfântul Ioan Gură de Aur, susține egalitatea soților în căsătorie, unitatea și indisolubilitatea căsătoriei, combătând obiceiurile capadociene nedrepte pentru femei, îngăduind desfacerea căsătoriei pentru adulter⁴⁹.

Având în vedere scopul căsătoriei, precum și delictul grav al adulterului, Biserica a admis și alte motive de divorț, menționate de legislația greco-romană, cauze de divorț care presupun adulterul și care distrug scopul și principiul legăturii conjugale între soți. Astfel, pe lângă adulterul dovedit, mai sunt considerate motive de divorț și împrejurările care însoțesc adulterul și menționate de canonistul Nicodim Milaș⁵⁰: cursele care periclitizează viața, îndreptate contra existenței căsătoriei, de un soț contra celuilalt soț, partea nevinovată având dreptul să ceară divorțul. Soțul are dreptul să divorțeze atunci când: a) soția este vinovată de abort intenționat, prin aceasta împiedicându-se scopul căsătoriei, nașterea de prunci; b) cu intenția de a păcătui, asistă la ospețele bărbaților străini; c) când fără motive întemeiate și fără consimțământul soțului petrece noaptea în case străine; d) fără voia soțului vizitează locuri de petreceri indecente. Soția are dreptul de a divorța atunci când: a) bărbatul încearcă s-o dezonzoreze față de alți bărbați; b) o acuză public și pe nedrept de adulter; c) are relații nepermise în public sau în ascuns, în casa

⁴⁷ Distincția se face din indulgență pentru cei slabi, bazându-se pe nedreptatea pricinuită soțului înșelat (adulter).

⁴⁸ Arhid. Prof. Dr. Ioan N. FLOCA, *Canoanele...*, ed. cit., p. 381.

⁴⁹ Pr. Dr. Constantin MIHOC, *Taina Căsătoriei...*, ed. cit., pp. 202-212.

⁵⁰ Cf. Nicodim MILAȘ, *Dreptul bisericesc oriental*, pp. 521-522.

sa sau în alta cu o altă femeie (Nomoc. IX, 25, XIII, 4, 10; Sintagma Ateniană I, 193, 295, 312)⁵¹.

Sfintele canoane fac referire și la clerici, aceștia trebuind să divorțeze de soțiile care au săvârșit adulter, altfel, ei încetează de a mai fi clerici (can. 8 Neocezereea; 21, 62 Ioan Postnicul). Astfel, „nu poate intra în preoție, cel ce, a cărui soție este adulteră, precum spune canonul al 8-lea de la Neocezereea. Se dispune ca femeia care s-a făcut adulteră după hirotonia soțului să se demită, sau dânsul să înceteze de la preoție” (can. 21 Ioan Postnicul)⁵², urmând ca în canonul 62 să fie prevăzută și o pedeapsă pentru soția adulteră a preotului sau a diaconului, aceasta fiind pedepsită cu trei ani, „mâncând uscat după al nouălea ceas din zi, și făcând în fiecare zi 300 de metanii”. Sfântul Ioan Postnicul justifică această pedeapsă, mai grea decât a celorlalte femei adultere, prin faptul că păcatul lor îi ucide pe bărbații lor, fiind cauza caterisirii lor. Dacă soții doresc păstrarea soțiilor lor, fiind pătați și ei de păcatul acestora ca unii ce sunt un singur trup prin căsătorie, atunci se vor caterisi, iar dacă doresc păstrarea preoției vor trebui să se despartă de soțiile lor încă înainte de a se împreuna cu ele după adulter, așa cum prevede și canonul 8 al sinodului de la Neocezereea⁵³.

În vechile legiuri românești, adulterul era privit ca un motiv serios de divorț atât pentru femeie, cât și pentru bărbat. De fapt, majoritatea motivelor canonice de divorț se regăseau, cu unele diferențe și în legiurile civile. Astfel, „preacurvia”, așa cum era numit adulterul în Pravila lui Matei Basarab, era primul motiv de divorț, soțul care-și prindea soția săvârșind adulter, putea să ia el însuși măsuri împotriva ei, dar și a celui cu care a păcătit, gonind-o din casa sa⁵⁴. Aceasta era valabil și pentru soțul dovedit de infidelitate. Dacă soția a săvârșit adulter cu voia soțului, acesta nu mai poate cere divorțul fiind un om lipsit de demnitate (I Cor. 6, 13).

Atât vechiul Cod civil românesc prevedea prin art. 211, ca motiv de divorț, adulterul: „Bărbatul sau femeia poate cere despărțenia pentru cauză de adulter”, cât și astăzi, adulterul constituie motiv de divorț în practica judiciară⁵⁵, fără să mai fie incriminat de Codul civil.

⁵¹ Vezi și J. DAUVILLIER, Carlo de CLERQ, *Le mariage...*, ed. cit., p. 87.

⁵² Arhid. Prof. Dr. Ioan N. FLOCA, *Canoanele...*, p. 409.

⁵³ *Ibidem*, p. 185.

⁵⁴ Pr. Traian COSTEA, *op. cit.*, p. 177.

⁵⁵ Ion P. FILIPESCU, Andrei I. FILIPESCU, *op. cit.*, p. 221.

Căderea unui soț de la creștinism. În virtutea privilegiului paulin (I Cor. 7, 12-16), Biserica Ortodoxă consideră că trecerea unui soț de la creștinism la păgânism, la o altă religie sau erezie constituie motiv de divorț dacă partea nevinovată invocă acest motiv în scopul apărării dreptei credințe⁵⁶, deși după Sfântul Apostol Pavel căsătoria poate fi desfăcută de cel neconvertit. Însă și în acest caz, ca și în altele, „Biserica recunoaște că viața conjugală este vidă de substanța sacramentală și nu este decât o profanare perpetuă, mergând până la pierderea sufletului”⁵⁷, mai bine fiind a se desface căsătoria, așa cum afirmă și Sfântul Ioan Gură de Aur⁵⁸, căci însăși mântuirea este pentru cei ce o doresc, cum spunea Sfântul Grigorie de Nazianz⁵⁹. Acest motiv este întemeiat canonic, fiind de drept divin, Sinodul Trulan prin canonul 72 menționează: „Să nu fie iertat bărbatul dreptslăvitor a se împreuna cu muiere eretică, nici iarăși bărbat eretic a se însoți cu femeie dreptslăvitoare, ci deși s-ar afla ceva de acest fel că s-a făcut de vreunul dintre toți, nunta să se socotească neîntărită, și nelegiuita însoțire să se dezlege, că nu trebuie cele neamestecate a se amesteca, nici cu oaia lupul a se împletici, și cu partea lui Hristos soarta păcătoșilor. Iar de va călca cineva acestea de noi hotărâte, să se afurisească...”⁶⁰, permițându-se desfacerea unei astfel de căsătorii dacă este afectată credința creștină a soțului, precum și educația în spirit creștin a copiilor⁶¹.

Înainte de anul 1865, când s-a introdus Codul civil al lui Cuza, copie fidelă a Codului napoleonian, instanțele de judecată bisericești cu competență matrimonială, declarau aceste căsătorii nule, ajungându-se rar la astfel de cazuri, preotul fiind cel care încheia căsătoriile și cunoștea foarte bine religia viitorilor soți⁶².

Nici vechea legislație civilă prin art. 212, 214 sau 297 C. civ., nici actualul Cod al familiei din România prin art. 38 nu prevăd acest motiv de divorț⁶³, deși s-ar putea menționa dacă se au în vedere consecințele

⁵⁶ Paul EVDOKIMOV, *Sacrement de l'amour*, Paris 1980., p. 263.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ NEOFIT, Patriarh al Constantinopolului, *Pidalion. Cârma Bisericii Ortodoxe*, Ed. Pelerinul, Iași 2004, p. 296.

⁶¹ Vezi Arhid. Prof. Dr. Ioan N. FLOCA, *Canoanele...*, pp. 138-139.

⁶² Pr. Traian COSTEA, *op. cit.*, p. 179.

⁶³ Acest motiv de divorț era precizat în art. 94 (4) al Codului civil sârbesc și în art. 215, 2 al Statutului consistorial pentru Muntenegru.

religioase, morale și sociale pe care le-ar genera o astfel de căsătorie în care soțul creștin cere divorțul.

Motiv de divorț poate fi și încreștinarea unuia dintre soți, dacă divorțul este cerut de soțul creștin invocând apărarea dreptei credințe, imposibilitatea de a continua căsătoria și de a-i educa creștinește pe copii.

Ținerea în brațe a propriului copil la botez. Încă înainte de Sinodul Trulan, prin legislația împăratului Justinian se interzicea căsătoria între nași și fini⁶⁴. Potrivit canonului 53 al Sinodului Trulan, se interzice căsătoria nașului cu mama văduvă a finului, adică în gradul II de rudenie spirituală, gradul I fiind subînțeleș (naș-fin). O astfel de căsătorie este nulă. Mulți apelau la o asemenea metodă nouă de divorț, la această practică pentru a se despărți, rudenia spirituală născută între soți în gradul II fiind provocatoare de divorț. O astfel de interpretare a canonului 53 Trulan este fondată din punct de vedere al unui înțeleș formal⁶⁵, dar a dat naștere la numeroase abuzuri. Pentru aceasta, legislația canonică a prevăzut pedepse pentru cei ce încălcau dispozițiile bisericesti. Prin anul 740, împărații Leon Isaurul și Constantin Copronim au emis o novelă prin care cel ce era învinuit de ținerea în brațe a propriului copil la Sfântul Botez pentru a se produce rudenia spirituală în gradul oprit de lege (gradul II, can. 53 Trulan), nu numai că era pedepsit, dar i se și interzicea recăsătorirea⁶⁶.

Rudenia spirituală sau religioasă nefiind recunoscută prin actuala legislație civilă, un astfel de motiv de divorț nu este acceptat în practica instanțelor de judecată.

Primirea demnității de episcop. Acest motiv de divorț este menționat de canoanele 12 și 48 ale Sinodului Trulan. Iată dispozițiile canonului 48 Trulan: „Femeia celui ridicat la vrednicia (demnitatea) episcopiei, divorțând mai înainte de bărbatul său, prin înțelegere întreolaltă (reciprocă) după hirotonia episcopală asupra lui (ea) să intre într-o mănăstire zidită departe de sălașul (locuința) episcopului și să aibă parte (beneficieze) de îngrijirea cea din partea episcopului; iar de s-ar arăta vrednică să se înainteze și la treapta (slujba) diaconiței”⁶⁷. Acest canon a fost interpretat mai mult ca o recomandare, mai ales că nu este însoțit de sancțiuni pentru nerespectarea lui, el devenind obligatoriu mai

⁶⁴ J. DAUVILLIER, Carlo de CLERQ, *Le mariage...*, ed. cit., p. 146.

⁶⁵ Arhid. Prof. Dr. Ioan N. FLOCA, *Canoanele...*, ed. cit., p. 130 (nota 1).

⁶⁶ Pr. Traian COSTEA, *op. cit.*, p. 182.

⁶⁷ Arhid. Prof. Dr. Ioan N. FLOCA, *Canoanele...*, ed. cit., p. 128. A se vedea și canoanele 5, 51 ap.; 3 sin. I ec.; 15 sin. IV ec.; 12, 14, 30 Trulan; 3, 4, 25, 70 Cartg.

târziu prin secolele XIII-XIV. Potrivit dispozițiilor canonului 48 Trulan, soția celui chemat la demnitatea episcopală poate divorța prin înțelegere reciprocă înainte de primirea de către soț a demnității de episcop, așadar prin consimțământ mutual, aceasta urmând să intre într-o mănăstire cât mai îndepărtată de eparhia lui, în care să se călugărească⁶⁸, așa cum interpreta Neofit, patriarhul Constantinopolului, deși nu se face în mod expres această precizare în canon. Așadar, soția preotului, prin consimțământ mutual, acceptat aici după Balsamon numai pentru că soția acceptă intrarea în viața chinovială din mănăstire, trebuia să accepte liber desfacerea căsătoriei, „divortium bona gratia”, și trăind într-o mănăstire se exclude posibilitatea de a se recăsători⁶⁹. Astfel, soția episcopului trebuia să se retragă într-o mănăstire unde putea fi diaconiță, înțelegând prin aceasta o slujbă nemonahală, o slujire asemenea diaconițelor din viața laică⁷⁰. Însă mult mai târziu, în secolele XIII-XIV, a devenit obligatorie interpretarea dispoziției canonului conform căreia soția episcopului trebuia să intre în monahism, iar episcopul să devină monah. Conform canonului 48 Trulan, episcopul este dator să-i asigure cele de nevoie spre îndestularea vieții (de va fi săracă), iar de va fi ea vrednică să se facă și diaconiță⁷¹. Dacă după ridicarea în treapta de episcop cei doi nu mai doreau să se despartă, episcopul era caterisit (can. 12 Trulan), o astfel de pedeapsă nefiind prevăzută și în canonul 48 Trulan.

Deși canoanele 12 și 48 Trulan prezintă această dispoziție ca nefiind potrivnică hotărârii canonului 5 apostolic, totuși există o contradicție explicabilă prin evoluția vieții bisericești și prin contextul istoric respectiv. Astfel, canonul 5 apostolic interzicea clericilor, inclusiv episcopilor, să-și lase soțiile sub cuvânt de evlavie, pe când noua dispoziție a canoanelor 12 și 48 Trulan interzice conviețuirea episcopilor cu soțiile lor, o astfel de prevedere sinodală, fiind precedată de o lege a împăratului Justinian din 531, în același spirit, prin care se interzicea episcopilor să-și păstreze soțiile după intrarea lor în funcțiune.

Astăzi, în Biserică nu se mai poate vorbi de un astfel motiv de divorț, episcopii fiind aleși dintre monahi sau cu depunerea voturilor monahale pentru preoții de mir, iar divorțul este impediment la hirotonie

⁶⁸ NEOFIT, Patriarh al Constantinopolului, *Pidalion. Cărma Bisericii Ortodoxe*, Ed. Pelerinul, Iași 2004, pp. 279-280.

⁶⁹ Pierre L'HUILLIER, *L'attitude de l'Eglise Orthodoxe...*, p. 48.

⁷⁰ Arhid. Prof. Dr. Ioan N. FLOCA, *Canoanele...*, ed. cit., p. 128.

⁷¹ *Ibidem*.

Codul familiei din România nu prevede acest motiv de divorț, însă este permis divorțul prin consimțământul mutual, dar numai cu respectarea condițiilor legale pe care le vom expune pe larg mai jos.

Intrarea în monahism a unui soț. Sfântul Vasile cel Mare admite desfacerea căsătoriei prin acord mutual⁷² și aceasta numai în cazul în care cei doi soți s-au hotărât să intre în monahism: „Și pe cei căsătoriți, care vin spre o viață de acest fel (spre viața monahală, n.n.), trebuie a-i întreba dacă fac aceasta cu consimțământul reciproc, după dispoziția Apostolului (I Cor. VII, 5); și astfel cel care vine, să fie primit înaintea mai multor martori; pentru că nu este nimic mai de preferat decât ascultarea față de Dumnezeu”⁷³, așadar, fiind acceptat de Părintele capadocian, ca motiv de divorț prin consimțământ mutual, cazul de intrare în monahism a unuia sau a celor doi soți. Pe temeiul canonului amintit mai sus, 48 Trulan, s-a hotărât ca intrarea în monahism a unuia dintre soți sau a amândurora să poată constitui motiv de divorț, dar numai cu consimțământul celuilalt soț⁷⁴ în cazul în care acesta nu dorește să intre în monahism.

Este recomandabil ca astfel de motive de divorț canonice să fie menționate pozitiv în actualul Cod al familiei, atâta vreme cât în art. 38 C. fam. se arată că divorțul este acceptat numai pentru motive temeinice (aceste motive sunt temeinice sub aspect religios).

Motivele de divorț ale legislațiilor civile recunoscute de Biserică:

Înalta trădare. Avându-se în vedere gravitatea delictului, legislația romano-bizantină a introdus acest motiv de divorț, recunoscut și de Biserică⁷⁵. Astăzi, înalta trădare nu mai este recunoscută ca motiv de divorț în legislația civilă.

Dispariția bărbatului. După legislația civilă din România, căsătoria încetează prin: 1. moartea unuia dintre soți; 2. declararea judecătorească a morții unuia dintre soți; 3. recăsătorirea soțului în urma declarării morții celuilalt soț⁷⁶. Așadar, în urma dispariției soțului și prin declararea judecătorească a morții soțului dispărut, căsătoria încetează,

⁷² Pr. Dr. Constantin MIHOC, *Taina Căsătoriei...*, ed. cit., p. 202.

⁷³ Sfântul VASILE cel Mare, *Regulile mari*, 12, trad. cit., p. 242, apud *ibidem*.

⁷⁴ Nicodim MILAȘ, *Dreptul bisericesc oriental*, p. 522.

⁷⁵ Pr. Gh. I. SOARE, *Impedimente la căsătorie. Necesitatea asigurării unei practici uniforme în toată Biserica Ortodoxă*, în rev. “Ortodoxia” XIII, (1961), nr. 4, p. 34.

⁷⁶ Ion P. FILIPESCU, Andrei I. FILIPESCU, *Tratat de dreptul familiei*, p. 211.

soția putându-se recăsători⁷⁷ fără divorț bisericesc, căci prin moartea unuia dintre soți căsătoria se consideră stinsă (Romani 7, 2)⁷⁸. Menționăm faptul că există deosebire între încetarea și desfacerea căsătoriei⁷⁹, dispariția soțului nefiind un motiv de divorț, ci, cu respectarea reglementărilor legale, căsătoria încetează prin declararea judecătorească a morții soțului și prin recăsătorirea soției. Dispariția soțului a fost acceptată de Biserică pentru încetarea căsătoriei în anumite condiții⁸⁰: dacă treceau 80 de ani de la naștere și 10 (sau 30) de ani de la dispariție; judecătoria trebuia să-l declare mort la cererea părții interesate; sau dacă treceau 3 ani de la o întâmplare prin care persoana în cauză a trecut printr-o primejdie de moarte, ca naufragiu, război, etc (can. 31, 36 Sf. Vasile cel Mare; 93 Trulan). Astfel, Sfântul Vasile cel Mare referindu-se la femeile ostașilor, afirmă: „Femeile ostașilor, care s-au măritat, când lipseau bărbații lor, se supun aprecierii după aceeași considerație, ca și cele care în urma absenței bărbaților, nu au așteptat înapoierea lor. Totuși, în acest caz, fapta are o oarecare iertare, deoarece există mai multă bănuială de moarte” (can. 36)⁸¹. Așadar, femeia căreia i-a dispărut soțul nu trebuie să se recăsătorească până nu este încredințată de moartea soțului, altfel, ea este considerată adulteră (can. 31, Sfântul Vasile cel Mare). Prevederile celor două canoane 31 și 36, precum și ale canonului 46 al Sfântului Vasile cel Mare au fost preluate de Părinții Sinodului Trulan, care în canonul 93 fac precizarea că nu se cuvine femeii să se recăsătorească înainte de a se încredința de moartea soțului dispărut în vreo călătorie sau ca ostaș, altfel, este adulteră. În schimb, se manifestă indulgență față de femeia care s-a recăsătorit după o absență mai îndelungată a soțului, timp care a dat naștere la bănuiala morții lui, aceeași îngăduință arătându-se și față de femeia care s-a căsătorit cu un bărbat despre care nu știa că este căsătorit.

Dacă dispariția soțului pentru o perioadă mai îndelungată duce la încetarea căsătoriei, soția putându-se recăsători, părăsirea căminului nu este divorț. Căci „s-a hotărât ca, potrivit învățaturii evanghelice și apostolice, nici cel lăsat de soție, nici cea părăsită de bărbat să nu se împreune cu altcineva, ci ori să rămână așa, ori să se împace; ceea ce

⁷⁷ Nicodim MILAȘ, *Dreptul bisericesc oriental*, p. 523.

⁷⁸ Pr. Prof. Dr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 3, EIBMBOR, București 1997, p. 124.

⁷⁹ Numeroși teologi și canoniști au făcut confuzie între încetare și desfacere, precum și între desfacere și desființare pentru căsătorie

⁸⁰ Pr. Gh. I. SOARE, *Impedimentele la căsătorie și motivele de divorț*, p. 34.

⁸¹ Arhid. Prof. Dr. Ioan N. FLOCA, *Canoanele...*, ed. cit., p. 345.

dacă vor disprețui, să fie supuși la penitență; în privința acestei chestiuni, trebuie să se ceară emiterea unei legi împărătești” (can. 102, Cartagina)⁸². Astfel, părăsirea căminului conjugal deși nu duce la încetarea sau desfacerea căsătoriei prin faptul în sine, canonic recomandându-se soților să se împace sau să rămână în acea stare de despărțiți fără a se împreuna cu alte persoane, totuși o astfel de părăsire nejustificată a domiciliului conjugal, precum și refuzul nejustificat de a locui cu celălalt soț care duc la separația în fapt imputabilă soțului pârât⁸³, pot fi invocate de soțul părăsit ca motive de divorț în instanța de judecată, temeinicia unor astfel de motive fiind la latitudinea judecătorului.

Lipsa de îndeplinire a datoriei conjugale. Cu privire la relațiile personale dintre soți există mai multe obligații, între care: obligația de sprijin reciproc moral și material; obligația de fidelitate; obligația de a locui împreună și îndeplinirea îndatoririlor conjugale⁸⁴. Obligația îndeplinirii îndatoririlor conjugale este independentă de locuința comună a soților, aceștia trebuind să le îndeplinească indiferent dacă locuiesc sau nu împreună. Dacă soții își întrerup viața conjugală, fiind separați, în acest caz există prezumția neîndeplinirii acestor îndatoriri, soții fiind chiar susceptibili de adulter. Acest motiv de divorț a fost mai întâi introdus de legislația civilă și apoi recunoscut și de Biserică. În România, astăzi, această cauză poate fi invocată drept motiv de divorț.

Motivele de divorț ale legislațiilor civile nerecunoscute de Biserică:

Alienația mintală (nebunia). Deși este recunoscută ca motiv de divorț de către practica judiciară actuală din România, alienația mintală nu este recunoscută de dreptul canonic ortodox ca motiv de divorț. Timotei al Alexandriei, în răspunsul 15, arată că îndrăcirea nu este motiv de divorț: „Întrebare. Dacă vreo femeie are duh necurat, încât să poarte și fiare, iar bărbatul zice că nu mă pot înfrâna, și vrea să ia alta, cuvine-se a lua alta ori nu? Răspuns. În această pricină intervine adulter, și în privința aceasta nu am și nu găsesc ce răspunde; dar după hotărârea duhovnicească nu se cuvine”⁸⁵. În schimb, Pravila cea Mare, citând în glava 233 novelele 111 și 112 ale împăratului Leon Filosoful, arată că, în

⁸² *Ibidem*, p. 269. Vezi și canoanele paralele 48 ap. ; 87, 93, 98 Trulan; 20 Ancira; 9, 21, 31, 35, 36, 46, 48, 77, 80 Vasile cel Mare).

⁸³ Ion P. FILIPESCU, Andrei I. FILIPESCU, *Tratat de dreptul familiei*, p. 220.

⁸⁴ *Ibidem*, pp. 40-43.

⁸⁵ Arhid. Prof. Dr. Ioan N. FLOCA, *Canoanele...*, ed. cit., p. 375.

principiu, astfel de căsătorii nu se despart, însă „să aștepte bărbatul 3 ani și dacă în acești 3 ani nu se vindecă, poate să ceară despărțirea de femeia nebună; iar femeia de bărbatul nebun poate cere despărțirea după trecerea a 5 ani”⁸⁶. Dacă o astfel de boală era cunoscută înainte de căsătorie, nu poate constitui motiv de divorț, iar dacă această boală nu se cunoștea la momentul încheierii căsătoriei, poate constitui motiv de divorț în practica judiciară actuală, de altfel, alienația mintală fiind și impediment la căsătorie. Conform art. 38 C. fam. „oricare dintre soți poate cere divorțul atunci când starea sănătății sale face imposibilă continuarea căsătoriei”⁸⁷. Așadar, alienația este motiv de divorț dacă nu se mai poate continua legătura matrimonială, oricare din soți putând cere divorțul.

Acest motiv de divorț nu poate fi acceptat de Biserică, fiind împotriva moralei creștine și a unuia dintre scopurile căsătoriei, ajutorarea reciprocă. O astfel de boală se cade a fi impediment la căsătorie, dar nu și motiv de divorț.

Lepra. Această boală incurabilă a fost menționată ca motiv de divorț în Ecloga împăratului Leon Isaurul, dar fără a fi acceptat și în dreptul canonic al Bisericii Ortodoxe⁸⁸. Codul familiei din România, prin art. 38, permite atât divorțul la cererea celui ce suferă de o boală, cât și cererea celui alt soț dacă se constată că boala face imposibilă continuarea căsătoriei.

Condamnarea la închisoare mai mulți ani pentru o crimă comisă. Un astfel de motiv de divorț se regăsește în legislațiile civile actuale, permițându-se soțului nevinovat să ceară divorțul. Acest motiv de divorț nu este în spiritul moralei creștine și socotim că nu trebuie acceptat cu ușurință divorțul în acest caz. Totuși, acest motiv persistând în practica judiciară, Biserica îl poate admite întrucât o astfel de condamnare la închisoare este impediment la căsătorie⁸⁹.

Antipatia nebiruită. Deși acest motiv a fost acceptat în legislațiile civile ale unor state (Austria – Codul civil din 1811; România – Codul civil al lui Cuza din 1864, etc), totuși nu a fost cunoscut de dreptul canonic al Bisericii Ortodoxe. După legea civilă, dacă soții ajung la o stare de antipatie, ei pot divorța prin consimțământ reciproc dacă a trecut cel puțin un an de la căsătorie și nu există copii. Totuși, acceptarea cu

⁸⁶ Pr. Gh. I. SOARE, *Impedimentele la căsătorie și motivele de divorț*, p. 35.

⁸⁷ Marieta AVRAM, Flavius BAIAS, *Legislația familiei*, Ed a III-a, Ed. All Beck, București 2001, p. 22.

⁸⁸ Nicodim MILAȘ, *Dreptul bisericesc oriental*, p. 523.

⁸⁹ Pr. Gh. I. SOARE, *Impedimentele la căsătorie și motivele de divorț*, în „BOR”, LXI, (1943), nr. 4-6, p. 263.

uşurinţă a unui astfel de motiv pentru divorţ de către instanţa de judecată este împotriva esenţei căsătoriei, a condiţiilor pentru încheierea ei, orice căsătorie trebuind să se bazeze pe iubire reciprocă şi astfel pe consimţământ mutual.

În concluzie, se cade a exista o armonie între motivele de divorţ acceptate de practica judiciară din România şi cele recunoscute de Biserică şi aceasta pe temeiul colaborării Bisericii cu Statul, ştiut fiind că Biserica, în virtutea principiului loialităţii faţă de Stat, recunoaşte reglementările civile cu privire la căsătorie, mai puţin cele care ar fi în dezacord cu normele religios-morale şi pe care Biserica nu le poate accepta. Suntem de acord cu o astfel de armonizare a celor două legislaţii, civilă şi bisericească şi pentru faptul că atât Statul, cât şi Biserica au competenţă în materie matrimonială, căsătoriei civile urmând căsătoria religioasă, iar pronunţării divorţului urmează divorţul bisericesc. Astfel, instanţele de judecată nu trebuie să banalizeze pronunţarea divorţului şi pentru motive mai puţin întemeiate, Biserica fiind nevoită să recunoască asemenea desfaceri ale căsătoriilor civile pentru ca cei divorţaţi să se poată recăsători şi religios.

RÉSUMÉ

On connaît qu'aujourd'hui en Roumanie il y a les deux mariages, civil et religieux, et par conséquent, les motifs du divorce sont différents. Dans ce contexte, on est d'accord avec une harmonisation entre les deux législations, d'Etat et de l'Eglise, afin d'éviter cette différence ou bien l'existence du mariage religieux avec des effets civils est beaucoup mieux pour la vie pratique de l'Eglise. Avec un tel mariage religieux, les motifs du divorce sont bien précisés par la tradition canonique de l'Eglise et on peut parler d'une unité des motifs pour accepter un divorce au sein de la communauté religieuse.

Lect. dr. Ana OCOLEANU

BETRACHTUNGEN EINER WELT OHNE GOTT
Krzysztof Kieslowski, die polnische Filmschule
und die Bedingtheit des osteuropäischen Intellektuellen

1. Die Anfänge des polnischen Films.

Die Geschichte des polnischen Kinos beginnt Ende des 19. Jahrhunderts, als mehrere Kinos ihre Pforten in Polen eröffneten. Das Programm all dieser Kinos bestand aus importierten Filmen, die von Verleihbüros vertrieben wurden.

Das eigentliche Geburtsdatum des polnischen Films setzt das Jahr 1908. Der Lumière Kameramann Meyer nutzte einen Zwischenaufenthalt in Warschau während einer Reise nach Moskau, um den ersten polnischen Film zu drehen. In der kurzen Komödie „Autos in Warschau“ spielte der damals populäre Schauspieler Antoni Fertner die Hauptrolle.

1909 gründete der Ingenieur Aleksander Hertz in Warschau das Kino „Sfinks“ (Sphinx). Im Mai 1915 konnte Hertz seine Konkurrenten zur Fusion mit seiner Produktionsgesellschaft bewegen. So entstand in Warschau ein großes Filmunternehmen, das über ein Atelier, ein Laboratorium, ein Verleihbüro und mehrere Kinos verfügte¹. Die ersten polnischen Filme sind insbesondere vom Niveau importierter französischer Filme bestimmt.

Nach dem ersten Weltkrieg haben Erfolg die Filme „die an die nationalen Gefühle des Zuschauers appellierten. Die national-patriotische - eigentlich schon nationalistische - Filmwelle nahm in den Jahren 1920 bis 1923 stark zu“².

¹ Jerzy TOEPLITZ: *Geschichte des Films*, Bd. I, 1895-1928, dt. Üb., Berlin 1972, Bd. I, 101.

² EBENDA, 509.

Die Wirtschaftskrise der 30-er Jahren und insbesondere die Einführung des Tonfilms führten das polnische Kino in eine schwere Lage, die nur 1934 überwinden wird. Diesmal war das Modell des patriotischen Heldenfilms nicht mehr vorherrschend. Das Publikum bevorzugte Abenteuerfilme und die vorher kaum bekannten Komödien.

Im Herbst 1929 wurde die „Gesellschaft der Freunde des künstlerischen Films“ (START) von Eugeniusz Cekalski, Wanda Jakubowska, Jerzy Zarzycki, Stanislaw Wohl und anderen gegründet. Unter den 300 Mitgliedern der START fanden sich auch Jerzy Bossak und Jerzy Toeplitz, die zukünftigen Begründer der Filmschule in Lodz „wo sie auch Professoren Krzystof Kieslowskis sein werden. Das Programm der START gab Jerzy Bossak in einem Interview in „Nürnberger Nachrichten“ wieder: „Die Gruppe bestand aus jungen Filmemachern, die Erfahrung mit dem Kurzfilm hatten, und aus Leuten, die keine praktischen Erfahrungen hatten, Filmkritikern und Intellektuellen. Die Ziele der Gruppe waren: Der Film muß eine nationale Kunst, Volkskunst sein, nicht nur billige Unterhaltung. Damit er das werden kann, muß er vom Staat unterstützt werden und die Filmschaffenden müssen bei der Auswahl und Bearbeitung der Themen ein Mitspracherecht haben. Dazu gehört eine Filmschule, wo junge Menschen Gelegenheit haben, mit der technischen Ausrüstung zu arbeiten und den intellektuellen Background kennenzulernen“³. Mit der Hilfe der START konnte der Regisseur Aleksander Ford 1933 „Przebudzenie“ („Das Erwachen“), seinen sozial-kritischen Film über Arbeitslosigkeit, drehen. Obwohl er ein Mißerfolg war und die START 1935 wegen einer inneren Krise abgelöst wurde, bieten dieser Film und die Gruppe der jungen Regisseure Zugänge zur „polnischen Filmschule“ nach dem zweiten Weltkrieg an.

2. Die Gründung der Filmhochschule in Lodz. Der polnische Film nach dem 2. Weltkrieg.

In der Zeit des zweiten Weltkriegs wurde das polnische Kinowesen (im Gegensatz beispielsweise zum tschechoslowakischen) buchstäblich ausradiert, Ateliers, Kopieranstalten und Kinos zerbombt, das technische Material entweder zerstört oder von den Deutschen zu eigenen Zwecken entfernt, Regisseure und Kammeraleute getötet (wie

³ Klaus KIRSCHNER: *Ein Realist der Leinwand. Gespräch mit dem bedeutenden polnischen Dokumentarfilmregisseur Jerzy Bossak*, in: *Nürnberger Nachrichten* vom 19./20. Juli 1975, Feuilleton, zit. in Klaus KIRSCHNER: op. cit., 26.

Henryk Szaro, ein Altersgenosse Leon Trystans), inhaftiert (wie Wanda Jakubowska in Auschwitz) und vertrieben⁴. Diese gewaltsamen Erfahrungen bedeuten aber auch die Anfänge der „polnischen Schule“ nach dem Krieg. Schon 1943 organisierten Aleksander Ford und Jerzy Bossak das „Polnische Armee-Filmkommando“ („Czolowska Filmowa“) bei der 1. Armee des Polnischen Heeres in der Sowjetunion. Ford und Bossak drehten im Herbst 1944 den ersten polnischen Dokumentarfilm der Kriegs- und ersten Nachkriegszeit über das Vernichtungslager Majdanek mit dem Titel „Majdanek - der Friedhof Europas“.

Von den sieben bis 1949 produzierten polnischen Filmen sind insbesondere zwei bemerkenswert, die die traumatische Auseinandersetzung mit dem Nazismus einleiten: „Ostatni etap“ (Die letzte Etappe“, 1948) von Wanda Jakubowska und „Ulica raniczna“ („Grenzstraße“, 1949) von Aleksander Ford. Beide Filmen sind eines harten Realismus. „Intendiert war die Abkehr von der Fiktion, das Vernichtungslager sollte auf eine dokumentarische Weise beschrieben werden. (...) Ein Stück Hölle auf Erden sollte dem Zuschauer in all seiner Gnadenlosigkeit vor Augen geführt werden“⁵.

Die polnische Kritik will „Die letzte Etappe“ gerne in eine Reihe von Filmen des Neorealismus und davon beeinflussten stellen, wie „Rom, offene Stadt“ und „Paisa“ von Roberto Rossellini, „Bataille du Rail“ von René Clement und „Story of G. I. Joe“ von William Wellman; der Kritiker Krzysztof-Teodor Toeplitz sieht aber eine potentielle Gefahr für den polnischen Film darin, jeden Moment ins Melodram umzuschlagen. Der internationale Erfolg von „Die letzte Etappe“ (der Film wurde in über sechs Ländern gezeigt) griff den zukünftigen Erfolg der Vertreter der „polnischen Filmschule“ (Andrzej Wajda, Andrzej Munk, Jerzy Kawalerowicz, Roman Polanski, Krzysztof Kieslowski usw.) vor, die mit der Eröffnung der Pforten der Filmhochschule am 18. Oktober 1948 in einer Villa in der Targowa-Straße in der zweitgrößten Stadt des Landes, Lodz, gegründet wurde. 1950 wurden zum Zweck der Produktionssteigerung drei Studios eingerichtet, davon erhielt Warschau das Dokumentarfilmstudio und Lodz das Studio für Spiel- und Animationsfilm.

Zu Beginn der fünfziger Jahre entwickelte sich die Tendenz, eher zwei bis drei gute Filme zu produzieren als zehn schlechte. Das Ergebnis war aber, daß alle diese wenigen Filme schlecht waren, denn sie mußten

⁴ Klaus KIRSCHNER: op. cit., 34.

⁵ Ebd., 38.

nach einem unveränderlichen Modell, dem sozialistischen Realismus, gedreht werden. „Bei der Produktion des Films steht das Bemühen im Vordergrund, sämtliche relevante Phänomene der Zeit zu berücksichtigen: die rechtsorientierte Untergrundbewegung, aber auch die rechtsorientierte Gruppe in der kommunistischen Partei, die Kirche, die Bauern, usw.; ein Film jener Provenienz kann seinen „Telephonbuch“-Charakter kaum verhüllen. Jede Geste, jede Bewegung sollte von dem zeugen, was in der politischen Wirklichkeit im Lande eine Rolle spielt. Jede Figur sollte als Symbol einer gewissen genau zu differenzierenden Gruppe gesehen werden: film à clef⁶.

Wegen der Repression auf künstlerische Entwicklungen flüchteten sich entweder in Romantizismen und gefällig belanglose Historismen (Jan Rybkowski mit „Warszawa premiera“ („Warschauer Premiere“) - 1951, oder Aleksander Ford mit „Młodosz Chopina“ (Chopins Jugend“) - 1952, oder wurden dem Dogma des sozialistischen Realismus vollständig gerecht (wie z.B. der Film „Der Soldat des Siegers“ von Wanda Jakubowska).

Sogar nach der Liberalisierung von 1956 blieb der Geist des sozialistischen Realismus weiter aktiv. Sein Höhepunkt und gleichzeitig seine Desintegration signalisieren aber die frühen Filme zweier Regisseure, die in der „Polnischen Schule“, der ersten Blütezeit des polnischen Nachkriegsfilms, federführend wurden. Es handelt sich erstens um Jerzy Kawalerowicz, der nach seinem Debutfilm „Gromada“ (Die Dorfgemeinde“ - 1952) in den Jahren 1953-1954 einen zweiteiligen Film nach dem Roman „Ein Andenken aus Zellulose“ von Igor Newerly drehte. Der erste Teil des Films, „Zellulose“, ist eine Erzählung über das polnische Proletariat zwischen den beiden Weltkriegen. Der zweite Teil, „Unter dem phrygischen Stern“ vollendet in dramatischer Weisheit die Entwicklung eines jungen Mannes vom Land von der Stufe der Unbewußtheit zum aktiven Kommunisten. Es gelang dem J. Kawalerowicz, den planen Schwarz-Weiß-Schematismus zu vermeiden. Die Personen seines Films sind keine Illustrationen einer vorgegebenen obligatorischen These, sondern dank psychologischer Strukturierung und realistischer, d.h. glaubwürdiger Schilderung erfreuen sie sich einer gewissen Lebendigkeit.

Zweitens geht es um den Debutfilm von Andrzej Wajda, „Pokolenie“ (Generation“ - 1955). Sein Film schildert das Leben und der

⁶ Ebd., 47.

Widerstand Jugendlicher in der Zeit der deutschen Besatzung Polens. Die Helden verlassen ihre vorgeschriebene Dimension und werden zu Individuen, die psychologisch vielfach gebrochen sind.

3. Das Phänomen der „Polnischen Schule“.

Der Begriff „Polnische Schule“ ist irreführend. Damit ist kein einheitlicher Stil gemeint, wie zum Beispiel beim „Film d’Art“ der Fall ist. „Was die Filme der „Polnischen Schule“ miteinander verbindet, das ist die Inhärenz dezidiert polnischer Thematik, und zwar der jüngsten Vergangenheit, das Trauma nationaler Vernichtung, erweitert um die Dimension der unmittelbaren Konsequenzen für das Individuum der damaligen Gegenwart. Die Helden sind stigmatisiert, ein Entrinnen aus dem Circulus vitiosus der Vergangenheit ist nicht möglich. Die formale Bearbeitung des so umrissenen Stoffkomplexes umfaßt die Bandbreite vom >heroischen Realismus< („Kanal“ von Andrzej Wajda), über Ironie („Eroica“ von Andrzej Munk) bis hin zur pessimistischen Psychologisierung des gezeichneten Helden mittels Rückblenden („Jak byc kochana“ - „Die Kunst, geliebt zu werden“ von Wojciech Jerzy Has und „Prawdziwy koniec wielkiej wojny“ - „Das wahre Ende des großen Krieges“ - von Jerzy Kawalerowicz)⁷.

Als Quellen der „Polnischen Schule“ sind mehrere zu erwähnen. Erstens handelt es sich um die Erfahrung des 2. Weltkriegs und der Zeit gleich nach dem Krieg. Die polnischen Filmen gelangten auf diese Weise zum Zentrum allgemeiner Gefühle und sozialer Stimmungen. Zweitens spielte eine wichtige Rolle auch die moralische Krise der politischen Orientierung. Von diesem Standpunkt her stellte man in der Zeit der >Diktatur des Proletariats< die Frage nach dem Sinn der Opfer während des Krieges. Es gab ein scharfes Gefühl der Absurdität der Geschichte. „Die Vergangenheit forderte deshalb eine Abrechnung in der Sphäre des sozialen Bewußtseins. Und das war die Rolle, die das Kino zu spielen hatte“⁸.

Unter ästhetischem Gesichtspunkt kann man einerseits den Einfluß der nationalen polnischen Romantik und andererseits den Einfluß des italienischen Neorealismus bemerken, der gleich nach dem zweiten Weltkrieg als Ergebnis der gewaltsamen Erfahrungen in der Kriegszeit erschienen ist. „Die Erschütterungen des Krieges und des Nachkrieges, der Niederlage und der Résistance, des Terrors und der Verfolgung, das

⁷ Ebd., 54.

⁸ Jacek FUKSIEWICZ, *Polish Cinema*, Warszawa 1973, 18-19.

Leid und der Tod, die Ratlosigkeit und die Verzweiflung, aber auch die Entschlossenheit, das Leben der Nation neu zu bauen, Staat und Gesellschaft auf eine demokratische Grundlage zu stellen, die Zuversicht solchen Unternehmens sodann und die Einsichten der kritischen Auseinandersetzung mit der Vergangenheit: das ergab eine für die Kunst schöpferische Situation. (...) Es mag zynisch tönen, aber es ist dennoch wahr: erst aus der Grausamkeit von Krieg und Nachkrieg entfaltete sich entfaltete sich die inspirative Kraft, dem in der Kritik vorformulierten künstlerischen Willen auch die Vollendung nun der Werke zu geben⁹. Regisseure wie Andrzej *Wajda* („Pokolenie“ - „Generation“, 1955; „Kanal“, 1956, „Lotna“, 1959), Andrzej *Munk*, der 1956 vom Dokumentarfilm zum Spielfilm gekommen ist („Czlowiek na torze“ - „Der Mensch auf den Schienen“, 1957, „Eroica“, 1957, „Pasazerka“ - „Die Passagierin“, 1961-1963), Jerzy *Kawalerowicz*, dessen Interesse dem Schatten gilt, den der Krieg auf Leben und Psyche des Menschen wirft („Cien“ - „Der Schatten“, auch „Der Mensch ohne Gesicht“, 1956, „Prawdziwy koniec wielkiej wojny“ („Das wahre Ende des grossen Krieges“, 1957, „Pociag“ - „Nachtzug“, 1959, „Matka Joanna od Aniolow“ - „Mutter Johanna von den Engeln“, 1961), Wojciech Jerzy *Has*, der wie Andrzej *Munk* zum Spielfilm über den Dokumentarfilm gekommen ist („Petla“ - „Die Schlinge“, 1957, „Wspolny pokoj“ - „Das gemeinsame Zimmer, 1959, „Zloto“ - „Gold“, 1961), der Surrealist Roman *Polanski* („Dwaj ludzie z szafa“ - „Zwei Männer und ein Schrank“, 1957 - u.a. Grand Prix für Experimentalfilm bei der EXPO in Brüssel und 1958 in San Francisco) sind die Hauptvertreter der >Polnischen Schule<, die sie in der ganzen Welt bekannt gemacht haben.

4. Die nationalkommunistische Intervention von 1968 und die Krise der „Polnischen Filmschule“.

1959 fusionierte die Filmhochschule in Lodz mit der Theaterhochschule aus derselben Stadt, wodurch sie ihre eigene Schauspielerschule erhielt. Im Laufe der Jahre erweiterte man ihr Spektrum um die Ausbildungsmöglichkeiten zum Produktionsleiter, Fernsehregisseur und Drehbuchautor, womit 1969 die Umbenennung in die „Staatliche Hochschule für Theater, Fernsehen und Film“ (Panstwowa Wyzsza Szkola Teatralna, Telewizyjna i Filmowa). Ende der 60-er Jahre geriet aber die Hochschule verstärkt unter politischen

⁹ Martin SCHLAPPNER, *Von Rossellini zu Fellini. Das Menschenbild in italienischen Neo-Realismus*, Zürich 1958, 8.

Druck. Infolgedessen verließ sie ein großer Teil der Dozenten. Im Zuge der antisemitischen Kampagne der Regierung, die von Nationalkommunisten um den Innenminister Moczar entfacht wurde, und darauffolgenden Studentenunruhen im März 1968 wurden viele polnische Intellektuelle in die Emigration gezwungen.

Jerzy *Toeplitz*, einer der Väter des polnischen Kinos, mußte in diesem Sinne nach Sydney in Australien auswandern, wo er mit der Gründung der australischen Filmhochschule beauftragt wurde, zu deren Absolventen Peter Weir und Jane Campion gehören. Jerzy *Bossak*, der andere wichtige Dokumentarfilmregisseur ging nach Kopenhagen, wo er an der dortigen Filmhochschule unterrichtete. Der überzeugte Kommunist Aleksander *Ford* selbst, ehemaliger Chef der Gruppe START zwischen den beiden Weltkriegen, emigrierte in die Vereinigten Staaten von Amerika, wo er 1980 Selbstmord beging. Auch der Prorektor Stanislaw *Wohl* und Roman *Wajdowicz*, der in der umstürzlerischen Solidarnosc-Ära der erste frei gewählte Rektor der Hochschule werden sollte, verloren ihre Posten¹⁰.

Diese Ereignisse haben einen sehr großen Eindruck auf die Studenten der Filmhochschule in Lodz gemacht, unter denen sich auch Krzysztof Kieslowski befand. Er wird sich in den 90-er Jahren erinnern: „Erst heute weiß ich, daß es gut ist, wenn ein Land ethnisch nicht sauber ist. Heute weiß ich es. Damals nicht. Ich habe aber gesehen, daß eine gigantische Ungerechtigkeit passiert, daß ich nichts dagegen tun kann. Je mehr ich schreien werde, je mehr mit den Steinen werfen, um so mehr Menschen werden sie hinausschmeißen“¹¹. Die antisemitische Hetzjagd von 1968 hat für Kieslowski auch die Gelegenheit bedeutet, sich in die politische Probleme einzumischen. Das ist aber eine traurige Erfahrung für ihn gewesen: „Zweimal in meinem Leben habe ich mich in der Politik versucht, zweimal ist es mir nicht gut bekommen. Das erste Mal 1968 (das zweite Mal im verband der Filmschaffenden 1976-1980, Anm. D. Verf.). Für gewisse Zeit war ich im Streikkomitee der Studenten in Lodz. Ich vermute, daß dieses Komitee keine Bedeutung hatte. Für gewisse Zeit habe ich irgendwo mit den Seiten geworfen oder ich floh vor den Polizisten. Das ist alles. Und dann haben sie mich fünf oder zehn Mal verhört. Unentwegt fragten sie mich aus, wollten, daß ich ihnen etwas sage, erzähle, etwas unterschreibe. Ich habe es nie getan. Niemand hat

¹⁰ Margarete WACH: *Krzysztof Kieslowski. Kino der moralischen Unruhe*, Köln 2001, 44-45.

¹¹ *Kieslowski on Kieslowski*, ed. Danusia STOCK, 38.

mich geschlagen, es könnte keine Rede sein von irgendwelcher Bedrohung. Niemals hatte ich den Eindruck, von einer Festnahme bedroht zu sein. Viel schlimmer war, daß die Menschen aus Polen hinausschmissen“¹².

5. Krzysztof Kieslowski und die Filmhochschule in Lodz.

Krzysztof Kieslowski wurde am 27. Juni 1947 in Warschau geboren. Als 15 Jahren alt war, hatte der zukünftige Regisseur das Wesentliche von der universellen Literatur gelesen. Wegen eines Konfliktes mit dem Chemie-Lehrer im Gymnasium ist er zum Theater-Technikums (Liceum Technik Teatralnych) umgezogen und auf diese Weise ist er in die Welt des Spektakels eingetreten. Nachdem er zweimal bei der Aufnahmeprüfung bei der Filmhochschule in Lodz durchgefallen ist, konnte er 1964 die Prüfung bestehen und hier zum Studenten werden. Von 1964 bis 1968 studierte Kieslowski in Lodz bei den berühmten Regisseuren Jerzy Bossak und Kazimierz Karabasz, den beiden Protagonisten der „Schwarzen Serie“ im polnischen Dokumentarfilm. „Sie brachte zwischen 1956 und 1961 Filme hervor, die nach dem verordneten Optimismus des „Sozialismus“ zum ersten Mal Kritik an den sozialen Mißständen formulierten, was damals in Ländern des realexistierenden Sozialismus einem Tabubruch gleichkam“¹³. Als Kieslowski sein Studium begann, hatten Roman Polanski und Jerzy Skolimowski die Schule schon verlassen. Auch Krzysztof Zanussi und Eduard Zebrowski, mit denen Kieslowski bei seinem späteren Spielfilmprojekten bis zu seiner „Drei Farben“ Trilogie zusammenarbeiten wird, studierten damals in Lodz.

Von Professoren wie Karabasz, Bossak, Toeplitz, dem renomierten Filmhistoriker hat Kieslowski gelernt, wie die Welt beschrieben werden kann und wie die Wirklichkeit den Zuschauern zu zeigen ist.

Zusammen mit Andrzej Wajda, Agnieszka Holland und K. Zanussi wird Kieslowski später ein Repräsentant des „Kinos der moralischen Unruhe“ sein. Agnieszka Holland, eine enge und langjährige Wajdas Mitarbeiterin, die nach Paris auswanderte, deren spätere Spielfilme auch in Dokumentaren wurzelten, zeigt, daß der Schwerpunkt der Filmen dieser Tendenz im Übermaß an Beschreibung besteht: „Beschreibung statt Expressivität. Beschreibung statt Synthese. Dieses

¹² Margarete WACH, *op. cit.*, 55.

¹³ Ebd., 41.

Phänomen hatte mehrere Ursachen. Erstens - unsere professionelle Unzulänglichkeit. Zweitens - Mißtrauen gegenüber jeder präzisen formal-dramaturgischen Konstruktion. Die Wirklichkeit kam uns komplett amorph vor; wir hatten Angst, wenn wir sie in präzise Konstruktionsrahmen pressen, werden wir sie verfälschen. Drittens und die wohl wichtigsten Sache: Wir verspürten einen unermäßlichen Mangel, Hunger nach Beschreibung elementarer, wenn auch nur äußeren Schichten der Wirklichkeit. Eigentlich hat so eine Beschreibung nicht existiert.¹⁴

Nach dem Abschluß der berühmten polnischen Theaterhochschule hat Kieslowski in zehn Jahren ca 20 Dokumentarfilmen gedreht. 1969 beendete er das Studium mit dem Studienabschlußfilm „Aus der Stadt Lodz“. In Filmen wie „Fabrik“ (1970), „Arbeiter“ (1971), „Der Maurer“ (1973), „Lebenslauf“ (1975), „Vom Standpunkt eines Nachtportiers“ (1977) fokussiert sich das Interesse Kieslowskis auf die Schicksale der Individuen in ihrer Dramatik.

Man kann die Dokumentarfilme von Kieslowski in drei Richtungen teilen. Die erste Gruppe besteht aus Filmen, die Verfehlungen und die Ineffizienz des kommunistischen Systems entlarven. Die zweite stellt die Individuen, die in diesem politischen System leben müssen („Der Maurer“), und ihren Alltag vor. Die letzte Kategorie von Filmen handelt um die existentiellen Dramen der Menschen und ihre ‘conditio humana’¹⁵.

Von 1978 bis 1981 ist K. Kieslowski Vize-Präsident der „Vereinigung polnischer Filmemacher“, der einzigen Organisation überhaupt, deren er Mitglied war. Schon ab Mitte der 70-er Jahren richtete er sein Interesse auf den Spielfilm. Seine frühen Spielfilme wurden stark von der Ästhetik des Dokumentarfilms geprägt. Schritt für Schritt aber beginnt er, sich weniger für die Welt zu interessieren und in der mikrokosmischen Alltagsroutine der Individuen zu forschen. In dieser Periode entstehen die Filme *Der Zufall möglicherweise* (Przypadek, 1981) und *Ohne Ende* (Bez konca, 1984), die seine Hauptwerke Ende der 80-er Jahre und Anfang der 90-er antizipieren, zu denen *Ein kurzer Film über das Töten*, *Ein kurzer Film über die Liebe* (beide 1988), *Dekalog* (1989), *Die zwei Leben der Veronika* (1991) und die *Drei Farben-Trilogie* (*Blau, Weiß, Rot*) zählen.

¹⁴ Zit. in: ebd., 155.

¹⁵ Ebd., 79.

Ab 1994 verzichtet Kieslowski auf seine Tätigkeit als Regisseur. Er mochte ruhig weiter leben. Zwei Jahre später, am 13. März 1996 stirbt aber der polnische Regisseur im Alter von nur 54 Jahren in Warschau an den Folgen einer Herzattacke.

6. Die Bedingtheit des Intellektuellen in Osteuropa.

Die Charakteristika der totalitären kommunistischen Gesellschaft waren Manipulation der Massen, politische Indoktrination, Mangelwirtschaft, allmächtige und ineffiziente Bürokratie. In der stalinistischen 50-er Jahren, als der sozialistische Realismus das Dogma war, nach dem sich die osteuropäische „Kultur“ führen mußte, gab es kaum die Möglichkeit, freie Kunst zu machen.

Der Film selbst war ein Werkzeug der Manipulation. Lenin war sich von der wichtigen Rolle bewußt, die der Film als Propagandamittel im kommunistischen Staat spielen könnte. Nach ihm ist der Film die wichtigste aller Künste¹⁶ und dementsprechend sollte er gefördert werden: „Die Ziele sozialistischer und revolutionärer Kunst wurden in einer übersimplifizierten und schematischen Weise ohne Berücksichtigung der Autonomie, derer Kunst eben verlangt, interpretiert. Die Kunst wurde direkten Propagandazielen unterworfen, die nicht realisiert werden konnten, ohne die Kunst selbst zu zerstören. Simplizität und Verbindlichkeit wurden von jenen verlangt, die im Bereich der kreativen Künste engagiert waren. Die erlaubten Ausdrucksmittel wurden streng begrenzt auf einen äußerst knapp definierten Realismus“¹⁷. Das alles führte bei den echten osteuropäischen Künstlern zu einem scharfen Gefühl der Absurdität des Lebens. In diesem Sinne erinnerte sich Jerzy Bossak, einer der Gründer der polnischen Filmhochschule in Lodz und ehemaliger kommunistischer Kämpfer gegen die Besatzung Polens von den Nazis: „Als wir in den dreißiger Jahren in die Opposition traten, waren wir gegen die Geschäftsleute im Film, weil die mit dem Rechenschieber denken. Jetzt saßen plötzlich auf den Sesseln der Geschäftsleute Beamte - politische Beamte, und das war noch schlimmer. Jedes Filmdetail mußte mit allen Parteistatuten verglichen werden, mit sämtlichen Schdanow-Reden, mit dem letzten Leitartikel. Der sozialistische Realismus ist eine politische Parole für die Künstler, die die Welt zeigen sollen, wie sie sein soll, nicht wie sie ist. Er ist nichts anderes als die Herrschaft der Politiker über die

¹⁶ Jerzy TOEPLITZ: *op. cit.*, I, 196; Vgl. W. I. LENIN: Über Kultur und Kunst, Berlin, 1960.

¹⁷ Jacek FUKSIEWICZ: *op. cit.*, 15.

Kunst. Dabei ist es im Sozialismus für die leitenden Leute wichtiger, vom Leben angeregt zu werden, als von Zeitungen, die sie selber redigieren“¹⁸. Zusammen mit dem Trauma des Krieges war aber dieser riesige Druck ein wichtiger Faktor, der zur Geburt des großen polnischen (und im allgemeinen des osteuropäischen) Films beigetragen hat.

„Diese Unausweichlichkeit einer politischen Konditionierung aller Sphären des gesellschaftlichen Lebens schärfte aber zugleich das Sensorium für die Wahrnehmung der Alltagszwänge, der ethischen Dilemmata, der Absurdität des Daseins, für die Ausgrenzung und Vereinsamung des Individuums in einer in vielfacher Hinsicht kollektivierten Gesellschaft, was im Werk Kieslowskis exemplarisch einen Niederschlag findet.“¹⁹

Man hat in diesem Sinne die Verwandtschaft zwischen dem osteuropäischen Film und dem französischen Existentialismus hervorgehoben. Kieslowski selbst beschreibt in bezug auf den idealistischen Kommunist aus seinem Film „Der Zufall möglicherweise“, wie man von der Freude und dem Enthusiasmus zur existentialistischen Verbitterung evoluiert: „Am Anfang gibt es die Freude. Das Licht ist nahe, und der Mensch glaubt, daß er es erreicht. Am Ende des Lebens bringt es Verbitterung, weil man sieht wie sehr es sich wieder entfernt hat(...)“. Aber „das Leben ohne diese Verbitterung, ohne diese Hoffnung wäre ein erbärmliches Leben.“²⁰ Dem polnischen Filmpublizist Tadeusz Sobolewski, seit den 70er Jahren treuer Wegbegleiter und Kommentator Krzysztof Kieslowskis, fiel die Ähnlichkeit der Problematik in den Werken des Autors des *Dekalogs* und der existentialistischen Philosophie des französischen Denkers Albert Camus. Diese Solidarität des Leidens als moralischen Imperativ scheint Kieslowski mit Camus zu teilen, wie dieser allem Pessimismus und aller Desillusionierung zum Trotz, um das tragische Bewußtsein der Vergeblichkeit und Sinnlosigkeit zu überwinden.

¹⁸ Zit. nach Jean GUYENOT: *Wege des polnischen Films*, in: *Frankfurter Rundschau*, Ostern 1961.

¹⁹ Margarete WACH: *op. cit.*, 17.

²⁰ Krzysztof KIESLOWSKI, *Przypadek i inne teksty*, Krakau 1998, S. 156, zit. von Margarete WACH: *op. cit.*, 21.

7. Eine politische Typologie der osteuropäischen Intellektuellen.

Der aus Bulgarien stammende französische Denker Tzvetan Todorov bietet in seinem Buch „L’Homme dépaysé“ eine Typologie der osteuropäischen Intellektuellen an. Er geht von der „Typology of Intellectuals“, die der amerikanische Philosoph Christopher Lasch in den 80er Jahren entfaltet hat. Lasch unterschied zwischen dem Intellektuellen als Stimme des Gewissens (dem Moralisten), dem Intellektuellen als Stimme der Vernunft (dem Wissenschaftler) und dem, dessen Schöpfungen Ergebnisse der Imagination sind (dem Künstler). Die drei Typen entsprechen den drei großen Perioden der Kulturgeschichte: der religiös-traditionellen, der Aufklärung und dem Romantismus. Der amerikanische Philosoph plädierte in seinem Studium für den ersten Typ und lud seine Leser ein, zu ihm nach den Verirrungen der Aufklärung und des Romantismus zurückzukehren.

Tzvetan Todorov entfaltet auch eine dreifältige Typologie, die als Anhaltspunkt die Haltung gegenüber der totalitären politischen Macht hat. Es gab einerseits eine „offizielle Pole“ der Privilegierten, zu der die gehörten, die Politik der kommunistischen Partei lobten und propagierten. Die zweite Kategorie bildeten die, die im Gegenteil zu den „Hofdichtern“ im Namen des Gewissens, der Wahrheit und der Moral gegen die Regime kämpften (die Dissidenten). Schließlich gehörten zu dem dritten Typ die Intellektuellen, die sich in ihre eigene Welt zurückzogen und nur von der Vergangenheit oder von der privaten Welt sprachen. Diese „reinen Künstler“ unterstützten nicht die totalitäre Regime, aber in derselben Zeit verweigerten sie, an den Kampf gegen die Willkür der politischen Macht teilzunehmen. Indirekt war das auch eine Art, >Nein< zu sagen, die sich gegen den absurden Charakter der *gesamten* Welt richtete. Diese Protestform war aber auf jedem Fall viel bequemer als das politische Engagement und führte zum Verlust einer der wichtigsten Dimensionen des intellektuellen Lebens: die politische. Todorov selbst gibt zu, daß er sich für diesen dritten Weg entschieden hätte, wenn er nicht aus Bulgarien ausgewandert wäre. Diesen dritten Typ bevorzugten viele osteuropäischen Intellektuellen, darunter auch Krzysztof Kieslowski in Polen.

In diesem Sinne behauptete der slowakische Regisseur Juraj Jakubisko in einem Interview mit Hans-Joachim Schlegel: „Gerade mich, der ich dem Politischen auszuweichen versuchte, holte immer wieder die Politik ein, brachte mich mit meinen Filmen immer wieder in Konflikte.“

Das hängt wohl damit zusammen, daß ein Mensch, der in seinen Filmen die ganze, ungeschminkte Wahrheit über die Absurdität menschlicher Existenz zu sagen versucht, geradezu unausweichlich eine Provokation offizieller Tabus wagt²¹. „Die kreativen Emanzipationsversuche im Dokumentar- und Spielfilm Osteuropas vollzogen sich aus dem Widerspruch von Realität und Anspruch des politischen Systems.“²²

Auch Krzysztof Kieslowski äußerte oft eine große Abscheu gegenüber der Sphäre der Politik. „Obwohl er in den 70er Jahren als Wortführer des „Kino der moralischen Unruhe“ galt - einer cineastischen Formation, deren eminent politische Filme als systemkritisch rezipiert wurden - entzog er sich immer den politischen Klassifizierungen und ästhetischen Zuordnungen, bis er in seiner Spätphase eine programmatisch apolitische Haltung annahm, davon sprach, daß ihn nur noch das Innenleben des Menschen interessiere.“²³

Die antisemitische Hetzjagd der kommunistischen Partei in Polen der 60er Jahren führte dazu, daß viele Professoren der Filmschule in Lodz von ihren Posten entfernt wurden. Gegen diese politischen Mißbräuche wurden Studentenprotesten im März 1968 veranstaltet, an denen auch Krzysztof Kieslowski aktiv teilnahm. Das war aber eine bittere Erfahrung für ihn, denn die studentische Initiative nur dazu führte, daß sich die Situation der Betroffenen noch mehr verschärft hat. Ein zweiter Versuch, im politischen Leben als Mitglied des Verbandes der Filmschaffenden (1976-1980) aktiv zu sein, scheiterte auch²⁴. Später wird sich der polnische Regisseur erinnern: „Damals habe ich verstanden, daß ich niemand bin, gar keinen Einfluß habe, ihn niemals haben werde, und mich daher auch nicht einmischen soll. Ganz genau das habe ich bverstanden. Ist es eine gute Erfahrung? Gut, weil sie lehrt, Demut gegenüber der Welt zu haben., auf die man keinen Einfluß hat. Ist es eine schlechte Erfahrung? Schlecht, weil sie den Menschen die Hoffnung raubt, sogar auf die ihnen naheliegendste Welt noch einen Einfluß zu haben. Macht sie zynisch, verbittert? Ich bin nicht zynisch, verbittert - ja. Zu viel hatte man uns versprochen, zu wenige Versprechen gehalten. Zumindest meiner Generation.“²⁵

²¹ Hans-Joachim SCHLEGEL (Hg.), *Filmkultur im Umbruch*. Beispiel Slowakei, Graz, 1993, 32.

²² Margarete WACH: *op. cit.*, 16.

²³ Ebd., 17.

²⁴ Ebd., 55.

²⁵ Zit. nach ebd., 56-57.

REZUMAT

Studiul de față tratează genealogia școlii de film poloneze și, implicit a cinematografilei regizorului polonez Krzysztof Kieslowski, celebru prin seria sa de zece filme intitulată „Decalog“, în care el problematizează actualitatea celor Zece Porunci pentru omul condamnat la a trăi într-un regim totalitar ateist. Studiul încearcă să pună în lumină contextul intelectual polonez și est-european care au făcut posibilă articularea filmografică a tensiunii existențiale și teologice din opera lui Kieslowski. În acest sens, relevantă este tipologia intelectualului est-european oferită de omul de cultură francez de origine bulgară Tzvetan Todorov, după care ar exista trei mari tipuri de intelectuali est-europeni în perioada comunistă: moralistul, omul de știință și artistul. Kieslowski ar aparține celei dintâi categorii, fără a deveni însă un dizident propriu-zis, ci evadând, ca și Tarkowski în Rusia, într-o lume a artei (categoria a treia, a artistului) care îi oferă libertatea unei problematizări moral-teologice, altminteri interzise în spațiul totalitar comunist.

Prep. univ. drd. Adrian BOLDIȘOR

MIRCEA ELIADE AND THE „DEATH-OF-GOD” THEOLOGY OF THOMAS J.J. ALTIZER

Introduction

Objective

In this paper I will attempt to explore if Mircea Eliade's understanding of religion influenced the “death of God” theology of Thomas J.J. Altizer. I will focus on these two religious thinkers for different reasons.

Mircea Eliade was considered one of the twentieth century's most important scholars in the field of history of religion. His influence in many scholarly circles is noted by several people. In recent times, many scholars criticize Eliade's understanding of what religion means.

The “death of God” was a theological development which appeared in twentieth century and influenced many theologians. It is considered to be a response to the Incarnate Word, and so was a Christian movement. The American Thomas J.J. Altizer is considered the most important theologian of this movement.¹ He said that no intelligent person today can be anything other than an atheist, although one might choose between Christian and non-Christian forms of atheism.

Background

Mircea Eliade was born on 13 March 1907 in Bucharest, Romania, and died on 22 April 1986 in Chicago, USA. He studied in Bucharest, where he received a degree in philosophy in 1928 with a paper about the philosophy of the Renaissance, and in Calcutta, India,

¹ The Encyclopedia of Religion, Editor in Chief Mircea Eliade, vol. VI, (Macmillan Publishing Company, New York. Collier Macmillan Publishers, London, 1987. Complete and unabridged edition, 1993), 24.

1928-1931. He earned a doctorate in philosophy in Bucharest in 1933, his dissertation focusing on yoga. Between 1933 and 1938 he published and served as a professor in the faculty of letters and philosophy in Bucharest. He served as a diplomat for the Romanian government in London (1940-1941) and Lisbon (1941-1945). After 1945 he emigrated to Paris, where he was professor at the *École Pratique des Hautes Études*, and at the Sorbonne. In 1956 he was invited as visiting professor for the Haskell Lectures at the University of Chicago. The following year he joined the university's faculty as a professor of history of religions. The university named its chair in history of religions after Eliade in 1985.

Eliade's writings on philosophy and religion were prolific: *The Sacred and the Profane*, *Traité d'histoire des religions*, *Images and Symbols: Studies in Religious Symbolism*, *The Quest: History and Meaning in Religion*, *Mythes, rêves et mystères*, *Mephistopheles and the Androgyne: Studies in Religious Myth and Symbol*, *Fragments d'un journal*, *Forêt Interdite*, among them. He was also editor in chief of the 16-volumes *Encyclopedia of Religion*, which was published posthumously.

Thomas J.J. Altizer was born in Charleston, West Virginia, on 28 September, 1928. He attended St. John's College, Annapolis, Maryland, and later the University of Chicago where he earned undergraduate, graduate, and doctoral degrees. His master thesis examined the concepts of nature and grace in St. Augustine. His doctoral dissertation of 1955 examined Carl Gustav Jung's understanding of religion. He subsequently took up a post at Wabash College, Crawfordsville, Indiana, from 1954 to 1956, where he taught religion. He then became professor of English at Atlanta's Emory University where he taught from 1956 to 1968. He authored many books about "death of God" theology: *Contemporary Jesus*, *Descent into Hell*, *The Gospel of Christian Atheism*, *Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred*, *New Apocalypse: The Radical Christian Vision of William Blake*, *The Self-Embodiment of God*, *Total Presence: The Language of Jesus and the Language of Today*, among others.

Method

This paper will be an analytical and comparative study of the relation between Mircea Eliade's understanding of different aspects in the field of history of religion and Thomas Altizer's ideas about death of God theology. For different reasons, I will use some of Eliade's books in French and some in English. For example, the French preface of *The*

Sacred and the Profane was not translated in the English version which I will use, so I will present the ideas of this preface in the paper and the original text itself in the footnote. I will do the same with *Traité d'histoire des religions* and several other books which were not accessible in English translation. Again, I will paraphrase Eliade's ideas in the body of the text, but in the footnotes will quote the full original text so as to offer a better understanding of Eliade. I will use the first volume of Eliade's journal in French, *Fragments d'un journal*, but for the second volume I will draw from the Romanian version, *Jurnal*, because neither an English nor French version of this publication was accessible. Because of the limited scope of this paper, I will attempt to present in footnotes portions of books and articles connected to my topic, and at the same time will quote what is important for a better understanding.

Mircea Eliade: Some Opening Remarks

In this opening chapter I will attempt to narrow the focus of this paper on some specific themes regarding Eliade's understanding of religion which will relate to Altizer's understanding of Eliade's ideas.

In 1956, Mircea Eliade wrote the book *Das Heilige und das Profane: Vom Wesen des Religiösen (The Sacred and the Profane: The Nature of Religion)*. In the first page of the preface of the French edition, he wrote that he attempted to present the importance of the concepts about world for archaic peoples.² In the opposition between sacred and profane, Eliade perceives that our secular world is spiritually impoverished. It is a world which wants to live without God, a world in which the sacred is camouflaged in the profane. Rediscovering the sacred dimension of the world can lead us to a new type of humanity and religiosity.

For Eliade, hierophany is the manifestation of the sacred. The sacred can manifest itself in different ways, so we can speak about hierophanies or about the sacred being hidden or obscured in the profane.

² Mircea Eliade, "Avant-Propos a l'Édition Française," in Mircea Eliade, *Le Sacré et le Profane*, (Gallimard, Paris, 1965), 9: "Il ne s'agissait pas de montrer simplement qu'un Australien ou un Africain n'étaient pas les pauvres animaux à demi sauvages (incapables de compter jusqu'à 5, etc.) dont nous entretenait le folklore anthropologique d'il y a moins d'un siècle. Nous visions à montrer quelque chose de plus: la logique et la grandeur de leurs conceptions du Monde, c'est-à-dire de leurs comportements, de leurs symbolismes et de leurs systèmes religieux." All subsequent quotations will be drawn from the English version of this book: Mircea Eliade, *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*, translated from the French by Willard R. Trask, (A Harvest Book, Harcourt, Inc., San Diego, New York, London, 1987).

The history of religions is a sum of hierophanies. Because the sacred can manifest everywhere, the entire cosmos can become a hierophany. For ancient humanity, all reality could be sacred. Eliade speaks about the opposition between sacred and profane as an opposition between the real and unreal. “The reader will very soon realize that *sacred* and *profane* are two modes of being in the world, two existential situations assumed by man in the course of his history.”³

A hierophany has three different elements: the object, which continues to be understood in a natural way; the invisible reality; and the mediator, which is the object consecrated. In *Traité d'histoire des religions*, Eliade presents the dialectic between the sacred and the profane and the manifestation of the sacred in hierophanies. The sacred is different from the profane, but it can manifest itself in the profane world, in hierophanies. This is true for all the religions of the world, not just for primitive forms of religion. Everywhere we can find inferior and superior forms of hierophanies; these hierophanies are organized in a system.⁴ In the history of humanity, there does not exist a single object which has not been transfigured as a hierophany.

The sacredness of space is better seen in the cosmologic myth. This myth is addressed by Eliade many times.⁵ What occurred in the beginning took place in sacred space. For a religious person, space is not homogenous. It has a lot of broken places. Even the sacred can manifest itself everywhere. There are places in space which possess different qualities than others. In connection with sacred space is “the centre of the world.” All the points in space can become “the center of the world.” “Every sacred space implies a hierophany, an irruption of the sacred that results in detaching a territory from the surrounding cosmic milieu and making it qualitatively different (Genesis 28, 12-19).”⁶ The sacredness of

³ Mircea Eliade, *The Sacred and the Profane*, 14.

⁴ Mircea Eliade, *Traité d'histoire des religions*, préface de Georges Dumézil, (Petite bibliothèque Payot, Paris, 1975), 38-39.

⁵ Mircea Eliade, *Myth and Reality*, (Translated from the French by Willard R. Trask, Harper Torchbooks, Harper & Row, Publishers, New York and Evanston, 1963), 5: “Myth narrates a sacred history; it relates an event that took place in primordial Time, the fabled time of the ‘beginnings’.”; 6: “In short, myths describe the various and sometimes dramatic breakthroughs of the sacred (or the ‘supernatural’) into the World. It is this sudden breakthrough of the sacred that really *establishes* the World and makes it what it is today.”

⁶ Mircea Eliade, *The Sacred and the Profane*, 26. See also Mircea Eliade, *Images and Symbols: Studies in Religious Symbolism*, (Translated by Philip Mairet, Harvill Press,

one place can be identified by a specific sign. The people are not allowed to choose the place which will become sacred. The process is different: the sacred manifests itself in a place which will become sacred, and people have to find this place, to discover it with the help of some mysterious signs. The reality, which is sacred, proves that the space is not homogenous. “But we must not suppose that *human* work is in question here, that it is through his own efforts that man can consecrate a space. In reality the ritual by which he constructs a sacred space is efficacious in the measure in which *it reproduces the work of the gods.*”⁷ The space which is not known by people is another world, strange and chaotic. The world is sacred because in this world the sacred can manifest itself, it can produce the sacred break. To consecrate a territory means to cosmocize it. In this way, the cosmology of the beginning is repeated, because it is the creation of the gods. “But the work of the gods, the universe, is repeated and imitated by men on their own scale.”⁸

The temple is an *imago mundi*, because it is an earthly representation of a transcendent model. The entire world is sanctified in connection with the temple, because everything is a repetition of a cosmological model. A construction—a temple—is alive because a sacrifice was offered, and this sacrifice recapitulated a cosmological one.⁹

Sacred space is space consecrated by the repetition of primordial hierophanies, and sacred time is time which influences profane time.¹⁰ In Eliade’s understanding, sacred time is circular, reversible and can be

London, 1961), Chapter I, Symbolism of the “Centre,” 27-56: “All this seems to show that man *can live only in a sacred space*, in the ‘Centre’ [...]. It calls attention to something in the human condition that we may call the *nostalgia for Paradise*. By this we mean the desire to *find oneself always and without effort* in the Centre of the World, at the heart of reality” (55). See also a critique to this understanding of the sacred space and center in Jonathan Z. Smith, *To Take Place: Toward Theory in Ritual*, (The University of Chicago Press, Chicago and London, 1987), Chapter 1: In Search of Place, 1-23.

⁷ *Ibidem*, 29.

⁸ *Ibidem*, 35.

⁹ See a critique of this opinion in Jonathan Z. Smith, *Op. cit.*, 16: “If there is no evidence in ancient Near Eastern materials for a central cosmic mountain that served as an *axis mundi*, there can be no assimilation of such a mountain to the temple, as Eliade’s pattern requires. This calls into question the notion of the temple as the ‘Centre’ of the cosmos.”

¹⁰ Mircea Eliade, *Traité d’histoire des religions*, 329: “Dans la religion comme dans la magie, la périodicité signifie avant tout l’utilisation indéfinie d’un temps mythique *rendu présent*. Tous les rituels ont la propriété de se passer *maintenant*, dans *cet instant-là*.”

recuperated. Time becomes sacred by the periodical repetition of sacred moments performed *in illo tempore*, at the beginning of the world. Because of these festivals, humans become contemporary with the gods and with the primordial events. For *homo religiosus*, time is not homogenous, neither continuous. If profane time is ordinary time, then we live sacred time in sacred festivals. One can speak about breaks in time, which are festivals in which humankind exchanges profane time with sacred time. “One essential difference between these two qualities of time strikes us immediately: *by its very nature sacred time is reversible* in the sense that, properly speaking, it is *a primordial mythical time made present*. Every religious festival, any liturgical time, represents the reactualization of a sacred event that took place in a mythical past, ‘in the beginning.’ Religious participation in a festival implies emerging from ordinary temporal duration and reintegration to the mythical time reactualized by the festival itself.”¹¹ Sacred time is ontological. It is a mythical present which is possible during the celebration of festivals. This time is a present time because of the repetition of cosmological acts. It is a connection between the sanctity of the world and the life of sacred time: “For religious men of all the archaic cultures, *the world is renewed annually*; in other words, *with each new year it recovers* its original sanctity, the sanctity that it possessed when it came from the Creator’s hands.”¹²

Life is recreated by symbolic cosmological acts. Eliade studied the symbols in which the world becomes transparent. Symbolism is present all over the world, because the world has a supernatural dimension in which the sacred is manifested.¹³ Because all human life can be made sacred, the cosmological myth refers not just to some moments in humankind’s life, but to all its existence and to all the cosmos. “But one thing seems clear beyond doubt: that the cosmos is a living organism, which renews itself periodically. The mystery of the inexhaustible appearance of life is bound up with the rhythmical renewal of the cosmos.”¹⁴

¹¹ Mircea Eliade, *The Sacred and the Profane*, 68-69.

¹² *Ibidem*, 75.

¹³ See Mircea Eliade, *Images and Symbols: Studies in Religious Symbolism*, especially the forward, 9-25: “The symbol reveals certain aspects of reality - the deepest aspects - which defy any other means of knowledge. Images, symbols and myths are not irresponsible creations of the psyche; they respond to a need and fulfill a function, that of bringing to light the most hidden modalities of being”, (12).

¹⁴ Mircea Eliade, *The Sacred and the Profane*, 148.

The sacred dimension of life is easily discovered during the celebration of festivals. The repetition of these festivals, with different intensity, year after year, is an eternal return *in illo tempore*. “We have no warrant for interpreting periodic return to the sacred time of origin as a rejection of the real world and an escape into dream and imagination. On the contrary, it seems to us that, here again, we can discern the *ontological obsession* to which we have referred and which, moreover, can be considered an essential characteristic of the man of the primitive and archaic societies. For to wish to reintegrate the *time of origin* is also to wish to return to the *presence of the gods*, to recover the strong, fresh, pure world that existed *in illo tempore*. It is one’s thirst for the sacred and the nostalgia for *being*.”¹⁵

Homo religiosus is the human of the archaic societies. All religious actions, in different cultures, times and spaces, belong to *homo religiosus*. The sacred-profane dichotomy is the central point in this understanding. The sacred has a universal value and it is a notion with an *a priori* signification. It is above all the notions which we can create about it, because it is the Real. The sacred is equivalent with the reality. It is the central understanding in the hermeneutical effort to define *homo religiosus*. For Eliade, *homo religiosus* is the sacred human. *Homo religiosus* is always linked with the Supreme Being. The first revelation of the Real for *homo religiosus* is the condition for participation with the Being. This participation is possible in festivals, and the entire year is a succession of festivals. So the calendar represents an eternal return. This idea of eternal return is not a pessimistic interpretation of life. It is the desire of *homo religiosus* for the sacred, the thirst for salvation, the escape from death. *Homo religiosus* sees nature as full of religious values. The manifestation of the sacred is the hierophany, or the ontophany.

Eliade presents the relation between *homo religiosus* and the modern human, who is in many cases areligious or nonreligious. At the conclusion of *The Sacred and the Profane*, Eliade highlights the relevance of the sacred-profane dialectic: “Modern nonreligious man *makes himself*, and he only makes himself completely in proportion as he desacralizes himself and the world. The sacred is the prime obstacle to his freedom. He will become himself only when he is totally demysticized. He will not be truly free until he has killed the last god.”¹⁶

¹⁵ *Ibidem*, 94.

¹⁶ *Ibidem*, 203.

Eliade emphasizes the fact that the modern human lacks his or her own structure. He or she is full of negations. Even if he or she wants a break with his or her own past existence, the nonreligious human is compelled by the reality which he or she tried to reject. This reality never disappeared. Many of his or her acts, gestures, forms of language, structures of behaviour simply repeat the acts of *homo religiosus*. The watching of a film or reading of a book proves this truth, because these acts are transmitted to this world in finding an imaginary one. One can speak about *homo religiosus* if he or she is situated in his or her world. So we can speak about humanity's values and spiritual creations, about a reality if we are situated into this reality, if we understand its function and composition. *Homo religiosus* is open to the world; he or she lives in the midst of the world. "Openness to the world enables religious man to know himself in knowing the world—and this knowledge is precious to him because it is religious, because it pertains to being."¹⁷ In the life of *homo religiosus*, everything has a religious value, starting with simple acts and feelings, and ending with complex activities which are, for the modern human, without sacred attributes. In this way, physiological life and everyday acts are sacred. For *homo religiosus*, every action, gesture or word has value beyond this world. It has its correspondent in transcendence. The universe is open to sacred realities; humankind is to the world, so its relation with the sacred is alive and it can communicate with the cosmos.

Eliade understands the sacred as the principle which can explain religious manifestations. For *homo religiosus*, the first intuition of being is equivalent with the sacred. The sacred manifests itself in hierophanies, and these hierophanies are equivalent with a power from a transcendent world. The etymology of the word hierophany demonstrates the manifestation of the sacred. In *Mythes, Rêves et Mystères*, Mircea Eliade defined "the history of religion" as a series of hierophanies, started with the simple and finishing with the most evolved. The sacred can manifest itself in a multiplicity of forms.¹⁸ For the archaic and pre-modern human,

¹⁷ *Ibidem*, 167.

¹⁸ Mircea Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, (Gallimard, Paris, 1957), p. 167: "A partir de la plus élémentaire hiérophanie—par exemple la manifestation du sacré dans un objet quelconque, une pierre ou un arbre—et jusqu'à la hiérophanie suprême, l'incarnation de Dieu dans Jésus-Christ, il n'existe pas de solution de continuité. Sur le plan de la structure, nous nous trouvons devant le même acte mystérieux: la manifestation de quelque chose de 'tout autre'- d'une réalité qui n'appartient pas à notre monde— dans des objets qui font partie intégrante de notre monde 'naturel,' 'profane' ".

the sacred means power, reality. The sacred and being are equivalent. The opposition between sacred and profane means the opposition between real and unreal. If the archaic human lived in a sacred world, full of signs which waited to be read, our world—the profane one—is a characteristic of modern time, of the new time, a time of destruction of the sacred.

In *The Quest*, Eliade notes that the sacred is a universal dimension, and contemporary culture has its roots in experience and religious beliefs.¹⁹ The sacred is still present in our world. “In a desacralized world such as ours, the ‘sacred’ is present and active chiefly in the imaginary universes. But imaginary experiences are part of the total human being, no less important than his diurnal experiences. This means that the nostalgia for initiatory trials and scenarios, nostalgia deciphered in so many literary and plastic works, reveals modern man’s longing for a total and definitive renewal, for a *renovatio* capable of radically changing his existence.”²⁰ There is a polarity between history and meaning in the understanding of the history of religion. Every religious fact has a history, because it takes place in a historical form. This is the scientific aspect of the work of the historian of religion. But for Eliade, meaning is the central part of the work. It is *meaning* that can transform the sacred into religious actuality.

An important point in the understanding of Eliade’s dialectical approach of sacred and profane is the concept of the *coincidentia oppositorum*.²¹ In Eliade’s interpretation, the sacred and the profane

¹⁹ Mircea Eliade, *The Quest. History and Meaning in Religion*, (The University of Chicago Press, Chicago and London, 1969), 9.

²⁰ *Ibidem*, 126. On initiation see Mircea Eliade, *Birth and Rebirth*, translated by Willard Trask, (Harper & Row, Publishers, Inc., New York, 1958).

²¹ On the *coincidentia oppositorum* see Shafique Keshavjee, *Mircea Eliade et la Coïncidence des opposés*, (Peter Lang, Berne. Berlin. Francfort-s. Main. New York. Paris. Vienne, 1993). See also Mircea Eliade, *L’Épreuve du labyrinthe: Entretiens avec Claude-Henri Rocquet*, (Pierre Belfond, Paris, 1978), 10: “On voit bien pourquoi chez Eliade le thème de la *coincidentia oppositorum* résonne si souvent et si fort.” In his *Autobiography. Volume I: 1907-1937. Journey East, Journey West*, (Translated from Romanian by Mac Liscott Ricketts, Harper & Row Publishers, San Francisco, 1981), Eliade noted: “*Coincidentia oppositorum* is just as integral to folk religiosity in Eastern Europe as to the religious experience of an Oriental or archaic type. I should go even further and say that the paradox of the coincidence of opposites is found at the base of every religious experience. Indeed, any hierophany, any manifestation of the sacred in the world illustrates a *coincidentia oppositorum*: an object, a creature, a gesture becomes sacred – that is, transcends *this* world – yet continues to remain what it was

coexist not in a dualistic, but in a paradoxical relationship.²² This is the core of sacralization of the world in hierophanies. We can observe this paradoxical existence in the dialectic of the sacred and the profane. The paradox lies in the fact that an ordinary, finite, historical thing, while remaining natural, can at the same time manifest qualities which are more than finite. Something transcendent limits itself by becoming manifest in some relative, historical form. For Eliade, an object can exist and manifest the sacred at the same time. This is the meaning of *coincidentia oppositorum*. It is reflected in symbols, theories, and beliefs. The concept of *coincidentia oppositorum* is the explanation of the paradoxical coming together of the sacred and the profane. Citing Maister Eckhardt and Nicholas of Cusa, Eliade argues that the concept of *coincidentia oppositorum* is universal.²³

In many of his books, Eliade speaks about *Deus otiosus*. In *Traité*, after he studies some myths in different cultures and among various populations, Eliade says that sometimes people fail to remember the Supreme God and are instead preoccupied by their day-to-day problems. They seek other gods to worship.²⁴ In *Myth and Reality*, Eliade develops the same idea about *Deus otiosus*. The primitives have the concept of a Supreme Being, but this Being plays no important role in their lives. Other gods take the role of this Being in their cult. The myths prove that he has withdrawn far from humankind, becoming a *Deus otiosus*. “In some respects it could be said that the *Dues otiosus* is the first example of the death of God that Nietzsche so frenziedly proclaimed. A Creator God who removes himself to a distance and disappears from cult is finally forgotten. Forgetfulness of God, like his

before: an object, a creature, a gesture: it participates in the world and at the same time transcends it.” (257).

²² Mircea Eliade, *Images and Symbols*, 84: “One must remember the dialectic of the sacred: any object whatever may paradoxically become a hierophany, a receptacle of the sacred, while still participating in its own cosmic environment (a *sacred* stone, e.g., remains nevertheless a *stone* along with other stones)”; 178: “One need only recall the dialectic of hierophany: an object becomes *sacred* while remaining just the same as it is.” See also *Traité d’histoire des religions*, 24-26.

²³ See Mircea Eliade, *Mephistopheles and the Androgyne: Studies in Religious Myth and Symbol*, (Sheed and Ward, New York, 1965), 78-124.

²⁴ Mircea Eliade, *Traité d’histoire des religions*, 55: “Les hommes ne se souviennent du Ciel et de la divinité suprême que lorsqu’un danger venant des régions ouraniennes les menace directement; le reste du temps, leur religiosité est sollicitée par les besoins journaliers, et leur pratiques ou leur dévotion se tournent vers les forces qui contrôlent ces mêmes besoins.”

own absolute transcendence, is a plastic expression of his religious non-actuality or, what amounts to the same thing, his ‘death.’ The disappearance of the Supreme Being did not find expression in an impoverishment of religious life. On the contrary, it could be said that the genuine ‘religions’ appear *after* he has vanished.”²⁵ In *The Encyclopaedia of Religion*, the chapter about *Deus otiosus* was written by Mircea Eliade and Lawrence E. Sullivan. Here, the explanation begins with the etymological sense: *Deus otiosus* means, literally, “god at leisure” or “god without work.” The subchapters deal with celestial associations, absence of myth and cult, and withdrawal of God. “Symbolic life, made possible by the withdrawal of primordial being, offers humankind the freedom of the symbolic condition, a dynamic existence that could never have flourished if the creator had continued to crush or overwhelm his creation with his ponderous presence and immediacy. Mediation, intermediaries, and symbolic distance become indispensable and possible when the god retires from scene.”²⁶ This idea of *Deus otiosus* has different understanding in concordance with different cultures and peoples. At the same time, the influence of the myths is different. But, “since every reality appearing in the mythic beginning of the world is a total and absolute statement of its kind of being, the change and dynamism that undergird human history provoke a total eclipse or disintegration of primordial form. The death, transformation, or withdrawal of supernatural beings into the heights or into the extremes of the cosmos exemplifies the fate of primordial existence as a whole.”²⁷

Eliade wrote many novels and short stories in which he tried to present, in a literary way, the ideas developed in his scientific works. But it would be a mistake to examine his literature only to see if religious phenomena are present. It is important to appreciate the originality of Eliade’s creations. His double preoccupations were interpreted as “*le diurne et l’onirique univers spirituels*.”²⁸

In the novel *Forêt Interdite*, the main character, Stefan, asks the important question: in which way we can rediscover the lost time? It is not the time of which Proust speaks. It is the time of myths, a time in

²⁵ Mircea Eliade, *Myth and Reality*, 95.

²⁶ *The Encyclopedia of Religion*, Editor in Chief Mircea Eliade, vol. IV, (Macmillan Publishing Company, New York. Collier Macmillan Publishers, London, 1987. Complete and unabridged edition 1993), 317.

²⁷ *Ibidem*, 318.

²⁸ Mircea Eliade, *L’Épreuve du labyrinthe: Entretiens avec Claude-Henri Rocquet*, 196-204.

which stories are told and the happenings are constituted in hierophanies. “In fact, if history were not what it is, a nightmare, if the tragic did not exist, paradise would lose its significance. Modernity, with its acute awareness of history and historicity, must be assumed before being transcended. If in the past there were other ways to paradise, today this is the only one: passing through history is unavoidable.”²⁹ In this novel, Eliade emphasizes the important idea of the sacred-profane dialectic. The manifestation of the sacred in the world is always camouflaged. There is no apparent difference between the sacred and the profane, and the fantastic can be recognized in the middle of the banality. In this novel, myth and destiny occupy an important place, an understanding of the concept of *coincidentia oppositorum*. “He gives in *Forêt Interdite* a living, true form to the myths, inserting them perfectly into the destiny of his characters, vivifying them with situations and places, to create a fantastic word as permanent watchman over reality. This time it is very possible that Eliade has reached the ideal of his activity on the most varied levels: the stylistic interpretation of the sacred and the profane, the dissolution of the fantastic.”³⁰

²⁹ Matei Calinescu, “The Disguises of Miracle: Notes on Mircea Eliade’s Fiction,” in *Mircea Eliade: A Critical Reader*, ed. Bryan Rennie, (Equinox, London, Oakville, 2006), 388. This article was first published in *World Literature Today* 52/4 (Autumn 1978), 558-64. On Eliade and Proust, see Virgil Ierunca, “The Literary Work of Mircea Eliade”, in *Myths and Symbols. Studies in Honor of Mircea Eliade*, ed. Joseph M. Kitagawa and Charles H. Long, (The University of Chicago Press, Chicago and London, 1969), 349-350: “*Forêt Interdite* remains *par excellence* the novel of Time. [...] For it is not, as with Proust, a matter of searching for the lost time, but of blotting out Time as psychological, personal, and social memory. The ‘memory’ for which Stephan struggles is a memory of the *illud tempus* and not a personal, historical recollection (as is for Proust), for History is in fact destructive of memory. It is a metaphysical effort and in this sense nearer to Dostoevsky and Faulkner than Proust.”

³⁰ George Uscatescu, “Time and Destiny in the Novels of Mircea Eliade,” in *Myths and Symbols. Studies in Honor of Mircea Eliade*, 402. See also Mircea Eliade, *Autobiography*, 322: “Unconsciously and unintentionally, I succeeded in ‘showing’ in *Șarpele* something I was to develop later in my works of philosophy and history of religions: namely, that the ‘sacred’ apparently is not different from the ‘profane’, that the ‘fantastic’ is camouflaged in the ‘real’, that the world is what it shows itself to be, and is at the same time a cipher. The same dialectic – of course, in the context of an epic fresco of grand proportions – also sustains *The Forbidden Forest*, begun twelve years later in 1949, with the difference that at this time no longer was it a question of the profound meaning of the Cosmos, but of the ‘cipher’ of historical events. The theme of the ‘fantastic’ camouflaged in everyday occurrences is found again in several of my novellas written still more recently, for example: *La Țigănci* (With the Gypsy Girls,

Thomas J.J. Altizer and “Death of God” Theology

“Death of God” theology was the name for a theological movement based in United States during the 1960s.³¹ As the theologians of this movement themselves said, death of God theology was a new Christian movement inside the old church. This theology’s concepts lead to the conclusion that this theology is atheistic, non-theistic, and radical. All the theologians involved in this movement created separate understandings of what “death of God” means, and this imprecision created many difficulties and misunderstandings. Being considered an atheistic theology, this movement is related to a modern understanding of what Christianity means for the people of our time. “Although there were echoes of the death of God theme in the writings of Jewish theologians, especially Richard L. Rubenstein, and Catholic thinkers were influenced by it, the death of God movement remained a primarily Protestant one.”³² The majority of articles which were written about this movement tried to find its roots in the past, in theology or philosophy. The main attempt at a theological connection was with Martin Luther’s phrase, “God is dead,” “with reference to the death of Christ, an extreme example of

written in 1959) and *Podul* (The Bridge, written in 1964). In a certain sense, one could say that this theme constitutes the key to all the writings of my maturity.”

³¹ This theology was not developed in others part of the world as it was in USA, for different reasons. Alan Richardson said: “The news of the death of God has been taken quietly in Britain [...]. Altizer has remarked that ‘God is dead’ are words that may only truly be spoken by the Christian who speaks in response to an Incarnate Word. If this is true, it is hardly surprising that the death-of-God theology does not arouse much interest in secular Britain. It is clearly irrelevant to those who believe that God has never exist at all and therefore cannot have died or be dead. Something which has never lived cannot logically be said to be dead.”; “we may agree with Altizer that the death-of-God theology is a Christian phenomenon. In his sense it would be impossible for Jews and Mohammedans to accept it, because it has to do with an Incarnate Word in which they do not believe.” (Alan Richardson, “The Death-of-God Theology”, *Religion in Life*, volume XXXVI, Spring 1967, No. 1, 70-71).

³² *New Catholic Encyclopedia*, Second Edition, (Thomson. Gale, Detroit, New York, San Diego, San Francisco, Cleveland, New Haven, Conn. Waterville, Maine, London, Munich, in association with The Catholic University of America. Washington, D.C., 2003), 583. About Rubenstein see: *The Encyclopedia of Christianity*, vol. 2, ed. Erwin Fahlbusch, Jan Milič Lochman, John Mbiti, Jaroslav Pelikan, Lukas Vischer (William B. Eerdmans Publishing Company Grads Rapids, Michigan, Cambridge, U.K./ Leiden/ Boston/ Koln, 2001), 442: “Richard Rubenstein in *After Auschwitz* (1966) defended an essential pessimism that construes the Holocaust as the paradigmatic event requiring a thoroughly tragic vision of human life without God.”

communicatio idiomatum,” and with the ideas of many philosophers.³³ So “death of God” theology is a theme influenced by many scholars in different fields, with different perspectives and different understandings of Christianity.³⁴

Theologically, this movement finds its roots in the debate between Karl Barth and liberal Protestant theologians, in Rudolf Bultmann’s demythologizing approach to exegesis, and in a radical interpretation of Dietrich Bonhoeffer’s *Letters and Papers from Prison*. In *The Encyclopedia of Religion*, of which Mircea Eliade was editor in chief, John B. Cobb Jr. wrote an article about death of God theology in which he argues that this theology is related with the discussion about Barth’s theological approach, Ludwig Feuerbach’s belief that God is an oppressor, and Friedrich Nietzsche’s call to kill God. All debate about death of God theology “contributed further to weakening Barth’s influence.”³⁵

The most important advocates of this theology were: Gabriel Vahanian (*The Death of God*, 1957), John A.T. Robinson (*Honest to God*, 1963), Paul van Buren (*The Secular Meaning of the Gospel*, 1963), William Hamilton (*Radical Theology and the Death of God*, 1966), Harvey Cox (*The Secular City*, 1965), and Thomas J.J. Altizer

³³ The Oxford Dictionary of the Christian Church, ed. by F.L. Cross, Third Edition edited by E.A. Livingston (Oxford University Press, 1997), 459: “G.W.F. Hegel quoted the words, but gave them a new sense, namely the Absolute Spirit has given up its transcendence in order to enter the finite reality of history. Other German writers (e.g. H. Heine and Jean Paul) spoke of the death of God in a cultural sense, meaning that man had now entered on a stage of civilization to which the concept of God had no relevance. This atheistic meaning was taken up by F.W. Nietzsche who proclaimed the death of God as a human act: to achieve the full stature as autonomous beings.”

³⁴ The Encyclopedia of Christianity, vol. 2, 441: “David Hume’s formulation and defense of empiricist nontheism in *Dialogues Concerning Natural Religion* (1779) initiated the modern effort to write God’s death certificate. The ‘God problem’ looms large in antitheological literary artistry of such writers as Thomas Carlyle, Matthew Arnold, Thomas Hardy, Edward Gibbon, and George Eliot; in eminent and persuasive philosophical luminaries such as Ludwig Feuerbach, Auguste Comte, and Friedrich Nietzsche; and in political and psychological movements initiated by Karl Marx, Sigmund Freud, and Thomas Huxley.”

³⁵ The Encyclopedia of Religion, Editor in Chief Mircea Eliade, vol. VI, 24. See in the same article: “Barth’s reassertion of God as free and sovereign will did little to respond to these challenges, and the work of Thomas Altizer renewed this challenge in the mid-sixties.”

(especially with *Gospel of Christian Atheism*, 1966).³⁶ Altizer's is considered the most popular representation of death of God theology.

In his preface to *The Gospel of Christian Atheism*, Altizer defines his theology and his mentors: “My own route to theology has been through the discipline of the history of religions. My teacher was Joachim Wach, and the incredible breadth of his understanding of religion beautifully exemplifies the methodological contribution that the history of religions can make to theology. More recently, Mircea Eliade is beginning to make an impact upon theology, as Rudolf Otto did before him, and I cannot refrain from once again pointing out the debt that I continue to owe to Eliade. Moreover, I am persuaded that one of the most important sources of a new direction of theology will be a new and more critical understanding of the uniqueness of Christianity. All theological talk about a ‘religionless Christianity’ will remain largely meaningless so long as the theologian remains ignorant of the historical phenomenon of religion.”³⁷

Compared with other advocates of death of God theology, Altizer uses a metaphysical and theological interpretation of Christianity. For

³⁶ Vahanian, Robinson, and Cox were not really the theologians of the death of God movement. See *The Encyclopedia of Christianity*, 441-442: “These efforts of Vahanian and Robinson to reconstruct a critical nontheism for modernity and its cultured despisers endeavored to go beyond the dense doctrines of closed theological systems in favor of the clarity of the ordinary language of analytic philosophy,” “Cox’s view was not atheistic or nontheistic; it was an effort at describing the secular model as an alternative to theological and metaphysical idolatries.”

³⁷ Thomas J.J. Altizer, *The Gospel of Christian aTheism*, (The Westminster Press, Philadelphia, 1963), 11. Charles E. Winquist finds the same mentors of Altizer: “The originality of Altizer’s work is in part the originality of his work as a reader. In particular, his reading of literary and philosophical precursors—Blake, Hegel, and Nietzsche—who are themselves transgressors of the Western tradition, and the transgressive reading of his more immediate teachers—Wach, Eliade, and Tillich.” (Charles E. Winquist, Reviewer, “Thomas J.J. Altizer: In Retrospect,” in *Religious Studies Review*, (vol. 8, 4, October, 1982, 337.) The relation between Altizer and Tillich is described by Eliade in his *Fragments d’un Journal*, Traduit du roumain par Luc Badesco, (Gallimard, Paris, 1973), on 12 October 1965: “Longue conversation avec Tom Altizer— et Tom qui lui répétait sans cesse qu’il était le plus grand théologien de son temps, et que eux, ceux de ‘*God-is-dead-theology*,’ sont ses disciples.” See about the understanding of history of religion at Chicago school, where Wach and Eliade were professors: Charles H. Long, “A Look at the Chicago Tradition in the History of Religions: Retrospect and Future”, in *The History of Religions. Retrospect and Prospect*, (Macmillan Publishing Company, New York, Collier Macmillan Publishers, London, 1985), 87-104. About the relation between Wach and Eliade see: Gregory D. Alles, “Wach, Eliade, and the Critique from Totality”, *Numen*, XXXV, 1, (July, 1988), 108-138.

Altizer, one of the most important ideas is that God's revelation is not complete in Jesus Christ. This is because in Altizer's understanding, God is identified with the world. Consequently he considers that three other thinkers of our time present a significant interest for theology, because in their works we can find a new revelation: G.W.F. Hegel, William Blake, and Nietzsche. Altizer's theology was interpreted as "quasi-Hegelian," one in which God had entirely dispersed himself among finite beings.³⁸ From Blake, Altizer took the idea of a new apocalyptical time expressed in poetic language. In contrast with the vision of Christianity as an absolute religion, "by coming to know the total presence of God in the incarnation, Blake and every radical Christian is liberated from the God who is Wholly Other than man."³⁹ From Nietzsche, Altizer borrowed the notion of the death of God, an old idea proclaimed by a new prophet, who came down from the mountain declaring that God is dead. This is the death of God through the crucifixion of the incarnate Christ. "The death of God is the great trope that reveals the seamy side of theology in all of Altizer's books. The death of God is a profound No saying to the name of God and this No saying permeates Altizer's work as it issues forth in an eschatological and apocalyptic Yes."⁴⁰

According to this new revelation, we have to think differently about what Christianity means for our time and what means the sacred-profane dialectic. For Altizer, the true meaning of Christianity is the identification of God with his creation, so "the Christian's fidelity to the Incarnation does not mean that the Christian must define his faith in the traditional way by looking back upon the life, death, and Resurrection of Christ as past events that have left the transcendent God fundamentally unchanged. On the contrary, fidelity to the Incarnation means that the Christian must identify himself with the God who has united Himself through His Incarnate Word, with the evolutionary process of creation

³⁸ The Oxford Dictionary of the Christian Church, 459. In many books Altizer uses the works of Hegel, Blake, and Nietzsche: *Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred*, (The Westminster Press, Philadelphia, 1963), (specially Chapter 8; *The Sacred and the Profane*, 176-201); *The Gospel of Christian Atheism*, (see *Bibliographical Note*, 29); *The Contemporary Jesus*, (SCM Press Ltd., New York, 1997), (especially Chapters 7 and 8; *The Protestant Jesus: Milton and Blake*, and *The Nihilistic Jesus: Dostoyevsky and Nietzsche*, 115-160).

³⁹ Thomas J.J. Altizer, *The New Apocalypse: The Radical Christian Vision of William Blake*, (Aurora, Davies Group, 2002), 106.

⁴⁰ Charles E. Winquist, *Op. cit.*, 339.

and human society.”⁴¹ The death of God is a consequence of God’s kenosis, because God is empty after his Incarnation in Christ. This process is not theoretical, it is ontological. Many times Altizer points out that “we must recognize that the death of God is a historical event: God has died in our time, in our history, in our existence.”⁴² The Incarnation is the actualization of a presence that destroys the real meaning of consciousness, and of humanity. Jesus did not come with a message of a new life; he came with the message of death, and this is the aim of the Incarnation. In *The Descent into Hell: A Study of the Radical Reversal of the Christian Consciousness*, Altizer writes that Jesus is “the man of Hell,” so he is the man of eternal death, the death of eternal life.⁴³ We can recognize real transcendence only if we understand real immanence, so only in human life. The kenotic understanding of Christ is, for Altizer, the understanding of radical immanence, and this is the message for the Christians in our time.

The language of our time is totally different than the language of the past. “Altizer’s theology is still a theology of radical negation because it is only by way of a negative assault on all established forms of identity through the language of Jesus or the language of today that a total and final presence manifests itself.”⁴⁴

In two books, *The Self-Embodiment of God* and *Total Presence: The Language of Jesus Christ and the Language of Today*, Altizer emphasizes his ideas about death of God theology. All the statements presented in his other books are pRÉSUMÉd to prove that God is dead in our time. Altizer demonstrates that the understanding of theology is, in fact, the understanding that we have to use a new language, different

⁴¹ New Catholic Encyclopedia, vol. 4, 585. See also The Encyclopedia of Christianity, 441: “According with Altizer’s theory (as in classical Buddhism), what is ultimate is what is discovered only in the fullness and passion of human life. In that passion, the very act of denying God actualizes the liberation of human beings.”

⁴² Thomas J.J. Altizer, *Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred*, 19. *The Gospel of Christian Atheism*, 102. This statement is for Altizer the essence of Christianity, because God emptied himself into Jesus Christ and the Incarnation, and died when Jesus died on the cross. Alan Richardson considers that it is not a new statement. The same affirmation we can find in *modalism* or *monarchianism*, at *Praxeas*, and at *patripassians*. Alan Richardson, *Op. cit.*, 75: “Hence also the name ‘patripassians’ which was given to the theologians of this school, the first proponents of the death-of-God theology.”; 76: “there is a close parallel between Praxeas and Altizer.”

⁴³ Thomas J.J. Altizer, *The Descent into Hell: A Study of the Radical Reversal of the Christian Consciousness*, (Philadelphia: J.B. Lippincott, 1970), 127.

⁴⁴ Charles E. Winquist, *Op. cit.*, 342.

from the language of the past. Language is the mark of contemporaneity. "Theology today is most fundamentally in quest of a language and mode whereby it can speak."⁴⁵

The core of Altizer's theological approach is the emphasis on the distinction between the message of the incarnate Christ and the development of Christianity in history. "We must ask why it is that the theologian in our time is forced to dissociate faith and religion. Surely an answer lies in the gradual evaporation of the religious life of the historic church."⁴⁶ Altizer distinguishes the eschatological Christ from the Christ of Christendom. The theology of today is a process of de-eschatologizing the original faith of Christianity.⁴⁷

It is still difficult to understand the role of Altizer in the development of theology in last century. The opinions are different and, sometimes, contradictory. In this way, Alan Richardson considers that Altizer's thinking is mythological, and that death of God theology can be compared with a myth. "The death-of-God myth has arisen in a particular social environment to take the place of a Big-Brother-is-watching-you type of mythology which seems somehow to have grown up in the absence of sound theological teaching in an age of cloying religiosity."⁴⁸ Charles E. Winquist, who in general appreciates Altizer, compared him with "landscape painter, who has enriched the presence and the meaning of God and our common humanity by portraying their apparent absence."⁴⁹ Others consider that Altizer did not explain in his books everything that he promoted. "Although Altizer's writings contained the germ of a powerful philosophical theology, he never worked out the implications of his major metaphysical assertions. Consequently the many ambiguities of his system, e.g., the immanence or transcendence of

⁴⁵ Thomas J.J. Altizer, *Total Presence: The Language of Jesus Christ and the Language of Today*, 102. The same idea is in Mircea Eliade and the *Dialectic of the Sacred*, 65: "Finally, all Eliade's theological difficulties derive from an inadequate theological language." Richardson considers this interpretation interesting for the psychology of religion and not for the theology perspective: Richardson, *Op. cit.* 77.

⁴⁶ Thomas J.J. Altizer, *Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred*, 14.

⁴⁷ *Ibidem*, 68: "Suffice it to note the discrepancy between the primitive eschatological conception of Jesus as the Messiah-Son of Man whose decisive redemptive role lay in the future and the mystical-sacramental conception of Jesus as the cosmic Logos whose incarnation has mediated salvation to the present, the one deriving from the categories of Jewish eschatological religion, and the other from the categories of Hellenistic mystical religion."

⁴⁸ Alan Richardson, *Op. cit.*, 77.

⁴⁹ Charles E. Winquist, *Op. cit.*, 342.

God, the relation of creation to the incarnation, the relation of grace to nature, the precise significance of the Word God, remained unresolved.”⁵⁰ Altizer’s explications of the death of God are provocative suggestions. “It never became a coherent theological synthesis capable of exerting a lasting influence.”⁵¹

“Notes for a Dialogue”*

In 1963, Thomas Altizer published his book *Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred*. In the introduction, Altizer discusses what he calls the Christian crisis of our time and the death of God. This death is the consequence of the lost contact between theology and the sacred. But, according to Altizer, “today, in Mircea Eliade, Christian theology is confronted by a great religious scholar and thinker whose vision of the sacred is incompatible with the established forms and traditions of Christianity.”⁵² Altizer sees in Eliade a scholar who can realize a contemporary theology, because his interest is to establish a dialogue between West and East: “Theology can learn from Eliade that paradoxically the very choice of a profane language can be an authentic path to the sacred in our time.”⁵³ Altizer tries to present Eliade’s understanding of the dialectic between sacred and profane. But the final impression is that Altizer’s book is really divided into two unconnected parts: one about Eliade, the second about other modern thinkers.

According to Altizer’s interpretation, Eliade understands in the dialectic sacred-profane an abolition of the profane. “For Eliade, the language of the sacred can have only a dialectical relation to the language of the profane: the sacred can become manifest only through a negation of the language of the profane.”⁵⁴ Altizer considers that, for Eliade, the

⁵⁰ New Catholic Encyclopedia, 585.

⁵¹ *Ibidem*

* “Notes for a Dialogue” is the title of a response Eliade issued to Altizer. Mircea Eliade, “Notes for a Dialogue”, in *The Theology of Altizer: Critique and Response*, ed. John B. Cobb, Jr., (The Westminster Press, Philadelphia, 1970), 234-238.

⁵² Thomas J.J. Altizer, *Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred*, 15.

⁵³ *Ibidem*, 17. See also Douglas Allen, *Structure and Creativity in Religion. Hermeneutics in Mircea Eliade’s Phenomenology and New Directions*, (Mouton Publishers, The Hague, Paris, New York, 1978), 129: “Altizer and Hamilton do not take Eliade seriously enough on his own grounds. They are theologians and criticize Eliade’s theological position on a “fall”. But Eliade at least purports to be a historian of religions.”

⁵⁴ *Ibidem*, 34. Allen criticizes this interpretation of Eliade’s ideas about sacred and profane. See Douglas Allen, *Op. cit.*, 126: “Unfortunately, this interpretation destroys

sacred negates the present time and the experience of profane existence. In Altizer's view, Eliade is guilty because he is inconsistent, failing to make clear the final distinction between sacred and profane. The death of God created a radical distinction between sacred and profane. "Finally, all Eliade's theological difficulties derive from an inadequate theological language. He is forced to speak in a language of traditional theological conceptions although his own thought has taken him far beyond the province of the theological tradition."⁵⁵ The sacred can be known only in an absolute negation of the profane. Altizer thinks that myth has no value for our time, because God is dead. The manifestation of the sacred has no value, either. "As Eliade notes, the very recitation of myth in its true form is a hierophany, a manifestation of the sacred. What meaning can myth have when God is dead?"⁵⁶ For Altizer, modern religiosity is defined by its very denial of transcendence. He considers that Eliade's concept of religion does justice to archaic, but not to modern, religion. Altizer considers Eliade's method "mystical" and "romantic," and divorced from any approach which is "rational and scientific."⁵⁷

In the chapter, "The Coincidence of the Opposites," Altizer presents his understanding of the paradoxical dialectic of sacred and profane. In all philosophical thought, dialectic thinking is present in a pure way. "Christianity must assume a fully dialectical form, both if it is to be a full expression of the sacred and if it is to relate itself to the modern expressions of the profane."⁵⁸ For Altizer, Eliade emphasizes that the purer expression of the sacred reveals a paradoxical mode of being. It is a nostalgia for a lost paradise, a nostalgia for a state in which all contraries coexist. But Altizer criticizes this understanding of *coincidentia oppositorum*: "Eliade is ever in danger of identifying man's

the dialectical complexity of the religious mode of manifestation and leads to an oversimplification and distortion of Eliade's phenomenological method."; 133: "in terms of our rejection of Altizer's analysis of the dialectic of the sacred, it is clear that the profane has value: one could not realize the sacred without the profane through which it is revealed."

⁵⁵ *Ibidem*, 65-66.

⁵⁶ *Ibidem*, 36.

⁵⁷ *Ibidem*, 30, 84. See a criticism of Altizer's understanding of Eliade's method in Allen Douglas, *Op. cit.*, 198-199.

⁵⁸ *Ibidem*, 82. This is the understanding of Altizer. But when he speaks of Eliade's understanding, he gives the impression that he did not understand very well this dialectic of sacred and profane: "Thus Eliade's phenomenological method has genuinely mystical roots: the *via negativa* of classical mythical theology, a dialectical way that can know the sacred only by engaging in an absolute negation of the profane." (30)

religious goal with his pristine and archaic state; but to do so is to dissolve the religious ground of the ‘Fall’ (which Tillich so clearly perceives), and to abandon a dialectical mode of understanding the sacred that is absolutely essential if the higher expressions of religion and the Incarnation itself are to become fully meaningful in their own terms.”⁵⁹

In 1964, Eliade published an article in *Criterion*, entitled, “The Sacred and the Modern Artist.” In it he speaks about the relation between religion and arts, an idea he further develops in other writings. At the beginning of the article, Eliade states that “ever since 1880, when Nietzsche first proclaimed it, people have been talking a great deal about the ‘death of God.’ Martin Buber asked recently if this is a question of a genuine ‘death,’ or simply of the eclipse of God—the fact that God is no longer in evidence, that he is no longer responding to the prayers and invocations of man. Nevertheless, it does not seem that his rather optimistic interpretation of Nietzsche’s verdict is able to assuage all doubts. Certain contemporary theologians have recognized that it is necessary to accept (and even to assume) the ‘death of God’ and are trying to think and to build on the basis of this fact.”⁶⁰ The connection between the theme of this article and death of God theology was to prove that the modern artist has the same problem in the present as in the past, a sign that this theology has its roots in history. Eliade created a link between what the philosophers did in the past and what the new theologians do in the present. Death of God theology makes it impossible to express new religious ideas and experiences in traditional language. “From a certain point of view, the ‘death of God’ would rather seem to be the destruction of an idol. To acknowledge the death of God would thus be equivalent to admitting that one had been taken in, that he had been worshipping just a god and not the living God of Judeo-Christianity.”⁶¹ After this affirmation, Eliade starts to analyze the relation between religion and arts, but his observation proves that he understood the core of death of God theology and the link with the past concepts. The problem of language, through which the experience of Christians is

⁵⁹ *Ibidem*, 91-92. In the same chapter Altizer says: “Can Eliade remain content with the idea that the goal of man’s choice of the sacred is simply to arrive at a precosmic state? If so, he will be forced to abandon both his dialectical method and his Christian ground.” (104).

⁶⁰ Mircea Eliade, “The Sacred and the Modern Artist,” in *Art, Creativity, and the Sacred: An Anthology in Religion and Art*, ed. Diane Apostolos-Cappadona (Crossroad, New York, 1984), 179. This article was published in *Criterion*, (Spring, 1964), 22-24.

⁶¹ *Ibidem*

expressed, is the main preoccupation of Altizer's theology. All of Eliade's observations are about the sacred and profane in our time, in which the sacred has not vanished, but is simply unrecognizable. Even if it seems that Eliade uses the language of this new theological movement, the understanding of his ideas is centered on a different interpretation of the dialectic of sacred and profane.

On February 11, 1966, *Time* magazine wrote an article on Eliade's new book, *Mephistopheles and the Androgyne*. The article observed that, "Eliade has had a profound influence on a number of younger theologians—notably Emory's Thomas J. J. Altizer, one of the leading death of God thinkers,"⁶² a reference to Altizer's book, *Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred*. One of the first review articles of Altizer's book was written by Mac Linscott Ricketts, and published in *Christian Advocate*. In his review, Ricketts suggested that Altizer's readers would be disappointed to see that the author did not accomplish "a through-going of the works of this historian of religions."⁶³ Ricketts' claim is that Altizer simply used Eliade to support his project which had at its center the death of God theology. All the authors cited by Altizer advocated the notion death of God: Kierkegaard, Teilhard, Dostoevsky, Proust, Kafka, Sartre, Heidegger, Nietzsche, Freud, Marcus and Norman Brown. Ricketts criticized Altizer for failing to understand the issue of the dialectic of sacred and profane in Eliades's books. These misunderstandings appear to support Altizer's ideas. Because Altizer said that the person of today can be religious only if he or she affirms the body and death as the realities of our time, it is a fundamental dialectic between sacred and profane and Eliade is the one who says this truth. "Altizer talks about the resurrection of the body in a way which will seem as blasphemous of Christian doctrine to many, while for others it will be an age for which God is dead."⁶⁴

Ricketts continued to write about the distinction between Eliade and Altizer in two other articles published in 1967, in *Religion in Life* and *Christian Advocate*. In the first article he suggested that the theologians of death of God movement are atheologists or necrotheologists, and that Eliade's name cannot be linked with the promoters of this movement, and especially not with Altizer, who argues

⁶² <http://www.time.com/time/magazine/article/0,9171,842489,00.html>>access29-05-2008.

⁶³ Mac Linscott Ricketts (Reviewer), "Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred, by Thomas J.J. Altizer, Westminster", *Christian Advocate*, (December 3, 1964), 18.

⁶⁴ *Ibidem*

that God’s death is an event in our time and history and consequently no intelligent person can be anything other than an atheist. Altizer’s philosophy is connected with existentialism. But “Eliade defines religion in exactly the same terms as do existentialists such as Sartre; only instead of choosing historicism, Eliade chooses the transhistorical or religious mode of being as the more truly human.”⁶⁵ For Eliade, religion is defined in opposition with existentialism philosophy, and the relation between sacred and profane is more paradoxical than dialectical. According to Ricketts’ critique, Altizer did not understand the sacred-profane relationship and the meaning of hierophany, which is the manifestation of the sacred. “The former [Eliade] sees the sacred as a manifestation of the transcendent, whereas the latter [Altizer] accepts no transcendence or nonhistorical essences.”⁶⁶ In another article, Ricketts argues that Eliade and Altizer have fundamentally different understanding of the meaning of religion. For Altizer, God is dead in our time. He was alive at some time in the past, but for twentieth-century humankind God is dead, because the only reality of our time is the historical one. Only humanity makes history. Eliade did not attribute the ultimate value to history that Altizer did. Speaking about archaic religion, Eliade promoted a different understanding of reality. “What is true of primitives is true likewise for *all* religious man of every age (including Christians): to live in conformity to sacred tradition is to participate in the Real; the Real and the sacred are equivalent.”⁶⁷

In 1970, John B. Cobb Jr. published a book of critiques and responses to the theology of Altizer. The volume included an article by Eliade entitled, “Notes for a Dialogue.” Eliade’s response began by

⁶⁵ Mac Linscott Ricketts, “Mircea Eliade and the Death of God”, *Religion in Life* (volume XXXVI, Spring, 1967, No. 1), 42-43.

⁶⁶ *Ibidem*, 52. Allen Douglas and John Valk agree with Ricketts’ critics that Altizer did not understand the dialectic of sacred and profane and the role of hierophany. See Allen Douglas, *Op. cit.*, 126: “After completing this section, I came across a very similar criticism of Altizer’s interpretation of Eliade’s sacred-profane relationship in Ricketts’ ‘Mircea Eliade and the Death of God.’” And John Valk, “The Concept of the *Coincidentia Oppositorum* in the Thought of Mircea Eliade”, *Religious Studies*, 28 (1992), 34: “Thomas Altizer understands Eliade as emphasizing only one side of the paradox, that the sacred negates the profane. Ricketts point out however, that such a negative dialectic misses Eliade’s point [...]. To understand Eliade more fully it is necessary to retain both sides of the paradox. Here the concept of the *coincidentia oppositorum* comes into play.”

⁶⁷ Mac Linscott Ricketts, “Eliade and Altizer. Very Different Outlooks”, *Christian Advocate*, (October 5, 1967), 12.

stating his appreciation for the originality and importance of Altizer's theology. After this, he analyzed the book *Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred*, focussing on six points. "A preliminary remark is that the book is personally important for Altizer, because it uncovers the direction of his own thinking."⁶⁸ Altizer criticized Eliade's understanding of religion and *homo religiosus*. After the appearance of this book, Altizer became the champion of death of God theology. Eliade wrote, "I have the impression that the reader must finish the volume feeling rather disappointed with Altizer's declaration that my work utilizes the dialectic of the sacred in a 'revolutionary' way."⁶⁹ Altizer considered that the interpretation of sacred and profane in Eliade's books is an important step for a new understanding of Christianity for our time. Eliade was compared with important thinkers of humanity who, to Altizer's understanding, promoted the same ideas about history, Christianity, and the sacred. Eliade reproached Altizer for basing his critique only on Eliade's scholarly works and not his creative ones, especially those published in Romania, most notably his novel *Forêt Interdite*, "which could have helped him grasp more actually my personal ideas on time, history, destiny, etc."⁷⁰ Eliade proved that Altizer committed an error when he compared his scientific works with the creative works of Dostoevsky, Proust, Kierkegaard, Camus, and Sartre.

In fact, Altizer's most serious error is his misunderstanding of the sacred and profane and Eliade's method in study of religions: the hermeneutical method. Eliade wished to present in his books the importance of non-Christian religions for the present time. This is important for contemporary culture. "This is not because it proposes 'models' for a modern man, Christian or agnostic; for I never suggested that we must go back to the archaic or Oriental models of existence in order to recapture the sacred."⁷¹ The sympathy for some cultures and religions does not mean nostalgia for an archaic time. Eliade's understanding of history is against post-Hegelian historicism. But Altizer did not understand the dialectic of the sacred as a hierophany. For Altizer, the manifestation of the sacred, hierophany, abolishes the profane: "But I have repeatedly pointed out that, for example, a *sacred*

⁶⁸ Mircea Eliade, "Notes for a Dialogue", in *The Theology of Altizer: Critique and Response*, ed. John B. Cobb, Jr., (The Westminster Press, Philadelphia, 1970), 234.

⁶⁹ *Ibidem*, 235.

⁷⁰ *Ibidem*, 236.

⁷¹ *Ibidem*, 237.

stone does not cease to be a *stone* [...]. In fact, hierophanies could not abolish the profane world, for *it is the very manifestation of the sacred that establishes the world*, i.e., transforms a formless, unintelligible, and terrifying chaos into a cosmos.”⁷² For Eliade, the hierophany is an onthophany. *Homo religiosus* imitates the models, but he uses and conquers the material world, too. This is the real significance of myths.

In his *Journal*, Eliade speaks 11 times about Thomas Altizer.⁷³ On 3 January 1963, Eliade explained to Altizer that the modern thinkers to which Altizer made reference—Nietzsche, Freud, Max—are all from the West and study modern spirituality. Eliade does not speak in a provincial way, because he opens the possibility to dialogue with other worlds. This dialogue is not with Freud or Joyce; it is with people from Paleolithic, with yogi and shaman. On 3 August 1964, Altizer asked Eliade to write a book about Proust, because he was preoccupied with the problem of time and history, and only Proust could see the real solution. On 10 October 1964, Eliade noted that he was invited to make a presentation on death of God theology. It is a text by Gilkey, about Hamilton, Van Buren and Tomas Altizer. Eliade notes that the death of God is not a new phenomenon in history. In all history of religion, we can find this example, in the “black out of God” in images and secular symbols. But Eliade complains that even he can understand Giordano Bruno (*Dio, come assoluto, non a niente da fare con noi...*), or Nietzsche, but he cannot understand the theology which is created by Hamilton, Van Buren and Altizer. On 5 February 1966, Eliade reflects that Altizer looks like a prophet and all young students are interested about death of God theology. Altizer says that young Americans are interested in Christianity, but they cannot use the old dogmas or the old language. God the Father is dead because he was incarnate in Jesus Christ. He became immanent, so he is in history in all the time. Jesus did not resurrect and he did not ascend into heaven. If it was so, it was not important to the incarnation, because God remained transcendent. So, the solution for a Christian is to live in history, because history became Jesus Christ. Eliade notes that these ideas are new interpretations of Marxism, Bonhoeffer, and existentialism. He notes that Altizer is the most prominent proponent

⁷² *Ibidem*, 238.

⁷³ Mircea Eliade, *Fragments d'un journal* : 413 (3 janvier 1963), 432 (27 juillet 1963), 462 (3 août 1964), 471 (10 octobre 1964), 507-508 (12 octobre 1965), 509-510 (5 février 1966), 522 (13 mai 1966), 539 (4 avril 1967). Mircea Eliade, *Jurnal*, vol. II, 1970-1985, (Ediție îngrijită și indice de Mircea Handoca, Humanitas, București, 1993), 109 (1 iunie 1973), 135 (10 noiembrie 1973).

of this new theology because he wished to be a prophet of this fashionable theology. On 13 May 1966, Eliade spoke about Altizer's book, *The Gospel of Christian Atheism*. He disliked the book because Altizer's intention was to provoke and to conquer, using just a few ideas to create an entire tome. The new Christianity, or Altizer, is not a religion because it has no past; it does not look to the past. Here Eliade makes a connection with Karl Barth and Hendrik Kraemer. Because God does not resurrect, and God lives here, all history is sacred. The death of God is, for Altizer, radical Christianity. Only a real Christian can see this truth. On 4 April 1967, Eliade recorded a quotation from *Holzwege*: "*Hier stirbt der Absolute. Gott ist tot. Das sagt aller andere, nur nichts: es gibt keinem Gott,*" ("Here dies the Absolute. God is dead. Let everyone announce it, nothing but nothingness: there is no God.") and he writes that it is for Altizer on which to meditate. The last reference to Altizer in Eliade's journal is on 31 October 1975, and discusses theologian and Rabbi Richard Rubenstein and his ideas.⁷⁴

In an interview with Claude-Henri Rocquet, published in 1978 in *L'Épreuve du labyrinthe*, Mircea Eliade was asked to speak about death of God theology, and was asked if this theology is the limit of the history of religion. Eliade responded that this theme is not a new one. It is known in the history of religion as the concept of *deus otiosus*, a god who, after he created the world, withdrew himself in transcendence. The theology of the death of God is interesting because in the understanding of history of religions, it is the only creation of the modern world. This is the supreme desacralization of our world; it is the identification between sacred and profane.⁷⁵ Eliade considered that the impact of this theology for our time is difficult to appreciate. But the question is a significant one: in what way can the profane can become sacred, and in which manner can a life without God can be a new kind of religion? Eliade identifies three types of answer to this question: the death of God theologians think that they can find a link between the desacralization of the world and a new type of religiosity, in *coincidentia oppositorum*. The death of the religion is

⁷⁴ Mircea Eliade, *Jurnal*, vol. II, 211-212. On R. Rubenstein as a promoter of the death of God theology, see footnote 31 in this paper.

⁷⁵ Mircea Eliade, *L'Épreuve du labyrinthe: Entretiens avec Claude-Henri Rocquet*, 173: "Pour l'historien des religions, son intérêt est considérable puisque cette étape ultime illustre le parfait camouflage du 'sacré', ou, pour mieux dire, son identification avec le 'profane'."

not, for these theologians, the death of faith.⁷⁶ The second answer is that the disparities of the religions are not disparities of religiosity. The last answer starts with the affirmation that the opposition between sacred and profane is important for the religions, but Christianity is not a religion. So, the Christian is not obliged to live in the cosmos, because he rather lives in history. But the question is now: what is history, and what kind of world is saved by history?

Conclusions

In these discussions between Mircea Eliade and Thomas Altizer we can recognise two important things: there are some points of contact between these two thinkers and some differences. The problem lies in determining whether or not these points of contact are simply two different ways of understanding the same concepts.

First, both Altizer and Eliade use a new language in their writings. It is a new language, not because they use new words, but because they attribute new meanings to existing words. The theology of Altizer was interpreted as another way to speak about Christianity for our time. It was a question of finding new language to witness to the Christian faith in the twentieth century. Altizer understood that the old language cannot speak for the present time. The same can be said for Eliade. He uses the same words which we can find in others scholarly books, but with new meanings. See for example the terms: sacred, profane, hierophany, hermeneutic, and history of religion.

It was not my task here to present the connections between Mircea Eliade and Rudolf Otto, Emil Durkheim, Roger Calloise, or to establish the connection between Altizer and other theologians of the death of God movement or of other confessions. But it will be a useful contribution if someone could explore in which way the same language is used by the scholars in the same field, but with different meaning. So, at this level these two scholars have the same task: to present the understanding of their ideas in a new language for the people of our time. It was their task to offer contemporary society a new interpretation of meaning of theology or history of religions.

Both Eliade and Altizer speak about the sacred-profane dialectic. Even if this dialectic is not formulated by them for the first time in history, at the core of their thinking is this dialectical approach. The

⁷⁶ *Ibidem*: “La mort de la ‘religion’ n’étant pas pour eux, et bien au contraire, la mort de la ‘foi’.”

sacred and the profane are two different modes of living in this world. In connection with this dialectical approach is the *coincidentia oppositorum*. Both scholars use this term as one of the most important exemplifications of the structure of religiosity. The various dichotomies of this world, no matter what they are, have this capacity to stay together in the same equation. In theology or in the field of the history of religion, everyone can find the *coincidentia oppositorum*.

Both of these men are interested in the understanding what religion means. Because the people of our time cannot live in the past, religion has to be interpreted in different ways. Both of Eliade and Altizer try to present definitions of religion using the language of different scholars, to prove their affirmations or to disprove them: theologians, historians of religion, artists, psychologists and the like. But Eliade and Altizer come up with new interpretations of what religion means, interpretations which are different from those of the past. The methods which are employed by them are different, one being theologian and the other a historian of religion.

An important preoccupation for both is history. Because history occupies a large place in their works, we can say that for both history is the most important theme which needs to be understood. History is not just the history of our time, separated by the history of the past. To understand our history means to understand history in general, the role of history for humankind.

These are some points of contact between Eliade and Altizer. If we remember that they were actually friends, we can understand that these ideas, and maybe others, were discussed between the two on various occasions (see for example the Eliade's *Journal* references to Altizer). But the question is if these common points are really common. Do these two scholars think in the same way when they speak about the same things? My impression is that they do not.

The first argument is the understanding of the *sacred-profane dichotomy*. For Altizer, it is a radical dichotomy between sacred and profane, an understanding Altizer said Eliade himself should have adopted. For Eliade, the sacred and the profane live in a paradoxical relationship more than in a radical dichotomy. The sacred manifests itself in hieropahy, in different times, places, and objects. But the objects remain what they normally are. It is the camouflage of the sacred in the profane which is the idea presented in all of Eliade's books. The

coincidentia oppositorum means exactly this: the sacred and the profane coexist at the same time, in the same object.

For Eliade, history is a sum of *hierophanies*, the manifestation of the sacred in the world. The religious human being, *homo religious*, lives in *history*, but this history is a sacred one. It is not history as understood in our profane way. Eliade was considered to be anti-historic or transhistoric. For him, present-day history has no value, because it is desacralized. At the same time, human beings live in this world, in this time, and because the sacred and the profane coexist together, this desacralized life can be understood as a camouflage of the sacred in the daily activities of modern people. The sacred is present even if we do not recognize it.

For Altizer, history occupies the primary place in his interpretation of Christianity. In this respect, he was considered to be influenced by Hegel. History is the place where God died, and so now history is sanctified by the death of God. In fact, history *is* God and, at the same time, history is the place where we live, and so is the arena where our lives unfold. And God died in our time, in our history. For this reason, history is important for the people of our time.

The concept of *Deus otiosus* is used by Eliade to understand the fact that, in history, some important cultic divinities were not worshiped as they had once been. Other gods take the role of this Being in the cult. In mythology we can find these *Deus otiosus* who obscure themselves after the creation of the world. According to this interpretation, Eliade can say that death of God theology is not a new theology. The same concept can be found in all mythology and in many philosophies. The obscuring of God was interpreted as the death of the God.

After having considered about these similarities and differences between Eliade and Altizer, I must return to the question with which I began this paper: Did Mircea Eliade's understanding of religion influenced the "death of God" theology of Thomas J.J. Altizer? My view is that he did not. Even if there are many links between them, I observe that Altizer, in his book about Eliade and in other books, did not clearly understand the meaning of Eliade's concepts. All his new theology is based on the same concepts of the sacred-profane dichotomy, *coincidentia oppositorum*, the understanding of relation between Christianity and other religions, or between faith and religion. But Eliade understands all these concepts in a different way. To present Eliade's ideas and Altizer's ideas on common themes has provided an opportunity to understand them. In these conclusions, I have presented some points of

connection, but in my opinion these points only appear to be the same; the essence of their understanding is markedly different.

I focused on this theme because I considered to be of particular interest to our time. On the one hand, death of God theology was in vogue in the United States in the 1960s, but today has few adherents. However, a new evaluation of this theological movement is necessary because we need to understand its possible impact on the renewal of Christianity. On the other hand, Eliade was considered an important scholar in the field of history of religion. In our time, many critics contest his influence in this field and criticize him for the fact that he relativizes Christianity. This new interpretation of both scholars was an opportunity to link the research in the theology with there in the history of religion, an important motive for our time. In ecumenical discussions, the link between research in both these fields is so important. The concept of *coincidentia oppositorum*, the understanding of the *sacrality* of our time, in different religions, and the new *language* for discussing with people of different faiths are the main preoccupations of the ecumenical movement.

REZUMAT

Mircea Eliade și teologia „morții lui Dumnezeu” la Thomas J.J. Altizer

Discuția despre felul în care teologia „morții lui Dumnezeu” a fost influențată sau nu de ideile lui Mircea Eliade constituie o temă actuală în regândirea sistemului eliadian de a privi fenomenul religios. La modă în secolul trecut mai ales în America, teologia „morții lui Dumnezeu” a încercat să-și găsească precursori atât în teologie și filozofie, cât și în cercul istoricilor religiilor. În acest sens, Thomas Altizer, promotorul acestei teologii, a fost considerat și s-a considerat el însuși a fi influențat, în ideile sale, de conceptele pe care le-a găsit în cărțile lui Eliade: dialectica sacru-profan, hierofaniile, Deus otiosus sau coincidentia oppositorum. Un studiu atent asupra felului cum cei doi au înțeles și au afirmat aceste realități ne conduce spre ideea că este o mare deosebire între sistemele lor de gândire. Pe de altă parte controversa reprezintă o punere față în față a doi cercetători din arii diferite, al teologiei și al istoriei religiilor, lucru ce nu poate avea decât o valoare pozitivă atât pentru studiul istoriei religiilor, cât și pentru cel al teologiei.

Nicolae MIHAI

A MURI LA UMBRA BIBLIEI: REFERINȚE CULTE ȘI PRACTICI COTIDIENE ALE MORȚII ÎN DISCURSUL TESTAMENTAR ROMÂNESC DIN SECOLUL AL XIX-LEA

Introducere

Faptul că evreii, creștinii și musulmanii și-au construit și definit gândirea religioasă, parțial sau aproape în întregime, bazându-se pe texte biblice, explică poate de ce le numim religii ale Cărții. Dar Biblia a fost un produs viu care a circulat, a propus și a inspirat norme, coduri comportamentale, interpretări și viziuni asupra lumii. Tipăririle și traducerea sale au sporit capacitatea de difuzare și implicit impactul tradițiilor vetero și nou testamentare asupra credincioșilor.

Desigur că pentru mediile populare, pentru marea masă a populației europene neinstruite, Biblia reprezenta nu doar sursa cunoașterii tradiției creștine, ci și un izvor de înțelepciune și chiar un obiect în jurul căruia se construiau relațiile comunitare. Relația extrem de importantă biserică-comunitate-carte este explicată de Doru Radosav prin faptul că „biserica, promotoare a mesajului biblic, agregă comunitatea din punct de vedere confesional și cultural, prin intermediul cărții care este privită ca un mijloc de «acces la adevărurile credinței»”¹. Cercetările recente din spațiul românesc² ne vorbesc despre Biblie nu doar ca suportul lecturii speciale a preotului, cu ocazia duminicilor sau sărbătorilor, ci și ca prilej de prestanță pentru comunitatea care a achiziționat-o. Demonstrație vizibilă că „la început a fost Cuvântul”, dar

¹ Doru Radosav, *Carte și societate în Nord-Vestul Transilvaniei (sec. XVII-XIX)*, Fundația Culturală „Cele Trei Crișuri”, Oradea, 1995, p. 142

² Valeriu Leu, *Cartea și lectura în lumea rurală din Banat 1700-1830*, Reșița, Editura Banatica, 1996;

Doru Radosav, *Sentimentul religios la români. O perspectivă istorică*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1997; Alexandru Ofrim, *Cheia și psaltirea. Imaginarul cărții în cultura tradițională românească*, Pitești, Editura Paralela 45.

și prezență palpabilă a unui întreg lanț de personaje sfinte, scriitură sfântă care inspira viața cotidiană, dar care îi oferea deopotrivă credibilitate și echilibru, Biblia avea o importanță care era departe de a se reduce doar la un simplu rol instrumental. Semnificațiile sale erau date și de o întregă serie de practici pe care le inspira, precum jurămintele pe textul biblic³, donații, răscumpărări⁴, toate întărind o serie de relații care structurau la nivel real și simbolic comunitățile și grupurile sociale.

Prin urmare nici redactarea documentelor scrise sub Vechiul Regim românesc nu putea fi străină de o anumită influență a modelului biblic. Nu ne referim la cele oficiale, ieșite din cancelariile domnești sau aparținând înalților ierarhi ai Bisericii, cât la cele în care întâlnim și expresia individuală a unei sensibilități religioase, modelate mai mult sau mai puțin printr-o instrucție adecvată. Testamentul sau diata, conform terminologiei românești a perioadei secolelor XVII-XIX, este un exemplu interesant, puțin studiat la noi sub latura întâlnirilor dintre modele culturale și practicile cotidiene⁵.

Bazându-ne pe câteva surse identificate în majoritate în cadrul fondurilor arhivistice din Craiova, Râmnicu-Vâlcea și Iași am încercat să arătăm cum era receptată Biblia în discursul testamentar din secolul al XIX-lea, pornind de la analiza unor fragmente pe care le-am găsit inserate în aceste documente, care era rolul acestora și, implicit, să reconstituim cadrul mai larg de circulație al influențelor biblice în care testamentul este doar un element. Ținem să precizăm că, dat fiind numărul redus al testamentelor pe care ne bazăm, orice tentativă de generalizare este hazardată. În așteptarea introducerii în circuit a unui număr crescut de astfel de documente, precum și în extinderea contextului de analiză și spre alte producții, încercarea noastră se reduce doar la exprimarea unor opinii susceptibile de a fi îmbunătățite de viitoare cercetări.

³ Alexandru Ofrim, op. cit., p. 151 ssq.

⁴ Barbu Ștefănescu, *Sociabilitate rurală, violență și ritual. Cartea în practicile oblativ de răscumpărare a păcii comunitare (Transilvania, sec. XVII-XIX)*, Oradea, Editura Universității din Oradea, 2004. Autorul încearcă o abordare inedită, demonstrând importanța cărții religioase în ritualurile de împăcare colectivă din comunitățile rurale românești din Transilvania, și, implicit, arătând noi sensuri oferite cărții sacre de practicile populare.

⁵ Pentru subiectul nostru merită semnalat articolul Andreei Iancu, « Binecuvântarea și blestemul părinților în discursul testamentar (București, sfârșit de secol XVIII-început de secol XIX). Studiu de caz » în *Studii și materiale de istorie medie*, tome XXI, 2003, p 67-80 (extras).

O arheologie culturală a referințelor biblice

Este binecunoscut faptul că producția românească de carte veche era în majoritate una cu conținut religios în care textul biblic, dublat de textele apocrife, ocupa un loc important. De cele mai multe ori, întâlnim fragmente din mai multe cărți (Evanghelii, Psalmi), dar și producții populare coligate, uneori adnotate de cei care le-au copiat, citit și, desigur, deținut. Dar dincolo de ele, un loc deloc de neglijat revine unor texte cu rol de popularizare. De exemplu, în cazul morții, întâlnim numeroase omilii, didahii, cazanii care se bucură de o mare popularitate în întreg spațiul românesc. Citite, apoi copiate, acestea difuzează constant meditații pe marginea momentului morții, echivalând uneori binecunoscutelor *ars moriendi* din spațiul european occidental, introducând exemple celebre din textele biblice și oferind posibile teme de reflecție.

Un frumos exemplu despre moarte înțeleasă ca rezultat al încălcării poruncilor divine de către Adam întâlnim în preambulul unui document din 30 ianuarie 1824: „Adam cel întâiu zidit prin pizma Diavolului călcând porunca lui Dumnezeu, ce<a> făcătoare de viață, toți noi cei ce dintru El ne tragem cu neamul duple moștenire, nu numai muritorii din nemuritorii ne-am făcut, ce vai, și morții ne dăm, în ziua în care nu așteptăm și în ceasul în care nu știm”⁶. Așa își începea testamentul său marele boier moldovean Grigore Balș, după invocația creștină „În numele tatălui, Fiului și Sfântului Duh” și precizarea numelui mitropolitului Veniamin care ia parte activă, nu doar ca martor, la alcătuirea acestui document. O asemenea prezență ilustră poate fi justificată atât de poziția socială deosebită a testatorului, cât și printr-o solicitare expresă din partea acestuia, ceea ce conferă actului său o legitimitate mult mai mare. Poate tot înaltul ierarh este cel care „inspiră” în continuare referințele biblice la Isaia („Domnul uneori adică prin Isaia Prorocul poruncește lui Ezechie, Împăratului zicând « Rânduiește pentru casa ta că vei muri tu și nu vei viețui »”⁷), dar și la Matei („Privegheți că Nu știți ziua nici ceasul întru care fiul Omului va veni”). Sau, dimpotrivă, avem în față rezultatul unei demonstrații culturale din partea testatorului care frecventează Biblia, își cunoaște bine lecturile și rememorează

⁶ DJASNI, *Documente istorice*, CLXV/2, f. 1r

⁷ DJASNI, *Documente istorice*, CLXV/2, f. 1r. Se face trimitere la Isaia, 38, 1: „În vremea aceea Iezechia s-a îmbolnăvit de moarte. Și a intrat la el Isaia, fiul lui Amos, și i-a zis: « Așa grăiește Domnul: Pune rânduială în casa ta, că nu vei mai trăi, ci vei muri » ”(*Biblia sau Sfânta Scriptură*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1997, p. 705).

adecvat din ele. Ceea ce ne interesează nu este însă frecvența sau cantitatea acestor citate, mai mult sau mai puțin perfecte, în acord cu memoria fiecărui testator, ci funcția lor, modul în care ele susțin un anumit model al morții, o anumită reflecție care uneori poate căpăta accente personale, alteori este un cadru adecvat pentru decizia testatorului de a ieși frumos de pe scena acestei lumi. Pentru boierul Grigore Balș, ca și în cazul lui Tudor Vladimirescu sau al altor contemporani necunoscuți care erau nevoiți să călătorească, alcătuirea testamentului era o măsură preventivă în cazul în care și-ar fi găsit sfârșitul „la vreo streinățate”⁸.

Antecedentele acestor referințe culte cu trimitere directă la textul biblic pot fi găsite însă cu mult înainte, ele influențând și modul feminin de raportare la ceasul morții și de construcție a discursului testamentar, așa cum găsim într-un exemplu de la 1736: „Văzând eu Mariia, roaba lui Dumnezeu, fata Diicului Bengescul, cum că lucrurile aceștii lumi sânt tot nestatornice și trecătoare, precum zice sfânta Scriptură: «deșertarea deșertărilor și toate deșertări»”⁹. Avem de-a face cu o situație mai specială, fiind vorba de un testament încheiat în prezența a trei importante fețe bisericești: Dionisie, egumenul mănăstirii Hurez, Efrem, egumenul mănăstirii Govora, și Sava, eclesiarh la mănăstirea Bistrița. Membră a unei importante familii boierești muntene, dispunând de un patrimoniu social considerabil, Maria Bengescu își asumă astfel o poziție aparent insolită, dar în perfectă armonie cu percepțiile creștine, potrivit cărora pregătirea pentru lumea de dincolo începe cu renunțarea la vanitățile lumii de aici. Mai radical, Ionel Băluță din Craiova, dispune în privința pregătirilor pentru locul de îngropare, renunțând la orice însemn care ar aminti de statutul social căreia i-a aparținut. Numai astfel putem înțelege renunțarea ironică la atât de importantul ișlic, în virtutea unei evidențe pentru orice creștin care privește în față moartea: „pentru că n-am trebuință dă ișlicu acolo undă voi merge”¹⁰. Ironic, Ioan Băluță se arată conștient de caracterul nivelator al morții, ca și de limitele oricărei vanități, în condițiile în care, în lumea de dincolo, însemnele vestimentare, care susțin departajările ierarhice din lumea temporală, vor fi lipsite de orice importanță.

⁸ Tudor Vladimirescu, *Scrieri*, Editura Scrisul Românesc, Craiova, 1993, pp. 18-20.

⁹ *Diata Mariei Diicul Bengescul* comunicată de N. Al. Boicescu din Buicești, în „Arhivele Olteniei”, serie veche, XX, nr. 113-118, ian.-dec. 1941, p. 81.

¹⁰ N. Iorga, *Studii și documente*, vol. XXII, p. 46. Documentul este însă greșit atribuit unui negustor, fiind vorba de un boier oltean.

Ecclesiastul este însă destul de popular în epocă, inclusiv în iconografie, ca și în predicile ținute cu ocazia morții, așa numitele cazanii. Într-un astfel de document, intitulat cazanie la prăstăvirea omului creștin¹¹, mai precis în introducerea sa, regăsim același motiv, ceea ce însemna că el era destul de uzitat, inspirând, după cum am văzut, anumite raportări la ceasul morții. Iată cazul lui Ștefan Misinezu care își redactează testamentul în greacă la 1 mai 1826. Nu este vorba de un document *in articulo mortis*, testatorul decedând de-abia în 7 martie 1837, după cum aflăm dintr-o traducere a unei note scrise în rusă, la finele documentului. Important este că în loc de preambul găsim același motiv al Ecclesiastului, „Pământ ești și în pământu vei intra”¹², care declanșează o anumită raportare la viață, dar și la lumea de dincolo, la mântuirea individuală ca și la judecata finală. Cu privirea îndreptată în această direcție, testatorul începe să dispună de averea sa, conștient de datoria care-i revine în egală măsură ca pater familiae și membru al trupului Bisericii. Această dublă raportare la lumea de aici și cea de dincolo ține de ambiguitatea poziției testatorului. Philippe Ariès, de altfel, a explicat-o foarte bine: „testamentul a constituit mijlocul religios și aproape sacramental de a căpăta așa-numitele *aeterna* fără a pierde cu desăvârșire *temporalia*”¹³. Deși raportată la realitățile Europei occidentale medievale și premoderne, afirmația poate fi acceptată și pentru cazul românesc al perioadei propuse spre analiză, chiar dacă se impune o anumită atenție în funcție de fiecare caz în parte.

Documentele introduse recent în cercetare¹⁴ demonstrează o anumită apetență pentru textul biblic chiar de la începutul secolului al XVIII-lea, inclusiv în rândul mediului negustoresc. Este destul de neobișnuit să asistăm la redactarea unui testament al cărui autor, „Mihai cupeț postăvarul”, face dese trimiteri la psalmii lui David (102, 143, 145), dar și la Evanghelia lui Marcu, toate referințele punctând imposibilitatea omului de a scăpa ceasului morții.

Aceleași referințe culte se regăsesc însă și în testamentele redactate în mediul rural, de exemplu cele aparținând preoților care, în

¹¹ *Catalogul manuscriselor românești*, vol. IV (1062-1380), întocmit de G. Ștrempel (redactor responsabil), Fl. Moisil, L. Stoianovici, Editura Academiei, București, 1967, nr. 1318, f. 184-185, p. 545.

¹² DJAND, *Documente istorice*, CCXX/5, f. 1r.

¹³ Philippe Ariès, *Omul în fața morții*, vol. I, Editura Meridiane, București, 1996, p. 260.

¹⁴ Gheorghe Lazăr, *Testamente negustorești din Țara Românească (secolele XVII-XVIII)* în „Revista de istorie socială” VIII-XIX, 2003-2004, Iași, 2006, pp.413-435, mai precis doc. nr. 4, p. 421-425.

multe cazuri, la finalul secolului al XVIII-lea, nu se deosebesc prea mult ca nivel de instrucție de credincioșii pe care-i păstoresc. Atunci când ierodiaconul Hamza din Turcești își redactează diata, concepută, într-un stil neobișnuit în raport cu cele care respectă formularul standard al mitropolitului Antim Ivireanul din 1714, el se raportează la un model biblic, în care recunoaștem atât trimerite la Iov, cât și la Hristos: „îm<i> iau zioa bună și mă duc singur, gol și suspinând, mă rog lui D<u>mnezău să mă ia din calea rătăcirii și cu bună mireasmă să-m<i> aducă viață curată prin pocăință mie agonisită ca s<ă> auz și io glasul tău cel dorit care ai zis « credința ta te-au mântuit, mergi în pace! » ”¹⁵. Identificăm ușor unul dintre episoadele care marchează viața lui Hristos, respectiv cel al femeii necurate care s-a vindecat în urma atingerii de veșmintele Mântuitorului (Marcu, 5,34) și căreia Acesta îi spune: „Fiică, credința ta te-a mântuit, mergi în pace...”¹⁶. Mai curios ni se pare alegerea unui episod feminin pentru ilustrarea unei atitudini masculine care rămâne în esența ei una optimistă. Moartea ca ceas al despărțirii de cei dragi, sub aceeași formă, ușor modificată, „mă duc luîndu-mi zioa bună/de la frați, de la părinți”, o întâlnim și la începutul secolului al XIX-lea, într-un Stih atingător de moarte, găsit la Alecu Hrisoverghi „ce au fost și adiutant domnesc”, originalul fiind redactat de „însuș<i> răp<o>s<satul>, cu slova sa”¹⁷. Deși ea nu apare în alte testamente identificate, o asemenea temă indică o clară raportare la moarte ca despărțire de comunitate, familie, punctând asupra tristeții acestui moment.

Totuși, moartea nu apare neapărat ca o barieră, în ciuda fricii pe care o răspândește, și care este departe de a fi o simplă figură retorică în discursul testamentar al testatorilor români. Dacă ne raportăm la modul în care ea este percepută în raport cu derularea altor episoade din viața personală, vom constata o anumită îmblânzire a ei, în condițiile în care moartea poate foarte bine îmbrăca o formă voalată, dată de interpretarea ce îi este acordată. Iată un exemplu în care dispariția copiilor este asumată nu ca o pierdere, ci ca o împlinire a destinului lor de către Creator care, pe cei pe care-i iubește, îi cheamă mai repede la El: „de vreme ce în însoțire cu legiuita mea soție Eufrosina născută Cavaco de la anul 1836 mai 24 nu am avut decât o singură copilă numită Ecaterina pe care au plăcut milostivului Dumnezeu a o lua dintre cei vii (s.n.-N.M)” scria Procopie Florescu în testamentul său din 5 iulie 1875.

¹⁵ DJANV, *Documente istorice*, CIII/1, f. 1r.

¹⁶ *Biblia*, ed. cit., p. 1144.

¹⁷ mss. nr. 1146, prima jumătate a sec. XIX în *Catalogul manuscriselor*, p. 186.

Spre deosebire de retorica discursului testamentar, discursul iconografic de la începutul secolului al XIX-lea confirmă existența unor episoade, inspirate de lectura cărților populare, în care dialogul cu *Thanatos*-ul nu este atât de tensionat. Mai mult, existența unor replici fac trimitere la moartea păcălită¹⁸, ipostază conservată de textele folclorice, ceea ce demonstrează că aspectul său terifiant poate dispărea într-un hohot de râs, expresia nu a unei licențiozități gustate în epocă, cât dovada unei alte experiențe răsăritene a creștinismului, asupra căreia s-a meditat prea puțin¹⁹.

Pentru a înțelege existența acestor referințe în unele din testamentele perioadei, trebuie să înțelegem faptul ele existau deja în alte texte care se bucurau de o largă circulație. Ne referim în special la numeroase cazanii la oamenii morți, scrise într-un limbaj accesibil, care popularizau o serie de teme veterotestamentare și nouotestamentare. Într-un manuscris de la sfârșitul secolului al XVIII-lea, aflat la Academia Romana, întâlnim câteva exemple în acest sens. La începutul unuia găsim trimiteri clare la psalmii lui David: „scrie sfântul și împăratul David în 88 de psalmi, stih 49, zicând: cine este omul acela carele să viețuiască întru această lume și să nu vază moartea”²⁰. Episodul învierii fetei lui Iair de către Hristos este plasat ca introducere la o altă cazanie: (Mathei, cap. 9) „Și de au venit Iisus în casa boerului Iair, văzînd trîmbițașii și norodul gîlcevînd, zise lor: n-au murit ficioara, ce doarme; iar ei îș rîdea de el...”²¹. Alt motiv ușor identificabil este cel al lui *fugit irreparabile tempus*: „zilele tinerețelor mele trecură cu alergare mare” (Ion, cap. 17, stih 14)²². Într-o cazanie la copii mici morți citim: “Zice Domnul nostru Iisus Hristos, precum scrie Maftei evanghelistul în 25 capete, zicând: Privighiia și vă rugați...”²³. Deși redactate de dascălul Necula din Brașov, aceste cazanii aveau o largă circulație, iar motivele

¹⁸ Vezi Cristina Bogdan, *op. cit.*, p. 58.

¹⁹ Andrei Pleșu nota (în prefața semnată la Teodor Baconsky, *Râsul patriarhilor. O antropologie a derizivii în practica răsăriteană*, Editura Anastasia, București, 1996, p. 9): „În definitiv, adevărul creștin se distinge tocmai prin capacitatea sa de a râde de lucrurile de care, îndeobște, nu râde nimeni: moartea și demonul”.

²⁰ *Catalogul manuscriselor românești*, vol. IV (1062-1380), întocmit de G. Ștrempele (redactor responsabil), Fl. Moisiu, L. Stoianovici, Ed. Academiei, București, 1967, nr. 1318, f. 168-172, p. 544; nr.1346 (1788), f. 13-17v, p. 586.

²¹ Ibidem, p.545.

²² Ibidem, nr. 1346 (1788), f. 57-67, p. 586.

²³ Ibidem, nr. 1346 (1788), f. 17-20, p. 586.

lor se regăsesc și în alte producții similare din Țara Românească sau Moldova, de exemplu.

În cazul testatorilor instruiți, fragmentele erudite pe care le descoperim, într-o formă uneori ușor alterată de memorie, ne amintesc că forma scrisă este ea însăși lectură a altei scriituri (a textului sacru al Bibliei sau a altor texte cu conținut religios, care copiate sau tipărite au circulat în tot spațiul românesc, în secolele XVIII-XIX). Iată cazul Uței „ovreicuța” din Craiova care alege să-și pună testamentul său din 29 februarie 1840 sub semnul Psalmului 6: „Doamne, nu cu mânia ta să mă mustri, nici cu iuțimea ta i să mă erți”²⁴. Trebuie să precizăm că avem de-a face cu o situație aparte, testamentul fiind redactat în prezența duhovnicului său, care și iscălește ca martor.

Plasarea redactării actului testamentar sub semnul acelorași referințe culte o găsim la un alt membru al comunității urbane a Craiovei: „Iată eu robul lui Dumnezeu, Nicola Ioan din Craiova, auzind glasul Domnului meu carele în Sfânta Evanghelie zice: «Fiț(i) gata că în ce ceas nu gândiți Fiul omenesc va veni, pentru că nu știu când va veni Domnul, sara, sau la miezul nopții sau la cântarea cocoșilor sau dimineată. Ca nu viind fără de veste să vă afle pre voi dormind». Pre acest glas al Domnului auzindu-l și temându-mă și încă și de neputință fiind cuprins și din zi în zi mai slab cu trupul și așteptând în toată vremea acel ce s-au zis de Domnul cel așteptat ceas al morții”²⁵. Un asemenea discurs încearcă în mod evident să lege direct testatorul/testatoarea de Dumnezeu prin intermediul unor pasaje care se constituie în probe ale lecturilor lor (în special în cazul testamentelor olografe) dar, deopotrivă, în dovezi ale unei anumite raportări la moarte, asumată într-o perspectivă religioasă profundă, bazată pe modelul evanghelic. Putem citi fără echivoc în aceste exemple prestigiul de care se bucură textul sacru în ochii unora dintre membrii societății românești a epocii.

În preambulul unui poem în proză scris în Moldova, la mijlocul secolului al XIX-lea, sub forma unui discurs funebru, întâlnim o amplă meditație asupra motivului „omul ca iarba, zilele lui...”, dezvoltat în psalmul 102 al lui David. Ceasul morții apare ca o eliberare „dintru o temniță de aice la desfătatele locuri celor cuvioși gătite”²⁶, în timp ce cei

²⁴ DJAND, *Documente*, CLXIII/13, f.1.

²⁵ DJAND, fondul *Documente*, LXXXI/31, f.1.

²⁶ *Texte uitate, texte regăsite*, ediții și studii introductive de Silvia-Marin Barutcieff, Cătălina Velculescu, Adriana Mitu, Manuela Anton și Andrei Nestorescu, cuvânt

păcătoși, atinși de „nemilostiva moarte”, trebuie plânși căci „Gheena în și pântecelul iadului îi aștiaptă”²⁷. Imaginea este confirmată și de discursul iconografic. În bisericile din Oltenia, spre exemplu, începând cu secolul al XVIII-lea, apar o serie de reprezentări ale morții groaznice care completează ampla demonstrație a Judecării de Apoi pe care o întâlnim chiar cu un secol mai devreme la mănăstirea Hurezi și în care zugravul îi aruncă deopotrivă pe regii tirani, pe hoți, bogați, cârciumari, dar și pe morari, brutari, băcani, așadar pe toți cei care prin comportamentul lor se constituie în exemple negative pentru modelul bunului creștin, întrucât practică activități necinstite care presupun înșelarea aproapelui sau nerespectarea calendarului sacru (liturghiile și sărbătorile)²⁸. Dar ideea de bază este aceea a apariției individului pe calea ocolită a eschatologiei. Fluviul Gheenei, pictat în numeroase locuri din a doua jumătate a secolului al XVIII-lea și începutul secolului al XIX-lea, este un exemplu vizual pentru una dintre alternativele pe care le are membrul comunității după Judecata viitoare. Ea presupune conștientizarea poziției sale de individ care răspunde personal pentru sufletul său și care nu mai poate spera că va ajunge direct în Rai, strecurat în grupul comunității a cărei mântuire e garantată.

Sigur că prezența unor asemenea motive se va estompa din a doua jumătate a secolului al XIX-lea, mai ales după introducerea Codului Civil de către Alexandru Ioan Cuza, care va transforma și testamentul românesc, inclusiv în privința conținutului, după model occidental (francez). Faptul că mai găsim în testamente târzii, precum cel al lui Vasile Enuță din Iași, încheiat la 27 martie 1874, formulări de genul „după ce mă voi trece din viața aceasta trecătoare către Domnul”²⁹, ține de o scăpare a registrului propriei sensibilități, în condițiile în care testamentul devine un simplu act juridic iar orice formulare va exclude ceea ce nu se încadrează unui vocabular, devenit între timp mai „tehnic” și mai concis.

„Să nu vază fața lui Hristos...”

Interesant este și blestemul care încheie documentul și care, la fel, îmbracă o formă mai puțin obișnuită: „de aceia să nu îndrăznească cineva

înainte de Cătălina Velculescu, Fundația Națională pentru Știință și Artă, București, 2002, p.85.

²⁷ Ibidem, *op.cit.*, p.86.

²⁸ Daniel Barbu, *Scrisoare pe nisip. Timpul și privirea în civilizația românească a secolului al XVIII-lea*, București, Editura Antet, 1996, p. 127.

²⁹ DJANI, *Documente istorice*, CLXV/18, f. 1.

ca să o urască că atunci va fi neertat din slava lui Dumnezeu și de mine”³⁰. Blestemul divin este în acest caz dublat de cel părintesc. După cum a arătat Andreea Iancu, referitor la blestem există două imagini, care trimit la Vechiul, respectiv Noul Testament, dar cu o diferență esențială: „în timp ce grația sau imprecăția divină vetero-testamentară afectează viața muritorilor pe pământ, prin anularea legăturii de sânge, verdictul lui Hristos la Judecată ultimă le va hotărî soarta în lumea de dincolo, adică viața sau moartea veșnică”³¹. A nu se afla în slava lui Dumnezeu, respectiv la dreapta Tatălui, era echivalentă cu o singură destinație posibilă, conform cuvintelor lui Hristos (Matei 25:31-46): „focul cel veșnic”, Iadul.

Prezența modelului biblic în discursul testamentar este așadar atestat și de secțiunea blestemului. Prezent în numeroase documente ale epocii, nu doar în testamente, plasat de regulă la finele lor, lui îi revenea rolul de proteja în timp conținutul acestora³². Exprimând o mentalitate care se plasa de multe ori la granița dintre religie și cultura populară, imprecăția funcționa pe baza credințelor colective în eficacitatea sa. Și în cazul blestemelor incluse în testamente regăsim clare trimiteri la personaje biblice sau la episoade importante din istoria creștinismului. Acționând ca un sistem de siguranță care nu va permite încălcarea ultimelor dorințe exprimate, mărturisind despre credința testatorului în eficacitatea acestuia, deși blestemul nu era o practică încurajată de Biserică, această formulă din finalul a numeroase diate din perioada secolului al XVIII-lea și prima jumătate a secolului al XIX-lea va dispărea destul de greu. Deși este vorba de o formulă standard pe care o întâlnim într-o bună parte din aceste documente, ea îmbracă uneori o formă mai curioasă, care include pe „vlădica H<ri>s<tos>”, ca în testamentul lui Radu din Sutești-Borăzești³³, pe Fecioara Maria, dar și soborul de la Niceea sau Arie. Punerea oricărei nerespectări a conținutului actului sub semnul blestemului membrilor conciliilor de la Niceea este de departe cea mai frecventă, la care se asociază Iisus Hristos, în ipostaza de „nefățarnic judecător”, ceea ce pare să fie în strânsă legătură cu reprezentările despre Judecata de Apoi care circulă în epocă prin intermediul colportajului de cărți religioase cu subiect

³⁰ DJAND, *Protopopia județului Dolj*, 22/1850, f. 94 v.

³¹ Andreea Iancu, op.cit., loc.cit., p. 76.

³² Dan Horia Mazilu, *O istorie a blestemului*, Iași, Polirom, 2001. Autorul nu face însă referiri la blestemele incluse în testamente.

³³ Ibidem, DI/XLII, f. 2r.

eschatologic sau a imaginilor din picturile bisericești de secol XVIII-început de secol XIX.

Exemple, precum blestemul inclus la sfârșitul testamentului său de Hagi Gheorghe Anghel³⁴, brutar din mahalaua Brândușa a orașului Craiova, „și care din moștenitorii miei sau din judecătorii bisericești sau pământești îmi va strica această diată să aibă să dea sama la înfricoșata zi a răsplătirii ce(le)i drepte a Domnului nostru Isus Hristos> Dumnezeu cel Adevărat”³⁵, nu sunt singulare, ele întărind importanța Judecății de Apoi, dar și încrederea în dreptatea finală. Pentru Ilie Curelaru din Craiova, cei care nu vor urma dispozițiile sale sau vor altera cumva conținutul lor, deteriorând ansamblul prevederilor sale prin care și-a consolidat membrii familiei în plan social și și-a asigurat serviciile pro sua memoria, sunt blestemați „să nu vază fața lui Hristos”, testatorul sperând că nu va fi judecat de Dumnezeu pentru un păcat care nu i se poate imputa. A nu vedea însă chipul lui Hristos echivala cu condamnarea veșnică. Orice ieșire de sub dispoziția testatorului plasează pe membrii familiei sub blestemul părintesc, iar pe ceilalți membri ai comunității sub blestemul divin.

Ceasul morții

Memento mori este o temă culturală veche. Într-una din învățăturile sale, Efreim Sirul făcea câteva comentarii asupra raportările diferite ale credincioșilor și necredincioșilor, pornind de la ideea că „tot omul are împreună cu el pomenirea morții”³⁶.

Ori acest gând la întâlnirea viitoare cu moartea declanșează în multe cazuri dictarea sau redactarea ultimelor dorințe. „Nefiind omului dat a cunoaște sfârșitul său”, devine o datorie creștinească a fiecărui individ să-și pregătească cum se cuvine părăsirea acestei lumi³⁷. Faptul că uneori aceste dorințe sunt fixate în scris, ca în cazul testamentelor, prilejuiește celor de astăzi să regăsească modul în care cei de dinaintea lor înțelegeau să se raporteze la o asemenea experiență.

³⁴ Atragem atenția asupra faptului că particula denominativă *hagi* purtată de unii români era în strânsă relație cu viața religioasă a acestora, ea făcând trimitere directă la un pelerinaj efectuat în diferite centre reprezentative pentru geografia creștinismului ortodox (Ierusalim, Athos). Vezi Doru Radosav, *Sensibilitatea*, p. 228.

³⁵ DJAND, *Documente*, LVI /8, f. 1r-v.

³⁶ Sf. Efreim Sirul, *Cuvinte și învățături*, cartea a treia, Bacău, Editura Bunavestire, 1996, p. 142.

³⁷ DJANI, *Documente istorice*, CLXV/34, f. 1.

De cele mai multe ori ritualul redactării testamentului era declanșat de starea proastă de sănătate, în acea perioadă boala fiind de multe ori o simplă anticameră a morții: „De vreme ce întâmplarea cea v<ii>toare încă este neștiută și îngerilor necunoscută fără numai la Dumnezeu toate sânt știute și cunoscute, de aceia eu robul lui Dumnezeu, Constantin sin Matei Druțu din satul Stoinești, fiind bolnav și temându-mă de ceasul cel înfricoșat al morții”³⁸. Nici femeile nu fac excepție, chiar dacă formulările pot varia, uneori cu accente mai profunde în exprimarea propriei sensibilități religioase: „De vremea cea viitoare de Dumnezeu poruncită, drept eu roaba lui Dumnezeu Ioana, soția lui Tănasia Ispas ot Vârciorov (sic!) fiind bolnavă și temându-mă de mo<a>rte”³⁹ (3 martie 1846). Dar în testamentul lui Pârvu din Cârlogani întâlnim o formulă mult mai interesantă. Deși documentul este alcătuit de preotul Costandin care semnează și în calitate de martor, este greu de spus dacă acesta a intervenit sau nu asupra formulării. Diata este lăsată soției și fiicei, testatorul ținând să mărturisească: „fiindu-mi frică de moarte și cupri<n>s de frica lui Dumnezeu”⁴⁰. Ce putem înțelege din ultima parte? Oare este vorba de teama față de Judecătorul cel drept, idee care se regăsește în iconografia perioadei, despre care am amintit, sau în unele formule de blestem chiar de la sfârșitul testamentelor? Putem vedea aici o dovadă a unei sensibilități religioase mai profunde, modelată poate de experiența personală și de frecventarea textelor religioase care accentuează ideea că „frica de Dumnezeu este începutul înțelepciunii” (Pilde 1, 7) ? Este dificil să ne pronunțăm în condițiile în care mărturiile sunt puține și disparate. Ele se constituie însă în argumente că pietatea religioasă a testatorilor are nivele diferite de intensitate și nu se reduce la cadre formale de exprimare.

Un alt exemplu este reprezentat de Uța „ovreicuța” al cărei testament are un preambul cult în care regăsim motivația mai sus amintită, îmbrăcată însă într-o formă religioasă cu clare trimiteri la Biblie: „De vreme ce sfârșitul omului este neștiut și îngerilor necunoscut, de aceia și eu suptiscălită, văzând a mea virtute slăbită din zi în zi și apropiată de zisa prorocului ce zice «Întoarce-te suflete întru odihna ta, că D<o>mnul bine au făcut ție» și văzând că sânt din pământ zidită, unde iarăși îm<i> caută să mă întorc», de care zicere am și cugetat gândul meu

³⁸ DJAND, *Documente*, LXIV /43, f. 1r.

³⁹ DJAND, *Documente*, CCXXIV /14, f. 1.

⁴⁰ DJANV, *Documente istorice*, LXVIII/10, f. 1 (12 mai 1819).

ca să-m<i> fac adiată”⁴¹. Această trimitere la David (Psalmi 114,7) ne arată o testatoare obișnuită cu conținutul psalmilor la care îi place să se raporteze. Faptul că avem de-a face cu o membră a comunității evreiești, după cum indică și particula care o individualizează etnic, oferă desigur o explicație culturală acestei situații.

La 30 iunie 1852, Căpriană din Craiova își redactează testamentul, reglementând situația averii rămase în urma decesului unuia dintre fii săi. Momentul redactării este pus sub semnul unui paragraf, plasat chiar la începutul testamentului, în care găsim reluat motivul certitudinii morții și al necunoașterii sosirii ei, de data aceasta exprimat într-o formă populară: „Nu este om ce să trăiască și să nu vie moartea, pentru aceia grăbiți-vă și vă faceți închinăciune pentru că n-ai văzut ziua, nici ceasul...”⁴². Trecerea directă de la persoana a III-a la persoana a II-a grăbește impactul cuvintelor asupra auditorului care nu reprezintă decât o nouă generație care probează acest adevăr etern.

„Mergi întâi și împacă-te cu fratele tău...”

Recunoaștere publică a păcatului (sau a greșelii, cum apare, de regulă, în testamentele noastre), cererea iertării era una dintre componentele de bază ale comportamentului bunului creștin. Testatorul care vrea să-și încheie în bună pace socotelile cu lumea de aici și să se plaseze sub autoritatea mesajului creștin, nu putea neglija cuvântul Evangheliei (Matei 5, 23-25). De aceea, uneori, în testamentele redactate în perioada secolului al XVIII-ea și începutul secolului al XIX-lea găsim formulări de genul: „și mai întâi mă rog lui Dumnezeu, ca unui milostiv să-mi erte mulțimea păcatelor mele ce am greșit ca un om într-această lume”⁴³. Exemplele nu se reduc însă numai la acest tip, iertarea fiind un exercițiu care implică și pe ceilalți membri ai comunității. Pentru Radu din Vladimir (jud.Gorj), iertarea este condiționată de conștientizarea bunătății lui Dumnezeu și a deșertăciunii lumii în care trăiește, spațiul prin excelență de proliferare a păcatului a cărui povară este resimțită acut în momentul redactării testamentului: „întâi mă rog lui D<u>mnezău ca unuia milostiv să-m<i> iearte mulțimea păcatelor mele celor multe cele ce ca un om am greșit, ca un om întru această lume deșartă”⁴⁴. Marica, soția lui Marin Dobrotescu din mahalaua Târgului din Caracal nu uită

⁴¹ DJAND, *Documente*, CLXIII/13, f.1.

⁴² DJAND, *Protopopia județului Dolj*, 22/1850, f. 94r.

⁴³ DJAND, *Documente*, LVI /8, f. 1r.

⁴⁴ DJAND, *Documente*, II /10, f. 1r (testament din 10 decembrie 1810).

nici ea acest gest creștin: „ci întâi mă rog lui Dumnezeu ca un milostiv să-m<i> erte mulțimea păcatelor mele cele ce am greșit, ca o fomei<e> într-această lume, mă rog și tuturor creștinilor, cui ce voi fi greșit să mă erte și de mine încă să fie ertați toți câți îmi vor fi greșit și orice rău mi-ar fi greșit”⁴⁵ (9 mai 1843). Pentru Petru Asachi, fratele lui Gheorghe Asachi, testamentul este un loc potrivit pentru o adevărată rugăciune a iertării, care combină umilința celui care a dobândit conștiința păcatului cu speranța celui care crede în iertarea divină: „cu zdrobirea inimii pentru mulțimea păcatelor mele, rog pre Împăratul a toată făptura, pre izvorul luminelor, pre Domnul Dumnezeu Nostru și Mântuitorul lumii Is. Hr. ca să-mi fie milostiv și în ziua Judecății să mă învrednicească harului ertării nedespărțindu-mă de ciata credincioșilor rescumpărați spre mîntuire cu preacinstitul și întrutot scumpu sîngele său, așijderea rog pre tot hristieanul (sic!) caruea voi fi greșit în știință sau neștiință, ce<i>a cu blandețe să mă erte, aducîdu-ș<i> aminte ca toți întru fărădelegi ne-am zămislit și în păcate sântem născuți de unde și chemați prin stăpîneasca rugăciune a erta greșiților noștri precum și și înșine dorim a dobîndi ertare”⁴⁶. O asemenea formulare leagă direct iertarea lui Dumnezeu de cea a semenilor, testatorul accentuând relația simbolică și echivalentă a iertării așa cum a fost ea formulată de Hristos (Luca 11, 4). Numai asumarea acestei atitudini poate da valoarea cuvenită iertării și părăsirii liniștite a lumii. După cum au subliniat și specialiștii români, până în secolul XX, în rîndul universului rural continua să persiste credința că muribundul nu poate să-și dea sufletul liniștit dacă nu a cerut și nu a primit iertare de la toți cărora le greșise în cursul vieții⁴⁷. Este fără îndoială un reflex al unei mentalități larg răspândite și care acorda iertării un loc important în construcția relațiilor sociale și a identității personale.

Dăruind vei dobîndi

Într-o cazanie de la sfârșitul secolului al XVIII-lea, la „petrecaniia unei răposate roabe a lui Dumnezeu”, este inclus, printre altele, următorul îndemn: „...și de veți avea dooa haine, să dați una celuia ce n-are și așa veți dobîndi viața de veci”. O serie de donații caritabile întîlnite în testamente par să se supună modelului evanghelic. Oare nu spune Hristos: „Vindeți averile voastre și dați milostenie; faceți-vă pungi care

⁴⁵ DJAND, *Documente*, CCXXXII/21, f. 1.

⁴⁶ DJANI, *Documente istorice*, CLXV/9, f. 2.

⁴⁷ Vezi, de exemplu, Ernest Bernea, *Moartea și înmormântarea în Gorjul de nord*, București, Editura Cartea Românească, 1998.

nu se învechesc, comoară neîmpuținată în ceruri, unde fur nu se apropie, nici molie nu o strică” (Luca, 12, 34)? Ori testamentul reprezintă încă din Evul Mediu o ocazie potrivită pentru acest tip de investiție. A da cele temporale în schimbul celor spirituale, este o afacere pe care unii dintre testatori doresc să și-o gestioneze cât mai bine și cu maxim de profit pentru mântuirea lor sau a întregului neam, conștienți că „Că unde este comoara voastră, acolo va fi și inima voastră” (Luca 12, 33).

În această perspectivă averea nu apare decât ca un bun dobândit prin mila divină, după cum țin să mărturisească chiar unii testatori ca Petru Asachi: „puținul avut ce mi-au hărăzit nemărginita milă a Ziditorului”⁴⁸. Averea de care dispune creștinul în timpul vieții a inspirat numeroase meditații, pe care le găsim chiar în textele apostolilor: „noi n-am adus nimic în lume, tot așa cum nici nu putem să scoatem ceva din ea afară” (1 Tim. 6. 7). Într-un comentariu pe marginea acestor cuvinte, Efrem Sirul subliniază caracterul de delegat al omului: „iar dacă cineva are bogății și avere sub mâinile lui, nu este domn și stăpân al lucrurilor, ci iconom, fiindcă și de la altul a luat lucrurile și iarăși după dânsul la altul se va muta moștenirea după porunca Ziditorului”⁴⁹. Cel care nu folosește bine averea câștigată este cel care-și îngroapă talantul, iar timpul nu poate avea altă destinație decât mântuirea. Hoțul de timp precum cămătarul devine încă din Evul Mediu o figură condamnată⁵⁰, îmbogățind panteonul candidaților siguri pentru focul Gheenei.

Din această perspectivă, buna destinație acordată averii căreia îi revenea rolul de a susține continuitatea neamului, prin înzestrarea celor vii, și de a asigura mântuirea celor dispăruți sau pe moarte, se reflecta în fiecare gest concret care întărea sau deteriora imaginea testatorului. Poate așa trebuie privită atenția unora dintre testatori pentru buna și din vreme chibzuire a patrimoniului strâns. Avem în față cazul postelnicului și cavalerului Procopie Florescu care, la 15 iulie 1875, își redacta testamentul insistând încă de la început asupra faptului că „noi, muritorii, fiind încă pe pământ, trebuie să ne gândim pe sine, după facultatea ce avem, ca un dar de sus, în ce chip să se urmeze cu ale noastre”⁵¹.

Ajutorul acordat săracului este unul dintre gesturile definitorii pentru bunul creștin pentru care cuvintele Evangheliei sunt traduse în

⁴⁸ DJANI, *Documente istorice*, CLXV/9, f. 2.

⁴⁹ Sf. Efrem Sirul, *op. cit.*, vol. cit., p. 144 (*Cuvânt pentru învierea morților*).

⁵⁰ Jacques le Goff, *Banii și viața. Economie și religie în Evul Mediu*, București, Editura Erasmus, 1993.

⁵¹ DJANI, *Documente istorice*, CLXV/23, f. 1.

atitudinii asumate uneori cu toată simplitatea. De la îmbrăcarea și înzestrarea tinerilor mai săraci de la curtea boierească, din mahala sau din sat până la înființarea unor instituții cu abilități precise, o întreagă paletă de acțiuni constituie spațiul social al carității în care valorile creștine definesc în continuare filantropia testatorilor, chiar dacă uneori aceasta reprezintă o formă mascată de eternizare a numelui donatorului în memoria colectivă.

Într-o perioadă dominată de războiul ruso-turc, o călătorie la Istanbul putea fi o adevărată aventură, așa ca Grigore Balș decide la începutul anului 1824 să-și aranjeze patrimoniul social. Dincolo de dispozițiile referitoare la direcționarea averii sale, el decide ca o parte dintre banii aflați într-o ladă depozitată la mitropolie să fie folosiți pentru ceremonia mai specială a înhumării, „iar ceilalți bani pentru sufletul meu și a repositurilor mele părinți, soție și fii să se împartă pe la biserici și pe la case sărace”⁵². Mai adaugă ca „straietele mele după izvodul ce se va găsi în lada cu scrisorele să se împartă pe la locurile scăpătate, unde se va socoti de cuviință”⁵³.

Pentru Petru Asachi, dorința înființării unui Institut de Ghirotrofie la Iași, consemnată în primul său testament din 26 decembrie 1847 (dată întâmplătoare?), răspunde aceluiași îndemn. Este și motivul pentru care dorește ca după moartea sa și a soției, cele două moșii pe care le deține să revină acestui institut: „Asemine Ghirotrofie va sluji de adăpost cu lăcuința, hrana și îmbrăcămintea unui număr de săraci și sărace ajunși la apusul vieții și în și lipsă de sprijinul rudelor și de mijloacele traiului”, pe care îl motivează făcând trimitere la un episod evanghelic „care aceasta cu bună inimă și din suflet curat afierosire întemeiată cu sfatul și cu cugetul unit cu prea iubitei mele soții Ecaterina, fie voia celui prea înalt, a să primi ca dinarii văduvii (s.n-N.M), spre ușurarea păcatelor noastre și spre odihna sufletească a părinților și a fraților noștri, trecuți întru nădejdea învierii și a vieții vecinice”⁵⁴. Mai mult, mitropolitul Moldovei este rugat să întărească acest testament și „să binevoiască a fi stăpânitoriu în privința săracilor”, respectând dorința testatorilor care-l privesc ca pe un „sufletește părinte a turmii cei cuvântătoare”⁵⁵. Testamentul este socotit „de lauda testatorilor și spre folosul obștii”⁵⁶ și de către martorii săi, mitropolitul Meletie și patru mari boieri moldoveni care întăresc

⁵² DJANI, *Documente istorice*, CLXV/2, f. 1v

⁵³ DJANI, *Documente istorice*, CLXV/2, f. 2r

⁵⁴ DJANI, *Documente istorice*, CLXV/9, f. 2.

⁵⁵ DJANI, *Documente istorice*, CLXV/9, f. 3

⁵⁶ DJANI, *Documente istorice*, CLXV/9, f. 3

implicat un model comportamental, construit pe baza trăirii profunde a Evangheliei despre care depun mărturie cuvintele testatorilor, o mărturie vie în ochii contemporanilor din acea epocă.

În condițiile în care Statul încă întârzie să-și ia în primire spațiul ajutorului social⁵⁷, asemenea inițiative private vin să suplinească o lipsă și să consolideze modelul românesc al filantropului care este deopotrivă cetățeanul modern al corpului națiunii și bunul creștin, membru al trupului *Ecclesiei*.

Faptul că unii testatori acceptau să-și elibereze robii țigani sau dispuneau ca din averea lor să fie înzestrați cupluri sărace din lumea rurală, la constituirea lor denotă faptul că textele biblice puteau deveni principii de viață. Chiar dacă asumate în ultimul moment, asemenea gesturi erau o dovadă clară a pildei întoarcerii fiului risipitor, testatorii acceptând destinații caritabile pentru părți din averile lor, nu întotdeauna strânse prin mijloace cinstite. Astfel, la 10 martie 1875, Dimitrie Alexa dispune ca șasea parte din averea lăsată (400 galbeni) să fie împărțiți „la opt fete sarace, cu ocasiunea maritișului lor”⁵⁸. Herscu Beilis Zeinvel din Iași stabilește la 9 septembrie 1873 o clară repartizare a patrimoniului său al cărui destin va fi legat de cel al urmașilor săi. Nu uită însă să-și însărcineze familia cu respectarea unor dorințe aparte „copii mei bărbați vor da pentru sufletul meu în fiecare an la întâia Ianuarie cate o jumătate stanjeni lemne de focu pentru sermani, adică fiecare fiu va da câte o jumătate stanjeni lemne, iar ficele mele vor da în aceeași zi cate o palma lemn la saraci”⁵⁹. În plus, soția sa și băieții săi sunt desemnați „a da la Pasci cate cincispreziece oca pasca catre saraci”⁶⁰. Alegerea acestei date reprezentative din calendarul creștin pentru executarea gestului caritabil nu este deloc întâmplătoare. Gestul capătă un sens mai profund chiar dacă uneori poate îmbrăca o formă mai inedită, sub forma unor practici economice condamnate altădată. Ne referim în mod expres la paharnicul Ioan Gărdăreanu care, în testamentul său final din 20 aprilie 1856, prevede ca 5000 de lei să revină magistratului orașului Cerneți “ca să dea cu dobândă și dobânda aceia primindu-se de cinstitul magistrat să să

⁵⁷ O abordare deocamdată singulară a acestei probleme la Ligia Livadă-Cadeschi, *De la milă la filantropie. Instituții de asistare a săracilor din Țara Românească și Moldova în secolul al XVIII-lea*, București, Editura Nemira, 2001, p. 99 passim

⁵⁸ DJANI, *Documente istorice*, CLXV/20, f. 1.

⁵⁹ DJANI, *Documente istorice*, CLXV/15, f. 2.

⁶⁰ Ibidem.

împartă la săraci și văduve scăpătate totdeauna în săptămâna Patimi(i) pentru odihna sufletului meu și al răposatei soții mele”⁶¹.

Procopie Florescu își împarte averea între asigurarea unui venit stabil soției sale și îndeplinirea unor opere caritabile care vizează printre altele sprijinirea spitalului Sf. Spiridon din Iași, înființarea pe moșia Tăutești a unui „așezământ de creșterea și învețătura a unui număr de copile orfane de prin sate ca să nu se facă pradă prostituției”⁶² și ajutorarea bursierilor și bursierelor de la institutele de fete și băieți săraci⁶³.

În sfârșit, ce exemplu mai ilustrativ al înțelegerii preceptelor evanghelice decât dorința unor testatori ca din averea lor să fie asigurată anual pâinea pentru deținuții de la temnița orașului, așa cum lasă în testamentul său din 1820 logofătul Dumitrache Brăiloiu, „șapte ani după moartea mea”⁶⁴.

Dar ce este cu adevărat averea dacă nu o vanitate inutilă? Petru Asachi scrie într-o declarație testamentară, semnată la Paris, în 18/30 decembrie 1866, și care completează portretul său, „că eu n-am moscenit nici uă avere materială de la repositii mei părinți, afară de sacra bunacuvîntare pe care o apreciem peste toate avuțiile omenesci (s.n.-N.M) în privința cărora subscrisul nefiind rîvnitoriu, ba nici posedând talentul speculatif...”⁶⁵.

Binecuvântarea părintească este și ea o avere, după cum și copiii, mai ales cei de sex masculin, care pot perpetua linia neamului, sunt o avere la fel de importantă. A nu avea „rod din trupul său”, a nu fi prolific și a nu avea descendenți după chipul său ⁶⁶ înseamnă încă din Evul Mediu pentru unii testatori să fie lipsiți de averea cea mai importantă, ca și cum s-ar afla sub blestem. Pactul dintre Abraham și Dumnezeu, care asigură continuitatea spiței omenești, nu mai funcționează în acest caz, ceea ce este resimțit acut de cei care sunt nevoiți fie să adopte „fii și fiice de suflet”, fie să-și sublimeze această carență printr-o relație simbolică cu

⁶¹ DJASD, D, XX/32, f. 2.

⁶² DJANI, *Documente istorice*, CLXV/23, f. 2.

⁶³ Ibidem, f.3.

⁶⁴ *Dieata din 1820 a unui boer oltean* de T.G.Bulat în “ArhiveleOlteniei”, seria veche, nr. 1-19, martie -iunie 1925, p. 178.

⁶⁵ DJANI, *Documente istorice*, CLXV/9, f. 8.

⁶⁶ Didier Lett, *Être père à la fin du Moyen Âge. L'« expression du visage paternel »*. *La ressemblance entre le père et le fils à la fin du Moyen Âge : un mode d'appropriation symbolique* în « Cahiers de recherches médiévales », no. 4, 1997, <http://crm.revues.org/document972.html>.

donățiile lor care pot alcătui la limită imaginea dorită a copilului, dar nu-i pot înlocui absența⁶⁷.

Aflat pe patul morții sau pregătindu-se pentru momentul sfârșitului individual, testatorul putea foarte bine să-și ierte datornicii. Nu spusese Iisus „faceți bine și dați cu împrumut fără să nădăjduiți ceva înapoi (Luca, VI, 38)? Un exemplu este testamentul din 9 august 1828 al lui Ilie Curelaru din Craiova care decide să mai scadă din datoriile pe care le are de recuperat de la vecini, parteneri de afaceri sau alți membri ai comunității⁶⁸. Sigur că nu trebuie să vedem neapărat în aceste gesturi, a căror frecvență oricum nu este atât de numeroasă, o expresie directă a cuvintelor Mântuitorului. Ele țin mai curând de strategiile ultimului moment prin care testatorul grupează în jurul său și încearcă să crească numărul celor care îl vor pomeni, al celor care prin rugăciunile lor i-ar putea fi ușura trecerea în lumea de dincolo.

Concluzii

Exemplele mai sus invocate sunt doar câteva dintre ipostazele în care Biblia poate fi identificată în discursul testamentar. Predicile, iconografia și producția copiată sau tipărită popularizează neconținutul textului sacru în diferite doze și forme. Faptul că el infuzează inclusiv documentele personale, că modelează atitudinile față de moarte și susține reprezentări specifice ale acesteia demonstrează că textul biblic produce modele vii pentru societatea românească a vremii. În fața impactului modernizării care se va resimți mai serios din deceniul 7 al secolului al XIX-lea, românii încă preferă să gândească sub impactul unei tradiții care le modelează reflecțiile despre avere, timp, mântuire, relațiile cu semenii. Chiar dacă numărul lor se reduce simțitor pe măsură ce testamentul încetează să mai fie spațiul unor exprimări personale, transformându-se într-un simplu instrument juridic.

⁶⁷ Cazul lui Ștefan Romaneanu din Craiova care, la 22 noiembrie 1882, în lipsa oricărui moștenitor direct, își lăsa întreaga avere Școlii de fete care-i purta numele „Neavând copii ai noștri, Dumnezeu m-a luminat și atunci am înființat școala numită Ștefan Romanianu din Craiova, pe care am considerat-o și o consider ca pe copilul meu mult iubit și căreia îi doresc toată fericirea și prosperarea ei” (DJAND, *Documente*, CCXXVIII/33, f. 1v).

⁶⁸ DJAND, *Documente*, LVI/10, f. 1r.

Abrevieri

DJANV = Direcția Județeană a Arhivelor Naționale-Vâlcea

DJAND = Direcția Județeană a Arhivelor Naționale-Dolj

DJANI = Direcția Județeană a Arhivelor Naționale-Iași

RÉSUMÉ

Le présent article essaie d'offrir quelques repères pour une étude plus systématique concernant la rencontre entre les références lètrées et les pratiques quotidiennes de la mort dans une période qui inclut également la fin de l'Ancien Régime Roumain et la modernisation des Principautés Roumaines. Au delà les suppositions concernant le pourcentage élevé des illettrés dans l'Europe de l'Est, une analyse des documents variés de même que les recherches plus ou moins récentes dans l'espace roumain (Valeriu Leu, Alexandru Ofrim, Cristina Bogdan) prouvent l'existence d'une culture qui se construit au croisement de l'oral et de l'écrit et dont une des références essentielles reste encore le Bible. Le livre sacre inspire les attitudes des testateurs, contribue à façonner leurs comportements et à préparer leur sortie du monde. Du préambule à la malédiction, de la demande du pardon aux donations charitables on trouve plusieurs signes qui montrent l'empreinte du Bible sur la société roumaine du XIXe siècle bien qu'elle va se réduire pendant la modernisation qui va techniciser le discours testamentaire après 1860. Vu le nombre réduit des sources utilisés qui ne peuvent soutenir une généralisation des conclusions, ce texte reste seulement un point de vue de l'auteur, susceptible d'être corrigé par des collègues plus expérimentés ou par un enrichissement des sources qui pourraient soutenir ou infirmer les opinions y formulées.

Prep. univ. drd. Mihai CIUREA

SPIRITUALITATE ȘI CULTURĂ ÎN SIRIA DE ASTĂZI

În perioada 17-24 noiembrie 2008, Înaltpreasfințitul Dr. Irineu Ioan Popa, Arhiepiscopul Craiovei și Mitropolitul Olteniei, Decanul Facultății de Teologie Ortodoxă a Universității din Craiova, împreună cu Conf. univ. dr. Mihai Valentin Vladimirescu - Prodecanul Facultății de Teologie, Părintele Arhimandrit Mihail Bălan - Starețul Mănăstirii Râșca, Informatician Corneliu Daniel Ene - Responsabilul Laboratorului de Informatică al Facultății de Teologie, Marcel Glăvan - Consilier economic în cadrul Arhiepiscopiei Craiovei și Prep. univ. drd. Mihai Ciurea au efectuat o vizită de lucru în Republica Arabă Siriană. Pentru organizarea acestei vizite și-au dat concursul atât Ambasada României din Siria, în persoana Excelenței Sale, Dl. Ambasador Dan Sandovici, precum și reprezentanții autorităților locale siriene, în mod special, Dl. Dr. Muhammad Habash, membru în Parlamentul Siriei și directorul Centrului de Studii Islamice din Damasc. Scopul principal al vizitei a fost stabilirea de contacte academice între Universitatea din Damasc și Universitatea din Craiova, în vederea schimbului de studenți și de profesori între cele două instituții de învățământ superior. S-a avut în vedere și tradiția îndelungată a acestor relații, care se reînnoadă în acest moment, un număr mare de tineri sirieni, care astăzi sunt cetățeni de marcă în stat, desăvârșindu-și studiile în cadrul diferitelor facultăți din România.

Vizita a debutat cu întâlnirea Dnei. Dr. Najjah Al Attar, Vicepreședinte al Republicii, cu care au avut loc discuții cordiale pe tema culturii, ca element de bază al vieții noastre și al relațiilor interumane, și care s-a arătat foarte deschisă spre acest dialog. Al doilea popas foarte important al delegației l-a reprezentat întâlnirea cu Rectorul (Președintele) Universității din Damasc, Prof. Dr. Wael Mualla, care și-a dat acceptul pentru perfectarea unui acord bilateral între cele două

Facultăți. În continuarea întâlnirii, au urmat discuții la obiect cu Decanul Facultății de Jurisprudență și Teologie Islamică. În urma dialogului, s-a ajuns la un consens, arătându-se disponibilitatea de a participa la o astfel de colaborare, care, pe de o parte, aduce în prim-plan pentru studenții din România spiritul înnoitor al islamului de astăzi, iar, pe de altă parte, pentru studenții din Siria presupune o mai bună cunoaștere a credinței creștine ortodoxe. S-a hotărât și învățarea limbii arabe de către unul sau mai mulți studenți bursieri români, în scopul sesizării fenomenologiei religiei islamice și a studiului ei aprofundat.

După aceste întâlniri universitare, au urmat mai multe vizite, începând cu Preafericirea Sa, Patriarhul Ignatie IV Hazim al Antiohiei și al Întregului Orient și cu ceilalți Patriarhi din Damasc. Creștinii din Siria reprezintă aproximativ 10% din populația țării și sunt, de obicei, concentrați în câteva cartiere din orașele cele mai importante. Programul vizitei a presupus și o serie de întâlniri cu unii dintre cei mai importanți lideri religioși musulmani din Siria: Eminența Sa, Dr. Ahmad Badr Al-Din Hassoun – Marele Muftiu al Siriei; Reprezentantii Asociației Savanților în Teologie; Dr. Suheib Al Shami – Membru al Consiliului Superior Religios; Dr. Mahmoud Kiftaru – fiul fostului Mare Muftiu al Siriei.

În perioada aceasta a fost vizitată Moscheea lui Fatima al-Zahra, fiica profetului Mahomed, al cărei imam este Dl. Dr. Muhammad al-Habash, unde delegația română s-a întâlnit cu membrii marcanți ai acestei moschei și Înaltpreasfințitul Părinte Irineu a adus un cuvânt de salut. În continuare, a fost vizitat unul dintre locașurile istorice ale credinței: Moscheea Umayyazilor, cea mai mare moschee din Damasc. Încă de la începuturile orașului, acest loc a fost, prin excelență, locul de închinare al tuturor credincioșilor de diferite religii. Aici se găsește capul Sfântului Ioan Botezătorul, Înaintemergătorul Domnului nostru Iisus Hristos, care este cinstit deopotrivă atât de creștini, cât și de musulmani. Catedrala Sfântul Ioan Botezătorul era unul dintre cele mai importante monumente ale perioadei bizantine. În anul 379 d.Hr., Templul roman al lui Jupiter a fost transformat în biserică, din ordinul Împăratului Teodosie cel Mare de la Constantinopol, iar mai târziu Biserica a luat hramul Sfântului Ioan. Istoricii și cronicarii vremii atestă faptul că acest sanctuar a fost un mic oratoriu sau mormânt, în care se afla racla ce păstra capul Sfântului Ioan Botezătorul. Aceasta a fost descoperită în timpul lucrărilor de construcție a Moscheii Umayyazilor, în vremea Șeicului al-Waleed. Incendiul din 1893 a distrus aproape în

întregime moscheea, însă nu a afectat cu nimic Sfintele Moaște. Actualul mormânt din marmură care adăpostește capul Sfântului Ioan Botezătorul a fost ridicat în anul 1901. La baza zidului de vest încă se mai pot vedea reminiscențele unei ornamentații bizantine și ale unei inscripții grecești, care spune: „Hristoase, domnia și stăpânirea Ta rămâne în veac!”. De asemenea, tot în interiorul moscheii găsim un baptisteriu, alături de care curge un izvor¹.

Un moment călduros l-a reprezentat întâlnirea cu membrii comunității românești din Damasc, care s-au arătat încântați de oportunitatea de a-l întâlni pe Întâistătătorul Bisericii din Oltenia, ocazie cu care și-au manifestat dorința de a avea un preot român care să-i păstorească pe acele meleaguri. Nu în ultimul rând, vizita a constituit un bun prilej de documentare în privința celor mai importante orașe ale Siriei (Damasc – Ma'aloula – Saydnaya – Yabrud -Homs – Alep), precum și a celor mai reprezentative monumente creștine aflate aici.

Încă din primele veacuri ale istoriei umanității, Siria a fost un important spațiu de civilizație, care a redat lumii veritabile dimensiuni filosofice, sociale și culturale. Numeroasele monumente descoperite aici (precum și cele nedescoperite, a căror existență este doar presupusă de specialiști), provenind din perioade istorice diferite, constituie mărturia trecutului glorios al acestei țări. Aici au fost scoase la lumină adevărate comori ale antichității, a căror vechime urcă până în cele mai vechi timpuri. Faptul că țara era așezată pe Drumul Mătăsii - care traversa Asia din China până la Mediterană – a favorizat și a facilitat schimbul de idei, de populații și de bogății între Europa și Asia. Cele mai mari și mai importante două orașe ale sale, Alep și Damasc, erau esențiale pentru acest drum comercial și păstrează și astăzi farmecul vremurilor de odinioară. Orașul Alep, aproape de Anatolia și la jumătatea drumului dintre Marea Mediterană și Eufrat, era locul de încrucișare a rutelor venite din Anatolia, Europa, zona Mediteranei, Persia, Asia Centrală și China. Mai departe, în sud, orașul Damasc primea drumurile comerciale din Arabia, zona Mării Roșii, Africa, India și Egipt. Poziția sa geografică unică a făcut din Siria și un punct strategic de maximă importanță, pe care popoarele războinice din cele mai vechi timpuri au vrut să-l exploateze drept un punct-cheie de lansare spre viitoarele expediții de cucerire. Mai mult, șederea lor pentru o vreme aici a lăsat în urmă

¹ Rama Elias KERIAKY, *Damascus (History & Ruins)*, traducere de Maha Hasan Bahbouh, Damasc, 2006, pp. 30-31.

monumente impresionante, pe care nu le mai întâlnim în niciun alt loc de pe pământ. Prin moștenirea sa atât de variată și de bogată, Siria este, așadar, mai mult decât oricare altă țară din regiune, adevărata poartă de intrare spre continentul asiatic. Trecutul istoric bogat, precum și diversitatea peisajului și a reliefului sirian (dealuri, văi, stepe și deșert), au generat de asemenea o mare diversitate a populației acestei zone (arabi, curzi, circasieni, evrei și armeni), a religiilor (iudaism, creștinism, islam), a limbilor și dialectelor ei².

Numele „Siria” este la origine grec, derivând de la *Ashur* (Asiria), care la rândul său are la bază o rădăcină semitică (*shryn* în dialectul ugaritic; *syriion* în ebraică; *su-ri* în dialectul babilonian). Denumirea arabă a țării, folosită de către primii cuceritori musulmani, este *Bilad ash-Sham* (sau simplu *Sham*), ceea ce înseamnă „țara din stânga” (Arabiei), în opoziție cu *al-Yaman* („țara din dreapta”). La origine, termenul desemna o regiune mai mare, care presupunea și Libanul, Palestina, Iordania și chiar anumite părți din sudul Turciei. Începând cu secolul al XX-lea, denumirea se referă în mod explicit la Siria modernă (existentă în forma actuală din 1939), prin *Sham* putându-se înțelege chiar și numai orașul Damasc³.

De asemenea, zorii creștinismului răsar și asupra acestui pământ binecuvântat de Dumnezeu. Antiohia Siriei este al doilea mare centru al creștinismului primar, constituind după Biserica-mamă din Ierusalim principalul vector al misiunii creștine în lumea păgână⁴. Damascul, cel mai vechi oraș locuit în mod neîntrerupt până astăzi, este locul în care prigonitorului Saul i S-a revelat Mântuitorul Iisus Hristos Înviat. Vestigiile arheologice descoperite pe teritoriul actual al Siriei aduc în prim-plan evenimentele memorabile ale istoriei creștinismului de la începuturi și desfășurate de-a lungul secolelor până astăzi.

„Pe drumul Damascului...”

Damascul este capitala Siriei, meritându-și din plin acest statut datorită rolului foarte important pe care l-a jucat în istorie. Încă din vechime, orașul a controlat numeroase drumuri comerciale și militare,

² Warwick BALL, *Syria – a historical and architectural guide*, Scorpion Publishing Ltd, MCS, Essex, 1994, p. 5.

³ *Ibidem*, pp. 1-3.

⁴ Mihai CIUREA, „Apostolatul universal al Sfântului Pavel și relația sa cu Biserica-mamă”, în Volumul *Biblical Studies*, Coordonatori Mihai Valentin Vladimirescu și Gelu Călina, Editura Universitaria, Craiova, 2008, p. 321.

fiind „poarta de intrare” spre un deșert nelocuit, dar și cea mai convenabilă „poartă de ieșire” din această zonă deșertică spre mare. Mai mult, a constituit punctul de legătură dintre vechile civilizații ale Egiptului și Mesopotamiei. Geografic, este situat în partea de sud-vest a Siriei, la poalele Muntelui Qasyoun (690 m deasupra nivelului mării). La nord și la vest, este încercuit de Munții Antiliban și Qalamoun, iar la sud și la est de înălțimile unor munți vulcanici. Datorită extinderii sale permanente, suburbiile orașului s-au unit cu localitățile învecinate, formând un cerc care înconjoară capitala. Populația Damascului și a acestei părți periferice este, conform statisticilor din 2002, de 4 milioane de locuitori.

De-a lungul timpului, orașul a avut mai multe denumiri, datorită faimei sale în istorie, a statutului privilegiat din punct de vedere geografic, precum și a peisajului răpitor. Prima menționare a Damascului apare în lista țărilor invadate de către Faraonul egiptean Tuhotmos al III-lea (sec. al XV-lea î.Hr.), scrisă de zidurile Templului Al Karnak din Luxor: *ta – ms – qu*. Aceași denumire apare și un secol mai târziu, în lista faraonului Aminhotib al III-lea. În scrierile de la Tel al-Amarna, numele apare de trei ori, scris astfel: *di – mas – qa*; *du – ma – as – qa*; *di – ma – as – qi*. De asemenea, numele Damasc este menționat de câteva ori și în Vechiul Testament⁵, în scrierile asiriene târzii și în cele aramaice. În orice caz, regiunea Damascului a fost cunoscută drept *Apum* (sau *Opi*), începând cu mileniul al II-lea î.Hr. și drept *Aram*, începând cu primul mileniu î.Hr. Populația aramaică îl numea *Dar Mesek*, care înseamnă „casa irigată”, „ținutul irigat”. Grecii și romanii au modificat numele în *Damascus*, în timp ce arabii au reținut numele curent de *Dimashq*⁶.

Este, însă, cu neputință să evoci Damascul biblic, fără a ține seama de legăturile pe care le întreține orașul cu Sfântul Pavel, Apostolul Neamurilor. Expresia „pe drumul Damascului” a devenit sinonimă cu

⁵ Scrierile profeților biblici sunt în strânsă legătură cu evoluția religioasă și politică a Siriei, care influențează destinul Israelului și al Iudeii (sec. VIII-VI î.Hr.). Fenomenul imperialismului sirian este decisiv pentru poezia profeților. Isaia, fiul lui Amos, scrie în zilele de glorie care marchează ascendența Imperiului Sirian. Imaginea Siriei este asimilată lupului coborât printre oile din țarc, gata de pradă. Rolul său este ambivalent: pozitiv, pentru că trezește conștiința și disciplina monoteistă a poporului ales și negativă, pentru că încurajează idolatria și îndepărtarea de Yahweh, singurul Dumnezeu adevărat – cf. Joseph A. SCHUMPETER, *Imperialism and social classes*, traducere de Heinz Norden, ed. Paul M. Sweezy, Oxford, Blackwell, 1951, p. 44.

⁶ Rama Elias KERIAKY, *Damascus (History & Ruins)*..., pp. 8-9.

vocația și transformarea sa radicală, din fariseul prigonitor Saul în „Pavel, Apostol al lui Iisus Hristos”. Damascul este numit, în mod explicit, în două pasaje ale corespondenței pauline. Primul se găsește la începutul Epistolei către Galateni, atunci când vorbește despre râvna cu care prigonea Biserica, descoperirea Fiului lui Dumnezeu, care i-a fost dăruită și începuturile apostolatului său⁷. Al doilea pasaj se află în ultimele capitole ale Epistolei a doua către Corinteni, în înșiruirea greutăților prin care a trecut pentru slujirea Evangheliei lui Hristos⁸. Acestor două mențiuni explicite se adaugă pasajele în care Apostolul Neamurilor își evocă, cu cuvinte mai mult sau mai puțin explicite, chemarea (1 Co 15, 1-11) și două aduceri-aminte ale trecutului său de prigonitor (Flp 3, 4-7; 1 Tim 1, 12-14)⁹.

Însă, Faptele Apostolilor este cartea noutestamentară în care numele Damascului apare cel mai des. Chemarea lui Pavel este povestită aici în trei rânduri, urmată imediat de descrierea primilor pași ai Apostolului în orașul sirian (FA 9, 1-25; 22, 3-16; 26, 12-20)¹⁰. Este una din paginile cele mai celebre ale Noului Testament, care constituie intriga relatării din partea a doua a scrierii, al cărei erou principal va deveni Sfântul Pavel¹¹. În momentul sosirii Sfântului Pavel la Damasc, exista deja o comunitate creștină bine organizată aici, despre a cărei întemeiere nu știm foarte multe. Neîndoielnic, era formată din iudei vorbitori de limbă greacă, eleniști ce primiseră vestirea cuvântului lui Dumnezeu prin ucenicii originari din Galileea sau prin apropiații Sfântului Arhidiacon Ștefan. Vestigiile arheologice descoperite aici reamintesc și astăzi aceste momente fundamentale pentru istoria creștinismului¹².

Ulița Dreaptă (*Via Recta*) a fost construită în perioada elenistică, conform principiului planului urbanistic al grecilor, ce viza realizarea

⁷ „Nu am primit sfat de la trup și de la sânge, nici nu m-am suit la Ierusalim la Apostolii cei dinainte de mine, ci m-am dus în Arabia și m-am întors iarăși la *Damasc*. Apoi, după trei ani, m-am suit la Ierusalim...” (Gal 1, 13-19).

⁸ „În *Damasc*, dregătorul regelui Areta păzea cetatea Damascului, ca să mă prindă. Și printr-o fereastră am fost lăsat în jos, peste zid, într-un coș, și am scăpat din mâinile lui” (2 Co 11, 32-33).

⁹ Michel QUESNEL, „Pavel la Damasc”, în *Originile creștinismului*, traducere de Gabriela Ciubuc, Editura Polirom, Iași, 2002, p. 277.

¹⁰ Pentru mai multe amănunte, vezi Daniel MARGUERAT, „L’image de Paul dans les Actes des Apôtres”, în ACFEB, *Les Actes des Apôtres. Histoire, récit, théologie* (Le Div 199), Les Editions du Cerf, Paris, 2005, pp. 136-141.

¹¹ Idem, *La première histoire du christianisme (Les Actes des Apôtres)*, Les Editions du Cerf, Paris - Labor et Fides, Geneva, 2003, pp. 281-290.

¹² Idem, *Les Actes des Apôtres (1-12)*, Labor et Fides, Geneva, 2007, pp. 326-330.

unei străzi principale drepte, care să lege poarta estică de cea vestică a oricărui oraș. Poarta estică era dedicată unui zeu solar, iar cea vestică lui Zeus (Jupiter) și astfel orașul era protejat de ambii zei. Lungă de 1500 m, strada era frumos pavată și ornamentată cu coloane și arcade construite în stil corintian, fiind folosită pentru activități comerciale. Ulița Dreaptă este menționată pentru prima dată în Sfânta Scriptură (*Fapte 9, 11*). Denumirea de „dreaptă” denotă faptul că această trăsătură distinctă era binecunoscută de toți. Cu toate acestea, ea nu era singulară în Siria. Întâlnim alte străzi asemănătoare și în Shahba, Palmyra și Apamea.

Prima comunitate creștină din Damasc se aduna în casa lui Anania, cel care – tot în urma unei revelații divine – l-a botezat pe Sfântul Apostol Pavel. Tradiția spune că Sfântul Anania și-a petrecut întreaga viață în Damasc, unde a și murit ucis ca martir, fiind ucis cu pietre. Ulterior, casa sa a fost transformată în Biserică. În 1867, călugării franciscani au restaurat Capela Sfântului Anania, după ce fusese distrusă în timpul răscoalelor din 1860. Forma actuală a Bisericii datează din 1973, când a fost pentru a doua oară restaurată. Tot pe Ulița Dreaptă se afla și casa lui Iuda, un alt lider al comunității creștine din Damasc, despre care unele tradiții spun că ar fi murit tot ca martir, alături de Sfântul Anania. Din nefericire, în prezent nu mai există nici o urmă a acestei Biserici.

Catedrala Sfântul Pavel a fost construită în interiorul cartierului Bab Kisan, pentru a marca locul unde Apostolul a fugit din fața mâniei evreilor și a regelui Aretas al IV-lea, fiind coborât într-un coș, peste zid (Cf. 2 Co 11, 32-33). De atunci, poarta a fost numită, pentru o vreme, „fereastra lui Pavel”. Biserica a fost construită în 1938, cu ajutorul blocurilor de piatră luate din zidul Damascului. Din 1963, clădirea a găzduit un azil pentru bătrâni, precum și un orfelinat. Locul în care s-a adăpostit Sfântul Pavel, după fuga sa, se află astăzi în cartierul al-Tabbaleh. Peștera respectivă a fost transformată într-o biserică, care mai târziu a devenit o mare mănăstire. Aproape de acest loc se mai pot vedea încă ruinele unei rute romane, care traversa sudul Siriei.

Una dintre cele mai vechi Biserici din Damasc este Catedrala Sfintei Fecioare Maria. În limba aramaică, termenul *Mariam* este un adjectiv feminin, care înseamnă „fecioară”. În secolul I d.Hr. își construiseră aici o biserică „miriamiții”, o sectă care așeza pe Fecioara Maria alături de Tatăl și de Fiul, în Sfânta Treime. În secolul al III-lea, secta a dispărut, fiind dată uitării, iar din anul 314 Biserica Ortodoxă a preluat locul și i-a redat adevărata sa semnificație. Datorită importanței sale deosebite, Biserica a fost ținta atacurilor din timpul răscoalelor. Nu

numai o dată, a fost demolată și reconstruită (ultima dată în 1860), dar într-o manieră mult mai modestă.

Biserica Sfântul Ioan Damaschinul a fost ridicată deasupra unui mic sanctuar al Sfântului, imediat după anul 1860. Este construită din roci de bazalt negru și are în interior numeroase icoane foarte valoroase. Se află în partea de nord-est a Mănăstirii Sfânta Maria din Saydnaya, în vecinătatea Școlii Assiya¹³.

Locul în care Mântuitorul Iisus Hristos i S-a revelat Sfântului Apostol Pavel se află la aproximativ 17 km sud-vest de Damasc, în regiunea numită Kawkab. Patriarhia Ortodoxă a construit aici o Biserică în stil modern, într-un loc ce ne oferă o panoramă superbă a capitalei și care păstrează semnele unei mari așezări monastice, care probabil a existat aici (fragmente de ziduri, coloane și capitaluri). Prin bunăvoința și cu ajutorul Patriarhiei Moscovei, în 1963 Biserica a fost transformată în Mănăstire. În 2005, aici a fost ridicată o statuie în cinstea Sfântului Apostol Pavel¹⁴.

Ma'aloula și „limba pe care o vorbea Iisus”

Ma'aloula este o localitate siriană, situată în nord-estul capitalei Damasc, la o distanță de aproximativ 55 de km de aceasta și la 15 km nord-vest de orașul Qutaifeh. Situată într-o regiune înaltă, localitatea este înconjurată de Munții Kalamoun, care fac parte din lanțul muntos oriental Kalamoun, provenind din Liban. Regiunea Qutaifeh, căreia îi aparține, este numită uneori „Coasta Joasă” de la poalele Muntelui Mierii. Astăzi, datorită importanței sale turistice locale, naționale și internaționale a devenit o sub-regiune emblematică pentru Siria.

Începând cu a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, Ma'aloula a început să fie foarte căutată și foarte vizitată, de turiști, pelerini, artiști sau oameni de știință (cercetători, istorici, arheologi, naturaliști, orientaliști, lingviști). Datorită bogăției trecutului său, este locul ideal care oferă fiecărui tip de vizitator un subiect interesant ce-l vizează și care face să merite toată osteneala drumului parcurs până aici. Dacă ne întoarcem înapoi în istorie, aflăm faptul că localitatea a avut de-a lungul timpului mai multe denumiri sugestive, a căror interpretare este diferită, uneori chiar discordantă, variind de la caz la caz, fie din superficialitate,

¹³ R. E. KERIAKY, *Damascus (History & Ruins)*..., pp. 55-61.

¹⁴ *Ibidem*, p. 58. Vezi și Otto F. MEINARDUS, „The Site of Apostle Paul's Conversion at Kaukab”, în *Biblical Archeologist* 44/1, 1981, pp. 57-59.

fie din diverse interese sau tendințe, fie din lipsă de documentație. Ele pot fi rezumate la următoarele¹⁵:

- *Seleucia Damascului (Al-Sham)* sau *Seleucia Siriei*, care apare odată cu perioada dominației dinastiei seleucide (aprox. 161 î.Hr.). De altfel, o hartă a Imperiului Roman din timpul Mântuitorului Iisus Hristos mărturisește despre existența unei astfel de localități în Siria.
- *Pencrapolis*, care se pare că a fost primul nume al localității.
- *Ma'alouli* este denumirea pe care i-au dat-o romanii, cu ocazia cuceririi Siriei, în anul 61 î.Hr. Ajungând în Seleucia lui Qalamoun, dinspre Ayn Al-Tina, au întrebat cum se numește satul acela și au cerut ca numele localității să fie schimbat. În limba aramaică, termenul înseamnă „strâmtoare”, cu referire la drumul care ducea aici. Așadar, numele de Seleucia dispăre odată cu grecii și noua denumire de Ma'aloula rămâne până astăzi. Deci această denumire este specifică perioadei pre-creștine și singura care va rămâne de-a lungul istoriei.
- *Kalamon* (sau *Qalamoun*), după numele Muntelui Qalamoun (numit și *Rhodon*) a fost, după unii specialiști, și numele acestei localități. Se pare că Mal'aloula a fost în vechime capitala regiunii numite, în limba greacă, *Klima Magloulon*. Numele a fost atribuit mai târziu și capitalei, sub forma Kalamon, care mai târziu s-a transformat în Ma'aloula. Ambele denumiri ar însemna, într-un fel sau altul, „muntele mierii”.
- *Scropulosa* este o altă denumire greco-romană, care vrea să spună „abrupt” sau „pietros”, datorită povârnișurilor și a abundenței pietrei în toată provincia din nord-estul Damascului.
- Arabii îl numesc „locul sprinten” sau „locul iute”, datorită prospețimii aerului și a apelor sale.
- *Avilla* este ultima denumire care este întâlnită în opera diaconului Boulos (Pavel) Al-Halabi, unul dintre scribii Bisericii grecești, din secolul al XVII-lea.

Perioada de început a creștinismului este întrucâtva dependentă de evenimentele anterioare, precum și de influența constantă a Romei asupra întregului teritoriu. Siria, în general, este un ținut în care mesajul Evangheliei lui Hristos a ajuns foarte repede, după ieșirea sa din granițele

¹⁵ Elias Antoun NASRALLAH, *Ma'aloula. L'histoire de l'homme et la sainteté de la terre et de la langue. Etude historique et descriptive globale*, traducere din arabă de Habib Nasrallah, Damasc, 2003, pp. 11-16.

Palestinei. Chiar dacă cercetătorii nu au determinat data exactă a răspândirii creștinismului la Qalamoun și Ma'aloula, totuși sunt de acord că acest lucru s-a petrecut masiv în prima jumătate a secolului al III-lea d.Hr. Moștenirea creștină este, însă, apostolică, adică religia creștină a ajuns la Ma'aloula încă din primul secol creștin, prin Sfinții Apostoli sau prin discipolii acestora. Stă mărturie, în acest sens, dispariția treptată a templelor păgâne pe care localnicii le foloseau pentru a-și împlini datoriile rituale, dar și mulțimea crucilor sculptate, descoperite pe pereții sau tavanele peșterilor pe care le foloseau pentru săvârșirea ritualului euharistic, asemenea creștinilor din Roma, care se ascundeau în catacombe.

Potrivit unei tradiții curente, Sfântul Apostol Toma a fost primul misionar la Qalamoun. Este posibil ca Apostolul să fi urmat, în drumul său spre India, o ruta romană care trecea prin Bosra, Damasc și Palmyra, care realiza la un moment dat un nod de comunicație cu ruta comercială care venea din Golful Arab. Astfel, Sfântul Toma, numit de Sfintele Evanghelii și „Geamănul” (gr. *Didimos*) ar fi putut trece și prin Qalamoun, unde a propovăduit cuvântul lui Dumnezeu.

Cu toate acestea, mai multe manuscrise arabe atribuie încreștinarea localității Ma'aloula unui eremit pios, pe nume Pavel (lat. *Paulus*). Majoritatea martirologilor greci și arabi nu vorbesc despre el. Manuscrisele ne arată că locuitorii de aici, femei și bărbați, obișnuiau să se adune, într-o anumită perioadă a anului, în sala unei băi publice, dedându-se la tot felul de practici necuviincioase. Trecând pe aici, pustnicul Pavel a aflat despre obiceiul păcătos al localnicilor și i-a amenințat cu mânia divină, dacă nu se pocăiesc. Nepăsându-le de îndemnul sfântului creștin, s-au adunat în continuare în acel loc. Pavel a cerut de la Dumnezeu pedepsirea păcătoșilor. Atunci, pereții băii publice s-au surpat și au căzut peste cei care erau acolo, strivindu-i. Văzând cele petrecute, restul oamenilor s-au pocăit și i-au cerut să fie botezați, devenind astfel cu toții creștini. Tradiția populară a moștenit povestea tragicului eveniment, despre „sala de baie a reginei” (sau *Khafishi*)¹⁶.

Avem și alte tradiții care vorbesc despre faptul că Sfânta Muceniță Tecla a venit în regiunea Muntelui Qalamoun, fugind de persecuția părinților și apropiaților săi, locuind într-o peșteră, care a devenit locul său de refugiu, dar și punctul de plecare al propovăduirii mesajului creștin. Astfel, ea ar fi mers între localitățile Ma'aloula și

¹⁶ *Ibidem*, pp. 121-134.

Seydnaya, precum și în alte sate învecinate. Convertea bărbați la credința creștină, aducea femei și fete păgâne la Hristos și îi boteza. Creștinismul din această regiune îi datorează răspândirea, mai ales că Sfânta a murit bătrână, la sfârșitul secolului I d.Hr., la vârsta de 90 de ani. Se pare că răspândirea creștinismului aici nu a fost lipsită de incidente: a existat o luptă permanentă între păgânism și creștinism, cu atât mai mult cu cât creștinismul a fost considerată, până în secolul al IV-lea, drept *religio illicita*. Și aici, ca de altfel în întregul Imperiu Roman, au avut loc persecuții și au existat martiri creștini. Sfânta Muceniță Tecla este unul dintre aceștia¹⁷.

Este însă dificil să determinăm momentul exact al apariției acestor tradiții, precum și veridicitatea lor. Oricare ar fi adevărul în legătură cu aceste tradiții sau mituri, dintre care le-am menționat pe cele mai importante, putem afirma cu certitudine faptul că religia creștină s-a înrădăcinat timpuriu (secolele I-III d.Hr.) în regiunea Qalamoun, în general, și în localitatea Ma'aloula, în special. Stau mărturie, cum menționam și mai sus, numeroasele grote și peșteri, care au existat înainte de Edictul de la Milan (313 d.Hr.) al Împăratului Constantin cel Mare, care a acordat libertate religioasă tuturor cetățenilor Imperiului Roman. Putem folosi aici un exemplu reprezentativ și foarte cunoscut: „peștera părintelui Youssef” a fost inițial un templu păgân dedicat unui zeu solar, care ulterior a devenit un loc de cult creștin.

Începând cu secolul al IV-lea, în regiune au început să se construiască numeroase biserici și mănăstiri. La vremea respectivă, cel mai important loc de închinare îl constituia Mănăstirea Sfântului Serghie, pe care bizantinii o apreciau foarte mult. Și reputația Ma'aloulei crescuse, ca un punct important al vieții siriene eremite, mai ales că aici fusese creat un centru episcopal (Diocesa Feniciei Libanului), care ținea de scaunul Antiohiei și care avea sub jurisdicție și satele învecinate. Extinderea construcțiilor, a bisericilor și a mănăstirilor din zonă sunt o dovadă în plus pentru creșterea și importanța acestei localități ca centru al creștinismului. Existența monahilor creștini a cunoscut o perioadă înfloritoare în zona deșertică și în văile Egiptului, care constituia la un moment dat în istorie leagănul vieții orientale eremite. Zona în care se găseau acești oameni ai pustiului și ai rugăciunii se întindea până în Siria,

¹⁷ *The Oldest Christian sacred Sepulcher on the First Christian Century. Saint Takla – the Patron of the Monastery of Mar Takla at Ma'aloula*, Bab Touma Press – William Estphan.

cuprinzând și regiunea Qalamoun. Aici se preferau zonele înalte ale munților, ale căror peșteri au adăpostit un număr însemnat de oameni, care s-au nevoit în acest fel, practicând o asceză foarte dură. Se pare că actuala Ma'aloula cuprindea nu mai puțin de patruzeci de mănăstiri, precum și nenumărate peșteri și grote ale sfinților pustnici, dintre care o parte a rezistat până astăzi și altele au fost restaurate. Unele s-au pierdut în negura vremii, altele sunt doar ruine, care se îndreaptă ineluctabil spre dispariția totală. Toate aceste comori de viață monahală ne indică o intensă activitate religioasă la Ma'aloula, a cărei mireasmă de sfințenie umple până astăzi întreaga regiune. Ecoul rugăciunilor atâtor oameni care s-au nevoit în munții, în peșterile și în mănăstirile de aici se aude de două milenii și încă mai rezistă și acum.

Primele cinci Sinoade Ecumenice au cunoscut reprezentanți din rândul Episcopilor de Ma'aloula: Zenobiu, alături de preotul Aftikhis – la primul Sinod Ecumenic (Niceea 325); Merkianos – la al doilea Sinod Ecumenic (Constantinopol, 381); Gherontie – la al treilea Sinod Ecumenic (Efes, 431); Ioan – la al patrulea Sinod Ecumenic (Calcedon, 451) și Dionisie – la al cincilea Sinod Ecumenic (Constantinopol, 551).

Datorită scăderilor demografice și economice, în iulie 1724, Ma'aloula a fost alipită Diocezei de Seydnaya și nu a mai avut un episcop, cum se întâmplase timp de 14 secole. Imediat după acest eveniment, a avut loc sciziunea între creștinii ortodocși și cei greco-catolici. Începând cu 27 septembrie 1724, când a fost instalat Patriarhul Silvestru la Constantinopol, creștinii ortodocși au luat Biserica Sfântului Ilie și Mănăstirea Sfintei Tecla. În anii 1850-1860, episcopul de Ma'aloula, Qara, Seydnaya și Zabadani a fost alipit scaunului de Zahla, rămânând astfel până la 30 martie 1929, când Seydnaya și alte sate învecinate din regiunea Qalamoun au trecut de scaunul episcopal din Damasc și a rămas așa până în zilele noastre. Ultimul episcop al orașului Zahla a fost Nifon Sava (1925-1929).

O veche tradiție locală spune că Iisus Hristos a călcat pământurile Siriei, a propovăduit aici pe Dumnezeuul iubirii creștine și a săvârșit o serie de minuni pe aceste meleaguri, pe vremea aceea păgâne, în timpul activității Sale publice. Probabil sub influența relatărilor evanghelice despre incursiunile Mântuitorului în ținutul Siro-Feniciei (mai precis, în regiunea orașelor Tir și Sidon – cf. Mt 15, 21-28; Mc 7, 24-30) și datorită faptului că Damascul făcea parte din „Confederația celor zece cetăți” (Decapolis), tradiția pioasă și-a revendicat acest lucru, care nu poate fi susținut în mod concret de nici o mărturie. Cu toate acestea, *Siria este*

pământul lui Iisus Hristos! Domnul a ajuns aici într-o manieră unică, așa cum nu se mai întâlnește în nici un alt loc din lume: în trei sate din regiunea montană a Siriei (Ma'aloula, Bakha'a și Juba'adin), localnicii folosesc încă „limba pe care o vorbea Iisus”, aramaica, una dintre cele mai vechi, mai frumoase și mai savuroase limbi ale omenirii. Probabil că nu este nimic mai frumos și mai venerabil decât faptul de a rosti Rugăciunea Domnească în aramaică, dialectul local din Ma'aloula, exact așa cum a făcut-o acum două milenii Însuși Mântuitorul Hristos, când i-a învățat pe Sfinții Săi Apostoli cum trebuie să se roage (cf. Mt 6, 9-14; Lc 11, 1-4).

Triburile aramaice și diferitele lor dialecte sunt foarte vechi, cunoscute încă din mileniul al III-lea î.Hr. Există două direcții principale în rândul specialiștilor în ceea ce privește raportul dintre limba aramaică și cea siriacă: orientaliștii (mai ales cei britanici) consideră limba siriacă drept unul dintre dialectele limbii aramaice; o minoritate a cercetătorilor pun semnul egal între limba aramaică și cea siriacă veche. Lingviștii mai vechi au numit-o „limba fluviilor”, făcând probabil aluzie la cele două fluvii, Tigru și Eufrat, pe malurile cărora a înflorit și a căpătat amploare. Limba primilor predicatori creștini care au ajuns în sudul Siriei este numită (aprox. 340 d.Hr.), de către istoricul bisericesc Eusebiu al Cezareii, „aramaico-siriacă”. Se pare că mai târziu, pe măsură ce creștinismul s-a răspândit în aceste teritorii, termenul „aramaic” era asimilat cu păgânismul și cu idolatria, în contrast cu „siriacă”, care devine sinonim cu „creștin”. De altfel, până în zilele noastre, creștinii care folosesc idiomul siriacă (*soroyo* sau *soroyoyo*) se auto-desemnează cu acest termen, pe care îl consideră echivalentul cuvântului „creștin” (*mashihio*)¹⁸.

Aramaica a fost limba dominantă în Orientul Apropiat pe parcursul a câtorva zeci de secole, începând cu secolul al VIII-lea î.Hr., datorită clarității și simplității sale, devenind foarte repede *lingua franca* a acestei regiuni. Se caracterizează prin dinamism și capacitatea de a asimila cu ușurință elemente străine. În formă scrisă, aramaica a apărut în secolul al XI-lea î.Hr., ca limbă oficială a primelor state aramaice. În timpul Mântuitorului Iisus Hristos, aramaica era vorbită în toată zona semită.

¹⁸ Yousef Francis HANNA, *L'araméen parlé à Ma'aloula. La langue de notre Seigneur Jésus Christ*, Editor Issam Hanna Francis, Ma'aloula – Damasc, 2005, pp. 22-25

Limba aramaică are numeroase dialecte, care pot fi grupate în două mari ramuri¹⁹:

- *ramura orientală*: babiloniană, talmudică și mandeeană;
- *ramura occidentală*: palmiriană, nabateeană, samariteană și palestiniană.

Este minunat faptul că, în ciuda trecerii timpului (de la cuceririle lui Alexandru cel Mare și până la sfârșitul dominației Imperiului Otoman), locuitorii Ma'aloulei au conservat și încă mai vorbesc, alături de arabă, aramaica. Un număr mare de orientaliști vizitează aceste localități pentru a asculta, a înregistra și a învăța dialectul. În acest sens, specialiștii rămân luni bune, sau chiar ani, în proximitatea Ma'aloulei. Această realitate are, însă, o singură insuficiență: aramaica se învață numai pe cale orală, fără să mai existe vreun alfabet al acestei limbi. De aceea, actualmente se fac eforturi pentru reactivarea unui alfabet al limbii aramaice, în cadrul unui Institut de Cercetare nou creat, cu sprijinul autorităților de stat și al Universității din Damasc.

Mănăstirea Saydnaya („Doamna noastră”)

Orașul Saydnaya (sau *Seydnaya*) este situat la aproximativ 27 de km nord-est de Damasc, pe unul dintre masivele lanțului muntos Qalamoun (cunoscut în trecut și sub denumirea de *Snir*), la aproximativ 1450 m deasupra nivelului mării. În partea de nord-est se află Valea Bahloul și Muntele Heruvimilor, care o separă de Rankous. În partea estică, ținutul Atmeh o separă de Haffir, Badda și Aqouber. La sud, ținutul Taba o separă de Al-Ma'rra, iar ținutul Abba de Mneen. În partea de sud-vest se află ținuturile Challi și Elalas cu Telfita. Inițial, Saydnaya a fost un orașel aramaic, pe vremea când Damascul era capitala unui Regat Aramaic care se întindea la nord de Muntele Snir (Qalamoun). Primul său nume aramaic a fost *Danaba*, denumire care desemna un zeu celest. Prin invocarea acestui nume, localnicii își făceau intrarea la zeul din ceruri, pentru a-i cere să aibă un an nou cu bogăție, prosperitate și pace. Se pare că acest nume a rămas în circulație până în perioada creștină. Cât despre al doilea nume, „Saydnaya”, acesta a fost dat, tot de către localnicii aramaici, mai întâi întregii regiuni care înconjură orașul. Scopul său primordial era unul descriptiv, deoarece aici se găseau numeroase păsări și animale de vânat, precum și locuri care favorizau

¹⁹ *Ibidem*, pp. 26-27.

această practică (în aramaică, *saydnaya* înseamnă „vânătoare de gazele”). În mod tradițional, ambele nume au rămas în uz²⁰.

Mănăstirea Saydnaya este cel mai important edificiu din zonă, care atrage un număr impresionant de turiști. Se pare că s-au scurs aproximativ 1500 de ani de la prima sa ridicare. În trecut era numită „Fortăreața”, pentru că fusese construită pe piatră, în vârful muntelui, ca un castel fortificat. Unii vizitatori și scriitori cred că inițial a existat realmente o fortăreață, transformată ulterior într-o biserică.

Impresionanta clădire domină într-adevăr întreg orașul Saydnaya, atât prin poziția sa, cât și prin grandoare. În ea se găsește o prețioasă bibliotecă, care conține manuscrise foarte vechi, din care a fost dedusă data ridicării sale (aprox. 547 d.Hr.) de către Împăratul bizantin Justinian I. Acesta a avut o viziune a Maicii Domnului, într-un moment dificil din campania militară purtată împotriva perșilor și a hotărât ridicare unei bisericii aici, în cinstea Sfintei Fecioare Maria. Stilul în care este construită mănăstirea este unic în lume și mai păstrează câteva dintre clădirile vechi, cu camerele lor mici și cu ușile joase. Pe lângă Biserica propriu-zisă, edificiul se împarte în trei secțiuni: una pentru Patriarh, alta pentru maici (cu aproape 30 de camere) și a treia pentru vizitatori. Aceasta din urmă este cea mai mare și cuprinde aproximativ 300 de camere. Recent a fost realizat și un muzeu, care conține mai multe opere de artă, legate de viața mănăstirii, precum și icoane ale Maicii Domnului pictate de diferite persoane pioase.

Aici se află una dintre cele patru icoane ale Maicii Domnului, pictată de către însuși Sfântul Evanghelist Luca, numită în limba siriacă *Shahoura* ori *Shaghoura* („cea cunoscută”, „cea faimoasă”). Sfânta icoană este așezată într-un chivot, în peretele estic al unei mici camere întunecate, în care lumina candelelor și a lumânărilor amintește de trecutul ei tainic. De ea atârnă prinoasele din argint și aur ale credincioșilor cărora Maica Domnului le-a ajutat în diferite momente dificile. Pe pereții aceleiași capele putem distinge alte câteva icoane prețioase ale Fecioarei, care datează din secolele V-VII d.Hr.

Toți oamenii care au trecut pe aici și au fost tămăduiți pentru că s-au rugat la icoana făcătoare de minuni a Maicii Domnului și-au spus povestea lor și, astfel, vestea s-a răspândit foarte repede. Icoana aceasta a fost, însă, adusă în acest loc la mult timp după ce Mănăstirea a fost

²⁰ Rama Elias KERIAKY, *Saydnaya (History & Ruins)*, traducere de M.W. Rahmoun, Ediție Nouă Revizuită, 1999, pp. 7-8.

construită. Se spune că un pelerin, probabil grec, a trecut prin Siria, în drumul său spre Locurile Sfinte de la Ierusalim și a petrecut o noapte în mănăstire. Aflând că merge la Ierusalim, stareța l-a rugat să cumpere de acolo pentru mănăstirea pe care o conducea o icoană prețioasă a Maicii Domnului. Întorcându-se din Țara Sfântă, omul a adus-o, însă pe drumul de întoarcere a trecut printr-o serie de primejdii. Dar, de fiecare dată când viața îi era pusă în pericol, se ruga la Maica Domnului (a cărei icoană o purta) și astfel a fost scăpat nevătămat, atât el cât și cei care-l însoțeau. Deci, când a ajuns la Mănăstirea Saydnaya, s-a scuzat față de stareță și i-a spus că nu a reușit să cumpere icoana dorită. A doua zi dimineăta, când se pregătea să plece, a simțit o putere nevăzută ce îl împiedica să iasă pe poarta mănăstirii. După câteva încercări nereușite, și-a dat seama că a greșit și că icoana trebuia să rămână acolo. Mergând la stareță, i-a mărturisit despre toate minunile pe care le făcuse cu el Maica Domnului pe drumul de întoarcere, precum și minciuna și intenția sa de a păstra icoana numai pentru sine. De atunci, icoana făcătoare de minuni a Sfintei Fecioare Maria a rămas în Mănăstire, făcând minuni și fiind cinstită neîncetat de către toți creștinii care au trecut pe acolo²¹.

Brâul Maicii Domnului și Sfântul Elian din Homs

Orașul Homs este situat la 160 de km față de Damasc și la 185 de km față de Alep. În limba aramaică, *homs* înseamnă „pământul neted”. Se poate să fi fost numit după prințul Homs Ben al-Muhareb Ben Muknef al-Amliqi. Romanii îl numeau Emesa, iar arabii Homs. Astăzi este considerat a fi al treilea oraș ca mărime din Siria, având petrol și rafinării de zahăr și de asemenea ateliere de țesut și tors. Râul Orontes curge prin Homs. Multe relicve ale omului preistoric, care s-a stabilit lângă râuri, au fost găsite în acea zonă. Homs datează încă din 2400 î.Hr. Foarte puține urme ale națiunilor stabilite acolo au fost găsite deoarece războiul și cutremurele au distrus totul. Fenicienii, amoriții, macedonenii, romanii și bizantinii au locuit aici. În anul 636, a devenit o parte a Imperiului Islamic Arab. Înflorirea orașului Homs s-a produs în timpul regatului Împăratului roman Septimius Sever, care era originar din Fenicia, comandant al legiunii romane în Siria. În 175, acesta s-a căsătorit cu Iulia Doamna, fiica Înaltului Preot al Templului din Emesa. Apoi, în 193 d.Hr., a devenit Împărat în urma unei lovituri de stat. A construit drumuri și a organizat armata, a îmbunătățit agricultura în Siria și chiar a făcut

²¹ *Ibidem*, pp. 13-18.

comerț cu Europa. Cele mai importante locuri istorice din Homs sunt catacombele, Citadela, Zidul, Biserica Brâului Maicii Domnului și Biserica Sfântul Elian.

Arhiepiscopia de Homs și Hama își are sediul în orașul Homs și cuprinde provinciile Homs, Hama și Tartous. Preasfințitul Salwanos Butros al-Nameh este Arhiepiscop din 1999. În cadrul Arhiepiscopiei, există 27, dintre care cele mai cunoscute sunt, așa cum menționam mai sus, Biserica Brâului Maicii Domnului și Biserica Sfântului Elian.

Creștinismul a ajuns în Homs încă din primul secol creștin. Misionarii Meeyla și Elia au propovăduit în aceste locuri prin anul 59 d.Hr. Sirienii din Homs au construit Biserica Sfintei Maria și, atunci când Brâul Maicii Domnului a fost adus în ea, a fost numită Biserica Om al-Zenar (Biserica Brâului Maicii Domnului). Sfântul Apostol Toma a luat cu el Brâul Maicii Domnului, după Adormirea sa, și a mers în India, unde a propovăduit cuvântul lui Dumnezeu. După moartea lui, Brâul (*zehir*) a rămas în India, alături de Sfintele sale Moaște, vreme de încă patru secole. La sfârșitul secolului al IV-lea, în 394 d.Hr., Brâul a călătorit din India la Urfa, apoi, în 476, a fost adus în Biserica Sfintei Maria din Homs, de către un călugăr. Părintele Daoud al-Tur a venit în această Biserică, aducând cu sine Brâul Maicii Domnului și Moaștele Sfântului Mucenic Bassus, pe care le-a lăsat aici. Datorită pericolelor la care era expus, Brâul Maicii Domnului a fost îngropat de către locuitorii din Homs, în interiorul altarului Bisericii, într-o raclă de metal. Brâul a rămas îngropat până în 1852, când au fost făcute lucrări de restaurare ale Bisericii, în timpul Episcopului Julius Butros, care a devenit mai târziu Patriarhul Butros IV (1972-1884). Sfântul Mucenic Salwanos, martirizat în anul 312 d.Hr., a fost primul Episcop al acestei regiuni. În 1933, când Episcopul Severius Ephrem Barsoum a devenit Patriarh, sediul Patriarhiei a fost mutat la Homs, unde a rămas până în 1959, când a fost stabilit la Damasc.

Sfântul Mucenic Elian din Homs, Doctor fără de Arginți, a trăit în orașul Homs, în secolul al III-lea d.Hr., și este sărbătorit în fiecare an de către Biserica Ortodoxă la 6 februarie. Cu toate acestea, Sfântul se bucură numai de un renume local: nu apare niciodată în iconografia tradițională greacă, iar icoanele care îl reprezintă nu depășesc limitele cadrului siropalestinian. A murit ca martir în timpul persecuției Împăratului roman Numerian (283-284), care a pornit o prigoană cumplită împotriva tuturor creștinilor din acest oraș, numit pe atunci *Emesa*. Atunci, o mare parte a locuitorilor au renunțat să mai cinstească pe adevăratul Dumnezeu și au început să se închine și să sacrifice idolilor păgâni. În mijlocul acestei

apostazii generale, „ca un trandafir printre spini și ca o stea strălucitoare în întunericul nopții”, Sfântul Elian a rămas fidel credinței sale creștine și nu s-a temut să mărturisească pe Mântuitorul Iisus Hristos. Elian provenea dintr-o familie notabilă din Homs și a fost ucis, la 6 februarie 285, chiar la porunca tatălui său, Khastares (sau *Kandakios*), care era marele demnitar și consilier al guvernatorului orașului. Cu puțin timp înaintea martiriului său, la 10 martie 284, au murit mucenicește și Sfinții Mărturisitori Silvan, Luca și Mocim, fiind aruncați la fiare.

Mormântul Sfântului Mucenic Elian a început să fie cinstit după Edictul de la Milan (313 d.Hr.), datorită numeroaselor minuni și vindecări pe care le săvârșeau Sfintele sale Moaște. Împăratul Iulian Apostatul (361-363) a profanat și a distrus acest loc de închinare. Abia mai târziu, în timpul Împăratului Teodosie al II-lea (408-450), Episcopul Pavel a hotărât, pe propria cheltuială, construirea unei Biserici în cinstea Sfântului Elian. Astfel, în partea de est a orașului a fost ridicată o Biserică mare, cu coloane, placată în stilul monumentelor creștine siriene ale perioadei respective, cu marmură și argint. La 15 aprilie 432, după o noapte de priveghere, Sfintele Moaște au fost aduse în procesiune în noua biserică și depuse într-un sarcofag de marmură, deasupra căruia au fost puse candelă care stau aprinse zi și noapte. Nu se știe cu certitudine ce s-a întâmplat cu biserica între secolele VI-XVI. Existența unei Biserici închinată Sfântului Elian este atestată la sfârșitul secolului al XVI-lea, grație unei icoane a Sfântului descoperită aici, care purta o inscripție în limba greacă, ce ne spune că a fost realizată în 1598, din porunca Patriarhului Antiohiei Joachim IV, fost Episcop de Homs (1575-1593). De asemenea, a fost descoperit un manuscris din 1613, precum și o însemnare a pelerinului francez Thévenot²² din 1658, care atestă existența Bisericii. În prima jumătate a secolului al XIX-lea, biserica era de fapt o Capelă, de 9 m lungime și 5 m lățime, insuficientă pentru a primi o comunitate ortodoxă ce număra atunci aproximativ 3200 de persoane. Părintele Youssef Rabahiye din Homs a hotărât atunci extinderea locașului, făcând apel la bunăvoința localnicilor. Lucrările au început pe 18 septembrie 1843 și au durat 45 de zile. Au mai fost ridicate încă două altare, un iconostas, iar pavimentul a fost placat cu marmură. Biserica a căpătat atunci forma pe care a păstrat-o până astăzi. Nava centrală și cea din stânga se termină fiecare cu un altar, iar nava din dreapta se termină la răsărit cu mormântul Sfântului. Noua Biserică a fost

²² „Mormântul este construit din marmură frumoasă și se află în spatele altarului”.

sfințită în 1845 de către Episcopul Metodi de Homs. După 1843, interesul pentru cinstirea Sfântului Mucenic Elian a devenit din ce în ce mai mare: au fost pictate icoane cu chipul său și depuse și în alte biserici din Siria, executate în cea mai mare parte de către pictori din Ierusalim, care la vremea aceea – după cum se știe – desfășurau o activitate prodigioasă în Patriarhia Antiohiei. În aceste icoane, Sfântul apare îmbrăcat în armură și având pe cap un coif specific călăreților romani, cu o lance în mâna dreaptă și călare pe un cal de culoare roșie. Vedem și câteva obiecte specifice calității sale de medic²³.

În 1969, când Alexis Abdul-Karîm a devenit Arhiepiscop de Homs, Biserica Sfântului Elian era închisă aproape tot anul și nu era deschisă decât la ocazii speciale: botezuri, căsătorii sau înmormântări ale locuitorilor creștini din cartier. Sfânta Liturghie nu se săvârșea decât pe 6 februarie, în ziua pomenirii Sfântului Mucenic. Mai mult, edificiul prezenta semne vizibile de deteriorare. Arhiepiscopul a decis atunci începerea lucrărilor de restaurare, care au început în mai 1970. Pentru a-i reda strălucirea de odinioară, s-a hotărât împodobirea așezământului cu noi fresce. Acest lucru a fost realizat de pictorii români Gabriel și Mihail Moroșanu, care le-au definitivat între 12 aprilie și 18 noiembrie 1973. Noile fresce acoperă o suprafață de aproximativ 800 m². Ele sunt însoțite de anumite texte pioase tradiționale, scripturistice și liturgice, scrise în limba arabă. Vedem aici pictați aproximativ 90 de sfinți, printre care se regăsesc și Sfinții Doctori fără de Arginți ai Bisericii Ortodoxe, precum și alți sfinți din Grecia și Asia Mică. Însă, pictorii au ținut să-i reprezinte și pe sfinții orientali din Palestina, Egipt, Persia, Cipru și mai ales pe cei sirieni. Dintre aceștia îi amintim pe Sfântul Efreim Sirul, Sfântul Ignatie al Antiohiei, Sfântul Ioan Hrisostom, Sfântul Lucian al Antiohiei, Sfântul Ciprian, Sfântul Simeon Stâlplnicul, Sfântul Ioan Damaschin, Sfânta Tecla etc. Există, de asemenea, și sfinți originari din Homs: Sfântul Ioan de Emesa, Sfântul Chrysmos, Sfântul Elian și Sfinții trei Mărturisitori Silvan, Luca și Mocim, Sfântul Simeon de Emesa și Roman Melodul. În partea superioară a peretelui meridional putem vedea mai multe episoade din viața Sfântului Mucenic Elian. Biserica Sfântul Elian, cu vechile sale fresce restaurate și cu cele noi, realizate de cei doi pictori români, a fost sfințită pe 3 februarie 1974, într-o zi de duminică, de către Preafericitul Elias IV, Patriarhul Antiohiei și al Întregului Orient²⁴.

²³ Gabriel SAADE, *Saint Eliân de Homs*, Imprimeria Catolică - Beyrouth, Liban, 1974, pp. 27-35.

²⁴ *Ibidem*, pp. 37-43.

Mănăstirea Sfântul Simeon Stâlpnicul (*Stilitul*)

Mănăstirea se află în partea de nord-vest a orașului Alep²⁵, pe un pământ calcaros, care se întinde de la Katama până la Câmpia Dana, pe o lungime de 50 m, cu o lățime de 20 până la 40 m. Partea cea mai înaltă a acestui ținut, numită Muntele Cheik Barakat, se află la 864 m deasupra nivelului mării și era cunoscută în antichitate cu denumirea grecească de „Corifeul”. Vârful său se ridică deasupra unui templu păgân. Numele *Djebel Sam'an* (Muntele Simeon) l-a primit ulterior, în legătură cu Sfântul Simeon, care a trăit aici²⁶.

Sfântul Simeon provenea dintr-o familie creștină și s-a născut în anul 386 la Sis, aproape de Nicopole (Adana), în Turcia de astăzi. Când era copil, a învățat de la părinții săi meseria de păstor, pe care a practicat-o alături de aceștia. La 16 ani a intrat în mănăstire și a petrecut 10 ani în cadrul obștii monahale. La Telanissos, a petrecut 3 ani izolat într-o chilie din lemn, postind și rugându-se neîncetat. Însă, ceea ce a devenit specific pentru acest sfânt a fost noua formă de ascetism pe care a inaugurat-o. Fiind jenat de numărul vizitatorilor care creștea mereu, Sfântul a cerut să i se facă o coloană, care să-l țină departe de mulțime. Cu cât numărul lor era mai mare, cu atât creștea și înălțimea stâlpului, care a sfârșit prin a avea aproximativ 11 m. Aceasta s-a desfășurat în patru etape. Inițial, stâlpul a avut rolul unui amvon, de unde Sfântul Simeon predica dimineața și seara mulțimilor, după care se odihnea într-o cabană de lemn, nu departe de stâlp. Apoi, nu a mai coborât deloc de pe acesta. Aici a petrecut 40 de ani, până când a murit, în anul 459, la vârsta de 73 de ani²⁷.

Mai mulți ucenici, printre care și Sfântul Daniel Stilitul, îl vizitau des pe Sfântul Simeon. Acesta trăia aproape de Bizanț, pe malul vestic al

²⁵ Asemenea Damascului, originile orașului Alep sunt foarte vechi, urcând până în mileniul al III-lea î.Hr. Însă, spre deosebire de Damasc, care mai păstrează izul unui oraș vechi oriental, în care creștinismul și-a făcut simțită apariția încă din primele sale momente de existență, orașul Alep – dominat de o superbă citadelă - dezvoltă în mod vizibil un anumit grad de sofisticare ce îl face una dintre cele mai cosmopolite, pitorești și relaxate locații din Orientul Apropiat. Poziționat la jumătatea distanței dintre coasta mediteraneană și marea curbură a fluviului Eufrat, Alepul a fost pivotul nordic al comerțului lumii vechi pentru mii de ani, cunoscând deopotrivă atât momente de maximă înflorire, cât și de decadență.

²⁶ Hammach HAMMACH; Omar AL-KASHA, *Qal'at Sem'an et les sites archéologique avoisinants*, traducere de Dr. Ketty Salem, Alep, p. 2.

²⁷ Shawqi SHA'ATH, *Qal'at Sim'an (and other sites). An Archeological and Historical Guide*, traducere de Dr. Dorothy Stele și Dr. Yahya Abu Risha, revizuită de Dr. Thomas McClellan, Alep, pp. 21-23.

Bosforului, nu departe de Constantinopol. După ce, prin mijlocirea sa, trupul Sfântului Simeon a fost depus în Biserica Sfântului Constantin cel Mare din Constantinopol și după moartea Împăratului bizantin Leon, în 474, Sfântul Daniel i-a cerut Împăratului Zenon, care a urmat la tron, să se construiască în jurul Stâlpului pe care s-a nevoit Sfântul Simeon o Biserică, în memoria sa. Cu ajutorul Împăratului și a darurilor strănse, lucrările au început în 476, la 17 ani după moartea Sfântului Simeon, și s-au terminat în 490. Întreg complexul a fost construit pe o suprafață de mai mult de 12.000 m², dintre care 5.000 m² erau ocupați de Biserica propriu-zisă. Animați de o mare pietate, pe parcursul celor 14 ani, constructorii au realizat o perlă a secolului al V-lea între bazilicile Orientului Apropiat și o capodoperă a artei siriene. Biserica este cruciformă, fiind rezultatul fuziunii celor trei stiluri ce se găseau la Antiohia în acea vreme. Fiecare parte formează o latură unică și armonioasă ca arhitectură. Este prima biserică din acea vreme care are patru laturi în formă de cruce (bazilică cruciformă octogonală). Secole la rând, această Biserică a fost considerată una dintre minunile lumii, cea mai frumoasă creație din Orient și dintre toate monumentele de artă antice ale Siriei.

Mănăstirea era situată în partea de sud-est a Bisericii, având trei etaje destinate călugărilor, care au fost aproape în totalitate distruse. A mai rămas doar fațada portalului care dădea în curtea Mănăstirii. La baza construcției se aflau încăperi speciale, destinate adăpostirii animalelor. Curtea Mănăstirii era rectangulară. Întrucât în Biserica mare nu se slujea decât Duminica și la sărbători, a fost construită și o Capelă, în partea de sud, pentru slujbele de fiecare zi. Ea a fost realizată în același stil, dar la dimensiuni mai reduse, și avea trei uși de ieșire. În stânga celei de-a doua intrări se găsea o cristelniță pentru botezul copiilor. Botezul catehumenilor se realiza într-o bazilică special construită (*Baptisterium*), la 150 m sud de Biserica principală. Există un drum care leagă Mănăstirea Sfântului Simeon de o altă biserică, unde se presupune că a stat Sfântul în prima sa perioadă petrecută în monahism, aproape de localitatea natală. Pelerinii se adună pe esplanada din fața Mănăstirii și merg până în acel loc, intonând cântări de laudă. Astăzi, regiunea arheologică în care se află și ruinele Mănăstirii Sfântului Simeon poartă denumirea de *Qal'at Sem'an* și conține și alte obiective care au fost supuse atenției specialiștilor²⁸.

²⁸ *Ibidem*, pp. 24-36. Vezi și H. HAMMACH; O. AL-KASHA, *Qal'at Sem'an et les sites archéologique...*, pp. 15-38.

SUMMARY

On the 14th - 26th November 2008, His Eminence Irineu, Archbishop of Craiova and Metropolit of Craiova, Dean of the Faculty of Orthodox Theology - University of Craiova, leaded a Romanian delegation who visited Syria. The main purpose of this visit was to establish a contact between the professors and the students from the University of Damascus and the University of Craiova. His Eminence met also the Vice-president of Arabic Syrian Republic and some Christian and Muslim religious leaders. He addressed His salutation to each one of them, talking especially about the role of culture, the importance of phenomenology of religions and the value of human being.

Damascus is the capital of Syria, a very important city for the role it played throughout history. It represents a true gate to the Oriental world. From the very beginning, Damascus was the cradle of Christianity, the place where Saul had his revelation of Jesus Christ which transformed him into Apostle Paul. The Sanctuary of Saint John the Baptist, located in the Umayyad Mosque, has kept until today His head, worshiped by both Christians and Muslims. The Straight Street was first mentioned in the Acts of the Apostles on the occasion of Saint Paul's guidance to the Christian faith. The Church of Saint Hanania is reminding us about the baptism of the Apostle of Gentiles. The site called Kawkab is the place where Paul had his vision. The Virgin Mary's Cathedral is one of the oldest churches in Damascus. Ma'aloula and two other villages in its proximity (Bakha'a and Juba'adin) are the only places on the earth where anyone can still hear "the language that Jesus spoke". We also find here the Monastery of Saint Takla, one of the companions of Saint Paul. The Monastery of Saydnaya ("Our Lady") keeps one of the four icons painted by the hand of Saint Luc the Evangelist. Saint Elian lived in the city of Homs and the Orthodox Church celebrates his memory on the 6th of February. Like Saint Takla, he belonged to a notable family, but they both choose to convert to Christianity, to preach the word of God and to suffer for the name of Jesus Christ, until their death, as martyrs. The archeological site of Qal'at Sem'an contains the Holy Monastery of Saint Simeon Stylites and the proof of his extraordinary life. He was a monk who practiced a new mode of worship (praying and preaching from the top of his column), adopted later by many of his disciples and followers (e.g. Saint Daniel the Stylites).

From the first centuries of the history, Syria was an important cradle of civilization, a land of immense antiquity, boasting cities and archeological remains that are amongst the oldest in the world. Its unique position transformed it into a strategical link, wanted by the successive waves of conquerors (Hittites, Hurrians and Hebrews, Aramaeans, Assyrians and Arabs, Egyptians, Babylonians, Canaanites, Persians, Greeks, Romans, Crusaders, Turks, Mongols and French). The wealthy historical past as well as the diversity of the sights and geography generated a great variety of inhabitants (Arabs, Kurds, Jews, Armenians etc.), languages, dialects and religions.

INTERVIU

„Ne-am închinat la capul Sfântului Ioan Botezătorul care se află într-o moschee omeiană”

**Interviu cu Î.P.S. Prof. univ. dr. Irineu Popa,
Arhiepiscopul Craiovei și Mitropolitul Olteniei,
Decanul Facultății de Teologie din Craiova**

Ana Ocoleanu: *Bine ați venit, Înaltpreasfinția Voastră, la emisiunea noastră, în Lumina Cuvântului.*

Î.P.S. Irineu: Bine v-am găsit, ne bucurăm de această oportunitate de a vorbi credincioșilor noștri pe undele hertziene ale postului de radio „Oltenia” Craiova.

A.O.: *Înaltpreasfinția Voastră, v-ați întors de curând, împreună cu o delegație a Facultății de Teologie din Craiova și, respectiv, a Mitropoliei Olteniei, din Siria. Pentru ascultătorii postului nostru de radio care nu sunt foarte familiarizați cu viața teologică, în special cu istoria bisericească, vă rugăm să ne spuneți de ce este așa de importantă Siria și, în special, Antiohia, pentru lumea ortodoxă, din punct de vedere spiritual și teologic.*

Î.P.S. Irineu: În primul rând, Siria este o regiune cunoscută în istoria antică, în istoria comerțului, în istoria călătoriilor etc. Foarte mulți au scris despre Siria, despre populația de acolo, despre viața localnicilor. Damascul, capitala Siriei, este cea mai veche capitală locuită din lume. Așadar, în sensul acesta putem discuta despre o prezență istorică în Siria, din cele mai vechi timpuri și nu numai ca vestigii, ca prezență istorică, ci și ca prezență socială, culturală, economică și administrativă. Deci, Siria a atras interesul multora. Siria reprezintă un pasaj, un punct de trecere între lumea europeană și lumea orientală. Evident că ea nu are niște caracteristici de tipul nostru, cum ar fi cele ale orașelor din Europa. Ea păstrează izul oriental, păstrează acea tentă meditativă a Orientului, dar, în același timp, păstrează trecutul istoric și prezentul acesta modern al oricărei capitale din lume. Din punct de vedere creștin, Siria ne este cunoscută încă din cărțile Vechiului Testament, iar în Noul Testament este prezentă mai ales prin cetățile Tir și Sidon, aflate la extremitatea Siriei, deci în Libanul de astăzi, pe unde se știe că a trecut și că a predicat Mântuitorul Hristos însuși. În tradiția creștină siriană de astăzi se vorbește chiar despre venirea Mântuitorului Hristos în Damasc și în Siria și chiar de anumite minuni săvârșite de Mântuitorul în această regiune. Pentru a merge tot pe acest fir al istoriei și al tradiției, trebuie amintit că

INTERVIU

Abgar, regele acestei regiuni, a trimis o mahramă prin oamenii săi și, Mântuitorul Hristos ștergându-Se pe această bucată de pânză, pe ea s-a întipărit fața Lui. Aceasta este, astfel, prima icoană cunoscută în istoria creștină, pe lângă aceea a Sfintei Veronica, și ea consemnată de Sfânta Tradiție.

În perioada (post)apostolică, Siria a reprezentat un spațiu creștin autentic. După Răstignirea lui Hristos și Înălțarea Sa la ceruri, Sfântul Apostol Pavel pornește din Ierusalim cu scrisori pentru comunitățile evreiești din Damasc, pentru a prigoni pe ucenicii Mântuitorului nostru Iisus Hristos. Este însoțit de un grup de soldați de la templu împreună cu care parcurge acest drum prin Galileea și Liban, pentru a ajunge în Siria. Locurile acestea au rămas până astăzi marcate și cinstite deopotrivă și de creștini și de musulmani. Am văzut locul unde Sfântul Apostol Pavel s-a convertit, unde a avut revelația divină, respectiv unde Mântuitorul Iisus Hristos i-a vorbit: „Saule, Saule, de ce Mă prigonești?” (FA 9, 4). La aceasta, Sfântul Apostol Pavel răspunde: „Cine ești, Doamne?” (FA 9, 5). Deși nu-L cunoaște, nu-L știe, nu L-a văzut pe Mântuitorul Hristos, nu L-a cunoscut în viața Lui pământească, Mântuitorul Hristos îl vânează, pentru a ne exprima astfel, îl convertește și îi spune: „Eu sunt Iisus, pe Care tu Îl prigonești. Greu îți este să izbești cu piciorul în țepușă” (FA 9, 5). Viața pe care Apostolul Pavel o duce este o viață la limita între existență și neexistență, adică la limita aceasta a disperării, a pierderii totale. Bineînțeles că Apostolul Pavel înțelege acest lucru, spunând: „vorbește, Doamne, că robul Tău ascultă” (1 Rg 3, 10). Aceasta este chemarea apostolică, este o vocație, și de aici pornește Sfântul Apostol Pavel pe calea cea dreaptă.

Așadar, în Damasc, există ulița dreaptă pe care Apostolul Pavel merge la Anania, preotul, unde, fiind botezat, îi cad de pe ochi, ca niște solzi, aceste urme ale trecutului său de prigonitor și, astfel, Apostolul Pavel ajunge, într-adevăr, cel mai mare misionar creștin. Cartierul acesta se păstrează încă. Ceea ce este interesant în Siria sunt aceste urme creștine, păstrate până astăzi prin Patriarhatul ortodox apostolic condus de Patriarhul Ignatie al IV-lea. Mai sunt însă și alte biserici care păstrează legătura cu trecutul istoric al creștinismului. Apoi avem în Siria câteva lucruri foarte interesante, inedite, pe care le-am văzut numai aici. Este vorba de două locuri, pe care musulmanii le consideră a fi ale lui Iisus Hristos și că ar fi legate de a doua venire.

A.O.: *Despre ce locuri este vorba?*

Î.P.S. Irineu: Este vorba despre un minaret, Minaretul Alb, aflat pe calea cea dreaptă, calea pe care a mers și Apostolul Pavel la Anania. Toate sunt aici în alb. La acest minaret, musulmanii zic că va veni Iisus Hristos. Și mai există un minaret la Moscheea lui Oman, unde se află păstrat capul Sfântului Ioan Botezătorul. Trebuie subliniat acest lucru, că într-o moschee, fost templu dedicat lui Apollo, devenit apoi biserică creștină și, în cele din urmă, moschee, în centrul acestei moschei așadar, se află capul Sfântului Ioan Botezătorul, cinstit atât de musulmani cât și de creștini. Propriu-zis, noi am mers și ne-am închinat la capul Sfântului Ioan Botezătorul, care se află într-o moschee omeiană.

A.O.: *Care este modul musulmanilor de a-și manifesta cinstirea față de aceste locuri?*

Î.P.S. Irineu: Bineînțeles, islamul s-a dezvoltat târziu după apariția creștinismului. Sunt cunoscute Egira, vremea lui Mahomed și așa mai departe, însăși viața lui Mahomed este ascunsă la ora actuală în mistere, în taină. Nu se știe efectiv originea lui, dar toată lumea știe că el era un fost creștin, că provenea dintr-o grupare abrahamică. Ce conotație avea această grupare la marginea imperiului nimeni nu știe. Cert este că el a avut relații cu un preot, un călugăr creștin de acolo, provenit din imperiu, și care efectiv l-a ajutat să depășească anumite dificultăți, încurajându-l să creadă că el este acela care poate să facă ceva. Dumnezeu a îngăduit aceasta, pentru că Dumnezeu păstrează orice ființă omenească, pentru că orice om este creatură a lui Dumnezeu. Astfel, Mahomed a dezvoltat această învățătură atât de populară și atât de cunoscută în lumea aceasta.

Noi, creștinii, avem, evident, în gând să apărăm cu fidelitate credința și învățătura noastră, învățătura Mântuitorului nostru Iisus Hristos, care stă la baza și la împlinirea tuturor religiilor. Deci, Adevărul este întrupat, Adevărul este în Iisus Hristos, Care efectiv depășește timpul și spațiul. Or, după cum spuneam, cele două minarete din Damasc vorbesc despre Iisus Hristos și despre venirea Lui.

Într-o discuție, l-am întrebat pe imamul cu care ne-am întâlnit: „Dumneavoastră îl cinstiți – și este firesc – pe Mahomed. Dar eu mă întreb și vă întreb și pe dumneavoastră, dacă Iisus Hristos va veni, înseamnă că este viu, nu-i așa? Da, este viu. Deci, El a înviat! Da, a înviat!” Deci, chiar dacă ei nu spun că Iisus Hristos este Dumnezeu adevărat, totuși, admit că El se comportă ca un Dumnezeu adevărat. A înviat și este viu, Mahomed nu este viu și nici nu va veni. Aceasta a fost chestiunea care, pur și simplu, m-a uimit în momentul acela. Ceea ce înseamnă că Dumnezeu va rândui pentru toți, pentru toate neamurile, o

INTERVIU

descoperire, o luminare și o conștientizare a lor până la sfârșitul veacurilor.

A.O.: *V-am ruga, Înaltpreasfinția Voastră, să ne vorbiți despre scopul concret al vizitei în Siria.*

Î.P.S. Irineu: Câteva cuvinte, așadar, despre vizita noastră. Bineînțeles că noi am mai vizitat și alte locuri, nu neapărat având în vedere vizita ca atare, adică să mergem prin locurile acestea deosebite, pline de istorie ale Siriei. Nu acesta a fost scopul vizitei noastre. Scopul vizitei noastre a fost unul academic, universitar. Noi am dorit să reînnoim relația cu Siria, având în vedere faptul că, în decursul timpului, foarte mulți sirieni au studiat în România. Unii dintre ei, au studiat chiar la Craiova – medicină și alte specializări din cadrul universității noastre. Când s-au întors în țară, mulți s-au căsătorit și au luat cu ei românce de-ale noastre, cu care au făcut copii. Mulți dintre ei s-au botezat, au trecut la creștinism, însă legea islamului interzice acest lucru sub pedeapsa cu moartea. Atunci, ei au păstrat în taină acest aspect. Evident copiii lor sunt botezați în majoritate. Pe aceștia noi am dorit să-i căutăm, să-i găsim și să-i organizăm, pentru ca ei să poată, într-adevăr, să simtă căldura paternă, maternă a Bisericii noastre. Bineînțeles, pe lângă acest lucru, am fost primiți și de vicepreședintele statului sirian, o doamnă venerabilă cu care am avut un dialog foarte, foarte bun și, în același timp, constructiv. Dumneaei a rămas încântată de dorința noastră de schimburi de studenți, de profesori, de masteranzi, de români care să studieze limba arabă și de propunerea ca profesori de-ai lor să vină în țara noastră și să predea în cadrul Facultății de Teologie din Craiova, în cadrul disciplinei de Istoria religiilor, nimic altceva decât Islamul. Deci, în cadrul acestei discipline, Istoria Religiilor, un capitol destul de bine conturat este dedicat Islamului și, de aceea, ar fi bine ca cineva să-l predea, venind, cum s-ar zice, de la origini, de la izvor. Bineînțeles că noi am avut, după aceea, întâlniri cu rectorul și cu președintele universității, am fost prezenți și la Facultatea de Teologie islamică unde ne-am întâlnit cu decanul și cu profesorii de acolo. La început au fost nedumeriți de dorința noastră, dar, încet, încet, i-am făcut să înțeleagă și i-am încredințat că noi avem o preocupare serioasă în studierea filozofiei, în studierea istoriei religiilor și cu adevărat în studierea islamului ca fenomen religios. Nu poți să îi ignori, când atâta lume este mahomedană, trebuie să îi cunoști pentru a putea intra într-un dialog constructiv cu ei, un dialog între popoare și între religii.

A.O.: *Ați avut întâlniri și cu lideri religioși sirieni?*

Î.P.S. Irineu: Evident că am vizitat și alți lideri religioși, de bună seamă ortodocși, dar și lideri din alte confesiuni creștine. În ultima zi, înainte de a ne întoarce acasă, am fost primiți de Marele Muftiu al Siriei, o personalitate foarte, foarte bine poziționată în viața socială și religioasă a Siriei cu care, efectiv, am avut un dialog pe care am putea să-l caracterizăm ca fratern, apropiat și călduros, în cadrul căruia ideile noastre au fost bine primite. În pasajul acesta am mai vizitat și alte locuri unde creștinătatea și-a lăsat amprenta: Mănăstirea Sfântul Simion Stâlpnicul, apoi locul unde se vorbește limba aramaică, singurul loc din lume, la Mănăstirea Sfânta Tecla, Malula. Apoi am mai vizitat o altă mănăstire construită de împăratul Iustinian, unde se află o icoană făcătoare de minuni a Sfântului Luca, și foarte, foarte multe locuri unde am văzut că musulmanii și creștinii sunt foarte apropiați.

A.O.: *Deci nici poveste de conflicte, ură, lupte de stradă.*

Î.P.S. Irineu: N-am avut absolut deloc impresia că sunt într-o lume incertă, într-o lume unde se discută pe la colțuri. Ba, dimpotrivă, am constatat o fraternitate absolut autentică și o apropiere cu adevărat umană. Au venit foarte mulți senatori, deputați din Parlamentul sirian cu care nu am discutat politică, pentru că nu acesta era mandatul nostru, ci doar ne-am referit la relațiile interumane. La un moment dat, am și arătat că dacă am bătut atâta cale, venind la ei ca să vorbim despre viața noastră, este evident că am avut în vedere relația noastră de pace. Nu poți să-l cunoști pe om dacă ești pornit pe război și pe ceartă. De aceea, consider că vizita noastră a fost o reușită, la care trebuie amintită contribuția și deschiderea deosebită manifestată de ambasadorul țării noastre în Siria, care ne-a fost foarte apropiat, și căruia îi mulțumim și pe această cale.

A.O.: *Înaltpreasfinția Voastră, vă mulțumim și noi pentru interviul acordat.*

RECENZII

Ronald UDEN: *Kirche in der Medienwelt. Anstöße der Kommunikationswissenschaft zur praktischen Wahrnehmung der Massenmedien in Theologie und Kirche* (Biserica în lumea mijloacelor de comunicare în masă. Impulsuri ale științei comunicării cu privire la perceperea practică a mijloacelor de comunicare în masă în teologie și în Biserică), Christliche Publizistik Verlag, Erlangen 2004, 280 pp.

Acest volum reproduce în variantă prescurtată lucrarea de abilitare a pastorului evanghelic Ronald Uden, profesor la Institutul de jurnalism și cercetare a comunicării din Hanovra și la Institutul de publicistică creștină al Facultății de Teologie de la Universitatea Erlangen-Nuernberg din Germania.

După cum sugerează și titlul, scopul lucrării este acela de a căuta punctele de legătură între Biserică, teologie și lumea mijloacelor de comunicare în masă (Medienwelt), precum și de a prezenta reflecția teologică cu privire la relația dintre misiunea practică a Bisericii și contextual actual al extinderii la scară largă al fenomenului mediatic.

Așa cum și alți cercetători din domeniul jurnalismului creștin din cadrul Bisericii evanghelice germane au constatat, relația dintre Biserică și mijloacele de comunicare în masă nu a fost întotdeauna foarte strânsă. În special în faza de început, lumea mijloacelor de comunicare în masă a generat o rețineră și o atitudine oarecum sceptică în cercurile ecleziale, comunicarea sau jurnalismul neconstituind obiectul cercetării teologico-științifice.

În prima parte a lucrării, intitulată “Descoperirea mijloacelor de comunicare în masă în teologie și Biserică” (*Die Entdeckung der Medien in Theologie und Kirche*), Ronald Uden constată că există patru etape în care cercetarea științifică teologică abordează și problematica mass-media.

Este vorba despre o primă fază care datează de la începutul anilor 60, când unii teologi germani încep să fie conștienți de efectele și transformările pe care prezența din ce în ce mai mare a mijloacelor de comunicare în masă în sânul societății le produc și în sfera Bisericii. Astfel, din această perioadă datează o dezbatere care are în centrul ei omiletica radiofonică (*Rundfunkhomiletik*). Într-o primă fază, teologii evanghelici se vor întreba dacă nu cumva utilizarea mijloacelor de comunicare în masă este îndreptățită în scopul transmiterii unei predici, respectiv care ar fi posibilitățile de transmitere media adecvate în acest sens. O altă direcție a acestei dezbateri s-a referit la conținutul

propovăduirii creștine în relația lui cu mediul de comunicare în cauză. În aceste dezbateri se subliniază faptul că mesajul creștin difuzat pe calea undelor nu trebuie să aibă un caracter privat, ci unul public. Aceste idei se regăsesc, de pildă, în lucrarea lui Hans Jürgen Schulz, intitulată “Weltlich von Gott reden. Das Wort der Kirche in Rundfunk” (*A vorbi despre Dumnezeu în lume. Cuvântul Bisericii la radio*) apărută în anul 1963.

O altă lucrare venită din sfera teologică pe tema relației dintre mass-media și teologie este volumul teologului Hans- Rudolf Mueller Schwefe de la Hamburg, intitulat “Gibt es seine Theologie der Massenmedien?” (*Există o teologie a mijloacelor de comunicare în masă?*). Autorul își manifestă în acest sens rezervele cu privire la folosirea acestor noi mijloace de comunicare (radio, televiziune) pentru a transmite mesajul evanghelic. Teologul din Hamburg adaugă, de asemenea, că mijloacele de comunicare în masă îl ispitesc pe om ca, în locul realității propriu-zise, să perceapă o fantomă (p.23).

În anii 70 și în primii ani ai deceniului opt se constată o relativă stagnare a interesului manifestat de teologi față de mass-media. Acest fapt se datorează, pe de o parte, dominației teologiei dialectice, în cadrul căreia conceptul de propovăduire este înțeles de o manieră foarte dogmatică, realitatea intermediată de mass-media nefiind una adecvată mesajului teologic. Pe de altă parte, așa cum sugerează teologul Bernhard Klaus, conceptul însuși de comunicare nu era bine definit în cazul științelor comunicării, aflate, ele însele, în anii 70 în fază incipientă. Abia în anii 80 încep să apară studii teologice dedicate propriu zis fenomenului mijloacelor de comunicare în masă, relației Bisericii cu ele și posibilităților acesteia de a-și împlini misiunea prin intermediul mass-media.

A doua parte a volumului semnat de Uden se intitulează “Wahrnehmungen massenmedialer Realität” (*Percepții ale realității mediatice*) și pornește de la ideea de necontestat a ubicuității mijloacelor de comunicare în masă atât în sfera privată (computer, radio, TV), cât și în cea publică. Dacă Biserica și teologia s-au raportat inițial mai distant și mai rar la mass-media, nu trebuie să uităm faptul că și credincioșii care vin la Biserică sunt, în cea mai mare parte a lor, utilizatori ai televizorului, radioului sau ai computerului. Chiar și informațiile cu privire la viața Bisericii pe care aceștia le primesc sunt, deseori, primite tot prin intermediul mass-media. Este cazul, de exemplu, al informațiile

locale oferite de foile parohiale sau de comunicatele publice ale Bisericii care apar în ziarele locale.

În general, tot ceea ce știm despre lume și oameni aflăm astăzi prin intermediul mijloacelor de comunicare în masă. Plecând de la această idee, Ronald Uden prezintă aspectele concrete pe care le presupune interacțiunea dintre Biserică și lume prin intermediul mass-media. În primul rând, dacă mijloacele de comunicare în masă sunt așa de importante, se ridică întrebarea în ce proporție ar trebui folosite ele, mai ales în condițiile în care, pe baza unor analize empirice, se constată trendul ascendent și puterea de expansiune a acestora. Uden se întreabă mai departe cu privire la tipul de realitate pe care-l transmit mass-media și la modul cum ea este percepută de către consumatorii de media (*Mediennutzer*). În ceea ce privește conceptul de comunicare, teologul german se întreabă care este perspectiva teologică și eclezială asupra comunicării personale directe a celei mediate.

În ultimul capitol al celei de-a doua părți, profesorul Ronald Uden nu pierde ocazia de a ridica, într-un excurs, o serie de probleme de etică (teologică) pe care mijloacele de comunicare în masă și recursul Bisericii la ele le ridică.

Lucrarea teologului german reprezintă astfel o tratare solidă din punct de vedere teologic și argumentată din punct de vedere științific a unui fenomen foarte actual din viața Bisericii de azi. De aceea considerăm că intrarea teologiei ortodoxe într-un dialog critic cu lucrarea lui Ronald Uden, ca și cu alte studii științifice pe această temă din spațiul evanghelic nu poate reprezenta decât un câștig pentru Biserica și teologia noastră, aflate la începutul confruntării cu acest fenomen.

Lect. univ. dr. Ana OCOLEANU

CONDIȚII DE PUBLICARE

A. Aspecte generale

1. Materialele vor fi trimise Redacției, la adresele de e-mail menționate.
2. Materialele vor fi supuse analizei Comitetului Editorial, care va dispune asupra publicării sau nepublicării. Redacția nu este obligată să motiveze nepublicarea unui material.
3. Vor fi publicate numai materialele care nu au apărut în alte reviste.
4. Un autor nu poate publica două studii în același număr al Revistei.
5. Materialele trimise la Redacție nu se înapoiază.
6. Responsabilitatea asupra conținutului materialelor revine, în totalitate, autorilor.

B. Aspecte tehnice

1. Materialele nu trebuie să depășească 50.000 de caractere, cu tot cu spații.
2. Materialul va fi redactat în format A4, în fontul Times New Roman, mărime 12 pct. (pentru corpul textului) și 10 pct. (pentru note), spațiere la un rând.
3. Pentru textele în limbile greacă și ebraică caracterele nu se vor prelua din *Insert* → *Symbol*, ci se vor folosi fonturile Galatia SIL (pentru greacă) și Ezra SIL (pentru ebraică).
4. Materialul va fi însoțit de un rezumat, într-una din limbile engleză, franceză sau germană, plasat la finalul textului, incluzând și traducerea titlului.
5. Materialele redactate de autori români într-o limbă străină vor fi însoțite de un rezumat în limba română.
6. La începutul studiului vor fi incluse cuvintele cheie, atât în limba română, cât și în limba în care este redactat rezumatul de la finalul studiului.
7. Fiecare autor va trimite lista lucrărilor, precum și datele personale.

ANEXĂ

*Imagini de la Întronizarea Înaltpreasfințitului Părinte Dr. Irineu Popa
ca Arhiepiscop al Craiovei și Mitropolit al Olteniei*

