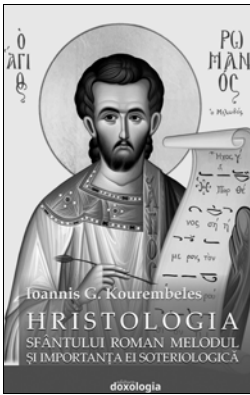


RECENZII

Ioannis G. Kourembeles, *Hristologia Sfântului Roman Melodul și importanța ei soteriologică*, traducere din limba neogreacă și notă introductivă de Alexandru Prelipcean, Editura Doxologia, Iași, 2018, 438 pp.



Un manual ortodox de hristologie, alcătuit după rigorile academice actuale, reprezintă încă pentru mediul teologic autohton un imperativ, a cărui apariție editorială se impune urgentată. Firește, trilogia dogmatică a Părintelui Stăniloae, profund ancorată în experiența spiritualității filocalice, acolo unde Hristos a fost experiat atât mistic, dar și practic, reprezintă și în acest moment o expunere de neocolit¹. La doar un an distanță de reeditarea din 2003 a volumelor de teologie dogmatică pe care tocmai le-am amintit, în

spațiul cultural românesc, grație inițiativei laudabile a maestrului Sorin Dumitrescu, apărea la „Anastasia” o broșură care era, practic, traducerea în românește a numărului 90 al revistei *Connaissance des Pères de l'Église*, fondată de doamna Marie-Anne Vannier, profesoară la Universitatea din Metz², reunind câteva studii excepționale ale unor intelectuali europeni: iezuitul Bernard Sesboüé, cunoscut cititorilor români datorită studiului excepțional axat pe invitația adresată credincioșilor catolici care și-au uitat mult prea repede fundamentele creștine pe care s-a construit întreaga civilizație europeană³. Împreună cu părintele Sesboüé și

¹ A se vedea, de exemplu: Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. II, Editura IBMBOR, București, 2003, p. 392.

² Mă refer la *Sfinții Părinți pe înțelesul tuturor*, vol. 2: „Hristos”, traducere din limba franceză de Daniela Cârstea, Editura Anastasia, București, 2004, p. 143.

³ Cf. Bernard Sesboüé, *A crede. Invitație la credința catolică pentru femeile și bărbații secolului al XXI-lea*, traducere din limba franceză de Pr. dr. Ștefan Lupu și Pr. Iosif Martin, Editura Sapientia, Iași, 2011, p. 501.

profesoara Vannier, în broșură mai semnează articole Jacques Fantino, Bernard Pottier și Franz Mali, care vorbesc, pe rând, despre hristologia anterioară Sinodului de la Efes, hristologia Calcedonului, anomeanismul lui Eunomie de Cyzik, cât și despre generalități cu privire la hristologia Bisericii din Orient. Stilul, apropiat „literaturii de pangar”, conține numeroase lacune, ceea ce îl face să semene întrucâtva cu broșura catehetică a cardinalului Tomás Špidlik, *Îl cunoști pe Fiul?*⁴.

Toate studiile pe care tocmai le-am amintit sunt compilații de studii sau scurte eseuri care gravitează în jurul hristologiei și care, de-a lungul timpului, au fost adunate laolaltă și reunite sub un titlu generic. Ideea nu este una nouă; dimpotrivă, a existat în literatura teologică autohtonă un precedent: studiile hristologice ale Părintelui profesor Ioan G. Coman, incluse în volumul *Și Cuvântul trup S-a făcut*⁵. Toate aceste studii erau însă doar prefața la ceea ce avea să urmeze: volumele esențiale ale unui erudit asumpționist român, Părintele Lucian Dîncă, școlit în proximitatea unui titan al patristicii, profesorul emerit al Universității Concordia din Montreal, Charles Kannengiesser, co-director (împreună cu Prof. Paul-Hubert Poirier, Universitatea Laval) al unei cercetări inedite despre Hristos și taina Sfintei Treimi în scrierile Sfântului Ierarh Atanasie al Alexandriei⁶. Pe lângă această perspectivă inedită pentru literatura de specialitate de la noi, faptul că același neobosit asumpționist s-a străduit să ne ofere o monografie a Sinoadelor de la Efes, 431, și, important pentru recenzia aceasta, a Calcedonului, 451⁷, face ca perspectiva hristologică să se contureze frumos, într-o paletă a studiilor importante care includ cercetarea patristică modernă, cu scopul de a creiona liniile directe ale unei filosofii creștine asupra Întrupării Logosului în istoria

⁴ Tomás Špidlik, *Îl cunoști pe Fiul?*, traducere din limba italiană de Cristi Micaci și Andrei Mărcuș, Editura Galaxia Gutenberg, Târgu Lăpuș, 2002, p. 61.

⁵ Pr. prof. Ioan G. Coman, „Și Cuvântul trup S-a făcut”. *Hristologie și mariologie patristică*, Editura Mitropoliei Banatului, Timișoara, 1993, p. 432.

⁶ Lucian Dîncă, *Cristos și misterul Sfintei Treimi în scrierile sfântului episcop Atanasie de Alexandria*, traducere din limba franceză de Sora Elisabeta Balint, Editura Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș, p. 330.

⁷ *Idem*, *Conciliile ecumenice Efes, 431 & Calcedon, 451*, Editura Galaxia Gutenberg, Târgu Lăpuș, 2015, p. 250.

mundană, ca să parafralez unul dintre studiile de pionierat pe această temă alcătuite de filosoful francez Michel Henry⁸.

Pe de altă parte, din punct de vedere biblic, studiile referitoare la Hristos, majoritatea, firește, traduceri din studiile marilor bibliști occidentali, sunt potrivite pentru imaginea aproape completă legată de viața și activitatea lui Iisus. Am spus că toate cele ce s-au scris sunt o imagine aproape deplină pentru că în acest puzzle lipsea, până nu demult, o piesă de căpătâi: un studiu asupra hristologiei, însă nu privită prin lentilele dogmaticienilor, patristicienilor sau prin cele ale bibliștilor, sau prin eforturile misticii, aidoma modului în care a scris Mitropolitul Nicolae Mladin⁹. Lipsea un studiu amplu despre modul în care înțelegeau inno-grafii să transpună în celebrarea liturgică tot ceea ce Biserica Ortodoxă crede și propovăduiește despre lucrarea de mântuire a lui Hristos.

În acest sens, domnul teolog Alexandru Prelipcean – neobosit cercetător, așa cum îl știu cei care s-au aplecat cu atenție asupra studiilor publicate de domnia sa de-a lungul timpului în revistele teologice de la noi, dar și în străinătate – a căutat să umple și acest gol, prin recuperarea tezaurului inno-grafic/liturgic ortodox. Pentru realizarea obiectivului propus, domnul Alexandru Prelipcean și-a concentrat atenția asupra autorilor care s-au axat pe studierea inno-grafiei și o prezintă celor interesați cu autoritatea celor care au scris teze de doctorat excelente. Unul dintre acești distinși cercetători este profesorul grec Ioannis G. Kourembeles, autor al unei teze doctorale despre hristologia Sfântului Roman Melodul, lucrare pe care o voi prezenta în cele ce urmează.

Înainte de expunerea pe care mi-am propus să o realizez aici, se impune, cred, încă o remarcă esențială pentru a putea înțelege așa cum se cuvine felul în care ar trebui să se întocmească orice cercetare riguroasă în domeniul patristicii și, implicit, în oricare alt domeniu al teologiei. Acest aspect este expunerea contextuală a ideilor, a chestiunilor credale și a tuturor formelor care au

⁸ Cf. Michel Henry, *Întrupare. O filozofie a trupului*, prezentare și traducere de Ioan I. Ică jr, Editura Deisis, Sibiu, 2003, p. 373.

⁹ Cf. Mitropolitul Nicolae Mladin, *Hristos – viața noastră. Asceza și mistica paulină*, ediția a II-a, îngrijită și prefațată de Pr. prof. Ioan Ică sr., Editura Deisis, Sibiu, 2012, p. 282.

completat tezaurul dogmatic al Ortodoxiei, pentru că, așa cum afirma tocmai agnosticul Bart Ehrmann, „practic toate formele creștinismului modern, fie că recunosc sau nu, revin la o formă a creștinismului care a ieșit învingătoare din conflictele celui de-al II-lea și al III-lea secol”¹⁰. Aceasta este imaginea centrală a ceea ce voi spune mai departe: faptul că Roman Melodul scrie despre Hristos folosindu-se tocmai de caracterul poetic al imnografiei înseamnă că a transpus ceea ce a primit din învățătura neclintită a Bisericii. Este nevoie acum, mai mult ca oricând, de un efort de recuperare a acestui tezaur impresionant.

De aceea, rigurosul studiu introductiv, rod al gândirii ancorate profund în cele mai adânci problematice teologice, scris cu atenție de domnul Alexandru Prelipcean, îl va ajuta pe cititor să înțeleagă limitele istoriei și veșnicia Logosului creator. Citindu-l cu atenție, orice persoană instruită va recunoaște imediat teoria expusă de domnul Prelipcean ca fiind o continuare a concepțiilor de filosofie istorică progresivă, în felul în care, de exemplu, un teoretician de talia lui Burckhard a înțeles propria-i angajare ca profesor de istorie nu numai ca teoretician al unei materii, nici cu scopul de a promova o anumită tipologie erudită și minuțioasă, ci de a dezvolta sensul istoric. La fel, aici, titlul sugerează un crescendo necesar: de la istorie, prin intermediul unor fapte, se trece, cu ajutorul lui Roman Melodul, la ceva mult mai profund, la teologie, pentru că, așa cum afirmă just traducătorul despre profesorul Kourembeles, „dincolo de anumite inconveniente sau de opinii care puteau fi mai bine argumentate, considerăm cartea teologului elen o reușită contribuție la înțelegerea hristologiei acestui mare imnograf bizantin al secolului al VI-lea, care – dintr-o convingere totală și lipsit de *ipocrizia* vremurilor sale (și a noastră, de altfel) – și-a semnat opera prin «a smeritului Roman»”¹¹.

Cercetarea domnului Kourembeles, structurată în trei părți, precedată de o introducere în care autorul trece în revistă, sumar, câteva

¹⁰ Cf. Bart D. Ehrmann, *Lost Christianities: The Battles for Scripture and the Faiths We Never Knew*, Oxford University Press, Oxford, 2003, p. 4.

¹¹ Alexandru Prelipcean, *De la istorie la teologie sau despre hristologia Sfântului Roman Melodul și importanța ei soteriologică*, apud Ioannis G. Kourembeles, *Hristologia Sfântului Roman Melodul și importanța ei soteriologică*, Editura Doxologia, Iași, 2018, p. 22.

date privitoare la viața și opera Sfântului Roman Melodul (pp. 33-56), și unele informații esențiale pentru a-l ajuta pe cititor să contextualizeze gândirea acestui teolog sfânt (pp. 57-78), reprezintă prima parte a acestui important studiu. Din punctul meu de vedere, consider important faptul că autorul vorbește despre orientările actuale în susținerea Calcedonului de către Ortodoxia post-calcedoniană¹².

Chestiunea nu reprezintă o noutate absolută pentru dezbateră teologică, dar este esențială, fie și pentru faptul că, la ora actuală, sunt puțin cunoscute coordonatele pe care, de exemplu, s-a axat teologia academică din Occident. Un singur exemplu în acest sens îl constituie Piet Schoonenberg, cu a sa „răsturnare a hristologiei calcedoniene”. Despre ce era vorba?

Așa cum este îndeobște cunoscut, Sinodul din 451 de la Calcedon a învățat că Domnul Iisus Hristos este „Unul și Același Fiu”, „Dumnezeu adevărat și Om adevărat, consubstanțial cu Tatăl, privitor la Dumnezeuire, și din aceeași substanță cu noi, privitor la umanitate, fiindcă a avut loc o unire a celor două firi; de aceea recunoaștem un singur Hristos, un singur Domn și, datorită acestei uniri scutite de orice amestec, noi o numim pe Sfânta Fecioară Maria *Theotókos*, deoarece Dumnezeu Cuvântul a devenit trup și om prin zămislire și S-a unit templului pe care l-a primit din ea (Fecioara Maria)”¹³. Această învățătură a Calcedonului, pornită din gândirea Sfântului Chiril din Alexandria, a fost răsturnată de Piet Schoonenberg, care vorbea despre o singură Persoană a lui Iisus Hristos, gândindu-se la o persoană umană adevărată¹⁴. Ideea nu era, firește, inovatoare; noutatea consta în expunerea pe care o folosea Schoonenberg.

Deja, odată cu Harnack, dar și cu largul concurs al teologiei liberale promovată de unele facțiuni protestante, folosindu-se în cercetarea teologică de metoda istorico-critică, s-a ajuns la modificarea

¹²Ioannis G. Kourembeles, *op. cit.*, pp. 66-74.

¹³Karl Josef von Hefele, *Histoire des concilios d'après les documents originaux*, vol. 2/1, Letouzey et Ané, Paris, 1908, p. 353.

¹⁴Leo Scheffczyk, Anton Ziegenaus, *Dogmatica catolică: Isus Cristos, plinătatea mântuirii. Cristologie și soteriologie*, vol. IV, traducere din limba germană de Wilhelm Tauwinkl, Editura Sapientia, Iași, 2010, p. 99.

mărturisirii baptismale într-o regulă a credinței¹⁵, urmând ca, treptat, prin examinarea evoluțiilor credale, Albert Schweitzer să ajungă la concluzia că „doctrina referitoare la cele două naturi a dizolvat unitatea Persoanei, tăind astfel ultima posibilitate de a ne întoarce la Iisusul istoric”¹⁶. Sigur, din punct de vedere ortodox, orice chestiune pur istorică, fără nici o miză a misticismului, a spiritualității patristice, a aliturgismului este, practic, un nonsens. Doar Iisus „al istoriei”, care să nu ne vorbească nimic despre Hristos „al credinței”, conduce la un eșec. Toate acestea vor găsi o critică fermă, o actualizare a teologiei patristice „pe limba lui Heidegger” atunci când, prin anii ‘40, eruditul Hans Urs von Balthasar publica un studiu riguros, pe care îl va completa ulterior, despre hristologia Sfântului Maxim Mărturisitorul, Balthasar reușind cu brio să redescopere farmecul scrierilor patristice pe această tematică controversată care a generat dezbateri aprinse atât în Occident, cât și în Răsăritul ortodox.

Din acest motiv, studiul pe care domnul Kourembeles îl publică este esențial, pentru că, spre deosebire de alte încercări eșuate, cu toate că au avut o bază erudită, au ajuns la contraperformața de a scinda adevărul. Însă, așa cum dovedește domnul Kourembeles, „este zadarnică încercarea celor care, într-un fel sau altul, se lasă influențați de «teoria neocalcedoniană» și consideră că cel de-al V-lea Sinod Ecumenic prezintă un «neocalcedonism moderat», pe temeiul că acesta nu adoptă încercarea unui așa-zis neocalcedonism timpuriu, în care, precum se spune, nu sunt considerate necesare pentru Ortodoxie formula monofizită chiriliană împreună cu formula calcedoniană diofizită”¹⁷.

Mai departe, două chestiuni istorico-teologice reușesc să atragă atenția: relația dintre politica lui Iustinian și hristologia Sfântului Roman Melodul¹⁸ și polemica antieretică a Melodului¹⁹.

¹⁵ Jaroslav Pelikan, *Credo: ghid istoric și teologic al crezurilor și mărturisirilor de credință în tradiția creștină*, traducere de Mihai-Silviu Chirilă, Editura Polirom, Iași, 2010, p. 409.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ Ioannis G. Kourembeles, *op. cit.*, p. 66.

¹⁸ *Ibidem*, pp. 79-126.

¹⁹ *Ibidem*, pp. 127-226.

În prima chestiune, pe care o voi examina în continuare, este vorba despre controversa iscată în jurul canonului 54, deoarece Sfântul Roman „împletește” un *encomion* în cinstea lui Iustinian, în care supraaccentuează, în mod definitiv, răspunsul filantropic al perechii imperiale față de iubirea lui Dumnezeu pentru om²⁰. O problemă importantă atrage, chiar și involuntar, atenția: Sfântul Roman pare să justifice pe cei care au fost botezați forțat, la insistențele curții imperiale. Ne întrebăm, firește, dacă nu cumva aici este vorba despre o critică serioasă asupra puterii basileilor, asemănătoare celei întocmite de René Girard? Girard folosește niște principii greu de înțeles, pornind de la economia imperiatorilor, sacrificială, care ar însemna pur și simplu o artă a politicii responsabile.

Pentru Girard, care îl oferă drept exemplu pe Caiafa ca pe cel mai corect „politician” al tuturor timpurilor, teologii care vorbesc despre moartea lui Hristos (cel puțin în funcția ei mântuitoare) în calitate de sacrificiu „resacralizează violența desacralizată de textul evanghelic”²¹. Prin urmare, cineva ar putea gândi în termenii aceștia mai ales pentru că, firește, Botezul înseamnă o îngropare simbolică cu Hristos în moarte (față de păcat) cu scopul suprem de a învia împreună cu El.

Însă chestiunea este mult mai amplă decât pare. Așa cum arăta într-un studiu recent domnul Ciprian Catană²², Iustinian nu a făcut vreo distincție între tradiția politică romană și creștinism. Considerându-se împărat roman, el se autointitula și împărat creștin. Concepția aceasta își avea originea în unitatea indisolubilă dintre imperiu și religia creștină. Sub influența creștinismului, imperiul suferise modificări importante: el se considera slujitorul, dar și executorul voii lui Dumnezeu. Imperiul era plasat sub semnul Sfintei Cruci, având misiunea de a răspândi creștinismul printre oameni. Interesul lui Iustinian pentru lucrarea misionară, contribuția sa

²⁰ *Ibidem*, p. 79.

²¹ Cf. René Girard, *Țapul ispășitor*, traducere de Teodor Rogin, Editura Nemira, București, 2000, p. 165.

²² Ciprian Catană, *Biserica și Statul bizantin în epoca iustiniană (518-565)*, apud Pr. Nicolae Chifăr, Dragoș Boicu (editori), *Imperiu și Sacerdoțiu. Dinamica raporturilor Bisericii-Stat în Imperiul Romano-Bizantin (306-867)*, Editura Doxologia, Iași, 2017, p. 303.

decisivă la opera caritativă a Bisericii, donațiile făcute acesteia nu trebuie minimizate și uitate, evidențiind sinceritatea credinței sale și interesul real pentru teologie.

Din acest motiv, atunci când domnul Kourembeles arată că opinia eruditului De Matons – ce afirmase că, în condacul 53, Roman îi justifică pe cei botezați în mod forțat, la porunca lui Iustinian – este eronată, avem, iată, puncte care să confirme veridicitatea afirmațiilor oarecum apologetice întreprinse de Kourembeles, care spune că, „în orice caz, hristologia lui Roman a devenit subiect al interpretărilor sau poate al răstălmăcirilor hristologiei și politicii religioase ale lui Iustinian și al cadrului istorico-dogmatic al epocii sale, problemă de care este dator să se ocupe mai înainte de toate cercetătorul opiniilor romaneice. Menționăm mai jos, în traducerea noastră, așa cum se întâmplă pretutindeni în situațiile în care trimitem la opinii în limbi străine în textul lucrării noastre, cele mai caracteristice greșeli ale lui De Matons cu privire la spațiul istorico-dogmatic al epocii lui Roman, greșeli care sunt, de altfel, cele ce caracterizează, în mod general, manualele istorico-dogmatice apusene”²³. Urmează analiza textelor pentru care, din punct de vedere filologic, există serioase dubii cu privire la veridicitatea cercetării întreprinse pe marginea lor.

Deosebit de important este și capitolul II, acolo unde Kourembeles face analiza cuprinsului hristologic al condacelor lui Roman Melodul²⁴.

Este demn de observat faptul că domnul Kourembeles arată cum reușește Sfântul Roman să realizeze diferite tipologii: Adam-Hristos²⁵, Moise-Hristos²⁶, cei trei tineri în cuptor²⁷, mana din ceruri²⁸, jertfa lui Avraam²⁹ și, nu în ultimul rând, tipologia hristologică a profetului Iona³⁰.

²³Ioannis G. Kourembeles, *op. cit.*, pp. 91-92.

²⁴*Ibidem*, pp. 227-326.

²⁵*Ibidem*, pp. 235-237.

²⁶*Ibidem*, p. 238.

²⁷*Ibidem*, pp. 246-247.

²⁸*Ibidem*, pp. 248-249.

²⁹*Ibidem*, pp. 250-254.

³⁰*Ibidem*, pp. 255-256.

Importantă este, din punct de vedere dogmatic, și analiza unui subiect esențial pentru înțelegerea hristologiei: problema unității Persoanei și comunicarea însușirilor firilor lui Hristos³¹. De ce am insistat tocmai pe această latură? Motivul este destul de complex și necesită o analiză detaliată, pornind de la chestiunile de ordin istoric.

De obicei, atunci când este vorba despre controversese cu privire la hristologie, Tradiția ortodoxă, vie și nealterată, se transformă într-o chestiune care implică, pe de o parte, polemica apologetică, iar pe de altă parte, se promovează o anumită irascibilitate doctrinară în privința necalcedonienilor. Însă, datorită eforturilor unor ierarhi implicați în direcția promovării unității de credință, dialogul actual pare să prolific. De exemplu, între 16 și 19 noiembrie 1987, în Egipt, la Mănăstirea „St. Bishoy”, a avut loc un astfel de dialog, între Bisericele calcedoniene și cele necalcedoniene. Așa cum arată mesajul final, liderii de atunci ai Bisericilor creștine spuneau: „Slavă Domnului că toate controversese și rivalitățile vechi au deschis drumul unei noi ere de dialog sincer și deschis și de fraternitate comună”³². Afirmția de mai sus este lipsită de substanță în ochii unor teologi sistematici care ar vedea chestiunea mult mai profund. Un exemplu în acest sens este cazul lui Oscar Cullmann și a sa „hristologie funcțională”: secolele IV și V au fost preocupate de Persoana și natura lui Hristos³³. Mai departe, Cullmann vede că între chestiunile controversate despre natură și/versus Persoană, care au atras atenția celor mai mari Părinți ai Bisericii în perioada respectivă, există o detașare de ceea ce dorește textul Noului Testament să ne spună. În opinia sa, justificabilă, de altfel, Noul Testament nu prea vorbește despre Persoana lui Hristos fără să vorbească în același timp de lucrarea Sa. De aceea el propune ca metodă eficientă de a vorbi despre o hristologie neotestamentară, o abordare numită „istoria salvifică”

³¹ *Ibidem*, pp. 303-326.

³² Cf. Christine Chaillot, Alexander Belopopsky (eds.), *Pentru unitate. Dialogul teologic dintre Biserica Ortodoxă și Bisericile Vechi Orientale*, traducere de Pr. prof. dr. Aurel Pavel și Ana-Monica Cojocărescu, Editura ASTRA Museum, Sibiu, 2014, p. 93.

³³ Oscar Cullmann, *The Christology of the New Testament*, ed. rev. Philadelphia, Westminster, 1963, p. 3.

(*Heilsgeschichte*), ca un principiu organizatoric esențial în vederea examinării numirilor neotestamentare ale lui Iisus.

Despre o astfel de abordare vorbește și profesorul Kourembeles atunci când, justificând teologia imnografică a lui Roman Melodul, arată că acesta din urmă a reușit să transpună în mod creator problematica teologică în poezia imnografică pentru că, în Noul Testament, credincioșii „văd «pe Cel în trup văzut cu ochii», pe Domnul Savaot, și confirmă: «Și-n Galileea vedem Vâna de apă vie»”³⁴.

Ultima parte a excelentului studiu pe care ni-l propune domnul Kourembeles este axată pe soteriologie: omul căzut³⁵, diavolul și omul căzut³⁶, dar și despre Hristos și mântuirea omului³⁷.

Interesantă mi se pare abordarea cu privire la infern, chestiune care rămâne controversată încă din zorii condamnării origenismului cu largul concurs al împăratului Iustinian. Astăzi, din punct de vedere sistematic, problema rămâne deschisă: odată cu studiul eruditului Jacques Le Goff despre nașterea ideii de „purgatoriu”, teologia ortodoxă a oferit câteva răspunsuri care merită amintite, fie și sumar: Balthasar, un susținător al lui Origen, poate chiar mai mult decât H. Cruzel, oferă o perspectivă interesantă legată de finalitatea iadului, odată cu cea de-a Doua Venire a lui Hristos în slavă. Aceasta a fost, practic, o reală provocare venită de la un filolog de excepție, admirator al lui Maxim Mărturisitorul, dar, deopotrivă și al lui Evagrie. Ideea a fost reluată și argumentată patristic de Mitropolitul Ilarion Alfeyev.

Alfeyev afirmă că „atât Tradiția răsăriteană, cât și cea apuseană susțin că Hristos a eliberat din iad pe dreptii Vechiului Testament, începând cu Adam. Însă, dacă în Apus acest lucru este perceput restrictiv (Hristos eliberând doar pe dreptii Vechiului Testament, în timp ce îi lasă pe ceilalți în iad spre chinuri veșnice), în Răsărit, Adam este văzut ca simbol al întregului neam omenesc mântuit de Hristos (cu alte cuvinte, cei care au urmat lui

³⁴ Ioannis G. Kourembeles, *op. cit.*, p. 306.

³⁵ *Ibidem*, pp. 327-328.

³⁶ *Ibidem*, pp. 329-333.

³⁷ *Ibidem*, pp. 334-399.

Hristos au fost, *în primul rând*, dreptii Vechiului Testament conduși de Adam și apoi care au răspuns predicii lui Hristos în iad)³⁸.

Pentru toți cei interesați de o altfel de perspectivă asupra dosarelor liturgice, iconografice și, nu în ultimul rând, hagiografice, ca părți elementare și definitorii ale teologiei bizantine, acest volum al domnului Kourembeles, pus la dispoziția cititorilor români prin efortul traductologic al domnului Alexandru Prelipcean, se impune ca bibliografie esențială.

Pr. Claudiu-Ioan COMAN

³⁸ Cf. Hilarion Alfeyev, *Hristos biruitorul iadului. Pogorârea la iad în perspectiva ortodoxă*, traducere de Cristina Vâjea, Editura Sophia, București, 2008, p. 107. Celor interesați de întregul dosar al acestui eveniment le poate fi utilă recenzia mea la această carte, apărută pe siteul: <http://oglindanet.ro/pogorarea-lui-cristos-la-iad/>.