

**Viața liturgică și etos comunitar.
Preliminarii la o teologie socială ortodoxă**

PICU OCOLEANU, RADU PREDA
(editori)

**Viață liturgică și etos comunitar.
Preliminarii la o teologie socială ortodoxă**

Traducere în limba română a textelor autorilor străini
de ANA OCOLEANU

Tipărită cu binecuvântarea
Înaltpreasfințitului
TEOFAN,
Mitropolitul Olteniei

EDITURA MITROPOLIA OLTENIEI
Craiova, 2007

Redactori: PR. SEVER NEGRESCU
PR. NICOLAE RĂZVAN STAN
Lector: NICOLAE TURCAN
Coperta: VALENTIN CORNEANU
Imaginea copertei: SILVIU ORAVITZAN

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României:

OCOLEANU, PICU; PREDA, RADU (ed.)

**Viață liturgică și etos comunitar. Preliminarii la o teologie socială
ortodoxă/Picu Ocoleanu, Radu Preda (ed.) –**

Craiova: Mitropolia Olteniei, 2007

ISBN 978-973-7763-94-5

I. Ocoleanu, Picu (ed.)

II. Preda, Radu (ed.)

III. Ocoleanu, Ana (trad.)

Lui Karl Christian Felmy,
în bucuria împărtășirii din același Potir
EDITORII

Karl Christian Felmy,
in der Freude der Kommunion aus demselben Kelch
DIE HERAUSGEBER

ARGUMENTUM

VOLUMUL DE FAȚĂ ÎȘI PROPUNE să ofere câteva căi de acces la o posibilă teologie socială ortodoxă. Punctul de plecare este matricea liturgică specifică împreună-viețuirii creștine în comunitatea celor credincioși. O atare punere în relație a vieții liturgice, pe verticală, cu cea socială, pe orizontală, nu reprezintă nicidecum o noutate pentru teologia ortodoxă în care, mai ales pe parcursul ultimelor decenii, s-au încetățenit formule precum „liturghia de după Liturghie”¹ sau „sacramentul fratelui și al surorii”², scoțând în evidență tocmai dimensiunea liturgică a existenței sociale și, prin simetrie, relevanța lumii de aici pentru lucrătorii împărăției cerurilor.

Cu toate acestea, discuția pe temă s-a limitat la simpla indicare a unei paradigme doctrinare, fără însă ca de aici să rezulte un discurs elaborat ca atare, capabil să dea un răspuns la întrebările de acum adresate comunității de credință. Există, astfel, pericolul de a expedia chestiunea socială în registrul simplelor clișee, descriind o situație ideală sau un deziderat. Amânarea dezbaterii social-teologice reușește să compromită sensul realist al credinței, faptul că între viața liturgică și etosul creștin există o relație indisolubilă din care își extrage sevele orice formă de misiune. Formulele amintite mai sus ne provoacă așadar la o analiză a raporturilor și strategiilor Bisericii față de societate, a spațiilor de interacțiune dintre valori-

¹ Boris BOBRINSKOY, *Prière du coeur et eucharistie*, în vol. *Persoană și comuniune. Prinos de cinstire lui Părintelui Profesor Academician Dumitru Stăniloae la împlinirea vârstei de 90 de ani*, Sibiu, 1993, pp. 631-632; Ion BRIA, *Liturghia după Liturghie. Misiune apostolică creștină – azi*, Ed. Athena, 1996, pp. 65-70.

² Olivier CLÉMENT, *The Sacrament of the Brother / the Sister*, in: J.-P. RAMALHO, *Sings of Hope and Justice*, Geneve, 1980; Marie SKOBTISOV, *Le Sacrement du frère*, avec une préface d'Olivier Clément, Paris, 1995.

le creștine și cele profane, a felului în care dialogul dintre aici și acolo s-a petrecut în timpuri și în areale cultural-teologice diferite și, nu în ultimul rând, a provocărilor cu care Biserica lui Hristos se confruntă astăzi în lumea luată în sensul ei biblic de *oikumene* și de *kosmos*.

În plus, contrazicând o percepție larg răspândită, inclusiv în mediile ecleziale, prezența socială și dialogul Bisericii cu lumea nu pot fi reduse la sfera exclusivă a diaconiei/filantropiei ca asistență a marginalilor societății. Acesta nu reprezintă decât unul dintre aspectele mandatului social al Bisericii. Viața socială trimite la tot ceea ce înseamnă forme de împreună-viețuire în lume, indiferent dacă este vorba de implicarea socială sus-amintită, de aspectul general sociologic al problemei, de viața politică, de cea culturală sau de sistemele economice.

Cu acest gen de probleme își propune să se ocupe teologia socială ortodoxă, o disciplină și o specializare universitară nou apărute în învățământul nostru teologic. Teologia socială ortodoxă nu este însă un *corpus* fix și exhaustiv din care teologul extrage principii și oferă soluții la crizele postmodernității noastre. Formula teologiei sociale ortodoxe începe să se impună la noi odată cu omogenizarea structurală a învățământului universitar de stat, din care fac parte Facultățile de Teologie Ortodoxă, prin aplicarea Declarației de la Bologna, din 19 iunie 1999. Această reformă structurală a atras după sine obligativitatea teologiei academice românești de a preciza care îi sunt instrumentele proprii în cazul dublelor specializări. Pledând pentru suprimarea acestor duble specializări, așa cum erau ele practicate până de curând, sistemul Bologna face ca secția Teologie-Asistență Socială să nu mai poată fi numită astfel, adică să fie o simplă punere-împreună a două trunchiuri de discipline de la două facultăți diferite. Așa s-a ajuns la formula unei specializări (care o înlocuiește pe cea deja cunoscută, Teologie – Asistență Socială) și, în același timp, a unei noi discipline: Teologia Socială. Acest efect pozitiv involuntar, pentru moment doar la nivel lexical, înseamnă practic deschiderea unui orizont complet nou pentru articularea în cunoștință de cauză și în posesia unei legitimități academice a discursului teologic social ortodox. Mai înseamnă, cum aminteam deja, scoaterea preocupării sociale din sfera exclusivă a diaconiei/filantropiei ca asistență socială și repunerea teologiei

într-un raport reconsiderat cu celelalte discipline profane care se ocupă de fenomenele spațiului public.

Pandant la doctrina socială catolică și la etica creștină protestantă, notateea aceasta terminologică, pe care o dorim curând dublată și de una de conținut, vine într-un moment cum nu se poate mai potrivit. Nu întâmplător, una dintre acuzele constante aduse Ortodoxiei în general rămâne până azi lipsa acesteia de implicare socială, refugiul contemplativ și izolarea de restul lumii. Opțiunea pentru Hristos-Dumnezeu pare să fie în detrimentul celei pentru Hristos-Omul. Biserica Ortodoxă este văzută ca indiferentă față de nevoile imediate ale comunității și în același timp gata să slujească simbolic statului (celui autoritar mai ales). Acest paradox al unei „Ortodoxii politice”, neimplicate însă social, a devenit între timp și pentru teologii răsăriteni o întrebare și o provocare deopotrivă. Pe de o parte, nu pot fi tăgăduite precedentele sociale ale Ortodoxiei, începând cu mult citata „Vasiliadă” și ajungând la proiectele filantropice de azi. Pe de altă parte, nu poate fi ignorat faptul că raportul Ortodoxiei cu politica rămâne unul dintre cele mai complexe capitole. Recent încheiata perioadă comunistă a adăugat pagini pline de contradicții, de cedări și trădări, acte de sfințenie și de lașitate în egală măsură.

În postcomunism, chestiunea implicării și relevanței sociale a Ortodoxiei, a rolului ei modelator și formator, înainte de toate în țările unde este majoritară, este cu atât mai importantă cu cât, așa cum arată cazul României, instabilitatea politică, deficitul de democrație, corupția endemică și întreg cortegiul de fenomene conexe pare să corespundă în profunzime unei mentalități care nu se poate schimba doar prin fonduri europene, legi sau regulamente. Nu puțini sunt teologii și politologii apuseni care, fără să pretindă despre țările lor că ar fi lipsite de defecte, se întreabă și ne întreabă în ce relație stă caracterul majoritar al Ortodoxiei în Europa de Est cu cel majoritar al corupției din aceeași zonă. Un posibil răspuns ar putea să îl ofere noua disciplină a teologiei sociale ortodoxe. Măcar și pentru faptul că nici teologul ortodox nu poate ignora la nesfârșit schizofrenia din ce în ce mai mare dintre idealul spiritual și realitatea imediată, dintre ortodoxia declarată și ortopraxia frecvent suspendată.

Teologia socială ortodoxă trebuie văzută astfel ca o provocare necesară după ce Bisericile Ortodoxe din Europa de Est au recâștigat libertatea de expresie în spațiul public. O astfel de teologie aplecată atent și competent asupra vieții sociale, înzestrată cu instrumentele de analiză și metodele care însă nu o transformă în sociologie și nici într-o formă auto-secularizată de vorbire despre Dumnezeu, ne invită la revizitarea asiduă a surselor biblice, patristice și liturgice ale credinței pentru a da un răspuns adecvat contestatarilor acesteia, din ce în ce mai mulți, dar mai ales acelor, din ce în ce mai mulți și ei, care, fără să pună sub semnul întrebării învățătura Bisericii, nu mai știu cum se armonizează aceasta cu viața de zi cu zi a ortodoxului din secolul XXI.

Prezentul volum se adaugă celui de proporții mult mai mari editat de Ioan Ică jr și Germano Marani.³ Departe de a-și propune o abordare exhaustivă a tuturor problemelor de teologie socială, el caută doar să ofere perspective și impulsuri cercetării și dezbaterii cu privire la această problemă. Cum efortul de precizare a Teologiei sociale ortodoxe se petrece în mijlocul unei societăți plurale și din punct de vedere confesional, am considerat oportună preluarea unor contribuții ale acelor autori care, fără să fie ortodocși, pot oferi prețioase sugestii sau impulsuri.

Fiind un volum colectiv, el are un vădit și inevitabil caracter eterogen. În aceasta rezidă însă și calitatea lui. Astfel, unele din studiile prezente aici descriu diverse modele de slujire socială din istoria Bisericii (textele P.S. Irineu Popa Slătineanul, Fairy von Lilienfeld și Johannes Hofmann din prima secțiune, „Paradigme”, a volumului), în vreme ce altele au un caracter sistematic mai pronunțat (a se vedea cea de a doua secțiune, „Perspective sistematice”) sau unul mai degrabă liturgic (de ex., studiul lui Karl Christian Felmy despre „Puterea de a săvârși Sfintele Taine după Pratum spirituale al lui Ioannis Moschos” sau cel semnat de Florin Botezan). Toate studiile pornesc de la premisa centralității în cadrul existenței creștine a actului liturgic, pentru a urmări mai apoi implicațiile acestuia în viața comunitară sau existență socială (Radu Preda, Karl Christian

³ IOAN ICĂ JR, GERMANO MARANI (ed.), *Gândirea socială a Bisericii. Fundamente, documente, analize, perspective*, Editura Deisis, Sibiu, 2002.

„TRIDUUM PASCHALE” ȘI ETICA RĂZBOIULUI NEVĂZUT

MIHAIL NEAMȚU

RĂUL: CĂLCAT ÎN PICIOARE

ÎNCEPUTUL POSTULUI MARE ESTE PREFĂȚAT de duminica iertării. Este momentul în care dialectica reconcilierii proclamă, prin glasul apostolului Pavel, faptul uimitor că „noaptea e pe sfârșite” și „ziua este aproape” (Romani 13, 12). Lecturile biblice și patristice consacrate aceleiași zile ne amintesc contrapunctic de izgonirea lui Adam din rai – situație pe care teodrama liturgică a Bisericii, concentrată timp de patruzeci de zile mai ales pe dimensiunea interioară a postului, o răstoarnă total. La capăt de drum, duminicii iertării îi corespunde, așadar, duminica învierii care nu celebrează altceva decât izgonirea lui Adam din iad. În acești termeni este zugrăvit – imnologic și iconografic – marele praznic al Paștilor. La capătul unei bătălii de proporții cosmice, corul sfinților declamă triumful Vieții asupra morții cu o forță retorică neegalată: „Unde-ți este, moarte, boldul tău? Unde-ți este, iadule, biruința? Înviat-a Hristos și tu ai fost nimic. Înviat-a Hristos și au căzut diavolii. Înviat-a Hristos și se bucură îngerii. Înviat-a Hristos și viața stăpânește!” Lexicul folosit aici de Sf. Ioan Damaschinul nu ascunde violența confruntării dintre Cel care unește prin iubire și diavolul – cel care dezbină prin ură.

Este imposibil ca acest limbaj să nu șocheze sensibilitatea omului modern crescut în cultura occidentală a drepturilor – foarte rar câștigate,

însă atât de frecvent și isteric revendicate. Într-un univers de valori contaminate de pacifismul lașității, antropologia patristică ar putea fi socotită drept periculoasă, tendențioasă sau maniheistă. Când utopia beatitudinii ecologice sau mitul fraternității globale par să domine, atunci ideea „izgonirii din rai,” motivul „căderii” sau mai ales etica paradoxală a războiului nevăzut – atât de prețioasă pentru spiritualitatea ortodoxă – riscă neînțelegerea, dacă nu cumva disprețul. Stânjeniți de lacrima celor batjocoriți¹, undeva, pe o via Crucis și uitând de plânsul senin al lui Robinson, cântăm totuși „Oda bucuriei” pan-europene. Fantazăm apoi, în absența virtuții, despre Câmpiile Elizee.² Suntem seduși de concordia umanistă în absența eclatantă a oricărei laminări lăuntrice. Ne fascinează integrarea politică a comunităților fără altă miză decât prosperitatea economică. Amuțim din respectul imaginar pentru celălalt în lipsa unei cunoașteri rezonabile a sinelui.

OPTIMISMUL VAG AL POLITEȚII

Imaginea paradisiului nu reprezintă atunci decât o extensiune a optimismului social promovat cândva de Jean-Jacques Rousseau (1712-1778). Nutrim atât de ușor visul realizării profesionale în detrimentul oricăror insomnii teologice, încât moralitatea vieții noastre cotidiene ajunge să fie construită doar pe norme exterioare. Puțină educație sentimentală în sfera individuală și cât mai multă inginerie socială în spațiul colectivităților agregate par să garanteze accesul la normalitate. Vocabularul tradițional al creștinismului – cel care include referința la păcat, ispășire, iertare sau mântuire – este secularizat în termeni exclusiv juridici: eroare,

¹ Luca 23, 27-30.

² Compuse în 1785, versurile finale din „Oda bucuriei” de Fr. Schiller (1759-1805) apar în partea IV și V din Simfonia a IX-a de Ludwig van Beethoven (1770-1827), oficial declarată imn al Uniunii Europene: „*Seid umschlungen, Diesen Kuss der ganzen Welt! / Freude, schöner Götterfunken / Tochter aus Elysium, / Freude, schöner Götterfunken*” („Îmbrățișați-vă, acest sărut pentru lumea întregă / Bucurie, frumoasă scânteie a zeilor / fiice ale Elizeului / Bucurie, frumoasă scânteie a zeilor”).

culpă, despăgubire sau amnistie. În rest, domnește gramatica politeței și iluzia infailibilității. Prin urmare: căderea adamică este arareori percepută ca ratare ontologică sau eveniment tragic aflat în proximitatea fundamental tristă a neantului.

Vrem să facem binele fără să-i recunoaștem chipul și, mai ales, refuzându-i discipolatul. Refuzăm să credem că orice banală ameliorare de comportament cere convertirea inimii, adică întoarcerea sufletului spre Prototipul divin. Ne socotim, pur și simplu, buni din pânțele maicii: toleranți, simpatici și infinit acceptabili. Înțelegem, astfel, tot mai greu de ce amenitatea noastră aparentă nu e decât tranzitorie și strict intenționată – când nu mai ales falsă. Educați în rosturile Iluminismului clasic, uităm că erudiția nu exorcizează turpitudinea; istețimea nu-ți conferă inocență; resentimentele nu dispar în laboratorul imaginației poetice. Pricepem anevoie de ce absolvirea semenului nu survine printr-o constrângere exterioară – fie dictat mediatic, fie ucaz guvernamental –, ci doar la finele unui parcurs nevăzut și temerar de recâștigare a libertății. Ipocrizia conversațiilor apolitice sau dedublarea judecăților noastre despre aproapele documentează, în fapt, carența unei cunoașteri tacite a mlaștinilor peste care se înalță orice „trestie gânditoare.”

Care sunt, așadar, originile falsului angelism etic propagat astăzi în mediile de comunicare globală? De ce oare imaginea sabiei „de flacăra vâlvâitoare” (Facerea 3, 24) mânuită de heruvimi la poarta raiului rămâne atât de tulburătoare – precum descrierile nou-testamentare ale Judecătorului divin: „n-am venit să aduc pace, ci sabie” (Matei 10, 14 = Apocalipsa 19, 15a) care, sub forma Cuvântului, „pătrunde până la despărțitura sufletului și duhului, dintre încheieturi și măduvă, destoinic să judece simțirile și cugetările inimii” (Evrei 4, 12). De ce sfidăm cu ironie superioară imaginea supunerii diavolului la capătul confruntării pascale cu „boldul morții”? Răspunsul nu poate întârzia: o hristologie deficicientă, radical „demitologizată,” se cere compensată de un portret idealizat al omului – bunul nostru sălbatic, agitatorul revoluționar, ocnașul subteranei, filozoful revoltat, proletarul grevist, savantul fără însușiri, hermeneutul suspiciunii. Să mă explic.

IZGONIREA LUI ADAM DIN IAD

Istoria religiilor documentează nenumărate mitologii ale căderii – din Egipt și Grecia către Sumer, din Babilon spre India trecând prin Iranul preislamic – găsim pretutindeni povestirile fondatoare despre originile nevăzute ale timpului. Descoperim cu ușurință epici sapiențiale care proclamă căderea tragică în timp, alunecarea în categoriile istoriei, pierderea vârstei-de-aur printr-un potop de nenorociri. Sunt nu puține cosmologiile care încep cu perfecțiunea și sfârșesc, eventual, într-o apoteoză a haosului. Abundă teogoniile pesimiste care vorbesc despre zestrea iremediabil coruptă a creației. Textul biblic are totuși, în pofida prejudecăților curente, o stranie particularitate. Cu o singură excepție (Osea 6, 7), cărțile Vechiului Testament care urmează Facerii nu pomenesc figura lui Adam, nici nu fac apel recurent la vreun „păcat original” care să explice, eventual, deriva poporului Israel. Nici Tora, nici Psalmii, nici Profeții nu discută „fericirea pierdută” a omului primordial (*Urmensch*) și nici nu lansează piste teoretice pentru o fenomenologie a morții.³

Cel dintâi care propune analogia este Sf. Pavel, într-un pasaj enigmatic din epistola către Romani 5, 12-14: „Precum printr-un om a intrat păcatul în lume și prin păcat moartea, așa și moartea a trecut la toți oamenii, pentru că toți au păcătuit în el (*eph' ō pantes ēmarton*). Căci, până la lege, păcatul era în lume, dar păcatul nu se socotește când nu este lege. Ci a împărășit moartea (*ebasileusen o thanatos*) de la Adam până la Moise și peste cei ce nu păcătuiseră, după asemănarea greșelii lui Adam, care este chip al Celui ce avea să vină (*typos tou mellontos*).”⁴ Demascând acest totalitarism al morții, Pavel scrie, totuși, din perspectiva celui care

³ J.-Y. LACOSTE, *Timpul – o fenomenologie teologică*, trad. rom.: Maria-Cornelia Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 2005, p. 137: „Biblia ebraică nu e întotdeauna locuită de o mare revoltă față de moarte și ideea unei supraviețuiri nu apare aici decât în unele texte târzii unde, întrucât făgăduințele istorice ale lui Dumnezeu apar ca în cele din urmă neîmplinite (pentru că pământul e pierdut), făgăduințele eshatologice par cerute pentru a da o speranță.”

⁴ Pentru un comentariu amplu asupra acestei teme din teologia paulină, vezi N.T. WRIGHT, *The Climax of the Covenant. Christ and the Law in Pauline Theology*, Minneapolis, MN, Fortress Press, 1993, pp. 18-40.

a contemplat deja „starea bărbatului desăvârșit” și „măsura vârstei deplinătății lui Hristos” (Efeseni 4, 13). El adoptă anamneza din perspectiva mărturisirii pascale – istoria lui Adam are un înțeles doar în lumina restaurării ontologice a omului realizată prin întruparea, patima și învierea așteptatului Mesia. Deloc întâmplător, frescele bizantine care ilustrează izgonirea din Rai îl arată pe Hristos conversînd cu Adam și Eva – un superb exemplu fiind mozaicul Capelei Palatine din Palermo (cca. 1140-1160).

Fără această lectură retrospectivă a Scripturilor din perspectiva pascală n-ar rezista nici una dintre tipologiile clasice ale teologiei patristice: grădina raiului – grădina din Ghetsimani, neascultarea protopărintelui – obediența Fiului, pomul vieții – crucea Golgotei, „spini și pălămidă” pedepsei (Geneză 3, 18) – „cununa de spini” a răstignirii, moartea lui Hristos – învierea lui Adam (I Corinteni 15, 22), Eva născătoarea și Maria Fecioara. Aici ghicim și semnificația faimoasei declarații a lui Pilat din Pont, cel care, în ziua a șasea a săptămânii, ieșind din pretoriu alături de Iisus, a spus: „Iată omul!”. Avem, deci, o altă paralelă frapantă cu dialogul din Cartea Facerii: întrebarea sfredelitoare „Adame, unde ești?” (3, 9), urmată de răspunsul „Iată-l pe Adam” (3, 22), care tradus liber din ebraică înseamnă „Iată omul!”. Altfel spus, pentru a vorbi despre căderea omului trebuie să ai în minte un chip neștirbit al omului-rege, plăsmuit după chipul Celui „mai înainte născut de toată făptura” (Coloseni 1, 14) și chemat să domnească peste întreaga creație precum Avraam urma să devină părinte al seminției întregului Israel.

BINELE: ÎNVIAT TRUPEȘTE

Din această perspectivă christologică, alungarea lui Adam din paradis capătă o dimensiune cosmică. Păcatul „fie vădit, fie tainic, se răsfrânge asupra destinelor întregii lumi” (Arhimandritul Sofronie Saharov). Fiul despre care știm că este „începutul și sfârșitul” acoperă întreaga gamă a temporalității. „Cel ce este, Cel ce era, Cel ce vine” (Apocalipsa

1,8) face din nou posibilă vederea raiului în orice timp și loc. Pedepsa morții și dobândirea hainelor de piele, sunt consecința gestului de neascultare⁵ sau imaturitate⁶ al cuplului edenic. Este interesant că, vorbind despre „păcatul strămoșesc,” Părinții răsăriteni au subliniat anvergura existențială a acestui eveniment, iar nu substratul de psihologie morală. De la Atanasie cel Mare și Grigorie de Nyssa la Maxim Mărturisitorul și Grigorie Palama, căderea nu se discută în categorii juridice. Moștenim de la Adam nu atât o culpă individuală, cât consecințele căderii: mortalitatea, orbirea simțurilor, ruptura dintre „chip” și „asemănare.” La catastrofa auto-excluderii adamice, Hristos răspunde prin epistrofa auto-afectării filiale. Pentru că n-a venit „să strice”, ci „să împlinească” (Matei 5, 17), Fiul recapitulează istoric și ontologic destinul fragmentat al urmașilor lui Adam. Hristos suferă liber pe Crucea care poartă blestemul lui Cain și sângele lui Abel. Nimic din toate acestea nu se petrece dintr-o necesitate metafizică, așa cum credea Jacob Boehme, ci datorită unirii libere, în sens ființial, a Fiului iubitor cu Tatăl.

Pentru a mântui omenirea, Fiul nu consumă un ciclu de transmigații succesive, ci asumă o dată pentru totdeauna condiția omului supus dialecticii suferinței: pizmuirea lui Iacov, nedreptatea pătimită de Moise, boala lui Iov, sărăcia profetului Ilie Tesviteanul, foamea botezătorului Ioan, moartea lui Lazăr, frica lui Petru verhovnicul, și tot ceea ce – în chip înfricoșător – poate însemna blestem, exil și marginalitate. În cuvintele episcopului Grigorie de Nazianz, geniul capadocian al secolului IV, „ceea ce nu este asumat nu este vindecat (*tò gâr apróslēpton, atherápeuton*).”⁷ Hristos, de aceea, nu reactivează promisiunea melioristă a lui Asclepios sau efectul placebo inventat de Simon Magul pentru câteva minți ignare ale Palestinei. Nici răstignirea, nici învierea cărnii Domnului nu fac parte din repertoriul autosugestiei candidă sau din exercițiile de optimism gol al oamenilor înfrânți de soartă. Terapia este la fel de aspră precum diagnosticul și cere, inevitabil, o experiență doxologică a morții: în locul reproșului survine mulțumirea. Iertarea dizolvă astfel pofta contestării și instinctul vituperației.

⁵ AMBROZIE DE MILAN, *De paradiso*, 7.35.

⁶ IRINEU AL LYONULUI, *Demonstratio apostolica*, 14.

⁷ GRIGORIE DE NAZIANZ, *Ep. theol.* 101. 32.

Această meditație trebuie încadrată hermeneutic de relația specială între Vechiul Testament (citit ca făgăduință) și Noul Testament (citit ca împlinire). Când Sf. Pavel spune că „precum în Adam toți mor, așa și în Hristos toți vor învia” (I Corinteni 15, 22)⁸ el remarcă nu doar universalitatea condiției precare a umanității, ci și universalismul soteriologic al Evangheliei. Toți cei care l-au cunoscut pe Hristos se recunosc părtași la drama lui Adam, și invers: numai urmașii lui Adam, deci nu și ordinele îngerești, au nevoie de mântuirea Fiului lui Dumnezeu. Așa cum o arată Crezul niceano-constantinopolitan, scopul Întrupării nu este declanșarea unui delir soporific inter nationes, nici provocarea unei apocalipse mesianice sau celebrarea mariajului panteist cu natura. Întruparea este mult mai puțin spectaculoasă prin faptul că cere restaurarea discretă a omului transformat din condiția de sclav, în cea de fiu și fiică a Celui Prea Înalt. „De acum nu vă mai zic slugi, că sluga nu știe ce face stăpânul său, ci v-am numit pe voi prieteni, pentru că toate câte am auzit de la Tatăl meu vi le-am făcut cunoscute” (Ioan 15, 15). Învierea – în grecește: anastasis – cere trezirea din somn, propune vigilența și decide verticalizarea privirii către văzduhul din care Fiul s-a pogorât „pentru noi oameinii și pentru a noastră mântuire (*propter nos homines et propter nostram salutem descendit de caelis*).”⁹

DRUMUL LUNG AL ÎMPĂCĂRII

În jurul acestui ax soteriologic al economiei divine este ordonată și reflecția dogmatică asupra soteriologiei, căreia îi vom consacra o analiză din perspectiva eticii războiului nevăzut. Dacă motivația Întrupării

⁸ Pentru o exegeză ortodoxă a principiilor pauline de interpretare a istoriei căderii, vezi JOHN S. ROMANIDES, „Original Sin According to St Paul”, *St. Vladimir's Seminary Quarterly*, vol. 4 (1955-6) 1-2, p. 5-28. Articolul este accesibil la adresa <http://www.romanity.org>; pentru o explorare patristică a aceleiași teme, vezi J. ROMANIDES, *Tō propatorikōn amártēma*, Atena, 1957¹, trad. engl.: GEORGE S. GABRIEL, *The Ancestral Sin*, Ridgewood, New Jersey, Zephyr, 2002.)

⁹ I Corinteni 1, 30: „Din El, dar, sunteți voi în Hristos Iisus, Care pentru noi S-a făcut înțelepciune de la Dumnezeu și dreptate și sfințire și răscumpărare.”

este limpede – iubirea de oameni¹⁰ a Cuvântului „prin care toate s-au făcut” (Ioan 1, 3) – rămâne de studiat pragmatica liturgică a soteriologiei creștine. Studiul metaforelor economice („răscumpărare”), care întăresc discursul soteriologic creștin ne va releva dimensiunea concretă și paradoxală a libertății în Duh. Harta impasurilor trăite de Adam și urmașii săi aflați în exil indică necesitatea unei lecturi comparatiste a demonologiei biblice și patristice. Confruntarea dintre Hristos și diavol îl arată pe acesta din urmă ca risipitor și parazit al bunătății creației divine. Faimosul Triduum Paschale operează o contra-revoluție dramatică, la capătul căreia umanitatea luată prizonieră este eliberată printr-un „șiretlic divin.” De ce recursul la „înșelare” sau „șiretlic” nu este exclus în economia restaurării condusă de Hristos aflăm din învățătura expusă de Sf. Grigorie de Nyssa în faimosul tratat intitulat *Oratio magna*. În sfârșit, studiul sfârșește printr-o expunere a temelor centrale din meditația pascală a Bisericii asupra izgonirii lui Adam din iad.

Speculativ și hermeneutic, comparația între starea de cădere adamică și condiția omului unit cu Hristos este indispensabilă. Ca mulți alți Părinți răsăriteni, Sf. Grigorie nu ezită să identifice Cuvântul divin cu subiectul teofaniilor veterotestamentare – o decizie firească în lumina doctrinei ortodoxe, anti-marcionite, despre unitatea transcendentă a vechiului și noului testament. Scripturile lui Israel nu propun doar aluzii sau profeții care anunță venirea lui Hristos Cel înviat, ci chiar prezența Sa nemijlocită, începând din momentul creației, trecând prin episodul revelației Numelui lui Dumnezeu în „rugul aprins” (Exod 3, 14) și până la acel smerit fiat al Mariei, care consemnează momentul Întrupării.¹¹

¹⁰ *Or. cat.* xv (ed. Winling, 216-9).

¹¹ O asemenea lectură retrospectivă a Noului Testament apare în Ioan 1, 1-2; 8, 58; Matei 22, 43-45; Filipeni 2, 9-10; I Corinteni 8, 4-6; Coloseni 1, 15-17; Evrei 1, 1-3. Compară de pildă folosirea de către Sf. Pavel a textului din Isaia 45, 23: „Am jurat pe Mine Însumi! Din gura Mea iese dreptatea și nu-Mi întorc cuvântul; înaintea Mea tot genunchiul se va pleca; pe Mine jura-va toată limba”. Filipeni 2, 9-10: „Pentru aceea, și Dumnezeu L-a preînălțat și I-a dăruit Lui nume, care este mai presus de orice nume; Ca întru numele lui Iisus tot genunchiul să se plece, al celor cerești și al celor pământești și al celor de dedesubt.” Pentru abordarea patristică a Vechiului Testament, vezi W. HORBURY, „Old Testament Interpretation in the Writings of the Church Fathers” în MARTIN J.

Numai dogma „pre-existenței” Cuvântului înaintea Înrupării poate justifica deplin actele devoționale din cultul timpuriu al Bisericii care L-a cinstit pe Iisus cu titlul de Domn (*Kyrios*) și Dumnezeu (*Theos*) într-un puternic sens soteriologic, ancorat într-o cosmologie ierarhică.¹² Din această perspectivă se poate răspunde întrebării lui Iisus adresată apostolilor: „Cum deci David, în duh, Îl numește pe El Domn? – zicând: «Zis-a Domnul Domnului meu: Șezi de-a dreapta Mea, până ce voi pune pe vrăjmașii Tăi așternut picioarelor Tale». Deci dacă David Îl numește pe El domn, cum este fiu al lui?» (Matei 22, 43-45). Cu acest postulat al preexistenței Cuvântului își începe Sf. Grigorie de Nyssa lectura la cartea Genezei. Cuvântul pe care Crezul nicean îl descrie drept „Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat”, este prezent la facerea omului ca agent prim.¹³ În actul creației, Cuvântul nu este constrâns de nici o necesitate ontologică, ci doar de „preaplinul iubirii (*agapēs periousia*).”¹⁴ Scopul creației omului capax Dei este, firesc, participarea acestuia la bunurile divine (*epi tē tōn theiōn agathōn*). Paradisul pregătit de Dumnezeu omului era o grădină a desfătărilor contemplative, în care „cunoașterea și viața veșnică (*gnōsis kai aidiotēta zōēs*)”¹⁵ erau suficiente pentru a ne asigura fericirea.

Înzestrat cu libertate, omul decide să aleagă neființa răului în locul participării active în cunoașterea și viața Cuvântului. Aceasta are loc nu în lipsa unei influențe externe, venită din partea îngerului morții, mânat de invidie față de nobila chemare a omului.¹⁶ Ispitit de diavol printr-un

MULDER (ed.), *Mikra. Text, Translation, Reading, and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity*, Assen, Van Gorcum, 1988; M. SIMONETTI, *Biblical Interpretation in the Early Church: An Historical Introduction to Patristic Exegesis*, trad. engl.: J. A. Hughes, Edinburgh, T&T Clark, 1998, pp. 1-33.

¹² L. H. HURTADO, *One God, One Lord. Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism*, Edinburgh, T&T Clark, 1998², p. XIII: „the cultic pattern of Pauline Christianity as well as that reflected in the later NT writings, amounts to Jesus receiving cultic worship with God, certainly not as second god but as the divinely-appointed Lord to whom believers gave cultic reverence in obedience to God.”

¹³ *Or. cat.* V (ed. Winling, 160-5).

¹⁴ *Or. cat.* V (ed. WINLING, 162).

¹⁵ *Or. cat.* V (ed. WINLING, 166).

¹⁶ *Or. cat.* VI (ed. WINLING, 176-83).

subtil joc de aparențe și înșelăciuni (*di' apatēs*), sedus așadar cu promisiunea auto-îndumnezeirii de tip luciferic, omul cade într-un abis nihilist. După această lamentabilă prăbușire, deficitul ontologic se agravează istoric. Moartea, goliciunea, rușinea sau sudoarea muncii (Geneză 3, 21) nu sunt decât semnele unei vieți sărăcite ființial. Scurt-circuitarea relației de participare filială a omului la viața lui Dumnezeu face ca urmașii lui Adam să devină sclavii fanteziilor demonice și, torturați de ciclul patimilor iraționale, să nu mai poată distinge binele de rău. Astfel, omul își tiranizează semenul, îi persecută pe prooroci și disprețuiește pe aproapele. Moartea domină fără complexe mecanismul puterii de auto-distrugere.

În pedeapsa dată lui Adam, Dumnezeu nu găsește nici o satisfacție „personală”. La fel, moartea pe Crucea nu are ca scop potolirea mâniei Tatălui, ofensată de cuplul primordial. Decesul lui Iisus nu confirmă nici suspiciunea gnostică legată de un oarecare deus otiosus.¹⁷ Dumnezeu nu intervine în procesul entropic al degradării tocmai pentru a-i descoperi omului limitele absolute ale înstrăinării. Refuzând ascultarea față de Creator, omul se pretinde sursa și centrul propriei sale realități, sfârșind totuși – ca specie – în albia sângerie a genocidului. Or, moartea reflectă biologic situația ontologică a separării omului de rădăcinile ființei lumii. Numai în lumina revelației lui Hristos, orientarea nihilistă a individului atomizat devine limpede. Retrospectiv, putem înțelege că răsplata morții a avut, pe termen lung, un sens terapeutic și pedagogic. De altfel,

¹⁷ R. WILLIAMS, „Balthasar and the Trinity”, în EDWARD T. OAKES and DAVID MOSS (eds.), *The Cambridge Companion to Hans Urs von Balthasar*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 38: „God must be such as to make it possible for divine life to live in the heart of its own opposite, for divine life to be victorious simply by ‘sustaining’ itself in hell. But this directs us clearly to the conclusion that the divine identity cannot be a straightforward sameness or self-equivalence. God’s freedom to be God in the centre of what is not God (creation, suffering, hell) must be grounded not in an abstract liberty of the divine will (such a contentless liberty would only divide the divine will from any coherent account of divine consistency and thus divine personal dependability), but in the character of God’s life. If God can be revealed in the cross, if God can be actively God in hell, God is God in or even as what is other than God (a dead man, a lost soul). Yet that otherness must be intrinsic to God, not a self-alienation.”

mântuirea (*sōtēria*) este asemănată de Sf. Grigorie de Nyssa unui proces de vindecare (*therapeia*), care cere un timp favorabil.¹⁸ O incizie pripită în țesutul unui corp bolnav poate conduce la rezultate contrare intenției medicului. Omul trebuie să înțeleagă rolul timpului în economia soteriologică. Îmbrăcînd „hainele de piele”, el se află în poziția de-a înțelege doar retrospectiv bunătatea lui Dumnezeu.¹⁹

PRAGMATICA SOTERIOLOGIEI: PEDAGOGIE ȘI TERAPIE

Întruparea Cuvântului este un răspuns dat, așadar, crizelor de personalitate înscrise în biografia umanității din pricina unei excesive acumulări a răutății.²⁰ De ce însă pentru salvarea omului a fost nevoie de pogorârea Dumnezeirii până „la cele mai de jos ale pământului” (Efeseni 4, 3)?²¹ Cum oare îndreptarea umanității nu s-a putut petrece de la distan-

¹⁸ *Or. cat.* XXVI (ed. Winling, 264-5).

¹⁹ Un important comentariu pe această temă apare în P. NELLAS, *Omul – animal în dumnezei*, trad. rom. și prefață: diac. Ioan I. Ică jr, Sibiu, Deisis, 20002.

²⁰ *Or. cat.* XXIX (ed. Winling, 274-5).

²¹ Tema aceasta revine în Liturghia pascală când, înainte de intrarea în biserică, preotul bate cu Sfânta Cruce în poarta templului și rostește de trei ori cu glas tare acest verset din Psalmul 23, 7: „Ridicați, căpetenii, porțile voastre și vă ridicați porțile cele veșnice și va intra Împăratul slavei.” El primește dinăuntru răspunsul interogativ (vs. 8): „Cine este acesta Împăratul slavei?” Preotul continuă practic dialogul prin citirea aceluiași Psalm: „Domnul Cel tare și puternic, Domnul Cel tare în război.” Același eveniment dramatic are loc și la târnosirea unei biserici. Savanții pun tema „prădării iadului” în legătură cu mitologia din *Acta* (sau *Gesta*) *Pilati* (sec. II), așa cum indică GERHARD BARTH, *Der Tod Jesu Christi im Verständnis des NT*, Neukirchen-Vluyn, 1992, pp. 85-97. Tema este explorată pe larg de J. KROLL, *Gott und Hölle. Der Mythos vom Descensuskampf*, Leipzig/Berlin, B. G. Teubner, 1932. Pentru o traducere englezească vezi WILHELM SCHNEEMELCHER (ed.), *New Testament Apocrypha*, vol. I, trad. engl. de R. McL. Wilson, Philadelphia, Westminster/John Knox Press, 1991, pp. 524-25. În românește, textul apare în dublă versiune (latină și greacă) în apocrifa intitulată „Evanghelia lui Nicodim”, vezi C. BĂDILIȚĂ (ed.), *Evangheliile apocrife*, trad.rom., studiu introductiv, note și prezentări de C. Bădiliță, Iași, Ed. Polirom, 2002, pp. 198-210. O dramatizare liturgică a acestui dialog apare într-un manuscris din sec. VIII-IX (Abbey of Cerne, Dorset), cf. DAVID N. DUMVILLE, „Liturgical Drama and Panegyric Responsory from the Eighth Century? A Re-examination of the Origin and Contents of the Ninth-Century Section of the Book

ță, printr-un act de voință arbitrară? În ce fel are loc răscumpărarea noastră de sub legea păcatului și morții? Cu aceste întrebări nu facem decât să redeschidem problema soteriologiei patristice, creat cu enorme resurse filologice de către erudiții secolelor XIX-XX.²² Părinții Bisericii au tratat liturgic și ascetic învățătura despre mântuire, într-o intimă legătură cu revelațiile dogmei. Cercetătorii moderni au depistat însă câteva categorii recurente de interpretare a Întrupării – un eveniment teologic care resemnifică toată istoria creației.

Unii Părinți ai Bisericii au preferat să înțeleagă mântuirea ca pe o lecție de pedagogie divină. Clement Alexandrinul îl vede pe Hristos prin excelență ca pe un Învățător, Cel care oferă darul adevăratei cunoașteri, prin contemplație.²³ Această imagine revine la Origen, care vede în Cuvântul divin un dascăl și legiuitor.²⁴ Metafora pedagogică este atât de puternică încât Origen ajunge să plaseze sufletul uman aflat între moartea trupu-

of Cerne”, *Journal of Theological Studies*, vol. 23 (1972), pp. 374-406. Pentru o dezvoltare teologică a acestei teme, vezi H. Urs von Balthasar, *The Way of the Cross*, trad. engl. R. Albrecht and M. Sullivan, New York, Herder and Herder, 1969.

²² A. RITSCHL, *Die christliche Lehre von Rechtfertigung und Versöhnung* I, Bonn, 1882²; ADOLF VON HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* II, Darmstadt 1887²; J. RIVIÈRE, *Le Dogme de la rédemption: essai d'étude théologique*, Paris, Gabalda, 1905; H. E. W. TURNER, *The Patristic Doctrine of Redemption*, Mowbray, Londra, 1952; G. AULÉN, *Christus Victor: An Historical Study of the Three Main Types of the Idea of Atonement*, trad. engl.: A. G. Herbert, introd.: J. Pelikan, New York, Macmillan, 1969; J. N. D. KELLY, *Early Christian Doctrines*, Londra, Adam & Charles Black, 1977⁵, pp. 163-188; pp. 375-400; J. MEYENDORFF, *Le Christ dans la théologie byzantine*, Paris, Cerf, 1969, cap. VI: „Les auteurs spirituels: salut, ascèse et déification”, 149-176. VI. LOSSKY, *A l'image et à la ressemblance de Dieu*, Paris, Aubier, 1967, cap. V: „Rédemption et déification”, pp. 95-108; *Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Paris, Cerf, 1990, cap. VII „Economie du Fils”, pp. 131-151; J. Pelikan, *The Christian Tradition. A History of the Development of Doctrine*. vol. 1. *The Emergence of the Catholic Tradition (100-600)*, Chicago & Londra, The University of Chicago Press, 1975, pp. 141-155; din perspectiva istoriei religiilor, vezi NEIL FORSYTH, *The Old Enemy: Satan and the Combat Myth*, Princeton, Princeton University Press, 1987.

²³ CLEMENT ALEXANDRINUL, *Stromate* 7, 2, 6: „Învățătorul acesta educându-l pe gnostic (*ton gnostikon*) prin taine, pe credincios (*ton piston*) prin bunele nădejdi, iar pe cel învățat (*ton sklerokardion*) corectându-l printr-o lucrare trupească (*aisthêtikês energeias*)”.

²⁴ ORIGEN, *De principiis*, IV.1.2.

lui și învierea lui paradisiacă într-un loc „ceresc”²⁵ intermediar pe care-l aseamănă unei școli catehetice. În școala sufletelor (*schola animarum*), fiecare dintre noi va învăța de la îngeri tainele istoriei pământești sau înțelesul pasajelor mai dificile ale Scripturii.²⁶ Alți autori patristici au preferat să vadă mai mult aspectul terapeutic al Crucii.²⁷ În tratatele moderne de hristologie s-a introdus diviziunea – de origine calvinistă – între aspectul profetic, sacerdotal și regal al misiunii lui Hristos.²⁸ În sfârșit, poate cea mai răspândită tendință în rândul Părinților – masiv receptată apoi în cultul Bisericii răsăritene – a fost interpretarea mântuirii omului prin prisma conceptului biblic de „răscumpărare”. Sf. Grigorie de Nyssa ocupă câteva file importante ale acestui dosar.

RĂSCUMPĂRAREA, DINCOLO DE SATISFAȚIE

Temeiul învățaturii despre răscumpărare este, evident, unul scripturistic. Descrierea acțiunilor salvatoare din istoria lui Israel se face prin apelul la imaginea „răscumpărării”. Aceasta apare deja în cartea Ieșirii, când Moise primește porunca de-a include „argintul de răscumpărare” între jertfele menite să întrețină legământul între Dumnezeu și poporul ales.²⁹ Cartea Deuteronomului vede ieșirea poporului lui Moise din Egipt ca pe o răscumpărare.³⁰ Aceeași idee apare la profeți, dar mai cu seamă la

²⁵ ORIGEN, *De principiis* II.11.6-7.

²⁶ ORIGEN, *De principiis* II.11.5.

²⁷ SF. IRINEU AL LYONULUI, *Adv. Haer.* V, 17.3; SF. ATANASIE CEL MARE, *Contra gentes* I, 16; SF. GRIGORIE DE NYSSA, *Oratio catechetica magna*: prolog., 17; III, 26; VIII, 82.84.86 etc.; SF. GRIGORIE DE NAZIANZ, *Ep. theol.* CI. 32.

²⁸ Ea apare și la D. STĂNILOAE, *Iisus Hristos și restaurarea omului*, Craiova, Ed. Omniscop, 1993; *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 2, București, Editura Institutului Biblic, 1997.² cf. A. LOUTH, „Review Essay: The Orthodox Dogmatic Theology of Dumitru Stăniloae”, *Modern Theology* 13 (1997) 2, p. 259.

²⁹ *Ieșirea* 30, 16: „Să iei argintul de răscumpărare (*tò argýrion tēs eisphorās*) de la fiii lui Israel și să-l dai la trebuințele cortului adunării și va fi pentru fiii lui Israel spre pomnire înaintea Domnului, ca să cruțe sufletele voastre.”

³⁰ *Deuteronom* 21, 8: „Iartă pe poporul Tău Israel, pe care Tu, Doamne, l-ai răscumpărat din pământul Egiptului și nu lăsa poporului Tău Israel acest sânge nevinovat!”

Isaia (44, 23; 52, 9; 63, 9), care insistă asupra puterii de răscumpărare a iubirii. În replică, psalmistul observă că „omul nu poate răscumpera pe un altul, nici să-i dea lui Dumnezeu jertfă (*exilasma*), că răscumpărarea sufletului e scumpă” (Psalmul 48, 7-8). Confruntat cu nepăsarea poporului căzut în idolatrie, profetul Osea (7, 13b) dă glas acestei plângeri divine: „Eu aș vrea să-i răscumpăr, dar ei grăiesc minciuni împotriva Mea (*egō de elytrōsāmēn autoús, autoi de katelalēsan kat’ emou pseudē*).”³¹

Noul Testament abundă în imagini care reprezintă mântuirea în termeni de răscumpărare. La nașterea lui Ioan Botezătorul, tatăl său, Zaharia, s-a „umplut de Duhul Sfânt” și a rostit această rugăciune: „Binecuvântat este Domnul Dumnezeu lui Israel, că a cercetat și a făcut răscumpărare poporului Său” (Luca 1, 68). Cu alte cuvinte, prezența unui profet în mijlocul neamului său este un dar de răscumpărare. Totuși, plinătatea lucrării de răscumpărare a venit doar prin Fiul Omului, care „n-a venit ca să I se slujească, ci ca El să slujească și să-Și dea sufletul răscumpărare pentru mulți (*lytron anti pollon*)” (Marcu 10, 45 = Matei 20, 28).³² La fel de puternică este afirmarea evenimentului răscumpărării noastre în textele pauline. În epistola către galateni (cap. 3, vs. 13-14), Sf. Pavel marchează contrastul dintre cele două perioade în istoria umanității și arată taina pogorârii Fiului din slava Sa dumnezeiască la rușinea Crucii și bezna iadului: „Hristos ne-a răscumpărat din blestemul Legii, făcându-Se pentru noi blestem; pentru că scris este: «Blestemat este tot cel spânzurat pe lemn». Ca, prin Hristos Iisus, să vină la neamuri binecuvântarea lui Avraam, ca să primim, prin credință, făgăduința Duhului”. Răscumpărarea umanității are drept consecință binevestirea mântuirii la

³¹ Acest verset își are ecoul în II Petru 2, 1: „Dar au fost în popor și prooroci mincinoși, după cum și între voi vor fi învățători mincinoși, care vor strecura eresuri pierzătoare și, tăgăduind chiar pe Stăpânul Care i-a răscumpărat, își vor aduce lor grabnică pieire.”

³² Textul a fost studiat istorico-filologic de SYDNEY H. PAGE, „The authenticity of the ransom logion (Mark 10:45b)”, în R.T. FRANCE & DAVID WENHAM, *Gospel Perspectives*, vol. 1: *Studies of History and Tradition in the Four Gospels* (Sheffield: JSOT Press, 1980), pp. 137-161. Cuvântul „răscumpărare” avea certe ecouri politice în contextul mediteranean, așa cum arată CAROLYN OSIEK, „The ransom of captives: evolution of a tradition”, *Harvard Theological Review* vol. 74 (1981), pp. 365-386. Pentru o evaluare de ansamblu, vezi DARBY KATHLEEN RAY, *Deceiving the devil: atonement, abuse, and ransom*, Cleveland, Pilgrim Press, 1998.

toate neamurile. Bindecuvântarea primită de Isaac de la Avraam poate fi împărțită tuturor: nu doar fiilor lui Iacov, ci și urmașilor lui Isaav (Facere 27, 35). Acum, ura dintre Iacov și Isaav poate înceta.

Neamurile păgâne sunt primele care primesc bindecuvântarea lui Hristos. El investește tot ceea ce are³³ în câțiva ucenici lipsiți de reputație. Nu fără ezitări, aceștia L-au urmat până la capăt. Ei au avut privilegiul, dar și covârșitoarea responsabilitate, de a-L fi văzut pe Hristos umblând pe mare, hrănind mulțimile, schimbat la Față pe muntele Taborului, chemându-l pe Lazăr din mormânt, ștergând picioarele celor nevrednici, și mai ales înviind cu trupul a treia zi, „după Scripturi” (I Corinteni 15, 3). Darurile acestor epifanii ale smereniei dumnezeiești își vor cere dobânda pe durata absenței fizice, până la cea de-a doua venire. Ucenicii nu întârzie să primească și să înmulțească moștenirea Domnului, primind harisma mărturisirii.³⁴ Caracterizată de acest impuls, Biserica nu poate fi decât „una, sfântă, catolică și apostolică.” Troparul ortodox al Cincizecimii ne prezintă relația între Înviere și Pogorârea Sfântului Duh ca pe o „preluare de ștafetă.” Dumnezeirea lui Hristos, de care și Toma s-a încredințat „după opt zile”, îi întărește pe apostoli, făcându-i „preaînțelepți” vânători ai întregii lumi.³⁵ Foștii pescari părăsesc împrejurimile Mării Moarte din Palestina și sunt gata să vâslească în largul Mediteranei, către o lume în același timp flămândă și temătoare.

FALIMENTUL IDOLATRIEI

Revelația universalității legământului lui Dumnezeu ne ajută să înțelegem și parabolele noutestamentare bazate pe metafora averii sau a bogăției. Iisus aseamănă „împărăția cerurilor cu o comoară ascunsă în țarină, pe

³³ II *Corinteni* 8, 9: „Căci cunoașteți harul Domnului nostru Iisus Hristos, că El, bogat fiind, pentru voi a sărăcit, ca voi cu sărăcia Lui să vă îmbogățiți.”

³⁴ M. NEAMȚU, *Gramatica Ortodoxiei. Tradiția după modernitate*, Ed. Polirom, Iași, pp. 37-81.

³⁵ *Troparul Cincizecimii*: „Bindecuvântat ești Hristoase, Dumnezeul nostru, Cela ce preaînțelepți pe pescari ai arătat, trimițându-le lor Duhul Sfânt. Și printr-înșii lumea ai vânat, iubitorule de oameni, slavă Ție!”

care, gășind-o un om, a ascuns-o, și de bucuria ei se duce și vinde tot ce are și cumpără țarina aceea” (Matei 13, 44). Este exact ceea ce Cuvântul lui Dumnezeu a făcut în economia mântuirii noastre. Comoara umanității întregite este atât de prețioasă încât Hristos „vinde” totul – slava Sa dumnezeiască – pentru a putea „cumpăra” lucrul cel mai de preț din toate lumile actuale și posibile: omul. Noi suntem făptura zidită după chipul și asemănarea Sa. Procedând ca „un neguțător care caută mărgăritare bune” (Matei 13, 45), Domnul nu le-ar fi putut cere ucenicilor să devină buni investitori ai capitalului lor simbolic (Matei 25, 14-29; Luca 19, 23) dacă nu s-ar fi dovedit El, mai întâi, negustor ager și iute. El înmulțește înaintea tuturor talanții. Folosind metafora agrară a creșterii, „puțin aluat dospește toată frământătura” (I Corinteni 5, 6 = Galateni 5, 9). Sămânța aruncată în pământul lui Israel a dat, la timpul potrivit, roade nebănuite. Binevestirea mântuirii s-a făcut tuturor neamurilor și, prin urmare, Fiul dăruiește totul, identificându-se cu condiția celor deveniți „blestem” în ochii demonilor, faraonilor și fariseilor acestei lumi.

Ce rezultă din această confruntare ultimă și radicală a răului pe Cruce? În primul rând, solidaritatea umanității întregi într-o experiență fundamentală a neputinței. Imaginația omului a fost prădată de inteligența demonilor dând astfel naștere capiștelor idolatriei. În chip văzut sau nevăzut, zeii – domnii vieților noastre – își cer porția de mâncare; la capătul acestui drum întunecat, vom întâlni sângele, pământul și moartea – alchimia sordidă a sacrificiului uman.³⁶ Datorită frumuseții sale iconice, omul este poate cea mai bună hrană la festinul antropofag al demonilor. Omul este prietenul adversarului său direct și coroana creației divine. Demonii, în schimb, ne vor după chipul și asemănarea lor. Mânia dracilor provine din faptul de-a fi dependenți ontologic de Dumnezeu – de la care își trag ființa – dar prăbușiți existențial într-o insuportabilă singularitate. Pentru aceasta, diavolul ne cere compania.³⁷ Invidia îi roade pe demoni mai ales atunci când Fiul Omului își face noi ucenici. „Fiți treji,

³⁶ TERTULIAN, *De idololatria* 1: „Idolatria este cel mai mare păcat al neamului omenesc, cea mai mare acuză împotriva lumii (*summus seculi reatus*).”

³⁷ Este tema superbeii cărți semnate de C. S. LEWIS, *The Screwtape Letters*, Londra, Harper and Collins Publishers, 2002. Despre caracterul insipid al sufletelor recente, răpuse de mâna diavolului, vezi postfața *Screwtape Proposes a Toast*, *loc. cit.*, pp. 187-209.

privegheați. Potrivnicul vostru, diavolul, umblă, răcnind ca un leu, căutând pe cine să înghită” (I Petru 5, 8). Hrana pe care le-o oferă oaspeților este atrăgătoare în aparență, dar viciată în substanță. Hristos ne arată că produsele de vânzare ale demonilor sunt stricate, fără garanție. Pe piața idolatriilor totul este aparență; nimic nu are consistență. Onoarea cu care ne tratează ușierii infernului ne consumă ultimele resurse. Costurile „integrării” noastre în rețeaua de publicitate demonică a lumii idoliilor sunt exorbitante.³⁸ Prețul pe care îl plătim cumpărând merindele stricate ale idolatriei este întotdeauna foarte scump; cel mai scump; însăși viața noastră.

Dar, la antipozi, „hrana vieții fericite este Pâinea ce s-a pogorât din cer și a dat viață lumii, cum Însuși Cuvântul cel nemincinos a spus despre Sine în Evanghelii. Nevrând primul om să se hrănească cu aceasta, pe drept cuvânt a căzut din viața dumnezeiască și a dobândit o alta, născătoare de moarte, prin care, îmbrăcându-se în forma dobitocească și întunecându-și frumusețea negrăită a celei dumnezeiești, a predat toată firea morții spre mâncare. Prin acesta, moartea trăiește în cursul acestei întregi distanțe temporale, făcându-ne mâncare ei înseși; noi nu mai trăim niciodată în timp, fiind neîncetat mâncați de moarte prin corupere.”³⁹

CAPITALUL ESHATOLOGIC

Încrederea de care s-a bucurat economia de tip cazinou a zeilor acestei lumi își pierde puterea. Magia succesului se clatină. Norocul sau hazardul pe care se bazau cei care nu cred în Providență devin categorii inutile. Hristos nu ne răscumpără prin furt sau șpagă. Omul nu este elibe-

³⁸ Pentru o fenomenologie a idolatriei, vezi J.-L. MARION, *Dieu sans l'être*, Paris, Communio/Fayard, 1982, cap. 1; despre locul idolatriei imaginii în cultura contemporană, vezi J.-L. Marion, *Crucea vizibilului*, trad. rom. și postfață: M. Neamțu, prefață: diac. Ioan I. Ică Jr., Sibiu, Deisis, 2000.

³⁹ SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Ambigua* 10 (42), trad. românească, introducere și note: D. Stăniloae, București, Editura Institutului Biblic, 1982, p. 155-6. (Traducere ușor modificată.)

rat temporar, pe cauțiune. Pentru a ne scoate din împărăția întunericului, Hristos se pogoară la iad, arătându-l pe diavol ca „ucigător de oameni” și „tată al minciunii” (Ioan 8, 44). Diavolul nu este mituit pentru a ne descațușa din lanțul slăbiciunilor; el este, pur și simplu, zdrobit.⁴⁰ De aceea greșim atunci când ne întrebăm cui anume a plătit Hristos prețul de răscumpărare.⁴¹ Urmând sfatul Sf. Grigorie de Nazianz, mai adecvat este să aflăm cine anume a beneficiat de această operă? Crezul nicean ne obligă să răspundem că omul (iar nu onoarea jignită a Tatălui). În Hristos, umanitatea este restaurată, iar apoi, dată fiind preoția universală a omului, întreaga arhitectură a cosmosului văzut și nevăzut. Prin Învierea lui Hristos, diavolul este răpus; boldul morții nu mai inspiră frică asupra celui născut „din apă și din Duh” (Ioan 3, 5).⁴² Cel mai pilduitor exemplu

⁴⁰ SF. IOAN GURĂ DE AUR, „Cuvânt la Crucea Domnului” în *Predici la Sărbători Împărătești și Cuvântări de laudă la Sfinți*, trad. rom.: D. Fecioru, București, Editura Institutului Biblic, 2002, pp. 82-83 (PG 49, 395.49-395.59): „Hristos a făcut întocmai ca un împărat care prinde un căpitan de hoți (*lēstarchon*) ce străbătea orașele, jefuia pretutindeni, se afunda în peșteri și ducea acolo bogăția jefuită. Împăratul îl leagă pe căpitanul de hoți, îl dă chinurilor, iar bogăția lui o duce în cămările împărătești. Tot așa și Hristos. Prin moartea lui a legat pe căpitanul de hoți, pe temnicer, adică pe diavol și pe moarte, apoi a dus toată bogăția, adică neamul omenesc, în cămările cele împărătești (*tà tamieia tà basiliká*).”

⁴¹ SF. GRIGORIE DE NAZIANZ, *In sanctum Pascha* (Or. 45) XXII (PG 35, 653 AB). Sf. Grigorie de Nazianz nu poate concepe ca prețul răscumpărării adus de Fiul să fi fost plătit diavolului, dar nici Tatălui, care nu ne-a ținut captivi, deci nu avea nevoie de sângele vărsat de cruce pe Iisus. Concluzia este că răstignirea Fiului se petrece sub tainica economie a mântuirii omului. Rămâne ca „restul să fie cinstit în tăcere (*tà pleiō sigē sebésthō*)” (PG 33, 653. 28). Un rezumat al posterității bizantine a acestei controversă patristice se găsește în HILARION ALFEYEV, *The Mystery of Faith*, Londra, Darton, Longman and Todd, 2002, pp. 88-9; pentru detalii, vezi P. CEREMUHIN, „Sinodul constantinopolitan din 1157 și episcopul Nicolae al Metonei” (trad. rom.: I.V. Paraschiv), *Mitropolia Olteniei*, vol. 18 (1966) no. 11-12, pp. 87-109.

⁴² Cuvântarea pascală atribuită SF. IOAN GURĂ DE AUR (*Sermo catecheticus in pascha*, PG 59, cols 721-4) sintetizează această perspectivă tipic răsăriteană asupra mântuirii: „Nimeni să nu se tânguiască pentru păcate, că din mormânt iertare a răsărit. *Nimeni să nu se teamă de moarte*, că ne-a izbăvit pe noi moartea Mântuitorului; a stins-o pe ea Cel ce a fost ținut de ea. Prădat-a *iadul* Cel ce S-a pogorât în iad. Umplutu-l-a de amărăciune, fiindcă a gustat din trupul Lui. Și aceasta mai înainte înțelegând-o Isaia, a strigat: *Iadul*, zice, *s-a amărât, întâmpinându-Te pe Tine jos*. Amărātu-s-a, că s-a stricat.

este viața martirilor și a asceților care, uniți cu Hristos, domină pulsuniile elementare ale naturii căzute. Eliberarea noastră n-a fost condiționată de nici un „târg” cu diavolul. Prin biruința Fiului, darul răscumpărării se revarsă asupra fiilor Tatălui ceresc. Umanitatea omului fiind restaurată, putem spune că lucrarea Fiului devine o jertfă de ispășire înaintea Tatălui (I Ioan 4, 10).

În confruntarea cu diavolul, Hristos ne revendică ca pe niște fii și fiice ale Celui Prea Înalt. „Soarele dreptății” (Maleahi 3, 20) descoperă strălucirea netrecătoare a luminii începutului. Din servitori săraci ai neantului, Fiul ne face moștenitori ai Împărăției. Zaheu, de pildă, mai marele vameșilor, a văzut în Hristos cel mai iscusit negustor. Din clipa în care Iisus intră în Ierihon, Zaheu își uită rapacitatea și afacerile, dă glas inimii, se smerește urcând în sicomor și apoi riscă exercițiul maximei ospitalități. Îngropându-și visul meschin de mărire deșartă, Zaheu se lasă vizitat, instruit și răscumpărat de Iisus. Când pătrunde în spațiul intim al vameșului, monezile din cuferele acestuia suferă o dramatică devalorizare. Conturile personale se prăbușesc, căci Zaheu nu mai respectă logica câștigului. Verosul despot se leapădă de blasfemia revoltei metafizice – iar îngerul șoptește: „facă-se voia ta precum aici, pe pământ, așa și în cer”. Pocăința dă putere limbii să rostească și să cheme numele Tatălui.

Același lucru se petrece în scena curățirii Templului din Ierusalim, deși cu mai multă violență și rapiditate. Înfricoșați, schimbătorii de bani văd un rabbi intrând ca un stăpân în casa Tatălui. „Și, făcându-și un bici din ștreanguri, i-a scos pe toți afară din templu, și oile și boii, și schimbătorilor le-a vărsat banii și le-a răsturnat mesele” (Ioan 2, 15). Cei care decideau cursul valutar – extorcând miile de iudei veniți la Templu pentru a-și dărui modesta jertfă – intră subit în derută. Prin simpla Sa prezență, S-a amărât, că a fost batjocorit; s-a amărât, că a fost omorât; s-a amărât, că s-a surpat; s-a amărât, că a fost legat. A primit un trup și de Dumnezeu a fost lovit; a primit pământ și s-a întâlnit cu cerul. A primit ceea ce vedea și a căzut prin ceea ce nu vedea. Unde-ți este, moarte, boldul tău ? Unde-ți este, iadule, biruința? Înviat-a Hristos și *tu ai fost nimicit*. Înviat-a Hristos și *au căzut diavolii*. Înviat-a Hristos și se bucură îngerii. Înviat-a Hristos și viața stăpânește. Înviat-a Hristos și nici un mort nu este în groapă; că Hristos, sculându-Se din morți, începătură celor adormiți S-a făcut.” (*subl. n.*)

Hristos acuză falsitatea monezilor aflate în circulație. Toată murdăria speranțelor nutrite în balta cupidității se descoperă. Inflația este inevitabilă, falimentul iminent. Poleiala banilor aflați în posesia celor atotputernici se dovedește o simplă plăsmuire. Demonii intră în panică. Lunga eclipsă declanșată de căderea lui Adam încetează. Mai târziu, pe Cruce, Fiul nu are nevoie de cuvinte pentru a anula valorile idolatre pe care se sprijină traficanții de influență politică. Banii faraonilor și ai fariseilor se dovedesc a nu fi o „valută forte”. Hristos bulversează piața monetară bazată pe jertfa la idoli (Efeseni 5, 5). Consumul de iluzie încetează. Răul este demascat în condiția sa parazitică. Mulți fii risipitori, fosta clientele a demonilor, își vin în fire (Luca 15, 17). Treziți la realitate, cei îmbrăcați cu Hristos nu-și mai pun credința în cele trecătoare, ci doar în cele veșnice (II Corinteni 4, 18).

Ospățul demonilor este procris de pregătirea Paștilor. „Cu dor am dorit să mănânc cu voi” (Luca 22, 15), le spune Hristos apostolilor înainte în Joia Mare. La cină, mâncarea și băutura veche – legea – se dovedesc zadarnice în noua luptă care-i așteaptă pe apostoli. Fiul promite atunci mana euharistică pentru noul Israel: „Cel ce mănâncă trupul Meu și bea sângele Meu rămâne întru Mine și Eu întru el” (Ioan 5, 56). Hristos este mâncarea noastră, dar și noi – pe măsura schimbării noastre la față – suntem hrană a Cuvântului, „Cel ce umple toate de lumina veșnică prin ne-lipsitele trimiteri ale bunătății și face, pe cei ce-și largesc porii lor mintali spre primirea razei celei fericite, copti și buni de mâncare lui Dumnezeu și Tatăl”⁴³. Răscumpărarea a făcut-o Hristos; rămâne ca omul să-și aproprieze, în exercițiul deplin al libertății, această victorie asupra demonilor. În acest fel, homo vivens poate deveni icoana slavei lui Dumnezeu.⁴⁴ Răscumpărarea este începutul pus de Hristos acestei renovări a condiției umane. Vom fi oare, la capăt de parcurs, „copti și buni de mâncare” pentru sărbătoarea fără sfârșit a Sabatului eshatologic?

⁴³ SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Ambigua* 46 (122), *op. cit.*, p. 304. Pentru acele două referințe maximiene sunt îndatorat d-lui Sebastian Moldovan (Sibiu).

⁴⁴ IRINEU AL LYONULUI, *Adv.Haer.* 4.20.7: „Gloria enim Dei vivens homo, vita autem hominis visio Dei.”

BANCA, MONEDA ȘI CREDITUL DIVIN

Ne putem întreba acum care a fost prețul răscumpărării și moneda în care s-a făcut plata? Noul Testament răspunde polifonic acestei întrebări, arătând cum Hristos abolește sistemul de jertfe stabilit prin Vechiul Legământ și propune o altă economie soteriologică. Acționând ca preot al unui nou popor, Hristos aduce în fața Tatălui nu „lucruri stricăcioase” – animale sau arginți – ci „scumpul Său sânge”, vărsat „ca un miel nevinovat și neprihănit” (I Petru 1, 18-19 = Isaia 53, 7). Epistola către Evrei este mult mai explicită asupra acestui punct: „El a intrat o dată pentru totdeauna în Sfânta Sfintelor, nu cu sânge de țapi și de viței, ci cu însuși sângele Său, și a dobândit o veșnică răscumpărare” (Evrei 9, 12-14). Dacă jertfele expiatoare din Vechiul Testament trebuiau repetate, Hristos intră ca Mare Preot al Templului ceresc și aduce drept jertfă Tatălui „însuși sângele Său”, adică moartea pe Cruce, precedată de-o viață în smerenie. Mișcat de Duhul, Fiul se dă pe Sine dintr-o iubire nemărginită pentru făptura omenească, pe care o împărtășește cu Tatăl. Jertfa Sa este totală; de aceea efectul răscumpărării este veșnic, „pentru toți” (I Timotei 2, 6). Unicitatea, veșnicia și universalitatea sunt primele atribute ale eliberării. Moneda în care Hristos a plătit eliberarea noastră a fost sângele Său⁴⁵; acesta nu se risipește, ci se preface în dar, sub forma Euharistiei, celor care s-au străduit să fie buni negustori ai Împărăției. Hristos se dăruiește în mod egal atât Tatălui, ca Fiul ascultător, cât și omului, pe care este gata să-l numească „prieten” (Ioan 15, 15).

Fiul ne poate răscumpăra fiindcă Cel de o ființă cu Tatăl este sursa infinită a binelui. Pentru aceasta, El nu are nevoie să se împrumute nimic de la un alt stăpân. El însuși este banca care, prin definiție, abundă în bogăție și ființă (ousia). Nu în calitate de angajat cu funcție vicarială – cum ar fi crezut ereticul Arie –, ci ca un proprietar de bancă – cum ne sugerează teologia de la Niceea – Hristos reînnoiește oamenilor creditul și le șterge datoriile. Dacă Hristos n-ar fi fost de-o ființă cu Tatăl, cuvintele rostite în Scripturi – „iertate îți sunt păcatele” – ar fi fost, într-ade-

⁴⁵ Între *apophthegmata patrum* memorabilă este formula AVVEI LONGIN 5, „Dă sânge și ia duh!”

văr, o blasfemie. Fiind însă „Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat”, Fiul poate ierta păcatele prin comitere și omitere. Hristos ne mărește capitalul de încredere în funcție de fidelitatea ascultării poruncilor sale; primim astfel asigurarea pe viață și pe moarte, adică „o mai bună și statornică avere” (Evrei 10, 34) decât orice bogăție pământească. Avera creștinilor este, în primul rând, „taina lui Dumnezeu-Tatăl și a lui Hristos întru care sunt ascunse toate vistieriile înțelepciunii și ale cunoștinței” (Coloseni 2, 2-3).

Ca Stăpân al tuturor averilor – trupești sau duhovnicești –, Hristos laudă iconomul gata să-și facă prieteni din bogății străine. Deși „nedrept” în ochii fariseilor convingși de infailibilitatea meritocrației, El îl prețuiește pe acest trezorier, „căci a lucrat înțelepțește” (Luca 16, 8). Sluga care, de frica stăpânului, a îngropat talantul în pământ (Matei 25, 18) primește mustra-re. Aici găsim explicația pentru îndemnul de a ne face prieteni cu „bogăția nedreaptă”, răscumpărându-i – material și spiritual – pe cei săraci. Fiul le cere discipolilor să trăiască întocmai ca niște gospodari, așadari buni iconomi, iar nu victime ale fanteziei cupidității. Chemați să devină „bancheri”, „zarafi” sau „trezorieri” ai Împărăției (Tit 1, 7), apostolii descoperă că nu dispun arbitrar de binecuvântările lui Dumnezeu. Numai după ce și-au apropiat în mod personal harismele Duhului, apostolii și urmașii lor dobândesc cu adevărat puterea de-a lega și dezlega (Ioan 20, 23).

Această harismă este lucrătoare numai în măsura în care ucenicii participă direct la opera de răscumpărare a Fiului. Părtășia la viața lui Hristos se face asumând destinul Său chenotic: marginalitatea, rușinea, goliciunea, ocară lumii, pe de o parte, iar rugăciunea către Tatăl, mângâierea Duhului și bucuria comuniunii cu prietenii încercați, pe de altă parte. Apostolii și urmașii nu pot ierta nimănui datoriile, nici să aducă împăcarea cu Dumnezeu fără ca să fi răstignit în ei înșiși trufia omului vechi. Asumarea voluntară a rușinii – adică spovedania neputinței noastre – ne dă o putere neașteptată asupra păcatului. Pavel le scrie corintenilor: „Și ne ostenim, lucrând cu mâinile noastre. Ocărâți fiind, binecuvântăm. Prigoniți fiind, răbdăm. Huliți fiind, ne rugăm. Am ajuns ca gunoiul lumii, ca măturătura tuturor, până astăzi” (I Corinteni 4. 12-13). Umilința atroce a Crucii ne arată că, în fața morții, numai Dumnezeu poate in-

augura starea de excepție: „Voi care altădată erați departe, v-ați apropiat prin sângele lui Hristos, căci El este pacea noastră, El care a făcut din cele două – una, surpând peretele din mijloc al despărțiturii, desființând vrăjmășia în trupul Său, legea poruncilor și învățăturile ei, ca, întru Sine, pe cei doi să-i zidească într-un singur om nou și să întemeieze pacea, și să-i împace cu Dumnezeu pe amândoi, uniți într-un trup, prin cruce, omorând prin ea vrăjmășia. Și, venind, a binevestit pace, vouă celor de departe și pace celor de aproape; că prin El avem și unii și alții apropierea către Tatăl, într-un Duh” (Efeseni 2, 13-18).

CRUCEA ȘI EXORCIZAREA

Modul răscumpărării noastre este unul public, în văzul lumii și, de aceea, Biserica nu este o societate secretă. Fiul îl mărturisește pe Tatăl în fața slujitorilor nevrednici ai Templului. În ochii tuturor, El cere înapoi ceea ce-i aparține. Hristos ne revendică în fața demonilor, a tiranilor acestei lumi, a slujitorilor orbi ai Legii, a tuturor celor care au nesocotit porunca iubirii, crezându-se aleși fără drept de recurs din partea lui Dumnezeu. Fiul Omului dorește să vadă adevărata față a omului, scaldată în lumină „ca zarea dimineții ce se mărește mereu, până se face ziua mare” (Pilde 4, 18). El acceptă toată economia suferinței, de la fuga în Egipt până la răstignirea de pe Golgota, Fiul lui Dumnezeu n-a avut un loc „unde să-și plece capul” (Luca 9, 58). Hristos se identifică în detaliu cu soarta oamenilor ruinați de zeflemeaua demonilor, despotismul faraonilor și aroganța fariseilor. „Dumnezeu Și-a ales pe cele de neam jos ale lumii, pe cele nebăgate în seamă, pe cele ce nu sunt, ca să nimicească pe cele ce sunt” (I Corinteni 1, 28).

Venind în trup, Cuvântul recapitulează istoria lui Adam, de la cădere până la răspunsul dat rugăciunii și făgăduințelor lui Israel. Gol pe cruce, Hristos asumă rușinea protopărinților; batjocorit de oamenii lui Pilat, Hristos se identifică cu Israelul prigonit în Egipt; condamnat de sinedriu, Hristos se recunoaște în soarta neamurilor cumplit disprețuite. Omul nu mai poate spune că Dumnezeu este străin de soarta umanității.

ții. Revelația interiorității ocupată de Cuvântul necreat afirmă necesitatea unei alte epistemologii. Dumnezeu îl cunoaște pe om infinit mai bine decât omul se recunoaște pe sine. Însușindu-și toate caracteristicile căderii lui Adam, Hristos pătrunde sub „teroarea istoriei” (M. Eliade). Cuvântul s-a făcut blestem (Galateni 10, 13) fiindcă voiește ca „toți oamenii să se mântuiască și la cunoștința adevărului să vină” (I Timotei 2, 4). Fiul apropiază integral condiția umanității noastre, începând cu primele consecințe ale căderii: corupția și mortalitatea. Nimic din omenescul firii noastre nu-i este străin lui Hristos, „afară de păcat” (Evrei 4, 15). Această ultimă precizare nu ține de obsesiile moraliste ale unui teolog format la școala rabinului Gamaliel, ci descrie cu precizie evenimentul de proporții cosmice al Întrupării. Cuvântul lui Dumnezeu devine om, apropiindu-și întreaga noastră fire pentru a o vindeca.

Păcatul, care la origini era străin de noi, nu putea fi asumat, exact așa cum diavolul nu putea fi mituit în opera răscumpărării. Răul este doar o privație; păcatul este impropriu umanității. Luând însă trupul care suferă consecințele căderii și gustând din potirul amar al morții, Hristos sfidează atât păcatul, cât și pe diavol. Primind cu umilință trup din Fecioara, Cuvântul ne descoperă de la naștere până la Înviere chipul adevăratei noastre umanități, chemată la îndumnezeire.⁴⁶ De la triumful iubirii prin moartea și învierea lui Hristos, istoria omului n-a mai rămas aceeași. Sfinții care au pătruns taina Crucii s-au bucurat încă din timpul vieții de harul Învierii prin vederea luminii fără asfințit. Din această pricină, biografia umanității nu mai poate fi scrisă sau interpretată în categoriile ambiguității.

MOARTEA DOXOLOGICĂ

Liturghia cuvintelor adresate de Hristos lumii au puterea unui exorcism. Evanghelia reprezintă denunțul rebeliunii originare a puterilor întunerice, care vor să mascheze raptul comis în paradis. Sf. Grigorie afirmă că diavolul, folosindu-se de șiretlicuri (*mēchanātai*), a sădit în ini-

⁴⁶ *Or. cat. XXV* (ed. Winling, 258): *tôte de katemíchthe pròs tò ēméteron, ina tò ēméteron tē pròs tò theion epimixía génētai theion.*

ma omului gândul neascultării, abătîndu-l dinspre pomul vieții înspre pomul cunoașterii binelui și răului. Văzut sau nevăzut, diavolul este prezent pretutindeni acolo unde Hristos își arată puterea. „Cu degetul lui Dumnezeu” (Luca 11, 20), Hristos scoate demoni din bolnavi, îi ceartă, dar biruința totală poartă pecetea Crucii.⁴⁷

Când blasfemiile se întetesc, Iisus tace. Demonii responsabili cu poluarea verbală produc smogul irespirabil și atmosfera asurzitoare. Provocat, Hristos tace sau nu răspunde decât cu rugăciunea care invocă iertarea. În loc de sudălmi, binecuvântare. În locul deprecației, așteptarea împăcată a sfârșitului. Ura pe care demonii o ațâță între oameni încetează să mai aibe ultimul cuvânt. Auto-dezintegrearea și regresia la stadiul de neființă nu mai sunt implacabile. Iată mărturia Sf. Pavel despre triumful lui Hristos, reactualizat în botez. „Îngropați fiind împreună cu El prin botez, cu El ați și înviați prin credința în lucrarea lui Dumnezeu, Cel ce L-a înviaț pe El din morți. Iar pe voi care erați morți, în fărădelegile și în netăierea împrejur a trupului vostru, v-a făcut viu, împreună cu Sine, iertându-ne toate greșelele; ștergând zăpșul ce era asupra noastră, care ne era potrivnic cu rânduielele lui, și l-a luat din mijloc, pironindu-l pe cruce. Dezbrăcând de putere începătoriile și stăpâniile, le-a dat de ocară în văzul tuturor, biruind asupra lor prin cruce” (Coloseni 2, 12-15).

Botezul, mai întâi, este imaginea morții și a învierii noastre cu Hristos. El aduce viață și iertare, libertate față de oarba înțelegere a rânduielelele legii și triumful asupra duhurilor necurate care ne amăgesc în iluzia religioasă a auto-perfecționării. Zăpșul (*cheirógraphon*, în traducere literală: manuscrisul) era în vechime un act de vânzare/cumpărare care menționa și datoriile neplătite. Nu este foarte clar dacă Sf. Pavel se referă aici la contractul implicit făcut cu demonii după târguiala pripită din Eden, sau doar la legea veche care ar apărea potrivnică în rânduielelele ei. Cele două posibilități sunt însă complementare, întrucât până la venirea lui Hristos moartea era stăpână. Legea, de care Adam nu avea nevoie în rai,

⁴⁷ Despre cruce ca experiență a limitei pentru puterile demonice, vezi JEAN DANIELÉLOU, „Comble du mal et eschatologie chez Grégoire de Nysse,” în ERWIN ISERLOH & PETER MANN (eds.), *Festgabe Joseph Lortz*, Baden-Baden, Bruno Grimm, 1958, pp. 27-45. Vezi, de asemenea, EUGENE TESSELLE, „The Cross as Ransom,” *Journal of Early Christian Studies*, vol. 4 (1996), pp. 147-170.

a fost dată din pricina „învârtoșării inimii” (Matei 19, 8). Această lege n-a avut însă putere asupra morții, nedescoperind adevărata sursă a rătăcirii noastre prin noianul de patimi și gânduri vrăjmașe lui Dumnezeu. Or, după Patimă, diavolul nu mai poate opera incognito; numele și faptele sale ne sunt cunoscute (II Corinteni 2, 11; Luca 10, 18). Hristos demască perpetua cădere a lui Satana, adâncită și îngroșată de propriul nostru păcat.⁴⁸

UNDIȚA, MOMEALA ȘI TÂNĂRUL PESCAR

Ajunși în acest punct ne putem pune o ultimă întrebare: care este pragmatica acestei soteriologii pascale? Cum anume se efectuează mântuirea umanității câtă vreme puterea ispitorului a rămas, aparent, neschimbată? Un răspuns parțial vine dinspre Sf. Grigorie de Nyssa, care vede în Cruce revelația puterii paradoxale a lui Dumnezeu de-a asuma umilința unei morți nedemne. Totul se petrece din pricina iubirii de oameni – prin definiție imprudentă, inedită și nemăsurată. Condescendența divină atestă o supra-abundență (*periousia*) a carității⁴⁹: natura divină se unește cu natura umană, fără ca vreuna din părți să își dizolve proprietățile. Ceva totuși se schimbă pe seismograful mării confruntări între bine și rău. Iată și cum.

Regizorul răutății colective, care l-a condamnat pe Iisus la moarte, a putut vedea în deplina lui smerenie (*akra tapeinosis*) un semn al debilității. Evanghelia ne spune că demonii îi instigă pe persecutori să-L răstignească pe Domnul vieții, crezând astfel că vor pecetlui soarta învățătorului.⁵⁰ În

⁴⁸ Aceasta este și intuiția marilor romantici. Cf. M. EMINESCU, *Scrisoarea V*: „ (...) Ea nici poate să nțeleagă, că nu tu o vrei... că n tine / E un demon ce nsetează după dulcile-i lumine, / C’acel demon plânge, râde, neputând s’auză plânsu-și, / Că o vrea... spre-a se nțelege în sfârșit pe sine însuși, / Că se sbate ca un sculptor fără brațe și că geme / Ca un maestru ce-asurzește în momentele supreme, / Pân’ a nu ajunge’n culmea dulcii muzice de sfere, / Ce-o aude cum se naște din rotire și cădere. (...)”

⁴⁹ GRIGORIE DE NYSSA, *Or. Cat. XXIV* (ed. Winling, 252-3).

⁵⁰ *Marcu 14, 27*: „Și le-a zis Iisus: Toți vă veți sminti, că scris este: «Bate-voi păstorul și se vor risipi oile»”.

fapt, sugerează Sf. Grigorie de Nyssa, Crucea n-a fost doar instrumentul de tortură recomandat de legislația romană, cât mai ales undița folosită de tânărul pescar Iisus pentru momirea vrăjmașului. Răspunzând mașinațiilor diabolice care l-au intoxicat pe om cu veninul narcisismului și al revoltei metafizice, Hristos ascunde, sub aparența slăbiciunii, o armă letală. Ca pentru niște pești hămesiți și lipsiți de minte, Dumnezeu le pregătește demonilor un cârlig ucigător, în care înfige drept momeală propriul său trup emaciat.⁵¹ Imaginea – oricât de sordidă – are ecouri istorice plauzibile și vinuește în toată literatura modernă a experienței concentraționare. Crucea devenită cârlig poartă carnea zdrobită a Celui care, muribund, va fi rostit această mărturisire crudă a Psalmului XXI (vs. 6). „Iar eu sunt vierme și nu om”⁵².

Bucurându-se de spectacolul rușinos al răstignirii, diavolul își imaginează că va putea anihila puterea Fiului. Prin desfigurarea conturului firesc ale feței, demonii vor să îngroape de fapt vocea Cuvântului. Dar, la marginea Ierusalimului, întunericul din văzduh transmite o undă de șoc: „cârligul dumnezeirii (*to agkistron tēs theotētos*) a fost înghițit împreună cu trupul de rob” al lui Hristos. Pentru demoni, această mișcare reprezintă o neașteptată înfrângere. Slava intangibilă a Celui înviat condamnă meschinătatea rivalității mimetice în care sunt prinși agenții calomniei. Fiul nu separă binele umanității de justetea pedepsei meritate de diavol. Precum David în lupta cu Goliat, Hristos demască demonul folosind o strategemă, un șiretlic sau, mai direct spus, o șmecherie (*apâte*). Evenimentul Crucii atestă, așadar, înțelepciunea unui Dumnezeu mereu surprinzător. „Cui pe cui se scoate” – spune un vechi proverb românesc. În interpretarea Sf. Grigorie de Nyssa, șiretenia șarpelui este neutralizată de inteligența pedagogică a Celui rămas înțelept ca șerpilor și nevinovat ca porumbeii (Matei 10, 16).

⁵¹ J. N. D. KELLY, *Early Christian Doctrines*, Adam & Charles Black, Londra, 1977⁵ (1958¹), pp. 383-4, consideră „grotescă” această imagine folosită de Sf. Grigorie de Nyssa, socotind „mitologică” întreaga sa perspectivă asupra răscumpărării omului.

⁵² Psalmul 21 (*LXX*) are faimosul *incipit*, atribuit Mântuitorului în ultimul Său ceas: „Dumnezeul meu, Dumnezeul meu, ia aminte la mine, pentru ce m-ai părăsit?” (Marcu 15, 24 = Matei 27, 46).

Acest truc al acțiunii divine reprezintă o înșelare (*paralogismós*)⁵³ efectivă și atestă miza prioritar terapeutică a Întrupării. Orice medicament conține parțial o substanță potențial otrăvitoare. Amarul Crucii este echivalentul acestui risc luat de medicul însuși – care refuză să vindece prin delegație. Nici îngerii, nici o altă creatură aleasă – profeții, de pildă – nu ar fi putut aduce salvarea neamului omenesc. Acțiunea purificatoare a Fiului este atât de puternică încât Sf. Grigorie de Nyssa nu exclude posibilitatea ca autorul răului să fie transformat, în cele din urmă, de magnitudinea eshatologică a binelui.⁵⁴ Hristos poate folosi „înșelătoria” nu doar pentru binele „celui pierdut (*tòn apolólota*), ci și pentru cel care ne-a cauzat pierrea (*tēn apōleian kath’ ēmōn energēsanta*).”⁵⁵ Această viziune confirmă perspectiva altor Părinți răsăriteni care, fără să transforme o simplă ipoteză într-o dogmă, afirmă totuși posibilitatea restaurării întregii creații – nu doar a omului – în condiția sa originară. Dacă pentru tradiția occidentală teoria satisfacției și predestinaționismul reprezintă o preocupare constantă, în Ortodoxie universalitatea biruinței Fiului trebuie să îmbrățișeze toate aspectele creației. Ceea ce reprezintă o strictă posibilitate logică, neactualizată istoric, poate deveni o nădejde a rugăciunii pentru întregul Adam și pentru lumea toată.⁵⁶

Transformarea umanității înfiate se produce treptat și foarte lent, adesea, ca un miracol ce refuză timbrul notorietății. Efectele tămăduitoare ale Crucii⁵⁷ nu sunt instantanee – însăși pogorârea la iad a durat nu doar câ-

⁵³ *Or. cat.* XXVI (ed. Winling, 260).

⁵⁴ ILARIA RAMELLI, „Nota sulla continuità della dottrina dell’apocatastasi in Gregorio di Nissa. Dal *De anima et resurrectione* all’*In illud: tunc et ipse filius*”, *Archaeus. Studies in the History of Religions*, vol. 10 (2006), no. 1-2, pp. 105-145.

⁵⁵ *Or. cat.* XXVI (ed. Winling, 263). Posibilitatea ca aceste texte să fie niște interpolări origeniste este exclusă, dată fiind ocurența aceleiași teme în alte scrieri ale Sf. Grigorie, cf. J. QUASTEN, *Patrology* vol. III, Allen, TX., Christian Classics, 1959, p. 290.

⁵⁶ O echilibrată expoziție a punctului de vedere ortodox asupra acestei probleme se găsește în KALLISTOS WARE, *The Inner Kingdom*, Crestwood NY, St Vladimir’s Press, 2000, pp. 193-215.

⁵⁷ Despre universalitatea Crucii, vezi *Or. cat.* XXXII (ed. Winling, 288); *De tridui inter mortem et resurrectionem domini nostri Jesu Christi spatio* (ed. E. GEBHARDT) GNO IX/1, 298.19-299.11.

teva clipe, ci trei zile.⁵⁸ Dacă Patima Domnului denunță invidia ca principiu al dezbinării universale, faimosul descensus ad infernos umple cu har toate vârstele și spațiile intermediare ale universului.⁵⁹ În sfârșit, Învierea desăvârșește opera răscumpărării care – departe de-a fi o simplă metaforă soteriologică – indică un eveniment real și complicat la proporții cosmice. „Cu moartea pe moarte călcând” indică zdrobirea morții arvunite de vechiul Adam în paradis printr-o moarte liber asumată de Cel fără păcat. Primind palma usturătoare a morții pe Cruce, Hristos întoarce „celălalt obraz” prin chiar Învierea care „vestește lumină” (Fapte 26, 23).⁶⁰ De atunci, fața lumii și chipul omului s-au schimbat în taină.

EPILOGUL PASCAL

În noul Adam, omul are posibilitatea restaurării complete. Ceea ce îi rămâne de făcut este să accepte darul vieții întru Hristos și să-l întoarcă înapoi Tatălui, cu recunoștință. Economia darului are în Liturghie o gramatică trinitară și o sintaxă euharistică. Acest mod liturgic de existență începe prin imitarea morții lui Hristos în Botez.⁶¹ Precum jertfa pe Cruce, botezul este un sacrament al inițierii care nu se poate repeta.⁶² Darurile Duhului venite prin rugăciunea Bisericii nu recunosc anularea în contumacie. Botezul simbolizează trecerea prin apele curățitoare ale Mării Roșii și înecarea oștirilor faraonului și necesită lepădarea publică de satana și „de

⁵⁸ *Or. cat.* XXXV (ed. WINLING, 304-5). Reprezentările artistice ale pogorării la iad sunt foarte bogate, așa cum arată I.D. ȘTEFĂNESCU, *Iconografia artei bizantine și a picturii feudale românești*, București, 1973, p. 134.

⁵⁹ SF. IRINEU AL LYONULUI, *Adv. haer.* II, 22.4.

⁶⁰ O meditație pe această temă propune JOHN BEHR, *The Mystery of Christ. Life in Death*, Crestwood NY, St Vladimir's Seminary Press, 2006.

⁶¹ *Or. cat.* XXXV (ed. Winling, 304-7).

⁶² Permanența și unicitatea Jertfei lui Hristos este actualizată în taina euharistică a Bisericii. Vezi DAVID BENTLEY HART, „Thine Own of Thine Own: the Orthodox Understanding of Eucharistic Sacrifice”, in Roch A. Kereszty (ed.), *Rediscovering the Eucharist: Ecumenical Conversations*, New York/Mahwah, NJ, Paulist Press, 2003, pp. 142-169.

toată pompa lui” – de procesiunea larvară a urâtului. Nimeni dintre cei uniți cu Hristos nu este exceptat de la exercițiul public al iertării. Crezul apostolic nu s-a rostit niciodată în ascuns, ci deschis.

Dacă demonii mai au încă puterea să tulbure viața creștinilor, aceasta nu se întâmplă la măsura ispitelor încercate de Iisus. „Prădarea iadului” marchează în tabăra demonilor începutul biruinței eshatologice. Învierea seamănă apoi în pământul Bisericii grăunții de credință, nădejde și dragoste care vor schimba apoi fața lumii. Firește, rigurile teribile ale acestei înfruntări n-au nimic atractiv ori spectaculos; nici numărul celor marcați de acest eveniment – sfinții lui Dumnezeu – nu poate fi cuantificat. Fără îndoială, modificarea vizibilă a cursului istoriei n-a rămas lipsită de împotriviri. Dumnezeu îngăduie lucrarea vrăjmașului nu doar pentru că El nu se poate împotrivi libertății, ci și dintr-o rațiune pedagogică. Până la moarte – evenimentul în lumina căreia Evanghelia judecă adevărul inimii omenești – creștinii rămân să ducă, plini de dârzenie, bătălia împotriva necredinței, deznădejzii și urii ticluite de îngerul căzut. Fără să fie hărțuiți de satana, creștinii ar fi tentați poate să se comporte ca niște mercenari ai virtuților. Binele nu este un obiect al posesiei, ci un orizont federator de participare. Virtuțile nu se actualizează mecanic, printr-un simplu act de voință, ci reprezintă darul imprevizibil al unei sinergii nevăzute.

Cruce probat omnia. Până la ziua eshatologică a recoltei, demonii care au pierdut bătălia pe Golgota încearcă o revanșă. Biserica este locul din care se vede că „secerișul este mult, dar lucrătorii sunt puțini” (Luca 10, 2). Pentru cei care au primit Botezul, promisiunea Învierii rămâne indestructibilă. Domnul care a biruit moartea vorbește despre autoritatea ultimă a adevărului: „Iată, v-am dat putere să călcați peste șerpi și peste scorpii, și peste toată puterea vrăjmașului, și nimic nu vă va vătăma” (Luca 10, 19). Sf. Pavel confirmă acest imaginar militar al virtuții: „Dumnezeul păcii va zdrobi repede sub picioarele voastre pe satana” (Romani 16, 20).

Moartea doxologică este semnătura finală care verifică adevărul unei „vieți în Hristos” – supusă așadar testului fidelității până la sfârșitul biologic. Comuniunea euharistică hrănește neconținut lupta cu mediocritatea unei vieți din care lipsește oximoronul teologic al „plânsului cu

bucurie”. Antidot material⁶³, Euharistia dă ființei infinit fragile a omului dornic să cunoască binefacerile vieții nestricăcioase „un trup transcendent”. „Pâinea cea de toate zilele (ton epiousion)” este mana dăruită celor asupriți de pustiul cetății și arvuna ospățului împreună cu Împăratul – Cel alături de care nimeni nu va flămânzi, nici nu va înseta vreodată (Ioan 6, 35).

⁶³ *Or. cat.* XXXVIII (ed. Winling, 324-5).

AUTORI

- † ANDREI ANDREICUȚ: arhiepiscop de Alba Iulia, doctor în teologie, profesor la Facultatea de Teologie a Universității „1 Decembrie 1918” din Alba Iulia. Cărți publicate: *Legea Românească, repere istorice și doctrinare*, Ed. Episcopiei, Alba Iulia, 1995; *Spovedanie și Comuniune*, Ed. Episcopiei, Alba Iulia, 1998; *Ospățul credinței*, Ed. Episcopiei, Alba Iulia, 1999; *Dinamica despătimirii*, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2001; *Spiritualitate creștină pe înțelesul tuturor*, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2002.
- † IRINEU POPA SLĂTINEANUL: episcop vicar al Râmnicului, doctor în teologie, profesor la Facultatea de Teologie a Universității din Craiova. Cărți publicate: *La Personne et la communion des personnes dans la theologie de Saint Basile le Grand*, Paris, 1991; *Mistica rugăciunii inimii*, București, 1998; *Experiențe mistice la Părinții orientali*, București, 1998; *Iisus Hristos sau Logosul înomenit*, România creștină, București, 2000; *Omul ființă spre îndumnezeire*, Alba-Iulia, 2000; *În dubul sfînteniei lui Hristos*, Craiova, 2002.
- FLOREAN BOTEZAN: preot, doctor în teologie, lector la Facultatea de Teologie a Universității „1 Decembrie 1918” din Alba Iulia. Cărți publicate: *Sfânta Liturghie, cateheza desăvârșită. Studiu asupra caracterului catehetic al Liturghiilor ortodoxe*, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2005.
- PAVEL CHIRILĂ: doctor în medicină, profesor la Facultatea de Teologie a Universității din Craiova. Cărți publicate: *Contribuții la studiul efectelor antimicrobiene ale unor extracte vegetale*, București, 1998; *Meditație la medicina biblică*, împreună cu Pr. M. Valică, Ed. Christiana, București, 1992 (ediție în limba engleză: *Meditation on biblical medicine*, Ed. Christiana, București, 1994); *Conceptul de medicină creștină*, Editura Christiana, București, 2001; *Spitalul creștin. Introducere în medicina pastorală*, Ed. Christiana, București, 2004 (împreună cu pr. drd. Mihai Valică); *Teologie socială*, Ed. Christiana, București,

2007 (împreună cu pr. dr. Mihai Valică, asist. soc. drd. Andreea Băndoiu și ec. drd. Cristian George Popescu).

KARL CHRISTIAN FELMY: doctor în teologie, *doctor honoris causa* al Academiei Teologice din Moscova, profesor emerit al Facultății de Teologie a Universității Friedrich Alexander din Erlangen-Nürnberg (Germania). Cărți publicate: *Predigt im orthodoxen Rußland. Untersuchungen zu Inhalt und Eigenart der russischen Predigt in der zweiten Hälfte des 19. Jh.s*, Göttingen, 1972 (KOM 11); *Die Deutung der Göttlichen Liturgie in der russischen Theologie. Wege und Wandlungen russischer Liturgie-Auslegung*, Berlin-New York, 1984 (AKG 54); *Die orthodoxe Theologie der Gegenwart. Eine Einführung*, Darmstadt, 1990 [ed. rom.: *Dogmatica experienței ecleziiale. Înnoirea teologiei ortodoxe contemporane*, introducere și traducere de Ioan I. Ică, Sibiu 1999]; împreună cu EVA HAUSTEIN BARTSCH: „*Die Weisheit baute ihr Haus*”. *Untersuchungen zu Hymnischen und Didaktischen Ikonen*, München, 1999; *Vom urchristlichen Herrenmahl zur Göttlichen Liturgie der Orthodoxen Kirche. Ein historischer Kommentar*, Erlangen, 2000 (= Oikonomia, Bd. 39), [ed. rom.: *De la Cina Domnului la Dumnezeiasca Liturghie a Bisericii Ortodoxe. Un comentariu istoric*, trad. Ioan I. Ică, Sibiu, 2004]; *Diskos. Glaube, Erfahrung und Kirche in der neueren orthodoxen Theologie. Gesammelte Aufsätze*, hg. Heinz Ohme und Johann Schneider, Erlangen, 2003 (= Oikonomia 41); *Das Buch der Christus-Ikonen*, Freiburg i. Br. 2004.

JOHANNES HOFMANN: doctor în filozofie; habilitare în teologie, profesor de Istoria Bisericii vechi și Patrologie la Facultatea de Teologie a Universității Catolice Eichstätt-Ingolstadt. Cărți publicate: *Kaiserin Helena. Christliche Mitgestalterin eines neuen Zeitalters*, Regensburg, 1995 (Eichstätter Hochschulreden 94); *Frauen, die die Kirche prägten. Lebensbilder aus den ersten sechs Jahrhunderten*, St. Ottilien, 1998 (= Extemporalia 16);

FAIRY VON LILIENFELD: doctor în teologie, profesor emerit al Facultății de Teologie a Universității Friedrich Alexander din Erlangen-Nürnberg (Germania). Cărți publicate: *Spiritualität des frühen Wüstenmönchtums. Gesammelte Aufsätze 1962 bis 1971*, Erlangen, 1988² (= Oikonomia 18), [ed. rom.: *Spiritualitatea monahismului timpuriu al pustiei. Culegere de studii (1962-1971)*, editată de Ruth Albrecht și Franziska Müller, trad. lect. dr. Picu Ocoleanu, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 2006]; *Sophia – Die Weisheit Gottes. Ge-*

- sammelte Aufsätze 1983-1995*, hg. von Karl Christian Felmy, Heinz Ohme, Karin Wildt, Erlangen, 1997 (= Oikonomia 36).
- MIHAIL NEAMȚU: doctorand în teologie. Cărți publicate: *Bușnița din dărâmături. Insomniile teologice*, Ed. Anastasia, București, 2005; *Gramatica Ortodoxiei: tradiția după modernitate*, Ed. Polirom, Iași, 2007.
- JEAN NICOLAE: preot, doctorand în teologie, lector la Facultatea de Teologie a Universității „1 Decembrie 1918” din Alba Iulia.
- PICU OCOLEANU: doctor în teologie, lector la Facultatea de Teologie a Universității din Craiova. Cărți publicate: *Liturghia poruncilor divine. Prolegomene teologice la o nouă cultură a legii*, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 2004; *Minima moralia eucharistica. Eine theologische Pathologie der Öffentlichkeit*, Lit-Verlag, Münster-Berlin-London, 2007.
- SILVIU ORAVITZAN: pictor; numeroase expoziții în țară (București, Craiova, Timișoara etc.) și în străinătate (S.U.A., Austria etc.); autor, alături de M. Rupnik SJ, al proiectului de pictare interioară a bisericii parohiale ortodoxe „Schimbarea la față” din Cluj-Napoca.
- RADU PEDA: doctor în teologie, lector la Facultatea de Teologie a Universității Babeș-Bolyai din Cluj-Napoca. Cărți publicate: *Jurnal cu Petre Țuțea*, Ed. Humanitas, București, 1992; *Biserica în stat. O invitație la dezbatere*, Ed. Scripta, București, 1999.
- SILUANA VLAD: monahie, stareță a mănăstirii Jitianu/Dolj și coordonatoare a centrului de misiune „Sf. Arhangheli Mihail și Gavriil” din Craiova. Cărți publicate: *Mesteșugul bucuriei. Cum dobândim bucuria deplină ce nimeni n-o va lua de la noi*, Ed. Agaton, Făgăraș, 2006; *Împreună duminiri pe cale*, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 2006.
- BERND WANNENWETSCH: doctor în teologie, predă teologie sistematică la Universitatea Oxford (Marea Britanie), în cadrul Harris Manchester College. Cărți publicate: *Die Freiheit der Ehe. Das Zusammenleben von Frau und Mann in der Wahrnehmung evangelischer Ethik*, Neukirchen-Vluyn, 1993; *Gottesdienst als Lebensform – Ethik für Christenbürger*, Stuttgart – Berlin – Köln, 1997; *Political Worship. Ethics for Christian Citizens*, Oxford University Press (Oxford Studies in Theological Ethics), 2004.

CUPRINS

Argumentum (Editorii)7

A. Paradigme

† IRINEU POPA SLĂTINEANUL, Martiriul ca jertfă euharistică 15

FAIRY VON LILIENFELD, Poporul lui Dumnezeu și neamurile.
Considerații biblico-patristice cu privire la pluralitatea limbilor
și a culturilor în Sf. Tradiție 32

JOHANNES HOFMANN, Sărăcită pentru Hristos, Cel ce a sărăcit
pentru noi. Melania cea Tânără (+439), slujitoarea lui Dumnezeu
și a oamenilor 55

KARL CHRISTIAN FELMY, Puterea de a săvârși Sfintele Taine
după „Pratum spirituale” al lui Ioannis Moschos 72

B. Perspective sistematice

KARL CHRISTIAN FELMY, Existență seculară și viață liturgică 85

PICU OCOLEANU, Duhul Sfânt ca mediu al teologhisirii.
O examinare critică a percepției filosofice cu privire la natura teologiei
în secolul XX 101

FLORIN BOTEZAN, Liturghie și cateheză 131

RADU PREDĂ, Rolul catehetic al laicilor în Biserică.
Paradigmă istorică și provocare profetică 151

JEAN NICOLAE, Hristos – vița de vie/Hristos în teasc: o icoană alegorică
a Legământului euharistic în iconografia populară din Transilvania
și în cea europeană 177

MIHAIL NEAMȚU, „Triduum paschale” și etica războiului nevăzut 206

BERND WANNENWETSCH, Liturghia Ierusalimului ceresc
și cetatea nebunului lui Zarathustra. Maniera creștină
de a transcende *politeia* umană 237

C. Mărturii și atitudini

† ANDREI ANDREICUȚ, Reverberații liturgice ale destinului uman tradițional sau despre nefirescul anti-creștinismului postmodern	257
PAVEL CHIRILĂ, „Ca o coloană a infinitului, această verticală a rugăciunii liturgice îi ține împreună pe cei sănătoși și pe cei bolnavi din toate timpurile”. Mântuire și vindecare în Tradiția teologică și filantropică a Bisericii	268
SILVIU ORAVITZAN, „Un iconostas este o perdea de lumină spre Împărăția lui Dumnezeu”. Despre reîntoarcerea artei moderne din sălile de expoziție în Biserică	277
Maica SILUANA VLAD: „În Biserică, viața întregă este o liturghie”. Despre existența creștină ca liturghie integrală	286
Autori	293