UNIVERSITATEA BABEŞ-BOLYAI CLUJ-NAPOCA
Facultatea de Teologie Greco-Catolică
Școala Doctorală Teologie și Științe Religioase
Centrul de Studii și Cercetări de Frontieră în Teologie

Actele Sesiunii de Comunicări Științifice Internaționale Blaj,
09 mai 2026

UNITATE ÎN DIVERSITATE
Teologia dialogului interreligios

UNITÀ NELLA DIVERSITÀ
Teologia del dialogo interreligioso

Volum coordonat de:
CĂLIN-DANIEL PAȚULEA



Presa Universitară Clujeană

UNITATE ÎN DIVERSITATE
Teologia dialogului interreligios

UNITÀ NELLA DIVERSITÀ
Teologia del dialogo interreligioso

Volum coordonat de:
Călin-Daniel PAŢULEA

UNIVERSITATEA BABEŞ-BOLYAI CLUJ-NAPOCA
Facultatea de Teologie Greco-Catolică
Școala Doctorală Teologie și Științe Religioase
și
Centrul de Studii și Cercetări de Frontieră în Teologie

Actele Sesiunii de Comunicări Ştiinţifice Internaţionale
Blaj, 09 mai 2026

UNITATE ÎN DIVERSITATE

Teologia dialogului interreligios

UNITÀ NELLA DIVERSITÀ

Teologia del dialogo interreligioso

Volum coordonat de:
Călin-Daniel PAŢULEA

PRESA UNIVERSITARĂ CLUJEANĂ
2026

Colecția
«Analecta Scholae Doctoralis»
I

Responsabilitatea pentru conținutul şi calitatea lucrărilor prezentate în acest volum revine în întregime autorilor.

ISBN 978-606-37-3148-8

© 2026 COORDONATORUL VOLUMULUI
Toate drepturile rezervate. Reproducerea integrală sau parţială a textului, prin orice mijloace, fără acordul coordonatorilor, este interzisă şi se pedepseşte conform legii.

Universitatea Babeş-Bolyai
Presa Universitară Clujeană
Director: Codruţa Săcelean
Str. B.P. Hasdeu nr. 51
400371 Cluj-Napoca, România
Tel.: (+40) 744 687 884
E-mail: editura@ubbcluj.ro
editura.ubbcluj.ro | libraria.ubbcluj.ro

Cuprins

Cuvânt-înainte 9

The Magical Art of Dialogue.
The Assembly of Jerusalem Acts 15:1-35 17
Mauro ORSATTI

Hans Urs von Balthasar promotore del dialogo interreligioso?
La prospettiva della verità sinfonica 33
Damian SPĂTARU

Maria, "Madre dei viventi" (Genesi 3,20) a Sant'Epifane 69
Christa BISANG

Saint Justin Martyr and Philosopher, an Apologist for Unity 89
Călin-Ioan DUȘE

Augustine's Hermeneutics of Conversion.
The Language of Incarnation 115
Alina PELTEACU

Joseph Ratzinger/Pope Benedict XVI on the Pathologies
of Faith and Reason in Interreligious Dialogue 141
Dan SISERMAN

Unità nella diversità: la tradizione sinodale
e il consolidamento della disciplina sacramentale
nella Chiesa Rumena unita con Roma (1700-1728) 157
Ioan-Paul FĂRCAȘ

Unità nella Diversità: L'Eredità Teologica di San Giovanni Damasceno ... 179
Florin-Bogdănel TIMOȘ

Teologia creștină între nevoia de adevăr
și riscurile ecumenismului: frați sau prieteni? 199
Alexandru DEMETER

Cateheza în orizontul dialogului interreligios:
întâlnirea cu tinerii între identitate și deschidere 221
Marian BLAJ

O Biserică creștină unită, forțele răului nu o vor birui 231
Vergil LĂCĂTUȘ

Paradigma autonomiei individuale și provocarea unității:
o analiză antropologico-filosofică a libertății moderne 267
Sergiu-Bogdan CHIRILOAEI

Apa, element primordial implicit al creației 283
Sorin Valer RUSSU

Accente apocaliptice în scrierile profetice 299
Rodica SALOMIA

Unity in Diversity as Communicative Ecclesial Praxis:
Vatican II and Interreligious Dialogue in Mediated Pluralism 327
Alex-Dominic CHIVARI

Interdisciplinaritatea teologie-psihologie.
Rolul rugăciunii în reglarea emoțională 351
Daiana Patrina MUREȘAN

Lumina taborică și vederea beatifică ca paradigme
ale participării la viața trinitară 359
Adin Emil POP

Misionarism și pastorație în diaspora. Ambientul cultural
secularizat. Pluriconfesionalismul 373
Petre MUREȘAN

Modelul spiritual al fericitului Episcop Iuliu Hossu
reflectat în *Epistolele pastorale* 385
Andrei Cosmin SÎRBU

Parcurs simbolic: de la criză la biruință în genurile literare biblice 395
Mihaela-Simona GOȚIA

La strada verso la libertà. Strategie per accompagnare
le persone che abbandonano le sette sataniche 419
Anton-Vasile CIOBA

Semnificații istorice și teologice în pictura religioasă
a lui Liviu Lăzărescu 441
Radu-Vasile ROȘU

Evoluția programului iconografic marial în mănăstirile oltene.
Studiu comparativ 457
Nicolae Sorin MARIN

Iuliu Hossu. Corespondența din anii studenției 479
Dr. Gabriel HOZA

Il secondo canto del Servo di Dio. Una proposta esegetica 509
Ioan-Gabriel STEFAN

Anexă foto 525

Cuvânt-înainte

Titlul pe care l-am ales pentru simpozionul științific din acest an, *„Unitate în diversitate: Teologia dialogului interreligios"*, ne pune, încă de la început, în fața unei tensiuni care ne solicită: cum putem vorbi despre unitate fără să anulăm diversitatea și despre diversitate fără să renunțăm la căutarea unității? La prima vedere, „unitatea în diversitate" poate părea un paradox. În realitate, însă, ea exprimă una dintre marile provocări ale timpului nostru și, totodată, una dintre marile vocații ale teologiei.

Diversitatea credinței este un fapt, căutarea unității este o vocație. Trăim într-o lume în care oameni, culturi și tradiții religioase diferite se întâlnesc mai mult ca oricând. Această întâlnire poate deveni izvor de îmbogățire, de cunoaștere reciprocă și de pace. Dar ea poate genera și teamă, neîncredere, prejudecăți sau chiar conflicte. Într-un asemenea context, dialogul interreligios nu mai poate fi privit ca o simplă opțiune pastorală sau diplomatică. El devine un imperativ al responsabilității teologice și umane. Este un *kairòs*, un timp favorabil, un timp potrivit pentru a redescoperi că diferența nu trebuie să conducă în mod necesar la separare, iar identitatea nu trebuie să conducă la închidere.

Papa Francisc ne-a amintit în repetate rânduri că dialogul este una dintre căile prin care putem transforma diferențele într-o sursă de armonie. Într-o lume fragmentată, dialogul ne învață mai întâi să ascultăm. Ne învață să-l întâlnim pe celălalt nu ca pe un adversar, ci ca pe o persoană care poartă în sine o experiență religioasă, culturală și umană care merită cunoscută și respectată.

Pentru tradiția catolică, deschiderea către dialogul interreligios nu este o invenție recentă și nici doar răspunsul pragmatic la pluralismul lumii contemporane. Ea își găsește un fundament profund în însăși înțelegerea Bisericii și a misiunii sale. Un moment decisiv îl reprezintă Conciliul Vatican II și, în mod deosebit, Declarația *Nostra Aetate*, care a deschis un nou orizont în raportarea Bisericii Catolice la religiile necreștine. Această perspectivă ne

invită să recunoaștem cu respect ceea ce este adevărat, bun și sfânt în celelalte tradiții religioase și să descoperim, în experiența religioasă a celuilalt, ceea ce poate contribui la căutarea comună a adevărului și la promovarea binelui.

În aceeași perspectivă, *Veritatis Gaudium* ne amintește că reflecția teologică este chemată să se deschidă către dialog, către interdisciplinaritate și către realitatea complexă a lumii în care trăim. Această deschidere nu înseamnă renunțarea la identitatea creștină. Dimpotrivă, dialogul autentic presupune o identitate asumată și matură. Nu putem intra într-un dialog adevărat dacă nu știm cine suntem. Dar nici nu putem pretinde că ne cunoaștem pe deplin propria credință dacă refuzăm întâlnirea cu celălalt. De aceea, dialogul nu începe cu relativismul, cu ideea că „totul este la fel". El începe cu convingerea că adevărul poate fi căutat împreună și că această căutare se poate desfășura în respect, în libertate și în caritate.

Unitatea nu este uniformitate, în acest punct se află, poate, una dintre cele mai importante semnificații ale temei noastre. Unitatea autentică nu presupune ștergerea diferențelor, ci capacitatea de a le integra într-o relație. Imaginea „poliedrului", atât de dragă Papei Francisc, ne poate ajuta să înțelegem această realitate. Spre deosebire de o sferă, în care toate punctele par echidistante și uniformizate, poliedrul păstrează chipul și particularitatea fiecărei componente, dar le reunește într-o formă comună. Această imagine poate deveni și o cheie de lectură pentru dialogul interreligios. Nu suntem chemați să devenim identici pentru a putea fi împreună. Suntem chemați să învățăm cum putem fi împreună fără să ne anulăm diferențele.

Diversitatea religioasă, privită astfel, nu trebuie să fie considerată doar o problemă care trebuie gestionată. Ea poate deveni o bogăție care ne provoacă să aprofundăm ceea ce credem și să distingem mai limpede ceea ce este esențial de ceea ce este secundar. Întâlnirea cu celălalt poate, astfel, să devină și o ocazie de redescoperire a propriei identități.

De aceea, dialogul interreligios nu este doar o formă de diplomație religioasă. El poate fi și un mod de a face teologie. Dialogul ne cere să ascultăm înainte de a răspunde, să înțelegem înainte de a judeca și să căutăm adevărul fără teama de a ne confrunta cu întrebările pe care ni le pune celălalt. În această perspectivă, teologia dialogului interreligios este chemată să se întrebe nu numai *ce credem*, ci și *cum ne întâlnim* cu cel care crede altfel. Este chemată să depășească prejudecățile, să distingă între diferență și

opoziție și să construiască un fundament conceptual care să permită întâlnirea fără relativizarea adevărului. Mai mult, această perspectivă ne invită să fim atenți la lucrarea misterioasă a Spiritului Sfânt, care nu poate fi redusă la granițele vizibile ale comunităților noastre.

A vorbi despre dialog înseamnă, astfel, și a accepta că Dumnezeu ne poate surprinde prin celălalt, că întâlnirea poate deveni loc de discernământ și că fiecare om poate purta în sine o taină pe care suntem chemați să o întâmpinăm cu respect. Poate că una dintre cele mai importante treceri pe care trebuie să le realizăm este aceea de la simpla toleranță la întâlnire. Toleranța poate însemna doar să-l suportăm pe cel diferit de noi. Dialogul autentic cere mai mult. El cere disponibilitatea de a-l asculta, de a-l înțelege și de a descoperi ceea ce putem construi împreună. De aceea, dialogul interreligios are mai multe forme.

Există dialogul vieții, în care persoane de credințe diferite învață să trăiască împreună, să se cunoască și să se respecte. Există dialogul faptelor, în care comunitățile religioase cooperează pentru pace, dreptate, solidaritate și apărarea demnității umane. Și există dialogul teologic, în care reprezentanții diferitelor tradiții își aprofundează propriile convingeri și încearcă să înțeleagă mai bine atât ceea ce îi apropie, cât și ceea ce îi diferențiază. Toate aceste forme sunt importante, pentru că dialogul adevărat nu se limitează la cuvinte. El trebuie să devină viață, mărturie și responsabilitate comună.

În acest spirit, simpozionul își propune să construiască o punte între rigoarea cercetării teologice și realitatea concretă a lumii în care trăim, între mediul academic și experiența pastorală, între reflecția dogmatică și provocările întâlnirii cotidiene dintre oameni și comunități. Ne dorim ca această întâlnire să fie un spațiu al cercetării serioase, dar și al ascultării reciproce. Un spațiu în care întrebările dificile să nu fie evitate, ci asumate. Un spațiu în care diferențele să nu fie ascunse, dar nici transformate în ziduri. Și, mai ales, un spațiu în care teologia să-și poată împlini una dintre vocațiile sale fundamentale: aceea de a sluji adevărul, dar și de a sluji omul.

Într-o epocă în care religia este uneori folosită, în mod tragic, ca pretext pentru conflict, trebuie să reafirmăm cu putere că religia poate și trebuie să fie izvor de pace, de fraternitate, de respect și de responsabilitate pentru celălalt. Aceasta este și provocarea pe care o așezăm înaintea cercetării noastre. Să nu ne mulțumim doar să vorbim despre dialog, ci să învățăm să-l trăim. Să

nu privim diversitatea doar ca pe o dificultate, ci ca pe o posibilitate. Să nu confundăm unitatea cu uniformitatea. Și să nu uităm că, dincolo de diferențele care ne separă, există o demnitate umană comună care ne cheamă la fraternitate.

Poate că adevărata măsură a acestui simpozion științific nu va fi doar ceea ce vom spune aici, ci ceea ce vom reuși să înțelegem, să schimbăm și să construim împreună după ce această întâlnire se va încheia. De aceea, vă invit să transformăm aceste zile într-un adevărat exercițiu de ascultare, discernământ și căutare comună a adevărului. Să lăsăm diversitatea să ne îmbogățească, dialogul să ne apropie, iar căutarea adevărului să ne conducă spre o fraternitate mai autentică.

Pentru că unitatea în diversitate nu înseamnă să fim la fel. Înseamnă să învățăm să fim împreună, cu respect pentru ceea ce suntem și cu deschidere către ceea ce putem deveni împreună.

Lect. univ. pr. dr. habil. Călin-Daniel PAȚULEA

Preacucernici Părinți,
Distinse colege și colegi, profesori și cercetători,
Doamnelor și domnilor studenți,
Distinși invitați,

Onoarea de a vă adresa un cuvânt de salut în deschiderea acestei conferințe, este însoțită de bucuria de a vă întâlni și de a împărtăși pasiunea noastră pentru teologie. Îmi face o deosebită plăcere să vă spun tuturor celor prezenți, fizic și online – „Bine ați venit!" la Blaj și să vă transmit binecuvântarea, apropierea sufletească și prețuirea Preafericitului Părinte Claudiu, Arhiepiscopul Major și Mitropolitul Bisericii Române Unite cu Roma, Greco-Catolică.

Faptul că acest eveniment academic de petrece la Blaj, în Mica Romă, are o semnificație aparte, deoarece de aici Biserica Greco-Catolică a iradiat credință, educație și erudiție în întreg spațiul românesc, contribuind la formarea culturii române moderne și la cristalizarea conștiinței naționale. În acest laborator al spiritului românesc, cultura a fost cultivată ca formă de slujire și de promovare a demnității, conștiința a fost structurată în baza valorilor spirituale și morale iar fidelitatea față de tradiția răsăriteană a fost conjugată permanent cu deschiderea spre valorile europene. Este potrivit, așadar, să privim întâlnirea noastră în continuarea acestei tradiții, care ne inspiră să privim cunoașterea și cercetarea ca parte esențială a formării noastre, dar, în același timp, ca un mod de a sluji pe Dumnezeu, Biserica și pe semenii noștri.

Organizată de Școala Doctorală de Teologie și Științe Religioase și de Centrul de Studii și Cercetări de Frontieră în Teologie, din Facultatea de Teologie Greco-Catolică a Universității *Babeș-Bolyai*, conferința internațională de astăzi ne pune în fața uneia dintre cele mai importante și actuale teme: *„Unitate în diversitate: teologia dialogului interreligios"*. Trăim într-o lume fragmentată și agitată, în care diversitatea nu reprezintă o realitate îndepărtată, ci o experiență cotidiană. Religii, confesiuni creștine, tradiții, culturi, sensibilități și moduri diferite de a înțelege existența se întâlnesc astăzi mai intens ca oricând. Această întâlnire poate deveni prilej de neliniște

și suspiciune, de închidere sau de conflict; dar poate deveni, în egală măsură, ocazie de maturizare, de cunoaștere și de comuniune în adevăr. Totul depinde de modul în care privim alteritatea și de calitatea teologică și umană a dialogului pe care suntem dispuși să îl purtăm.

În niciun caz dialogul interreligios sau interconfesional nu trebuie să conducă la relativizarea credinței, la diluarea identității sau la abandonarea convingerilor proprii în numele unei cordialități superficiale. Dimpotrivă, dialogul autentic presupune oameni bine înrădăcinați și conștienți de propria identitate, fideli față de propria tradiție și, în același timp, liberi și dispuși de a-l asculta pe celălalt fără teamă. Numai cel care știe cine este poate întâlni cu adevărat pe cineva diferit de sine. În consecință, unitatea despre care vorbim astăzi nu are nimic de-a face cu uniformitatea, nu anulează diferențele legitime, nu nivelează tradițiile și nici nu reduce bogăția spirituală a lumii la o *forma mentis* comună, dar sărăcită. Unitatea adevărată este mult mai exigentă și mai complexă, deoarece ea presupune armonia care exclude confuziile și comuniunea care păstrează identitățile. Diversitatea, la rândul ei, nu trebuie înțeleasă ca fragmentare inevitabilă sau ca distanță imposibil de depășit, ci ca loc al unei posibile îmbogățiri reciproce.

Îi felicit pe organizatori pentru alegerea acestui subiect, care este în deplină concordanță cu profilul Facultății de Teologie Greco-Catolică. Pentru instituția noastră, dialogul interdisciplinar, intercultural și interreligios reprezintă un drum asumat în cadrul academic multidisciplinar al Universității *Babeș-Bolyai* și o exigență a apartenenței la Biserica Română Unită cu Roma, Greco-Catolică. Prin aceste două apartenențe, universitară și eclezială, Facultatea se situează permanent pe frontiera dintre credință și rațiune, dintre tradiție și înnoire, dintre identitate și alteritate confesională. Existența la frontieră implică un profund angajament intelectual, dar nu trebuie să pierdem din vedere că ea nu este niciodată neutră din punct de vedere etic, moral și spiritual. Prin natura ei, este relațională și dialogală, fiind chemată să integreze diferențele, cu discernământ și responsabilitate. Știm că nu este ușor să avem o existență de frontieră, dar teologia, prin natura ei, este chemată să valorizeze frontierele religioase, culturale și existențiale. Papa Francisc spunea că: „Teologia și cultura de inspirație creștină au fost la înălțimea chemării lor atunci când au știut să trăiască riscant și fidel pe frontieră” (Constituția Apostolică *Veritatis Gaudium* 5).

Având convingerea că întâlnirea noastră se va concretiza în împărtășirea experiențelor de frontieră care zidesc comuniunea, unesc cunoașterea cu smerenia și fidelitatea față de propria credință cu respectul sincer față de celălalt, exprim recunoștința noastră față de organizatori. Le mulțumesc părintelui Călin Pațulea, directorul Școlii Doctorale, domnului conferențiar Călin Săplăcan, directorul Centrului de cercetare, părintelui conferențiar Anton Rus, directorul Departamentului Blaj, părintelui Zaharie Pintea și tuturor colegilor care au contribuit la organizarea conferinței. Gratitudinea noastră se îndreaptă spre participanții din țară și din străinătate, profesori, cercetători și studenți doctoranzi, spre toate persoanele prezente. Alese gânduri de prețuire adresez părintelui Mauro Orsatti, profesor și ilustru biblist la Facultatea de Teologie Catolică din Lugano, căruia îi mulțumesc pentru fraternitate și pentru lunga colaborare cu Facultatea noastră.

Prof. univ. pr. dr. habil. Cristian BARTA,
Decan al Facultății de Teologie Greco-Catolică

The Magical Art of Dialogue. The Assembly of Jerusalem Acts 15:1-35

Mauro ORSATTI[1]

Summary: *Chapter 15 of the Acts of the Apostles is rich in teachings and can be studied from many perspectives. We see it as a valuable starting point for discussing dialogue, an exclusively human element, often evoked in words but not always fully realized in practice.*

Dialogue is an essential element of relationships, very useful when parties are not in harmony. First of all, we must confront one another, speak to one another, without retreating into silence and the pretense of being right. This is how Peter, Paul, and Barnabas on one side and James on the other, dealt with the pagans' embrace of Christianity: it is also necessary to observe the norms of Judaism, as James maintained, and the current, whether related or not, as others maintained. When one side expresses its opinion, the other must listen, an attitude not always found. It is then necessary to appeal to a higher reality, to a truth over which no one has a monopoly. In this case, it is the Word of God. Having discovered the higher truth, which is adherence to Christ, the sole Savior without need for anything else, James asks for respect for certain sensitivities of the Jewish world, and the other side agrees. Truth marries charity, the basic criterion of action. With this happy union, a problem that threatened the unity of the Church finds a happy solution and can be held up as an example.

Isn't this perhaps something too distant and so different from our situations? Not at all, because a concrete example of our time (1999) is offered by the joint declaration

[1] Mauro Orsatti is professor of New Testament exegesis at the Faculty of Theology of Lugano (CH), since its foundation (1992), at the Paul VI Theological University of Brescia and visiting professor at the Babeş-Bolyai University of Cluj-Napoca, Faculty of Greek-Catholic Theology, Department of Pastoral Theology in Blaj. Doctor in biblical sciences at the Pontifical Biblical Institute in Rome and with long periods of specialization in Jerusalem and Munich, he has always sought to combine scientific rigor with simplicity and expository clarity. He is the author of numerous volumes, studies and publications.

on justification between the Lutheran and Catholic Churches. After a long and arduous journey, they produced a result that we hold up as an example of exemplary dialogue. Ultimately, the invitation to continue on the path of dialogue in all situations, even the most thorny. And Acts 15 remains an example.

***Keywords**: Acts of the Apostles, charity, christianity, Church, dialogue, justification, relationships, truth.*

"Where there is one person, there is a problem; where there are two, the problems become three: mine, yours, and ours" is a popular joke that, under its somewhat mocking guise, hides the truth of a relationship that is not always easy; indeed, it is often problematic, or even conflictual. To be fair, we could also formulate the positive version that interprets the advantage of the relationship: where there is one person, there is a benefit; where there are two, the benefits become three, also mindful of an ancient proverb corroborated by experience: "Unity is strength." We are interested in the negative situation to demonstrate that we have the tools to face it, overcome it, and transform it into something positive. One of these is dialogue.

This term is widely used to express a healthy relationship, capable of breaking down barriers of self-centeredness and mistrust, opening up a horizon of mutual attention. The value of dialogue, the exclusive prerogative of human beings, is undisputed, primary, and almost universally recognized. This alone would be enough to establish its importance, because it involves intelligence and will, uniquely human qualities. It is unfortunate, however, that it often remains at the level of ideal planning or wishful thinking, failing to shape and mold the way we relate. Dialogue is an art to be known, learned, practiced, and perfected.

To better ground ourselves in reality, we will refer to a life experience, that of the early Christian community, with the advantage of having before us not only a concrete case but also an exemplary one from which we can learn much. It concerns the debate on a theological question that threatened the unity of the Church and perhaps its very existence. We will see the development, albeit bumpy, of a religious dialogue that remains relevant today, because even in our day there is no shortage of confrontations that risk becoming clashes, threatening the harmony and unity of what should be the one Church, the one for whose unity Jesus expressly prayed to the Father, "that they may all be one, as you, Father, are in me and I in you, that they

also may be in us, so that the world may believe that you have sent me" (John 17:21).

The event: The assembly of Jerusalem (Acts 15:1-35)

In the year 48 or 49, representatives of two cultures met in Jerusalem: Paul and Barnabas for the Hellenistic culture, and James (the relative of the Lord Jesus) for the Jewish culture. Christianity, situated within both, had blossomed, but — this was the shocking question facing the assembled group: how could these two very different cultures recognize themselves as Christian, each preserving its own identity? The Jerusalem assembly, often somewhat solemnly called a council, attempted to offer an answer by suggesting a solution.[2]

One of the most difficult moments of the young ecclesial community, perhaps the most critical, had to be faced. Until now, there had been no shortage of trials that called the community into question: hostility to the message, persecution, the death of Stephen, the dispersion of Christians, to name just a few. Yet, no difficulty had reached the present point of gravity, because, having arisen within the community, it now threatened the very structure and life of the entire group. The epicenter of the earthquake was at the very heart of the principles and risked destroying unity: it was a theological problem. And, precisely because it touched on doctrine, its scope had a universal and not local value, as in the case of a disciplinary or administrative problem. Here was the problem: could a pagan adhere to Christ directly, without going through the Jewish process, or must he submit to Jewish practices and regulations (circumcision, observance of dietary laws, and more)? The problem was serious and very grave. There was, implicit but forceful, the affirmation of freedom in the face of the accumulation of Jewish prescriptions. There was, explicit and decisive, the decision of salvation by Christ as the sole mediator. A clash with Jewish resistance, which found its standard-bearer in James, seemed inevitable. The council attempted and found a solution. Paul and Barnabas had just returned from an experience that had brought them into direct contact with the Spirit's action among the pagans. During their first missionary journey, they were

[2] See M. Neubrand, *Israel, die Voelker und die Kirche. Eine exegetische Studie zu Apg 15,* (SSB 55), Stuttgart 2006.

able to witness the power of the Spirit working among the pagans, without requiring them to be Jewish. Peter himself, the recognized head of the apostolic college, had learned to read reality with new eyes, having learned greatly from the Cornelius episode. Here too, Christian baptism and the gift of the Spirit had not been accompanied by any Jewish cloak.

It would have been dangerous, however, to privilege the viewpoint of Peter and Paul over the position of Christians of Jewish origin. James, astutely grasping this difficulty, found a solution grounded in Scripture and surprisingly realistic. After recalling that, from the biblical perspective, salvation is for all, he proposed to Christians of pagan origin that they respect certain provisions of the Law of Moses, considered particularly important by Jewish sensibilities. Beyond the apparent compromise, the need for mutual acceptance was evident, capable of avoiding the founding of two churches. James's proposal was well received, codified, and made known in Antioch, the community that had felt the tension most acutely. The most delicate problem of the early Church could thus be considered resolved. Moreover, "The Council of Jerusalem clearly describes how conflicts arise and are resolved."[3]

The meeting revealed a frank exchange between two opposing positions. Both sides clearly recognized the presence of a superior agent, the Spirit. It is He who guides and animates all, without becoming the monopoly of anyone. This is the true united Church. The "necessary" prescriptions dictated to the Christians of Antioch will soon be superseded, and no one will pay any attention to them anymore, because they responded to the needs of the moment and of a local Church. Meanwhile, they are all presented in the name of the Spirit. It is this Spirit that demands, more than meticulous observance of certain details, the courage to welcome, or at least tolerate, with love and sympathy certain secondary and foreign elements, typical of other cultures but which prevent us from remaining closed in our own. The Christian's horizon, then, remains that which Paul indicated to the young church of Thessalonica: "Do not quench the Spirit [...], test everything; hold fast what is good" (1 Thess 5:19, 21).

The Church, remaining united, opens itself to the Greek world as it had opened itself to the Jewish world: it accepts two ways of life, two mentalities,

[3] S. Fausti, *Atti degli Apostoli,* Bologna 2016, 552.

two cultures, respecting and embracing their relative autonomy. This process becomes a sensitivity that imposes itself as a method of openness and welcome: the Gospel is inculturated wherever there are people willing to welcome and live it.

Re-reading in terms of dialogue

Having briefly clarified the problem and its solution, let's try to reread the biblical text, paying extra attention to the theme of dialogue. This will prove fruitful with potential developments, preventing us from constantly dwelling on the problems and, above all, rejecting any fixism, synonymous with sclerosis, stagnation, and resignation.

Reading our episode, we notice an internal structure that we can break down into the following passages:

- vv. 1-2: the problem
- vv. 3-5: toward Jerusalem in search of a solution through dialogue
- v. 6: meeting
- vv. 7-11: Peter's speech: exposition of one of the two sides
- v. 12: testimony of Barnabas and Paul in line with Peter
- vv. 13-21: James's speech: exposition of the other side, after accepting Peter's thought. Hypothesized solution
- v. 22: The choice of Judas Barsabbas and Silas as messengers
- vv. 23-29: The letter and the messengers to make the solution known
- vv. 30-35: Application.

Brief commentary

Two groups with two reasons

We begin with the existence of a problem, and a significant one, because it is a conflict "potentially destructive for the Church."[4] Dialogue is part of everyday life, but becomes urgent in difficult times. There are two groups, and they are in conflict with each other in a heated discussion[5], the first

[4] D. Marguerat, *Gli Atti degli Apostoli,* II, Bologna 2015, 91.

[5] The beginning of v. 2 refers to Paul and Barnabas who «dissented and argued heatedly…», translation of the Greek γενομένης δὲ στάσεως καὶ ζητήσεως οὐκ ὀλίγης where στάσεως can be translated as «conflict» and ζητήσεως «dispute» followed by οὐκ ὀλίγης literally «not a little», translated as «heatedly»: this is strong vocabulary that denotes the gravity of the situation.

indication of a crucial issue that is not easily resolved. Both are bearers of reason, of their own reason. Let's take a closer look at them.

James' group. The members of this group come to the meeting believing that pagans must submit to Jewish practices. To support their position, they can point to nearly two thousand years of history, during which circumcision had become a sign of belonging, almost a "sacrament" for Israel, ever since God had requested it from Abraham as a sign of the covenant (see Gen 17:9-14). Then there was the Law, God's gift to his people, in which many sons had grown up, orienting themselves by it in life and even in death, as in the case of the Maccabean brothers, who preferred death rather than betray the Law.

The group of Peter and Paul. Peter has just recovered from an experience that has significantly changed his life. He is aided by miraculous and divine signs, such as the gift of the Spirit bestowed upon the pagans, which allows him to understand that he can no longer delay in welcoming pagans, who until now had been considered "different" and therefore to be isolated (see Acts 10:44-48). The encounter with Cornelius led him to the conviction: "By the grace of the Lord Jesus we are saved, just as they are" (Acts 15:11). Here Peter encapsulates the heart of his theological thought and even goes so far as to relativize the value of the Law[6], defined as a "yoke" in v. 10. Paul and Barnabas had concluded their first missionary journey (cf. Acts 13-14), during which they had witnessed firsthand the effectiveness of grace among the Gentiles, who had performed "great signs and wonders" (v. 12). They too, like Peter, were helped by concrete signs to develop new convictions. They were therefore not visionaries or deluded people, but concrete people who draw ideas from facts.

The problem seems to be worsening, rather than being resolved, because the two groups hold different and conflicting ideas that are both based on true and certified facts.

Paul knows he is right, and so does Peter. In the light of experience, they have matured the conviction that Christ alone is enough. However, they are not loners and seek clarifying dialogue. Dialogue will prove to be an effective remedy in place of silence or the arrogance of being right. A crucial element of the solution lies in the fact that the two groups agree to look each other in the face and speak to each other.

---

[6] See F. Refoulé, *Le discours de Pierre à l'assemblée de Jérusalem,* Revue Biblique 100 (1993) 239-251.

When James, the representative of the other group, takes the floor, he begins his exposition by echoing Peter's speech. He was therefore attentive to what Peter was saying; he was listening. How often does dialogue fail because the two sides fail to listen to each other! And listening must be done with the heart, even before the ears: it is listening to the other's acceptance, seeking to understand their reasons; in short, a civilized listening founded on respect.

The two groups met in a common place, in Jerusalem, which is the mother house and cradle of Christianity. Furthermore, they speak the same language and strive to live by the same values. Both are aware that a higher will hovers above them, freeing them from narrow-minded and short-sighted selfishness, a will expressed and codified in the Word of God.

Without some common and shared points of reference, no dialogue will ever be possible, because each will remain a prisoner of their own opinion, elevated to an untouchable conviction, a kind of fortress that guarantees the security of their own point of view.

Truth and Charity

James immediately steered the conversation along cordial lines. He begins by acknowledging the positive side of the other side: "Simon reported how God from the beginning..." (v. 14), and supports this with a quotation from Scripture. The Word of God reveals itself above everything and everyone, the interpretative criterion of life and the principle of action. He recalls that the prophets announced a time when all men would seek the Lord.[7] The Word of God effectively becomes what the psalmist suggests: "A lamp to my feet [...], a light to my path" (Ps 119:105). Of this Word, James reveals himself to be a servant and not a master, an interpreter and not a dealer, a worshiper and not a tyrant. For this reason, the Word becomes effective.

The speech demonstrates that James approves and shares the principle expounded by Peter and ratified by Paul: Christ is the true Savior and there is no need for anything else. On this essential point, everyone agrees. The truth is found and publicly acknowledged, without loopholes or camouflage, without "ifs" and "buts". The truth has won. The temptation to make a

[7] James cites Amos 9:1ff. in substantial agreement with the Septuagint, with influences perhaps from Zecharias 1:1,16, Jeremiah 12:15, Isaiah 42,21ff., cf. R. Pesch, *Atti degli Apostoli,* Assisi 1992, 596-597.

"Solomonic decision" has been overcome, which often, in order to please everyone, ends up displeasing everyone. The truth is one, clear, and unequivocal.

Truth must always be combined with charity, as Saint Paul reminds us: "Charity is the fulfillment of the Law" (Rom 13:10). There can be no dialogue simply because the truth emerges. Without charity, even the truth remains incomplete and distorted,[8] as Pascal famously expressed: "Truth without charity is cruelty."

Behold, James, knowing and interpreting the role that falls to him, proposes a form of respect and tolerance. It proposes the observance of certain rules, namely, abstention from:

- meat offered to idols: avoid participating in pagan banquets or eating meat sacrificed to idols according to Lev 17:8-9 (cf. also Paul's request to the Corinthians, 1 Cor 8-10);
- immorality: do not engage in incestuous sexual relations, according to the prescription of Lev 18:6-18 (cf. also Paul in 1 Cor 5);
- strangled animals: it was forbidden to eat meat not slaughtered according to the Jewish rite as codified in Lev 17:13-14 (cf. Ex 22:30);
- blood: drinking blood was forbidden because it belongs to God and must be completely consumed according to Lev 17:10-12.

These are not commands, but rules based on the Holiness Code of Lev 17-18. C.M. Martini writes: "These are not, therefore, universal moral requirements, but positive precepts of Mosaic law, of a ritual and legal nature, whose observance even pagans are required for reasons of unity and charity. But these prohibitions do not have a purely legal value [...] they signify [...] the desire to avoid all contact with idolatry."[9]

These are indications that do not touch on the substance of the truth and which had long been applied to non-Jews living in Israel. In rabbinic theology, they were counted among the "Noahic ordinances" (cf. Gen 9:4) that Noah would have issued for all mankind. Their temporary and transitory nature is documented by the fact that they were soon forgotten and abandoned: Paul does not mention them in Galatians 2, which

[8] A problem similar to Acts 15 is raised again in the Letter to the Galatians where we find a similar solution: “For in Christ Jesus neither circumcision nor uncircumcision avails, but faith working through love” (Gal 5:6).

[9] Quoted by G. Rossé, *Atti degli Apostoli,* Roma 1998, 573.

presumably concerns the same episode. Beyond their circumstance, these indications are important for highlighting a prerogative of dialogue and, above all, of love: truth combined with charity is capable of patiently waiting for others, respecting their pace of growth. Also in Romans 14:1-13, regarding the coexistence of the weak and the strong in faith, Paul calls for mutual understanding and fraternal respect. This is not a retreat, if we consider that Christian freedom, distinct from anarchy, is played out entirely in the deployment of the one law, that of charity.

Dialogue "becomes incarnate"

James's solution requires no obligation, only respect. It maintains the distinction between the two groups, without thereby creating division. This too is a delicate and often overlooked point, preferring the shortcut of rupture rather than the patient weaving of a slow but thoughtful journey, hopefully accomplished together. Here they found it and were able to combine it with charity. The community welcomes and embraces James's proposal: "It seemed good to us, all of us, to choose [...]" (v. 25).

The Christian community is also a juridically organized group, an organization that uses resources and institutions. Dialogue is fruitful when it leads to a conclusion, which often also has "visibility." Therefore, we move on to the executive phase, which puts the decision into practice, making it known to all Christian communities. The first to be involved is that of Antioch, where the problem had been most acutely felt. The decision is communicated in two ways: by letter and by sending a delegation.

The letter has all the advantages of a written text: clarity, precision, and stability. Its content serves as an apostolic decree, a model for every other official Church manifestation. Its format follows the format of documents commonly used in public life at the time. This document, in addition to reporting the assembly's decisions, disavows those who were causing turmoil in the community (see v. 24). It therefore serves to clarify and isolate those who tear down, rather than build up. Isolation remains, however, a therapeutic means and not an end, as Paul suggests, having recommended it for some in Thessalonica (see 2 Thess 3:14-15).

In addition to the letter-document, a delegation is sent whose task will be to deliver the message orally, making the message more direct, warm, and personal. Judas called Barsabbas and Silas, "men of great authority among

the brethren" (v. 22), participate. The Mother Church of Jerusalem is committed to sending collaborators, a sign of concern for Christian communities in need. It chooses them carefully, because they are people of value and capable of establishing good relationships with the community. Their responsibility, among other things, is to encourage and strengthen the faith of the Christians of Antioch (see v. 32).

The personal presence of the two messengers enhances and exalts a typical element of dialogue: personal encounters. We sorely miss this in our time and culture, where efficiency and cost-effectiveness have forced a drastic reduction in personal contact, replacing it with machines or various artifices, creating a cold, sterile, even annoying, and in many cases inconclusive relationship. If we do not want to "robotize" ourselves and be reduced to automatons or remote-controlled people, we urgently need to rediscover the value of direct relationships, of person-to-person exchanges, of the pleasure of looking into each other's eyes, of speaking directly and not just online.

Neither winners nor losers

It seems natural to ask who won, or which trend was favored. The question is poorly posed and, ultimately, incorrect. The decision made and communicated at Antioch is expressed thus: "For it seemed good to the Holy Spirit and to us [...]" (v. 28). The Christian community is keenly aware both of being a unity built not on juridicalism but on mystery, and of being a witness to the Risen One, from whom it was born and from whom it received its identity. The authentic community is one that welcomes differences without turning them into divisions, that accepts pluralism within unity. The Council of Jerusalem transformed a religious group that had flourished in the Jewish world, and was initially limited to it, into a "Church" with a universal vocation. Thus concludes G. Schneider's commentary on chapter 15 of Acts, drawing on a phrase from Conzelmann: "The decree 'establishes continuity between Israel and the Church freed from the Law'"[10].

It is a Church without borders that has become aware of itself, of its diverse components, and of its immense potential. It has discovered itself as a community capable of dialogue within itself, an essential prerequisite for

[10] *Die Apostelgeschichte,* II, Freiburg 1982, 192.

it to be able, guided and enlightened by the Spirit, to dialogue with the world. Truly, the Church is, and must be, catholic, that is, universal.

Past history, different times, but today?

Given the solemnity with which Silvano Fausti opens his commentary: "It is a historic turning point for Christianity. It is the overcoming of every religious, cultural, social, and gender barrier,"[11] it would be easy to object that our episode arose and developed in a cultural and religious context distant and different from our own. We might respond that it is indeed distant, but not different, because humans, despite evolving and experiencing prodigious scientific and technological progress, retain the essence of their human nature, which includes acts of heroism as well as surges of pride, admirable attention to others, and shameful withdrawal into themselves. Today, as yesterday, dialogue can become a privileged path of rapprochement and acceptance. We document this with an example: the fruitful journey of rapprochement and mutual understanding on the theological theme of justification between the Catholic Church and the Lutheran Church.

For the two Churches, this issue has been a source of division for over four centuries. For Luther, the Pauline message of justification by faith alone was the "articulus stantis et cadentis Ecclesiae" (article about the standing and falling Church), the point from which the Church either stands firm in her faith or falls. This doctrine concretely means that only Christ can save humanity, deeply corrupted by sin, granting it the righteousness proper to Christ himself, without human beings being able to contribute to this work of salvation. However, Luther also speaks of the new, justified creature who performs good works, the fruit of justification itself.

The Catholic response is established in the Council of Trent (1545-1563), which begins its decree on justification by alluding to the erroneous doctrine spread by Luther on the subject. The Council's doctrine strongly emphasizes the impossibility of human salvation by its own efforts without the grace that God gives through Christ. Nevertheless, it also insists on human freedom to accept the justification that God offers. This free cooperation is not an autonomous act of man, but is already the fruit of the grace at work within

[11] *Atti degli Apostoli,* Bologna 2016, 551.

him, a grace that precedes, moves, and impels. Furthermore, the Council insists on the interior transformation that grace brings about in man, so that justification is also the sanctification and renewal of the inner man.

These differences have been reflected in mutual condemnations and anathemas. For centuries, the positions of Catholics and Lutherans on this point have been considered, by both sides, incompatible. On the one hand, the Catholic affirmation of human cooperation with grace has been viewed by Lutherans as diminishing the value of Christ's action or as an attempt to establish "one's own righteousness." On the Catholic side, Luther's positions have been criticized for being external to man and failing to touch his profound being.

These two visions of man as sinful and as one attained by grace, while undoubtedly different, must not obscure this fundamental coincidence: only by the grace of Christ can man be saved, and it would be a vain presumption to trust in one's own strength or merits. Starting from this truly fundamental common ground, in the renewed ecumenical climate of recent decades, many attempts to bring Lutheran and Catholic positions closer together have developed. This progress is due to several factors, such as a thorough study of Sacred Scripture and the shared tradition of the Church Fathers, as well as intense historical research on the Reformation and the Council of Trent. The journey has been slow, arduous, with moments of discouragement and the temptation to resign. As always, there are pioneers, people or events capable of looking far ahead. We recall, on the one hand, the Swiss Reformed theologian Karl Barth, who in his 1919 commentary on the Letter to the Romans sought what unites more than what divides, thus paving the way for a promising collaboration. Then came the Second Vatican Council (1962-1965), which invited observers from other Christian denominations and even other religions, demonstrating an openness and sensitivity that had been unthinkable just a few decades earlier. It then produced sixteen documents that reflected the new theological sensibility and worldview. All of this shed new light on the points of agreement based on a shared tradition.

The two sides met, spoke, each listened and tried to understand the other, the atmosphere gradually calmed, the former animosity faded and feelings of mutual understanding and even sympathy were gained. In short, despite many difficulties, they established their relations on a frank and open dialogue. And the results were not long in coming. A good result was reaped

in 1967 when the publication of the TOB (Oecuménique Translation of the Bible) began, translated and commented on by Catholics and Protestants together. The Letter to the Romans was the first to be translated and became the test case. If collaboration with that text had been successful, all the others would have encountered no particular problems. It was a success that Pastor M. Boegner commented with the apt expression that "the text of our divisions must become the text of our encounter."[12]

For our theme of dialogue, an even more prodigious fruit ripened on October 31, 1999, making it a historic date: in Augsburg[13], Germany, the Roman Catholic Church and the Lutheran World Federation formally signed a Joint Declaration on the Doctrine of Justification, which affirms that between the two traditions there exists a "consensus on fundamental truths of the doctrine of justification." The Declaration demonstrates that new relations have now been established between Lutherans and Catholics, thanks to the greater mutual understanding they have acquired during thirty years of bilateral ecumenical dialogue. This quote confirms this: "On the basis of this dialogue, the Lutheran Churches and the Catholic Church, which subscribe to it, are now able to enunciate a common understanding of our justification brought about by the grace of God through faith in Christ. […] Developings that remain different are no longer susceptible to provoking doctrinal condemnation."[14]

The Declaration, which begins with a Foreword, then goes on to present the main points of the biblical message regarding God's action in justifying sinful human beings. This is followed by an analysis of the doctrine of justification as an ecumenical issue that arose between the Catholic Church and the Churches originating from the Reformation. The document then presents the results of recent dialogue, which today constitute a common, or

---

[12] Quoted in the Introduction to the Letter to the Romans of the TOB.

[13] The same city where, in 1530, the Augsburg Confession appeared, which collected the main points of the thought of Luther and his followers, in polemic with Catholic doctrine. The chosen date is also charged with symbolism: according to the Lutheran liturgical calendar, Reformation Day is celebrated every year on October 31st. According to tradition, Luther nailed his 95 theses on indulgence and penance to the portal of the Castle Church in Wittenberg on the evening of All Saints' Eve in 1517. See F. BUZZI, *Augsburg, 31 ottobre 1999: un passo avanti sul cammino dell'unione tre le Chiese cattolica e luterane,* Rivista Teologica di Lugano 5 (2000) 69-78.

[14] *Declaration*, 5.

shared, understanding on the topic. It then goes on to explain in detail the seven components of this common, or shared, justification:

- Human inability and sinfulness in the face of justification.
- Justification as forgiveness of sins and action that makes one righteous.
- Justification obtained through faith and grace.
- The sinnership of the justified.
- The Word of God in the dual aspect of Law and Gospel.
- Confidence and certainty of salvation.
- The value of the good works of the justified.

Toward the end, the Declaration highlights the meaning and purpose of the consensus reached, through patient dialogue, by the experts appointed by the respective parties.

Not everything is settled, nor is there absolute agreement, but the positions reached are points of no return. First of all, we note that the divergences no longer entail doctrinal condemnations. Above all, we can confidently affirm that today, on the fundamental aspects of the doctrine of justification, there is agreement between the Roman Catholic Church and the churches belonging to the Lutheran World Federation. The times of bitter controversy are now behind us. We can look to the future with well-founded optimism, in the hope of further and substantial steps toward the one Church willed by Christ. Here too, the dialogue between the parties has led to conclusions that were simply unthinkable even just a few decades earlier.

Moving from solemn events with global resonance to more local and lesser-known ones, which nonetheless confirm our thesis on the value of dialogue, we might mention the conference held in Blaj (Romania) on October 28, 2017, on the occasion of the Quintentine of the Protestant Reformation (October 31, 1517 – October 31, 2017) on the theme "Luther and the Letter to the Romans. From Conflict to Communion."

Representatives of the Catholic, Orthodox, and Reformed Churches met, related, listened, and discussed in a serene and fruitful dialogue.[15] It serves as one of the many examples of authentic and constructive dialogue. We are convinced that many celebrate in life, and not only with words, the beauty and effectiveness of an encounter between diverse people who find in dialogue a source of personal and social, ecclesial, and theological growth.

[15] The papers are collected in the volume *Lutero e la Lettera ai Romani. Dal conflitto alla comunione,* Cluj 2017, edited by M. Orsatti and C.D. Patulea.

Finally, a wish

The family, or the community in which one lives, must become a sort of narrative framework where everyone can weave their own story, confident that it will be heard. Words must be measured, calibrated, chosen with care and attention; they must be decisive and liberating, capable of renewing relationships and rediscovering hope, restoring dignity to oneself and others, opening unexpected perspectives, and inventing tomorrow.

While respecting differences (ethnic, cultural, religious), we must be able to create spiritual convergences. All this without overwhelming, almost learning from life in the woods, where the tall trees, the bushes, the tasty strawberries, the lily of the valley flowers, and the fleeting mushrooms live side by side, in harmony.

Although Luca has brilliantly and enthusiastically described a successful dialogue between two very different sides, let's not forget that the journey has been long and arduous. It took fourteen chapters of history, stained with blood, internal and external difficulties (about half of the Acts of the Apostles), before reaching a decisive outcome that opened the doors to the universal mission. Borrowing and slightly modifying a famous phrase from Saint Augustine, we might say, "Si iste et istae, cur non nos? (If these and those, why not us?)"[16], to feel compelled to be the standard-bearers of a new era of true dialogue with the most diverse people. We have reason to feel that we are Christians who, under the guidance of the Holy Spirit and supported by the example of so many saints, continue to forge personal relationships that build a new world. Acts 15 teaches us this.

[16] The original phrase is *Si isti et istae, cur non ego? (Confess*ions, VIII,12,29) and refers to the life of continence practiced by many and possible for all, obviously with divine grace and personal commitment.

Hans Urs von Balthasar promotore del dialogo interreligioso? La prospettiva della verità sinfonica

Damian SPĂTARU[1]

Abstract: *Il pluralismo religioso rappresenta una delle questioni centrali della teologia contemporanea. La presenza di molte tradizioni religiose e la crescente interazione tra culture sollevano interrogativi sul rapporto tra la verità della rivelazione cristiana e la pluralità delle religioni. Il presente contributo intende esaminare tale problematica attraverso il pensiero di due importanti teologi del XX secolo: Hans Urs von Balthasar e Leo Scheffczyk. Partendo dall'opera La verità è* sinfonica, *l'articolo analizza la concezione balthasariana della verità come realtà ricca e polifonica, nella quale diverse prospettive partecipano all'unica verità della rivelazione senza relativizzarne il centro cristologico. In dialogo con questa prospettiva, viene considerato il contributo di Scheffczyk, in particolare attraverso Il mondo della fede cattolica, dove la cattolicità della Chiesa viene presentata come forma storica e sacramentale della pienezza della verità rivelata. Il confronto tra i due autori permette di mettere in luce come l'unità della verità cristiana possa essere compresa in rapporto alla pluralità delle espressioni religiose. In questo senso, la categoria di verità e quella di forma offrono una chiave interpretativa per comprendere il rapporto tra l'unicità della rivelazione cristiana e il pluralismo religioso nel contesto teologico contemporaneo e*

[1] Nato nel 1969 in Romania, compie la formazione teologica nel suo Paese d'origine, con una specializzazione in teologia biblica e pastorale. Prosegue gli studi presso la Facoltà di Teologia di Lugano, dove nel 2006 consegue il Dottorato in Teologia con la tesi *Sacerdoti e diaconesse. La gerarchia ecclesiastica secondo i Padri Cappadoci* e, nel 2015, l'Abilitazione con la tesi *La risposta di Sant'Agostino alla sfida della reincarnazione*. Ha inoltre conseguito il Master in Diritto comparato delle religioni, discutendo una tesi su *Il matrimonio ortodosso nello spazio carpato-danubiano-pontico: aspetti storici, giuridici e comparativi*, nonché l'abilitazione all'insegnamento presso il Dipartimento formazione e apprendimento / Alta scuola pedagogica della SUPSI. Attualmente insegna presso la Facoltà di Teologia di Lugano e nelle scuole pubbliche medie e superiori del Cantone Ticino. È presidente della Commissione ecumenica della Diocesi di Lugano e membro della Comunità di lavoro delle Chiese cristiane in Ticino. Svolge inoltre il ministero di parroco moderatore di Viganello, nella Diocesi di Lugano.

creano una tensione feconda e necessaria allo sviluppo della dottrina tra la pluralità e l'unità.

Keywords: *Pluralismo religioso; Hans Urs von Balthasar; Leo Scheffczyk; verità teologica; cattolicità; cristocentrismo; teologia delle religioni.*

1. Introduzione: la questione del pluralismo religioso

Per delineare il contesto del pluralismo teologico l'immagine di un'«orchestra che sta accordando i suoi strumenti», utilizzata da Von Balthasar, è più che appropriata. Ognuno è concentrato sul proprio strumento musicale, ma all'improvviso il suono della nota *la* emessa da uno strumento, richiama tutti all'attenzione. È il risveglio dal sonno secolare dell'individualismo, è il richiamo all'unità nella diversità e all'armonia. E, di seguito, sotto la bacchetta del Maestro Gesù, si avvia il concerto. È quello il momento che offre la possibilità di aprire lo sguardo all'«insieme», di andare verso gli altri accompagnato dal proprio suono, e di valorizzare il proprio talento e quello degli altri.

La diversità di suoni non deve spaventare il musicista e neppure farlo desistere dalla sua voglia di suonare perché l'arrivo del Maestro nulla gli toglie. Allo stesso modo la diversità delle credenze non dovrebbe diminuire la fede del singolo, né annullarla, né portarla all'indifferenza o ad una forma di eclettismo, fermo restando che il desiderio di ognuno sia lo splendore della Verità quale realizzazione piena del credente.

1.1. Il pluralismo religioso come sfida teologica

Il pluralismo delle teologie, inclusi i discorsi sulle divinità delle altre espressioni di fede non cristiane, in termini più precisi ancora, «l'umanità nell'ampiezza della sfera celeste [...] caratterizzata dalla religione [...] nell'intera estensione delle sue varianti»[2], è un dato che deriva dalla storicità della fede, dalla diversità dell'esperienza nello Spirito e dall'inadeguatezza di ogni espressione umana in rapporto alla pienezza del Mistero rivelatore e ispiratore[3].

---

[2] HANS URS VON BALTHASAR, *Lo Spirito e l'istituzione*, Morcelliana, Brescia 1979, p.71 (tit. or.: *Pneuma und Institution. Skizzen zur Yheologie IV*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1974).

[3] Cfr. C. GEFFRÉ, *Pluralità delle teologie e unità della fede*, in B. LAURET – F. REFOULÉ (edd.), *Iniziazione alla pratica della teologia*, vol. I *Introduzione*, Brescia 1986, pp. 121-146.

Questo fatto innegabile della diversità, con il quale si è confrontato il primo cristianesimo, ci permette di fare un ampio respiro di sollievo e di considerarlo tutt'oggi la normalità dell'esistenza cristiana e non cristiana. E se i primi cristiani, quando hanno preso coscienza della diversità delle religioni, hanno assunto subito un atteggiamento di difesa e poco favorevole, ulteriormente e attraverso l'interpretazione attualizzante del messaggio evangelico, l'hanno accettata come parte del percorso di crescita spirituale, resa possibile proprio a motivo del confronto costruttivo con le varie credenze.

La predilezione iniziale fu per la *simplicitas fidei* che collocava le altre espressioni di fede tra le eresie e tra le «vane discussioni»[4]. Il problema della verità nel dialogo con le altre religioni nasceva dalla tensione tra la pretesa di ogni religione di custodire una verità ultima e la realtà concreta, manifestata appunto storicamente, della pluralità delle esperienze religiose. La domanda fondamentale era sempre la stessa: la verità religiosa è unica ed esclusiva, rinchiusa in una religione o appartenente ad un gruppo, oppure può manifestarsi in forme diverse, aprendo così uno spazio autentico di dialogo?

1.2. La Chiesa antica di fronte alla pluralità religiosa

In un secondo momento la Verità rivelata si trovò in un confronto incessante con la cultura del tempo. Da un lato ci furono degli atteggiamenti contrari ad una interpretazione di continuità tra l'Antico e il Nuovo Testamento, per motivi di ispirazione divina di alcuni libri della Scrittura, per esempio da parte dei marcioniti[5]. Dall'altro lato, il cristianesimo si confrontava con la cultura filosofica greco-romana politeista. Per esempio, il compendio della teologia romana *Antiquitates rerum divinarum* dell'enciclopedico romano Varrone (116-27 a.C.) distingueva tre modi di concepire e di venerare la divinità: la *teologia mitica* che trovava la sua espressione nei miti dei poeti, la *teologia politica* che si occupava dei culti degli dèi dello stato, la *teologia*

---

[4] Cfr. *1 Tm* 1, 4: «ti raccomandai di rimanere a Èfeso perché tu ordinassi a taluni di non insegnare dottrine diverse e di non aderire a favole e a genealogie interminabili, le quali sono più adatte a vane discussioni che non al disegno di Dio, che si attua nella fede»; 6, 4; *2 Tm* 2, 23; *Tt* 3, 9; *Col* 2, 8. Autori come Ireneo di Lione insistono inizialmente che «l'uomo semplice ma religioso è superiore al sofista bestemmiatore e impudente», *Adv. haer.* V, 20, 2 (*Sources Chrétiennes* = SC 153, 252-260); cfr. *Id., Haer* I, 10, 2 (SC 264, 158-160).

[5] M. SIMONETTI, *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Studia Ephemeridis «Augustiniamum» 23, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1985, p. 29.

naturale che studiava secondo i metodi della filosofia il Dio che era tale per natura e che non era considerato divino solo in base a una convenzione e tradizione umana, come avveniva per gli dèi dei poeti e dello stato[6]. In ultimo, le correnti gnostiche che proponevano una visione alternativa, secondo cui la verità era accessibile solo attraverso una conoscenza superiore (gnosi) e riservata a pochi[7].

1.3. La riflessione teologica come risposta al pluralismo

In questo contesto di tensioni significative la legittimità della riflessione sul dato della Rivelazione risultava più che necessaria sia per la comprensione del senso più profondo della Parola di Dio attraverso un'esegesi adeguata, sia per l'autocomprensione della comunità cristiana stessa, inserita nel tempo e nello spazio, secondo il programma indicato dal Maestro nel Discorso delle Beatitudini, quello di non «abolire la Legge o i Profeti», ma di «dare pieno compimento» alla stessa[8].

2. La presenza universale del Logos nella riflessione patristica

Parlando dell'intuizione naturale dell'unico Dio, poiché Von Balthasar era un profondo conoscitore dei Padri della Chiesa e degli scrittori ecclesiastici, è opportuno dare uno sguardo sintetico ai loro elaborati per comprendere meglio la sua presa di posizione.

2.1. Giustino e la dottrina dei semina Verbi

Se da una parte troviamo una pluralità di interpretazioni che sono spesso difficilmente conciliabili tra di loro, delle figure come il filosofo Giustino svilupparono un approccio più aperto, riconoscendo la presenza di "semi di verità" anche nelle altre tradizioni. Considerato il «pioniere di un incontro

---

[6] Cfr. AUGUSTINUS, *De civ. Dei*, XVI, 1, 1- 12 (tutte le citazioni agostiniane in www.augustinus.it – cons. 18/06/2026).

[7] Cfr. M. SIMONETTI (a cura di), *Testi gnostici in lingua greca e latina*, collana Fondazione Loreno Valla, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 2009[5] [1993[1]], pp. X-XXXI.

[8] Cfr. Mt 5, 17; CLEMENS ALEXANDRINUS, *Paed.* I, 92, 3 (SC 70, 274); *Strom.* X, 55, 1-7 (SC 428, 180-182); ILARIUS, *Trin.* XII, 19 (SC 462, 410); AUGUSTINUS, *Acad.* III, 4 3; *Trin* XV, 1; *Serm.* 43, 9: «*intellege ut credas, crede ut intellegas*»; TERTULLIANUS, *Praescr.* X, 1-9 (SC 46, 103-104); *Ivi,* XII, 1-5 (SC 46, 1-5); ORIGENES, *Princ.* I *Praef.* 3 (SC 252, 78-80); *Pistis Sophia,* n. 83, 1-4, in L. MORALDI (a cura di), *Pistis Sophia*, Milano 1999, 160; Vangelo di Tommaso, *Lóghion* l, trad. it., *Vangelo copto di Tomaso,* in *Apocrifi del Nuovo Testamento* I, UTET, Torino 1971, p. 483; Vangelo degli Ebrei, *Fram.* 4b, in *Apocrifi del Nuovo Testamento* I, pp. 373-374.

positivo col pensiero filosofico, anche se nel segno di un cauto discernimento»[9], affermò sì la pienezza della verità nel cristianesimo, ma ammise che anche altre religioni e filosofie possono partecipare, almeno in parte, alla verità.

Giustino si esprimeva con queste parole: «sono Cristiano, confesso di esserne orgoglioso e di lottare con ogni mezzo per essere riconosciuto come tale, non perché le dottrine di Platone siano estranee a quelle di Cristo, ma perché non sono del tutto simili, come, del resto, anche quelle di altri, Stoici, poeti e scrittori. Ognuno di essi, infatti, ha potuto formulare correttamente qualche teoria, contemplando quella parte del divino Logos seminale che è innata; i medesimi, però, avendo sostenuto dottrine che si contraddicono a vicenda su questioni più importanti, dimostrano chiaramente di non possedere una scienza infallibile e una conoscenza irrefutabile. Pertanto, tutto ciò che è stato espresso correttamente da ognuno di essi, appartiene a noi Cristiani: noi, infatti, adoriamo ed amiamo, dopo Dio che è ingenerato ed ineffabile, il Logos generato da Dio, poiché si è fatto uomo per noi, per salvarci dalle nostre miserie, delle quali si è fatto partecipe. Tutti gli scrittori, infatti, per mezzo del seme innato del Logos presente in essi, hanno potuto contemplare la realtà in modo impreciso. Infatti una cosa è un seme, un'imitazione, concesso agli uomini per quanto è possibile, e un'altra è il soggetto stesso dal quale, per sua grazia, hanno origine la partecipazione e l'imitazione»[10].

Se da una parte Giustino Martire ribadisce che «da sempre c'è stato chi ha vissuto in conformità con il Logos, e in questo senso ci sono stati "cristiani" [...] pur avendo essi avuto soltanto una conoscenza parziale del Logos seminale», d'altro canto ammette che resta «molta differenza tra il

---

[9] «*Inter principes viros qui positivum nexum cum doctrina philosophica fovent, etsi cauta discretio sit habenda, memorandus est sanctus Iustinus* [...]», GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Fides et Ratio*, n. 38, 14 settembre 1998, in AAS CXCI (1999), p. 35.

[10] IUSTINUS, *Apol. 2,* XIII, 2-6, SC 507, 342-344, trad. it. GIUSTINO, *Apologie*, a cura di G. Girgenti, Rusconi Libri, Milano 1995, pp. 207-209; cfr. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione *Dei Verbum* (18 novembre 1965), n. I, 6, in *AAS* LVIII (1966) pp. 819-820; BENEDETTO XVI, *I Padri della Chiesa: «San Giustino»*, Udienza generale del 21 marzo 2007, in *Insegnamenti di Benedetto* XVI, vol. III, 1 (2007), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2008, pp. 532-535; J. DUPUIS, *Verso una Teologia cristiana del pluralismo religioso*, Biblioteca di teologia contemporanea 95, Queriniana, Brescia 1997, pp. 81-85.

seme di una cosa e la cosa stessa [...]. In ogni modo la presenza parziale e seminale del Logos è dono di grazia di Dio»[11].

Giustino con quest'analisi della diversità religiosa del suo tempo rappresenta uno dei primi tentativi di articolare un dialogo interreligioso che non sia puramente conflittuale.

2.2. Ireneo di Lione: l'economia della salvezza e la pedagogia divina

Seguono altri esempi simili con Ireneo di Lione «che non si limitò a portare alla luce il significato storico dell'economia mosaica e cristiana, ma inserì l'economia pre-mosaica all'interno della storia della salvezza, creando lo spazio per un valore salvifico delle religioni prebibliche»[12]. In questo senso egli accenna alla caratteristica della continuità della Rivelazione divina che non dev'essere trascurata, attraverso le quattro Alleanze: una per mezzo di Adamo, una per mezzo di Noè, una per mezzo di Mosè, una per mezzo di Cristo[13]. Siccome le basi di questa teologia erano state poste già da Giustino, Ireneo diede un'organizzazione sistematica con la sua teologia del Logos rivelatore, mostrando che «in tutti i momenti della storia il Logos è stato unito agli uomini e li ha accompagnati in previsione dell'incarnazione»[14]. Pertanto, la salvezza trova il suo compimento nella venuta di Gesù, pur essendo stata precedentemente annunciata e in qualche modo anticipata nei suoi effetti.

2.3. Clemente Alessandrino: la filosofia come preparazione al Vangelo

Mentre Giustino e Ireneo sembravano attribuire ogni conoscenza di Dio all'azione del Verbo divino (il Logos), Clemente di Alessandria, in seguito, distinse due piani diversi: una conoscenza comune, elementare di Dio che può essere acquisita mediante l'uso della ragione. Tale conoscenza è accessibile a tutti gli esseri umani ed è detta naturale: «un'intuizione dell'unico Dio onnipotente esisteva infatti presso tutti gli uomini retti di ogni tempo; e la maggior parte di essi comprendeva anche la beneficenza eterna

---

[11] COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE (=CTI), *Il cristianesimo e le religioni,* in *Id*., *Documenti 1969-2004*, Studio Domenicano, Bologna 2004, pp. 560-561.

[12] DUPUIS, *Verso una Teologia cristiana del pluralismo religioso*, p. 85; cfr. IRAENEUS, *Adv. haer*. IV, 20, 6-7 (SC 100, 642-648).

[13] Cfr. IRAENEUS, *Adv. haer*. III, 11, 8 (SC 211, 160-170); DUPUIS, *Verso una Teologia cristiana del pluralismo religioso*, pp. 89-90.

[14] CTI, *Il cristianesimo e le religioni,* p. 562; IRAENEUS, *Adv. haer.* III, 16, 6 (SC 211, 312).

della divina Provvidenza, coloro cioè che non avevano perduto ogni senso di pudore davanti alla verità»[15].

Clemente non parla semplicemente di alcuni filosofi greci, ma afferma l'esistenza di una φυσικὴ ἔμφασις (*physikē emphasis*), una "percezione" o "manifestazione naturale" dell'unico Dio presente presso tutti gli uomini che fanno un uso retto della ragione. Questo è uno dei testi patristici più importanti a sostegno dell'idea che la ricerca religiosa universale dell'umanità non sia totalmente priva di valore conoscitivo e costituisce un importante antecedente della dottrina dei *semina Verbi*.

Su un piano differente, invece, è l'azione personale del Logos a introdurre le persone nei segreti di Dio, altrimenti inaccessibili. Clemente traccia, dunque, delle distinzioni ignote ai suoi predecessori. L'influenza del Logos si estende oltre i confini della tradizione ebraico cristiana, perché il mondo pagano ha avuto i suoi profeti. Sotto l'azione del Logos alcuni greci hanno veramente profetizzato: «Si dirà forse che si trattava di un dono di previsione o di una sorta di percezione del presente a distanza? Queste sono appunto forme di profezia autentica! [...]. Anche per riflesso e per trasparenza i filosofi greci più autentici intravedono Dio»[16]. Così, per Clemente la filosofia stessa viene da Dio. Essa costituisce per il mondo greco un'economia divina parallela, se non proprio uguale sotto qualunque aspetto all'economia ebraica della Legge perché entrambe sono state pensate da Dio per condurre le persone a Cristo[17].

In che modo l'Incarnazione del Logos costituisce una novità decisiva nell'economia della salvezza rispetto alle altre religioni e alle filosofie e quali conseguenze teologiche comporta per la comprensione della verità e della salvezza universale? Le verità e le intuizioni presenti nelle religioni e nelle filosofie precedenti vengono semplicemente superate dall'evento cristologico, oppure trovano in esso il loro compimento? Hanno avuto

---

[15] CLEMENS ALEXANDRINUS, *Strom.* V, 13, 87, 2 (SC 278, 168): «θεοῦ μὲν γὰρ ἔμφασις ἑνὸς ἦν τοῦ παντοκράτορος παρὰ πᾶσι τοῖς εὖ φρονοῦσι πάντοτε φυσική, καὶ τῆς ἀϊδίου κατὰ τὴν θείαν πρόνοιαν εὐεργεσίας ἀντελαμβάνοντο οἱ πλείστοι, οἱ καὶ μὴ τέλεον ἀπηγριωμένοι πρὸς τὴν ἀλήθειαν».

[16] CLEMENS ALEXANDRINUS, *Strom.* I, 19, 94, 3. 7 (SC 30, 65): «Ἂν γὰρ προαναφώνησίν τις εἴπῃ καὶ συνεκφώνησιν αἰτιάσηται, προφητείας εἴδη λέγει. [...] Καὶ κατ᾽ ἔμφασιν δὲ καὶ διάφρασιν οἱ ἀκριβῶς παρ᾽ Ἕλλησι φιλοσοφήσαντες διορῶσι τὸν θεόν [...]».

[17] Cfr. DUPUIS, *Verso una Teologia cristiana del pluralismo religioso*, p. 93; CTI, *Il cristianesimo e le religioni*, p. 561.

soltanto una funzione pedagogica e preparatoria, oppure continuano a possedere un significato all'interno del disegno salvifico di Dio?

Secondo l'approccio qui seguito, la nozione di compimento costituisce la categoria interpretativa fondamentale, più che quella della semplice sostituzione poiché richiama l'idea che il cristianesimo non annulli semplicemente quanto lo precede, ma lo porti alla sua pienezza in Cristo. Infatti, Clemente offre una risposta: «Prima della venuta del Signore, la filosofia era necessaria ai Greci per la giustizia; ora invece giova alla pietà, essendo una sorta di preparazione per coloro che avanzano verso la fede mediante la dimostrazione. [...] Forse la filosofia fu data propriamente anche ai Greci prima che il Signore li chiamasse (πρὶν ἢ τὸν Κύριον καλέσαι αὐτούς); infatti essa fu pedagogo dei Greci verso Cristo (παιδαγωγὸς τῶν Ἑλλήνων εἰς Χριστόν), come la Legge lo fu degli Ebrei»[18].

Clemente non dice semplicemente «prima della venuta di Cristo», ma «prima che il Signore li chiamasse». L'accento cade quindi sulla vocazione universale dei Greci da parte di Cristo. La filosofia è vista come una preparazione provvidenziale che precede questa chiamata salvifica: Dio opera già nella storia dei popoli prima dell'annuncio esplicito del Vangelo. L'espressione «prima che il Signore li chiamasse», mostrerebbe, secondo alcuni autori, che «la filosofia greca ed altri tipi analoghi di sapienza, concessi agli umani dal Verbo di Dio, non avevano perso il loro ruolo nell'economia della salvezza nemmeno dopo la venuta storica del Signore: il loro ruolo provvidenziale durava fino a quando le singole persone non fossero state direttamente interpellate dal messaggio cristiano»[19].

2.4. Origene: tra critica delle religioni e valorizzazione della sapienza delle nazioni

In Origene emerge una valutazione articolata delle dottrine filosofiche. Egli attribuiva loro una funzione propedeutica rispetto allo studio della dottrina cristiana e ne riconosceva l'utilità per l'annuncio e l'esposizione della parola di Dio. Sebbene giudicasse le religioni del suo tempo principalmente come espressioni di politeismo e idolatria, individuava nella sapienza delle nazioni, in particolare nella più alta tradizione filosofica, la presenza dei semi

---

[18] CLEMENS ALEXANDRINUS, *Strom.* I, 5, 28, 1. 3 (Sch 30, 65); cfr. Gal 3, 24.

[19] CH. SALDANHA, *Divine Pedagogy: A Patristic Viewof non-Christian Religions*, Libreria Ateneo Salesiano, Roma 1984, pp. 169-170, cit. in DUPUIS, *Verso una Teologia cristiana del pluralismo religioso*, p.102.

del Verbo, anticipazioni della verità pienamente manifestata in Cristo. Egli professa una manifestazione universale del Verbo di Dio all'umanità ed afferma contemporaneamente il carattere unico e peculiare della sua incarnazione in Gesù Cristo[20].

Michel Fédou sintetizza il pensiero origeniano con queste parole: «I valori essenziali dell'umanità vanno intesi come modalità differenti di partecipazione al vero Logos, che dimora nell'universo affinché le creature ragionevoli possano, nella loro diversità, partecipare della natura del Primogenito»[21].

2.5. Gregorio di Nissa: la ricapitolazione dell'umanità nel Logos incarnato

Gregorio di Nissa sviluppa ulteriormente questa linea interpretativa dei Padri precedenti mediante una rilettura cristologica della parabola neotestamentaria della pecora smarrita[22]. La pecora rappresenta l'intero genere umano che, smarritosi lontano da Dio, viene cercato e ritrovato dal Buon Pastore.

Nell'Incarnazione il Figlio di Dio assume la natura umana e, portando sulle proprie spalle l'umanità intera, la conduce nuovamente al Padre, rendendo possibile la restaurazione della comunione salvifica. Egli afferma: «questa pecora siamo noi, gli uomini [...], il Salvatore prende sulle spalle la pecora intera, quindi [...], poiché si era perduta tutta intera, tutta intera viene ricondotta. Il pastore la prende sulle sue spalle, cioè nella sua divinità [...]. Avendola presa su di sé, ne fa una cosa sola con sé»[23].

A ragione si può affermare che, contenendo in sé l'intera umanità assunta nell'Incarnazione, Cristo rende possibile la riconciliazione di tutti con il Padre. Nella sua umanità glorificata si manifesta infatti il fondamento universale della salvezza, al quale ogni essere umano è chiamato a partecipare[24].

2.6. Agostino: la città di Dio oltre i confini visibili di Israele

La prospettiva delineata da Gregorio di Nissa trova un significativo sviluppo nella riflessione di Agostino. Mentre il Padre cappadoce insiste sulla

---

[20] Cfr. DUPUIS, *Verso una Teologia cristiana del pluralismo religioso*, p. 109.

[21] M. FEDOU, *Christianisme et religions païennes dans le Contre Celse d'Origène*, Beauchesne, Paris 1988, p. 515.

[22] Cfr. Mt 18, 12-24; Lc 15, 1-7.

[23] GREGORIUS NYSSENUS, *Contra Apollinarium*, 16 (PG 45, 1155).

[24] Cfr. CTI, *Il cristianesimo e le religioni*, p. 562.

ricapitolazione dell'umanità nel Cristo incarnato, il vescovo di Ippona, Agostino, pone l'accento sulla continuità storica del disegno salvifico di Dio, affermando che il cristianesimo e la Chiesa sono presenti, in forma germinale, fin dagli inizi della storia umana.

L'azione salvifica di Cristo non inizia con l'Incarnazione in senso stretto, ma attraversa l'intera vicenda umana fin dalle sue origini, «ab Abel»: «non solo dal periodo della presenza corporale del Cristo e dei suoi Apostoli, ma dallo stesso Abele, il primo giusto ucciso dal fratello scellerato, e di seguito fino alla fine del tempo la Chiesa si evolve pellegrina fra le persecuzioni del mondo e le consolazioni di Dio»[25].

Come nota esplicativa conferma nelle sue Ritrattazioni: «In effetti quella che ora prende il nome di religione cristiana, esisteva già in antico e non fu assente neppure all'origine del genere umano, finché venne Cristo nella carne. Fu allora che la vera religione, che già esisteva, incominciò ad essere chiamata cristiana [...]. Per questo ho detto: *Questa è ai nostri tempi la religione cristiana*, non perché un tempo non esistesse, ma perché più tardi prese questo nome»[26]. Con queste parole egli non vuol dire che la «Chiesa in quanto realtà storica preesisteva alla sua fondazione da parte di Gesù Cristo, ma che la salvezza è stata accessibile a tutte le persone nel corso della storia, e che è salvezza in Gesù Cristo»[27].

La medesima prospettiva viene ulteriormente sviluppata da Agostino nella *Città di Dio* dove afferma: «Certamente non ci fu nessun altro popolo che si potesse considerare veramente popolo di Dio. Non possono negare però che anche negli altri popoli vi furono per un vincolo derivante dal cielo degli appartenenti ai veri Israeliti, cittadini della patria dell'alto. Se lo negano, vengono facilmente confutati dal santo e meraviglioso Giobbe che non fu né indigeno né proselito, cioè un forestiero del popolo d'Israele, ma discendente dalla stirpe degli Idumei, lì nato, lì morto, ma viene così esaltato

[25] AUGUSTINUS, *De civ. Dei* XVIII, 51, 2; cfr. CATECHISMO DELLA CHIESA CATTOLICA 769; E. LAMIRANDE, *Ecclesia*, in C. MAYER (a cura di), *Augustinus-Lexikon*, vol. I, Schwabe AG, Basel 1996-2002, pp. 687-720.

[26] AUGUSTINUS, *Retract.* I, 13, 3; cfr. *Id*. *De vera rel.* X, 19; cfr. HANS URS VON BALTHASAR, *Le Persone del dramma. Teodrammatica*, vol. III, Jaka Book, Milano 1983 (rist. 1992), p. 384 (tit. or.: *Theodramatik. Die Personen des Spiels. Teil 2. Die Personen in Christus*, Johannes Verlag 1978).

[27] DUPUIS, *Verso una Teologia cristiana del pluralismo religioso*, p. 112.

dalle parole di Dio che, per quanto attiene alla morale e alla religione, nessuno dei suoi contemporanei può essergli paragonato»[28].

Il riferimento a Giobbe riveste un'importanza particolare nell'argomentazione agostiniana. Esso mostra come l'azione salvifica di Dio non possa essere ridotta esclusivamente ai confini storici e visibili di Israele. Pur mantenendo la centralità del popolo eletto nel disegno divino, Agostino riconosce che la grazia può operare anche al di fuori di esso, suscitando figure di autentica santità e giustizia. In tal modo, la storia della salvezza assume una dimensione universale che prepara la successiva riflessione cristiana sulla presenza di elementi di verità e di santità presso i popoli e le culture non appartenenti alla tradizione biblica.

2.7. Verso una teologia del compimento

Le testimonianze patristiche fin qui esaminate evidenziano una significativa convergenza teologica. Pur nella diversità dei contesti e delle accentuazioni, Giustino, Ireneo, Clemente Alessandrino, Origene, Gregorio di Nissa e Agostino riconoscono che l'azione del Logos non si limita ai confini storici e visibili del popolo dell'alleanza. La presenza di semi di verità, di autentiche intuizioni religiose e di figure esemplari anche al di fuori di Israele manifesta una convinzione comune: il disegno salvifico di Dio precede e accompagna l'intera vicenda umana. L'Incarnazione del Logos non viene interpretata dai Padri della Chiesa come una negazione delle verità disseminate nella storia religiosa e filosofica dell'umanità, bensì come il loro pieno compimento.

In tale prospettiva si comprende meglio la riflessione contemporanea di Hans Urs von Balthasar, il quale, profondo conoscitore della tradizione patristica e ad essa costantemente ispirato, pur ribadendo l'unicità e la definitività della Rivelazione cristologica, riconosce nelle religioni e nelle filosofie elementi di preparazione e di apertura all'incontro con la pienezza della verità manifestata in Gesù Cristo.

3. Dalla tradizione patristica alla teologia contemporanea

3.1. L'eclissi e la riscoperta di una tematica patristica

Che cosa accadde a questa intuizione dei Padri della Chiesa, così ricca di aperture nei confronti dell'azione universale di Dio nella storia? Pur senza

[28] AUGUSTINUS, *De civ. Dei*, XVIII, 47.

scomparire del tutto, essa passò progressivamente in secondo piano nella riflessione teologica medievale e moderna, maggiormente concentrata sulla mediazione ecclesiale della salvezza e sull'unicità dell'evento cristologico. Solo nel XX secolo, soprattutto nel contesto del rinnovato interesse per la patristica e dell'incontro sempre più intenso con le religioni del mondo, la questione tornò al centro del dibattito teologico. In tale contesto emersero diversi tentativi di spiegare il rapporto tra la grazia operante prima di Cristo e la grazia manifestata pienamente nell'evento cristiano, nonché il significato salvifico delle religioni nella storia dell'umanità[29].

3.2. Jean Daniélou e la teoria del compimento

Jean Daniélou (1905-1974) è considerato uno dei principali esponenti occidentali della cosiddetta «teoria del compimento» nell'ambito della teologia delle religioni. La sua riflessione si sviluppa all'interno di una teologia della storia della salvezza, nella quale l'intera esistenza umana è orientata verso la rivelazione definitiva di Dio in Gesù Cristo. Pur riconoscendo la presenza di una ricerca autentica di Dio nelle religioni del mondo, Daniélou distingue nettamente tra l'ordine della religione naturale e quello della rivelazione soprannaturale. La rivelazione ebraico-cristiana appartiene a quello della fede soprannaturale.

Al centro della sua prospettiva vi è il concetto di «alleanza cosmica», simboleggiata dall'arcobaleno dell'episodio di Noè, mediante la quale Dio si manifesta a tutti gli uomini attraverso la creazione e la coscienza[30]. Le religioni non cristiane appartengono a questo ambito della «religione cosmica» e costituiscono l'espressione storica della ricerca umana dell'Assoluto. Esse contengono elementi di verità, ma anche errori e ambiguità, essendo il risultato della risposta dell'uomo alla rivelazione divina presente nella natura. Per questo Daniélou afferma che le religioni del mondo rappresentano una sorta di «pre-istoria della salvezza»[31], che prepara, senza poterla sostituire, la rivelazione storica inaugurata con Abramo e compiuta in Cristo: «fra l'alleanza cosmica e quella storica sussiste una certa continuità, in quanto la prima funge da necessario fondamento

[29] Cfr. DUPUIS, *Verso una Teologia cristiana del pluralismo religioso*, p. 103.

[30] Cfr. Gn 9, 16: «Questo è il segno dell'alleanza che io ho stabilito tra me e ogni carne che è sulla terra».

[31] DUPUIS, *Verso una Teologia cristiana del pluralismo religioso*, p. 179.

dell'altra; ma l'intervento gratuito di Dio nella storia inaugura un nuovo ordine, che determina una discontinuità ancora maggiore della continuità»[32].

La differenza decisiva tra il cristianesimo e le altre religioni consiste nel fatto che queste esprimono il movimento dell'uomo verso Dio, mentre il cristianesimo è anzitutto il movimento di Dio verso l'uomo. In una formulazione particolarmente significativa, Daniélou scrive: «Le religioni naturali testimoniano [...] il movimento dell'uomo verso Dio; il cristianesimo è il movimento di Dio verso l'uomo, che in Gesù Cristo giunge a toccarlo, per condurlo a Lui»[33]. Per questo motivo il cristianesimo costituisce il compimento delle aspirazioni religiose dell'umanità e il mezzo universale della salvezza.

Pur attribuendo alle religioni un valore preparatorio, Daniélou mantiene dunque fermamente la singolarità e l'universalità dell'evento cristologico. Cristo non rappresenta una via tra le altre, ma il punto culminante del disegno salvifico di Dio, nel quale trovano significato e compimento tutte le autentiche ricerche religiose dell'umanità. La sua posizione esercitò una notevole influenza sulla teologia cattolica del XX secolo. Tuttavia, rispetto alla teoria del compimento, von Balthasar svilupperà una prospettiva maggiormente attenta alla dimensione dialogica e testimoniale dell'incontro tra il cristianesimo e le altre religioni, pur mantenendo intatta la centralità assoluta di Gesù Cristo.

3.3. Henri de Lubac: il cristianesimo come compimento universale del disegno salvifico

Henri de Lubac (1896-1991) affronta la questione delle religioni a partire dalla sua riflessione sul rapporto tra natura e soprannatura[34]. Secondo il teologo francese, il desiderio umano di Dio appartiene alla struttura stessa della persona, ma trova il suo compimento soltanto nell'iniziativa gratuita di Dio realizzata in Gesù Cristo. Per questo motivo il cristianesimo non si pone in concorrenza con le altre religioni, bensì come il loro compimento e la loro trasfigurazione.

---

[32] DUPUIS, *Verso una Teologia cristiana del pluralismo religioso*, p. 180.

[33] J. DANIÉLOU, *Saggio sul mistero della storia*, Morcelliana, Brescia 1963, pp. 128. 131 (tit. or.: *Essai sur le mystère de l'histoire*, Éditions du Seuil, Paris 1953); cfr. DUPUIS, *Verso una Teologia cristiana del pluralismo religioso*, p. 182.

[34] Cfr. H. DE LUBAC, *Il mistero del soprannaturale*, Jaca Book, Milano 1978 (tit. or.: *Le mystère du surnaturel*, Aubier, Paris 1965).

De Lubac riconosce nelle religioni elementi autentici di verità e di ricerca di Dio, i cosiddetti «semi del Verbo», ma ritiene che essi siano mescolati a limiti e ambiguità derivanti dalla condizione storica e peccatrice dell'uomo. Perciò il cristianesimo assume, purifica e porta a compimento quanto di vero e buono è presente nelle diverse tradizioni religiose.

Nel suo celebre *Catholicisme*, egli afferma che il cristianesimo rappresenta nella storia religiosa dell'umanità una «assoluta novità», poiché unisce inseparabilmente la destinazione trascendente dell'uomo e l'unità dell'intera famiglia umana: «In questo concerto universale [delle religioni], solo il cristianesimo afferma insieme, indissolubilmente, un destino trascendente per l'uomo e un destino comune per l'umanità. Tutta la storia del mondo e la preparazione di questo destino. Dalla prima creazione fino alla consumazione finale [...] un medesimo disegno divino si compie»[35].

Da questa prospettiva deriva la cosiddetta teoria del compimento. Cristo raggiunge anche coloro che appartengono ad altre religioni, ma non attraverso le religioni in quanto tali. Queste ultime non costituiscono vie autonome di salvezza, poiché «il disegno divino non può che essere un disegno ordinato: deve avere un unico asse, un unico polo»[36]. Tale centro unificatore è Gesù Cristo, nel quale convergono tutte le aspirazioni religiose dell'umanità.

Questa forte accentuazione cristologica di de Lubac costituirà uno dei presupposti fondamentali anche della riflessione di von Balthasar, il quale svilupperà ulteriormente il tema dell'unicità di Cristo all'interno della sua concezione della «verità sinfonica», capace di valorizzare le diverse tradizioni religiose senza relativizzare la centralità dell'evento cristologico.

3.4. Yves Congar e i diversi regimi della grazia

In questo contesto si colloca il tentativo di Yves Congar (1904-1995) di rileggere con equilibrio la tradizione patristica, evitando sia una separazione radicale tra l'economia precristiana e quella cristiana, sia una loro indebita assimilazione, e si limitò a parlare di distinti momenti o regimi di fede e di grazia: vi è fede prima della fede, come vi è grazia prima della grazia.

---

[35] H. DE LUBAC, *Cattolicismo. Gli aspetti sociali del dogma*, Studium, Roma 1984, pp. 117-120 (tit. or.: *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, Les éditions du Cerf, Paris 1938); cfr. DUPUIS, *Verso una Teologia cristiana del pluralismo religioso*, p. 183.

[36] DUPUIS, *Verso una Teologia cristiana del pluralismo religioso*, p. 185.

Congar scrive: «il pensiero degli antichi padri può essere espresso – credo – nei seguenti termini, secondo categorie paoline: nel confronto fra i fedeli o santi precedenti a Cristo e noi stessi, la grazia è la medesima – o in altri termini: vi è un identico progetto di salvezza concessa gratuitamente; ma vi è una differenza nei doni spirituali conferiti in armonia con tale grazia»[37].

3.5. Dal rinnovamento teologico al Concilio Vaticano II

Le riflessioni di Jean Daniélou, Henri de Lubac e Yves Congar non rappresentano semplicemente contributi isolati nell'ambito della teologia delle religioni, ma si inseriscono all'interno di quel più ampio movimento di rinnovamento teologico che nel XX secolo prese il nome di *Nouvelle Théologie*.

Attraverso il ritorno alle fonti bibliche e patristiche, questi autori cercarono di superare alcune rigidità della teologia neoscolastica, recuperando una visione più dinamica della storia della salvezza e dell'azione universale di Dio. Così, la tradizione dei Padri della Chiesa tornò ad essere una risorsa privilegiata per comprendere il rapporto tra la grazia di Cristo e le diverse esperienze religiose dell'umanità.

Questo rinnovato interesse per la presenza operante di Dio oltre i confini visibili della Chiesa contribuì a preparare il clima teologico che avrebbe trovato una significativa espressione nel Concilio Vaticano II. Senza attenuare l'unicità e l'universalità salvifica di Gesù Cristo, il Concilio sviluppò una maggiore attenzione verso l'azione dello Spirito Santo nella storia, riconoscendo che il disegno salvifico di Dio precede e accompagna l'annuncio esplicito del Vangelo. Le affermazioni conciliari sull'azione universale dello Spirito possono dunque essere lette come uno sviluppo coerente di quella riscoperta patristica promossa dagli autori sopracitati.

3.6. Il Concilio Vaticano II e l'azione universale dello Spirito

Un riferimento particolare si può fare al Concilio Vaticano II dove afferma nel decreto *Ad Gentes*: «indubbiamente lo Spirito Santo operava nel mondo già prima che Cristo fosse glorificato»[38].

---

[37] Y. CONGAR, *Ecclesia ab Abel*, in M. REDING (ed.), *Abhandlungen über Theologie und Kirche. Festschrift für Karl Adam*, Patmos, Düsseldorf 1952, pp. 80-81; cfr. DUPUIS, *Verso una Teologia cristiana del pluralismo religioso*, p. 106.

[38] CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Decreto *Ad gentes* (7 dicembre 1965), n. 4, in *AAS* LVIII (1966) p. 950 con la nota 19.

Questa affermazione si collega chiaramente all'insegnamento dei Padri, più precisamente al Papa Leone Magno il quale affermava nei suoi sermoni: «Quando, nel giorno di Pentecoste, lo Spirito Santo riempì i discepoli del Signore, non fu l'inizio del dono, ma un accrescimento della generosità: infatti anche i patriarchi, i profeti, i sacerdoti e tutti i santi che vissero in epoche precedenti furono vivificati dallo stesso Spirito di santificazione [...] sebbene la misura dei doni non fosse la stessa»[39].

Inoltre, il Concilio Vaticano II ha avuto il coraggio di formulare un giudizio positivo non solo sulla capacità umana di conoscere Dio, come aveva fatto il Concilio Vaticano I, ma anche sulla ricerca religiosa dei popoli e sulle forme storiche attraverso cui essa si esprime, riconoscendo nelle altre religioni elementi di verità e di santità che preparano e orientano verso il compimento in Cristo:

> *«Dai tempi più antichi fino ad oggi presso i vari popoli si trova una certa sensibilità a quella forza arcana che è presente al corso delle cose e agli avvenimenti della vita umana, ed anzi talvolta vi riconosce la Divinità suprema o il Padre. Questa sensibilità e questa conoscenza compenetrano la vita in un intimo senso religioso.* [...] *La Chiesa cattolica nulla rigetta di quanto è vero e santo in queste religioni. Essa considera con sincero rispetto quei modi di agire e di vivere, quei precetti e quelle dottrine che, quantunque in molti punti differiscano da quanto essa stessa crede e propone, tuttavia non raramente riflettono un raggio di quella verità che illumina tutti gli uomini. Tuttavia, essa annuncia, ed è tenuta ad annunciare, il Cristo che è "via, verità e vita" (Gv 14,6), in cui gli uomini devono trovare la pienezza della vita religiosa e in cui Dio ha riconciliato con sé stesso tutte le cose»*[40].

3.7. Giovanni Paolo II e la presenza dello Spirito nella storia dell'umanità

Ancora più chiaro il Papa Giovanni Paolo II dichiarava nell'enciclica *Dominum et Vivificantem* che già prima dell'economia cristiana: «Bisogna risalire indietro, abbracciare tutta l'azione dello Spirito Santo anche prima di

---

[39] LEONE MAGNO, *Sermo* 76 (PL 54, 495-496), trad. propria.

[40] CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Dichiarazione sulle relazioni della Chiesa con le religioni non cristiane *Nostra aetate*, 28 ottobre 1965, n. 2, in AAS 58 (1966), p. 741; cfr. D. SPATARU, *Καθολικός quale principio e termine del dialogo ecumenico secondo il cardinale Leo Scheffczyk*, in J. P. DE MENDOSA DANTAS – S. M. LANZETTA – A SANDRI – D. SPATARU (edd.), *Per Mariam ad Jesum. Festchrift zum 70. Geburtstag von Manfred Hauke*, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2026, pp. 676-677.

Cristo – sin dal principio, in tutto il mondo e, specialmente, nell'economia dell'Antica Alleanza. Questa azione, infatti, in ogni luogo e in ogni tempo, anzi in ogni uomo, si è svolta secondo l'eterno piano di salvezza, per il quale essa è strettamente unita al mistero dell'incarnazione e della redenzione, che a sua volta esercitò il suo influsso nei credenti in Cristo venturo [...]. Cristo, infatti, è morto per tutti e la vocazione ultima dell'uomo è effettivamente una sola, quella divina; perciò, dobbiamo ritenere che lo Spirito Santo dia a tutti, nel modo che Dio conosce, la possibilità di essere associati al mistero pasquale»[41].

3.8. Verso Hans Urs von Balthasar

Le affermazioni del Concilio Vaticano II e del Magistero successivo non costituiscono una novità assoluta, ma si inseriscono in una linea di sviluppo che affonda le proprie radici nella riflessione patristica e che è stata riproposta nel XX secolo dagli autori sopra menzionati.

Le loro prospettive, insieme agli insegnamenti del Concilio, mostrano come la teologia cattolica contemporanea abbia progressivamente recuperato l'intuizione patristica di una presenza universale dell'azione divina nella storia.

È all'interno di questo orizzonte che si colloca la riflessione di Hans Urs von Balthasar, il quale tenterà di coniugare l'universalità dell'azione del Logos e dello Spirito con la centralità unica e insostituibile dell'evento cristologico.

4. Hans Urs von Balthasar: Cristo, il Logos universale e il dialogo tra le religioni

Hans Urs von Balthasar[42] ha fondato il suo pensiero su una visione profondamente cristocentrica, nella quale la Verità si manifesta come una

---

[41] GIOVANNI PAOLO II, Enciclica *Dominum et Vivificantem*, n. 53, 18 maggio 1986, in AAS LXXVIII (1986), p. 874.

[42] È nato a Lucerna nel 1905. Dopo aver frequentato il liceo presso i Benedettini di Engelberg e presso i Gesuiti, studia germanistica a Vienna, Berlino e Zurigo; si laurea nel 1928 in germanistica e filosofia all'Università di Zurigo. Nel 1929 entra nella Compagnia di Gesù. Due incontri sono decisivi per la sua formazione teologica: quello con H. De Lubac, suo maestro in teologia, e quello con la mistica Adrienne von Speyr con la quale inizia una esperienza di vita religiosa incentrata su una visione trinitaria della vita cristiana e su una presenza attiva nel mondo. Contemporaneamente fonda e dirige la Johannes Verlag, che si

sinfonia di diverse voci, e proprio questa prospettiva lo ha portato a offrire un contributo originale e armonico al dialogo interreligioso.

4.1. La verità come sinfonia: l'unità e la pluralità nella Rivelazione cristiana

Il fatto che la verità sia sinfonica è la cosa che oggi va annunciata e caldeggiata con più urgenza: «Sinfonia non è affatto sinonimo di armonia sdolcinata, priva di forza. La grande musica è sempre drammatica, crea continuamente delle tensioni e le risolve a un livello più alto. La dissonanza però non è cacofonia. Non è neppure l'unico mezzo per tenere viva la tensione sinfonica. Mozart dà alle sue melodie più semplici [...] qualche cosa di così morbido, scattante e di così reciprocamente interdipendente che la forza, dalla quale dopo poche battute già si riconosce la presenza del suo genio, sembra che promani da una inesauribile riserva di tensione spirituale, per riempire adeguatamente con questa ogni membro. La riserva della Chiesa è la "profondità della ricchezza di Dio" in Gesù Cristo, che sta nel cuore della Chiesa stessa. La Chiesa faccia di tutto perché questa pienezza si esprima in un inesauribile pluralismo, che promana irresistibilmente dalla sua unità»[43].

La metafora della sinfonia permette dunque a von Balthasar di concepire l'unità non come negazione della pluralità, ma come la sua trasfigurazione in una comunione superiore, fondata sulla centralità di Cristo e aperta all'ascolto delle molteplici voci attraverso cui la ricerca della verità si esprime nella storia dell'umanità.

4.2. La centralità cristologica come principio unificante

Per comprendere il punto di vista di von Balthasar sulla verità come armonia delle prospettive, è fondamentale tenere presente che il principio unificante di tutta la sua opera è l'amore per Gesù Cristo, con la conseguente centralità cristologica.

---

propone di pubblicare scritti dei Padri della Chiesa, di valorizzare l'esperienza cristiana e alcuni teologi che hanno posto Cristo al centro della loro riflessione. Soprattutto nel trascorrere degli anni von Balthasar è diventato un punto di riferimento accreditato per la teologia cattolica. A riconoscimento di questa mansione, svolta con dedizione e umiltà, nel 1988 è stato nominato cardinale ed è mancato poco dopo, il 26 giugno 1988.

[43] VON BALTHASAR, *La verità è sinfonica*, pp. 12-13.

Nonostante l'ampiezza e la varietà della sua produzione letteraria possano suggerire, a un primo sguardo, una discontinuità o un'evoluzione di orientamento, tale impressione resta superficiale. In realtà, l'intero impianto teologico di Balthasar è caratterizzato da una profonda coerenza interna, il cui nucleo è costituito dal riferimento costante a Cristo quale rivelazione definitiva di Dio e fondamento ultimo della verità. Lo affermava con queste parole: «tutto ciò mi rafforzò nel proposito fondamentale di mostrare il cristico come la grandezza massima e irraggiungibile [...] perché è parola umana di Dio per il mondo, servizio umile di Dio, che supera e porta a compimento ogni aspirazione umana, amore ultimo di Dio nella gloria del suo morire perché tutti vivano per Lui, al di là di loro stessi»[44].

4.2.1. Cristo, la forma vivente della Verità

Il "Corpo" della Verità è quindi Gesù Cristo, ma questa Verità non è qualcosa che si può chiudere in una definizione esauriente, perché è una realtà infinita. Si può avvicinare solo progressivamente, attraverso molti aspetti diversi, che però trovano tutti il loro centro in Lui. Gesù è il punto focale in cui tutte le manifestazioni di Dio si unificano e acquistano senso. La Verità non è una somma di idee, ma è come un organismo vivente: i diversi aspetti della fede sono come membra di un corpo, che esistono e funzionano solo perché uniti a un centro vivo, che è Cristo. Come il corpo umano è animato da un'anima, da un io, così la Verità cristiana è viva perché è animata da Gesù Cristo. Questo significa che la Verità non può essere considerata solo dall'esterno come un'immagine o un oggetto. Al contrario, dall'interno, essa è un'esperienza viva, è una realtà vivente, dinamica, coinvolgente.

La Chiesa stessa con le sue attività come la predicazione, i sacramenti e i dogmi, non è semplicemente un insieme di elementi oggettivi, ma è il modo concreto in cui Cristo continua ad agire nel mondo attraverso lo Spirito Santo.

Un altro esempio ne è la Scrittura. Essa non è solo un testo scritto. Anche se può sembrare "lettera", in realtà rimane sempre la "Parola viva" di Dio. Ciò che appare esternamente come qualcosa di fisso, interiormente è

---

[44] HANS URS VON BALTHASAR, *Rechenschaft*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1965, pp. 6-7 (trad. it. *Resoconto*, in *Id.*, *Il filo di Arianna attraverso la mia opera*, Jaka Book, Milano 1980); cfr. *Id.*, *La verità è sinfonica*, Jaka Book, Milano 1991[3] (tit. or.: *Der Wahrheit ist symphonisch*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1972), p. 2.

dinamico e vivo. Infatti, nessun testo può contenere tutta la ricchezza di ciò che Cristo è e ha fatto. Per questo, la Verità cristiana non si esaurisce mai in formule o definizioni.

4.2.2. Il Dogma e l'inesauribilità del Mistero

Anche se esistono norme importanti come la Bibbia e i dogmi, Dio continua a manifestarsi nella storia e nella vita della Chiesa in modi sempre nuovi, pur restando fedele a sé stesso. Per von Balthasar il dogma è qualcosa d'imprescindibile, è il modo massimo d'espressione della ragione umana nell'avvicinarsi al mistero: «è una proposizione che o positivamente [...] o negativamente [...] afferma: l'amore di Dio giunge fino a questa massimalità. Ogni dogma contiene in sé l'unico, totale mistero. In quanto il mistero è inesauribile nella sua pienezza, nei suoi aspetti e nelle sue conseguenze, dall'unico dogma si possono sviluppare innumerevoli proposizioni»[45]. Di conseguenza, più l'unità della Verità è profonda, più essa può esprimersi in forme diverse, ricche e anche sorprendenti, senza però cancellare il fatto storico di queste manifestazioni, espresso già nelle formule dogmatiche.

Per von Balthasar resta il punto fondamentale: il centro della Verità, che è Cristo stesso, non può mai essere trasformato in un oggetto o in un sistema completamente controllabile dall'uomo. Il teologo e il credente possono organizzare e comprendere i vari aspetti della fede, ma non possono possedere o esaurire il mistero di Cristo. Cristo rimane sempre un soggetto vivo che si dona liberamente e continuamente. Non può quindi essere ridotto a formule, e neanche l'atto con cui lo accogliamo – come la fede, la preghiera o l'amore – è qualcosa di chiuso e definitivo. È sempre una relazione aperta e in crescita. Le formule e le riflessioni teologiche hanno valore solo se rimandano alla realtà viva di Cristo e alla sua pienezza. Infatti, è volontà di Dio comunicarsi continuamente in tutte le sue manifestazioni.

4.3. La Chiesa, il mondo e la pluralità religiosa

Come teologo Von Balthasar ha riconosciuto che il contesto contemporaneo è caratterizzato da un pluralismo religioso sempre più evidente, che pone interrogativi decisivi: è possibile un autentico dialogo tra religioni senza cadere nel relativismo? E, al contempo, è possibile mantenere un'identità forte senza scivolare in forme di esclusivismo chiuso?

---

[45] VON BALTHASAR, *La verità è sinfonica*, p. 50.

4.3.1. L'unicità di Cristo e la sfida del pluralismo

Il suo contributo si colloca precisamente in questa tensione. Al centro della sua teologia vi è una convinzione fondamentale: la Verità non è un concetto astratto, ma si è manifestata storicamente nella Persona di Gesù Cristo. Egli è «la grandezza massima e irraggiungibile [...] perché è Parola umana di Dio per il mondo, servizio umile di Dio, che supera e porta a compimento ogni aspirazione umana, amore ultimo di Dio nella gloria del suo morire perché tutti vivano per Lui, al di là di loro stessi»[46].

Il dialogo interreligioso può svilupparsi autenticamente solo nel confronto con la singolarità e l'universalità dell'evento cristologico, che non possono essere né sostituite né relativizzate.

4.3.2. La complementarità delle tradizioni religiose

Se si afferma che può esistere una convergenza fra i «volti del mistero divino» proposti da altre tradizioni religiose e il mistero della Trinità divina rivelato in Gesù Cristo, e che all'interno di altre «vie di salvezza» sono stati scoperti dei valori complementari a quelli proposti dalla «via» cristiana, allora l'affermazione di una complementarità fra le varie tradizioni è giustificata.

Tale complementarità però dev'essere compresa correttamente: «Essa non è intesa unilateralmente come se i valori rinvenuti al di fuori del cristianesimo trovassero univocamente "compimento" nei valori cristiani e fossero destinati ad essere semplicemente "integrati" nel cristianesimo[47]. Si tratta di una complementarità reciproca, in cui un'interazione dinamica fra le due tradizioni ha come risultato un arricchimento vicendevole. [Si pensi per esempio alla] simbiosi tra la "non-dualità" (advaita) dell'esperienza mistica indù e il mistero della comunione interpersonale nel Dio uno e trino

---

[46] HANS URS VON BALTHASAR, *Rechenschaft*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1965, pp. 6-7 (trad. it. *Resoconto*, in *Id.*, *Il filo di Arianna attraverso la mia opera*, Jaka Book, Milano 1980); cfr. *Id.*, *La verità è sinfonica*, Jaka Book, Milano 1991[3] (tit. or.: *Der Wahrheit ist symphonisch*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1972), p. 2.

[47] «La visione di von Baltasar può essere correttamente etichettata come una "teoria del compimento", essendo simile [...] a quella di Daniélou e de Lubac. L'espressione balthasariana "universale concreto" in riferimento al mistero di Gesù Cristo indica [...] che soltanto in Cristo è superata l'antinomia fra il concreto-particolare e l'universale-astratto», DUPUIS, *Verso una Teologia cristiana del pluralismo religioso*, p. 188.

della tradizione cristiana [e] alla "gnosi agapica" dei cristiani e l'"agápē gnostica" dei buddhisti»[48].

Il dialogo caratterizzato dalla complementarità, pertanto, non può essere inteso come una negoziazione tra verità equivalenti, bensì come uno spazio in cui la verità viene testimoniata nella forma della carità e della libertà. Si nota subito che Balthasar, pur affermando esplicitamente la centralità cristologica, non assume una posizione di chiusura nei confronti delle altre tradizioni religiose, ma riconosce che in esse sono presenti elementi autentici di verità e di ricerca del divino. Tali elementi non sono semplicemente residui imperfetti, ma espressioni reali della domanda umana di senso, di salvezza e di trascendenza. In questo senso, il dialogo interreligioso si configura come un incontro reale tra esperienze religiose che, pur nella loro differenza, condividono una tensione verso il mistero, verso la Verità.

Di conseguenza, «il cristianesimo assume e porta a compimento, nel momento stesso in cui li trascende, tutti gli elementi positivi impliciti nell'atteggiamento religioso fondamentale dell'essere umano. Esso realizza le aspirazioni delle religioni orientali all'"Uno", ma senza che la persona perda il proprio io. Il mistero di Gesù Cristo è il mistero del totale dono di sé del Dio dell'amore all'umanità nel suo Figlio fatto uomo, nel quale egli chiama mediante un "meraviglioso scambio" tutti gli esseri umani ad una comunione personale con lui come fra un "Io" e un "Tu". Ciò che è peculiare del cristianesimo e ne costituisce il carattere assoluto è il "Cristo trinitario". Gesù Cristo è l'"universale concreto" (*universale concretum et personale*). In lui coincidono, al di là della dialettica dell'unico e dello storico, il fattuale il normativo. Egli è personalmente "il tutto nel frammento", poiché in lui tutte le cose sono integrate nel Verbo di Dio che è amore»[49].

4.4. La prospettiva sinfonica nel dialogo interreligioso

Una chiave interpretativa particolarmente significativa per comprendere questa dinamica è offerta dall'opera *La verità è sinfonica*. In questo testo, Balthasar propone una metafora estetica della verità, descrivendola come una sinfonia. Tale immagine consente di superare sia una concezione

---

[48] DUPUIS, *Verso una Teologia cristiana del pluralismo religioso*, p. 522.

[49] DUPUIS, *Verso una Teologia cristiana del pluralismo religioso*, p. 189; cfr. H. U. VON BALTHASAR, *Il tutto nel frammento. Aspetti di teologia della storia*, Jaka Book, Milano 19902 (tit. or.: *Das Ganze im Fragment. Aspekte der Geschichtstheologie*, Benziger, Köln 1963), pp. 179-259.

monolitica sia una visione frammentaria della verità. Riporto per intero questa pagina ricca di contenuto:

«Con la sua rivelazione Dio sta eseguendo una sinfonia, della quale non è possibile dire cosa sia più maestoso, se l'ispirazione unitaria della composizione, oppure l'orchestra polifonica della creazione, che egli si è preparato a questo scopo. Prima che la Parola di Dio si facesse uomo, l'orchestra andava invece strimpellando senza un disegno preciso: concezioni del mondo, religioni, progetti di vita politica in grande quantità; ognuno suona qualche cosa per sé. In qualche modo si ha il presentimento che questo suono cacofonico era soltanto una "accordatura": al di sopra di tutto risuona il *la*, simile a una promessa [...]. Infine, giunse il Figlio [...] per il quale era stata voluta anche tutta l'orchestra. Mentre sotto la sua direzione viene eseguita la sinfonia di Dio, si svela anche il significato della sua pluralità.

L'unità organica della composizione è opera di Dio. Per questo motivo il mondo era, è e sarà sempre (e, perché no, in una maniera sempre più accentuata) pluralistico. Ovviamente il mondo non riesce ad abbracciare completamente la sua pluralità, perché l'unità non è mai albergata in esso, ieri non meno di oggi. Ma il significato del suo pluralismo non è quello di rifiutare l'unità di Dio, unità che Dio stesso gli ha rivelato, ma quello di aderire sinfonicamente a questa unità divina e di dare il suo assenso a tale crescente unità. Non sono peraltro previsti altri spettatori all'infuori di coloro che suonano: eseguendo la sinfonia divina – la cui composizione non può essere in alcun modo ricavata dagli strumenti e neppure dal loro insieme –, tutti conoscono per quale scopo sono radunati. All'inizio siedono, estranei e nemici, l'uno accanto all'altro. Improvvisamente, quando l'opera comincia, comprendono perfettamente come tutti si integrano a vicenda. Non all'unisono, ma – cosa molto più bella – in una sinfonia»[50].

La sinfonia è, quindi, caratterizzata da una pluralità di voci che non si annullano reciprocamente, ma si integrano in un'unità superiore. Ogni strumento conserva la propria specificità, ma trova il proprio senso pieno solo nell'armonia complessiva. Analogamente, la verità si manifesta nella convergenza di molteplici espressioni, senza per questo perdere la propria coerenza interna.

[50] VON BALTHASAR, *La verità è sinfonica*, pp. 8-9.

La situazione di oggi mostra una certa tensione caratterizzata da una duplice tentazione: da una parte l'atteggiamento «di impazienti strappi e scossoni» che vorrebbe «pervenire alla figura affascinante di Gesù Cristo, di comprendere il Cristo come egli era in sé, allo stato genuino, liberato dai funesti legami con una chiesa istituzionale, con un mucchio di dogmi incomprensibili, di usanze sorpassate e di tradizioni sclerotizzate»[51]. Ma questo non è possibile perché l'esegesi ci dice che noi conosciamo Gesù Cristo solo attraverso la testimonianza di fede della chiesa primitiva, che questa fede ha contribuito alla redazione dei racconti della sua vita e, quindi, «non potremo mai strappare dal Cristo gli abiti della Chiesa»[52].

D'altra parte, si arriva con un'altra proposta, quella di spogliare, di ripulire di semplificare a tal punto la Chiesa attuale, incluse le più originarie formule di fede della chiesa primitiva perché viste come un soffocamento, fino a che non cominci a trasparire in essa la supposta signoria di Gesù Cristo. Come conferma Von Balthasar, utilizzando un'altra immagine, «se al cavolo togliamo, una dopo l'altra, tutte le foglie, alla fine non ci resterà più nulla»[53]. Entrambe le posizioni risultano insufficienti, perché non colgono la natura sinfonica della verità cristiana. La risposta suggerita consiste nel riconoscere la necessità di ascoltare l'intera "polifonia" della rivelazione, senza mutilazioni o semplificazioni indebite.

4.4.1. L'unità nella pluralità

Applicata al dialogo interreligioso, la prospettiva sinfonica di Balthasar implica un duplice movimento. Da un lato, essa invita a riconoscere e valorizzare le diverse "voci" presenti nelle religioni del mondo, cogliendone le autentiche intuizioni spirituali e i frammenti di verità che possono preparare all'incontro con la pienezza della rivelazione. A questo proposito, l'Antico Testamento offre un'immagine significativa: l'unica Parola di Dio si manifesta nella storia attraverso una pluralità di interlocutori, tempi e modalità espressive. Dio si rivolge ad Adamo, ad Abramo, a Noè, a Mosè e ai profeti in forme differenti, adattandosi alle situazioni concrete e alle capacità di comprensione di ciascuno. Questa molteplicità di manifestazioni non compromette l'unità della Parola divina, ma ne rivela la ricchezza e la

[51] *Ivi*, p. 9.
[52] *Ivi*, p. 9.
[53] *Ivi*, p. 9.

sovrabbondanza. Secondo la testimonianza della Lettera agli Ebrei, infatti, «Dio, che molte volte e in diversi modi aveva parlato ai padri per mezzo dei profeti, ultimamente, in questi giorni, ha parlato a noi per mezzo del Figlio [...]»[54].

La pluralità delle voci non è segno di dispersione o relativismo, ma espressione della ricchezza inesauribile del Logos divino, che guida la storia della salvezza verso la sua forma definitiva e insuperabile nell'evento dell'Incarnazione.

Emergono inoltre i diversi aspetti del mistero di Dio - la sua giustizia, la sua misericordia, la sua fedeltà - che talvolta possono apparire in tensione tra loro. Questa molteplicità di modi con cui Dio si comunica, parlando come Persona libera e sovrana e rivelando sé stesso in forme sempre nuove ma riconoscibili, non costituisce una contraddizione, bensì manifesta la ricchezza inesauribile della Rivelazione. Tale ricchezza, già prima dell'Incarnazione del Figlio, interpella l'uomo e suscita una risposta che, pur orientata verso l'unico Dio, non si esprime in modo uniforme, ma assume la forma di una pluralità armonica, simile a un coro di voci differenti che, senza perdere la propria originalità, convergono nell'interpretazione dell'unica verità divina[55].

4.4.2. Cristo, il principio unificante della sinfonia

Dall'altro lato, questa prospettiva richiede di non dissolvere la struttura della sinfonia stessa, cioè di non rinunciare al principio unificante che, per von Balthasar, è dato dalla Rivelazione in Cristo, il Verbo incarnato. Ne consegue che il dialogo non può essere ridotto né a un semplice confronto intellettuale né a una forma di sincretismo. Esso è piuttosto un evento "drammatico", nel senso proprio della teologia balthasariana: un incontro tra libertà in cui si gioca la risposta dell'uomo alla Verità. Il termine "dramma" non indica qui conflitto sterile, ma la serietà dell'incontro, che coinvolge l'esistenza concreta e non solo il piano teorico.

4.5. La testimonianza come forma del dialogo

Proprio perché la Verità cristiana è inseparabile dalla forma concreta dell'esistenza, von Balthasar introduce un elemento decisivo: il primato della testimonianza rispetto alla pura argomentazione.

---

[54] Eb 1, 1-2.

[55] Cfr. VON BALTHASAR, *La verità è sinfonica*, p. 21.

4.5.1. La santità come manifestazione della verità

La verità del cristianesimo si comunica pienamente non soltanto attraverso il discorso teorico, ma soprattutto attraverso una vita conformata a Cristo. In questo senso, la santità costituisce la manifestazione più convincente della verità cristiana. Figure come Madre Teresa di Calcutta, Pietro Claver, Francesco Saverio ed altri ancora, mostrano come il dialogo interreligioso possa realizzarsi concretamente nella carità vissuta, capace di superare barriere culturali e religiose[56]. Il dialogo interreligioso trova così uno dei suoi luoghi privilegiati nella testimonianza della carità vissuta, capace di parlare a ogni uomo al di là delle differenze culturali e religiose.

Nella *Teodrammatica* von Balthasar afferma: «al di là di sempre possibili fecondazioni e illuminazioni reciproche delle "chiese", si dà per la chiesa cattolica una strada *sola* di significativa attività ecumenica: l'esposizione del proprio principio in una santità esemplarmente vissuta. Come è già il caso dei grandi santi, questa santità dimostrerà in via prioritaria l'obbedienza ecclesiale in senso cattolico come non solo integrabile nell'agape cristiana, ma come perfino una componente irrinunciabile di quest'agape e dell'imitazione di Cristo»[57].

4.5.2. Il primato della carità

Allora l'attenzione principale del cristiano non può essere rivolta altrove se non al primato dell'amore: «Ma, perché scorra nuova vita nelle membra, non bisogna cambiare primariamente le strutture; queste devono soltanto essere comprese nella loro vera funzione per essere nuovamente a servizio dell'amore. Solo questa è l'immagine che dovrebbe apparire davanti al mondo e destarne la meraviglia: "Da questo tutti sapranno che siete miei discepoli, se vi amerete a vicenda" (Gv 13, 35). Questo amore non ha nessuna immagine da realizzare per sé stesso. Non è voluto per gli sguardi degli spettatori al pari di un'opera d'arte; esso è il risultato sincero, spontaneo di molte forme di altruismo. In questo c'è già tutta l'assenza di immagine, nella quale la Chiesa deve perire, crocifissa, nel mondo»[58].

La riflessione di von Balthasar conduce così a una conseguenza rilevante per il dialogo interreligioso. La missione della Chiesa non consiste anzitutto

---

[56] Cfr. *Ivi*, pp. 12. 85.

[57] VON BALTHASAR, *Le Persone del dramma*, p. 410.

[58] VON BALTHASAR, *La verità è sinfonica*, pp. 75-76.

nel difendere un'immagine di sé o nel ricercare il consenso del mondo, ma nel manifestare la forma dell'amore rivelato in Cristo. L'incontro con le altre tradizioni religiose non può essere vissuto come una competizione tra sistemi religiosi, bensì come un'occasione nella quale la verità cristiana si rende presente attraverso la testimonianza della carità. È nell'amore vissuto che la Chiesa manifesta la propria identità più autentica e rende credibile l'annuncio del Vangelo.

Con riferimento a questo servizio di amore, bisogna tener conto anche di un certo "principio decisionale" di cui parlava il card. Scheffczyk e che potrebbe essere inteso come un'attuazione del pensiero di von Balthasar: «anche se il cristiano viene definito come colui che è aperto all'intera realtà, in un amore fatto di servizio, a tutto ciò che è creato, l'ampiezza cattolica non può tuttavia sconfinare nell'arbitrarietà e nella tolleranza priva di fondamenti di fronte a tutte le possibilità e alla molteplicità delle interpretazioni. Egualmente, l'apertura cattolica non sfocia nel sincretismo e nel pluralismo senza limiti»[59]. Di conseguenza, «l'amore di Dio non è soltanto l'impulso e il motivo dell'amore al prossimo, ma anche la sua norma e la sua misura. Ciò significa che l'amore cristiano al prossimo è chiamato ad assumere alcune caratteristiche della forza originaria dell'amore divino all'uomo, così da non essere semplicemente una variante dell'umanesimo o della filantropia. [...] Lo ama proprio in quanto creatura e in ragione del suo essere a immagine e somiglianza di Dio, secondo la caratterizzazione unica che tale somiglianza trova in ognuno. [...] Solo l'amore crocifisso con Cristo è il vero amore al prossimo del cristianesimo, la cui misura divina si mostra, in molti casi, nell'esortazione all'eroismo cristiano. [...] Diventa, allora, facile riconoscere che l'amore al prossimo costituisce, in ogni caso, una vera e propria pietra di paragone per la veridicità dell'amore di Dio, dal momento che senza di esso l'amore a Dio non potrebbe concretizzarsi realizzarsi»[60].

4.6. La collaborazione e la testimonianza nel mondo

Dalla centralità della testimonianza dell'amore, von Balthasar approda alla dimensione concreta del dialogo interreligioso, mantenendosi distante tanto dal relativismo quanto dall'esclusivismo. In questo quadro emerge un

---

[59] SPATARU, *Καθολικός*, p. 674.

[60] L. SCHEFFCZYK, *Il mondo della fede cattolica. Verità e forma*, Milano 2007, pp. 291-292 (tit. or.: *Katholische Glaubenswelt. Wahrheit und Gestalt,* Aschaffenburg 1977).

elemento decisivo del suo pensiero: la possibilità e la necessità di una collaborazione con uomini e donne di altre religioni e convinzioni, orientata alla promozione del bene comune e della dignità umana.

> *«Ora non è possibile indicare con formule semplici in qual modo i cristiani si rechino nel mondo forti dell'amore ecclesiale, per testimoniare nella loro vita l'amore di Cristo. Esiste una gamma vastissima di modalità che va dall'offerta segreta della vita della carmelitana per la salvezza del mondo all'assistenza agli emarginati, fino alla lotta attiva nella vita pubblica, nell' economia e nella politica per i diritti e la dignità dell'uomo. La testimonianza dell'amore cristiano può venire sia dal singolo, il quale cerca di diffondere attorno a sé la vita della Communio ecclesiale, sia dai gruppi, che, attraverso la collaborazione, vogliono diffondere la Chiesa nel mondo. La volontà di collaborare con i non-cattolici, i non-cristiani, con gli atei in tutti i settori che favoriscono il processo di unificazione dell'umanità, fa parte dell'apostolato cattolico»*[61].

Da questa prospettiva emerge che, per von Balthasar, la testimonianza cristiana non si esaurisce all'interno dei confini visibili della Chiesa, ma si apre alla collaborazione con tutti coloro che operano sinceramente per il bene dell'uomo. Pur mantenendo la propria identità cristologica e la centralità della comunione ecclesiale, il cristiano è chiamato a riconoscere e sostenere ogni autentico sforzo orientato alla promozione della dignità umana, della giustizia e della pace. Tale apertura non nasce da una relativizzazione della fede, bensì dalla convinzione che lo Spirito di Dio può operare anche al di là delle frontiere confessionali visibili.

4.7. Lo Spirito Santo e la dimensione profetica della testimonianza

Un ulteriore elemento che illumina la concezione balthasariana della testimonianza è il ruolo decisivo attribuito all'azione dello Spirito Santo nella storia. Pur riconoscendo l'importanza dell'organizzazione ecclesiale e dell'impegno programmato, von Balthasar ritiene che i momenti più fecondi del rinnovamento della Chiesa nascano spesso da figure profetiche e da forme di santità che operano nel silenzio. La credibilità della testimonianza cristiana non dipende quindi soltanto dall'efficienza delle strutture o dalle strategie pastorali, ma soprattutto dalla presenza di uomini e donne che,

[61] VON BALTHASAR, *La verità è sinfonica*, p. 76.

mediante una profonda unione con Cristo, si lasciano guidare dallo Spirito e diventano segni viventi del Vangelo.

> *«La testimonianza dello spirito cristiano presente nella Chiesa può essere data sia dalla pianificazione comune, razionale e specializzata in tutti i settori operativi a livello mondiale, sia dall'imprevedibile irruzione di forze profetiche degli ambienti di vita nascosta. A una Chiesa che prega, che è unita al suo Signore nello Spirito Santo, non dovrebbero mai mancare dei profeti. Non è vero che i santi non possono essere chiesti a Dio con la preghiera e con la penitenza. È vero, invece, che questo tipo di preghiera e di penitenza deve comportare già una qualità – forse completamente nascosta - di santità. Ed è vero anche che niente nella Chiesa è più fruttuoso e che niente ha una carica più riformatrice della presenza di autentici santi e di autentici profeti. Essi penetrano tra i pregiudizi che si stratificano sempre nuovamente intorno a ciò che nella Chiesa è "istituzionale" e mostrano facilmente quale significato trascendente esso abbia. La presenza di autentica santità e profezia è di volta in volta una fucina di nuova santità nella Chiesa: la comparsa di un grande santo provoca la diffusione della santità come onde concentriche nell'acqua. Basti pensare a Basilio, Benedetto, Francesco, Ignazio, Giovanni della Croce, Foucauld. Dove oggi nella Chiesa avvengono, nel silenzio e in profondità, autentici rinnovamenti, se ne può sempre ricondurre la corrente a una sorgente profetica o carismatica o mistica. Può darsi benissimo che da simili rinnovamenti non vengano alla ribalta degli slogan oggi di moda. Ma lo Spirito Santo conosce meglio di tutte le programmazioni umane che cosa è maggiormente necessario a un periodo storico».*[62]

Questa riflessione assume una particolare rilevanza anche in relazione al dialogo interreligioso. Von Balthasar sembra suggerire che le svolte più significative nella storia della testimonianza cristiana non sono generate principalmente da progetti elaborati a tavolino, ma dall'opera dello Spirito che suscita santi, profeti e testimoni capaci di incarnare il Vangelo in modo nuovo. Il dialogo con le altre religioni non può essere considerato soltanto una questione di strategie ecclesiali o di accordi istituzionali, ma deve essere anzitutto compreso come uno spazio nel quale lo Spirito Santo continua ad agire, preparando incontri, aprendo percorsi inattesi e suscitando autentiche forme di santità e di comunione.

[62] VON BALTHASAR, *La verità è sinfonica*, p. 76. Per uno sguardo critico sul rapporto tra mistica in genere e mistica cristiana si veda VON BALTHASAR, *Lo Spirito e l'istituzione*, pp. 256-278.

4.8. La logica pasquale della testimonianza

4.8.1. Cristo, il chicco di grano per la vita del mondo

La testimonianza non è un'invenzione del cristiano, ma scaturisce dall'esempio del Verbo incarnato. In Gesù Cristo si manifesta pienamente quella logica del dono che costituisce il cuore della rivelazione cristiana. Il Corpo di Cristo è stato dato "per la vita del mondo", è più un *"corpo per"* che un *"corpo con"*. La sua esistenza assume la forma di un essere-per-gli-altri, culminando nel dono della croce. È all'interno di questa prospettiva cristologica che von Balthasar interpreta anche l'immagine evangelica del chicco di grano che muore per portare frutto: «"se il chicco di grano caduto in terra non muore, rimane solo; se invece muore produce molto frutto (Gv 12, 24). "Stolto! Ciò che tu semini non prende vita, se prima non muore; e quello che tu semini non è il corpo che nascerà, ma un semplice chicco [...], ma Dio gli dà un corpo, come ha stabilito" (1 Cor 15, 36 ss). Il termine di paragone e l'elemento importante qui non è il processo biologico, ma il fatto che nella fase della morte viene interrotta la continuità della figura fisica. Il procedimento viene descritto come se il seme, che muore, non avesse alcuna garanzia che dalla sua non-figura possa venire fuori nuovamente la stessa figura, "di grano per esempio o di altro genere", come se dipendesse piuttosto dal volere di Dio il tipo di natura che egli desidera che nasca dal seme marcito»[63].

Questa prospettiva possiede anche importanti implicazioni per il dialogo interreligioso. Essa invita il cristiano a rinunciare a ogni forma di autosufficienza o di trionfalismo religioso, accettando la logica evangelica del seme che si dona senza pretendere di dominare il terreno nel quale è seminato. La testimonianza cristiana non cerca anzitutto di imporsi, ma di offrire sé stessa nell'amore, confidando che sia Dio stesso a suscitare i frutti che ritiene opportuni. In questo senso il dialogo diventa uno spazio di autentica testimonianza, nel quale la verità si manifesta non attraverso la forza, ma mediante la fecondità del dono.

---

[63] VON BALTHASAR, *La verità è sinfonica*, p. 69.

4.8.2. La forma pasquale della Chiesa

La Chiesa, per essere fedele a Cristo, deve accettare di "perdere la propria figura", di non difendere sé stessa, ma di donarsi completamente. Solo così può diventare feconda e testimoniare maggiormente la verità:

Se la testimonianza cristiana trova il suo modello nel Cristo che dona sé stesso per la vita del mondo, allora questa stessa dinamica deve caratterizzare anche la Chiesa. Essa non è chiamata anzitutto a conservare sé stessa, le proprie strutture o il proprio prestigio storico, ma a partecipare al movimento pasquale del suo Signore. A partire da queste considerazioni, von Balthasar applica alla Chiesa l'immagine evangelica del chicco di grano: come il seme porta frutto solo accettando di morire, così anche la Chiesa è chiamata a una continua disponibilità al dono di sé, confidando che la sua fecondità non dipenda dalla propria autoaffermazione, ma dall'azione dello Spirito:

> «*La Chiesa presa da Cristo e resa simile a lui, viene annessa a questo corpo che esiste "per la vita del mondo" [...]. In base al suo scopo la Chiesa è tutt'altro che un ghetto; nella parabola del pastore si afferma anzi che la porta viene aperta (Cristo stesso è la porta) che le pecore escono ad una ad una; fuori, nel mondo, Gesù il pastore, cammina davanti alle sue pecore, e lì esse conoscono la sua voce. [...] Secondo la sua finalità, dunque, la chiesa esiste solo dinamicamente, su tutte le strade del mondo; ma questa missione, questo invio, dal punto di vista teologico, non è in primo luogo un processo intramondano, sociologico, che si può abbracciare con il nostro sguardo (anche se può averne secondariamente qualche aspetto), ma è un processo eucaristico che è incluso nella legge della vita di Cristo e del suo essere partecipata. La Chiesa quindi in un processo di morte perderà la sua figura e precisamente tanto più quanto più perfettamente essa vive in base al modello di Cristo, e di conseguenza quantomeno si preoccupa di mantenere la sua figura. Essa, quindi, non sarà preoccupata dell'affermazione della sua figura, ma della salvezza del mondo e rimetterà allo spirito Santo la nuova configurazione con la quale Dio lascia che risorga, dopo che è morta per il mondo. [...] È Dio in persona che guida la sua Chiesa, con tutte le sue manifestazioni storiche, attraverso le tempeste e che nelle persecuzioni non permette che le porte degli inferi prevalgano su di essa*»[64].

Questo testo mette in luce uno degli aspetti più originali dell'ecclesiologia balthasariana. La Chiesa non esiste per sé stessa, ma per il mondo, così come Cristo non è venuto per essere servito ma per servire. Per questo motivo essa non può concepirsi come una realtà chiusa,

[64] VON BALTHASAR, *La verità è sinfonica*, p. 70.

autoreferenziale o preoccupata principalmente della propria conservazione. La sua identità più profonda emerge proprio nel momento in cui accetta di esporsi, di uscire incontro all'altro e di consumarsi nel servizio.

L'immagine della perdita della forma non indica la rinuncia alla propria identità né un adattamento indiscriminato allo spirito del tempo. Von Balthasar non auspica una dissoluzione della Chiesa, ma una partecipazione al mistero pasquale di Cristo. Come il chicco di grano non cessa di essere sé stesso ma raggiunge la sua pienezza attraverso la morte, così la Chiesa ritrova continuamente la propria autentica forma proprio quando rinuncia a difendere sé stessa e si affida all'opera creatrice dello Spirito Santo.

Questa riflessione possiede anche una rilevanza particolare per il dialogo interreligioso. Una Chiesa che vive secondo la logica del chicco di grano non si presenta agli altri come una potenza che impone la propria superiorità, ma come una comunità che testimonia Cristo attraverso il dono di sé, come una Chiesa che partecipa alla *kenosi* del suo Signore[65]. La sua forza consiste nella capacità di amare, servire e accompagnare ogni uomo. In tal modo il dialogo non appare come una minaccia all'identità cristiana, ma come una delle forme concrete attraverso cui la Chiesa realizza la propria vocazione missionaria. Infatti, è Dio stesso che conduce la Chiesa attraverso le crisi, le trasformazioni e le persecuzioni della storia, facendola continuamente morire e risorgere affinché possa essere, in ogni tempo, segno credibile della salvezza offerta al mondo.

5. Conclusione

La ricerca svolta permette di collocare la riflessione di von Balthasar all'interno di una lunga tradizione ecclesiale che attraversa la storia del cristianesimo fin dalle sue origini. L'analisi della riflessione patristica ha mostrato come autori quali Giustino, Ireneo, Clemente Alessandrino, Origene, Gregorio di Nissa e Agostino abbiano riconosciuto, pur in forme diverse, la presenza di un'azione universale del Logos e dello Spirito Santo nella storia dell'umanità.

La dottrina dei *semina Verbi*, la pedagogia divina che guida progressivamente i popoli verso la pienezza della rivelazione, la convinzione che la grazia di Dio operi oltre i confini visibili di Israele e della Chiesa,

[65] Cfr. VON BALTHASAR, *"Kénosis della Chiesa?"*, in *Id.*, *Lo Spirito e l'istituzione*, pp. 103-114.

costituiscono altrettanti elementi che preparano una comprensione più ampia del rapporto tra il cristianesimo e le altre religioni.

Da questa prospettiva, il pensiero di von Balthasar non appare come una rottura rispetto alla tradizione, ma come un suo sviluppo coerente. Pur riaffermando con decisione l'unicità e la definitività della rivelazione in Gesù Cristo, egli riconosce che la ricerca religiosa dell'umanità non è estranea al disegno salvifico di Dio. Le diverse religioni e culture possono contenere intuizioni autentiche, frammenti di verità e aperture al Mistero che trovano il loro criterio ultimo e il loro compimento nel Logos incarnato. Nello stesso tempo von Balthasar è molto chiaro: «Nonostante il comune sottratto nella natura umana si tratta di atteggiamenti ed orientamenti opposti: dall'essere umano all'Assoluto da un lato; dal Dio vivente alla persona umana dall'altro. La religione "non cristiana" sta a quella cristiana come la natura sta al soprannaturale. Il cristianesimo assume e porta a compimento ciò che di buono vi è nella religione "non cristiana": la purifica per trasformarla»[66]. In questo senso, la sua teologia si inserisce pienamente nella linea patristica del compimento, evitando sia il relativismo sia l'esclusivismo.

Al tempo stesso, la riflessione di von Balthasar manifesta una profonda consonanza con l'insegnamento della Chiesa contemporanea. Le intuizioni presenti nei Padri trovano una significativa ripresa nel Concilio Vaticano II e nel Magistero successivo, che hanno riconosciuto l'azione universale dello Spirito Santo e la presenza di elementi di verità e di santità nelle altre tradizioni religiose. La prospettiva balthasariana può quindi essere letta come un ponte tra la sapienza della tradizione antica e le esigenze del dialogo contemporaneo, offrendo una sintesi capace di mantenere insieme fedeltà cristologica e apertura universale.

L'originalità del suo contributo emerge tuttavia soprattutto nel modo in cui interpreta il dialogo interreligioso. Esso non viene concepito anzitutto come un confronto teorico tra sistemi religiosi, né come una ricerca di compromessi dottrinali, ma come un incontro che trova il proprio fondamento nella verità stessa di Cristo. La metafora della verità sinfonica consente di comprendere come la pluralità delle voci non debba essere eliminata, ma armonizzata attorno a un principio unificante, Gesù Cristo. La

[66] DUPUIS, *Verso una Teologia cristiana del pluralismo religioso*, p. 191; cfr. VON BALTHASAR, *Le Persone del dramma*, pp. 333-410.

verità non è uniforme né frammentata: è una comunione che trova il proprio centro nel Verbo incarnato.

Da qui deriva un progressivo approfondimento della natura stessa del dialogo. Dal semplice confronto si passa all'incontro, dall'incontro alla testimonianza, dalla testimonianza alla santità, dalla santità all'amore vissuto come forma concreta della verità. In quest'ordine di idee, il dialogo interreligioso trova il suo luogo privilegiato non tanto nelle dichiarazioni teoriche quanto nella vita dei credenti che, seguendo l'esempio di Cristo, si fanno dono per gli altri. È quanto afferma anche la Commissione Teologica Internazionale nella conclusione sul cristianesimo e le religioni: «la pedagogia divina del dialogo non consiste soltanto in parole, ma anche in opere; le opere manifestano la "novità cristiana", quella dell'amore del Padre, di cui le opere danno testimonianza. Operando così, la chiesa si mostra come sacramento del mistero di salvezza. In questo senso il dialogo interreligioso fa parte, secondo i tempi e momenti fissati dal Padre, della "preparazione evangelica". Infatti la reciproca testimonianza è inerente al dialogo tra persone di religioni diverse»[67].

La riflessione culmina così nell'immagine evangelica del chicco di grano e nella concezione della Chiesa chiamata a partecipare alla forma pasquale del suo Signore. Come Cristo ha vissuto un'esistenza totalmente orientata «per la vita del mondo», così anche la Chiesa è chiamata a non ripiegarsi su sé stessa, ma a donarsi continuamente per la salvezza dell'umanità. La sua credibilità non dipende dalla capacità di affermare la propria immagine, bensì dalla disponibilità a perdere sé stessa nell'amore, confidando nell'opera creatrice dello Spirito Santo.

Questa prospettiva trova una significativa consonanza anche nella riflessione profetica di Joseph Ratzinger. Già alla fine degli anni Sessanta egli prevedeva che la Chiesa del futuro sarebbe passata attraverso un processo di purificazione e di spogliazione, perdendo molte delle sue sicurezze storiche e della sua influenza sociale. Dalla crisi sarebbe emersa una Chiesa più piccola, chiamata a ricominciare «tutto da capo», ma proprio per questo più concentrata sull'essenziale: la fede nel Dio trinitario, la preghiera, i sacramenti e la testimonianza dei credenti. In una delle pagine più celebri di *Fede e futuro*, Ratzinger affermava che «anche questa volta dalla crisi di oggi verrà fuori

[67] CTI, *Il cristianesimo e le religioni,* pp. 596-597.

domani una Chiesa che avrà perduto molto. Essa diventerà più piccola, dovrà ricominciare tutto da capo»[68]. Tuttavia, proprio attraverso questa purificazione, la Chiesa «conoscerà una nuova fioritura» e apparirà nuovamente agli uomini come «la patria, che ad essi dà vita e speranza oltre la morte»[69]. Questa intuizione sembra richiamare da vicino il primato della testimonianza e della santità che caratterizza la visione ecclesiale di von Balthasar.

In questa luce si comprende forse il contributo più profondo di von Balthasar al dialogo interreligioso: la verità cristiana diventa realmente convincente quando si manifesta nella forma dell'amore. Il dialogo autentico nasce là dove i cristiani vivono il Vangelo, collaborano con ogni uomo di buona volontà e testimoniano, nelle situazioni concrete della vita, la carità di Cristo. È in questa testimonianza quotidiana, spesso silenziosa ma profondamente feconda, che la verità sinfonica di Dio continua a risuonare nella storia del mondo.

Il metodo cristocentrico è dunque integrativo e segue una logica inclusiva ed aprente anche aldilà delle frontiere visibili della Chiesa. L'amore alla Verità che deve caratterizzare ogni cristiano, lo porterà a rispettare ogni verità, qualunque sia la sua provenienza, essendo Cristo il Logos. Il riferimento alla Verità è presupposto fondamentale per salvaguardare la validità stessa del dialogo.

---

[68] J. RATZINGER, *Fede e futuro*, Queriniana, Brescia 1971, p. 114 (tit. or.: *Glaube und Zukunft*, Kösel Verlag KG, München 1971, 2005[3]).

[69] RATZINGER, *Fede e futuro*, p. 117.

Maria, "Madre dei viventi" (Genesi 3,20) a Sant'Epifane

Christa BISANG[1]

Zusammenfassung: *„Maria zeichnet sich aus unter den Demütigen und den Armen des Herrn, die vertrauensvoll warten und von ihm das Heil empfangen." An ihr, der erhabenen Tochter Zions, erfüllt sich das lange Warten auf die Verheißung.*[2] *Mit Maria erfüllt sich die Zeit, und der „neue und ewige Bund" wird geschlossen, der die neue Heilsökonomie einleitet.*[3] *Stellen wir also fest, dass die Überlegung des Epiphanius von Salamis, dass die Jungfrau „durch die Geburt des ewig Lebenden zur ‚Mutter der Lebenden' wird", genial ist.*[4] *Es ist Maria, die neue Eva, die auch immer treu ist, d. h. die Unbefleckte, die nie aufhört, Gott die Bedürfnisse der Lebenden vorzutragen; sie ist es, die die vielfältigen Gnaden verteilt, deren Vermittlerin sie durch den Willen Gottes selbst ist, so wie es auf der wundertätigen Medaille dargestellt ist.*

Schlüsselwörter: *Adam und Christus, Eva und Maria, Marienvermittlung, tod, erlösung, heil, zeugnis, leben.*

1. Introduzione

Il tema che si vuole trattare riguarda: Maria come "Madre dei viventi" da (Gen 3, 20). Il contesto in questione è anzitutto la decisione di Dio dopo la

---

[1] Ha conseguito la Licenza in Teologia presso la FTL, dove è Dottoranda in Teologia sulla lettera apostolica di San Giovanno Paolo II *Mulieris Dignitatem*. Laureata in Farmacia a Toronto (Canada) e in Svizzera, con attività profesionale in Ticino. Appartiene all'ordine francescabno secolare, è impegnata in varie attività di insegnamento religioso a giovani e adulti. È Priora dell'Arciconfraternità della Buona Morte ed Orazione sotto il titolo di Santa Marta a Lugano, e membro del Consiglio Direttivo della Unione Confraternite della Diocesi di Lugano (UCDL). Fa parte della Società tedesca di Mariologia (Deutsche Arbeitsgemeinschaft für Mariologie, DAM) e della Società francese di Mariologia (Société Française d'Études Mariales, SFEM).

[2] Vgl. LG (= Lumen Gentium) 55.

[3] Vgl. KKK Nr. 489, Vgl. LG 56.

[4] Vgl. Epiphanius, Haer. 78, 18 (PG 42, 728 CD – 729 AB).

caduta di Adamo ed Eva, ossia dopo il peccato originale, si tratta di (Gen 3, 13-20) riportato in tratti:

> *«Il Signore Dio disse alla donna: "Che hai fatto?". Rispose la donna: "Il serpente mi ha ingannata e io ho mangiato".*
> *14 Allora il Signore Dio disse al serpente: "Poiché hai fatto questo, maledetto tu fra tutto il bestiame e fra tutti gli animali selvatici!*
> *Sul tuo ventre camminerai e polvere mangerai per tutti i giorni della tua vita.*
> *15 Io porrò inimicizia fra te e la donna, fra la tua stirpe e la sua stirpe:*
> *questa ti schiaccerà la testa e tu le insidierai il calcagno" […].*
> *17 All'uomo disse: […] Con il sudore del tuo volto mangerai il pane,*
> *finché non ritornerai alla terra, perché da essa sei stato tratto:*
> *polvere tu sei e in polvere ritornerai!" […].*
> *20 L'uomo chiamò sua moglie Eva, perché ella fu la madre di tutti i viventi […]».*

La caduta danneggia anche quella vocazione all'essere inseriti nella donazione reciproca della copia: tra marito e moglie può esserci presente la struttura di concupiscenza e di dominio; inoltre, la vocazione alla con-creatività con Dio espressa nella maternità, diventa sofferenza[5]. Il Siracide poi afferma: «Dalla donna ha avuto inizio il peccato, per causa sua tutti moriamo» (Sir 25,24)[6].

Con l'arrivo di Maria, sarà possibile riprendere la vocazione originaria della donna e rimediare ai difetti provenienti dal peccato. Rispetto al versetto: «L'uomo chiamò sua moglie Eva, perché ella fu la madre di tutti i viventi», fu Epifanio (315 - †403), vescovo (dal 367) di Costanza (antica polis di Cipro nota come Salamina), che portò l'insegnamento del meglio di ciò che si possa trovare nei Padri greci riguardante l'importante dottrina di "Maria Novella Eva". Facendo un passo in avanti rispetto a Giustino ed Ireneo, Epifanio affermò che la Vergine *"nel partorire il vivente, diventa la Madre dei viventi"*[7].

---

[5] Cf. S. TWENTS, *Frau sein ist mehr. Die Würde der Frau nach Johannes Paul II.,* Buttenwiesen 2001, p. 113.

[6] Anche gli unici due riferimenti espliciti ad Eva del NT ribadiscono il suo ruolo negativo (2Cor 11,3; 1Tm 2,13s.). Gli aspetti positivi si trovano negli accenni di Gesù alla creazione (Mc 10,1-8; Mt 19,1-9) e nella figura di Maria, la "donna" per eccellenza opposta all'"antico serpente" (Ap 12). Sulla figura biblica di Eva, cf. J. SCHARBERT, *Eva*, in Marienlexikon 2 (1989) 418s.

[7] Cf. M. HAUKE, *Maria Novella Eva,* Corso FTL 2024, p. 20.

All'inizio di questo tema, sarà utile ricordare le apparizioni della *Rue du Bac* a Parigi dove santa Caterina Labouré ebbe la visione della Madonna che le diede il compito di far coniare, come espressione principale dell'apparizione del 27 novembre 1830, la "Medaglia Miracolosa". Questa fornisce un intero programma teologico per la figura di Maria[8]. Si trattò della medaglia ideata dalla Madonna stessa, dove si rispecchia il passaggio alla maternità universale di Maria, Madre dei viventi, e corrisponde perciò al titolo di queste conferenze della SFEM del 2024: «*Marie, la vie et le temps*», tenutosi presso il santuario mariano di La Salette in Francia.

La veggente vi legge l'iscrizione: «*O Maria, concepita senza peccato, pregate per noi che ricorriamo a Voi*». Dalle sue dita, ornate da anelli muniti da gemme preziose, partono dei raggi di luce. Questi sono in riferimento alle grazie impetrate per gli uomini dalla santissima Madre di Dio. Alcuni dei gioielli però, non sembrano irradiare alcuna luce. Si evidenziano in questo modo quelle grazie per le quali Maria non viene invocata.



[8] Sulle apparizioni alla Rue du Bac vedi lo schizzo, con ulteriore bibliografia, in M. HAUKE, *Der prophetische Dienst Mariens. Inhaltliche Schwerpunkte der marianischen Botschaften seit 1830*, in A. ZIEGENAUS (ed.), *Marienerscheinungen. Ihre Echtheit und Bedeutung im Leben der Kirche* (Mariologische Studien, 10), Regensburg 1995, 29-62 (47s); R. LAURENTIN, *Paris VII*, in IDEM – P. SBALCHIERO (edd.), *Dictionnaire des "apparitions" de la Vierge Marie*, Paris 2007, 698-708; it. *Dizionario delle apparizioni della Vergine Maria*, Roma 2010; G. RAGOZZINO, *L'Immacolata Corredentrice nella Medaglia Miracolosa*, in Immaculata Mediatrix 9 (2/2009) 204-228; A.M. ČAJA, *La Vergine Maria nella storia della salvezza. Sviluppo storico e significato teologico del titolo mariano di "Corredentrice"*, Neuss 2021, 199-204.

I raggi descritti risplendono sulla piccola sfera d'oro raffigurante il mondo che Ella tiene tra le sue mani, che è un importante dettaglio comparso durante l'apparizione che non è rappresentato iconograficamente sulla medaglia. Ne segue il gesto in cui Maria alza questa sfera del mondo redento offrendola a Dio, particolare che si vede nella chiesa della Medaglia Miracolosa a *Rue du Bac* a Parigi.

Sulla medaglia miracolosa figura invece la seconda parte della visione, dove i piedi di Maria posano sopra la luna falcata e su una parte del globo terreste schiacciando il serpente velenoso sotto i suoi piedi (cf. Gen 3,15).



Il capo di Maria è circondato da dodici stelle (dodici sono gli apostoli) che però figurano sul retro della medaglia. La corona stellare, la luna falcata e lo splendore di luce, sono un richiamo all'Apocalisse in cui appare una donna «vestita di sole, con la luna sotto i suoi piedi e sul suo capo una corona di dodici stelle» (Ap 12,1). La donna apocalittica è segno della Chiesa dotata dei tratti della madre del Messia che è opposta al serpente diabolico che la aggredisce senza poterla vincere (cf. Ap 12,3-17). Il serpente, calpestato dai piedi di Maria ricorda il messaggio del Protovangelo in cui "la donna" è associata alla vittoria della sua stirpe (ossia della stirpe del Messia) sulle forze del male (Gen 3,15). Inoltre, la donna che mette il piede sul serpente è una caratteristica tipica dell'iconografia dell'Immacolata Concezione.

Il richiamo all'Apocalisse evidenzia l'intreccio indissolubile tra Maria e la Chiesa di Cristo, che è un insieme che troverà il punto culminante nel capitolo ottavo nella Costituzione dogmatica del Vaticano II sulla Chiesa,

Lumen Gentium. Questo testo descrive: «La Beata Maria Vergine Madre di Dio nel mistero di Cristo e della Chiesa».

L'iconografia non visibile sulla medaglia miracolosa, quando Maria offre la piccola sfera a Dio: è il segno della sua "mediazione ascendente". In Maria, questo sacerdozio di tipo laico assume una sfumatura materna e una importantissima ed unica dimensione universale. Anche il cristiano è partecipe del sacerdozio di Cristo quando si rivolge a Dio con lo spirito di lode, di ringraziamento, di supplica e di espiazione, e può cooperare alla "mediazione ascendente" di Maria.



I raggi visibili che partono dalle mani leggermente allargate di Maria in direzione del globo terrestre sotto i suoi piedi sono simbolo della sua "mediazione discendente". Quest' iconografia congiunge il mistero dell'Immacolata Concezione (indicato dall'iscrizione e dal serpente calpestato) con quelle realtà che potrebbero essere chiamate: "mediazione materna di Maria in Cristo". Maria è quindi: "l'Immacolata Mediatrice"[9].

[9] "Immaculata Mediatrix" è il titolo di una rivista mariologica, pubblicata sin dal 2001 dalla Casa Editrice Mariana (Frigento). L'origine risale ai "Francescani dell'Immacolata". C'è

A riguardo della grazia stessa dell'Immacolata Concezione (*gratia plena*): non si tratta di una realtà a sé stante, ma di un dato che è intrecciato con la partecipazione attiva della Madre di Dio all'opera salvifica a nostro favore. "Grazia", che quindi ha anche sempre un'irradiazione sociale. Questa verità vale, a maggior ragione, per la "novella Eva", il cui compito è universale[10].

Il centro di questa iconografia è raffigurato sul retro della Medaglia è il sacrificio di Cristo stesso. Profondamente coinvolta nel suo sacrificio è la *stabat mater dolorosa*. Ella sperimenta la "con-passione", ossia il martirio predettole dall'oracolo del vecchio Simeone (cf. Lc 2, 34-35). Il tutto descrive molto bene: «*Marie, la vie et le temps*». Seguirà la ricerca a riguardo dell'importante maturazione di consapevolezza di: Maria Santissima, "Madre dei viventi".

2. Maria novella Eva prima di S. Epifanio

2.1. S. Giustino

Giustino nacque nell'antica Sichem (Flavia Neapolis, Naplusa) in Palestina, all'inizio del secondo secolo (circa 100-110) da genitori pagani. Tertulliano lo denominò per la prima volta "filosofo e martire", infatti, essendo in costante ricerca della verità frequentò lezioni di filosofia, ma non trovò la verità nello stoicismo, né coi peripatetici o pitagorici. Si sentì più appagato dallo studio del pensiero platonico, e ritirandosi in solitudine per riflettere, incontrò casualmente (probabilmente a Cesarea in Palestina) un anziano che gli mostrò l'insufficienza di ogni tentativo filosofico di scrutare l'essenza e a non

dietro la spiritualità di san Massimiliano Kolbe, molto legato al programma iscritto sulla "medaglia miracolosa". Vedi l'intervista a padre Raffaele Di Muro, rettore della Pontificia Facoltà di Teologia San Bonaventura-Seraphicum di Roma e direttore della cattedra kolbiana della stessa istituzione accademica, da parte di A. TARALLO, *La Medaglia miracolosa, "pallottola d'amore" di padre Kolbe*, in La Nuova Bussola Quotidiana, 27 novembre 2023, https://lanuovabq.it/it/la-medaglia-miracolosa-la-pallottola-damore-di-padre-kolbe. Sulla mariologia di Kolbe vedi A.M. APOLLONIO, *Mariologia francescana. Da san Francesco d'Assisi ai Francescani dell'Immacolata* (Dissertationes ad lauream in Pontificia Facultate Theologica "Marianum", 71), Roma 1997, 109-196; S. DE FIORES, *Massimiliano Maria Kolbe*, in Idem, *Maria. Nuovo dizionario* III, Bologna 2008, 603-640.

[10] Cf. C. M. BOFF, *Mariologia sociale. Il significato della Vergine per la società.* Biblioteca di Teologia Contemporanea Vol. 136, Queriniana, Brescia 2007, p. 87: «Maria 'protagonista celeste' della storia terrena. Come nei documenti della Sede apostolica che abbiamo visto, anche qui emerge una visione di Maria come *persona viva* che può intervenire nel corso storico e il cui aiuto può essere invocato nelle grandi sfide sociali».

essere in grado di poter spiegare l'immortalità dell'anima. Quest'uomo, che Giustino non rivide più, attirò invece la sua attenzione sui profeti e quindi sul cristianesimo. Lo istruì sul modo di pregare, insegnò che è la preghiera che porta a Dio e a Cristo. Da quel momento Giustino comprese di aver trovato la verità.

Successivamente, egli si dedicherà in modo esclusivo alla difesa del cristianesimo; il Battesimo lo rese apostolo zelante della Fede che denominò: la «sola filosofia attendibile e giovevole»[11]. La famosa *disputa con Trifone* avvenne a Efeso attorno al 132-135, e l'opera: *il Dialogo con Trifone*[12], è la più antica apologia contro i Giudei. Riporta una discussione di Giustino con un dotto giudeo, probabilmente il Rabbi Trifone, riportata nello stile letterario sotto "forma dialogica", dove discute sulle tracce dell'AT che conducono a Cristo. Si apre quindi un'ampia discussione sulla profezia d'Isaia 7,14 (sulla Vergine, *parthénos*) e – per la prima volta nella storia – si pone il paragone fra Eva e Maria:

> *«Nei vaticini dei profeti "Cristo" è chiamato, secondo l'uno o l'altro aspetto: Sapienza […] Pietra, Verga […]; e si è fatto uomo dalla Vergine, affinché per quella via dalla quale ebbe principio la disobbedienza provocata dal serpente, per la stessa via fosse annientata.*
> *Eva, infatti, quand'era ancor vergine e incorrotta, concepì la parola del serpente e partorì disobbedienza e morte. Invece Maria, la Vergine, accolse con fede e gioia, quando l'angelo Gabriele le recò il lieto annuncio che lo Spirito del Signore sarebbe venuto su di lei e che le Virtù dell'Altissimo l'avrebbe adombrata, e che per questo motivo il Santo nato da lei sarebbe Figlio di Dio […]»*[13].

Egli ricorre perciò al principio della *riconciliazione*. La presenza di una donna-vergine nel progetto di Dio deriva dal fatto che: "la vita" doveva ritornare per la stessa strada per la quale era entrata "la morte". Si tratta del parallelo antitetico Eva-Maria descritto qui per la prima volta al modo contrapposto all'evento della caduta nel paradiso terrestre, rispetto a quello dell'Annunciazione.

---

[11] Cf. B. ALTANER, *Patrologia,* Marietti, Torino 1977[7] (ristampa 1981), p. 67; Cf. ---, *Testi Mariani del primo Millennio* 1. *Padri e altri autori greci,* a cura di G. GHARIB – E. M. TONIOLO – L. GAMBERO «et al», Città Nuova, Roma 1988, p. 125.

[12] Cf. *Dialogo con Trifone Giudeo,* in modo particolare: Dial. 100; PG 6, 709-712.

[13] Cf. *Dialogo con Trifone Giudeo,* Dial. 100; PG 6, 709-712.

La dottrina mariana che sviluppò, porta come centro la «Vergine-Madre»; e contro i Giudei e i filosofi, dovette quasi forgiare un cantiere di prove per confutare la straordinarietà del concepimento verginale di Gesù. Convinse tramite argomenti di ragione e attingendo alle sacre Scritture. Ricorse con preferenza alle profezie, dove il posto più importante è ritenuto da (Isaia 7,14)[14], si tratta appunto della Vergine partoriente; e Giustino combatte già quasi tutti gli argomenti che ancora oggi vengono sollevati contro la nascita verginale. C'era chi pensava che la profezia di (Isaia 7,14) non avesse niente a che fare con la nascita del Messia e che la provenienza da una vergine corrispondesse alla mitologia pagana[15]. In più, ricorre al Nuovo Testamento come, per esempio, a (Mt 1, 20):

> «[…] *Giuseppe poi, che aveva sposato Maria, dapprima voleva scacciare la sua sposa Maria, pensandola gravida per relazione con uomo, cioè per fornicazione; ma ebbe ordine in sogno di non scacciare la sua sposa: infatti l'angelo che gli apparve gli disse che veniva da Spirito Santo quel che portava nel grembo*»[16].

Egli afferma che l'Antico Testamento ha solo in Cristo il suo senso compiuto, dove si trovano profeticamente adombrate tutte le tappe dell'evento storico-salvifico: dall'Incarnazione alla Pasqua, alla parusia, al giudizio finale. Nel Nuovo Testamento si tratta del Verbo eterno che è la ragione sussistente dalla quale attingono saggezza gli uomini. Ogni verità, infatti, trova la sua origine in Lui e ogni bontà ha in Lui l'"Oggetto Totale"[17].

S. Giustino trovò in Crescenzio un avversario cinico e focoso. A causa di lui morì martire a Roma, circa l'anno 165. Egli ha avuto un influsso notevole per quanto riguarda la mariologia, ed apre in modo esegetico-filosofico un percorso per una gnosi cristiana[18]. La sua memoria è celebrata il 1º giugno.

2.2. S. Ireneo

Ireneo nacque tra il 130 e il 140, probabilmente a Smirne (attuale Turchia), dove trascorse i suoi anni giovanili. Fu discepolo di San Policarpo, il quale a

---

[14] M. HAUKE, *Introduzione alla Mariologia,* (Collana di Mariologia 2), Eupress FTL – Reggiani, Lugano-Varese 2008, p. 80.

[15] *Dial*. 68/71/77/84; 67,2-3; 70,5. Cfr. M. DURST, *Justin der Martyrer*, in ML 3 (1991) 489-491.

[16] *Dialogo con Trifone Giudeo*, 77-78¸ PG 6, 656-660.

[17] Cf. ---, *Testi Mariani del primo Millennio* 1. *Padri e altri autori greci,* a cura di G. GHARIB – E. M. TONIOLO – L. GAMBERO «et al», Città Nuova, Roma 1988, p. 126.

[18] Cf. *Ibid.*

sua volta era stato formato alla scuola degli Apostoli e proprio dallo stesso San Giovanni evangelista. Insieme alla formazione religiosa, Ireneo acquisì una buona cultura classica e filosofica. Intorno al 177 risiede a Lione, dove esisteva una numerosa comunità cristiana all'interno di una popolazione emigrata dall'Asia Minore.

Nel 177, l'anziano Vescovo di Lione incaricò Ireneo di recarsi a Roma per consegnare a Papa Eleuterio importanti lettere riguardanti la situazione della Chiesa lionese che era esposta non solo alla persecuzione dell'Imperatore Marco Aurelio, ma anche alle infiltrazioni eretiche degli gnostici. Il viaggio a Roma sottrasse Ireneo alla persecuzione che causò a Lione quarantotto vittime, tra cui anche lo stesso Vescovo (Potino). Come suo successore fu designato Ireneo stesso; che grazie alla sua predicazione, convertì in poco tempo molte persone. Testimoniava l'aver una fede profondissima e una grande scienza. Combatteva lo gnosticismo, diffuse ovunque il cristianesimo, e verso l'anno 190 intervenne presso Papa Vittore (189-198) in relazione ad una controversia sulla data della Pasqua che rischiava di dividere la Chiesa dell'Asia Minore da Roma[19].

Egli morì nel 202 o 203 in fama di martirio: fu nel IV secolo che San Girolamo, e poi anche due secoli dopo San Gregorio di Tours, affermarono che Ireneo "terminò la sua vita con il martirio". I documenti ufficiali della Chiesa lionese hanno sempre presentato il loro Vescovo come *doctor eximius*, *maximus*, *praeclarus*.

Il 28 giugno 2017, il Cardinale Barbarin, Arcivescovo di Lione, chiese al Santo Padre che Sant'Ireneo fosse insignito del titolo di *Dottore della Chiesa universale*. Successivamente, numerosi esponenti della Gerarchia Ecclesiastica e di Istituzioni culturali indirizzarono al Papa petizioni simili. Venendo incontro a tali richieste, il 21 febbraio 2018, Papa Francesco autorizzò la Congregazione delle Cause dei Santi a dare inizio al relativo iter canonico. Interpellata da questo Dicastero, la Congregazione per la Dottrina della Fede con lettera del 1° giugno 2021 comunicò il giudizio positivo circa l'*eminens doctrina* di Sant'Ireneo. «La dottrina di così grande Maestro possa incoraggiare sempre più il cammino di tutti i discepoli del Signore verso la piena comunione». Questo l'auspicio con il quale Papa Francesco sigla il

[19] A. ORBE, *Nuovo Dizionario Patristico di Antichità Cristiane,* a cura di A. Di Bernardino, Marietti, Genova-Milano 2007², "Ireneo di Lione", p. 2609. Pasqua non il 14 di Nisan (mese lunare di marzo) come i giudei, ma la domenica dopo, che fu la data romana.

Decreto datato 21 gennaio 2022 che dichiara Sant'Ireneo di Lione Dottore della Chiesa, con il titolo di: Doctor *unitatis*. «Egli è stato un ponte spirituale e teologico tra cristiani orientali e occidentali; il suo nome, Ireneo esprime quella pace che viene dal Signore e che riconcilia, reintegrando nell'unità»[20].

Due opere sono giunte a noi: *Smascheramento e confutazione della falsa gnosi*: meglio conosciuta come *Adversus Haereses*; e: *Dimostrazione della predicazione apostolica,* una sorta di catechismo per adulti che presenta la fede cattolica in modo divulgativo articolata in brevi capitoli[21]. Restano anche dei frammenti di due lettere in Eusebio, quella a Florindo e a papa Vittore.

Ireneo elaborò un metodo teologico attraverso il quale progredisce l'unità, evitando le giustapposizioni (*aut – aut*) e favorendo quelle dinamiche unitive dell'(*et-et*). Anche il Concilio Vaticano II lo pone come riferimento in vari documenti, il magistero postconciliare attinge ai suoi scritti e al suo esempio da testimone della fede[22].

A riguardo di Maria Santissima, l'"antitesi" tra Eva e Maria preparata da Giustino corrisponde al "parallelismo" fra Adamo e Cristo. Ireneo iniziò a paragonare le due vergini: Eva e Maria. Tutte e due sono destinate ad un marito, la prima a Adamo, la seconda a Giuseppe. Il centro del paragone è il comando divino di non mangiare del frutto dell'albero. La seduzione del serpente porta alla disobbedienza di Eva. Maria, invece, accogliendo la parola di Dio trasmessale dall'Angelo Gabriele e proclamandosi: «serva del Signore»[23], è abilitata alla generazione del Verbo ad opera dello Spirito Santo. Perciò, disobbedendo, Eva divenne causa di morte per sé stessa e per il genere umano; è Maria invece, avente come sposo colui che le era destinato fin da principio e rimanendo vergine, che obbedendo divenne causa di salvezza (di sé stessa)[24] e di tutto il genere umano. Si parla anche del "nodo"

---

[20] Decreto del Santo Padre per il conferimento del titolo di Dottore della Chiesa a Sant'Ireneo di Lione, 21.01.2022, in www.vatican.va – (cons. 28/5/2024)

[21] Cf. A. ORBE, *Nuovo Dizionario,* p. 2610. Nota: solo nel 1904 è stata ritrovata una traduzione armena in Armenia che fu pubblicata nel 1907.

[22] Cf. St. IRENEO, in www. causesanti.va/it/santi-e-beati/sant-ireneo-vescovo-di-lione – (cons. 16/05/2024).

[23] Lc 1, 38.

[24] *Adv. haer.* III,22,4 (SC 211, 441). Traduzione secondo il testo latino perché l'originale greco è andato perduto (eccetto per alcuni frammenti dell'opera citati altrove). Probabilmente, però, l'espressione latina *sibi facta est salutis*, con la preposizione *sibi,* **non si riferisce a Maria ma ad Eva**, visto il fatto che il traduttore latino ha spesso tradotto la preposizione

che disfatto in senso inverso libera dall'annodamento. Ireneo pregna la parola: *ricapitolazione*. Ciò che il primo Adamo ha annodato, il Verbo incarnato: Gesù Cristo o "secondo Adamo" e capo del genere umano, *ricapitola*, ossia egli ridona all'uomo la divina somiglianza perduta (come fu all'inizio). Sia il primo, che il secondo Adamo provengono da terra-verginale per virtù e potenza di Dio. Per Cristo, vero Dio e vero uomo, questa terra-verginale è Maria:

> *«Come per la disobbedienza di un solo uomo, da colui che all'inizio fu generato dalla Vergine, molti dovevano essere giustificati e ricevere la salvezza. Così, dunque, il Verbo di Dio divenne uomo, come dice anche Mosé: "Dio, le sue opere sono vere" (cf Dt 32, 4). Ora se fosse apparso come carne senza essere divenuto carne, la sua opera non sarebbe stata vera. Ma Egli era ciò che appariva: Dio che ricapitola in sé la sua antica creatura, che è l'uomo, per uccidere il peccato, distruggere la morte e vivificare l'uomo. E per questo le sue opere sono vere»*[25].

Ireneo usa un altro termine riguardante Maria, indica che rispetto ad Eva, Maria compie la *ricircolazione*[26] volendo esprimere che: «ciò che la vergine Eva aveva legato tramite la sua incredulità, la Vergine Maria lo ha sciolto mediante la sua fede»[27]. «Come l'uomo fu colpito a causa della disobbedienza di una vergine, cadde e morì, così l'uomo fu rialzato e ricevette la vita tramite una Vergine che obbedì alla parola di Dio»[28]. Viene quindi disfatto il legame disordinato che Eva aveva provocato subito all'origine. Maria è dichiarata essere avvocata di Eva in quanto libera il genere umano dall'assoggettamento alla morte[29]. Così per Ireneo, il punto

---

greca e in questa maniera sbagliata. Cfr. J.A. ALDAMA, *Sibi causa facta est salutis* (S. Ireneo, Adv. Haereses 3,22,4), in *Ephemerides Mariologicae* 16 (1966) 291-321; J. GALOT, *Donna* (2005) 89.

Cf. M. HAUKE, *Introduzione alla Mariologia,* (Collana di Mariologia 2), Eupress FTL - Reggiani, Lugano-Varese 2008, pp. 80-83.

[25] PG 7, 938. (SC 211, 368-370).

[26] Nota: si tratta di far *ricircolare* quella grazia che era stata perduta a causa del peccato originale.

[27] *Adv. haer*. III,22,4 (SC 211, 442-444).

[28] *Dem*. 33 (ed. Smith 69).

[29] Cf. HAUKE, M., *Introduzione alla Mariologia,* (Collana di Mariologia 2), Eupress FTL - Reggiani, Lugano-Varese 2008, pp. 82-83. Cf. PG 7, 1175-1176, (SC 153, 248-250). Cf. Y. DE ANDIA, *Maria Advocata Nostra,* in E. RICHER (ed.), *Marie Consolatrice des Affligés,* Bulletin SFEM n. 75, F. Paillard, Abbéville 2022, pp. 49-52.

centrale dell'economia della salvezza è l'incarnazione, che ricapitola l'intera creazione (per cui la redenzione attua un nuovo inizio). Egli interpreta che quel grande "segno" che Dio ha dato ad Acaz[30] e poi a tutto il genere umano: "segno nelle altezze e nelle profondità", essere l'Emmanuele, il «Dio con noi» per salvarci; segno, che consequenzialmente nel brano biblico è la Vergine partoriente. Il suo *grembo materno*, «che il Purissimo incarnandosi rese puro, *resta la fonte permanente della rigenerazione degli uomini in Dio*, purché essi per fede lo accolgano come "Emmanuele dalla Vergine", cioè come Salvatore»[31]. Perciò, il dottore della Chiesa rende come condizione indispensabile per partecipare alla salvezza quell'articolo di fede che proclama la professione della: *maternità vera e verginale di Maria.*

3. Il contributo di S. Epifanio

Epifanio (circa 315 – †403) visse in un secolo cruciale. Dopo i primi due Concili di Nicea (325) e Costantinopoli I (381), lentamente ci si incamminava verso il terzo, quello di Efeso (431), per poi: vent'anni più tardi, definire con quello Costantinopoli II (451) in quale modo Gesù Cristo è vero Dio e vero uomo. Ecco, quindi, il contesto della fioritura di letteratura patristica alla quale Epifanio contribuì in modo mirabile dovendo difendere la verginità di Maria, la sua maternità divina e la vera umanità di Gesù. Fu proprio Epifanio uno dei più convinti e strenui difensori di quella cristologia proclamata al Concilio di Nicea.

Nacque a Gaza in Palestina verso il 315, trascorse diversi anni in alcune comunità monastiche dell'Egitto. Al suo rientro fondò un monastero che diresse per trent'anni. Fu eletto Vescovo di Costanza (antica Salamina) e metropolita di Cipro nel 367.

Per combattere errori, esponendo l'autentica dottrina della Chiesa, scrisse molti testi. I due principali sono: L'*Ancoratus* e il *Panarion* citato col nome di *Haereses.* In queste due opere, viene appunto riportata quella dottrina che riguarda la Madonna, sviluppata per controbattere la retta fede

---

[30] Cf. Is 7, 14.

[31] Cf. ---, *Testi Mariani del primo Millennio* 1. *Padri e altri autori greci,* a cura di G. GHARIB, E. M. TONIOLO, L. GAMBERO «et al», Città Nuova, Roma 1988, p. 155. Riflessione: la frase: "*resta la fonte permanente della rigenerazione degli uomini in Dio"* fa in un certo senso intravvedere la Chiesa anzitutto mariana, e solo dopo petrina, descritta nel 1988 in MD n. 27.

riguardante il mistero di Maria. Veniva anzitutto negata la sua perpetua verginità (gli "antidicomarianiti" affermavano che dopo la nascita di Cristo, Maria avrebbe avuto normali rapporti coniugali con Giuseppe). L'altra eresia fu quella di una setta femminile che praticava un culto fuorviante verso la Madre del Signore. Di conseguenza, nei suoi scritti si incontrano temi tradizionali, ma anche nuove e importanti intuizioni mariologiche.

Egli difende l'unità divina-umana di Cristo, e così anche la maternità reale e divina di Maria. Per ribadire la sua verginità perpetua, egli si basa sulla Sacra Scrittura e sul consenso già maturato e quindi universale dei fedeli:

> *«Il Verbo non si limitò ad unirsi ad un uomo secondo modalità usate precedentemente, come quando parlò per mezzo dei profeti, abitando ed operando in essi con la sua potenza. Invece è stato il Verbo stesso a farsi uomo vero.*
> *Tuttavia, nel farsi uomo Egli non mutò la propria natura né scambiò la divinità con l'umanità; bensì alla pienezza della divinità, che gli era propria, e alla sua ipostasi di Verbo divino per natura, Egli unì l'esistenza umana e precisamente un'esistenza umana perfetta, vale a dire tutto ciò che si trova in un uomo e come esiste in un uomo»*[32].

Riprendendo la dottrina della "Novella Eva" elaborata da Giustino ed Ireneo, Epifanio giunge ad un ulteriore insegnamento; si tratta del meglio di ciò che si possa trovare nei Padri greci su quest'importante dottrina. Nell'antitesi esistente di "morte-vita", Epifanio afferma che la *Vergine, nel partorire il vivente, diventa la Madre dei viventi*.

Riportiamo la citazione: morte tramite Eva, vita grazie a Maria:

> *«"Ave piena di grazia, il Signore è con te" (Lc 1, 28). Questa è colei che fu raffigurata da Eva e che simbolicamente ha ricevuto l'appellativo di "madre dei viventi". Eva, infatti, era stata chiamata madre dei viventi dopo aver udito le parole: "Sei terra e terra ritornerai" (Gn 3, 19), cioè dopo la caduta. Sembrerebbe strano che ella avesse ricevuto un titolo così grandioso dopo aver peccato. Guardando i fatti dall'esterno, si nota che Eva è colei dalla quale ha preso origine l'intero genere umano su questa terra. Maria Vergine, al contrario, ha realmente introdotto nel mondo la vita stessa per il fatto di aver generato il vivente, cosicché è diventata lei la madre dei viventi.*
> *Infatti, le parole: "Chi ha accordato alla donna la sapienza o l'abilità del ricamo"? (Gb 38, 36) si riferiscono a due donne: una è la prima Eva, la quale ha sapientemente*

[32] *Ancoratus*, 75; PG 43, 157 B-D. (GCS 25, 94-95)

tessuto le vesti visibili di Adamo, che ella stessa aveva ridotto alla nudità. A questa fatica dunque era stata destinata. Siccome la nudità era stata scoperta a causa sua, a lei fu dato il compito di rivestire il corpo sensibile contro la visibile nudità.
A Maria invece, fu da Dio affidato il compito di generare per noi colui che è l'agnello e la pecora, dalla cui gloria ci viene sapientemente intessuta, come da un vello, la veste dell'immortalità, grazie alla sua virtù.
Ma c'è da considerare un altro aspetto meraviglioso per quanto concerne il paragone tra Eva e Maria. Eva divenne per gli uomini causa di morte, perché attraverso lei la morte è entrata nel mondo. Maria invece fu causa di vita, perché tramite lei la vita è giunta a noi. Per questo il Figlio di Dio è venuto al mondo e "dove abbondò il peccato, sovrabbondò la grazia" (Rm 5, 20). Da dove ebbe origine la morte, giunse anche la vita, affinché questa succedesse a quella; se la morte venne dalla donna, la morte fu esclusa da colui che, per mezzo della donna, divenne la nostra vita»[33].

L'*Ancoratus* risponde ad una richiesta di un laico e di alcuni sacerdoti della Panfilia, che gli chiesero una sintesi sulla fede concernente la Trinità, in particolare una chiarificazione sullo Spirito Santo. Questo trattato, che Epifanio mandò come risposta nel 374, consiste di 120 sezioni in cui la Trinità è difesa contro ariani e pneumatomachi sulla base della fede battesimale e della Sacra Scrittura. Vi troviamo poi una lista di 80 eresie, sviluppata più tardi ampiamente nel *Panarion* (12-13).

Epifanio sintetizza anche la cristologia, combatte la dottrina apollinarista (*Panarion* 76-86). Viene sottolineata l'importanza della risurrezione, questo, in particolare, contro i manichei (*Panarion* 83-100). Egli difende il cristianesimo e la storia della salvezza contro il politeismo pagano (*Panarion* 101-118).

L'opera si conclude con due simboli di fede: il primo è identico al simbolo niceno-Costantinopolitano, aggiunto però più tardi (nell'originale si trovava probabilmente il simbolo niceno); il secondo simbolo viene dalla liturgia battesimale, probabilmente della chiesa di Costanza (= Salamina). In questo simbolo troviamo una versione orientale del Filioque. Il *simbolo* dice che lo Spirito Santo "procede dal Padre e riceve dal Figlio" (DH 44 = *Ancoratus* 119). Nel *Panarion* afferma che: lo Spirito Santo, "procedendo dal Padre e ricevendo dal Figlio, non è estraneo al Padre e al Figlio, ma dalla stessa essenza, dalla stessa divinità, dal Padre e dal Figlio" (*Panarion* 62,4 *Ancoratus* 155).

[33] *Haeresis*, 78, 17-18; PG 42, 728 B-729 A. (GCS 37, 468-469).

L'opera principale d'Epifanio è quindi il *Panarion omnium haeresium (= Adversus haereses).* "*Panarion*" significa "scatola farmaceutica" per la guarigione di quanti sono feriti dai serpenti velenosi delle eresie. Egli descrive e combatte 80 eresie: dapprima degli errori pagani ed ebraici, in seguito le eresie di provenienza cristiana (fra cui i vari gruppi gnostici, i montanisti, i sabelliani, gli origenisti, gli ariani ed i pneumatomachi). Nelle edizioni, all'inizio di ogni capitolo si trova un riassunto (*anakephalaiosis*). Alla fine del *Panarion* è presente una esposizione riassuntiva della fede ecclesiale (*De fide*).

Epifanio è stato molto fedele alla tradizione ecclesiale. Non era disposto al dialogo con le varie correnti dei pagani ed anche la filosofia in quanto tale, viene piuttosto vista con sospetto ricordando gli esempi fuorvianti di Origene e di Ario[34].

4. Una testimonianza analoga in Occidente: S. Pietro Crisologo

S. Pietro Crisologo nacque circa nel 380. Papa Sisto III lo consacrò vescovo di Ravenna nel 433. Il soprannome "Crisologo" significa: "dalle parole d'oro". La sua identità di uomo e di vescovo si evidenzia grazie ai suoi 180 sermoni. Spicca uno stile proprio a ragione della sua grande cultura. In questi anni è in atto la lotta contro le eresie cristologiche. Ai tempi di Pietro Crisologo, Ravenna è un crocevia di molte persone anche provenienti dall'oriente. Difatti, lo consulta proprio l' archimandrita Eutiche che si trova in conflitto dottrinale col patriarca di Costantinopoli e con il clero circa le due nature di Gesù Cristo. Il vescovo di Ravenna, Pietro, anche noto per il suo calore umano e lo schietto vigore della sua fede gli risponde rimandandolo alla decisione del Papa (Leone I) ed afferma che la verità della fede è da ricercare con diligenza. Si tratta di un'indicazione rigorosa espressa in modo amichevole. Egli muore nell'anno 450 circa.

Riguardante Maria, nel suo Sermo 99,5 afferma che: «Per mezzo di Cristo, ella divenne vera madre di tutti i viventi, e di colei che in Adamo era diventata madre di tutti i morti. Proprio per questo Cristo volle nascere, affinché, come a causa di Eva la morte giunse per tutti, così a causa di Maria ritornasse per tutti la vita»[35].

---

[34] D. SPATARU, *Storia della Chiesa e patrologia del IV e V secolo*, corso FTL, 2019-2020, pp. 88-89.

[35] Pietro Crisologo, Sermo 99,5 (PG 52, 479); trad. it. in GAMBERO, cit., 338. Vedi anche Sermo 74,3 (PL 52, 408s); trad. it. in GAMBERO, cit., 339.

Pietro Crisologo unisce al titolo di "madre di tutti i viventi" *l'influsso della grazia*, e anche un merito del tutto speciale:

> *«Tu sei benedetta tra le donne. Perché tra le donne, il cui grembo fu consegnato alla pena per mezzo della maledizione inflitta ad Eva, esulta Maria, la benedetta, guadagnando gloria. E così la donna diventò adesso veramente madre dei viventi per mezzo della grazia, mentre la prima era madre dei morenti per mezzo della natura* […]. *Il cielo trema, fremono gli angeli, la creazione non resiste, la natura non è capace di sopportarlo, e un'unica vergine accoglie, dona un albergo a questo Dio nella dimora del suo cuore di modo che ottiene come ricompensa* […] *la pace per la terra, la gloria per il cielo, la salvezza per i perduti, la vita per i morti, la cittadinanza presso i celesti per i terrestri, anzi, l'unione di Dio stesso con la natura umana».*[36]

Newman commenterà che: «Sarebbe difficile dire più esplicitamente, seppure in un linguaggio retorico, che la Beata Vergine svolse una reale cooperazione meritoria (*a real meritorious co-operation*) al rialzamento dalla caduta (*in the reversal of fall*), cooperazione che comportava una "ricompensa" e un "prezzo"»[37].

5. L'accoglienza di Gen 3,20 nel Vaticano II e nella mariologia di S. Giovanni Paolo II

Il Concilio vaticano II non cita esplicitamente (Gen 3,20)[38], ma l'apposita affermazione di Epifanio[39] che è riportata nella *Lumen Gentium*, art. 56:

> *«"[…] ciò che la vergine Eva legò con la sua incredulità, la vergine Maria sciolse con la sua fede"*[40] *e, fatto il paragone con Eva, chiamano Maria "madre dei viventi" e affermano spesso: "la morte per mezzo di Eva, la vita per mezzo di Maria"»*[41].

Giovanni Paolo II accoglie il parallelismo Eva-Maria nell'enciclica "*Redemptoris Mater*" e parla anche di Maria, vera "madre dei viventi" (RM 37) citando nella nota due brani di Epifanio (Haer. 78, 18; e il Vaticano II) e anche S. Ambrogio (Exp. Ev. Lucae II, 86):

---

36 Pietro Crisologo, Sermo 140 (PL 52, 576s).

37 NEWMAN, *Letter to Pusey*, cit., 220.

38 Gen 3, 20: «L'uomo chiamò sua moglie Eva, perché ella fu la madre di tutti i viventi».

39 S. EPIFANIO, *Haer.* 78, 18: PG 42, 728 CD – 729 AB

40 S. IRENEO, *Adv. Haer.* III, 22, 4: PG 7, 959 A: Harvey. 2, 124.

41 S. GIROLAMO, *Epist.* 22, 21: PL 22, 408.

> *«Nel Magnificat essa vede vinto alla radice il peccato posto all'inizio della storia terrena dell'uomo e della donna, il peccato dell'incredulità e della "poca fede" in Dio. Contro il "sospetto" che il "padre della menzogna" ha fatto sorgere nel cuore di Eva, la prima donna, Maria, che la tradizione usa chiamare "nuova Eva" e vera "madre dei viventi"*[42]*, proclama con forza la non offuscata verità su Dio: il Dio santo e onnipotente, che dall'inizio è la fonte di ogni elargizione, colui che "ha fatto grandi cose"».*

Il riferimento a S. Ambrogio nel testo sopra di: "*madre dei viventi*", non riguarda Maria, riguarda invece la Chiesa come "madre dei viventi"[43].

Giovanni Paolo II cita esplicitamente il versetto di (Gen 3,20) nella lettera apostolica del 1988: *Mulieris dignitatem*, al numero 11:

> *«Il confronto Eva-Maria ritorna costantemente nel corso della riflessione sul deposito della fede ricevuta dalla Rivelazione divina ed è uno dei temi ripresi frequentemente dai Padri, dagli scrittori ecclesiastici e dai teologi. Di solito in questo paragone emerge a prima vista una differenza, una contrapposizione. Eva, come "madre di tutti i viventi" (Gen 3,20), è testimone del "principio biblico", in cui sono contenute la verità sulla creazione dell'uomo a immagine e somiglianza di Dio e la verità sul peccato originale.*
>
> *Maria è testimone del "nuovo principio" e della "creatura nuova" (cf. 2 Cor 5,17). Anzi, ella stessa, come la prima redenta nella storia della salvezza, è "creatura nuova": è la "piena di grazia". È difficile comprendere perché le parole del Protovangelo mettano così fortemente in risalto la "donna" se non si ammette che "in lei ha il suo inizio la nuova e definitiva Alleanza di Dio con l'umanità, l'Alleanza nel sangue redentore di Cristo"»*[44].

A riguardo di *Mulieris Dignitatem* al numero 30, dove si parla della «Consapevolezza di una missione» riguardante la donna: risalta anche il "paradigma" biblico della Donna nella prospettiva escatologica espressa dall'Apocalisse (cfr. Ap 12,1). È una Donna a misura di tutto il cosmo e a misura dell'opera della creazione, e riportiamo:

---

[42] S. EPIFANIO, *Panarion*, III, 2 *Haer*. 78, 18: PG 42, 727-730.

[43] S. AMBROSII, Mediolanensi Episcopi, Opera Omnia, P.L.15, Exp. Ev. Lucae II, 86. «[…] Questa è Eva, la madre di tutti i viventi. Infatti, se intendi che la vita è da ricercare presso i morti, capirai che sono senza Cristo, che non sono partecipi della vita, sono morti; poiché questo è non essere partecipi di Cristo, poiché Cristo è vita. *Pertanto, la madre dei viventi è la Chiesa*, che Dio ha costruito sulla pietra angolare più alta, Gesù Cristo, nella quale ogni struttura insieme diventa tempio di Dio.

[44] MD n. 11.

«Nello stesso tempo essa soffre "le doglie e il travaglio del parto", come Eva "madre di tutti i viventi (Gen 3,20). Soffre anche perché "davanti alla donna che sta per partorire" (cfr. Ap 12,4) "si pone il grande drago, il serpente antico" (Ap 12,9), conosciuto già dal Protovangelo: il Maligno, "padre della menzogna" e del peccato (cfr. Gv 8,44)».

Giovanni Paolo II non abbandona queste riflessioni, che ribadisce in modo dettagliato nella Catechesi mariana n. 33, del 18 settembre 1996, al n. 2. 2. Egli insegna che:

«Nel pronunciare il suo totale «sì» al progetto divino, Maria è pienamente libera davanti a Dio. Nello stesso tempo ella si sente personalmente responsabile nei confronti dell'umanità, il cui futuro è legato alla sua risposta.
Dio consegna nelle mani di una giovane donna il destino di tutti. Il «sì» di Maria pone la premessa perché si realizzi il disegno che, nel suo amore, Dio ha predisposto per la salvezza del mondo. Il Catechismo della Chiesa Cattolica riassume in modo sintetico ed efficace il decisivo valore per l'intera umanità del libero consenso di Maria al piano divino della salvezza. «Maria Vergine ha cooperato alla salvezza dell'uomo con libera fede e obbedienza. Ha detto il suo "fiat" "loco totius humanae naturae – in nome di tutta l'umanità": per la sua obbedienza, è diventata la "nuova Eva, madre dei viventi"»[45].

6. Conclusione

Nel corso dell'Antica Alleanza, la missione di Maria è anche stata preparata da quella di sante donne. All'inizio c'è Eva che, malgrado la sua disobbedienza riceve la promessa di una discendenza (cf. Gen 3,20). Discendenza che sarà vittoriosa sul maligno (cf. Gen 3,15), e quella di essere madre di tutti i viventi. Anche Sara concepisce un figlio malgrado la sua vecchiaia. Risalta la potenza di Dio che sceglie ciò che è ritenuto impotente e debole (cf. 1 Cor 1,27). Egli mostra la sua fedeltà alla promessa. Molte altre donne, come per esempio Anna la madre di Samuele, Debora, Rut, Giuditta ed Ester sono rivelatrici della potenza del Signore sempre fedele. Maria "primeggia tra gli umili e i poveri del Signore, i quali attendono con fiducia e ricevono da lui la salvezza. È a Lei, eccelsa figlia di Sion, che la lunga attesa della promessa si compie"[46]. Con Maria, si compie il tempo, e si instaura la

[45] Cf. CCC n. 511 ("Il Credo in Gesù Cristo, unico Figlio di Dio").
[46] Cf. LG n. 55.

"Nuova ed Eterna Alleanza" dando inizio alla nuova economia di salvezza[47]. Rileviamo quindi che la riflessione di *Epifanio di Salamina*, che la Vergine *"nel partorire il vivente, diventa la «Madre dei viventi»"*[48] è stata geniale. Si tratta di Maria, novella Eva, anche Lei sempre fedele; ossia dell'Immacolata che non cessa di presentare a Dio le necessità dei viventi, è Lei che distribuisce le molteplici grazie delle quali è mediatrice per volontà stessa di Dio come rappresentato sulla Medaglia Miracolosa.

[47] Cf. CCC n. 489. Cf. LG n. 56.

[48] Cf. S. Epifanio *Haer.* 78, 18: PG 42, 728 CD - 729 AB.

Saint Justin Martyr and Philosopher, an Apologist for Unity

Călin-Ioan DUȘE[1]

Summary: *The expansion of Christianity in the second century led to jokes from pagan writers, but also to slanderous accusations from the uneducated crowd, who could not understand the mysteries of Christianity. Faced with this new challenge, Christianity responded through apologists. These were people who came from among the educated people of paganism. Christian apologists managed to put the Church and pagan culture in a contact that would bring much light and clarification. Thus, through their writings begins the first contact of ecclesiastical literature with the external world of culture and science. Apologists lived in the most difficult era since the beginning of Christianity, when the Roman emperors banned the practice of Christianity, under penalty of death, throughout the Roman Empire.*

Of all the apologists of the second century, Saint Justin Martyr and Philosopher is the most representative. This is because he wrote a lot and devoted most of his life to defending Christianity, making known the Faith and Tradition of the Church. Saint Justin Martyr and Philosopher is an apologist for unity, because he tried to show in his writings that truth is one, whether it is discovered in philosophy or in Christian revelation. He also supported the idea of the Logos spermatikos (creator Logos), and thus, partial truths can also be found in Greek philosophy, but their fulfillment is in Jesus Christ. The Logos is the key that unites philosophy with faith. Through this, Saint Justin Martyr and Philosopher created a bridge between Greco-Roman culture and Christianity, promoting dialogue and not rupture.

Keywords: *apologists, Christianity, philosophy, Judaism, Jesus Christ*

I. Introduction

Starting from the second half of the second century, after the period of the Apostolic Fathers, Christianity went through new challenges, especially after

[1] Dr. Habil., Associate Professor of patristic theology at the Faculty of Greek Catholic Theology, Babeș-Bolyai University, Oradea Department.
calin_duse@yahoo.com, calin.duse@ubbcluj.ro

it came into contact with philosophy[2]. The message of the Gospel comes to arouse interest among the educated strata and thus, philosophers and patricians ask to receive the Mystery/ Sacrament of Holy Baptism. This expansion of Christianity in this period would lead to jokes from pagan writers, but also to slanderous accusations from the uneducated crowd, who did not understand the mysteries of Christianity[3].

To these new challenges, Christianity responded through apologists, those who were the first defenders of Christianity. Thus, the second stage of patristic theology and literature is marked by Christian apologists and can also be called the "period of the apologists"[4].

The Savior Jesus Christ chose the Holy Apostles to deepen and carry the message of the Gospel to all peoples: "*Go, therefore, and make disciples of all nations, baptizing them in the name of the Father and of the Son and of the Holy Spirit, and teaching them to observe all that I have commanded you. And behold, I am with you always, to the end of the world. Amen*". (Mt. 28:19-20). In order to carry out this commandment of the Savior Jesus Christ, the Holy Apostles left the Apostolic Fathers as their successors, and the Apostolic Fathers, through their work, created a connecting element between the writings of the New Testament and those of the Apologists[5].

II. The Age of Apologists

It was not easy for the Church founded by the Savior Jesus Christ to transmit the message of the Gospel within the Jewish environment in which it emerged, and then to wage, during the first three centuries, a fearless battle against the philosophical currents, heresies, and even pagans, who did not accept the new religion, but rather unleashed cruel persecutions against it[6].

---

[2] Étienne Gilson, *Filosofia în Evul Mediu: de la începuturile patristice până la sfârșitul secolului al XIV-lea* [Philosophy in the Middle Ages: from the patristic beginnings to the end of the 14th century], Translated from French by Ileana Stănescu, Trei, Bucharest, 2022, p. 15.

[3] Adalbert Haman, *Părinții Bisericii* [The Church Fathers], translated by Fr. Ștefan Lupu, Sapientia, Iași, 2005, p. 30.

[4] *Apologetica Ortodoxă Vol. I* [Orthodox Apologetics Vol. I], Coordinator: Adrian Lemeni, Fr. Răzvan Ionescu, Deacon Sorin Mihalache, Cristinel Ioja , Basilica, Bucharest, 2013, p. 139.

[5] Archdeacon Prof. Univ. Dr. Constantin Voicu, *Patrologie Vol. I* [Patrology Vol. I], Basilica, Bucharest, 2009, p. 123.

[6] Fr. Dr. Mircea Florin Cricovean, *Crâmpeie din teologia și spiritualitatea Părinților Bisericii* [Fragments from the theology and spirituality of the Church Fathers], Marineasa, Timișoara, 2009, p. 29.

Often violently rejected by the society and culture of the Roman Empire, Christians had to adopt different attitudes towards Greco-Roman culture and tradition. The delimitation of Christianity from polytheistic traditions was a much more complex process, which spanned a longer period of time. The relationship between Christianity and paganism manifested itself at religious, moral, social, political and cultural levels[7].

In some situations, Christians attacked paganism head-on, and in other situations, they claimed for their own benefit the traditions of Greco-Roman culture. To formulate and spread their own opinions, apologists resorted to Hellenistic literary forms[8], thus managing to create a bridge between Greco-Roman culture and the Christian faith, promoting dialogue rather than rupture.

Also, theologians of the second and third centuries had to polemicize and fight on two fronts: with Judaism, but also with Greco-Roman classicism. In the dispute with Judaism, the apologists had multiple antecedents in the New Testament, where most of their arguments appeared. For the polemic with pagan thought, the apologists had no biblical support and thus, they were forced to discover analogies within classicism, through which to identify the similarities, but also the differences between Christianity and classical thought. Against paganism, the apologists used arguments from the polemics with Judaism, but also other arguments from the writings of Greek philosophers[9].

However, the spread of Christianity due to the zeal of missionaries, but also the new way of life practiced by Christians, put them in direct contact with pagan and Jewish society. In this context, new horizons were opened and broadened on fundamental issues of faith, morality, but also of profane

---

[7] *Istoria bisericească universală* [Universal Church History], Vol. I, From the Foundation of the Church to 1054. Handbook for the Faculties of Theology of the Romanian Patriarchate, 2nd Edition, revised. Coordinator: Fr. Prof. Dr. Viorel Ioniță, Fr. Prof. Dr. Daniel Benga, Fr. Prof. Dr. Nicolae Chifăr, Fr. Prof. Dr. Adrian Gabor, Fr. Prof. Dr. Ioan-Vasile Leb, Fr. Prof. Dr. Constantin Pătuleanu, Basilica, Bucharest, 2021, p. 147.

[8] Claudio Moreschini, Enrico Norelli, *Istoria literaturii vechi greceşti şi latine Vol. I: De la Apostolul Pavel până la epoca lui Constantin cel Mare* [History of Ancient Greek and Latin Literature Vol. I: From the Apostle Paul to the Age of Constantine the Great], Translation by Hanibal Stănciulescu and Gabriela Sauciuc Edition edited by Ioan-Florin Florescu, Polirom, Iași, 2001, p. 10.

[9] Jaroslav Pelikan, *Tradiția creștină: O istorie a dezvoltării doctrinei Vol. I: Naşterea tradiției universale* [The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine Vol. I: The Birth of the Universal Tradition], Translated by Silvia Palade, Polirom, 2004, pp. 50-51.

culture. Since the number of Christians was constantly increasing, information about their lives multiplied. Thus, Christianity managed to attract followers from all social categories, from slaves to those who were part of the imperial court, but also personalities of high scientific culture[10], who had a higher intellectual level, compared to those of previous generations.

Starting from the second half of the second century, Christianity began to distinguish itself also due to the success it had with the educated strata. Christianity found people capable of justifying it, defending it, and at the same time promoting it through literary activity. Witnesses of this activity of defense and promotion of Christianity in this period are the Greek and Latin-speaking Christian apologists[11].

They came from among the educated people of paganism, managing to put the Church and pagan culture in a contact that would bring many lights and clarifications[12]. Through their writings, the first contact of ecclesiastical literature with the external world of culture and science begins. The Apologists lived in the most difficult era since the beginning of Christianity, when the Roman emperors banned the practice of Christianity, under penalty of death, throughout the Roman Empire. The state considered adherence to Christianity as a capital offense against the official cult of the emperor[13], but also the fact that it would bring serious harm to the religion of the ancestors and the pagan gods, who were the protectors of the Romans[14]. Under these conditions, the apologists were real candidates for death, but despite this, they did not hide to save their lives, but on the contrary, at the cost of their lives, they put all their knowledge and talent at

[10] Berthold Altaner, *Patrologia* [Patrology], Translation by Fr. Dr. E. Della Zuanna of the Major Seminary of Padua, 4th Edition, Marietti, 1960, p. 70.

[11] Luigi Padovese, *Introducere în teologia patristică* [Introduction to Patristic Theology], Translated from Italian by Anton Rus and Cristian Rarău, Buna Vestire, Blaj, 2003, p. 207.

[12] Fr. Prof. Dr. Ioan G. Coman, *Patrologie I* [Patrology I], Publishing House of the Biblical and Mission Institute of the Romanian Orthodox Church, Bucharest, 1984, p. 212.

[13] Johannes Quasten, *Patrologia Vol. I, fino al Concilio di Nicaea* [Patrology Vol. I, up to the Council of Nicaea], Italian translation by Dr. Nello Beghin, Marietti, 1980, p. 166.

[14] Nicolae Chifăr, *Istoria creștinismului I* [*History of Christianity I*], "Lucian Blaga" University Publishing House, Sibiu, 2007, p. 44.

the service of the public defense of Christians, and some even received martyrdom[15].

In their writings, the apologists confronted representatives of pagan philosophy, but also the objections coming from the Jews[16]. Since its emergence, the Jews were the first opponents of Christianity, and over time they invented a lot of slander against Christians, urging the Roman authorities to take action against members of the Church[17].

The name of the Apologists comes from their main writings, which are apologies of the Christian religion. The word apology is of Greek origin *(απολογια)*, in Latin (*apologeticum*) and means defense, legal plea, justification or speech pronounced by someone before a court, to defend themselves. These apologies are true pleas, aiming to obtain from the Roman emperors the recognition of the legal right of Christians to exist, in an Empire that was officially pagan[18]. In this context, a more special literary genre appears, which is dedicated to different problems. This literary genre is that of the apologists or apologies[19], which are true masterpieces of Christian literature, which were written with tears and sighs[20]. Apologies were legal, moral, philosophical, historical, political pleas, but also expositions of Christian doctrine[21]. Apologists knew how to use Jewish and Hellenistic culture, because they provided them with numerous themes, formulations, documents, and arguments to defend and preach the truth of faith[22].

From the second half of the second century, when Gnosticism created its own systems, apologists approached philosophy differently, claiming that

---

[15] *Apologeți de limbă latină* [Latin-language Apologists], in: Coll. Church Fathers and Writers, Vol. 3, Translation by Prof. Nicolae Chițescu, Eliodor Constantinescu, Paul Papadopol and Prof. David Popescu, Introduction, Notes and Indexes by Prof. Nicolae Chițescu, Publishing House of the Biblical and Mission Institute of the Romanian Orthodox Church, Bucharest, 1981, p. 5.

[16] Remus Rus, *Dicționar enciclopedic de literatură creștină din primul mileniu* [Encyclopedic Dictionary of Christian Literature from the First Millennium], Lidia, Bucharest, 2003, p. 66.

[17] Fr. Dr. Mircea Florin Cricovean , *Crâmpeie din teologia și spiritualitatea Părinților Bisericii…*, p. 31.

[18] Étienne Gilson, *Filosofia în Evul Mediu…*, p. 22.

[19] Fr. Prof. Dr. Ioan G. Coman, *Patrologie I…*, p. 211.

[20] *Apologeți de limbă latină…*, p. 5.

[21] Gheorghe Vlăduțescu, *Filosofia primelor secole creștine* [Philosophy of the First Christian Centuries], Enciclopedică, Bucharest, 1995, p. 17.

[22] *Apologetica Ortodoxă Vol.* I…, p. 145.

the Christian message was the one that represented true philosophy. In this sense, they consciously approached philosophical problems, demonstrating that their teaching of faith, although it appeared new to the pagans, was in fact older than Greek and barbarian wisdom[23].

In addition to defending Christianity, the apologists tried to present it as worthy of being considered a "lawful religion". Also, in their writings we have important details about pre-Nicene Christianity, and many of them developed the first reflections of Christianity on metaphysics, morality, cultural theology, cosmology and dogmatics[24]. Through the writings of the apologists, Christian literature managed to introduce into Greek and Latin literature a new literary tradition, the biblical one[25]. They managed to systematize the teaching of the Christian faith and presented the life of the Church of their time[26].

In this historical framework, the literature of Christian apologists developed starting from the second century. If we study the content of the apologies, we notice that they aim to combat the groundlessness of the accusations and slanders brought against Christians by the masses who hated them, but also by cultured people[27]. Thus, the accusation of atheism is rejected as false, because they do not worship idols and do not offer sacrifices to them, but adore the true God. Christianity is not against the idea of state order. This accusation comes from the fact that they are forced to gather in secret, and Christianity does not contain absurd ideas. Regarding the disasters that come upon the Roman Empire, they do not come because of the Christians, but are a punishment sent by God to the pagans, because they worship idols. All of these are fantastic inventions and they came either from bad faith or from ignorance and misunderstanding of a teaching[28].

---

[23] Claudio Moreschini, *Istoria filosofiei patristice* [History of Patristic Philosophy], Translated by Alexandra Cheșcu, Mihai-Silviu Chirilă and Doina Cernica, Polirom, Iași, 2009, p. 61.

[24] *Apologetica Ortodoxă Vol.* I…, p. 139.

[25] Claudio Moreschini, Enrico Norelli, *Istoria literaturii vechi grecești și latine Vol. I…*, p. 10.

[26] Harold OJ Brown, *Imaginea lui Isus Cristos în oglinda ereziilor și în cea a ortodoxiei creștine* [The Image of Jesus Christ in the Mirror of Heresies and in that of Christian Orthodoxy], With a Preface by George H. Wiliams, Translated from English by Dan Siserman, Humanitas, Bucharest, 2023, p. 106.

[27] Claudio Moreschini, Enrico Norelli, *Istoria literaturii vechi grecești și latine Vol. I…*, p. 218.

[28] Archdeacon Prof. Univ. Dr. Constantin Voicu, Fr. Lect. Univ. Dr. Lucian-Dumitru Colda, *Patrologie I* [Patrology I], Basilica, Bucharest, 2015, p. 182.

Apologists were engaged in combating paganism and Judaism. They demonstrated in their writings the futility and folly of idol worship, its immorality in general, the cruelty and barbarity of human sacrifices, and the satanic principles that inspired the doctrine and life of pagans.

The Jews were rebutted with quotations from the Old Testament. In combatting the Jews, the apologists used the Old Testament and the prophets, to convince them of the messianic nature of the Savior Jesus Christ, but also to attract them to Christianity. Ariston of Pella and Saint Justin the Martyr and the Philosopher wrote against them.

Through their multiple activities, the apologists did not limit themselves to this, they sought to prove the superiority of the Christian religion, showing that it is pure, divine, revealed, and of superior morality. In connection with the novelty of Christianity, the apologists showed that it is older than it seems and claimed for Christians the Old Testament.

Others, like Saint Justin Martyr, seek to show that the true Christian faith was also glimpsed by the most prominent pagan thinkers. Thus, the apologists have a negative attitude towards the accusations brought against them, towards Judaism and paganism, but also a positive attitude towards the Christian religion whose merits they highlight. In their writings, they do not only make an apology but also a polemic, defending Christianity and combating Judaism and paganism at the same time. In combating paganism, some of them had a hostile attitude towards it, and others a moderate one, because the apologists sought to bring them closer, but also to find a bridge between the rich and complex Greco-Latin-Oriental culture[29], philosophy and Christianity.

Also, in their writings, the apologists pursued a threefold goal: ending persecutions, enlightening public opinion regarding the attitude towards Christianity, and converting unbelievers.

Their apologies were addressed to:

The emperors or the Senate, because they were the only authorities who could and had the duty to stop unjust persecutions. They had to realize that only Christians could contribute to the good of society[30].

---

[29] Fr. Prof. Ioan G. Coman, *Homer și alți poeți eleni în literatura patristică greacă a secolului al II-lea* [Homer and other Hellenic poets in the Greek patristic literature of the second century], in the journal: *Studii Teologice*, No. 9-10/1968, pp. 660-661.

[30] Claudio Moreschini, Enrico Norelli, *Istoria literaturii vechi grecești și latine Vol. I…*, p. 218.

Some apologies were addressed to provincial governors, important officials, the Roman people and the Jews. Apologies addressed to emperors, the Senate and the people, in style and form of address, are very reverent, always having a high level of general principles, with attitudes of exhortation and respectful entreaty. Such were the apologies of Aristides the Athenian, Quadrat/ Quadratus, Athenagoras the Athenian and Saint Justin the Martyr and Philosopher[31].

From the point of view of the substance, the apologies are the first testimonies of faith, but especially of Christian life, from this period in which all Christians were called to heroism[32]. The main novelty brought by the substance of the apologies was the new life of Christians, compared to the ordinary life of pagans. The confrontation between the new and the old, in the period in which the apologists lived, was carried out under the sign of persecution, in the attempt to impose the new on the old. This novelty was subject to the danger of extermination, even more so since it claimed to be of divine origin and wanted to definitively replace the old[33].

III. The most representative apologists among the clergy and laity

Throughout their existence, there were apologists who came from among the clergy: Quadrat/ Quadratus (2nd century), Meliton of Sardis († 190/ 195), Theophilus of Antioch (120-181/ 190), Apollinaris of Hierapolis († 175), Tertullian (160-240), the author of the Epistle/ Letter to Diognetus (mid-2nd century), but also those who came from among the laity: Aristides the Athenian († 133/ 143), Saint Justin the Martyr and Philosopher (100/ 110-165), Tatian the Assyrian (120-185), Miltiades (2nd century), Hermias (2nd-3rd centuries) and Minucius Felix († 250)[34].

Greek-speaking apologists, entering into cultural dialogue with tradition, sought the historical, religious, and philosophical justification of the new religion[35], demonstrating the superiority of Christianity over paganism[36].

---

[31] Fr. Prof. Dr. Ioan G. Coman, *Patrologie I…,* pp. 219-220.

[32] Archdeacon Prof. Univ. Dr. Constantin Voicu, Pr. Lect. Univ. Lucian-Dumitru Colda, *Patrologie I…,* p. 184.

[33] Fr. Prof. Dr. Ioan G. Coman, *Patrologie I…,* p. 225.

[34] Fr. Prof. Dr. Ioan G. Coman, *Patrologie I…,* p. 222.

[35] Gheorghe Vlăduțescu, *Filosofia primelor secole creștine…*, p. 18.

[36] Călin Ioan Dușe, *Apologists, the First Defenders of Christianity*, in journal: *Teologia*, No. 1/2025, pp. 27-32.

IV. Saint Justin the Martyr and Philosopher

Saint Justin Martyr and Philosopher was the first, but also the greatest and most important[37] apologist of the second century[38]. He is one of the most cultivated and profound personalities of his era, being the founder of the first Christian theological school of philosophy[39], in Rome, in the year 150[40]. After the Holy Apostle Paul, Saint Justin Martyr and Philosopher is the second founder of Christian theology and philosophy[41]. Through his writings, Saint Justin Martyr and Philosopher responded to the challenges that came from Judaism, Hellenism and Gnosticism[42]. He defended Christianity in the dispute with Judaism and paganism[43], striving to explain Christianity to them with a view to their conversion. In the controversies with heresies that arose within the Church, Saint Justin the Martyr and Philosopher had to destroy the heresy, which began to grow dangerously, and to affect the unity of the Church[44]. He also presents us with important information about the oldest form of early Christian Liturgy, in the middle of the second century[45], but also about the way in which the Holy Mysteries/ Sacraments were performed during this period[46].

---

37 Adalbert Haman, *Părinții Bisericii...*, p. 29.

38 Jean Laporte, *Părinții Latini ai Bisericii* [The Latin Fathers of the Church], Translated from French by Diana Rusu, Galaxia Gutemberg, Târgu-Lăpuș, 2009, p. 9.

39 Adalbert Haman, *Părinții Bisericii...*, p. 32.

40 Prof. Dr. Stylianos G. Papadopoulos, *Patrologie Vol. I* [Patrology Vol. I], Translated by Lecturer Dr. Adrian Marinescu, Bizantină, Bucharest, 2006, p. 229.

41 Gheorghe Vlăduțescu, *Filosofia primelor secole creștine...*, p. 27.

42 Prof. Dr. Stylianos G. Papadopoulos, *Patrologie Vol. I*…, p. 225.

43 Fr. Prof. Dr. Ioan Bria, *Dicționar de teologie ortodoxă A-Z* [Dictionary of Orthodox Theology A-Z], Publishing House of the Biblical and Mission Institute of the Romanian Orthodox Church, Bucharest, 1994, pp. 31-34.

44 Adalbert Haman, *Părinții Bisericii...*, p. 32.

45 *Martiriul Sfinților Mucenici Iustin, Hariton, Harit, Evelpist, Hierax, Peon și Liberian [The Martyrdom of the Holy Martyrs Justin, Hariton, Harit , Evelpist , Hierax, Peon and Liberian]*, in: *Actele martirice* [Acts of the Martyrs], in: Col. Părinți și Scriitori Bisericești, Vol. 11 [Coll. Church Fathers and Writers, Vol. 11], Translation, Introduction, Notes and Index by Fr. Prof. Ioan Rămureanu, Publishing House of the Biblical and Mission Institute of the Romanian Orthodox Church, Bucharest, 1982, p. 42.

46 Archdeacon Prof. Dr. Constantin Voicu, *Botezul în tradiția apostolică* [Baptism in the Apostolic Tradition], Agnos, Sibiu, 2011, pp. 65-70.

Saint Justin Martyr and Philosopher is a pioneer, he was the first to try to explain the truth of Christianity to Hellenistic intellectuals[47], being followed by almost all the Greek Fathers of the Church[48].

Of all the apologists of the second century, Saint Justin Martyr and Philosopher is the most representative. This is because he wrote a lot and dedicated most of his life to defending Christianity, making known the Faith and Tradition of the Church[49].

Given the paucity of information about his life, we know it more from what he himself recounted, but also from some ecclesiastical writers: his disciple Tatian the Assyrian, Saint Hippolytus, Tertullian and the historian Eusebius of Caesarea. Saint Justin the Martyr and Philosopher was the son of Greek or Latin colonists, who were pagans[50]. He was born not far from ancient Shechem in the province of Samaria in Palestine, which after the Roman colonization in 70 was called Flavia Neapolis, and today is called Nablus[51]. Saint Justin the Martyr and Philosopher was born at the beginning of the second century (100-110), and Saint Epiphanius of Salamis (310-403) tells us about him that he was: "*a holy man and friend of God, who passed from the Samaritans to the faith in Christ*"[52].

At the beginning of the first *Apology*, Saint Justin Martyr and Philosopher speaks of his origin:

> *"To the Emperor Titus Aelius Hadrianus Antoninus Pius, Augustus Caesar and to Verissimus , the philosopher son and to Lucius the philosopher, the natural son of the Caesar and adoptive son of Pius, lover of culture, as well as to the sacred Senate and the entire Roman people, I Justin, the son of Priscus, the grandson of Bacchius, born in Flavia Neapolis in Syria Palestine, address this speech and my intervention, in*

---

[47] Alexander Schmemann, *O istorie a Bisericii de Răsărit* [A History of the Eastern Church], Translated from English by Fr. Vasile Gavrilă, Sophia, Bucharest, p. 70.

[48] Hans Freiherr von Campenhausen, *Părinții greci ai Bisericii* [The Greek Fathers of the Church], Translated from German by Maria-Magdalena Anghelescu, Humanitas, Bucharest, 2005, p. 31.

[49] Archdeacon Prof. Univ. Dr. Constantin Voicu, Fr. Lect. Univ. Lucian-Dumitru Colda, *Patrologie I...*, 2015, p. 194.

[50] Prof. Dr. Stylianos G. Papadopoulos, *Patrologie Vol. I ...*, p. 228.

[51] *Martiriul Sfinților Mucenici Iustin, Hariton, Harit, Evelpist, Hierax, Peon și Liberian…*, p. 41.

[52] Saint Epiphanius of Salamis, *Panarion Împotriva tuturor ereziilor* [Panarion Against All Heresies], in Col. PSB Serie nouă 24, Volumul I Ereziile [PSB New Series 24, Volume I Heresies] 1-53, I, 46, 1.1., Translation from ancient Greek, introduction and notes by Dionisie-Constantin Pîrvuloiu , Basilica, Bucharest, 2024, p. 506.

favor of the people of all nations who are unjustly hated and tormented, as one who myself is part of them"[53].

The fact that Saint Justin the Martyr and Philosopher was born into a pagan family, we also find from his words: that he is uncircumcised. It is also seen that he does not know the Hebrew language, nor the places in Palestine, and the Emperor Vespasian (69-79), after the conquest of Jerusalem in the year 70, brought here many pagan colonists, Greeks and Romans. From this information, but especially from his name, most patrologists claim that Saint Justin the Martyr and Philosopher is of Greek origin.

Raised in paganism, he was drawn to philosophy from a young age. In addition, the general Jewish environment offered him the idea of a single, superior and invisible God (monotheism was introduced to him), and his dissatisfied soul, yearning for something newer and better, always led him to the schools of philosophers.

In his writing *Dialogue with the Jew Tryphon*, he describes this spiritual restlessness and the desire for something more certain. Thus, he seeks the truth in the pagan schools of philosophy, and at first, he goes to a Stoic philosophical school. He leaves this after a while because of the doctrine of the Stoics, which stated: that we cannot and do not need to know anything about God. Full of doubts, Saint Justin the Martyr and Philosopher turns to a Peripatetic/Aristotelian philosopher. However, this disappoints him even more, because from the beginning he asked him to set his fee for the lessons, and for this he will leave him. His longing for knowledge directs him to a Pythagorean, but this asked him for preliminary knowledge of music, astronomy and geometry, sciences on which Pythagorean philosophy was based[54].

In the end, he reconciled himself somewhat with Platonism, because he was very pleased with the theory of ideas, since he believed that it would

---

[53] Saint Justin Martyr and Philosopher, *Apologia întâia* [First Apology], I, in: *Apologeți de limbă greacă* [Greek-Language Apologists], in: Coll. Părinți și Scriitori Bisericești [Church Fathers and Writers], Vol. 2, Translation, Introduction, Notes and Index by Fr. Prof. T. Bodogae, Fr. Prof. Olimp Căciulă, Fr. Prof. D. Fecioru, Publishing House of the Biblical and Mission Institute of the Romanian Orthodox Church, Bucharest, 1981, pp. 25-26.

[54] Archdeacon Prof. Univ. Dr. Constantin Voicu, Fr. Lect. Univ. Dr. Lucian-Dumitru Colda, *Patrologie I...*, pp. 194-95.

lead him to the sight of God[55]. This gave him wings and he believed that in a short time he would become wise: "*... and in my foolishness I hoped to see God face to face: for this is the aim of Plato's philosophy*"[56].

Saint Justin the Martyr and Philosopher remained in this school until one day, while he was sitting in contemplation on the seashore (at Ephesus, or Caesarea in Palestine)[57] and seeking an answer to the question that tormented him: "*Where can wisdom be found and where is its dwelling?*", he entered into a conversation with an unknown old man. He was respectable, with a beautiful appearance, with a gentle and pious face. The elder brought up the topic of the knowledge of God, in which Saint Justin the Martyr and Philosopher also saw the center of the problems of philosophy. He showed Justin that not even Plato's philosophical system could give him complete and certain knowledge of God, but only the writings inspired by the Holy Spirit of the Prophets and Disciples of Jesus Christ.

To the old man's question whether you should retire from active life, Saint Justin the Martyr and Philosopher begins to explain the role of philosophy in our ennoblement, but also to show him that it gives meaning to the entire course of our lives. The old man asks him if philosophy can give us happiness and if philosophers can say anything about the true God, so long as they do not know Him. Thus, the old man demonstrated to Saint Justin that philosophers know nothing about the true God and only thanks to Revelation can you know Him[58].

The old man continues to speak to Justin about the Prophets of the Old Testament, who predicted the Savior Jesus Christ, with the power of the Holy Spirit, showing the unique importance of the prophets. They are the only ones who saw and spoke to people about the truth[59]. The dialogue ends with

---

[55] Prof. Dr. Stylianos G. Papadopoulos, *Patrologie Vol. I...*, p. 229.

[56] Saint Justin Martyr and Philosopher, *Dialogul cu iudeul Tryfon* [Dialogue with the Jew Tryphon], II, in: *Apologeți de limbă greacă* [Greek-Language Apologists], in: Coll. Părinți și Scriitori Bisericești [Church Fathers and Writers], Vol. 2, Translation, Introduction, Notes and Index by Fr. Prof. T. Bodogae, Fr. Prof. Olimp Căciulă, Fr. Prof. D. Fecioru, Publishing House of the Biblical and Mission Institute of the Romanian Orthodox Church, Bucharest, 1981, pp. 92-94.

[57] *Martiriul Sfinților Mucenici Iustin, Hariton, Harit, Evelpist, Hierax, Peon și Liberian...*, p. 41.

[58] Archdeacon Prof. Univ. Dr. Constantin Voicu, Fr. Lect. Univ. Dr. Lucian-Dumitru Colda, *Patrologie I...*, p. 195.

[59] Prof. Dr. Stylianos G. Papadopoulos, *Patrologie Vol. I...*, p. 229.

the recommendation of the elder, who tells him: "*Pray, therefore, above all, that the gates of light may be opened to you, for all these things cannot be seen or understood by everyone, unless God and His Christ give someone understanding*"[60].

After this discussion, the old man ordered him to follow everything they said, after which he left:

> *"Having said these and many other things of the kind that there is no time to list here now, he left, ordering me to follow these things, and I have not seen him since. And as for me, a fire suddenly lit up in my soul and a great love for the prophets and for those men who are friends of Christ seized me. And thinking about his words, I found that this is the only sure and beneficial philosophy. In this way and for this I am a philosopher. And I would like all of you, acquiring the same disposition that I have, not to depart from the words of the Savior. For they have in themselves something to fear and can tame all those who depart from the right idea, being a most pleasant rest for those who devote themselves to their study. If, therefore, you also take care of yourself and if you want to reach salvation and have trust in God, as one who, ultimately, is not a stranger to these things, it is fitting that you, knowing the Christ of God and becoming perfect, be happy"* [61].

At this moment, a religious conversion occurred in the soul of Saint Justin the Martyr and Philosopher, and this moment is due: on the one hand to his nature dissatisfied with what paganism and Jewish monotheism offered him, and on the other hand to the vivid picture of the life of Christians in the pagan world. All the sufferings that Christians suffered unjustly gave him food for thought, and their serene resistance in the face of martyrdom will lead him to read the holy books, so that he too can find the support of the Christians.

The pure monotheism of Christianity, the sublime teaching of the Savior Jesus Christ, the purity of Christian life and the heroism of Christian martyrs must have led him to conversion[62]. Saint Epiphanius of Salamis tells us that after his conversion to Christianity, Saint Justin the Martyr and Philosopher: "*practiced severe asceticism, leading a life full of virtue*"[63].

---

[60] Saint Justin Martyr and Philosopher, *Dialogue with the Jew Tryphon...*, III-VII, pp. 94-100.

[61] Ibidem, VIII, p. 100.

[62] Archdeacon Prof. Univ. Dr. Constantin Voicu, Fr. Lect. Univ. Dr. Lucian-Dumitru Colda, *Patrologie I…*, pp. 195-96.

[63] Saint Epiphanius of Salamis, *Panarion Împotriva tuturor ereziilor,* în Col. PSB Serie nouă 24, Volumul I Ereziile 1-53, I, 46, 3..., p. 506.

The time of this conversion could be placed around 130-135[64], during the uprising under Emperor Hadrian (117-138). After receiving the Sacrament of Holy Baptism and becoming a Christian, he continued to wear the traditional philosopher's mantle[65], thus replacing Platonism with Christianity. He was only a simple layman, but he zealously preached the Christian religion, being a true missionary.

In Ephesus he opened a catechetical school of Christian doctrine and philosophy, and around the year 150, he came to Rome[66]. He came to this city at least twice, so that the second part of his life was spent in the Capital of the Roman Empire, until his martyr's death in June 165. Here, he opened a catechetical school of Christian doctrine and philosophy, and among his most brilliant students were Miltiades and Tatian[67]. Also in Rome, Saint Justin the Martyr and Philosopher will have as a violent opponent the cynic philosopher Crescens, because of whom he suffered martyrdom. Saint Justin confesses to us (in the second *Apology*) the wickedness and stupidity of this supposed philosopher, whom he calls "*philopsoph*" or "*lover of fuss*"[68], instead of a philosopher, lover of wisdom. Crescens, being ashamed, seeks to interrupt any discussion with Saint Justin, and the solution he adopts, was to denounce him, saying that he is a Christian.

Saint Jerome (347-420) also testifies to this fact:

> *"After he held a fierce philosophical discussion in Rome and confronted Crescens the Cynic - who had hurled many blasphemies at Christians - proving him to be a glutton and afraid of death, but also greedy for excess and debauchery, he was accused, both*

---

64 Prof. Dr. Stylianos G. Papadopoulos, *Patrologie Vol. I...*, p. 229.

65 Fr. John Anthony McGuckin, *Iustin Martirul* [*Justin Martyr*], in: *Dicționar de teologie patristică* [*Dictionary of Patristic Theology*], translated by Dragoș Dâscă and Alin-Bogdan Mihăilescu, Doxologia, Iași, 2014, p. 281.

66 Adalbert Haman, *Părinții Bisericii...*, p. 32.

67 *Martiriul Sfinților Mucenici Iustin, Hariton, Harit, Evelpist, Hierax, Peon și Liberian...*, p. 41.

68 Saint Justin Martyr and Philosopher, *Apologia a doua* [Second Apology], III, in: *Apologeți de limbă greacă* [Greek-Language Apologists], in: Coll. Părinți și Scriitori Bisericești [Church Fathers and Writers], Vol. 2, Translation, Introduction, Notes and Index by Fr. Prof. T. Bodogae, Fr. Prof. Olimp Căciulă, Fr. Prof. D. Fecioru, Publishing House of the Biblical and Mission Institute of the Romanian Orthodox Church, Bucharest, 1981, p. 79.

through the latter's efforts and through cunning, of being a Christian and having shed his blood for Christ"[69].

The martyrdom of Saint Justin is told in a writing from the end of the second century, entitled "*The Acts of Saint Justin and Those with Him*". Thus, Saint Justin was taken together with six other Christians, who were his disciples, before the prefect of Rome, Julius Rusticus (162-167/168)[70]. At first, he ordered him to worship the gods and obey the emperor. He refused, saying that he was a Christian, after which the other Christians *Chariton, Harit, Evelpist, Hierax, Peon and Liberian* were questioned one by one, and they were sentenced to death[71]. The martyrdom of Saint Justin took place during the reign of Emperor Marcus Aurelius (161-180), between the years 165-166. The Byzantine calendar commemorates his memory on June 1, and the Latin one on April 14[72].

V. The Writings of Saint Justin Martyr and Philosopher

Saint Justin Martyr and Philosopher was the theologian who wrote the most during his time[73], and the following works remain from the great apologist: *two Apologies* and the *Dialogue with the Jew Tryphon.* These writings give us the opportunity to know how Christian apologetics had developed by the middle of the second century[74].

Unfortunately, many of his writings have been lost. Saint Jerome speaks of these writings:

"Another volume of his (Discourse to the Greeks) against the pagans is preserved, in which he argues with the nature of demons; also a fourth volume against the pagans;

---

[69] Saint Jerome, *Despre bărbații iluștri, Despre viețile Apostolilor, Despre cei doisprezece învățători* [On the Illustrious Men, On the Lives of the Apostles, On the Twelve Teachers], XXIV, 2nd Edition, Introductions, translations and notes by Dan Negrescu, Paideia, Bucharest, 2021, p. 44.

[70] Prof. Dr. Stylianos G. Papadopoulos, *Patrologie Vol. I...*, p. 229.

[71] *Martiriul Sfinților Mucenici Iustin, Hariton, Harit, Evelpist, Hierax, Peon și Liberian...*, pp. 47-49.

[72] Archdeacon Prof. Univ. Dr. Constantin Voicu, Pr. Lect. Univ. Dr. Lucian-Dumitru Colda, *Patrologie I...*, p. 196.

[73] Prof. Dr. Stylianos G. Papadopoulos, *Patrologie Vol. I ...*, p. 230.

[74] Adalbert Haman, *Părinții Bisericii ...*, p. 32.

to which he gave the title Index; but also another on the singular government of God and another book with the title Psalm; another on the soul"[75].

Also, from Saint Justin the Martyr and Philosopher the writing: *Against all heresies*[76] has been lost.

The *First Apology* was addressed to the Emperor Antoninus Pius (!38-161), his adopted sons Marcus Aurelius (161-180) and Lucius Verus (161-169), the Senate and the Roman People. It was written between 150-155, in Rome, and has 68 chapters.

After the address formula at the beginning of the *Apology*, Saint Justin Martyr and Philosopher mentions those to whom the *Apology* is addressed, introduces himself and shows the reason for writing (chap. I). An introduction follows (chap. II-IV) in which the author further shows that Christians should not be condemned, because they are innocent, of the crimes they are accused of and begins to show their innocence. He does this in two ways, firstly, he directly refutes the accusations coming from the pagans. Therefore, the first part is negative (chap. V-XXII). Christians are unjustly hated and accused of atheism, because they do not worship gods, but in reality they are not atheists, because they worship the true God[77]. This faith makes them peaceful and compliant, and they do not rebel against the leadership of the Roman Empire[78].

Saint Justin Martyr and Philosopher endeavors to exonerate Christians directly, showing that the name Christian is synonymous with honesty. Through a play on words, he shows that the Savior Jesus Christ means not only Christ, but also Honest. He also shows that Christians are not atheists, since the worship of idols is absurd. Christians are honest and loyal citizens, they are not immoral, nor murderers of men, or enemies of the state.

The second part of the *Apology* (chap. XXIII-LX) is a representation and justification of the Christian religion. Unlike the first part, this is positive. In these chapters he makes a comparison between Christianity and paganism, showing the superiority of Christianity. Saint Justin Martyr and Philosopher

---

[75] Saint Jerome, *Despre bărbații iluștri, Despre viețile Apostolilor, Despre cei doisprezece învățători,* XXIV..., p. 44.

[76] *Ibid*., p. 44.

[77] Fr. Prof. Dr. Ioan G. Coman, *Patrologie I…,* p. 272.

[78] Prof. Dr. Stylianos G. Papadopoulos, *Patrologie Vol. I...*, p. 230.

does this from the conviction that Christianity is persecuted, only because it is misunderstood. Unfortunately, Christians are persecuted only because of the name.

He continues to present Christian morality, the main Christian dogmas, highlighting their purity and greatness, rejecting the accusations of immorality brought against Christians[79]. He also speaks about the Founder of Christianity, showing with the help of the Prophets the sent character of Jesus Christ, saying that in vain the demons (here he also means the pagan philosophers, who changed the meaning of these truths) changed the prophecies.

In chapters LXI-LXII, Saint Justin the Martyr and Philosopher continues to present the initiation cult of Christians, showing how worthy of God this cult is, speaking about the Mystery/ Sacrament of Holy Baptism (chap. LXI-LXIV) and of the Holy Eucharist (chap. LXV-LXVII). He also shows us how the service was held on the day of the sun - Sunday – including readings, preaching, Communion and how Communion was brought to the sick (chap. LXVII). This description is important especially from a theological point of view, but also historically, being the oldest, but also the most complete presentation of the Holy Eucharist[80]. Thus, the *First Apology* represents one of the first and most authorized testimonies of the primary rites of the Mystery/ Sacrament of Holy Baptism and the Holy Eucharist[81].

In the final part of chapter LXVIII , Saint Justin returns with the request that Christians should not be condemned to death without being investigated and tried[82]:

> *"If they seem to you to be in accordance with reason and truth, give them due honor; but if they seem to you to be madness, despise them as things that do not deserve any attention, but do not order death against us who do you no injustice in the least, just as against enemies. For if you insist on this injustice, we predict that you will not escape the future judgment of God. As for us, we cry out: Let the will of God be done"*[83].

---

[79] *Apologeți de limbă greacă...*, p. 10.

[80] Prof. Dr. Stylianos G. Papadopoulos, *Patrologie Vol. I...*, p. 231.

[81] Fr. John Anthony McGuckin, *Iustin Martirul...*, p. 281.

[82] Archdeacon Prof. Univ. Dr. Constantin Voicu, Fr. Lect. Univ. Dr. Lucian-Dumitru Colda, *Patrologie I...*, p. 197.

[83] Saint Justin Martyr and Philosopher, *Apologia întâia...*, LXVIII, pp. 71-72.

In this *Apology*, Saint Justin Martyr and Philosopher repeatedly tries to bring Christianity closer to paganism through some common points: the Logos spermatikos (the creator Logos), some analogies between the Savior Jesus Christ and the sons of the gods. All these analogies, in fact, have only a strictly formal value, aiming at collaboration with the state for the establishment of peace and order[84].

The *Second Apology* is much shorter, with fifteen chapters[85]. It is addressed to the Emperors Marcus Aurelius, Lucius Verus and the Roman Senate. What leads him to write again is the failure of the *First Apology*, but also the new atmosphere created by the coming to power of Marcus Aurelius in the Roman Empire. The occasion that drives him to write is the following case: A Christian woman separates from her husband because he was too vicious. The husband denounces Ptolemy, who was his wife's catechist. Urbicus, the prefect of Rome (144-166), receiving the denunciation, judges Ptolemy, condemning him to death, for the simple reason that he is a Christian. Someone in the hall protests this unjust judgment, and Urbicus asks him if he is also a Christian. He firmly affirms his Christian faith and is thus also condemned to death[86]. Lucius, another Christian, who defended Ptolemy is also sentenced to death[87]. From this presentation, we have the first text describing a martyrdom and thus, Saint Justin Martyr and Philosopher is the author of the first *Christian Martyrdom*[88]. Saint Justin Martyr and Philosopher says that he himself expects to be subjected to torture and condemned to death, because of the envy and hatred of the pseudo-philosopher Crescens (chap. I-III)[89].

Outraged by this ease of sending Christians to death, which shows that the *First Apology* had no effect, Saint Justin now writes again, repeating the ideas of the *First Apology*. He says that Christians are persecuted because they are not known.

---

[84] Fr. Prof. Dr. Ioan G. Coman, *Patrologie I…,* p. 279.

[85] Prof. Dr. Stylianos G. Papadopoulos, *Patrologie Vol. I* ..., p. 231.

[86] Archdeacon Prof. Univ. Dr. Constantin Voicu, Pr. Lect. Univ. Dr. Lucian-Dumitru Colda, *Patrologie I...*, p. 198.

[87] Fr. Prof. Dr. Ioan G. Coman, *Patrologie I…,* p. 280.

[88] Prof. Dr. Stylianos G. Papadopoulos, *Patrologie Vol. I...*, p. 232.

[89] *Apologeți de limbă greacă...*, pp. 12-13.

After this, Saint Justin the Martyr and Philosopher responds to the offensive questions of the pagans:

1. "Why don't Christians commit suicide to get to that God faster?" (chap. IV)
2. "Why does God, if He loves them and is Almighty, permit them to be punished?" (chap. V)

Saint Justin shows that a voluntary death (suicide) is an ungodly act, an act of revenge against the law of God. But if Christians allow themselves to be killed, they do so only out of obedience to God. He continues to show that the sufferings of Christians (persecutions) are the work of demons, and Christians endure them and through this the world maintains itself and progresses. It is only because of these despised people (considered the shame of the Empire) that what has been done has been done, and they are the support of the Roman Empire. The Lord cares for Christians and will punish those who oppress them by the fire of judgment (chapters VI-IX).

Saint Justin the Martyr and Philosopher demonstrates that the Christian doctrine is superior to the pagan philosophical one, because the philosophers and learned people of the pagans knew the Logos only in part, while the Christians knew Him in its entirety. He tries to positively utilize philosophy, finding elements of truth in it[90]. He makes a comparison between the Savior Jesus Christ and the philosopher Socrates, saying that: for the teaching of the latter no one died, but for the teaching of Jesus Christ, many died, not only scholars and philosophers, but even ignorant people and workers (chap. X)[91].

In chapter thirteen, Saint Justin Martyr and Philosopher seeks to bring Christianity, philosophy, and pagan culture closer together, saying:

"... not because Plato's teachings are foreign to those of Christ, but because they are not entirely similar, as is the case with those of the other Stoics and poets and writers, I have greatly differed from the latter. Each of these, when he saw, in part, his proximity to the divine Word scattered throughout the world, was able to speak a partial truth; but those who have spoken contrary things to one another, in the most important matters, seem to have had no manifest knowledge and no undoubted knowledge about the Word. Therefore, all those things that are said correctly by all, are those of us, of Christians. For after God, we worship and love the Word from God,

[90] Prof. Dr. Stylianos G. Papadopoulos, *Patrologie Vol. I...*, p. 231.
[91] Archdeacon Prof. Univ. Dr. Constantin Voicu, Fr. Lect. Univ. Dr. Lucian-Dumitru Colda, *Patrologie I...*, p. 198.

the unborn and unspoken, because He became man for us and thus being a partaker of our sufferings, He also brought us healing. All writers, through the seed of the Word, which they found in themselves from nature, could only see the truth very faintly. But it is one thing to possess a seed and a likeness appropriate to their own faculties, and another thing to possess the object itself, whose participation and imitation come from the grace that comes from Him"[92].

Therefore, Christian teaching is superior to any human philosophy, because the complete Logos Christ, who came into the world for us, became flesh, logos and soul[93].

He goes on to speak about the irreproachable life of Christians (about Christian morality), asking the Emperor to prosecute Christians according to a just procedure.

This *Apology* is full of spiritual turmoil, and the rush of the heart pushes him even to exasperation. In the penultimate chapter (XIV) Saint Justin the Martyr and Philosopher strongly asks the Emperor to do justice to the Christians[94]. The *Second Apology* is a complement to the *First Apology*, having a more interesting and precise content. It gives us important and interesting details regarding the theory of the Logos in the conception of Saint Justin the Martyr and Philosopher. Also, the *Second Apology* highlights the absurd procedure of Roman justice of accusing Christians of unreal facts, which are based on mythological stories. Quite remarkable in this writing is Saint Justin's pride in confessing that he too is a Christian, and that Christian teaching is similar in many respects to that of Plato, but not entirely[95].

The third writing, which has been preserved from the work of Saint Justin the Martyr and Philosopher, is an argument against the Jews entitled: *Dialogue with the Jew Tryphon,* which has 142 chapters. This dialogue was held by Saint Justin with the Jewish jurisconsult Tryphon, in Ephesus between the years 132-135, on two consecutive days[96]. The writing is dedicated to a single

---

92 Saint Justin Martyr and Philosopher, *Apologia a doua,* XIII..., p. 87.

93 Fr. Prof. Dr. Ioan G. Coman, *Patrologie I…,* p. 282.

94 Archdeacon Prof. Univ. Dr. Constantin Voicu, Fr. Lect. Univ. Dr. Lucian-Dumitru Colda, *Patrologie I...,* p. 198.

95 Fr. Prof. Dr. Ioan G. Coman, *Patrologie I…,* p. 284.

96 Prof. Dr. Stylianos G. Papadopoulos, *Patrologie Vol. I...,* p. 231.

person named Marcus Pompeius, presented by Saint Justin as very dear to him[97].

In the first part, he expresses his biography up to his conversion (chap. I-IX). He further discusses the problem of the Mosaic Law. He speaks of the Old Testament (Old Covenant) and its teachings, which had a temporary and local character, until the reception of the New Testament (chap. X-XLVII)[98]. Also, the main purpose of this writing is to show the unity of the Old and New Testaments[99].

In the second part (chapters XLVIII-CVIII), Saint Justin the Martyr and Philosopher proves to Tryphon that the eternal Son of God became incarnate and was crucified for our salvation[100].

Saint Justin speaks of the identity of the Logos with God, who in the Old Testament spoke privately and to the Prophets, and now became Incarnate of the Virgin Mary. He shows that the worship of Jesus Christ does not contradict monotheism, to which all Jews hold so dear. Trying to prove to Tryphon the messianic nature of the Savior Jesus Christ, Saint Justin the Martyr and Philosopher quotes many texts from the Old Testament[101].

In the third part (chap. CIX-CXLII), he speaks of the calling of the Gentiles and the Christian Church. It was founded by the Savior Jesus Christ and was preached figuratively by the prophets of the Old Testament[102]. Saint Justin Martyr and Philosopher speaks of the pagans, saying that they form the chosen people of God, since the Jews deviated from the good order of the Lord. He argues that the pagans also have the right to enter the kingdom of God, which is the Christian Church, because they believed and will believe in Jesus Christ[103], thus speaking of the universality of the Church.

At the end of the writing (chap. CXLII), Saint Justin the Martyr and Philosopher expresses his sincere desire that the Jew Tryphon and his friends convert:

---

97 *Apologeți de limbă greacă...*, p. 20.

98 Archdeacon Prof. Univ. Dr. Constantin Voicu, Fr. Lect. Univ. Dr. Lucian-Dumitru Colda, *Patrologie I...*, p. 199.

99 Prof. Dr. Stylianos G. Papadopoulos, *Patrologie Vol. I...*, p. 231.

100 *Apologeți de limbă greacă...*, p. 15.

101 Archdeacon Prof. Univ. Dr. Constantin Voicu, Fr. Lect. Univ. Dr. Lucian-Dumitru Colda, *Patrologie I..*, p. 199.

102 *Apologeți de limbă greacă...*, p. 15.

103 Prof. Dr. Stylianos G. Papadopoulos, *Patrologie Vol. I...*, p. 232.

"... I advise you that, as you begin this great struggle for your salvation, to force yourselves to give preference to the Christ of God the Almighty, more than to your teachers.
After this, they departed, wishing me salvation both from my journey and from every other evil.
And I, praying for them, said: I can wish you nothing better, O men, than that, knowing that by this way wisdom is given to every man, you also may do as we do and believe that Jesus is the Christ of God"[104].

In addition to these three special and characteristic problems, he mentions the wickedness of the Jews and the false Christians[105].

In *the Dialogue with the Jew Tryphon*, Saint Justin Martyr and Philosopher brings up several topics, including: the Holy Trinity, theodicy, the prehistory of the Savior Jesus Christ, the pre-existence of Christianity in the Old Testament, the two parousias of the Lord, His incarnation through the prism of Old Testament prophecies, Joshua, Jacob and other people from the Old Testament, who prefigured the Savior Jesus Christ. He also mentions many comparisons between Jews and other peoples, between Jews and Christians, about many prophecies in the Old Testament concerning Jesus Christ, but also makes a harsh criticism of the attitude of the representatives of the Mosaic Law [106].

The writings of Saint Justin Martyr and Philosopher are of great importance to us Christians, because in them we find the truths of faith and his struggle to defend the existence of those who believe and confess Jesus Christ Incarnate for our salvation[107]. His writings also represent a very important source of information about the life, theology and worship of the Church in the second century[108].

Saint Justin Martyr and Philosopher was the founder of the first school of Christian theology, and through this he manages to open a new page in the history of the Church, through his effort and originality. He wanted to create a new and true model of philosopher, the Christian philosopher, who

---

[104] Saint Justin Martyr and Philosopher, *Dialogul cu iudeul Tryfon ...,* CLVII, p. 258.
[105] Archdeacon Prof. Univ. Dr. Constantin Voicu, Fr. Lect. Univ. Dr. Lucian-Dumitru Colda, *Patrologie I...*, p. 199.
[106] Fr. Prof. Dr. Ioan G. Coman, *Patrologie I…*, p. 288.
[107] Archdeacon Prof. Univ. Dr. Constantin Voicu, Pr. Lect. Univ. Dr. Lucian-Dumitru Colda, *Patrologie I...*, p. 199.
[108] Fr. John Anthony McGuckin, *Iustin Martirul...*, p. 280.

would highlight the unity of truth in the world, but also the unity of the entire world. As a true and authentic teacher, Saint Justin Martyr and Philosopher managed to respond to the triple challenge of Christianity in the second century: Judaism, Hellenism and Gnosticism. Through his thinking and theology, he tried to reconcile Christianity with Greco-Roman philosophy and culture, but also with Judaism. Thus, in his writings, Saint Justin has the disposition to show the catholicity of Christianity, but also the fact that it represents the summit of truth and history[109].

Through his life and writings, he is one of the most important figures of the Church in the second century, who embraced and defended Christianity wholeheartedly, but also with his own life, through his martyr's blood[110].

VI. Conclusions

In the second century, due to the spread of Christianity, it had to face strong religious, political and cultural resistance. In this context, the apologists were the ones who accepted this challenge, and their lives and work is of major importance for the Church[111], due to the way in which they knew how to respond to the challenges of the time.

Although their writings did not have an immediate political effect, they gave a strong impetus to Christianity in three major directions, managing to put it in dialogue with philosophy, to reject heresies, but also to elaborate dogmas.

Apologists were cultured people, trained in philosophical schools and with the ability to confront and reject any pagan or Jewish attack. They are the ones who create the first bridges between Christianity and philosophy[112]. Through their ability, apologists managed to defend the truths of faith with the intellectual means of the educated pagan world. With them we have the first attempts at scientific theology, and they can rightly be considered the founders of Christian theology and literature[113]. Apologists discuss major

---

[109] Prof. Dr. Stylianos G. Papadopoulos, *Patrologie Vol. I...*, pp. 225-228.

[110] *Apologeți de limbă greacă...*, p. 21.

[111] Ana Baciu, *Confruntarea dintre creștinism și păgânism în Apologia I a Sfântului Iustin Martirul și Filosoful* [The Confrontation between Christianity and Paganism in Apology I of Saint Justin the Martyr and Philosopher], in: Studia Universitatis Babeș-Bolyai Theologia Orthodoxa, No. 2/2013, p. 108.

[112] *Apologetica Ortodoxă Vol.* I…, p. 145.

[113] Claudio Moreschini, Enrico Norelli, *Istoria literaturii vechi grecești și latine Vol. I…*, p. 11.

doctrinal and moral issues, being the first missionaries who led to the inculturation of the Gospel in the civilization of their time, but also to the evangelization of the culture of their time[114]. They also succeeded in establishing the first norms of faith, the first forms of sacramental life, the liturgical and worship elements were structured, the forms of social organization were clarified, and the clergy and hierarchy became institutions centered around the ordination of bishops by the Holy Apostles[115].

Apologists are the ones who make the first attempts to Christianize philosophy. Philosophy, based only on reason, could only give part of the truth, whereas Christianity contains the whole truth, because the Savior Jesus Christ revealed himself as the Absolute Truth on earth. In their writings, apologists sought to show the connection between the two Testaments.

Through their tireless work, they were able to lay the foundations of the intellectual discipline of theology, which over time made Christianity the most studied and academic of the world's great religions. The Apologists were able to create early catholic Christianity, which would begin to take on a clear form during the reign of Marcus Aurelius (161-180)[116].

Also, through their writings, the apologists are forerunners of the Holy Fathers of the era of the Ecumenical Councils, because they fought to reject the heresies of their time, especially the Gnostic one. They managed to elaborate and clarify the meanings of Christian doctrine[117], as did the Holy Fathers of the following centuries[118]. The apologists of the early Church taught Christian theologians how to interpret classical thought, at least until the Renaissance[119], but they remain a model especially for today.

In the current context, when humanity is increasingly marked by globalism, syncretism, the emergence and avalanche of so-called new

---

[114] Damian Gheorghe Pătrașcu, *Patrologie și Patristică sec. I-IV* [Patrology and Patristics centuries I-IV], 2nd Ed. revised and expanded, Serafica, Roman, 2007, p. 121.

[115] Alexandru Buzalic, *Ekklesia: Din problematica eclesiologiei contemporane, ediția a doua revăzută și adăugită,* [*Ekklesia: From the Issues of Contemporary Ecclesiology, 2nd revised and expanded edition],* Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2022, p. 40.

[116] Harold OJ Brown, *Imaginea lui Isus Cristos în oglinda ereziilor și în cea a ortodoxiei creștine…*, p. 107.

[117] *Apologetica Ortodoxă Vol. I…*, p. 145.

[118] Călin Ioan Dușe, *Apologists, the First Defenders of Christianity…*, pp. 45-46.

[119] Jaroslav Pelikan, *Tradiția creștină: O istorie a dezvoltării doctrinei Vol. I…*, p. 63.

religious currents or movements, Saint Justin the Martyr and Philosopher can be a model of apologist for unity. His essential contribution consists above all in the founding of a paradigm of dialogue between faith and reason, which will influence the entire theological tradition of the Church over the centuries. By reinterpreting the concept of Logos, he succeeded in integrating Greek philosophy into the horizon of Christian revelation, affirming the profound unity of truth and its universal character. God revealed himself through his Logos, which is a bridge between Him and His creation. Through the Logos, God created the world, works in it and governs it, enlightening souls. Everything that pagan poets, writers and philosophers possess is a ray of His luminous presence. The Logos leads not only the history of Israel, but also anyone who sincerely seeks God[120].

Saint Justin Martyr and Philosopher is an apologist for unity, since he tried to show in his writings that the truth is one, whether it is discovered in philosophy or in Christian revelation. He also supported the idea of the *Logos spermatikos* (creator Logos), and thus, partial truths can also be found in Greek philosophy, but their fulfillment is in Jesus Christ. The Logos is the key that unites philosophy with faith. In this way, Saint Justin Martyr and Philosopher created a bridge between Greco-Roman culture and Christianity, promoting dialogue rather than rupture.

The thought of Saint Justin Martyr and Philosopher thus remains a fundamental reference point for any reflection on the relationship, but especially the unity that must exist between culture, religion and philosophy. Through his writings, he promoted the unity of truth beyond cultural differences, contributing to the dialogue between faith and reason.

[120] Adalbert Haman, *Părinții Bisericii...*, p. 33.

Augustine's Hermeneutics of Conversion. The Language of Incarnation

Alina PELTEACU[1]

ABSTRACT: *Augustine sought to establish a practical means by which individuals could return to the one God through conversion, understood as a transformative process that required ongoing communication with God. In the Confessions, this conversation is articulated through a language of praise. For Augustine, praise both refers to and returns to God, ascending in a dialogue made possible by the Word's condensation to flesh. This paper examines Augustine's concept of a shared language between humanity and God, made possible by the Incarnation. To deepen this analysis, the discussion incorporates Jean-Luc Marion's proposal to interpret Augustine "from a non-metaphysical point of view," with an emphasis on a phenomenology of givenness. Just as a gift is received, individuals must also accept their own self alongside the gifts received, as both originate from an unprecedented call. Praise is thus understood as the word of response, in which the one who praises answers God's prior call. Conversion and praise together constitute a unified response to this call. Furthermore, the paper engages John Panteleimon Manoussakis' phenomenological analysis of the language of incarnation, whose insights support Marion's reading of Augustine's Confessions, which holds that only praise that confesses enables a genuine encounter. The paper concludes that the only logos appropriately addressed to God is doxology.*

Keywords: *Augustine's Confessions, conversion, confessio, God's prior call, Marion's phenomenology of givenness, Manoussakis's incarnational language, khora, diastema, hymn, self-unification, distentio animi.*

1. Confession, Praise, and the Language of Addressing God

Praise constitutes the initial element in Augustine's *Confessions* and develops alongside *confessio*, thereby activating it. Jean-Luc Marion identifies *confessio* as the foundational concept of Augustine's text, shaping both its context and

[1] PhD student at the Doctoral School of Theology and Religious Studies, Faculty of Roman-Catholic Theology, University of Bucharest; Email: alina_daniela.pelteacu@s.unibuc.ro.

its initial impetus.[2] Rather than representing a single speech act, *confessio* fundamentally structures all forms of speech and every linguistic performance.[3] Marion contends that the principle whereby the call is heard only in the response implies that every utterance, or at least some, already constitutes a response, attesting to a prior word, even if it remained unspoken.[4] Within this framework, *confessio* exemplifies such utterances by referencing God in two primary ways: admitting faults and offering praise.[5] Both acts are frequently performed by citing biblical words, thus returning in response what was first received in the call. Furthermore, *confessio* establishes the space in which the ego, as well as other believers and readers, are already situated in the presence of God.[6] By leading the self back to itself through reduction, as Marion asserts, confession reveals the self through its relationship to God, who is recognized as the other to whom reference is made.[7]

Augustine's *Confessions* commences with a prayer, a *confessio*, that interweaves several verses from the Psalms.[8] Marion observes that the word that opens the *Confessiones*, the one that concludes it, and those found throughout, all function as citations.[9] Each instance reiterates an earlier, more original utterance. This process does not merely replicate the initial statement; rather, it renders it newly perceptible. As Augustine elaborated elsewhere:

---

2 J. L. Marion, *In The Self Place: The Approach of Saint Augustine*, Stanford, California, 2012, 13.

3 See Marion, *In The Self Place* 14.

4 See Marion, *In The Self Place* 23.

5 See Marion, *In The Self Place* 29.

6 See Marion, *In The Self Place* 40.

7 See Marion, *In The Self Place* 308.

8 Cf. Augustinus, *Confessionum libri XIII,* Nuova Biblioteca Agostiniana, Roma, 1, 1, PL 32, (21.03.2026), https://www.augustinus.it/latino/confessioni/index.htm, (For this source, further quotations are available at this site). Augustine's citation combines Psalm 47:2: *Magnus es, Domine, et laudabilis valde* [Great art thou, Lord, eminently worthy of praise] Psalm 146:5: *magna virtus tua et sapientiae tuae non est numerus*. [Great is your strength and your wisdom without number] *Et laudare te vult homo, aliqua portio creaturae tuae* [And to praise you is what man wants, one part of your creation] (All Latin quotations in this paper are available at www.augustinus.it. The English translation can be found at https://www.newadvent.org/cathen/02084a.htm, unless mentioned otherwise.)

9 See Marion, *In The Self Place* 2.

> *These words of the Psalm that we heard and just sang in part, if we say that they are ours, we should be careful about the way in which they are said in truth, for they are more the words of the Holy Spirit than they are ours.*[10]

Evidence suggests that both speaking and learning to speak fundamentally rely on the repetition of what has been heard. John Manoussakis argues that this approach effectively addresses the challenge of beginnings, as prayer is inherently communal and never entirely personal.[11] Prayer transcends the individual, much like the Psalms of David precede Augustine's *Confessions*. By commencing with a citation from the Psalms, Augustine situated his work within a timeless origin, alluding to an era that predates its own creation.

By framing confession primarily as an expression of praise and prayer, which ultimately fails to meet the standards of addressing God, Augustine highlights the limitations of language.[12] He illustrated these limitations further by analyzing the literal meaning of infancy, which he referred to as his "unspeaking stage" in life.[13] Manoussakis observes that language arises as a response to a fundamental experience of primordial separation, initially expressed through the distinction between interior and exterior. In Augustine's words, "I was frustrated in this, because my desires were inside me, while other people were outside and could by no effort of understanding

---

[10] Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* [= *En. Ps*.], Nuova Biblioteca Agostiniana, Roma, 26, 2, 1, PL 36, https://www.augustinus.it/latino/esposizioni_salmi/index2.htm (For this source, further quotations are available at this site), *Voces istae Psalmi quas audivimus et ex parte cantavimus, si dicamus quod nostrae sint, verendum est quemadmodum verum dicamus; sunt enim voces magis Spiritus Dei, quam nostrae*.

[11] J. P. Manoussakis, *The Ethics of Time: A Phenomenology and Hermeneutics of Change*, London/Oxford/ New York/New Delhi/Sydney 2016, 40.

[12] See J. P. Manoussakis, On the Flesh of the Word: Incarnational Hermeneutics, in: R. Kearney/B. Trevor (eds.), *Carnal Hermeneutics,* New York 2015, 313.

[13] Augustinus, *Confessionum* 1, 6, 10: *Confiteor tibi, Domine caeli et terrae*[40], *laudem dicens tibi de primordiis et infantia mea, quae non memini; et dedisti ea homini ex aliis de se conicere et auctoritatibus etiam muliercularum multa de se credere. Eram enim et vivebam etiam tunc et signa, quibus sensa mea nota aliis facerem, iam in fine infantiae quaerebam*. [I give thanks to You, Lord of heaven and earth, giving praise to You for that my first being and infancy, of which I have no memory; for You have granted to man that from others he should come to conclusions as to himself, and that he should believe many things concerning himself on the authority of feeble women. Even then, I had life and being, and as my infancy closed, I was already seeking for signs by which my feelings might be made known to others.]

enter my mind".[14] The initial experience of fallenness is thus defined as separation from others, marked by spatial distance.[15] Language serves as a mechanism for coping with and addressing painful absence. Furthermore, Augustine introduced a second form of separation: separation from oneself, characterized by temporal distance. As he affirmed, "my infancy died long ago, and I live."[16]

Attempting to recall what cannot be remembered, Augustine stated, "For what is it that I am trying to say, Lord, except that I do not know whence I came into this life that is but a dying …I do not know where I came from."[17] The mystery of memory is initially revealed through forgetfulness. As the Doctor of the Church wrote, "So I have been told, and I believe it on the strength of what we see other babies doing, for I do not remember doing it myself."[18]

Both experiences — separation from others, or space, and separation from oneself, or time — represent two aspects of the same condition, which Manoussakis refers to as the *diastemic* nature of the fallen creation.[19] Language is both grounded in and regulated by this condition.

Augustine identified language as a primary example of temporality, noting that speech requires time and can exist only within its confines.[20] Furthermore, language occupies space, as the meaning of a word is influenced by its position within a sentence. While language serves as a tool for communication, not everyone communicates in the same language, as

---

[14] Augustinus, *Confessionum* 1, 6, 8: *quia illae [voluntates] intus erat, foris autem illi.*

[15] Marion considers that Augustine thinks throughout the *Confessions* of his relation to God in terms of distance and proximity. See Marion, *In The Self Place* 222. See also Augustinus, *Confessionum* 1, 18, 28: *non enim pedibus aut spatiis locorum itur abste aut reditur ad te*.[For it is not by our feet, nor by change of place, that we either turn from You or return to You.]

[16] Augustinus, *Confessionum* 1, 6, 9: *Et ecce infantia mea olim mortua est et ego vivo.*

[17] Augustinus, *Confessionum* 1, 6, 7: *Quid enim est quod volo dicere, Domine, nisi quia nescio, unde venerim huc, in istam dico vitam mortalem an mortem vitalem? Nescio.*

[18] Augustinus, *Confessionum* 1, 6, 8.: *Hoc enim de me mihi indicatum est et credidi, quoniam sic videmus alios infantes; nam ista mea non memini.*

[19] Manoussakis, On the Flesh of the Word 314.

[20] Cf. Augustinus, *Confessionum* 10, 20, 29: *Quomodo ergo quaero vitam beatam ? Quia non est mihi, donec dicam: "Sat, est illic". Ubi oportet ut dicam, quomodo eam quaero, utrum per recordationem, tamquam eam oblitus sim oblitumque me esse adhuc teneam, an per appetitum discendi incognitam, sive quam numquam scierim sive quam sic oblitus fuerim, ut me nec oblitum esse meminerim.*

Augustine illustrated through his own challenges in learning Greek.[21] Even among speakers of the same language, communication can lead to misconceptions and misunderstandings, thereby underscoring a sense of separation from the Other. As Manoussakis concludes, "the very birth of language" is structured by the spatial and temporal interplay between presence and absence. This reflects the need to render what is absent present, even if only symbolically.[22]

Within this framework, each prayer is both ancient and new, analogous to Augustine's portrayal of God as "Beauty so ancient and so new"[23]. Because the words of Scripture, particularly in this context, are the words of God — the words spoken by the Word — this initial address to God becomes possible only when one speaks God's words, that is, in prayer.[24] The fact that the words of prayer predate the individual indicates that these words address the individual before the individual can address them.

The language of prayer, which is inherently tied to the community in which an individual is born, predates personal identity and makes any effort at self-origination impossible.[25] Language shapes the individual's own reality; one is born into a linguistic environment. As Wittgenstein noted, "the limits of my language mean the limits of my world."[26] To begin speaking and thus confront the challenges of autobiography[27], one must use words inherited from others. No one invents a private language, and any such

---

[21] Cf. Augustinus, *Confessionum* 1, 13, 20: *Quid autem erat causae, cur graecas litteras oderam, quibus puerulus imbuebar, ne nunc quidem mihi satis exploratum est. Adamaveram enim latinas, non quas primi magistri, sed quas docent qui grammatici vocantur Nam illas primas, ubi legere et scribere et numerare discitur, non minus onerosas poenalesque habebam quam omnes graecas. Unde tamen et hoc nisi de peccato et vanitate vitae, qua caro eram et spiritus ambulans et non revertens.*

[22] See Manoussakis, On the Flesh of the Word 314.

[23] Augustinus, *Confessionum* 10, 27, 38: *pulchritudo tam antiqua et tam nova.*

[24] See Marion, *In The Self Place* 16; See also Manoussakis, *The Ethics of Time* 41.

[25] See Marion, *In The Self Place* 223. Quote: "I cannot be decided by myself, because I am created and seized by facticity, care, and the affectiones. I cannot take control of my origin (which precisely does not fall to me, since I come from it) because I arrive in myself in the irremediable delay of my creation, all the more so as it is always a question of *our* creation."

[26] L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus,* London 1922, 5, 6, p. 149.

[27] See Marion *In The Self Place* 43; See also J. J. O'Meara, *The Young Augustine,* New York, 2001, 18. Quote: "The *Confessiones*, therefore, is no autobiography, and not even a partial autobiography. It is the use of Augustine's life and confession of faith in God as an illustration of his theory of man."

attempt would be unintelligible.[28] Consequently, the very words used to assert one's autonomy ultimately disclose reliance on what exists before the self: language itself.[29] God has spoken first, and humanity's use of language is fundamentally a response to that initial divine word. Thus, human language can be seen as inherently *responsorial*.[30] The concept of a beginning highlights the inherent difficulty of pinpointing a true origin, especially for those already embedded in existence.[31]

The opening sequence of *Confessions* suggests that mortality is a consequence of sin, and that sin itself stems from pride. In particular, pride is recognized as the fundamental source and benchmark of all sin.[32] Pride entrenches sin by nearly eliminating the possibility of salvation. If individuals, in their pride, fail to acknowledge sin as their own and as transgression, the prospect of salvation becomes unattainable. Augustine's saying "proof that you thwart the proud"[33] alludes to the verse of Proverbs: "Surely He scorns the scornful, but gives grace to the humble." (Prov. 3:34). The stance of pride precludes the possibility and the humility necessary for confession. At the same time, even the second half of the verse cited here remains unspoken, it is implicitly recalled: "but to the humble he gives grace."[34]

To find God and enter the kingdom, one must become "little" again, as exemplified by Zacchaeus, who was "little of stature" (Lk. 19:3)[35]. Augustine interprets Christ's statement regarding children — "Let the little children come to Me, and do not forbid them; for of such is the kingdom of heaven." (Mt. 19:14) — not as a reference to inborn purity, but as an affirmation of humility.[36] In Augustine's words, "It was only the small stature of a child that

---

[28] See Manoussakis, *The Ethics of Time* 41.

[29] See Manoussakis, *The Ethics of Time* 41.

[30] A. A. Davenport, Translator's Preface, in: J-L. Chrétien, *The Call and the Response,* New York 2004, xviii.

[31] See n. 24 in this paper.

[32] See Marion, *In The Self Place* 28.

[33] Cf. Augustinus, C*onfessionum* 1, 1, 1: *testimonium, quia superbis resistis*

[34] Cf. Augustinus, *Confessionum* 10, 36, 59: *humilibus autem dat gratiam*

[35] Manoussakis notes that throughout the *Confessions,* there are frequent references to Zacchaeus, which are consistently linked to pride, particularly the pride of knowledge. This pride becomes a symbol of the Manichean curiosity (*concupiscentia oculorum*). See Manoussakis, *The Ethics of Time* 98.

[36] See also Manoussakis, *The Ethics of Time* 42.

you mentioned with approval as a symbol of humility, O Lord our king, when you declared that *of such is the kingdom of heaven*."[37]

Manoussakis sees in the proemium of Book I a further allusion to Luke's account of Zacchaeus' encounter with Christ.[38] As Jesus states, "Zacchaeus, make haste, and come down; for today I must abide at thy house" (Lk. 19:5), Augustine similarly prayed: "The house of my soul is too small for you to enter: make it more spacious by your coming. It lies in ruins: rebuild it. Some things are to be found there which will offend your gaze; I confess this to be so and know it well. But who will clean my house?"[39]

Book I of the *Confessions* explores the origins of humanity and the doctrine of original sin. The opening passages clarify that "original sin" is equated with pride because it denies that individuals have an origin. Thereby rejecting the idea that humanity is not self-generated, it fails to recognize the identity of that origin. Death serves as the testimony of human sin.[40]

Augustine's text, from the outset, while denying the possibility of self-origination, addressed the concept of a self already given. Additionally, Augustine enumerated the gifts he had received, stating: "all these things are gifts from my God."[41] This acknowledgement leads directly to an expression of gratitude: "thanks be to You for Your gifts."[42]

Most notably, Augustine concluded, "for from You is my being."[43] In this way, existence itself is explicitly recognized as a divine gift. The essential nature of humanity as inherently given, or as a "being given" in Marion's

---

[37] Augustinus, *Confessionum* 1, 19, 30: *Humilitatis ergo signum in statura pueritiae, rex noster, probasti, cum aisti:Talium est regnum caelorum.*

[38] See Manoussakis, *The Ethics of Time* 42.

[39] Augustinus, *Confessionum* 1, 5, 6: *Angusta est domus animae meae, quo venias ad eam: dilatetur abs te. Ruinosa est: refice eam. Habet quae offendant oculos tuos: fateor et scio. Sed quis mundabit eam?*

[40] Cf. Augustinus, *Confessionum* 1, 1, 1: *homo circumferens mortalitatem suam, circumferens testimonium peccati sui* [man, who bears about with him his mortality, the witness of his sin]

[41] Augustinus, *Confessionum* 1, 20, 31: *At ista omnia dei mei dona sunt* (*Confessions* 1, 18, 31 on New Advent)

[42] Augustinus, *Confessionum* 1, 20, 31: *Deus meus, gratias tibi de donis tuis* (*Confessions* 1, 18, 31 on New Advent)

[43] Augustinus, *Confessionum* 1, 20, 31: *quia et ut sim tu dedisti mihi.* (*Confessions* 1, 18, 31 on New Advent)

terminology, is best understood through its creaturely character, particularly as created and as belonging to creation.[44]

2. Verbum mentis and verbum voces

The next section examines how confessional praise can foster a genuine encounter. This question arises from uncertainty about whether the call's otherness is internal or external.[45] In responding to the call, the individual experiences a disruption of established boundaries and personal certainties. The uncertainty about the call's origin reflects a similar doubt regarding the nature of the self.

Augustine raised the question of the caller's identity without giving an immediate answer at the start of his *Soliloquies*, stating: "It was suddenly said to me, be it by myself, be it by another external to myself, be it by another internal to myself, I know not, for this is precisely what I ardently seek to discover, it was thus said ..."[46] Although it is clear that the individual is the one being called, the caller's identity remains unknown. The call transforms the recipient, opening a space within the self and altering the prior state of being.

Furthermore, Augustine addressed God with these words: "God, thanks to whom we learn that what we thought was our own is sometimes foreign, and what we thought foreign is sometimes our own."[47] Again, no external voice is present. The dialogue between Augustine and his inner Reason reflects the Platonic model, which is characterized by a silent conversation that does not involve a literal voice.[48]

Returning to *Confessions,* in Book I, the prayer petitions God with these words: "[H]eal and open my ears, that I may hear Your utterances. Heal and

---

[44] See J. L. Marion, *Being Given Toward a Phenomenology of Givenness,* Stanford, California 1977, 173–178.

[45] See Chrétien, *The call and the response* 45.

[46]Augustinus, *Soliloquiorum libri duo,* Nuova Biblioteca Agostiniana, Roma, 1, 1, 1, PL 32, (21.03.2026) https://www.augustinus.it/latino/soliloqui/index2.htm (For this source, further quotations are available at this site)

ait mihi subito, sive ego ipse, sive alius quis extrinsecus, sive intrinsecus, nescio: nam hoc ipsum est quod magnopere scire molior

[47] Augustinus, *Soliloquiorum libri duo* 1, 1, 3: *Deus per quem discimus aliena esse quae aliquando nostra, et nostra esse quae aliquando aliena putabamus.*

[48] See Chrétien, *The call and the response* 49.

open my eyes, that I may behold Your significations of command."[49] The eyes and ears referenced are those of the heart.[50] Augustine employed these distinct expressions to signify the awakening of spiritual receptivity. At the same time, in *De Trinitate,* he asserted it explicitly: "When we say that thoughts are the words of the heart (*locutions cordis*), we do not mean to deny by this that they are visions…"[51] When produced externally through the body, words and visions are distinct phenomena; however, internally, in thought, they are unified. Similarly, within the soul, seeing and hearing are identical.[52]

Since humanity has lost the inner capacity to hear God, divine communication now occurs externally.[53] The spoken, bodily word is essential for this process. Divine revelation is transmitted through the voices of witnesses, enabling the restoration of the "ears of the heart" via external proclamation. Although the call may ultimately foster spiritual intimacy, it must initially engage humanity in its fallen state. The call requires vocal expression to be effectively communicated and genuinely received.[54] Proclaiming Christ depends upon the use of voice, as exemplified by "the voice of the one who cries in the desert", referring to John the Baptist. (Matt 3: 3) John's prophetic voice, like those before him, was commissioned by the Word, as Augustine explained:

---

[49] Augustinus, *Soliloquiorum libri duo* 1, 1, 5: *sed sana et aperi aures meas, quibus voces tuas audiam. Sana et aperi oculos meos, quibus nutus tuos videam.*

[50] See Chrétien, *The call and the response* 49. See also J-L. Chrétien, From the Limbs of the Heart to the Soul's Organs, in: R. Kearney/B. Trevor (eds.), *Carnal Hermeneutics,* New York 2015, 98.

[51] Augustinus, *De Trinitate libri quindecim,* Nuova Biblioteca Agostiniana, Roma, 15, 10, 18, PL 42, (21.03.2026) https://www.augustinus.it/latino/trinita/index2.htm (For this source, further quotations are available at this site). Quaedam ergo cogitationes locutiones sunt cordis, ubi et os esse Dominus ostendit, cum ait.

[52] Cf. Augustinus, *De Trinitate*, 15, 10, 18: *non est aliud atque aliud videre et audire,* [to see and hear are the same thing in the mind]

[53] See R. Holte, *Béatitude et sagesse. Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne,* Paris/Worcester 1962, 335 ff. See also Hugh of Saint-Victor, *De archa Noe,* in: P. Sicard (trans.), *Hugues de Saint-Victor et son école,* Turnhout 1991, p. 248. Quote: "Before he sinned, the first man had no need for God to speak to him from outside, as he possessed inside of him the ear of the heart that allowed him to hear God's voice spiritually. Since man has lost the inner ear through which he could listen to God, God calls us back to himself and cries out from outside."

[54] See also Chrétien, *The call and the response* 50.

> *The Word abiding sent voices, and after many voices sent in advance, the one Word himself came as in his vehicle, in his voice, in his flesh.*[19] *So gather together all the voices which preceded the Word as into one man, and lump them all together in the person of John. He was cast in the symbolic role of all of them, he alone was the sacred and mystical representative or person of them all. That's why he is properly called the voice, as the sign and sacrament of all voices.*[55]

Augustine further elaborated, "[n]otice the person of the voice, the person in which all the voices were represented, saying about the person of the Word, *He must grow, while I must diminish*."[56] This Voice unifies all previous prophetic voices and intensifies the act of proclamation, ultimately announcing, in conjunction with the Word, its own culmination and eventual cessation.

3. Praise and Conversion

From its opening lines, the *Confessiones* affirms the principle that prayer involves responding by repeating the words of the divine call, which are already present in Scripture. As Augustine stated:

> *Let me seek You, Lord, in calling on You, and call on You in believing in You; for You have been preached unto us. O Lord, my faith calls on You — that faith which You have imparted to me, which You have breathed into me through the incarnation of Your Son, through the ministry of Your preacher.*[57]

---

[55] Augustinus, *Sermones*, Nuova Biblioteca Agostiniana, Roma, 288, 2, PL 38, (21.07.2025) https://www.augustinus.it/latino/discorsi/index.htm (For this source, further quotations are available at this site).

Vox praemittitur, ut Verbum postea intellegatur. Et quale Verbum? Audi illud tibi clare ostendentem. In principio, inquit, erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum: hoc erat in principio apud Deum. Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil 13. Si omnia, et Ioannes. Quid miramur, si Verbum fecit sibi vocem? Vide, vide utrumque ad flumen, et vocem et Verbum. Vox Ioannes, Verbum Christus (English translation by E. Hill in: J. E. Rotelle (ed.), *Sermons III/8 (273-305A) on the New Testament*, The Works of Saint Augustine, New York 1994, 114–115)

[56] Augustinus, *Sermones* 288, 5: *Attendite personam vocis, in qua persona erant sacramenta omnium vocum, dicentem de persona Verbi: Illum oportet crescere, me autem minui* (English translation in *Sermons III/8 (273-305A),* 115)

[57] Augustinus, *Confessionum* 1, 1, 1: *Quaeram te, Domine, invocans te et invocem te credens in te: praedicatus enim es mihi. Invocat te, Domine, fides mea, quam dedisti mihi, quam inspirasti mihi per humanitatem Filii tui, per ministerium praedicatoris tui.*

The divine word advances through Scripture, yet Scripture itself remains unreachable without mediation. It must be accessed through the apostle's intervention, as Marion notes in Augustine's case, specifically through the hermeneutics provided by Ambrose.[58] The apostolic envoy derives authority from Christ's commission, which presupposes the Father's eternal origin. This envoy is revealed only to those illuminated by the Spirit.[59] Augustine made a point when he said:

> *You call us, therefore, to understand the Word, God with You, God, (John 1:1) which is spoken eternally, and by it are all things spoken eternally. For what was spoken was not finished, and another spoken until all were spoken; but all things at once and forever*.[60]

The most illustrative example of the complex process by which the Word appropriates a word, and thus of a call perceived through citation, is found in Augustine's own conversion. Specifically, the episode is structured around the same characteristics previously identified in the act of praise.[61]

It can be argued that, for Augustine, the significance of this event lies not only in its personal relevance but also in its role as a paradigmatic example of praise and a quintessential instance of a word being reclaimed, as the Word calls it forth. The narrative opens with Augustine's acknowledgment that he speaks only *to* God; however, his shortcomings prevented him from addressing God, effectively silencing every utterance.[62] Augustine confessed that he could no longer speak independently, as he lacked a coherent sense of self, which collapsed, as he said, in "a controversy in my heart over nothing other than myself against myself"[63].

Nevertheless, despite experiencing anxiety on the verge of tears, Augustine's silence is suddenly broken, as he explains, "I said many things

---

58 See Marion, *In The Self Place* 23.

59 See Marion, *In The Self Place* 23.

60 Augustinus, *Confessionum* 11, 7, 9: *Vocas itaque nos ad intellegendum Verbum, Deum apud te Deum, quod sempiterne dicitur et eo sempiterne dicuntur omnia. Neque enim finitur, quod dicebatur, et dicitur aliud ut possint dici omnia, sed simul ac sempiterne omnia.*

61 See Marion, *In The Self Place* 25.

62 Cf. Augustinus, *Confessionum* 8, 12, 28: *quo apparebat sonus vocis meae iam fletu gravidus, et sic surrex eram* [the sound of my voice was already choking with tears].

63 Augustinus, *Confessionum* 8, 11, 27: *controversia in corde meo non nisi de me ipso adversus me ipsum.*

to you."[64] According to Marion, this restoration occurs because, at that moment, Augustine ceased to speak his own words and instead cited the verses of the Psalms[65]: "And you, Lord, how long? How long, Lord, will you last in your anger to the end? Keep not alive the memory of our former iniquities." (Ps. 6:4 and 78:5, 8)[66]

Augustine thus resumed speaking solely through citation, meaning he reengaged with speech only by allowing himself to be appropriated and bestowed by the Word.[67] This reversal, initially implicit, becomes explicit as his first act of praise through the Word is immediately linked to the experience of hearing a voice: "And lo, I hear a voice".[68] This voice asserts itself as a call, precisely because, like all calls, it initially remains anonymous.[69] Augustine questioned whether it is a song, a girl's voice, or that of a boy, when he affirmed, "I do not know"[70]. However, as with every call, its significance is realized when he appropriated it personally:

> *Instantly, my face changed, and I began to think very intensely … and holding back the upswell of tears, I stood up, interpreting this as nothing other than a divine order suggesting...*[71]

Augustine described an immediate transformation: his expression changed, he began to reflect intensely, and, restraining his tears, he stood, interpreting this experience as a divine command. The essence of the call, as acknowledged by Augustine, can be summed up in the phrase: "Take it, and read it"[72]. In this context, he was led to read Romans: "Not in revelry and drunkenness, not in sexual immorality and debauchery, not in strife and envy, but clothe yourselves with the Lord Jesus Christ and do not indulge in the desires of the flesh." (Rm. 13:13–14)

---

64 Augustinus, *Confessionum* 8, 11, 27: *multa tibi dixi*

65 See Marion, *In The Self Place* 25–26.

66 Augustinus, *Confessionum* 8, 12, 28: *Et tu, Domine, usquequo? Usquequo, Domine, irasceris in finem? Ne memor fueris iniquitatem nostrarum antiquarum*.

67 See Marion, *In The Self Place* 26.

68 Augustinus, *Confessionum* 8, 12, 29: *Et ecce audio vocem.*

69 See Marion, *In The Self Place* 141.

70 Augustinus, *Confessionum* 8, 12, 29: *Nescio.*

71 Augustinus, *Confessionum* 8, 12, 29: *Statimque mutato vultu intentissimus cogitare coepi… repressoque impetu lacrymarum, surrexi nihil aliud interpretans divinitus mihi juberi, nisi ut…*

72 Augustinus, *Confessionum* 8, 12, 29: *Tolle, lege.*

This episode illustrates the unique interpretive context of confession and praise: Augustine's words, appropriated by the Word, can only echo what the Word originally articulated, making citation its most profound response. The Word's message to Augustine is clear: take the Word and read it, allowing it to resonate within you as a personal call. As Augustine rhetorically stated, "What could you have done towards your own conversion, if you had not been called?"[73] In other words, conversion initially involves adopting the biblical text as one's sole and authentic word, that is, speaking through citation.[74] Subsequently, the cited word reiterates itself, so that through citation, the individual ultimately recovers speech through the mediation of the Word.

The content and purpose of conversion come together in the unique return of personal speech through the Word. This hermeneutic restoration, Marion argues, is sufficient not only for psychological conversion but also for complete theological *metanoia*.[75] The structural framework established at the beginning of the *Confessiones* is confirmed in Augustine's conversion, which serves as the paradigm of confession and praise. Conversion, Marion concludes, serves as the reason for praise, while praise provides the rationale for understanding conversion.[76] Both processes enact a unified praise as the response to a call.

4. Speaking of God and speaking *to* God

While *confessio* is central to the *Confessions*, it is equally significant that Augustine invoked God and His various names at the outset. As he stated,

> *What, then, are You, O my God — what, I ask, but the Lord God? For who is Lord but the Lord? Or who is God save our God? Most high, most excellent, most potent, most omnipotent; most piteous and most just; most hidden and most near; most beauteous and most strong, stable, yet contained of none; unchangeable, yet changing all things; never new, never old; making all things new, yet bringing old age upon the proud and they know it not; always working, yet ever at rest; gathering, yet needing*

---

[73] Augustinus, *En. Ps*. 84, 8: *Quid autem, ut convertereris, posses, nisi vocaveris?* (English translation by M. Boulding, in: J. E. Rotelle (ed.), *Expositions of the Psalm III/18 (73–98)*, The Works of Saint Augustine, New York 2002, 209)

[74] See Marion, *In The Self Place* 26, 199.

[75] See Marion, *In The Self Place* 27.

[76] See Marion, *In The Self Place* 27.

> *nothing; sustaining, pervading, and protecting; creating, nourishing, and developing; seeking, and yet possessing all things…Yet, O my God, my life, my holy joy, what is this that I have said? And what says any man when He speaks of You? Yet woe to those who keep silence, seeing that even they who say most are as the dumb.*[77]

This solemn passage resonates with a section from *De Trinitate*, which not only enumerates the names of God but also articulates the underlying principle of their multiplicity and indefiniteness. As Augustine stated, "But God is truly called in manifold ways, great, good, wise, blessed, true, and whatsoever other thing seems to be said of Him not unworthily."[78]

Since no single name explicitly identifies God, all names may be considered appropriate insofar as they convey dignity. This raises questions regarding the precise definition of dignity, its scope of application, and the hierarchy that may emerge among the various divine names.

These issues are addressed in Augustine's *Confessions*, where divine names are articulated through both *cataphasis* (the positive way or predication) and *apophasis* (the negative way or denegation). However, neither approach is sufficient on its own, as God transcends both denegation and predication. Every name is ultimately inadequate, since God, by definition, eludes all attempts at definition and is ultimately praised as incomprehensible. As the Bishop of Hippo elaborated elsewhere, "If what you want to say you grasp, it is not God. If you could comprehend it, your thought deceived you. It is not that, if you comprehended it; and if it is that, you have not comprehended it."[79]

---

[77] Augustinus, *Confessionum* 1, 4, 4: *Summe, optime, potentissime, omnipotentissime, misericordissime et justissime, secretissime et praesentissime, pulcherrime et fortissime, stabilis et incomprehensibilis, immutabilis, mutans omnia, numquam novus, numquam vertus, innovans omnia et "in vetustatem perducens superbos et nesciunt" semper agens, semper quietus, colligens et non egens, portans et implens et protegens, creans et nutriens et perficiens, quaerens cum nihil desit tibi… et quid diximus, Deus meus, vita mea, dulcedo mea sancta, aut quid dicit aliquis, cum te dicit? et vae tacentibus de te, quoniam loquaces muti sunt.*

[78] Augustinus, *De Trinitate libri quindecim* 6, 7, 8: *Deus vero multipliciter quidem dicitur magnus, bonus, sapiens, beatus, verus, et quidquid aliud non indigne dici videtur.*

[79] Augustinus, *Sermones* 52, 6, 16: *Si enim quod vis dicere, si cepisti, non est Deus: si comprehendere potuisti, aliud pro Deo comprehendisti. Si quasi comprehendere potuisti, cogitatione tua te decepisti. Hoc ergo non est, si comprehendisti: si autem hoc est, non comprehendisti.* See also Sermon 117, 3, 5: *Si enim comprehendis, non est Deus*.

Augustine emphasized the impossibility of fully comprehending God, noting both the inherent limitations of human understanding and the parameters that define access to knowledge of the divine. He further argued that without this incomprehensibility, God would cease to exist as a concept within human thought. In his words,

> *For incomprehensible things are to be sought in such a way that he who finds that what he seeks is incomprehensible does not think he has found nothing at all. Why then seek in this way, if he comprehends that what he seeks remains incomprehensible? Because he ought not cease to seek, so long as he is progressing in the search for incomprehensible things and becoming better and better by dint of seeking so great a good, that one seeks in order to find, but that is found only in order to be sought. For one seeks it in order to find it with all the more pleasure, and one finds it in order to seek it all the more avidly.*[80]

The incomprehensibility of God necessitates the use of an infinite array of names, as each name is contextually situated.[81] Paradoxically, ignorance assumes the role of knowledge — the only appropriate knowledge regarding incomprehensibility — because it originates from the incomprehensible itself and is likened to its Spirit. As Augustine stated, "There is therefore in us a certain learned ignorance, so to speak — an ignorance which we learn from that Spirit of God who helps our infirmities."[82]

In seeking to understand God, it is insufficient to affirm or deny particular attributes merely. A new linguistic framework is required, one that transcends simple affirmation or negation, since neither approach fully captures the divine essence. Instead, the invocation of God's names — whether positive or negative — serves as an act of praise, addressing God

---

[80] Augustinus, *De Trinitate libri quindecim* 15, 2, 2: *Sic enim sunt incomprehensibilia quaerenda, ne se existimet nihil invenisse, qui quam sit incomprehensibile quod quaerebat, potuerit invenire. Cur ergo sic quaerit, si incomprehensibile comprehendit esse quod quaerit, nisi quia cessandum non est, quamdiu in ipsa incomprehensibilium rerum inquisition proficitur et melior meliorque fit quaerens tam magnum bonum, quod etinveniendum quaeritur, et quaerendum invenitur? Nam et quaeritur ut inveniatur dulcius, et invenitur ut quaeratur avidius.*

[81] For acknowledging the incomprehensible as an operative and endlessly repeatable denomination of God, see J.-L. Marion, *In Excess: Studies of Saturated Phenomena*, New York, 2002, 155.

[82] Augustinus, *Epistolae,* Nuova Biblioteca Agostiniana, Roma, 130, 15, 28, PL 33, (21.03.2026) https://www.augustinus.it/latino/lettere/index2.htm *Est ergo in nobis quaedam, ut ita dicam, docta ignorantia, sed docta spiritu Dei qui adiuvat infirmitatem nostram.*

directly in the vocative.[83] Without this final approach, which neither names nor denies God but instead *de-nominates*, it remains unclear, as Augustine concluded, what is truly meant when speaking "of You [God]"[84]. The *Confessiones* exemplifies this approach by beginning with a statement of praise:

> *Great are you, O Lord, and exceedingly worthy of praise; your power is immense, and your wisdom beyond reckoning. And so we humans, who are a due part of your creation, long to praise you—we who carry our mortality about with us…still do long to praise you.*[85]

The text concludes comparably: "Your creation sings praise to you so that we may love you, and we love you so that praise may be offered to you by your creation."[86]

However, a distinction exists between these two moments: the initial praise is offered exclusively by humanity, while the concluding praise emerges from all of creation. The evidence suggests that none of the names used in praise can adequately designate God. Each act of praise invokes God

---

[83] See Marion, *In The Self Place* 290.

[84] Augustinus, *Confessionum* 1, 4, 4: *de te*. For the term de-nomination as the third way between nomination and negation, see Marion, *In Excess: Studies of Saturated Phenomena*, 134-142.

[85] Augustinus, *Confessionum,* 1, 1, 1: *Magnus es, domine, et laudabilis valde… Et laudare te vult homo… et tamen laudare vult te homo.* The citation is composed of Psalm 47:1, 95:4, 144:3, 146:5, and 2 Cor 4:10. (English translation by M. Boulding, in: J. E. Rotelle (ed.), *The Confessions,* The Works of Saint Augustine, New York 1997, 39). See also Augustinus, *En. Ps.* 95, 4: *Ergo quid diceret? Quoniam 'magnus Dominus et laudabilis nimis.' Quid enim dictura est lingua parva ad laudandum magnum? Dicendo 'nimis,' emisit vocem et dedit cogitationi quod sapiat; tanquam dicens: Quod sonare non possum, tu cogita; et cum cogitaveris, parvum erit. Quod cogitatio nullius explicat, lingua alicujus explicat? 'Magnus Dominus, et laudabilis nimis.' Ipse laudetur, ipse praedicetur, ejus gloria nuntietur et aedificatur domus.* [What should the psalm say, then? Simply that *great is the Lord, and exceedingly worthy of praise*; for what can a little tongue say to praise him who is great? By saying *exceedingly*, he articulated something and commended to our reflection the wisdom in his own mind. It is as though he had said, "You must reflect on what I cannot put into words, but when you have thought about it, it will still be too little. " If no one's mind can comprehend it, will anyone's tongue have the power to expound it? *Great is the Lord, and exceedingly worthy of praise*. May he be praised, may he be preached, may his glory be declared, because then the house is being built.] (English translation by M. Boulding, in: J. E. Rotelle (ed.), *Expositions of the Psalm III/18 (73–98)* 427–428.

[86] Augustinus, *Confessionum* 13, 33, 48: *Laudant te opera tua, ut amemus te, et amemus te, ut laudent te opera tua.* This citation is composed of Psalm 144: 10 and Daniel 3:57. (English translation by M. Boulding, in: J. E. Rotelle (ed.), *The Confessions* 377).

under a particular aspect, which prevents any univocal identification.[87] As a result, a conceptual gap persists, hindering attempts to articulate an ultimate definition.

Furthermore, the act of praise is intensified and fundamentally transformed through the incorporation of scriptural citation. In essence, this constitutes an exaltation of the supremely praiseworthy, centering on the divine word, which becomes the focal point of praise. Within this context, Marion characterizes Augustine's *Confessiones* as "from beginning to end, an extensive treatise on speculative theology."[88]

It can be concluded that Augustine's theology constitutes a discourse about God that is grounded in and responsive to God's prior call to humanity. God's self-revelation initiates this address and unfolds as an invitation to a dialogic conversation. As Manoussakis asserts, "the human logos about the divine Logos (theo-logy) cannot be anything else than *the logos of the Logos*."[89]

5. The language of Incarnation

This interpretation of the language in *Confessions* prompts questions about whether it is God who relinquishes its "ways of making us talk" in favor of more subtle, yet equally compelling, "ways of making us love"[90]. Augustine's depiction of God is a God who both needs and desires humanity, residing in proximity and awaiting human gestures, just as humans await a divine response.

This vision of God is evident in Marion's interpretation of the Gospel scene of the Annunciation, in which what seems impossible to us becomes possible through God. Mary's conception of Jesus is seen as a matter of

---

87 See Marion, *In The Self Place* 291.

88 Marion, *In The Self Place* 291.

89 J. P. Manoussakis, Hermeneutics and Theology, in: N. Keane/ C. Lawn (eds.), *A Companion to Hermeneutics*, Chichester, West Sussex, 2015, 530–538.

90 See also R. Kearney, Enabling God, in: J. P. Manoussakis (ed.), *After God: Richard Kearney and the religious turn in continental philosophy*, New York 2006, 40. Quote: "God—one who cannot come or come back, who cannot be conceived or become incarnate, until we knock, until we open the door, until we give the cup of cold water, until we share the bread, until we cry, 'I am here. Where are you? Who are you? Why don't you come?'"

"when" rather than "if". Notably, Marion does not consider the possibility that Mary might say "no" to the angel's call.[91]

To explain Mary's virginal birth, which lacked support in Scripture and tradition, the Church Fathers closely analyzed the Annunciation passage in Luke and identified its aural imagery. This led them to interpret the ear as the means by which the Word entered Mary's body, since "the sense of hearing is the natural channel of words"[92]. As Proclus of Constantinople recorded, Mary stated, "I heard a Word, I conceived a Word, I delivered a Word".[93] According to Manoussakis, this underscores the connection between the spoken word (annunciation) and the heard word (conception).[94]

The Annunciation relates to the sense of hearing in three ways.[95] The event is an announcement by the angel intended to be heard. Allegorically, Mary conceives the Word of God through hearing (*conceptio per aurem)* as it is fitting to receive the living Word through the faculty most attuned to language and sound. Typologically, while Eve transgressed God's will through hearing (ἀκοή), the Second Eve restores humanity through obedience (*ob-audire*, ὑπ-ακοή), creating a meaningful contrast. From this perspective, the Incarnation is seen not just as a theoretical issue but as a relational and sensory experience. Manoussakis interprets the language of the Incarnation by re-examining the Platonic concept of *khora* through theological frameworks, especially by referencing the ideas of *diastema* (a concept signature of Gregory de Nyssa) and the *hymn*.

5.1. The hermeneutics of hyphenation – Khora

In Plato's Timaeus, *khora* is introduced as a "conceptual" device that supports the world of Ideas. As Timaeus asks at the beginning of the dialogue, "What is that which is eternally and has no becoming, and again what is that which comes to be but is never?"[96] *Khora* is understood as a

---

[91] J. L. Marion, The impossible for Man-God, in: J. D. Caputo/M. J. Scanlon (eds.), *Transcendence and Beyond: A Postmodern Inquiry*, Bloomington 2007, 35.

[92] Theodotus of Ancyra quoted in: N. Constas, *Proclus of Constantinople and the Cult of the Virgin in Late Antiquity: Homilies 1– 5*, Leiden/ Boston 2003, 279.

[93] Proclus of Constantinople quoted in: Constas, *Proclus of Constantinople and the Cult of the Virgin in Late Antiquity* 280.

[94] J. P. Manoussakis, *God after Metaphysics: A Theological Aesthetic,* Bloomington 2007, 115.

[95] See Manoussakis, *God after Metaphysics* 74.

[96] Plato, *Timaeus*, ed. R. D. Archer-Hind, London /New York 1888, 27d–28a, p. 87.

mirror on which her immeasurable surface, the eternal Ideas, are reflected without mixing with their reflections.

Khora, then, is an intermediary or the ontological "third" between being and becoming, preventing and even banning a coincidence between the realm of Ideas and what their sensible reflections are.[97] Due to this function, *khora* makes language possible. As Plato explained:

> *How can we possibly speak of that which is in perpetual flux? How can we name it? Isn't it slipping through our fingers without waiting for us to attach names to it? … What we name when we speak is nothing but the "impressions" (τυποθέντα, ἐντυπώσεις) that the Ideas leave on the amorphous receptacle (ὑποδοχήν), that is, khora. It is she, therefore, the only thing that language can name, and by naming it, language rises to existence. It is khora that we point to every time we say, "this is..."*[98]

While *khora* cannot be the subject of language, language would be impossible without it. It becomes the ultimate reference to language, the sole and unique object of human speech.

Drawing on Eastern Church liturgical traditions, Manoussakis equates *khora* with the Virgin Mary and Jesus Christ.[99] Analogous to Plato's conception of *khora* as a "receptacle" of becoming, Mary is seen as the *khora* who receives the infinite God within her finite body without containing or exhausting the divine. Similarly, Christ is identified as *khora*, fully embracing humanity and creation without confusion in His incarnation. The Incarnate Christ shows the same dual nature at His birth: He is both God and human, not just one or the other, and is the Word who became flesh.

Since *khora* functions as the *triton genos*, it serves as an intermediary space that unites the divine and the human. Manoussakis describes this as a "hermeneutics of hyphenation"[100], in which *khora*, or Mary, and Christ serve as the hyphen that connects what is otherwise divided: creator and creation. This idea presents the Incarnation as a paradox. Mary is the *khora* of the *akhoron,* meaning she is the container of the uncontainable, or in other words, a gateway for God to enter time (Χρόνος). In this context, Christ is the ideal

---

[97] Plato, *Timaeus* 52a (ed. Archer-Hind, p. 183).

[98] Plato, *Timaeus* 49b–e (ed. Archer-Hind, pp. 174–175).

[99] J. P. Manoussakis, Khora: The Hermeneutics of Hyphenation, *Revista Portuguesa de Filosofia*, 58, 2002, 93–100.

[100] See Manoussakis, *God after metaphysics* 91.

khora. As Manoussakis writes further, "Christ-*Khora* is the chiasmus itself … [through whom] *Khora* acquires a face, an incarnated *Khora*"[101].

Khora, as understood within the classical Platonic and Neoplatonic frameworks of the cosmos, is examined by Mannoussakis through the lens of the Christian paradigm, which highlights the abyss that separates God from creation. Unlike the classical worldview, which regards the distinction between humanity and God as a matter of degree of perfection, Christian theology maintains a fundamental difference of kind between the divine and human realms. To illustrate this, Mannoussakis uses the term *diastema* (διάστημα), as explained by Gregory of Nyssa, in his hermeneutical interpretation of language, particularly in relation to God.

Manoussakis agrees with Marion, who suggests that the term "diastema" may more aptly encapsulate Augustine's notion of *distentio animi*, which ought to be understood not merely as a measure of time but as a profound existential tension or fragmentation of the self. As Marion articulates, "[r]ather than as a repetition of Plotinus, the Augustinian determination should be compared with what Gregory of Nyssa meant by διάστημα τοῦ χρόνου. This would put an even greater accent on the properly spiritual dimension (not cosmic or even psychological) of the experience of time."[102]

5.2. Diastema: Distance as a Prerequisite for a True Encounter

For Gregory, the term *diastema*, which can be translated as "interval" or "distance", is specifically related to creation, particularly in contrast to the uncreated realm (i.e., God).

Manoussakis notes that *diastema* serves as another expression of creatureliness.[103] In contemporary philosophical terminology, "distance" is the closest equivalent. However, it's essential to interpret the term in Marion's framework as a distinction that highlights the incommensurability between God and humanity, while simultaneously allowing for the possibility of intimacy.[104]

---

[101] Manoussakis, Khora: The Hermeneutics of Hyphenation 100.
[102] Marion, *In The Self Place* 218.
[103] Manoussakis, *God after metaphysics* 99.
[104] J. L. Marion, *The Idol and Distance,* New York 2001, 198.

To put it simply, *diastema* is not merely a measure of distance. Furthermore, Gregory referred to diastema as "a great and impenetrable wall" that separates the created from the uncreated.[105] In other words, it is akin to the fiery, revolving sword of the cherubim guarding the gates of Paradise (Gen. 3:24).

This separation carries significant implications for language, especially in relation to discourse about God. In Gregory's theology, this abyss is bridged each time we speak of or praise God. The chiasmus between the two sides of the ontological wall is capable of uniting them "without confusion or change" while also distinguishing them "without division or separation"[106]. To discuss such interweaving, Manoussakis posits that a language of Incarnation is necessary.[107] This language Gregory utilized in his discourse on the outcomes of the Incarnation:

> *For as air (πνεῦμα) is not retained in water (ἐν ὕδατι) when it is dragged down by some weighty body and left in the depth of the water, but rises quickly to its kindred element, while the water is often raised up together with the air in its upward rush, being molded by the circle of air in a convex shape with a slight and membrane-like (ὑμενώδει) surface (ἐπιφανείᾳ), so too, when the true Life that underlay the flesh sped up, after the Passion, to Itself, the flesh also was raised up with it, being forced upwards from corruption to incorruptibility by the divine immortality.*[108]

Through a metaphorical summary of the events surrounding the Incarnation, Gregory concluded: the corruptible is "forced upwards" by the incorruptible, resulting in a union between the two (ἀπὸ τῆς φθορᾶς

---

[105] For Gregory, the entire created order is characterized by separation, difference, intervals, limitations, and discontinuity concerning time and space, which he refers to as diastêma. This created order is perpetually in a state of becoming. In contrast, there is no diastêma or becoming within God; space and time do not apply to the Creator of both. Humanity is defined as ktiston and diastêmatikon, a created and diastematic being, reflecting a mixed nature of the intelligible and the sensible, as well as spirit and corporeality, existing within finite limits. God, however, is described as aktiston and adiastaton, an uncreated and undiastematic Being, embodying a wholly spiritual and intelligible nature devoid of any limitations. See L. F. Mateo-Seco/G. Maspero (eds.), *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, Leiden/Boston 2010, 70.

[106] See Gregory of Nyssa, *Contra Eunomium* [*CE*], in: *Nicene and Post-Nicene Fathers, vol. V* [NPNF V], eds. P. Schaff / H. Wace, New York 1917, 2, 2, p. 102. (Further references to Gregory's work are from NPNF V).

[107] Manoussakis, *God after metaphysics* 100.

[108] Gregory of Nyssa, *CE* 5, 5, p. 181.

συνανωσθεῖσα ἐπὶ τὸ ἄφθαρτον). The Incarnation, or epiphany (τῇ ἐπιφανείᾳ), transforms the previously impenetrable barrier of *diastema* into a "thin, membrane-like surface", described as a *hymen* (ὑμενώδει).[109] Interpreted as the acoustic tympanum, this *hymen* not only facilitates the possibility of Incarnation but also connects "water" and "air" while retaining their distinctiveness. Moreover, it enables language expression.

The nature of this language warrants further examination. Mannoussakis contends that, in Gregory's metaphor, the *hymen* serves as an allegorical counterpart to the *hymn*.[110] Etymologically, "hymn" and "hymen" are intertwined.[111] Hjalmar Frisk's insight that both terms share a metaphor of weaving — where the hymeneal membrane and the hymnal composition are each intricately "woven" into a cohesive "fabric"[112] — enhances the imagery of Mary's womb as the loom where Christ's body was formed, as expressed by Proclus.[113] In this light, the only appropriate language with respect to God is that of the *hymn*. Accordingly, the language about God (theology) is better understood as a language of praise for God, or *hymnology*.

In his *Confessions*, Augustine addresses God directly rather than speaking about God. This method, Manousakis considers, reorients the speaker from conventional discourse toward the structure of a *hymn*. Consequently, it is insufficient to consider a *hymn* simply as another form of speech, such as "sung speech".[114] Instead, it should be recognized as music accompanied by words, that is, as a song. Speaking and singing are distinct human faculties that cannot be reduced to one another. While speaking utilizes language, singing produces music.

As Schopenhauer argued, music consists solely of tones and notes, without reference to their causes. Thus, it is purely coincidental that the same medium serves both musical expression and spoken language. In his words,

---

[109] See S. Douglass, A Critical Analysis of Gregory's Philosophy of Language: The Linguistic Reconstitution.

of Metadiastemic Intrusions, in: H. R. Drobner/A. Viciano (eds.), *Gregory of Nyssa: Homilies on the Beatitudes*, Proceedings of the Eighth International Colloquium on Gregory of Nyssa, Paderborn, September 14–18, 1998, Leiden 2000, 447– 465.

[110] Manoussakis, *God after metaphysics* 101.

[111] See E. R. Wharton, *Etymological Lexicon of Classical Greek*, Chicago 1974, 127.

[112] See H. Frisk, *Griechisches Etymologisches Wörtbuch*, vol. II, Heidelberg, 1970, 965.

[113] See Constance, *Proclus of Constantinople and the Cult of the Virgin in Late Antiquity* 331.

[114] Manoussakis, *God after metaphysics* 103.

"even the *vox humana* is for it originally and essentially nothing but a modified tone, just like that of an instrument… it is an accidental circumstance that this very instrument serves in a different way as the organ of speech for the communication of concepts"[115]. In song, the human body operates as an instrument, generating sound.

5.3. The Language of the Hymn

Augustine's concept is instructive in this context: the absence of a shared language between humanity and God arises from the condition of temporality.[116] Language is fundamentally linked to the temporality of the *diastemic* world; outside of which, language ceases to exist.[117] This distinction highlights the difference between *diastemic* (time-bound) language and *adiastemic* (timeless) language.[118] While human language and thought unfold within chronological time, the "language" of God operates according to a different temporality, namely *kairos.*

Within this framework, music provides a compelling model for exploring temporality and language. It occupies a unique position among the arts: although it unfolds in time, it is not confined by it. Instead, it reveals a distinct temporality that is *kairological* rather than *chronological*.[119] In the context of the *hymn*, it becomes evident that, while the *hymn* conveys its message, another voice emerges—one that prays, pleads, wishes, promises, hopes, and demands, as illustrated by the psalmist in Psalm 51: "Have mercy upon me, O God…/ Wash me throughly from mine iniquity, and cleanse me from my sin." (vv. 1–2); "Purge me with hyssop, and I shall be clean: wash me, and I shall be whiter than snow. / Make me to hear joy and gladness; that the bones which thou hast broken may rejoice." (vv. 7–8); "Create in me a clean heart, O God; and renew a right spirit within me." (v. 10); "Cast me not away from thy presence; and take not thy holy spirit from me. / Restore unto me the joy of thy salvation; and uphold me with thy free spirit." (vv. 11–12); "Deliver me from bloodguiltiness,/O God, thou God of my salvation: and my tongue shall sing aloud of thy righteousness. " (v. 14)

---

[115] A. Schopenhauer, *The World as Will and Representation.* vol. II, New York 1966, 448.

[116] See n. 17 in this paper.

[117] See Manoussakis, *God after metaphysics* 104.

[118] See Manoussakis, *God after metaphysics* 104.

[119] See Manoussakis, *God after metaphysics* 104–105.

When speech is directed toward the wholly Other, specifically God, the "I" is rendered mute. In the presence of God, the subject "I" is often forcibly transformed into the accusative "me"[120]. Manoussakis posits that an alternative language emerges within the *hymn* through the speaker, reflecting the inherent otherness of language itself.[121] In this context, human language is articulated only to a minimal extent; the *hymn* exists within it but does not originate in it.

This observation recalls the work of Hildegard von Bingen, who argued that the Incarnation enabled a unique form of language, which she called "the singing of praise". In her words:

> *Just as the body of Jesus was born of the purity of the Virgin through the operation of the Holy Spirit, so too the singing of praise, the echo of the celestial harmony, is rooted in the Holy Spirit.*[122]

The Incarnation restores the harmony of creation by transforming the Word of God into living music. This process reveals the human soul as inherently symphonic (*symphonialis est anima*) and continually resonant with divine melody.[123]

Expanding on this concept and drawing from Augustine's *Confessions*, Manoussakis identifies distinct parallels among *khora*, *diastema*, and *hymn* in his exploration of the Incarnation. He interprets the Incarnation as the pivotal moment when *khora*, embodied by Mary, receives the Divine, thereby enabling Christ to give *khora* a face — both iconographically and hymnologically.[124] Their encounter unfolds across the *diastema*, or "distance"

---

[120] See Manoussakis, *God after metaphysics* 106.

[121] See Manoussakis, *God after metaphysics* 76.

[122] Hildegard of Bingen, Letter 23, in: J. L. Baird /R. K. Ehrman (trans.), *The Letters of Hildegard of Bingen*, New York 1994, 78–79.

[123] See K. Brown, Hildegard of Bingen, in: S. O'Grady / J. Wilkins (eds.), *Great Spirits 1000–2000: The Fifty-two Christians Who Most Influenced Their Millennium,* New York 2002, 11.
111 Manoussakis refers to the mosaics of the Chora Monastery, whose iconographic program includes depictions of both the Virgin Mary and Christ bearing the same inscription: "ἡ χῶρα" (the *khora*). The epithet *khora* was also attributed to Mary by the unknown poet of the *Akathistos Hymnos*, which remains in use as a Lenten Office in the Eastern Church. In the fifteenth stanza, we read: Χαῖρε, Θεοῦ ἀχωρήτου χῶρα [Hail, the container (*khora*) of the uncontainable God]. Christ is depicted as ἡ χῶρα τῶν ζῶντων (the *khora* of the living). See Manoussakis, *God after metaphysics* 91. For details regarding the Chora Monastery, see also A. Underwood, *The Kariye Djami*, 3 vols., New York 1966. For

that characterizes creation, and is articulated through the symbolic language of the *hymn.*

In summary, the *hymn* serves as the most authentic means of addressing God. Theology is enriched through *hymnology,* which acts as a bridge to Paradise. Paradoxically, the perceived distance of God not only inspires the *hymn* but also facilitates the dissolution of the barrier separating God from humanity. Thanks to the Incarnation, this barrier becomes particularly permeable.

Concluding Remarks

Augustine acknowledged that human speech is inherently limited by time and sensory experience, making it incapable of fully capturing the nature of God, who is eternal and immaterial. This presents a challenge when attempting to speak of that which exceeds and resists conceptualization. The one who speaks of God faces a dilemma: either reduce His transcendence to the immanence of language and concepts or choose to remain silent. However, this is a false dilemma, as each alternative inevitably leads to the other. The apophatic silence does not preclude the use of cataphatic language, nor does it suggest that transcendence is incompatible with immanence. To assert otherwise would ultimately undermine the Incarnation of the Unnameable and Indescribable in language and history.[125]

Augustine maintains that, since God surpasses human comprehension, cataphatic language is ultimately insufficient. Nevertheless, God has ordained that humanity should "rejoice in praising" Him with words.[126]

---

the *Akathistos Hymnos*, see also J. C. Cubas Diaz (ed.), *The Akathistos Hymnos and Intermedial Compositional Processes in Later Byzantium: Sung, Written, Painted*, Gottingen 2025.

[125] See Manoussakis, *God after metaphysics* 90.

[126] Augustinus, *De Doctrina Christiana libri quatuor,* Nuova Biblioteca Agostiniana, Roma, 1, 6, 6, PL 34, (21.03.2026) https://www.augustinus.it/latino/dottrina_cristiana/index2.htm,

Ac per hoc ne ineffabilis quidem dicendus est Deus, quia et hoc cum dicitur, aliquid dicitur. Et fit nescio qua pugna verborum, quoniam si illud est ineffabile quod dici non potest, non est ineffabile quod vel ineffabile dici potest. Quae pugna verborum silentio cavenda potius quam voce pacanda est. Et tamen Deus, cum de illo nihil digne dici possit, admisit humanae vocis obsequium, et verbis nostris in laude sua gaudere nos volui [And so God is not even to be called unspeakable, because to say even this is to speak of Him. Thus, there arises a curious contradiction of words, because if the unspeakable is what cannot be spoken of, it is not unspeakable if it can be called unspeakable. And this opposition of words is rather to be avoided by silence than to be explained away by speech. And yet God, although nothing worthy of His greatness can

Thus, praise becomes the proper context that acknowledges God's transcendence while still utilizing language, shifting the emphasis from trying to define God to celebrating Him. Augustine effectively bridges the gap between cataphatic language and apophatic silence through doxology.

Examining Augustine's *Confessions* through contemporary phenomenological lenses highlights the Bishop of Hippo's endeavor to distinguish God from traditional metaphysical associations with transcendence. This approach emphasizes how God engages with human immanence, reflecting a distinctly Incarnational perspective. Relating Augustine's theology of praise to Marion's concept of the "phenomenology of givenness" and Manoussakis' exploration of the "language of incarnation" enables conversion to be reinterpreted not only as a moral transformation but also as a relational, linguistic, and existential response to the divine call.

God is more profoundly understood through the doxological language of praise and the music of hymns than through the systematic reasoning of theology. The call to language originates from the Divine, analogous to the angel's message to Mary, and requires humanity to embrace a new mode of listening (*audire*, ἀκοή) that manifests as obedience (*ob-audire*, ὑπ-ακοή). This call, imbued with inherent beauty, invites a response not merely through the repetition of words, but through the *responsorial* music of a *hymn*. The *hymn* transcends description, becoming a participatory and sensory experience of the divine, serving as the language of Incarnation.

be said of Him, has condescended to accept the worship of men's mouths, and has desired us through the medium of our own words to rejoice in His praise.]

Joseph Ratzinger/Pope Benedict XVI on the Pathologies of Faith and Reason in Interreligious Dialogue

Dan SISERMAN[1]

ABSTRACT: *Questo contributo intende esaminare la concezione del dialogo interreligioso di Papa Benedetto XVI (Joseph Ratzinger) attraverso la chiave concettuale delle due «patologie» complementari da lui individuate come minacce strutturali alla verità e alla pacifica convivenza: le patologie della fede e le patologie della ragione. Basandosi sui principali testi del suo magistero, sui discorsi programmatici e sulle opere fondamentali del suo pensiero, lo studio sostiene che, per Papa Benedetto XVI, l'autentico dialogo interreligioso non può essere ridotto né al relativismo culturale né a un consenso etico meramente pragmatico, ma presuppone una reciproca purificazione della fede e della ragione. Da un lato, le patologie della fede emergono quando la religione si separa dal logos, degenerando nel fondamentalismo, nella violenza simbolica o nella strumentalizzazione ideologica di Dio. Dall'altro lato, le patologie della ragione sorgono quando la razionalità moderna si chiude in se stessa, assumendo una forma positivistica o tecnocratica e perdendo così la capacità di riconoscere le dimensioni trascendenti della realtà. Ratzinger sostiene che queste due deformazioni non possono essere superate mediante una reciproca esclusione, bensì attraverso un dialogo critico e fecondo tra fede e ragione, nel quale ciascuna riconosce tanto i propri limiti quanto la propria autentica vocazione. In questa prospettiva, il dialogo interreligioso diventa uno spazio di responsabilità condivisa nei confronti della verità e della pace, nel quale le religioni sono chiamate a rendere conto delle proprie affermazioni alla ragione, mentre la ragione è chiamata a rimanere aperta alla questione di Dio. Il contributo si conclude evidenziando l'attualità di questo modello ratzingeriano per il dialogo interreligioso in un contesto globale segnato, al tempo stesso, dalla radicalizzazione religiosa e dalla crisi della razionalità moderna, offrendo*

[1] Ph.D., currently teaches at the Technical University of Cluj-Napoca, North University Center of Baia Mare, Faculty of Humanities and coordinates the publication of Joseph Ratzinger/Pope Benedict's works in Romanian at Galaxia Gutenberg Publishing House; email: dan.siserman@gmail.com.

un'alternativa teologica e filosofica alla logica del conflitto tra la «fede» e la «ragione secolare».

Keywords: *dialogo interreligioso, Papa Benedetto XVI, patologie della fede e della ragione, critica del relativismo, religioni del mondo, inclusivismo cristologico.*

Introduction

Among the many themes that characterize the theological and philosophical legacy of Joseph Ratzinger (Pope Benedict XVI), few are as central or as frequently misunderstood as his reflections on truth and interreligious dialogue. Since the publication of *Dominus Iesus* (2000)[2], his election to the papacy in 2005, and particularly after the Regensburg Lecture (2006)[3], Ratzinger has often been portrayed either as a defender of an uncompromising Christian exclusivism or as a critic of religious pluralism incapable of appreciating the positive theological significance of non-Christian religions. Such interpretations, however, fail to grasp the deep complexity of his thought, because they isolate particular doctrinal affirmations from the broader theological vision within which they are situated: a vision centered on the intrinsic relationship between truth, reason, revelation, and freedom.

Contrary to many contemporary approaches that conceive interreligious dialogue primarily in sociological, political, or diplomatic terms, Ratzinger consistently understands dialogue as a fundamentally theological and philosophical enterprise. Dialogue is not first of all an instrument for conflict management nor a strategy for peaceful coexistence, although it undoubtedly has such consequences. Rather, it is rooted in the common vocation of humanity to seek truth and God. For Pope Benedict XVI, without this orientation toward truth, dialogue inevitably degenerates either into relativism, where differences become ultimately irrelevant, or into mere

---

[2] Which caused much concern regarding a rupture in interreligious dialogue from the Catholic Church. Cf. Julio Savi, "The Declaration Dominus Iesus: A Break on Ecumenism and Interfaith Dialogue?" in *World Order 32.2*, 2001, pp. 7-24. The official text of the Declaration "Dominus Iesus" from the Vatican website, which we will cite hereafter: (20.06.2026) https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000806_dominus-iesus_en.html

[3] Cf. Martina Ambrosini, "Papa Benedetto XVI e l'incidente di Ratisbona La rappresentazione dell'Islam e dello 'scontro di civiltà' nella stampa italiana", in *Observatorio Journal*, vol.5, n. 3 (2011), 289-304 which reflects the reaction of the Italian press to the protests caused by that lecture.

negotiation between competing interests. As Ratzinger repeatedly insists, the crucial question is not whether Christian religions and denominations can make compromises with one another for the sake of peace, but rather whether dialogue can be put to use in the pursuit of truth. "Beyond all particular questions", he writes, "the real problem lies in the question about truth. Can truth be recognized? Or, is the question about truth simply inappropriate in the realm of religion and belief? But what meaning does belief then have, what positive meaning does religion have, if it cannot be connected with truth?"[4] Or, using the words of his predecessor, Pope Paul VI, "the Church's principal responsibility is service to the Truth – truth about God, truth about man and his hidden destiny, truth about the world, truth which we discover in the Word of God."[5]

This insistence on Truth distinguishes Ratzinger's theology from many influential models of religious pluralism developed during the late twentieth century, according to which all religions represent culturally conditioned responses to the same transcendent Reality. Pluralistic theologies often suggest that peace among religions requires suspending or at least relativizing their respective truth claims. Ratzinger rejects this premise. For him, genuine tolerance cannot be founded upon indifference toward truth, since a dialogue emptied of truth loses precisely the dimension that makes any encounter meaningful. As Ratzinger repeatedly argues, tolerance detached from truth ultimately becomes empty because it no longer possesses any criterion capable of sustaining genuine dialogue.

The present study argues that this distinctive understanding of interreligious dialogue can best be interpreted through one of the most characteristic concepts of Ratzinger's mature theology: the reciprocal purification of faith and reason. Although the expression itself became widely known through his dialogue with Jürgen Habermas (2005)[6] and through the Regensburg Lecture (2006)[7], the underlying intuition permeates

---

[4] J. Ratzinger/ Benedict XVI, *Truth and Tolerance. Christian Belief and World Religions*, San Francisco 2010, 10.

[5] Address of his Holiness Benedict XVI to Participants in the Tenth Plenary Assembly of the Pontifical Council for Interreligious Dialogue, 7 June 2008. (20.06.2026) https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2008/june/documents/hf_ben-xvi_spe_20080607_interrelg-dialogue.html

[6] J.Ratzinger & J. Habermas, *Dialektik der Säkularisierung*, Freiburg 2005.

[7] A collection of essays containing several contributions on the issue raised by the relationship between religion and reason following Pope Benedict's lecture at Regensburg is K. Wenzel

his entire theological work from *Introduction to Christianity* (1968) to *Faith and Tolerance* (2002, but it contains texts dating back to 1960) and beyond to his work as Cardinal Prefect of the Congregation for the Doctrine of Faith (especially in *Dominus Iesus* Declaration) and then as Pope Benedict XVI.

Truth as the Condition of Dialogue

If there is no Truth, there is no common ground for the dialogue: "How is it that human beings can communicate? It is because above them, common to them all yet proper to each of them, is a third factor: righteousness and truth. Certainly, trust in truth is only fully possible where there is conviction that truth exists and has spoken to us."[8] Thus, dialogue is not the exchange of isolated traditions but the common participation in humanity's search for the truth that ultimately precedes every culture and every religion. The decisive obstacle to such dialogue is therefore neither doctrinal difference nor missionary conviction but relativism. If truth is inaccessible, dialogue becomes impossible precisely because nothing remains to be sought together. Conversely, if truth exists but is understood as a gift that can only be received in freedom, dialogue acquires religious dignity. Precisely because truth is inseparable from love, it excludes every form of coercion while preserving the possibility of universal validity. Thus, the principal threat to dialogue is not the existence of truth claims but their distortion.

Ratzinger clearly distinguishes between the concept of an authentic dialogue in search of truth, as is the Platonic and Christian tradition, and a postmodern dialogue based on relativism.[9] For Joseph Ratzinger, the fundamental question of interreligious dialogue is not dialogue itself but Truth. Dialogue becomes meaningful only if the interlocutors assume that truth exists and that it can be sought together. If truth is reduced to subjective religious experience or cultural particularity, dialogue loses its theological foundation and becomes merely an exercise in mutual recognition. As Ratzinger observes, "beyond all particular questions, the real problem lies in the question about truth."[10] This conviction distinguishes his theology from many contemporary approaches that identify tolerance with the suspension

(ed.), *Die Religionen und die Vernunft. Die Debatte um die Regensburger Vorlesung des Papstes*, Freiburg 2007.

8 J. Ratzinger/Benedict XVI, *Eschatology. Death and Eternal Life*, Washington D.C. 1988, 98.

9 J. Ratzinger/ Bendict XVI, *Truth and* Tolerance,120.

10 *Ibidem*, 10.

of truth. In this sense, Ratzinger states that a "negative tolerance" is developing, a renunciation of Christian moral values for the sake of "not offending others.":

> *"In the name of tolerance, tolerance is being abolished; this is a real threat we face. The danger is that reason – so-called Western reason – claims that it has now really recognized what is right and thus makes a claim to totality that is inimical to freedom. I believe that we must very emphatically delineate this danger. No one is forced to be a Christian. But no one should be forced to live according to the 'new religion' as though it alone were definitive and obligatory for all mankind."*[11]

According to Cardinal Ratzinger, modern pluralistic theories often begin with a legitimate concern (the rejection of religious violence) but reach a problematic conclusion: peace requires religions to renounce their claims to universal truth. Such an approach, however, ultimately transforms dialogue into relativism or an "ideology of dialogue"[12]:

> *"Things that contradict each other are seen as leading to the same goal – In other words, that we are once more facing the question of relativism. It is being silently assumed that all contents are basically of equal use. […] Thus, by way of the various theories of salvation, relativism slips in through the back door again: the question of truth is excised from the question concerning religions and the matter of salvation."*[13]

This critique constitutes one of the central themes of *Truth and Tolerance*, his fundamental work dedicated to the relationship between Christianity and the world religions. Ratzinger repeatedly argues that the modern crisis of religion is inseparable from the modern crisis of truth. Once truth is declared inaccessible, religion is reduced either to subjectivism, ethics, psychological consolation, or cultural and national identities. Faith no longer refers to reality but merely expresses individual or communal self-understanding, just like being member of a cultural club or political party. Consequently, interreligious dialogue is transformed from a shared search for truth into a negotiation.

---

[11] J. Ratzinger/Bendict XVI, *Light of the World. The Pope, the Church, and the Signs of the Times. A Coversation with Peter Seewald*, San Francisco 2010, 52-53.

[12] Joseph Ratzinger, "Contesto e significato della Dichiarazione "Dominus Iesus" – 05.09.2000". Sala Stampa della Santa Sede, (25.06.2026), https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2000/09/05/0518/01756.html

[13] J. Ratzinger/Benedict XVI, *Truth and Tolerance*, 203.

Joseph Ratzinger therefore rejects the assumption that tolerance necessarily requires relinquishing Christianity's claim to universality. On the contrary, he argues that authentic tolerance presupposes confidence that truth cannot be imposed but only proposed in freedom. The Christian claim that Jesus Christ is the definitive revelation of God is not an act of cultural domination but a confession concerning reality itself. As *Dominus Iesus* affirms, "the definitive and complete character of the revelation of Jesus Christ"[14] constitutes the "inexhaustible source of the Church's mission"[15]. Thus, "the theory of the limited, incomplete, or imperfect character of the revelation of Jesus Christ, which would be complementary to that found in other religions, is contrary to the Church's faith"[16].

Pathologies of Faith and Reason and the Interreligious Dialogue

Consequently, the principal obstacle to dialogue is not religious diversity itself but the internal corruption of both faith and reason. Authentic dialogue requires that each undergo a continual process of purification. As Benedict XVI famously affirmed in the Regensburg Lecture, faith and reason need one another if they are "to fulfil their true nature and their mission"[17]. This reciprocal need presupposes that each can also become pathological when isolated from the other.

For Ratzinger, religion becomes pathological whenever it is detached from Logos. Faith ceases to be a reasonable response to divine revelation and degenerates into ideology, fanaticism, or political instrumentalization. Such a distorted religiosity no longer seeks God but instead legitimizes power, violence, or distorted identities. The pathology of faith therefore does not consist in religion as such but in religion separated from reason. Against the widespread modern assumption that monotheism necessarily generates

[14] *Dominus Iesus* 5.

[15] Benedict XVI, "All the Churches for all the world." Message of his holiness Benedict XVI for the 81st World Mission Sunday 2007, (25.06.2026), https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/messages/missions/documents/hf_ben-xvi_mes_20070527_world-mission-day-2007.html

[16] *Dominus Iesus* 6.

[17] Benedict XVI, "Faith, Reason and the University" (Regensburg Address, 12 September 2006), (25.06.2026), https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg.html

intolerance[18], he argues that the biblical God is inseparable from truth (because God *is the* Truth) and therefore excludes coercion. Religious violence does not arise from the Christian claim to truth but from its corruption. "Truth and love are identical", he writes; consequently, truth can never be imposed by violence but only proposed in freedom and love:

> *"God is Logos. But there is a second characteristic. The Christian faith in God tells us also that God – Eternal Reason – is Love. It tells us that he is not a being turned in on himself, without relations to others. Precisely because he is sovereign, because he is the Creator, because he embraces everything, he is Relation and Love. Faith in Incarnation of God in Jesus Christ, and in his suffering and death for mankind, is the supreme expression of conviction that the heart of all morality, the heart of being itself and its deepest principle is love. This affirmation is the most resolute refusal of every ideology of violence; it is the true apologia for man and for God."*[19]

The same concern explains Ratzinger's insistence that the biblical faith entered history through its encounter with Greek philosophy. The synthesis between biblical faith and Greek Logos was not an accidental accommodation but belonged to the inner nature of revelation itself.[20] Christianity therefore rejects every attempt to oppose faith to reason. When revelation is severed from rationality, religion becomes vulnerable to irrational absolutism, ideological manipulation, indoctrination, violence, cruelty, superstition or fanatism. The Regensburg Address expresses this principle in memorable form: "Not to act in accordance with reason is contrary to God's nature"[21]. The pathology of faith is not confined to one religious tradition. It is a permanent possibility wherever God is invoked without openness to truth and rational discernment. For this reason, Ratzinger repeatedly insists that religions themselves require purification, that is an inner critique of religion:

---

[18] Cf. J. Ratzinger/Benedict XVI, *Truth and Tolerance*, 212, where he's questioning Jan Assmann's position about the monotheistic origins of violence.

[19] J. Ratzinger/Benedict XVI, "In search of peace", in Idem, *Western Culture. Today and Tomorrow*, San Francisco, 2019, 120.

[20] Cf. J. Ratzinger/Benedict XVI, *Introduction to Christianity*, San Francisco 2004, especially the chapter "The God of Faith and the God of the Philosophers", 137-150; idem, *Truth and Tolerance*, especially the chapter "Faith between Reason and Feeling", 138-161.

[21] Benedict XVI, "Faith, Reason and the University" (The Regensburg Address).

> *"And yet is correct to affirm that every religion, in order to remain just, always has to be critical of religion at the same time … It goes without saying that again and again the Christian faith must display that critical faculty with respect to its own religious history, too. For us Christians, Jesus Christ is the Logos of God, the light that helps us to distinguish between the nature of religion and its distortion."*[22]

The modern world, however, suffers also from a complementary pathology. If religion can become irrational, reason can become self-enclosed. Ratzinger does not criticize reason itself but its modern reduction to empirical verification, technological efficiency, and scientific positivism:

> *"To consider this way of thinking as the only one valid one ultimately belittles man by taking away essential dimension of his existence … The proper place for positivistic reason is the great technological and economic fields of activity, and yet it does not exhaust all that is human. Si it is up to us who believe to open wide again and again the doors that lead beyond mere technology and pure pragmatism to the whole greatness of our existence, to the encounter with the living God."*[23]

When rationality excludes the questions of God, truth, and morality from its own horizon, it ultimately impoverishes both culture and humanity. One of Ratzinger's recurring criticisms of contemporary secularism is that it narrows the meaning of reason. Scientific rationality undoubtedly possesses enormous explanatory power, yet it cannot answer the questions concerning meaning, goodness, or ultimate reality.

A typically contemporary pathology that stems from the false modesty of limiting reason solely to what can be verified through experiments is subjectivism: "The entire field of morality and religion is thus relegated to the domain of the 'subjective' – it falls outside the scope of commonsense reason. Religion and morality no longer pertain to reason; there are no more common, 'objective' criteria for morality."[24] Subjectivism thus renders any interreligious dialogue impossible, since every religious belief is reduced to the status of a "subjective ornament that may have useful motives."[25] Religion is instrumentalized at will and according to one's intentions. We

---

[22] J. Ratzinger/Benedict XVI, *What is Christianity?*, San Francisco 2023, 21.

[23] *Ibidem*, 22.

[24] J. Ratzinger/Benedict XVI, "In search of peace", in Idem, *Western Culture. Today and Tomorrow*, 117.

[25] *Ibidem*.

forget that the authenticity of any religious phenomena is measured not by their social influence or emotional appeal but by their capacity to remain accountable to reason and to the moral dignity of the human person.

As Pope Benedict XVI observes in *Truth and Tolerance*, once the question of truth is excluded from religion, religions are reduced to symbolic systems whose value depends solely on their social usefulness. This reduction also has political consequences: "Only the truth makes us free. Wherever usefulness is set above truth, as happens in the case of the division of truth we were talking about earlier, then man becomes a slave to practical purposes and to those who make the decisions about what is useful and practical."[26]

In his homily at the Mass Pro Eligendo Romano Pontifice, 2005, Cardinal Joseph Ratzinger spoke of a "dictatorship of relativism," not because modern societies reject particular religious doctrines but because they increasingly deny that truth itself can possess universal validity: "Relativism, that is, letting oneself be 'tossed here and there, carried about by every wind of doctrine', seems the only attitude that can cope with modern times. We are building a *dictatorship of relativism* that does not recognize anything as definitive and whose ultimate goal consists solely of one's own ego and desires."[27] In such a context, dialogue no longer seeks what is true but merely what is acceptable for different groups of interest.

The pathology of reason thus mirrors the pathology of faith. Just as religion without reason tends toward irrationalism, fanaticism and indoctrination, reason without openness to transcendence tends toward relativism, nihilism or technocratic domination. Both ultimately threaten human dignity because both lose sight of the truth about the human person: "The Council further declares that the right to religious freedom has its foundation in the very dignity of the human person as this dignity is known through the revealed word of God and by reason itself."[28]

The originality of Ratzinger's proposal lies precisely in refusing to oppose these two pathologies. Neither religion nor secular reason possesses within itself the resources necessary for its own correction. Faith must continually submit itself to the discipline of reason, while reason must

---

[26] J. Ratzinger/Benedict XVI, *Truth and Tolerance*, 228.

[27] J. Ratzinger, Homily at the Mass Pro Eligendo Romano Pontifice, 18 April 2005, (30.06.2026) https://www.vatican.va/gpII/documents/homily-pro-eligendo-pontifice_20050418_en.html

[28] Declaration on Religious Freedom *Dignitas Humane* 2, referred to in *Dominus Iesus* 22.

remain open to the wisdom preserved within the great religious traditions of humanity.[29]

> *"What we need … is respect for the beliefs of others and the readiness to look for the truth in what strikes us as strange or foreign; for such truth can correct us and lead us farther along the path. What we need is the willingness to look behind the alien appearances and look for the deeper truth hidden there. Furthermore, I need to be willing to allow my narrow understanding of truth to be broken down. I shall learn my own truth better if I understand the other person and allow myself to be moved along the road to the God who is ever greater, certain that I never hold the whole truth about God in my own hands but am always a learner, on pilgrimage toward it, on a path that has no end."*[30]
>
> *"Reason must listen to the great religious traditions of mankind if it is not to become deaf, dumb and blind precisely with regard to what is essential about human existence."*[31]

Interreligious dialogue therefore becomes more than an exchange of religious experiences or ethical cooperation. Properly understood, it participates in the common purification of humanity's search for truth. Religions are challenged to reject violence, irrationalism, and ideological absolutism; secular rationality is challenged to overcome positivism, relativism, and the reduction of reason to technical calculation. Only within this reciprocal purification can dialogue remain genuinely oriented toward both truth and peace.

Far from weakening Christianity's missionary identity, this vision deepens it. The Church enters dialogue not because truth is inaccessible, but because truth is universal and therefore invites every person into a common search whose fulfillment is found in the Logos made flesh. Authentic dialogue is possible precisely because faith and reason, revelation and philosophy, are not rivals but mutually illuminating dimensions of the human vocation to truth.

---

[29] Cf. Benedict XVI, Regensburg Lecture: "For philosophy and, albeit in a different way, for theology, listening to the great experiences and insights of the religious traditions of humanity, and those of the Christian faith in particular, is a source of knowledge, and to ignore it would be an unacceptable restriction of our listening and responding."

[30] J. Ratzinger/Benedict XVI, *Many religions – One covenant*, San Francisco 1999, e-book, 55.

[31] J. Ratzinger/Benedict XVI, *Truth and Tolerance*, 252.

Christological Inclusivism as the Foundation of Interreligious Dialogue

The preceding analysis has shown that, for Ratzinger, authentic interreligious dialogue becomes possible only through the reciprocal purification of faith and reason. This conclusion naturally raises a theological question: if Christianity maintains the definitive and universal revelation of God in Jesus Christ, what place remains for other religions within God's salvific plan? Ratzinger's answer cannot be adequately described either by classical exclusivism or by contemporary pluralism[32]. Rather, it represents a distinctively Christological form of inclusivism grounded in the universality of the Logos. The contemporary debate on the theology of religions is often organized around three paradigms. Exclusivism affirms that salvation is found only within explicit Christian faith and the visible Church: *extra Ecclesia nulla salus*. Religious pluralism argues that no single religion possesses definitive access to truth and that all major religions constitute equally valid responses to the same transcendent Reality[33]. Inclusivism occupies an intermediate position by maintaining the uniqueness of Christ while acknowledging that God's salvific grace may operate beyond the visible boundaries of Christianity. Although Ratzinger is frequently classified as an inclusivist, his position is more precise than the conventional typology suggests, because inclusivism cand easily become relativistic. His theology does not begin with a theory of religions but with Christology. The decisive question is not how religions relate to one another but how they relate to the incarnate Logos, through whom "all things were made" (*Jn* 1:3) and in whom "all things hold together" (*Col* 1:17). Consequently, Christianity's universal claim does not arise from historical privilege or cultural superiority but from the person of Christ himself.

This Christological foundation explains Ratzinger's consistent rejection of relativistic pluralism. In *Dominus Iesus*, he warns against theories that

---

[32] Exclusivism, Inclusivism and Pluralism as interreligious positions are largely discussed in Joseph Ratzinger, Faith and Tolerance, part I "The Unity and Diversity of Religions: The Place of Christianity in the History of Religions" and chapter "Inclusivism and Pluralism". A leading representative of exclusivism is Karl Barth (see p. 49), of inclusivism is Karl Rahner (see the concept of the "anonymous Christian," p. 51), and of pluralism is John Hick (see p. 52).

[33] Cf. J. Ratzinger/Benedict XVI, *Faith and Tolerance*, 52 and 119 sqq.

regard the revelation of Jesus Christ as merely one manifestation of a broader divine self-disclosure or that place Christianity on the same level as other religious traditions. Such approaches, the document argues, undermine "the definitive and complete character of the revelation of Jesus Christ" and ultimately empty Christian faith of its essential content.[34] For Ratzinger, the universality of Christ is not one theological opinion among others; it belongs to the very structure of Christian revelation. Yet this affirmation does not lead him to deny the religious significance of other traditions. On the contrary, throughout *Many Religions – One Covenant* and *Truth and Tolerance*, Ratzinger insists that humanity's religious history reflects a genuine search for God. Other religions preserve important moral insights, spiritual wisdom, and authentic experiences of transcendence. Drawing on the patristic doctrine of the *semina Verbi* (seeds of Logos), he argues that wherever truth is found, it ultimately participates in the one Logos fully revealed in Christ: "Certainly, the various religious traditions contain and offer religious elements which come from God, and which are part of what 'the Spirit brings about in human hearts and in the history of peoples, in cultures, and religions'."[35] The Fathers could therefore recognize elements of truth within pagan philosophy without abandoning the uniqueness of the Gospel. For Ratzinger, this remains the paradigm for Christian engagement with the religions today. This perspective also shapes his understanding of dialogue. Interreligious dialogue is not an encounter between equally complete revelations, nor is it a diplomatic suspension of doctrinal differences. Rather, it is a common search for truth conducted in the confidence that every authentic truth already belongs to Christ, even when it is only partially perceived. For Pope Benedict XVI, Christianity has always understood itself as "the religion of the Logos," and precisely for that reason it can enter into dialogue with every genuine expression of reason and every sincere religious search. Dialogue therefore presupposes neither relativism nor theological minimalism but confidence that truth is universal and that human reason remains capable of recognizing it.

---

[34] *Dominus Iesus* 4.

[35] *Dominus Iesus* 21. See also the note 85: "These are the seeds of the divine Word (semina Verbi), which the Church recognizes with joy and respect (cf. Second Vatican Council, *Decree Ad gentes*, 11; Declaration *Nostra aetate*, 2). Cf. J. Ratzinger/Benedict XVI, *What is Christianity?*, 46.

This Christological inclusivism also clarifies Ratzinger's understanding of mission. Mission is not opposed to dialogue, nor does dialogue replace evangelization. Both arise from the same conviction that truth cannot be imposed but may be freely proposed. As *Dominus Iesus* emphasizes, „interreligious dialogue, therefore, as part of her evangelizing mission, is just one of the actions of the Church in her mission ad gentes."[36] Dialogue and proclamation are thus complementary rather than contradictory. Dialogue respects the freedom of the other because faith itself requires freedom, while proclamation remains necessary because Christ is confessed as the definitive revelation of God's saving truth.

Ratzinger's theology therefore transcends the conventional opposition between exclusivism and pluralism. It rejects exclusivism insofar as it would deny the universal action of divine grace outside the visible Church. At the same time, it rejects pluralism insofar as it relativizes the singularity of Christ. The theological center remains the incarnate Logos, through whom every authentic search for truth finds both its origin and its fulfillment. From this perspective, interreligious dialogue is neither an accommodation to modern pluralism nor a concession to cultural diplomacy. It is the consequence of Christianity's confidence that the truth revealed in Christ is addressed to every human being and that every genuine search for truth already participates, however imperfectly, in the universal illumination of the Logos. In this regard, I believe that Ratzinger is closer to Rahner's inclusivist concept of the "anonymous Christian."

Ultimately, Ratzinger's understanding of interreligious dialogue is inseparable from his theology of history. Dialogue is not merely a pragmatic instrument for peaceful coexistence, but participates in God's eschatological plan for humanity, whose ultimate fulfillment is expressed in Christ's prayer „that they may all be one" (*Jn* 17:21). The final destiny of history is the restoration of humanity as one family and one Body under the headship of Christ. As *Dominus Iesus* concludes by quoting Pope John Paul II's encyclic *Fides et Ratio*, Christ's revelation remains „the true lodestar" of history for all humanity, since

> *„The truth, which is Christ, imposes itself as an all-embracing authority. The Christian mystery, in fact, overcomes all barriers of time and space, and accomplishes the unity of the human family: «From their different locations and traditions all are*

[36] *Dominus Iesus* 22.

called in Christ to share in the unity of the family of God's children... Jesus destroys the walls of division and creates unity in a new and unsurpassed way through our sharing in his mystery. This unity is so deep that the Church can say with Saint Paul: You are no longer strangers and sojourners, but you are saints and members of the household of God» (Eph 2:19)»."[37]

From this perspective, interreligious dialogue ultimately finds its deepest meaning in the common pilgrimage of humanity toward its eschatological fulfillment in Christ: i.e. the unity of mankind in Christ, not the unification of all religion. Quoting Jacques Albert Cuttat, Ratzinger shares the following conclusion: "To try to make mankind better and happier by bringing the religions together is one thing. To pray ardently for the unification of all mankind in the love of the same God is something else. And it may be that the former is Lucifer's most subtle temptation, designed to frustrate the latter."[38]

Conclusion

In conclusion, we can describe Ratzinger's theological position as "inclusivism," although the label requires careful qualification. Unlike classical exclusivism, Ratzinger does not restrict God's salvific action to the visible boundaries of the Church: „The Second Vatican Council, in considering the customs, precepts, and teachings of the other religions, teaches that 'although differing in many ways from her own teaching, these nevertheless often reflect a ray of that truth which enlightens all men'"[39]. At the same time, he rejects pluralistic models that regard all religions as equally valid paths to salvation independently of Christ. As *Dominus Iesus* states unequivocally, "the followers of other religions can receive divine grace," yet this grace "comes from Christ" and remains mysteriously related to the Church[40] The universality of salvation is therefore inseparable from the universality of Christ himself. „By this revelation then, the deepest truth about God and the salvation of man shines forth in Christ, who is at the same time the mediator and the fullness of all revelation."[41] Ratzinger's position

[37] *Dominus Iesus* 23, the conclusion.

[38] J. Ratzinger/Benedict XVI, *Many Religions – One Covenant*, e-book, 51.

[39] *Dominus Iesus* 8.

[40] *Dominus Iesus* 22.

[41] *Domnius Iesus* 5.

may thus be described as a Christological inclusivism grounded in the universality of the Logos. Every religion, including Christianity, must remain open to purification. The difference lies in the criterion of that purification. Christianity measures itself continually against the Person of Christ, the incarnate Logos, while every religion, insofar as it seeks truth, is invited to share the implications of accepting the existence of a Personal God, Creator of all things.

Within this framework, Christianity's confession of the universality of Jesus Christ is not an obstacle to dialogue but its theological foundation. Because the incarnate Logos is the source of all truth, Christians can recognize authentic elements of truth and holiness in other religious traditions without relativizing the uniqueness of Christ. Interreligious dialogue thus becomes neither a negotiation between competing truth claims nor a strategy of religious compromise, but a common search for the truth that liberates.

In a global context marked simultaneously by religious extremism and the reduction of reason to technocratic rationality, Ratzinger's proposal remains remarkably relevant. His vision suggests that lasting peace among religions cannot be achieved by abandoning the question of truth, but only through the continual purification of faith and reason in love. As he succinctly concludes his speech on the grace of reconciliation, "the earth can be a brighter place and the world can be humane only if we let God into the world."[42]

[42] J. Ratzinger/Benedict XVI, *Western Culture. Today and Tomorrow*, 145.

Unità nella diversità: la tradizione sinodale e il consolidamento della disciplina sacramentale nella Chiesa Rumena unita con Roma (1700-1728)

Ioan-Paul FĂRCAȘ[1]

Abstract: *This study investigates the role of synodal tradition in the consolidation of sacramental discipline within the Romanian Church United with Rome during the first decades following the Union. Particular attention is given to the synods of 1700, 1725, and 1728, whose canonical provisions reveal a sustained concern for the correct administration of the sacraments, the regulation of clerical conduct, and the strengthening of ecclesial order. Far from being merely administrative assemblies, these synods functioned as authoritative expressions of ecclesial governance and as instruments for the shaping of pastoral and canonical identity. The analysis further shows that the development of sacramental discipline took place within a framework that preserved the Eastern liturgical and canonical tradition while integrating it into communion with Rome. In this respect, the Romanian Church United with Rome represents a significant case of unity in diversity, in which synodal structures played a decisive role in the articulation of ecclesial continuity, canonical order, and sacramental life.*

Keywords: *Romanian Greek Catholic Church; Synodal tradition; sacramental discipline; ecclesial governance; unity in diversity.*

Introduzione

Il presente studio si propone di analizzare il modo in cui la tradizione sinodale contribuì al consolidamento della disciplina sacramentale nella Chiesa Romena Unita con Roma nei primi decenni successivi all'Unione, più precisamente nel periodo 1700–1728. Muovendo dal contesto storico e

[1] Dottorando presso la Scuola Dottorale di Teologia e Studi Religiosi (Facoltà di Teologia Greco-Cattolica dell'Università Babeș-Bolyai Cluj-Napoca, Romania), paulfarcas96@yahoo.com, ioan.farcas@ubbcluj.ro

teologico dell'unione dei romeni di Transilvania con la Chiesa di Roma, la ricerca intende evidenziare che tale processo non rappresentò una rottura con la tradizione orientale, bensì la sua integrazione in un nuovo quadro di comunione ecclesiale. L'Unione fu compresa fondamentalmente nello spirito del Concilio di Firenze: unione nella fede e comunione con la Sede di Roma, senza abbandonare il rito, la disciplina e la tradizione liturgica orientale. In questo contesto, i sinodi ebbero un ruolo essenziale, poiché rappresentarono la forma concreta attraverso cui la Chiesa Romena Unita espresse la propria continuità canonica e organizzò la propria vita interna.

L'attenzione principale del presente lavoro si concentrerà sui sinodi del 1700, 1725 e 1728, considerati tappe importanti nel processo di rafforzamento dell'identità canonica e pastorale della Chiesa Unita. I canoni adottati in queste assemblee non riguardano soltanto aspetti amministrativi, ma toccano direttamente la vita sacramentale: la formazione e la condotta del clero, la corretta amministrazione dei santi sacramenti, la partecipazione dei fedeli alla Liturgia, la pratica della Confessione e della Comunione, la cura per il Battesimo, la difesa del sacerdozio legittimo e la tutela della santità del Matrimonio.

Pertanto, lo scopo di questa ricerca è mostrare che la disciplina sacramentale costituì una delle principali preoccupazioni della Chiesa Romena Unita nel periodo immediatamente successivo all'Unione. I sinodi analizzati dimostrano che l'unità con Roma si realizzò nella diversità della tradizione orientale e che l'autorità sinodale divenne uno strumento concreto di organizzazione, correzione e consolidamento della vita ecclesiale.

1. Fondamenti storico-teologici dell'Unione dei romeni della Transilvania con la Chiesa di Roma

L'unione dei romeni della Transilvania con la Chiesa di Roma, realizzata tra il 1697 e il 1700, costituisce ancora oggi uno dei temi più dibattuti della storiografia romena. Numerosi studi dedicati a questo evento portano l'impronta di interpretazioni polemiche, segnate sia da appartenenze confessionali o ideologiche, sia da intenti apologetici o rivendicativi. Tale constatazione, tuttavia, non esclude l'esistenza di ricerche rigorose ed equilibrate, fondate su un atteggiamento imparziale e sul sincero desiderio di ricostruire la verità storica. In questa direzione, che oggi torna ad affermarsi soprattutto grazie ai contributi della nuova generazione di storici,

può essere collocata anche l'attività di Samuil Micu Clain, teologo, storico, filologo e filosofo di grande importanza per la cultura romena[2].

Il vescovo Teofil Seremi, insieme al clero riunito nel sinodo diocesano svoltosi ad Alba Iulia nel febbraio del 1697, avviò trattative riguardanti l'Unione nel quadro definito dal dialogo con i gesuiti[3]. La Dichiarazione di Unione del 21 marzo 1697, firmata dal vescovo Teofil, da undici arcipreti e da un sacerdote, rappresenta un momento significativo nella configurazione dell'Unione secondo i principi formulati dal Concilio di Firenze.

Un ulteriore passo nel consolidamento di questo processo fu compiuto nel sinodo di Alba Iulia dell'ottobre 1698, quando l'Atto di ratifica dell'Unione, datato 7 ottobre 1698, fu sottoscritto dal vescovo Atanasie Anghel insieme a trentotto sacerdoti e arcipreti. Successivamente, il 5 settembre 1700, lo stesso vescovo Atanasie convocò un nuovo sinodo, sempre ad Alba Iulia, al quale furono chiamati gli arcipreti, due sacerdoti e tre laici delegati da tutta l'eparchia. In seguito a questa assemblea fu adottata una dichiarazione firmata da cinquantaquattro arcipreti, a nome del clero e dei fedeli. In tale dichiarazione si affermava l'accettazione dell'Unione, a nome dell'intera Chiesa e della nazione valacca, nonché l'accoglienza dei quattro punti fiorentini. Al tempo stesso, i firmatari si riservavano il diritto di conservare il rito e la disciplina della Chiesa orientale, fatta eccezione per quegli elementi ritenuti incompatibili con la fede ortodossa, con quella cattolica e con le norme morali. Pertanto, nelle sue assemblee rappresentative degli anni 1697, 1698 e 1700, il sinodo — istituzione fondamentale e maggiormente rappresentativa della Chiesa romena di tradizione orientale — deliberò la realizzazione dell'Unione della Chiesa orientale della Transilvania con la Chiesa di Roma. Inoltre, al vescovo Atanasie Anghel fu affidato il mandato di recarsi a Vienna per ottenere il riconoscimento ufficiale della nuova situazione da parte delle autorità imperiali. In questo contesto, va sottolineato il ruolo rilevante esercitato dal cardinale Leopold von Kollonich, primate di Esztergom, nell'intero processo di integrazione dei romeni della Transilvania nella comunione con la Chiesa cattolica. Con il

---

[2] C. Barta, Dialectica unirii celei dintâi şi a unirii celei de-a doua în concepţia lui Samuil Micu, în: *Annales Universitatis Apulensis*, Series Historica, Alba Iulia 2005, 87.

[3] N. Nilles, *Symbolae ad illustrandam historiam Ecclesiae Orientalis in Terris Coronae S. Stephani*, Oeniponte (Innsbruck) 1885, 111 – 114.

reverso del 7 aprile 1701, imposto al vescovo romeno, Kollonich indusse Atanasie Anghel ad accettare la presenza di un teologo gesuita che lo assistesse nel governo della Chiesa e, al tempo stesso, a rinunciare al riconoscimento della giurisdizione del metropolita di Bucarest. In tal modo, il vescovo unito della Transilvania veniva posto sotto l'autorità del metropolita di Esztergom. Il medesimo orientamento imposto da Kollonich si rifletté anche nelle disposizioni adottate dalle autorità viennesi nella cosiddetta Seconda Diploma dell'Unione, emanata il 19 marzo 1701[4].

Al momento dell'Unione, Roma interpretò l'adesione dei romeni della Transilvania alla Chiesa cattolica in spirito post-tridentino, come un ritorno dallo Scisma alla comunione con la Sede romana. Tuttavia, tale comunione deve essere compresa nello spirito fiorentino dell'unione nella fede, e non dell'uniformazione rituale. Di conseguenza, fu mantenuta la distinzione tra giurisdizione, da una parte, e rito, dogma e disciplina, dall'altra, fatto che permise alla Chiesa Unita di Transilvania di conservare il proprio rito orientale, la propria tradizione liturgica e la propria specifica individualità canonica[5].

Tale orientamento fu confermato dalla bolla *Rationi congruit* del 18 maggio 1721, mediante la quale Ioan Giurgiu Patachi[6] ricevette la sede episcopale di Făgăraș, l'autonomia rispetto al vescovo latino locale, ma anche il mantenimento della subordinazione all'Arcidiocesi di Esztergom. Successivamente, Inochentie Micu Klein trasferì il centro dell'episcopato a Blaj, consolidando la base istituzionale e materiale della Chiesa. Dopo l'abdicazione di Micu, Petru Pavel Aron fu nominato vescovo, e la sua bolla di conferma del 1752 riprese l'obbligo della presenza di un teologo romano-cattolico designato dalla Corte o da Esztergom. Nel XVIII secolo, la struttura della Chiesa Unita rimase relativamente stabile, e vescovi come Petru Pavel Aron e Grigore Maior contribuirono alla conservazione della sua identità

[4] L. Stanciu, *Istoria Bisericii Române Unite din Transilvania prin sinoadele sale (1782-1900)*, Budapest 2017, 83.

[5] L. Stanciu, Ședințele sinodului român din anii 1697, 1698 și 1700, în: *Unirea românilor transilvăneni cu Biserica Romei*. Vol. I, București 2010, 178-184.

[6] O. Bârlea, *Ostkirchliche Tradition und Westlicher Katholizismus. Die rumanische Unierte Kirche zwischen 1713-1727*, Munchen 1966, 33-55.

propria. La subordinazione canonica a Esztergom, tuttavia, fu formulata esplicitamente solo nel processo canonico del vescovo Ioan Bob, del 1783[7].

L'iniziativa dei gesuiti e del cardinale Kollonich di avvicinare i romeni della Transilvania alla comunione con Roma ebbe successo non soltanto grazie alle promesse di carattere sociale ed economico, ma soprattutto per il modo in cui fu presentata l'Unione. Essa fu proposta in un quadro ispirato al modello del Concilio di Firenze, cioè mediante l'accettazione dei quattro punti dogmatici (Filioque, materia eucaristica, purgatorio e primato papale) e la conservazione della tradizione orientale. In questo senso, l'Unione non era intesa come una semplice conversione alla Chiesa latina, bensì come una restaurazione della comunione tra la Chiesa dei romeni della Transilvania e la Sede di Roma, senza abbandonare il proprio rito. Questa prospettiva rendeva l'offerta cattolica più attraente di quella calvinista. La subordinazione all'autorità calvinista, già manifestatasi sul piano amministrativo attraverso la dipendenza del vescovo romeno dal sovrintendente calvinista, rischiava infatti di condurre progressivamente alla diminuzione dell'identità teologica, spirituale e disciplinare della Chiesa romena. Al contrario, l'Unione con Roma, fondata sui principi fiorentini, offriva la possibilità di conservare la propria specifica identità ecclesiale all'interno della comunione cattolica. Se l'avvicinamento al calvinismo avrebbe comportato, col tempo, l'eliminazione di alcuni elementi ritenuti incompatibili con la dottrina riformata — tendenza riflessa anche nella comparsa di un catechismo calvinista —, la proposta cattolica formulata nello spirito fiorentino non esigeva la rinuncia alle verità di fede della tradizione orientale. Inoltre, i quattro punti dogmatici del Concilio di Firenze venivano presentati come realtà presenti, sebbene espresse in modo diverso, in entrambe le tradizioni ecclesiali[8].

Tuttavia, gli sviluppi successivi mostrarono che la visione del cardinale Kollonich non era propriamente fiorentina, bensì piuttosto tridentina. Negli atti dei sinodi dell'Unione non compaiono riferimenti al Concilio di Trento né all'istituzione del teologo gesuita, che avrebbe finito per limitare in modo significativo l'autorità del vescovo romeno. La professione di fede tridentina, legata soprattutto alle dispute interne dell'Occidente tra cattolici e

[7] Stanciu, *Istoria Bisericii Române Unite*, 84-85.

[8] C. Barta, *Tradiție și dogmă*, Cluj-Napoca 2014, 29-30.

protestanti[9], fu imposta al vescovo Atanasie Anghel a Vienna il 7 aprile 1701[10], per poi essere ripresa nei sinodi di Alba Iulia dello stesso anno.

Pertanto, l'Unione della Chiesa dei romeni di Transilvania con la Chiesa di Roma, sul modello fiorentino che la ispirò, deve essere compresa come un atto realizzato tra due Chiese e, necessariamente, come un evento dotato di una dimensione religiosa. Una parte della storiografia ortodossa, soprattutto dopo il 1918 e con particolare insistenza dopo il 1948, ha minimizzato tale aspetto, insistendo quasi esclusivamente sulle motivazioni politiche ed economiche dell'Unione. Questa interpretazione, spesso segnata da una rigida prospettiva confessionale, fu utilizzata durante il periodo comunista per giustificare la soppressione abusiva della Chiesa Romena Unita con Roma nel 1948. Durante la persecuzione comunista, la Chiesa Romena Unita non ebbe la possibilità di rispondere pienamente, sul piano accademico, a tali interpretazioni. Tuttavia, i vescovi, il clero e gli intellettuali greco-cattolici hanno testimoniato, attraverso la sofferenza, la fedeltà e, in molti casi, il martirio, che l'Unione con Roma non fu soltanto un atto politico o sociale, ma acquisì, nel corso dei suoi tre secoli di esistenza, un profondo significato spirituale e religioso[11].

2. L'Unione con Roma e la configurazione della tradizione sinodale nella Chiesa Romena Unita

Nel mese di febbraio dell'anno 1697, ad Alba Iulia, il vescovo Teofil convocò un sinodo generale al quale parteciparono quasi tutti gli arcipreti romeni sottoposti alla sua giurisdizione. Nel corso di questa assemblea egli presentò la difficile situazione in cui si trovavano sia la Chiesa sia la nazione romena della Transilvania. Teofil conosceva bene gli sviluppi avvenuti nel nord e nel nord-ovest della Transilvania, dove sacerdoti romeni e ruteni si erano già orientati verso la comunione con Roma. Allo stesso tempo, era consapevole delle pressioni sempre più gravose esercitate sulla Chiesa e sul popolo romeno dalle autorità e dai gruppi calvinisti dominanti. Inoltre, per mezzo di Barányi, il vescovo era informato delle disposizioni contenute

[9] E. C. Suttner, *Bisericile răsăritului și apusului de-a lungul istoriei bisericești,* Iași 1998, 88.
[10] Nilles, *Symbolae*, 282.
[11] Barta, *Tradiție și dogmă*, 30-31.

nell'Istruzione della Congregazione de Propaganda Fide del 1669, nota con il nome di *Monita ad missionarios in partibus orientalibus*[12].

Queste norme indicavano il modo in cui il passaggio dall'Ortodossia al Cattolicesimo doveva realizzarsi liberamente, mediante la fede e l'amore verso Gesù Cristo. Esse precisavano inoltre che i dogmi professati dalla Chiesa cattolica dovevano essere accolti, mentre le tradizioni e le usanze orientali dovevano essere conservate immutate. Una correzione era richiesta soltanto riguardo ai quattro punti dottrinali stabiliti dal Concilio di Firenze del 1439: il riconoscimento del primato papale, l'accettazione della dottrina del purgatorio, la validità dell'Eucaristia celebrata anche con pane azzimo, nonché l'accoglienza della formula del Filioque. Nel sinodo convocato da Teofil, al quale partecipò quasi tutto il clero romeno della Transilvania, con l'assenza di soli dodici arcipreti, fu esaminata con serietà la difficile condizione della Chiesa romena di tradizione orientale. Tale situazione era determinata in gran parte dal regime politico e confessionale della Dieta transilvana, dominata dalle élites straniere e calviniste. Le discussioni non riguardarono soltanto il futuro dell'istituzione ecclesiastica, ma anche il destino dell'intero popolo romeno[13].

La ragione principale che spinse Teofil a convocare il sinodo generale del 1697 fu, anzitutto, di natura spirituale. Tuttavia, i partecipanti perseguivano anche l'ottenimento di diritti uguali a quelli di cui godevano le confessioni ufficialmente riconosciute dallo Stato. Per realizzare questo desiderio di libertà e, soprattutto, per ciò che essi consideravano la salvezza delle anime, l'unica via possibile sembrava essere la comunione con la Chiesa cattolica, intesa come un ritorno alla Chiesa-Madre di Roma, con la quale si riteneva che i romeni fossero stati uniti fin dagli inizi del cristianesimo[14].

Le condizioni e le modalità di questo avvicinamento a Roma, preparate gradualmente nel periodo precedente, furono presentate dal vescovo Teofil ai suoi arcipreti nel corso dei lavori sinodali.

Nella prima parte del sinodo, Teofil espose le difficoltà attraversate dai romeni della Transilvania sotto la pressione calvinista, sottolineando i

---

[12] Nilles, *Symbolae*, 111-119.

[13] I. Arieșan, *II Sinodo Provinciale I (1872) ed il suo ruolo nel dare una nuova impronta alla legislazione canonica romena*, Dissertatio ad Doctoratum, Roma 2008, 58.

[14] S. Dragomir, *Românii din Transilvania si Unirea cu Biserica Romei*, Cluj-Napoca 1990, 323-337.

tentativi di modificare la fede, il rito, la tradizione e il calendario della Chiesa romena. In questo contesto, la comunione con Roma veniva proposta come una soluzione di salvezza ecclesiale e identitaria. Allo stesso tempo, fu precisato che l'unione non comportava l'abbandono della tradizione orientale. Il clero romeno avrebbe dovuto conservare il proprio rito, la propria disciplina canonica e l'amministrazione dei sacramenti secondo la propria tradizione, cui si aggiungeva l'accettazione dei quattro punti dogmatici formulati dal Concilio di Firenze. Nella seconda fase del sinodo, dopo aver esaminato le condizioni proposte e le rivendicazioni relative ai diritti del clero, i partecipanti giunsero a un accordo comune. Essi ritennero che l'unione con Roma potesse garantire al clero romeno diritti, privilegi e immunità simili a quelli di cui godeva il clero latino. Così, i membri del sinodo decisero all'unanimità il ritorno alla comunione con la Chiesa di Roma, intesa non come rinuncia alla propria identità, bensì come conservazione della tradizione orientale nella comunione cattolica[15].

Dopo la morte del vescovo Teofil, nel 1697, e nel contesto delle tensioni provocate dall'Unione, per la sede episcopale di Alba Iulia fu scelto il giovane Popa Anghel, divenuto monaco con il nome di Atanasie. Il 22 gennaio 1698 egli fu consacrato vescovo dei romeni della Transilvania dal metropolita Teodosie dell'Ungrovlachia, dopo aver professato la propria fede alla presenza di gerarchi orientali[16].

Prima della sua installazione ad Alba Iulia, Atanasie trascorse alcuni mesi a Bucarest, dove ricevette una formazione canonica e promise di custodire la tradizione orientale, i canoni dei concili ecumenici e l'insegnamento dei Santi Padri. In quello stesso periodo, il patriarca Dositeo di Gerusalemme gli offrì un'istruzione in 22 punti, orientata soprattutto alla difesa della fede orientale di fronte all'influsso protestante, senza opporsi direttamente all'Unione con Roma: "*La tua Gerarchia deve curare il servizio della Chiesa, cioè l'Octoechos, i Minei e gli altri libri che si cantano la domenica, nelle feste e nell'ufficio quotidiano, e impegnarsi affinché tutto sia letto in lingua slava o greca, e non in romeno o in altro modo*"[17].

---

[15] Nilles, *Symbolae*, 165-167.

[16] A. Șaguna, *Istoria bisericei ortodoxe*, II, Sibiu 1860, 136-137.

[17] "*Trebue Arhieria ta slujba bisericei adeca, ochtaiul mineele și alte cărți ce se cântă Duminecile și sărbătorile și slujba de toate zilele, să te nevoiești cu de a dinsul să se cetească toate pe limba*

In questo contesto, Atanasie Anghel convocò un nuovo sinodo nell'ottobre del 1698, nel quale fu riconosciuta l'Unione con Roma. I risultati di questa assemblea furono consegnati nel Manifesto dell'Unione, oggi considerato uno degli atti ufficiali dell'Unione ecclesiastica. Il sinodo fu presieduto dal vescovo Atanasie, alla presenza di un numero significativo di sacerdoti e dei gesuiti Barány e Hevenesi. Il documento mette in evidenza la continuità del processo iniziato sotto il vescovo Teofil Seremi e ripreso da Atanasie Anghel, con il vescovo e il clero romeno che si dichiaravano parte della Chiesa cattolica[18].

Il 6 febbraio 1699, l'Unione dei romeni con la Chiesa di Roma fu approvata dall'imperatore Leopoldo I mediante un diploma indirizzato a tutti i greco-cattolici dell'impero, compresi i romeni, i greci e i ruteni. Il documento garantiva al clero romeno unito i diritti e i privilegi concessi al clero delle confessioni riconosciute[19].

Il 4 settembre 1700, il vescovo Atanasie convocò ad Alba Iulia un ampio sinodo, importante non solo dal punto di vista religioso, ma anche politico-nazionale, essendo considerato una delle prime manifestazioni ufficiali dei romeni della Transilvania come nazione. Successivamente, con il decreto *Indulgendum esse* del 6 luglio 1716, emanato sotto il pontificato di papa Clemente XI, la Chiesa Romena Unita fu organizzata ufficialmente all'interno della Chiesa cattolica. La prima eparchia dei romeni uniti ebbe inizialmente sede ad Alba Iulia, poi a Făgăraș dal 1721, e dal 1737 si stabilì definitivamente a Blaj[20].

3. La tradizione sinodale come strumento di consolidamento della disciplina sacramentale

Questa sezione si propone di analizzare il modo in cui l'autorità sinodale della Chiesa Romena Unita con Roma si espresse nel campo della disciplina sacramentale nei primi decenni del XVIII secolo. A partire dal ruolo del

slavonească sau elinească iar nu românește sau în alt chip." în: G. Fireza, *Unirea dela 1700 și cum s-au învrăjbit iarăși Românii?*, II, Lugoj 1921, 28-29.

[18] Dragomir, *Românii din Transilvania*, 40-44.

[19] O. Ghibu, „Rostul patriarhului Dositei al Ierusalimului în România, ca dușman al poporului român și limbii și culturii române", în: *Societatea de mâine*, Nr. 28, Cluj 1924.

[20] A. Dumitran, „Unirea cu Roma a românilor ardeleni din perspectiva unei noi surse documentare", în: *Annales Universitatis Apulensis*, Series Historica, 7, 2003, 233.

Soborul mare e dalla continuità della tradizione sinodale orientale, la ricerca si concentra sui canoni adottati nei sinodi del 1700, 1725 e 1728, mediante i quali furono regolati aspetti essenziali della vita ecclesiale: l'amministrazione dei santi sacramenti, la condotta del clero, la partecipazione dei fedeli al culto e la tutela dell'ordine canonico. In questo quadro, lo scopo esplicito dell'analisi è mostrare che la disciplina sacramentale non costituì un elemento secondario nella vita della Chiesa Unita, bensì una delle preoccupazioni centrali dei sinodi successivi all'Unione. Attraverso le norme adottate, questi sinodi cercarono di garantire la validità, la dignità e la corretta amministrazione dei sacramenti, contribuendo così al consolidamento dell'identità canonica e pastorale della Chiesa Romena Unita con Roma.

La questione della sinodalità della Chiesa Romena Unita con Roma all'inizio del XVIII secolo è stata ampiamente discussa nella storiografia, soprattutto in relazione allo statuto giuridico del cosiddetto "*Soborul mare*" (Grande Sinodo). Questa istituzione ebbe un ruolo essenziale nella vita della Chiesa romena di Transilvania, sia prima sia dopo l'Unione, esercitando competenze amministrative, giudiziarie e disciplinari. Per questo motivo, gli studiosi hanno collegato l'analisi del Grande Sinodo al problema più ampio dell'identità canonica ed ecclesiologica della Chiesa Unita. Una delle principali interpretazioni, formulata da Petru Maior nella seconda metà del XVIII secolo, considera il Grande Sinodo come una continuazione del sinodo metropolitano della Chiesa romena di Transilvania. Secondo questa prospettiva, la Chiesa romena transilvana avrebbe posseduto un'antica dignità metropolitana, e il suo sinodo, inizialmente costituito secondo il modello episcopale, si sarebbe adattato al contesto storico. In assenza di vescovi suffraganei, la composizione del sinodo era rappresentata dal metropolita o dal vescovo, insieme agli arcipreti e a due sacerdoti per ciascun distretto.[21]

Petru Maior giustifica questa struttura attraverso la tradizione canonica orientale e il ruolo degli arcipreti, che egli considera come successori dei

[21] C. Barta, *Sinodalitatea bisericii române unite cu roma între anii 1697-1742: aspecte ecleziologice-identitare*, în: *Annales Universitatis Apulensis. Series Historica (2007)*, 12.

corepiscopi[22] della Chiesa antica. Anche se le loro prerogative erano più ampie di quelle dei corepiscopi, esse erano ritenute legittime in forza di una consuetudine antica, divenuta norma giuridica. In questa interpretazione, il Grande Sinodo appare come l'organo supremo di governo della Chiesa, dotato di importanti competenze: la partecipazione all'elezione del vescovo, il giudizio sul medesimo in determinate circostanze, nonché la soluzione di questioni amministrative, disciplinari e pastorali. A causa della vasta estensione della Metropolia di Alba Iulia e, successivamente, dell'Eparchia di Făgăraș, il Grande Sinodo conobbe anche una forma ristretta, composta dal vescovo e da dodici chierici eletti. Costoro assistevano il vescovo nelle questioni maggiori tra una riunione generale e l'altra del Grande Sinodo. Questa struttura ristretta esistette sia prima sia dopo l'Unione con Roma. Al tempo del vescovo Atanasie Anghel, i dodici chierici furono chiamati titori giurati, mentre sotto il vescovo Inochentie Micu-Klein furono conosciuti con la denominazione di assessori. In tal modo, il Grande Sinodo esprime la continuità della tradizione sinodale orientale nella Chiesa Romena Unita e mostra che l'Unione con Roma non annullò le forme proprie di organizzazione canonica e disciplinare[23].

Pertanto, l'analisi della sinodalità della Chiesa Romena Unita con Roma all'inizio del XVIII secolo mette in evidenza che l'Unione non significò una rottura con la tradizione ecclesiale orientale, bensì la sua integrazione in un nuovo quadro di comunione con la Sede di Roma. Il Grande Sinodo e le sue forme di esercizio mostrano la continuità di una prassi sinodale propria, nella quale il vescovo, gli arcipreti e il clero partecipavano alla regolamentazione della vita ecclesiale, soprattutto negli ambiti pastorale, disciplinare e amministrativo. Tale continuità sinodale diventa visibile soprattutto attraverso i canoni adottati nei primi decenni successivi all'Unione. I tre sinodi non possono essere considerati soltanto come semplici momenti amministrativi, ma come tappe concrete del consolidamento dell'identità canonica della Chiesa Romena Unita. Al loro interno, la disciplina sacramentale fu progressivamente regolata mediante

[22] Il corepiscopo (chorepiscopus) designava un'antica dignità episcopale attestata tra i secoli II-III e XI-XII, oggi non più esistente. Il termine significa letteralmente "vescovo di campagna" o "vescovo rurale".

[23] Barta, *Sinodalitatea bisericii române unite cu roma*, 13-14.

norme riguardanti la vita del clero, l'amministrazione dei santi sacramenti, la condotta morale dei fedeli e la conservazione dell'ordine liturgico. Per questo motivo, il passaggio dalla presentazione dell'istituzione sinodale all'analisi dei canoni sacramentali risulta naturale. Se il Grande Sinodo esprime il quadro istituzionale e sinodale della Chiesa, i canoni adottati in questi sinodi mostrano in modo concreto come tale autorità sinodale abbia contribuito all'organizzazione e al rafforzamento della vita sacramentale. Nelle pagine che seguono, l'attenzione si concentrerà su queste norme, per evidenziare il modo in cui la tradizione sinodale divenne strumento di consolidamento della disciplina sacramentale nella Chiesa Romena Unita con Roma.

Il sinodo del 1700 ebbe un'importanza particolare non solo per la conferma dell'Unione, ma anche per la sua dimensione disciplinare. In tale contesto furono adottati 28 canoni, volti a correggere alcuni abusi constatati dal vescovo Atanasie Anghel e dal sacerdote Baranyi durante le visite pastorali. Al tempo stesso, tali norme possono essere comprese anche come una risposta alle accuse di negligenza rivolte al vescovo Atanasie presso la Corte di Vienna, anche da parte di una parte del suo stesso clero[24]. Pertanto, i canoni del sinodo del 1700 esprimono uno dei primi tentativi di organizzazione interna e di consolidamento della disciplina ecclesiastica dopo l'Unione.

I 28 canoni del sinodo del 1700[25] mostrano la preoccupazione del vescovo Atanasie Anghel per il rafforzamento della disciplina ecclesiastica dopo l'Unione. Essi hanno un carattere pratico e mirano a correggere gli abusi presenti nella vita del clero e dei fedeli, nonché a organizzare in modo più chiaro le comunità parrocchiali.

Una prima direttrice riguarda l'autorità sinodale e il ruolo degli arcipreti. La partecipazione degli arcipreti al sinodo, insieme a sacerdoti rappresentativi dei loro distretti, evidenzia il carattere comunitario e rappresentativo del governo ecclesiastico. Al tempo stesso, le questioni matrimoniali dovevano essere portate dinanzi al sinodo, il che manifesta la cura per il controllo canonico del sacramento del Matrimonio.

Un'altra direttrice importante è la disciplina del clero. I candidati al sacerdozio dovevano essere raccomandati dall'arciprete e dal padre

[24] C. de Clercq, *Histoire des conciles d'apres les documents originaux*, Tome XI, Paris 1949, 122.

[25] De Clercq, *Histoire des conciles*, 123-125; Nilles, *Symbolae*, 250-255.

spirituale, conoscere l'ordinamento dei sacramenti e trascorrere un periodo accanto al vescovo prima dell'ordinazione. Allo stesso tempo, venivano sanzionati i sacerdoti dalla condotta inappropriata, come coloro che frequentavano le taverne, si ubriacavano in pubblico o violavano le norme morali. I canoni toccano anche la vita liturgica e morale: l'uso della lingua romena nelle celebrazioni, l'osservanza delle feste secondo l'Orologion, la partecipazione dei fedeli alla liturgia, alla confessione e alla comunione, nonché la cura delle icone, dei vasi e dei paramenti liturgici. Pertanto, il sinodo del 1700 segna un primo momento di consolidamento della disciplina sacramentale e canonica nella Chiesa Romena Unita, conservando la tradizione orientale in un nuovo quadro di comunione con Roma.

Questa fase di consolidamento disciplinare, iniziata con il sinodo del 1700, fu proseguita nei decenni successivi attraverso una più chiara organizzazione canonica della Chiesa Unita. Un momento importante in questo processo fu rappresentato dalla fondazione canonica dell'Eparchia di Făgăraș. Il 3 febbraio 1721, papa Clemente XI decise la sua erezione senza dipendenza dal vescovo latino di Alba Iulia, designando Ioan Giurgiu Patachi come suo primo titolare. Dopo la morte del papa, le bolle di erezione e di nomina Rationi Congruit furono firmate dal suo successore, Innocenzo XIII, il 18 maggio 1721, e il nuovo vescovo fece il suo ingresso solenne nella cattedrale di San Nicola il 17 agosto 1723[26].

Il sinodo eparchiale di Făgăraș del 1725 promulgò 14 canoni dal marcato carattere disciplinare. Una parte di essi riguarda direttamente la disciplina sacramentale, soprattutto in relazione alla Santissima Eucaristia, trattata nei canoni 6–8. Altre disposizioni toccano inoltre aspetti relativi al sacramento della Confessione, nonché all'osservanza del digiuno e dell'astinenza, specialmente nei canoni 6, 11 e 14. Mediante queste norme, il sinodo mirava a rafforzare l'ordine ecclesiastico nell'amministrazione dei sacramenti e a prevenire pratiche ritenute abusive o incerte. In questo senso, il canone 3 stabiliva severe sanzioni contro i fedeli che ricevevano i sacramenti da monaci sconosciuti o da persone sulla cui valida ordinazione sacerdotale gravavano dubbi[27].

Il sinodo di Kolozsmonostor del 1728 pr osegue l'orientamento disciplinare inaugurato dai sinodi precedenti, in particolare da quello del

[26] De Clercq, *Histoire des conciles*, 192.

[27] W. Bleiziffer, *Disciplina dei sacramenti e culto divino*, Alba Iulia 2002, 28.

1725. Le 21 decisioni adottate mostrano la preoccupazione della nostra Chiesa per la difesa dell'Unione, il consolidamento dell'autorità episcopale e dell'arciprete, nonché per il rafforzamento della disciplina clericale e sacramentale. Al centro di questi canoni si trovano il contrasto alle influenze scismatiche, la verifica della fedeltà del clero all'Unione e l'esame del modo in cui i sacerdoti conoscono e amministrano i sacramenti. Un'attenzione particolare è riservata al Battesimo, alla Confessione, alla Comunione e alla celebrazione regolare della Liturgia, nonché all'evitare il ritardo del battesimo dei bambini. Allo stesso tempo, il sinodo insiste sulle visite degli arcipreti, sulla formazione del clero poco istruito e sulla sanzione dei sacerdoti colpevoli di mancanze morali o pastorali.

In seguito, l'analisi si concentrerà sui canoni di carattere sacramentale adottati nei sinodi del 1725 e del 1728. Questi canoni dimostrano che la preoccupazione della Chiesa Romena Unita non si limitò all'organizzazione istituzionale, ma riguardò direttamente anche il rafforzamento della vita sacramentale del clero e dei fedeli. Pertanto, ciascun sacramento menzionato in questi sinodi sarà trattato separatamente, al fine di mettere in luce sia il contenuto normativo dei canoni sia il loro significato pastorale e disciplinare. Saranno presi in considerazione soprattutto il Battesimo, l'Eucaristia, la Confessione, il Sacerdozio e il Matrimonio, nonché le disposizioni generali relative alla corretta amministrazione dei santi sacramenti.

I canoni del 1725 si concentrano soprattutto sul Sacerdozio, sull'Eucaristia, sulla Confessione e sul Matrimonio, mentre quelli del 1728 pongono l'accento sull'applicazione pratica della disciplina sacramentale: la verifica dei sacerdoti, la corretta amministrazione dei sacramenti, il contrasto alle ordinazioni incerte e la partecipazione dei fedeli alla vita liturgica.

Il Battesimo

Il canone 8 del Sinodo di Kolozsmonostor / Cluj-Mănăștur del 1728 riveste un'importanza particolare per la disciplina sacramentale, poiché insiste sul dovere dei sacerdoti di non trascurare l'amministrazione dei santi sacramenti, soprattutto di quelli considerati necessari per la vita cristiana: il Battesimo, la Confessione e la Comunione.

Per quanto riguarda il Battesimo, il canone richiama l'attenzione su un problema pastorale concreto: il ritardo nel battesimo dei bambini. Il testo ordina che il popolo sia ammonito «affinché nessuno osi rinviare troppo a lungo il Battesimo dei bambini, con evidente pericolo per le loro anime».

Questa parte del canone mostra che il Battesimo era inteso non soltanto come un atto rituale o sociale, ma come il sacramento fondamentale dell'ingresso nella vita cristiana e nella comunione della Chiesa. Il canone riflette pertanto una duplice preoccupazione. Da una parte, esso mira a responsabilizzare i sacerdoti, che devono essere disponibili e attenti ai bisogni sacramentali della comunità. Dall'altra, responsabilizza le famiglie e i fedeli, chiedendo loro di non trattare il Battesimo con indifferenza o ritardo. Nella mentalità teologica dell'epoca, il rinvio del Battesimo era considerato un grave pericolo spirituale, soprattutto nel caso dei bambini, poiché il sacramento del Battesimo era ritenuto necessario per la salvezza e per l'incorporazione al Corpo di Cristo.

Così, il canone 8 può essere letto come una misura di disciplina pastorale e sacramentale, mediante la quale il Sinodo cerca di assicurare l'amministrazione pronta e corretta del Battesimo, di combattere la negligenza del clero e dei fedeli e di rafforzare la vita sacramentale delle comunità unite.

L'eucaristia

La Santa Eucaristia è trattata non solo come centro della vita liturgica, ma anche come realtà sacramentale che deve essere amministrata con cura, riverenza e nel pieno ordine canonico. Nel canone 6 del sinodo del 1725 si stabilisce l'obbligo per i sacerdoti di celebrare la Divina Liturgia ogni domenica e nei giorni delle grandi feste. Tale obbligo è correlato al dovere dei fedeli di partecipare alla Liturgia, sotto pene graduali. Pertanto, il canone mira a rafforzare la partecipazione della comunità alla vita eucaristica e a combattere la negligenza nei confronti del culto domenicale e festivo. Allo stesso tempo, i fedeli giunti all'età della discrezione, indicata a sette anni, sono obbligati a confessarsi e a comunicarsi nel tempo pasquale, il che mostra lo stretto legame tra Confessione ed Eucaristia.

Il canone 7 dello stesso sinodo pone l'accento sul rispetto dovuto alla Santa Eucaristia conservata per la comunione degli infermi. Ai sacerdoti è vietato conservare la Santa Comunione nella propria casa, richiedendosi che essa sia custodita in chiesa, in un luogo degno e in un recipiente adatto. Questa disposizione esprime la cura per la venerazione del Corpo del Signore e per evitare ogni forma di negligenza o profanazione.

Il canone 8 sviluppa la dimensione pastorale della comunione degli infermi e dei moribondi. La Santa Comunione non doveva essere amministrata a coloro che non erano in grado di parlare e, pertanto, non potevano fare una previa confessione. Tuttavia, per i casi eccezionali, gli arcipreti avevano il dovere di istruire i sacerdoti sul modo di procedere. In tal modo, il canone sottolinea l'ordine sacramentale secondo il quale la Confessione prepara alla ricezione dell'Eucaristia.

La medesima linea disciplinare è ripresa nel canone 8 del sinodo del 1728. Esso richiede agli arcipreti di verificare, nel corso delle visite, che i sacerdoti non trascurino i loro doveri parrocchiali, soprattutto l'amministrazione dei sacramenti necessari: il Battesimo, la Confessione e la Comunione. Al tempo stesso, i sacerdoti sono esortati a celebrare la Liturgia in tutte le domeniche e feste e a curarsi della partecipazione del popolo. Pertanto, questi canoni sviluppano tre principali direttrici della disciplina eucaristica: la celebrazione regolare della Divina Liturgia, la partecipazione dei fedeli alla vita eucaristica e la custodia reverente della Santa Comunione.

La Confessione

I canoni dei due sinodi attribuiscono al sacramento della Confessione un ruolo importante nella vita sacramentale dei fedeli e del clero. La Confessione non è trattata isolatamente, ma in stretto rapporto con la Santa Eucaristia, soprattutto nel contesto della preparazione alla festa di Pasqua e della comunione degli infermi.

Nel sinodo del 1725, il canone 6 stabilisce l'obbligo per i fedeli, a partire dall'età della discrezione, cioè dai sette anni, di confessarsi e comunicarsi nel tempo pasquale. Questa disposizione mostra che la partecipazione alla vita della Chiesa non si riduce alla presenza alla Divina Liturgia, ma implica anche una preparazione interiore mediante la confessione dei peccati e la ricezione della Santa Comunione. Il rifiuto o la negligenza di tale obbligo era severamente sanzionato, fino al rifiuto delle esequie ecclesiastiche, il che sottolinea l'importanza della Confessione per la piena appartenenza alla comunità ecclesiale.

Il canone 8 sviluppa questo legame tra Confessione ed Eucaristia nel caso degli infermi e dei moribondi. La Santa Comunione non doveva essere amministrata senza una previa confessione, qualora il malato fosse capace di parlare. Nei casi eccezionali, gli arcipreti avevano il dovere di istruire i

sacerdoti sul modo di procedere, il che mostra il carattere pastorale e pedagogico della norma.

Il canone 9 rafforza la medesima idea, subordinando la ricezione della Pasqua alla confessione e alla comunione. Questa disposizione aveva anche una funzione catechetica, poiché aiutava i fedeli a comprendere che la celebrazione della Risurrezione doveva essere vissuta sacramentalmente, mediante la penitenza e la comunione eucaristica.

Il canone 11 estende l'obbligo della Confessione anche al clero, chiedendo che i sacerdoti si preparino annualmente, soprattutto nella Settimana Santa, attraverso la confessione dei peccati. Gli arcipreti erano responsabili della verifica del rispetto di tale norma, e la sua inosservanza poteva comportare sanzioni disciplinari.

La stessa preoccupazione ricorre anche nel canone 8 del sinodo del 1728. Esso richiede agli arcipreti di verificare, durante la visita, se i sacerdoti adempiano ai loro doveri pastorali e non trascurino l'amministrazione dei sacramenti necessari, tra i quali è esplicitamente menzionata la Confessione. L'accento cade così sulla responsabilità del clero nell'assicurare ai fedeli l'accesso al sacramento della Confessione. Pertanto, la Confessione appare in questi canoni come una condizione fondamentale per la degna ricezione dell'Eucaristia e come un mezzo di disciplina spirituale dell'intera comunità. I due sinodi non mirano soltanto a imporre un obbligo canonico, ma soprattutto a formare una vita cristiana autentica, fondata sulla penitenza, sulla preparazione sacramentale e sulla piena partecipazione alla comunione della Chiesa.

Il Sacerdozio

Il sacramento del Sacerdozio fu trattato soprattutto dal punto di vista della validità dell'ordinazione, della comunione con il proprio vescovo e dell'esercizio legittimo del ministero pastorale. La principale preoccupazione dei sinodi fu quella di evitare la comparsa di chierici privi di uno statuto canonico chiaro, i quali avrebbero potuto turbare la vita delle comunità e mettere in dubbio l'amministrazione dei santi sacramenti.

Nel sinodo del 1725, il canone 2 affronta il problema delle ordinazioni clandestine o conferite al di fuori della propria eparchia, senza la conoscenza del vescovo competente. Richiamandosi all'antica disciplina della Chiesa e ai canoni apostolici, il sinodo afferma che il sacerdote non può essere separato

dalla comunione con il proprio gerarca. Coloro che erano stati ordinati senza l'approvazione del vescovo, oppure che non si erano presentati davanti al nuovo vescovo per riceverne la benedizione, erano considerati fuori dal clero eparchiale, essendo ritenuti sacerdoti irregolari, privi di un legittimo legame con il Grande Sinodo.

Il canone 3 sviluppa la medesima preoccupazione, applicandola al caso dei monaci erranti o sconosciuti, che si sostituivano ai sacerdoti legittimi nelle parrocchie. Poiché il loro statuto sacerdotale era incerto, il sinodo metteva in dubbio sia la validità della loro ordinazione, sia il loro diritto di amministrare i santi sacramenti. Per questo motivo, ai fedeli veniva chiesto di evitare tali persone, e il ministero sacramentale veniva chiaramente legato al sacerdote legittimo, in comunione con il vescovo e inserito nella vita parrocchiale.

La stessa linea disciplinare è ripresa nel sinodo del 1728. Il canone 7 vieta l'esercizio delle funzioni ecclesiastiche ai sacerdoti ordinati dopo la morte del vescovo Patachi, soprattutto da vescovi ritenuti scismatici. Essi non dovevano essere accolti nelle parrocchie né si doveva permettere loro di turbare le comunità unite. Il canone 15 rafforza tale misura chiedendo un intervento ufficiale contro Dositei del Maramureș, affinché non continui a ordinare persone provenienti dalla Transilvania. Pertanto, i canoni relativi al Sacerdozio miravano al consolidamento dell'autorità episcopale e alla tutela dell'ordine sacramentale. Il Sacerdozio è inteso non soltanto come ordinazione sacramentale, ma anche come ministero esercitato legittimamente nella comunione con il vescovo e all'interno dell'eparchia. In tal modo, validità, disciplina e autorità pastorale risultano strettamente connesse, e la loro tutela diventa una condizione essenziale per la buona organizzazione della Chiesa Romena Unita.

Il Matrimonio

Il sacramento del Matrimonio è affrontato esplicitamente soltanto nel canone 13 del sinodo di Făgăraș del 1725. Esso vieta la separazione dei coniugi, indipendentemente dal motivo addotto, e prevede severe sanzioni per coloro che osassero violare tale disposizione. Il canone fonda la propria posizione sull'autorità della Pravila, ma anche sull'insegnamento del Vangelo, sottolineando il carattere sacro e stabile dell'unione matrimoniale.

Sebbene il testo del canone possa essere interpretato quanto alla persona cui si applica la sanzione, è evidente che la norma riguarda in modo

particolare i sacerdoti che avessero ammesso o favorito la separazione dei coniugi. Attraverso una simile prassi, il clero avrebbe potuto aprire la strada a nuove unioni irregolari e indebolire la comprensione cristiana dell'indissolubilità del Matrimonio. Il canone 13 mira, dunque, a difendere la santità del Matrimonio e a prevenire gli abusi pastorali legati al divorzio o alla separazione non canonica dei coniugi. L'affermazione secondo cui il Sinodo proibisce «tutte le separazioni» mostra chiaramente l'intenzione di consolidare la disciplina matrimoniale e di custodire l'insegnamento della Chiesa sull'unità e sulla stabilità del vincolo coniugale.

Sui santi sacramenti in generale

Nel sinodo del 1728, la disciplina sacramentale è trattata anche in senso generale, e non soltanto con riferimento a un determinato sacramento. I canoni 5, 6 e 11 mirano ad assicurare la corretta, valida e legittima amministrazione dei santi sacramenti sotto il controllo dell'autorità ecclesiastica.

Il canone 5 ha un carattere formativo e di verifica pastorale. Gli arcipreti sono tenuti a convocare assemblee particolari con i sacerdoti dei loro distretti a esaminarli non solo riguardo alla fedeltà alla Santa Unione, ma anche in merito alla conoscenza della materia e della forma dei sacramenti e al modo concreto della loro amministrazione.

Il canone 6 tutela l'accesso dei fedeli alla vita sacramentale. Esso vieta ai sacerdoti e agli arcipreti di chiudere le chiese, di sospendere la celebrazione delle funzioni o di interrompere l'amministrazione dei sacramenti senza l'approvazione dell'autorità superiore. In questo modo, il sinodo limita gli abusi disciplinari locali e stabilisce che le sanzioni ecclesiastiche non possono essere applicate arbitrariamente, ma solo dopo l'esame del caso e con l'approvazione del superiore competente.

Il canone 11 completa tale preoccupazione vietando l'amministrazione dei sacramenti da parte di monaci ritenuti inaffidabili o erranti. Il motivo risiede nel fatto che essi erano accusati di turbare il popolo e di diffondere lo scisma. Pertanto, il sinodo proibisce loro non soltanto l'amministrazione dei santi sacramenti, ma anche l'esercizio di altre funzioni ecclesiastiche, come la predicazione o il ministero pubblico.

Nei canoni dei sinodi del 1725 e del 1728 si possono osservare alcuni accenti che rinviano allo spirito disciplinare del Concilio di Trento, soprattutto per quanto riguarda la preoccupazione circa la validità e la

corretta amministrazione dei sacramenti. Sebbene questi sinodi si inscrivano nella continuità della tradizione canonica orientale e richiamino spesso la Pravila o l'antica disciplina della Chiesa, l'attenzione al controllo del clero, alla formazione dei sacerdoti e alla chiarificazione delle condizioni per l'amministrazione dei sacramenti riflette anche l'influsso della riforma cattolica post-tridentina.

Questa influenza può essere osservata in modo particolare nel canone 5 del sinodo del 1728, che richiede agli arcipreti di esaminare i sacerdoti quanto alla conoscenza della materia e della forma dei sacramenti e al modo in cui essi vengono amministrati. Tale attenzione per la materia, la forma e la validità dei sacramenti è molto vicina alla sensibilità teologica e disciplinare tridentina, che insisteva sulla corretta amministrazione dei sacramenti e sulla preparazione dottrinale del clero. Allo stesso modo, i canoni 2 e 3 del sinodo del 1725, come pure i canoni 7 e 15 del sinodo del 1728, riguardanti le ordinazioni incerte o conferite fuori della comunione con il vescovo legittimo, possono essere messi in relazione con questa preoccupazione post-tridentina per il controllo sacramentale e gerarchico del clero. Essi mirano infatti a impedire l'esercizio delle funzioni sacerdotali da parte di persone con statuto canonico incerto e a proteggere la validità dell'amministrazione dei santi sacramenti.

Un altro esempio importante riguarda l'Eucaristia. Nel sinodo del 1725, i canoni relativi alla custodia della Santa Comunione, alla sua amministrazione agli infermi e al legame tra Confessione e Comunione riflettono una disciplina eucaristica attenta, centrata sulla riverenza, sulla dignità e sull'evitare la profanazione. In particolare, il canone che vieta di conservare l'Eucaristia nella casa del sacerdote e prescrive che essa sia collocata in un luogo degno nella chiesa può essere interpretato alla luce dell'accento tridentino posto sul culto e sul rispetto dovuti al Santissimo Sacramento. Allo stesso tempo, l'obbligo dei fedeli di confessarsi e comunicarsi a Pasqua, presente nel canone 6 del 1725, così come la subordinazione della ricezione della Pasqua alla Confessione e alla Comunione nel canone 9, richiama la disciplina cattolica occidentale consolidata dopo Trento, che accentuava la frequenza dei sacramenti, la confessione annuale e la comunione pasquale. Tuttavia, nel caso della Chiesa Romena Unita, queste norme sono espresse in un quadro orientale e vengono poste in relazione con la tradizione locale e con l'autorità della Pravila.

Conclusione

L'analisi dei canoni adottati nei sinodi dimostra che la tradizione sinodale della Chiesa Romena Unita con Roma ebbe un ruolo decisivo nell'organizzazione e nel consolidamento della disciplina sacramentale nei primi decenni successivi all'Unione. Il Grande Sinodo e i sinodi eparchiali non funzionarono soltanto come semplici strutture amministrative, ma come istanze di regolamentazione canonica, pastorale e liturgica, attraverso le quali la Chiesa cercò di rispondere concretamente ai problemi sorti nella vita del clero e dei fedeli. In questo senso, la disciplina sacramentale appare come una delle preoccupazioni centrali della Chiesa Unita. I canoni analizzati mirano ad assicurare l'amministrazione valida e degna dei santi sacramenti, a correggere gli abusi, a responsabilizzare il clero e a rafforzare la partecipazione dei fedeli alla vita liturgica. Che si tratti del Battesimo, dell'Eucaristia, della Confessione, del Sacerdozio o del Matrimonio, i sinodi insistono sul fatto che la vita sacramentale deve svolgersi nell'ordine, sotto l'autorità del vescovo e delle legittime strutture canoniche. Un'attenzione particolare è riservata al clero, poiché dalla sua preparazione, dalla sua condotta e dalla sua comunione con il gerarca dipendeva la corretta amministrazione dei sacramenti. I canoni relativi alle ordinazioni incerte, ai sacerdoti privi di un chiaro statuto canonico o ai monaci erranti mostrano la preoccupazione della Chiesa per la tutela della validità del ministero sacramentale. Allo stesso tempo, le disposizioni riguardanti la materia e la forma dei sacramenti, l'obbligo della celebrazione della Liturgia, la custodia riverente della Santa Eucaristia e la necessità della Confessione prima della Comunione indicano una maturazione della disciplina pastorale e liturgica.

Attraverso queste norme si può osservare anche una duplice fedeltà: da una parte, alla tradizione orientale, espressa mediante il richiamo alla Pravila, alla consuetudine ecclesiastica e al rito proprio; dall'altra, alle esigenze disciplinari della comunione con Roma, specialmente negli accenti di ispirazione post-tridentina riguardanti la validità dei sacramenti, la formazione del clero e il rispetto dovuto all'Eucaristia. Tale sintesi conferma il tema del presente studio, quello dell'unità nella diversità: la Chiesa Romena Unita consolida la propria identità nella comunione con Roma, senza tuttavia abbandonare la propria struttura sinodale e la propria tradizione liturgico-disciplinare orientale. Pertanto, questi sinodi

rappresentano tappe importanti nella configurazione dell'identità canonica e pastorale della Chiesa Romena Unita con Roma. Essi mostrano che l'Unione non significò soltanto un cambiamento di appartenenza giurisdizionale, ma anche un processo interno di organizzazione, riforma e rafforzamento della vita ecclesiale. La tradizione sinodale diviene così lo strumento mediante il quale la Chiesa cercò di conservare la continuità orientale, assicurare la comunione cattolica e consolidare la disciplina sacramentale delle comunità unite.

Unità nella Diversità: L'Eredità Teologica di San Giovanni Damasceno

Florin-Bogdănel TIMOȘ[1]

Abstract. *The seventh and eighth centuries represent a period of profound transformations in the eastern Mediterranean, marked by the reorganization of the former Byzantine provinces under the authority of the Umayyad Caliphate and by the redefinition of relations among religious communities. Within this context, the city of Damascus emerged as a major center of cultural convergence, where the Greco-Byzantine tradition, the Syriac heritage, and the new Islamic framework coexisted within a system characterized by administrative and confessional pluralism.*[2] *Rather than producing a radical break with the Byzantine past, this historical development fostered a form of adaptive continuity in which numerous institutional, cultural, and intellectual structures were preserved and integrated into the new political order.*

It was within this environment that Saint John of Damascus (c. 675-749), one of the most distinguished representatives of late patristic theology, was formed. Born into a Christian family that served in the financial administration of the Umayyad Caliphate, he received an exceptional education that combined the Greek theological tradition, Aristotelian philosophy, and the intellectual influences of the Syriac-Arabic milieu.[3] *This multifaceted formation profoundly shaped his theological thought, endowing it with conceptual rigor, doctrinal balance, and the ability to integrate diverse intellectual traditions into a coherent theological synthesis.*

The present study examines the work of Saint John of Damascus through the lens of a theological paradigm of unity in diversity, understood both as an internal principle of his theological thought and as a mode of articulating and transmitting the Christian tradition. This paradigm is explored through four complementary dimensions: the historical and cultural context of his formation, the dogmatic synthesis presented in The Fount of Knowledge*, the theological defense of the holy icons during the Iconoclastic Controversy, and his hymnographic contribution to the liturgical life of the Church.*

---

[1] Doctorand, Școala Doctorală de Teologie și Studii Religioase, Universitatea Babeș-Bolyai.

[2] Hugh Kennedy, *The Great Arab Conquests*, Penguin Books, London, 2007, pp. 320-322.

[3] Andrew Louth, *St John Damascene: Tradition and Originality in Byzantine Theology*, Oxford University Press, Oxford, 2002, pp. 5-9.

Methodologically, the research combines historical, theological, and liturgical analysis, drawing upon both patristic sources-particularly the Patrologia Graeca and the conciliar editions-and contemporary scholarly literature.[4] *Its primary objective is to demonstrate the organic unity of Saint John of Damascus's corpus and to show how the diversity of its forms of expression-dogmatic, apologetic, and hymnographic-converges into a unified theological vision of divine Revelation and the life of the Church.*

Keywords: *unity in diversity; theological synthesis; Saint John of Damascus; Umayyad Caliphate; intercultural dialogue; patristic tradition; Iconoclastic Controversy; veneration of icons; Byzantine hymnography; liturgical unity.*

Introduzione

L'opera e la personalità di San Giovanni Damasceno si collocano in un periodo di profonde trasformazioni del mondo mediterraneo, segnato dalla riorganizzazione dello spazio politico, culturale e religioso del Vicino Oriente tra il VII e l'VIII secolo. Il contesto dell'instaurazione del dominio omayyade a Damasco, unitamente alla persistenza delle strutture amministrative e culturali di origine bizantina, diede origine a un ambiente caratterizzato dal pluralismo confessionale e dalla diversità culturale, nel quale le comunità cristiane, islamiche ed ebraiche coesistevano secondo differenti assetti giuridici e sociali.[5] Tale configurazione storica favorì non soltanto la continuità istituzionale, ma anche la formazione di complesse sintesi intellettuali, nelle quali la tradizione greca, la cultura siriaca e il nuovo contesto arabo si intrecciarono in modo creativo.

In questo contesto, la figura di San Giovanni Damasceno emerge come espressione di una duplice appartenenza: da un lato, alla tradizione teologica del tardo Impero bizantino e, dall'altro, all'ambiente multiculturale della Damasco omayyade. Proveniente da una famiglia cristiana inserita nell'amministrazione del califfato, egli ricevette una vasta formazione intellettuale, che coniugava la filosofia greca, la teologia patristica e il

[4] John Meyendorff, *Byzantine Theology*, Fordham University Press, New York, 1979, pp. 180-185.

[5] Pentru contextul istoric al instaurării dominației omeiade și al continuității structurilor bizantine în Siria, vezi: Hugh Kennedy, *The Great Arab Conquests: How the Spread of Islam Changed the World We Live In*, London: Weidenfeld & Nicolson, 2007, pp. 299-329; Walter E. Kaegi, *Byzantium and the Early Islamic Conquests*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992, pp. 205-252.

patrimonio linguistico siriaco-arabo.[6] Questa formazione poliedrica costituì il fondamento di un'opera teologica caratterizzata da rigore sistematico e da una straordinaria capacità di sintesi.

Il presente studio si propone di analizzare l'opera di San Giovanni Damasceno alla luce di un paradigma teologico dell'unità nella diversità, inteso tanto sul piano storico quanto su quello dottrinale, iconologico e liturgico. Tale paradigma non deve essere interpretato come una semplice categoria descrittiva moderna, bensì come una realtà intrinseca al pensiero patristico, nella quale la pluralità delle forme espressive non contraddice l'unità della verità rivelata, ma la rende visibile nella storia e nella vita ecclesiale.[7]

La comprensione dell'opera damascena richiede anzitutto di considerare il contesto storico e culturale nel quale essa è nata. L'ambiente della Damasco omayyade, caratterizzato dalla continuità di alcune strutture amministrative bizantine e dalla coesistenza di diverse comunità confessionali all'interno di un sistema politico unitario, offre il quadro necessario per comprendere la formazione intellettuale dell'autore e la sua apertura verso la pluralità delle tradizioni culturali e religiose.[8]

Su questo fondamento si sviluppa il suo contributo teologico, espresso in modo esemplare nell'opera *La Fonte della Conoscenza* (*Pege Gnoseos*), considerata la prima grande sintesi dogmatica della tradizione greca. In quest'opera, la molteplicità delle fonti patristiche e filosofiche viene integrata in un sistema coerente, nel quale gli strumenti concettuali della filosofia aristotelica sono assunti e posti al servizio della formulazione della fede

---

[6] Despre familia lui Ioan Damaschin, poziția acesteia în administrația omeiadă și formarea sa intelectuală, vezi: Andrew Louth, *St. John Damascene: Tradition and Originality in Byzantine Theology*, Oxford: Oxford University Press, 2002, pp. 3-33; John Meyendorff, *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*, New York: Fordham University Press, 1983, pp. 171-178.

[7] Pentru conceptul patristic al unității credinței și al diversității expresiilor teologice, vezi: Georges Florovsky, *Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View*, Belmont, MA: Nordland Publishing, 1972, pp. 35-63; John Meyendorff, *Living Tradition: Orthodox Witness in the Contemporary World*, Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1978, pp. 9-27.

[8] Andrew Louth, *St. John Damascene*, pp. 9-20; Sidney H. Griffith, *The Church in the Shadow of the Mosque: Christians and Muslims in the World of Islam*, Princeton: Princeton University Press, 2008, pp. 37-67.

rivelata.[9] L'unità della dottrina non deriva dall'uniformità delle fonti, ma dalla loro armonizzazione all'interno della medesima tradizione ecclesiale.

La medesima prospettiva si ritrova anche nella riflessione sul culto delle icone, elaborata nel contesto della controversia iconoclasta. Il problema della rappresentazione visibile di Cristo è fondato sulla realtà dell'Incarnazione e sull'unione ipostatica delle sue due nature, che rende possibile affermare come la materia possa diventare veicolo della grazia divina senza diminuire la trascendenza di Dio.[10] La diversità delle espressioni iconografiche è così compresa come partecipazione all'unità della verità dogmatica e come manifestazione visibile della fede della Chiesa.

Questa unità tra riflessione teologica ed esperienza ecclesiale trova la sua piena espressione nella produzione innografica di San Giovanni Damasceno. La sua innografia, e in particolare il canone liturgico, realizza una sintesi tra la dottrina della Chiesa, il simbolismo biblico e l'esperienza liturgica, trasformando il discorso teologico in preghiera e lode.[11] La varietà dei linguaggi poetici e musicali viene così integrata in un'unità dossologica che esprime, in forma comunitaria e partecipativa, la fede della Chiesa.

Considerata nel suo insieme, l'opera di San Giovanni Damasceno rivela la coerenza di una visione teologica nella quale la storia, la riflessione dogmatica, la teologia dell'icona e la creazione liturgica non costituiscono ambiti autonomi, ma dimensioni complementari di un'unica professione di fede. L'unità della fede si manifesta attraverso la molteplicità delle sue forme espressive-storiche, intellettuali, iconografiche e liturgiche-senza esserne frammentata. Da questa prospettiva, San Giovanni Damasceno può essere considerato non soltanto l'ultimo grande Padre dell'epoca patristica, ma anche uno dei più importanti artefici della sintesi della tradizione cristiana

---

[9] Sfântul Ioan Damaschin, *Izvorul cunoașterii* (*De fide orthodoxa*), în *Patrologia Graeca*, vol. 94, ed. J.-P. Migne, Paris, 1864, col. 521-1228; Andrew Louth, *St. John Damascene*, pp. 53-94; John Meyendorff, *Byzantine Theology*, pp. 179-191.

[10] Sfântul Ioan Damaschin, *Cele trei tratate contra iconoclaștilor* (*Orationes contra imaginum calumniatores*), PG 94, col. 1231-1420; Leonid Ouspensky, *The Theology of the Icon*, vol. I, Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1992, pp. 87-90; Jaroslav Pelikan, *Imago Dei: The Byzantine Apologia for Icons*, Princeton: Princeton University Press, 1990.

[11] Sfântul Ioan Damaschin, *Canonul Învierii* și celelalte imne din *Octoih*; Egon Wellesz, *A History of Byzantine Music and Hymnography*, 2nd ed., Oxford: Clarendon Press, 1961, pp. 211-242; Robert F. Taft, *The Byzantine Rite: A Short History*, Collegeville: Liturgical Press, 1992, pp. 69-82.

orientale, la cui opera continua a offrire un modello di articolazione dell'unità teologica all'interno della diversità dell'esperienza ecclesiale.[12]

La Damasco omayyade e San Giovanni Damasceno: l'unità nella diversità come paradigma storico e teologico

Tra il VII e l'VIII secolo, Damasco costituì uno dei più importanti centri politici, culturali e religiosi del Vicino Oriente. La conquista della città da parte degli eserciti arabi (635-636) e la sua trasformazione nella capitale del Califfato omayyade (661-750) determinarono un profondo mutamento dell'assetto politico, senza tuttavia provocare una rottura radicale con le tradizioni amministrative e culturali ereditate dal periodo bizantino. Al contrario, il nuovo potere valorizzò l'esperienza amministrativa dei funzionari locali e mantenne, per diversi decenni, numerose strutture istituzionali di origine bizantina.[13]

Questa continuità favorì lo sviluppo di una società caratterizzata da un notevole pluralismo confessionale e culturale. Le comunità musulmane, cristiane ed ebraiche coesistevano all'interno di un quadro giuridico differenziato, regolato dallo statuto riservato alle popolazioni non musulmane (*ahl al-dhimma*)[14]. Pur essendo soggette a specifici obblighi fiscali, tali comunità godevano di autonomia religiosa e della possibilità di partecipare alla vita economica e amministrativa del califfato.[15] In particolare, i cristiani melchiti continuarono a ricoprire importanti incarichi nell'amministrazione fiscale e finanziaria, contribuendo alla stabilità e all'efficienza dell'apparato statale omayyade.[16]

---

[12] Andrew Louth, *St. John Damascene*, pp. 185–202; John Meyendorff, *Byzantine Theology*, pp. 191-197; Georges Florovsky, *The Byzantine Fathers of the Sixth to Eighth Century*, Belmont, MA: Nordland Publishing, 1987, pp. 233-236.

[13] Hugh Kennedy, *The Prophet and the Age of the Caliphates*, Routledge, London–New York, 2016, pp. 83-91.

[14] I Ahl al-Dhimma (in arabo: أهل الذمة, *ahl al-dhimma*, "gente del patto" o "gente della protezione") erano i non musulmani, soprattutto ebrei e cristiani, che vivevano sotto l'autorità di uno Stato islamico e godevano di protezione giuridica e di una limitata libertà religiosa in cambio dell'accettazione dell'autorità dello Stato e del pagamento di una tassa speciale (*jizya*). Il loro status era regolato da un patto chiamato *dhimma*, che conferiva loro diritti e obblighi specifici, pur senza garantire una piena uguaglianza giuridica con i musulmani.

[15] Sidney H. Griffith, *The Church in the Shadow of the Mosque*, Princeton University Press, 2008, pp. 13-15.

[16] Robert G. Hoyland, *Seeing Islam as Others Saw It*, Darwin Press, Princeton, 1997, pp. 547-565.

L'unità politica del califfato, pertanto, non si fondava esclusivamente sull'uniformità religiosa, ma anche sull'integrazione di comunità differenti all'interno di un sistema amministrativo comune. Si può dunque parlare di un'unità costruita attraverso una diversità funzionale, nella quale la competenza professionale e l'esperienza istituzionale superarono spesso le divisioni confessionali.

Allo stesso tempo, il mondo cristiano orientale continuava a essere segnato dalle conseguenze delle controversie cristologiche sorte dopo il Concilio di Calcedonia (451). Le divergenze tra calcedoniani, miafisiti e nestoriani plasmarono il panorama religioso della Siria e della Palestina per diversi secoli, influenzando sia l'organizzazione ecclesiastica sia lo sviluppo della riflessione teologica.[17] Tali differenze dottrinali non costituirono soltanto fattori di divisione, ma stimolarono anche l'elaborazione di sintesi teologiche sempre più raffinate.

Parallelamente, l'Impero Bizantino attraversava la controversia iconoclasta (726-843), una delle più importanti crisi dottrinali del cristianesimo orientale. La questione della rappresentazione di Cristo e dei santi nelle icone oltrepassò la dimensione cultuale, trasformandosi in un dibattito fondamentale sul rapporto tra materia e grazia, tra visibile e invisibile, nonché sulle implicazioni teologiche dell'Incarnazione del Verbo.[18] In tale contesto, l'ambiente monastico si affermò quale principale luogo di conservazione e sviluppo della tradizione patristica, mentre la letteratura teologica e innografica assunse un ruolo decisivo nella definizione dell'identità dottrinale della Chiesa.

In questo contesto storico si inserisce la figura di San Giovanni Damasceno (ca. 675-749), considerato l'ultimo grande Padre della Chiesa d'Oriente e uno dei più autorevoli teologi dell'epoca patristica. Egli proveniva da un'influente famiglia cristiana inserita nell'amministrazione finanziaria sia dell'Impero Bizantino sia del Califfato omayyade. Suo padre, Sarjun ibn Mansur, ricoprì importanti incarichi amministrativi a Damasco,

[17] John Meyendorff, *Imperial Unity and Christian Divisions*, St. Vladimir's Seminary Press, 1989, pp. 349-352.

[18] Leslie Brubaker, John Haldon, *Byzantium in the Iconoclast Era (c.680–850)*, Cambridge University Press, 2011, pp. 342-347.

testimoniando la continuità delle élite cristiane all'interno della nuova struttura politica islamica.[19]

La formazione intellettuale di San Giovanni riflette il carattere multiculturale della Damasco omayyade. La sua educazione, tradizionalmente attribuita al monaco Cosma, gli offrì accesso alla letteratura patristica greca, alla filosofia aristotelica e alla cultura siriaca, in un ambiente nel quale la lingua araba stava progressivamente diventando il principale strumento dell'amministrazione e della vita pubblica.[20] Questa formazione poliedrica spiega il rigore logico e il carattere sistematico della sua produzione teologica.

Il suo ritiro presso il Monastero di San Saba, nei pressi di Gerusalemme, non rappresentò una rottura con l'esperienza maturata nell'ambiente amministrativo damasceno, bensì la sua trasfigurazione in una sintesi teologica di straordinaria ampiezza. Nell'opera *La Fonte della Conoscenza* (*Πηγὴ γνώσεως – Pege Gnoseos*), San Giovanni Damasceno offre la prima esposizione sistematica della dottrina cristiana nella tradizione greca, integrando gli strumenti della logica aristotelica al servizio della teologia della Rivelazione.[21]

Il suo contributo più significativo rimane tuttavia la difesa del culto delle icone. Nei tre *Discorsi apologetici contro coloro che calunniano le sacre immagini*, San Giovanni fonda teologicamente la legittimità della rappresentazione di Cristo a partire dal dogma dell'Incarnazione: *se il Figlio di Dio si è fatto veramente uomo e ha assunto la materia, allora la materia può diventare veicolo della grazia divina, e la venerazione tributata all'icona è rivolta al prototipo rappresentato e non al supporto materiale.*[22] La sua argomentazione esercitò un'influenza determinante sulle decisioni del Secondo Concilio di Nicea (787), il Settimo Concilio Ecumenico.

La personalità e l'opera di San Giovanni Damasceno illustrano in modo esemplare il tema dell'unità nella diversità. La sua biografia unisce l'esperienza del mondo bizantino e di quello islamico, la tradizione greca e

---

[19] Călin Ioan Dușe, *Patrologie II*, Editura Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2024, pp. 332-333.

[20] Andrew Louth, op. cit., pp. 3-9.

[21] *Patrologia Graeca*, vol. 94, cols. 521-1228; Andrew Louth, op. cit., pp. 73-76.

[22] *Patrologia Graeca*, vol. 94, cols. 1231-1420; Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition*, vol. II, University of Chicago Press, 1974, pp. 91-98.

la cultura siriaca, l'attività amministrativa e la vita monastica, la riflessione filosofica e la contemplazione teologica. Allo stesso tempo, la sua opera dimostra che l'unità della fede non presuppone l'uniformità delle espressioni culturali, bensì la capacità di integrare la diversità in una sintesi coerente e fedele alla Tradizione della Chiesa. Da questa prospettiva, la Damasco omayyade e l'eredità teologica di San Giovanni Damasceno offrono un significativo modello storico di come il pluralismo culturale e confessionale possa divenire fondamento del dialogo, della continuità istituzionale e dell'approfondimento della riflessione teologica.

La teologia sistematica e la sintesi dottrinale: l'unità nella diversità

Uno dei contributi fondamentali di San Giovanni Damasceno allo sviluppo della teologia patristica consiste nella sua capacità di trasformare la ricchezza della precedente tradizione dottrinale in un'esposizione sistematica e coerente della fede della Chiesa. In un'epoca caratterizzata da controversie dottrinali, da pluralismo confessionale e da profondi mutamenti politici, il teologo damasceno non si propone di elaborare una nuova dottrina, bensì di organizzare e armonizzare il patrimonio teologico trasmesso dai Padri della Chiesa. Da questa prospettiva, la sua opera può essere interpretata come l'espressione di un autentico paradigma dell'unità nella diversità: l'unità della verità rivelata non viene raggiunta mediante l'eliminazione della pluralità delle tradizioni, ma attraverso la loro integrazione in una sintesi dottrinale coerente e fedele alla Rivelazione.[23]

Tale orientamento trova la sua espressione più compiuta nell'opera *La Fonte della Conoscenza* (*Πηγὴ γνώσεως-Pege Gnoseos*), considerata il primo tentativo di sistematizzazione completa della teologia dogmatica nella tradizione greca. L'opera rappresenta il punto culminante dell'evoluzione della riflessione patristica, poiché sintetizza i contributi dei grandi Padri dei secoli precedenti – in particolare di Sant'Atanasio il Grande, dei Padri Cappadoci, di San Cirillo di Alessandria e di San Massimo il Confessore – in una costruzione teologica unitaria.[24] L'originalità di San Giovanni non risiede tanto nella formulazione di dottrine inedite, quanto nell'ordinamento

[23] Andrew Louth, *St John Damascene: Tradition and Originality in Byzantine Theology*, Oxford University Press, Oxford, 2002, pp. 25-31.

[24] John Meyendorff, *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*, Fordham University Press, New York, 1979, pp. 169-175.

sistematico di una vasta tradizione, presentata in una forma accessibile e logicamente articolata.

La struttura tripartita dell'opera riflette la stessa metodologia della conoscenza teologica. Le sue tre componenti – *Dialettica*, *Sulle eresie* ed *Esposizione esatta della fede ortodossa* – non costituiscono trattati indipendenti, bensì tappe complementari di un itinerario intellettuale che conduce dagli strumenti della ragione alla contemplazione della verità rivelata.

La prima parte, la *Dialettica*, evidenzia la convinzione dell'autore secondo cui la riflessione teologica non può ignorare le esigenze della ragione. San Giovanni Damasceno riprende concetti e metodi della logica aristotelica, utilizzando categorie quali sostanza (*οὐσία*), ipostasi (*ὑπόστασις*), natura (*φύσις*), persona e accidente, al fine di conferire precisione al linguaggio teologico.[25] In questo senso, la filosofia non rappresenta un'autorità parallela alla Rivelazione, bensì uno strumento metodologico posto al servizio della fede. Essa fornisce il vocabolario concettuale necessario alla formulazione dei dogmi, senza sostituirne il contenuto.

Questa integrazione della filosofia ellenica illustra una delle caratteristiche fondamentali della teologia patristica: l'assunzione critica della cultura classica. Per San Giovanni Damasceno, la verità rivelata non si oppone alla ragione autentica, ma la perfeziona e le conferisce il suo orientamento ultimo. La filosofia viene così purificata e trasfigurata dall'incontro con la Rivelazione, divenendo uno strumento privilegiato per esprimere le verità della fede.[26] In questa prospettiva, l'unità tra fede e ragione non implica la confusione dei due ambiti, ma la loro armoniosa collaborazione nella ricerca della verità.

La seconda parte dell'opera, *Sulle eresie*, completa questo percorso attraverso l'analisi della pluralità dottrinale presente nella storia del cristianesimo. San Giovanni descrive e classifica numerose correnti ritenute incompatibili con l'insegnamento della Chiesa, proseguendo la tradizione eresiologica inaugurata da Sant'Epifanio di Salamina e da Teodoreto di Cirro.[27] L'importanza di questa sezione non risiede esclusivamente nel suo carattere polemico, ma anche nella funzione metodologica che essa svolge.

---

[25] Sfântul Ioan Damaschin, *Dialectica*, PG 94, col. 521-526.

[26] Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition*, vol. II: *The Spirit of Eastern Christendom (600-1700)*, University of Chicago Press, Chicago, 1974, pp. 91-98.

[27] Andrew Louth, *St John Damascene*, pp. 56-63.

La conoscenza dell'errore contribuisce infatti alla definizione della verità, e la delimitazione dottrinale diviene una condizione essenziale per la formulazione positiva della fede ortodossa.

In questo contesto va compresa anche l'inclusione dell'Islam tra le eresie analizzate da San Giovanni Damasceno. Il capitolo dedicato alla religione islamica rappresenta una delle prime valutazioni cristiane della nuova fede sorta nella Penisola Arabica.[28] Al di là del carattere apologetico del testo, esso riflette l'esperienza diretta dell'autore in una società sottoposta al dominio omayyade e testimonia il suo interesse per un confronto critico con le realtà religiose del suo tempo.

Il punto culminante dell'intera opera è costituito dall'*Esposizione esatta della fede ortodossa* (*Ἔκδοσις ἀκριβὴς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως*), nella quale la pluralità delle fonti patristiche viene integrata in una sintesi dottrinale di straordinaria coerenza. L'opera tratta sistematicamente i principali ambiti della teologia: la dottrina su Dio, la creazione del mondo, l'antropologia, la cristologia, la pneumatologia, l'ecclesiologia, i sacramenti e l'escatologia. L'ordine dell'esposizione riflette una concezione profondamente unitaria dell'economia della salvezza, nella quale ogni verità di fede viene presentata in relazione organica con l'insieme della Rivelazione.[29]

Il carattere sistematico di quest'opera non deve essere confuso con lo spirito scolastico del Medioevo occidentale. San Giovanni Damasceno non mira alla costruzione di un sistema deduttivo autonomo, bensì all'organizzazione fedele della Tradizione vivente della Chiesa. L'autorità suprema rimane la Rivelazione trasmessa dalla Sacra Scrittura e interpretata dal consenso dei Padri. Di conseguenza, la sintesi dottrinale non esprime una concezione individuale, ma la coscienza ecclesiale maturata nel corso dei secoli.[30]

In questa prospettiva, l'unità della fede non significa uniformità delle fonti teologiche. Al contrario, San Giovanni valorizza la diversità delle tradizioni locali e degli accenti dottrinali sviluppatisi nei diversi centri del cristianesimo orientale. La terminologia cappadoce relativa alla Trinità, le riflessioni cristologiche di San Cirillo di Alessandria, l'antropologia di San

---

[28] Daniel J. Sahas, *John of Damascus on Islam: The "Heresy of the Ishmaelites"*, Brill, Leiden, 1972, pp. 35-36.

[29] Sfântul Ioan Damaschin, *De fide orthodoxa*, PG 94, col. 789-1228.

[30] John Meyendorff, *Byzantine Theology*, pp. 175-181.

Gregorio di Nissa e la spiritualità di San Massimo il Confessore vengono riunite in una comune architettura concettuale senza perdere la loro specificità. Proprio questa capacità di armonizzazione spiega l'eccezionale influenza esercitata dall'opera damascena sull'intera tradizione ortodossa e, successivamente, sulla teologia medievale occidentale.

Dal punto di vista metodologico, *La Fonte della Conoscenza* può essere considerata l'espressione della piena maturità della teologia patristica. Se i secoli precedenti erano stati dominati dalla formulazione e dalla difesa dei dogmi nel contesto delle controversie dottrinali, San Giovanni Damasceno offre una visione sintetica dell'intero edificio teologico costruito dai Padri della Chiesa. Egli non conclude lo sviluppo della riflessione patristica, ma le conferisce la forma di una sintesi capace di trasmettere alle generazioni future l'unità della fede nella ricchezza delle sue espressioni storiche e culturali.

Il progetto teologico di San Giovanni Damasceno conferma così che l'unità dottrinale non è il risultato della riduzione della diversità, bensì del suo ordinamento e della sua armonizzazione alla luce della Rivelazione. La filosofia greca, la tradizione patristica, l'esperienza delle controversie dottrinali e la riflessione sistematica confluiscono in un'opera che dimostra come la vera unità della fede si realizzi attraverso l'integrazione delle legittime differenze in una comune professione della verità rivelata.

La difesa delle icone e la controversia iconoclasta: l'unità della fede nella diversità delle espressioni liturgiche

Se nell'*Fonte della conoscenza* (*Πηγὴ γνώσεως*) San Giovanni Damasceno si propone di organizzare in una sintesi coerente il patrimonio dottrinale della Chiesa, nei trattati dedicati alla difesa delle icone lo stesso metodo viene applicato al rapporto tra dogma, culto ed esperienza ecclesiale. La controversia iconoclasta non rappresentava, secondo la sua visione, una semplice disputa riguardante l'uso delle immagini sacre, ma esprimeva una questione fondamentale relativa alla comprensione stessa dell'Incarnazione, della materia e della comunione tra Dio e l'uomo. Da questa prospettiva, la difesa delle icone diventa un'affermazione dell'unità della fede nella diversità delle forme attraverso le quali essa si manifesta nella vita liturgica della Chiesa.[31]

[31] Andrew Louth, *St John Damascene: Tradition and Originality in Byzantine Theology*, Oxford University Press, Oxford, 2002, pp. 169-171.

Scoppiata nella prima metà dell'VIII secolo, la controversia iconoclasta oltrepassò i limiti di una semplice disputa disciplinare. I provvedimenti adottati dall'imperatore Leone III Isaurico contro il culto delle icone, proseguiti e radicalizzati sotto Costantino V, miravano non soltanto alla riforma delle pratiche religiose, ma anche al consolidamento dell'autorità imperiale sulla Chiesa. In tale contesto, gli argomenti degli iconoclasti si fondavano sul divieto veterotestamentario di rappresentare Dio e sulla convinzione che ogni immagine materiale rischiasse di trasformare il culto dovuto a Dio in una forma di idolatria.[32]

La posizione di San Giovanni Damasceno è tanto più significativa in quanto egli non partecipava direttamente alla vita politica dell'Impero bizantino. Stabilitosi nel Monastero di San Saba, nei pressi di Gerusalemme, situato sotto l'amministrazione del califfato omayyade, egli si trovava al di fuori dell'autorità dell'imperatore bizantino. Questa condizione gli offrì la libertà di elaborare una delle più solide difese teologiche delle icone, senza le pressioni esercitate sui vescovi e sui monaci dell'Impero.[33]

Paradossalmente, uno dei più importanti difensori della tradizione bizantina e delle definizioni dogmatiche della Chiesa svolse la propria attività in uno spazio politico islamico, circostanza che conferma ancora una volta il carattere multiculturale dell'ambiente nel quale si formò e operò.

La sua opera, *Tre discorsi apologetici contro coloro che calunniano le Sante icone* (*Λόγοι ἀπολογητικοί πρὸς τοὺς διαβάλλοντας τὰς ἁγίας εἰκόνας*), costituisce la prima esposizione sistematica della teologia dell'icona nella tradizione cristiana orientale. La sua argomentazione non è costruita su considerazioni di carattere estetico o emotivo, ma su solidi fondamenti dogmatici, avendo come punto di partenza il mistero dell'Incarnazione del Verbo. Per San Giovanni Damasceno, l'intera questione delle icone dipende dalla risposta alla domanda fondamentale circa la possibilità di rappresentare il Figlio di Dio fatto uomo.

Il punto centrale della sua dimostrazione consiste nell'affermazione che Dio, invisibile e incomprensibile nella sua natura, si è reso visibile nella persona di Gesù Cristo. Prima dell'Incarnazione, la rappresentazione di Dio era impossibile, poiché la sua natura trascendente non poteva essere circoscritta in forme materiali. Dopo l'Incarnazione, invece, la situazione

---

[32] Lucian Dîncă, *Conciliile Ecumenice Constantinopol II 553, & III (680-681) și Niceea II (787)*, Editura Galaxia Gutenbrg, Târgu-Lăpuș, 2018, pp. 207-210.

[33] Andrew Louth, *St John Damascene*, pp. 5-18.

cambia radicalmente: il Figlio di Dio assume realmente la natura umana, rendendo visibile ciò che prima era invisibile. Di conseguenza, la rappresentazione iconografica di Cristo non costituisce una negazione della trascendenza divina, bensì una professione della realtà dell'Incarnazione.[34]

> *In questo senso, la celebre affermazione di San Giovanni Damasceno sintetizza l'intera sua concezione: «Non adoro la materia, ma il Creatore della materia, che per me si è fatto materia, ha voluto abitare nella materia e attraverso la materia ha operato la mia salvezza.»*[35]

Questa formulazione esprime uno dei contributi più significativi della teologia damascena. La materia non viene né assolutizzata né divinizzata, ma non può più essere considerata incompatibile con l'azione della grazia. Attraverso l'Incarnazione, la materia diviene luogo della presenza divina e strumento della salvezza. Questa prospettiva supera la controversia iconoclasta e costituisce il fondamento dell'intera visione sacramentale della Chiesa, nella quale l'acqua del Battesimo, l'olio del Santo Crisma, il pane e il vino dell'Eucaristia, così come il legno della Santa Croce, diventano mezzi mediante i quali Dio comunica la sua grazia agli uomini.

A partire da questa concezione, San Giovanni Damasceno introduce la distinzione tra *latreia*, l'adorazione riservata esclusivamente a Dio, e *proskynesis*, la venerazione tributata alle icone, ai Santi e agli oggetti sacri.[36] Tale distinzione consente di preservare l'unità della fede monoteistica e, nello stesso tempo, legittima la diversità delle forme di espressione cultuale sviluppatesi nella vita della Chiesa. La venerazione non si arresta al supporto materiale dell'icona, ma è rivolta al prototipo da essa rappresentato. In tal modo, l'icona svolge la funzione di segno sacramentale di una realtà che la trascende, senza tuttavia essere identificata con essa.

Il concetto di prototipo occupa un posto centrale nell'argomentazione damascena. L'immagine e la persona rappresentata non sono identiche dal punto di vista ontologico; tra esse esiste tuttavia una relazione di riferimento che rende possibile il trasferimento della venerazione. Così come il rispetto tributato al Vangelo non è rivolto alla carta e all'inchiostro, ma alla Parola di

---

[34] Sfântul Ioan Damaschin, *Contra imaginum calumniatores*, I, 16, în *Patrologia Graeca*, vol. 94, col. 1245-1248.

[35] *Ibidem*, PG 94, col. 1245.

[36] *Ibidem*, I, 23; PG 94, col. 1253-1256.

Dio che esso contiene, allo stesso modo la venerazione dell'icona è indirizzata a Cristo, alla Madre di Dio o ai Santi raffigurati nell'immagine. In questa prospettiva, l'icona diviene uno strumento di comunione e non un oggetto autonomo di culto.

La teologia dell'icona esprime così il medesimo paradigma dell'unità nella diversità che caratterizza l'intera opera di San Giovanni Damasceno. Vi è un solo Cristo, ma molteplici rappresentazioni iconografiche; vi è una sola fede, ma diverse tradizioni artistiche; vi è una sola Chiesa, ma differenti forme culturali attraverso le quali la medesima fede viene espressa. La diversità degli stili iconografici non compromette l'unità del dogma, poiché il criterio dell'autenticità non risiede nella forma artistica, bensì nella fedeltà alla verità dell'Incarnazione.

Questa prospettiva sarà confermata dalle decisioni del Settimo Concilio Ecumenico di Nicea (787), che Sancì definitivamente la legittimità del culto delle icone e accolse in modo evidente gli argomenti formulati da San Giovanni Damasceno.[37] Il Concilio afferma infatti che «l'onore reso all'icona passa al prototipo», una formulazione che sintetizza l'intera concezione damascena del rapporto tra l'immagine e la realtà da essa rappresentata. In tal modo, la difesa delle icone diviene non soltanto la soluzione di una controversia storica, ma anche l'affermazione di una concezione ecclesiologica nella quale l'unità della fede si esprime attraverso la legittima pluralità dei simboli, delle immagini e delle tradizioni liturgiche.

Considerata nel suo insieme, la teologia dell'icona rappresenta l'applicazione pratica del metodo sviluppato precedentemente nella *Fonte della conoscenza*. Se in quell'opera San Giovanni Damasceno armonizza la pluralità delle tradizioni patristiche in una sintesi dottrinale coerente, qui egli dimostra che la medesima unità può essere espressa attraverso la diversità dei linguaggi visivi e liturgici della Chiesa. L'icona, pertanto, non costituisce soltanto un oggetto di culto, ma diviene l'espressione visibile della comunione tra Dio e l'uomo, tra la verità rivelata e la cultura umana, tra l'unità della fede e la ricchezza delle sue manifestazioni storiche.

---

[37] Daniel J. Sahas, *John of Damascus on Islam: The "Heresy of the Ishmaelites"*, Brill, Leiden, 1972, pp. 96-102; John Meyendorff, *Byzantine Theology*, pp. 45-50.

L'innografia e il contributo liturgico nella prospettiva dell'unità e della diversità della Chiesa

Se nella *Fonte della conoscenza* (*Πηγὴ γνώσεως*) San Giovanni Damasceno realizza una delle più importanti sintesi dottrinali della tradizione patristica e, nei trattati contro gli iconoclasti, fonda teologicamente la legittimità della rappresentazione iconografica a partire dal dogma dell'Incarnazione, la sua attività innografica rappresenta il momento in cui la medesima fede viene trasposta nell'esperienza liturgica della comunità ecclesiale. Da questa prospettiva, l'opera innografica non costituisce un ambito secondario della sua attività, ma l'espressione viva della medesima visione teologica che caratterizza l'intera sua opera.[38]

Nella tradizione orientale, la teologia e il culto non sono due realtà autonome, bensì due modalità complementari attraverso le quali la Chiesa testimonia e trasmette la verità della Rivelazione. Il dogma non rimane confinato alle formulazioni dei Concili ecumenici o ai trattati dei Padri della Chiesa, ma viene interiorizzato e costantemente attualizzato nell'ambito della celebrazione liturgica. Per questo motivo, l'innografia bizantina non può essere intesa esclusivamente come letteratura religiosa o creazione poetica, bensì come una vera forma di teologia espressa attraverso la preghiera e il canto.[39] Come osservava padre Alexander Schmemann, l'intera tradizione liturgica della Chiesa costituisce una «teologia vissuta» (*lived theology*), poiché la fede viene espressa e assunta comunitariamente nell'atto del culto.[40]

Questa concezione trova espressione nell'antico principio *lex orandi, lex credendi*, secondo il quale la regola della preghiera esprime la regola della fede. Sebbene la formula appartenga a Prospero d'Aquitania, il suo contenuto caratterizza l'intera tradizione patristica, e l'opera di San Giovanni Damasceno offre una delle più chiare illustrazioni di questo rapporto tra dottrina e culto.[41] Per il teologo damasceno, il canto liturgico non rappresenta semplicemente un elemento ornamentale della celebrazione, ma una

---

[38] Andrew Louth, *St John Damascene: Tradition and Originality in Byzantine Theology*, Oxford University Press, Oxford, 2002, pp. 183-185.

[39] John Meyendorff, *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*, Fordham University Press, New York, 1979, pp. 191-204.

[40] Alexander Schmemann, *Introduction to Liturgical Theology*, St Vladimir's Seminary Press, Crestwood, NY, 1986, pp. 13-15.

[41] Prosper din Aquitania, *De gratia Dei et libero arbitrio*, PL 51, col. 209-230.

modalità privilegiata attraverso la quale la verità rivelata viene accolta, professata e trasmessa nella vita della Chiesa. Di conseguenza, la poesia liturgica assume una funzione catechetica, ecclesiale e mistagogica, guidando la comunità dei fedeli verso una partecipazione sempre più profonda al mistero della salvezza.[42]

Questa prospettiva spiega il posto centrale occupato dall'innografia nella spiritualità bizantina. Se nella tradizione occidentale lo sviluppo della riflessione teologica è stato prevalentemente associato al trattato scolastico e all'esposizione sistematica, in Oriente l'esperienza liturgica è rimasta l'ambito privilegiato dell'elaborazione e della trasmissione della teologia. Come sottolinea Robert F. Taft, il culto bizantino non deve essere considerato una semplice successione di cerimonie religiose, ma lo spazio nel quale l'intera tradizione dogmatica viene celebrata e attualizzata attraverso la preghiera della comunità.[43] In questo senso, la produzione innografica di San Giovanni Damasceno rappresenta il naturale proseguimento della sintesi dottrinale realizzata nella *Fonte della conoscenza*: se in quell'opera la verità viene formulata concettualmente, qui essa viene espressa in forma poetica e liturgica.

L'attività innografica di San Giovanni Damasceno si sviluppa nel contesto del rinnovamento della vita monastica palestinese dei secoli VII e VIII, il cui principale centro era il Monastero di San Saba. In questo ambiente, il culto liturgico occupava un posto fondamentale nella vita della comunità e la composizione degli inni era divenuta una forma privilegiata di approfondimento della Sacra Scrittura e della tradizione patristica.[44] L'esperienza monastica dell'autore spiega la profondità spirituale della sua produzione, nella quale la riflessione teologica è inseparabile dall'esperienza della preghiera.

Il contributo di San Giovanni Damasceno allo sviluppo dell'innografia bizantina è riconosciuto da tutta la tradizione orientale. Egli è considerato uno dei principali perfezionatori del canone, genere poetico introdotto nel VII secolo da Sant'Andrea di Creta e successivamente sviluppato negli

---

[42] Paul Meyendorff, *The Liturgical Theology of the Orthodox Church*, St Vladimir's Seminary Press, Crestwood, NY, 1983, pp. 90-93.

[43] Robert F. Taft, *The Byzantine Rite: A Short History*, Liturgical Press, Collegeville, 1992, pp. 51-74.

[44] Egon Wellesz, *A History of Byzantine Music and Hymnography*, 2nd ed., Oxford University Press, Oxford, 1961, pp. 180-183.

ambienti monastici palestinesi.[45] Il canone rappresenta una delle forme più complesse della poesia liturgica bizantina, essendo costituito da nove odi ispirate ai cantici biblici e organizzate secondo un'architettura teologica di grande coerenza. Nelle mani di San Giovanni Damasceno questa forma letteraria raggiunge un perfetto equilibrio tra rigore dottrinale, bellezza dell'espressione poetica e funzione liturgica.

L'originalità dell'autore non consiste esclusivamente nel perfezionamento della tecnica poetica, ma soprattutto nella capacità di integrare in un'unica composizione la ricchezza delle fonti bibliche, patristiche e liturgiche. I suoi inni valorizzano i simboli dell'Antico Testamento, il linguaggio dei Vangeli, le riflessioni dogmatiche dei Concili ecumenici e l'esperienza ascetica del monachesimo orientale, riunendoli in una sintesi armoniosa.[46] In tal modo, lo stesso metodo che caratterizza l'intera opera damascena – l'integrazione della pluralità in un'unità superiore – si manifesta anche nella sua produzione innografica.

Da questa prospettiva, l'innografia può essere considerata l'espressione liturgica del principio dell'unità nella diversità. La varietà dei linguaggi poetici, delle immagini bibliche e dei simboli liturgici non conduce alla frammentazione del contenuto della fede, ma ne rivela la ricchezza. Ogni immagine poetica esprime un aspetto del medesimo mistero della salvezza, così come ciascun tono ecclesiastico contribuisce all'armonia dell'intero canto liturgico.[47] Analogamente, la comunità ecclesiale riunisce persone diverse, appartenenti a contesti culturali e storici differenti, ma unite dalla medesima fede e dalla comune partecipazione alla vita sacramentale della Chiesa.

Questa dimensione comunitaria dell'innografia è ulteriormente evidenziata dal suo profondo carattere ecclesiologico. A differenza della preghiera individuale, il canto liturgico è sempre espressione della comunità riunita attorno all'altare. Esso presuppone la partecipazione dell'intero popolo di Dio - clero e fedeli, monaci e laici - ciascuno dei quali contribuisce alla comune professione della fede. Come afferma Santo padre Dumitru Stăniloae, nella tradizione bizantina il culto non è una semplice successione di testi e cerimonie, ma la manifestazione concreta della comunione

---

[45] *Ibidem*, pp. 198-201.

[46] Andrew Louth, *St John Damascene*, pp. 199-202.

[47] Egon Wellesz, *A History of Byzantine Music and Hymnography*, pp. 211-213.

ecclesiale in Cristo.[48] In questo senso, l'innografia damascena contribuisce all'edificazione dell'unità della Chiesa proprio perché offre a tutti i fedeli un linguaggio comune della preghiera, senza annullare la ricchezza delle esperienze personali o delle tradizioni locali.

Al tempo stesso, il carattere universale dell'innografia di San Giovanni Damasceno trova la sua spiegazione nel suo fondamento cristologico. Così come tutta la sua teologia prende avvio dal mistero dell'Incarnazione, allo stesso modo anche la sua produzione liturgica è organizzata attorno alla persona di Cristo e all'economia della salvezza. Che si tratti del ciclo pasquale, delle feste del Signore oppure della venerazione della Madre di Dio e dei Santi, tutti gli inni convergono verso la medesima confessione di Cristo, vero Dio e vero uomo.[49] La diversità dei temi liturgici, pertanto, non diminuisce l'unità della fede, ma esprime le molteplici dimensioni dell'unico mistero rivelato.

Alla luce di queste considerazioni, il contributo innografico di San Giovanni Damasceno deve essere compreso come una continuazione organica dell'intera sua opera teologica. Se la sintesi dottrinale offre alla Chiesa la formulazione concettuale della fede e la difesa delle icone ne giustifica l'espressione visibile, l'innografia trasforma quella stessa fede in esperienza comunitaria e in lode rivolta a Dio. L'unità tra dottrina, culto e vita spirituale diviene così una delle più importanti eredità della teologia damascena e una delle espressioni più autentiche del principio dell'unità nella diversità.

Conclusione generale

L'analisi dell'opera di San Giovanni Damasceno mette in evidenza la coerenza di una visione teologica unitaria, nella quale la diversità non è percepita come un elemento di tensione, bensì come una modalità di manifestazione della verità rivelata nella storia, nel linguaggio e nell'esperienza ecclesiale. L'intera sua opera si struttura attorno a un principio fondamentale: l'unità della fede si esprime attraverso la pluralità delle sue forme di articolazione, senza che ciò conduca alla frammentazione dottrinale o al relativismo.

---

[48] Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia Ortodoxă*, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2004, pp. 23-27.

[49] Andrew Louth, *St John Damascene*, pp. 210-214.

Il contesto storico della Damasco omayyade costituisce il quadro iniziale di questa prospettiva, caratterizzato dalla coesistenza di comunità religiose e culturali differenti all'interno di un sistema politico unitario.[50] Tale realtà favorì lo sviluppo di una sensibilità intellettuale aperta alla diversità, senza compromettere l'identità dottrinale. In questo spazio di incontro tra culture, San Giovanni Damasceno si formò come teologo capace di integrare molteplici tradizioni in una sintesi coerente.

Sul piano dogmatico, La Fonte della conoscenza (*Πηγὴ γνώσεως*) rappresenta l'espressione sistematica di tale sintesi, nella quale la pluralità delle fonti patristiche e filosofiche viene ordinata in un discorso teologico unitario.[51] La ragione filosofica non è esclusa, ma assunta quale strumento per la chiarificazione della fede, mentre la tradizione patristica viene integrata in una struttura concettuale coerente.

Nel contesto della controversia iconoclasta, la medesima logica dell'unità nella diversità si manifesta nella fondazione teologica dell'icona a partire dalla dottrina dell'Incarnazione.[52] La rappresentazione visibile di Cristo non contraddice la trascendenza divina, ma la esprime in modo analogico, e la diversità delle forme iconografiche diviene un mezzo legittimo per testimoniare la medesima verità dogmatica.

Sul piano liturgico, l'innografia damascena costituisce la traduzione di questa stessa verità nell'esperienza comunitaria della Chiesa. La varietà delle immagini poetiche, dei simboli biblici e delle strutture musicali non genera frammentazione, ma favorisce la partecipazione comune all'unico mistero della salvezza.[53] In tal modo, la teologia diviene preghiera e la dottrina si trasforma nel canto della Chiesa.

Nel loro insieme, le quattro dimensioni analizzate non costituiscono tappe indipendenti, bensì espressioni complementari della medesima visione teologica. L'unità della fede si rivela organicamente nella diversità delle sue forme storiche, concettuali, iconografiche e liturgiche. Da questa prospettiva, San Giovanni Damasceno si impone come uno dei più grandi

---

[50] Hugh Kennedy, *The Great Arab Conquests*, Penguin Books, London, 2007, pp. 127-130.

[51] Andrew Louth, *St John Damascene*, Oxford University Press, 2002, pp. 95-102.

[52] Sfântul Ioan Damaschin, *Cele trei tratate împotriva iconoclaștilor*, PG 94.

[53] Egon Wellesz, *A History of Byzantine Music and Hymnography*, Oxford University Press, 1961, pp. 198-203.

sintetizzatori della tradizione patristica, capace di integrare la pluralità delle tradizioni in una visione teologica unitaria e coerente.

Di conseguenza, il paradigma dell'«unità nella diversità» non rappresenta una costruzione interpretativa estrinseca alla sua opera, bensì una realtà intrinseca al pensiero damasceno, che riflette la logica stessa della tradizione cristiana orientale: la comunione nella verità, espressa attraverso la pluralità delle forme della vita e della testimonianza ecclesiale.

Teologia creștină între nevoia de adevăr și riscurile ecumenismului: frați sau prieteni?

Alexandru DEMETER[1]

Riassunto: *Credo che dobbiamo rivalutare ecumenismo e dialogo interreligioso per arrivare a diventare responsabili dei nostri presenti e futuri comportamenti dinanzi a Dio e agli uomini. Ecco che tempo sta arrivando per ripristinare fede e ragione, per poter costruire nuovi modi di concepire conoscenza e tradizione, canoni e liturgia. E mia convinzione che la logica intima della fede proposta per accogliere il Vangelo - unico e molteplice di Gesu Cristo e dei suoi apostoli -deve iniziare con lo sforzo conscio e deciso moralmente di interrompere la frammentarieta del conoscere umano tramite vie nuove, piu aperte e libere. Soprattutto bisogna oltrepassare i limiti della incomprensione limitata ai vecchi schemi catafatici, per arrivare a camminare piu consapevolmente nella luce viva di una fede che unisce, non separa. Quindi propongo certi contributi al percorso di una riveduta e rivisitata metafisica e antropologia filosofica, piccolissimi sforzi per avviare la compiutezza di un Escaton entro i limiti della ragione, ma di una ragione infinitamente allargata. Sono allora per distinguere si, e per separare, ma senza frammentare. Ad augusta per angusta!*

Parole chiave: *cattolicità, ortodossia, ecumenismo, dialogo interreligioso, metafisica, antropologia integrale, singolarità, consenso integrativo, metafisica apofatica, orizzonte escatologico.*

1. Introducere la avatarurile ecumenismului. De ce ar trebui să ne temem?

Introducerea termenului avatar (din sanscritul *avatara*[2]) în sintagma avatarurile ecumenismului nu e un moft literar, adeseori în lumea noastră

[1] Doctorand, Universitatea Babeș-Bolyai, Facultatea de Teologie Greco-Catolică, Școala Doctorală Teologie și Științe Religioase, alexandru_demeter@outlook.com.

[2] Doctrina *avatara*, adică înțelesul coerent al realității desemnate prin termenul *avatara*, înseamnă că ori de câte ori ordinea (*dharma*) șchiopătează, Krisna se manifestă pe sine,

unele realități nu sunt pricepute sau voite ca atare, deci nasc respingere sau ignoranță, ambele conducând la neputința realizării celor dorite: aceste realități, oricât de dorite și dezbătute după puterile omenești, nu se pot întrupa, nu ajung să primească carnea, venele și pielea pe care le poruncește profetul (Iezechiel 37, 1-28) să se facă peste oasele cele uscate ca viață nouă, rămânând numai întruchipări mai mult sau mai puțin voalate, niște fantome care nu aduc decât neliniște și trezesc maladii și sindromuri niciodată deplin vindecate. Sunt oare aceste considerații de început exagerate sau nerealiste? Totul rămâne în întregime de văzut.

Avatarul este, în teologia hindusă, o întruchipare, o înfățișare (*schema*) a chipului, deci nu o transformare în firea chipului, pe care zeul o îmbracă pentru a putea comunica cu omul și a acționa în lumea lui. Acest fapt energetic are loc prin aceea că percepția omului este înșelată, făcută să creadă că zeul este în carne și oase, prezent ca un om. La fel este și în *Iliada* lui Homer, zeii iau forma sau înfățișarea chipul omului, dar nu se transformă în oameni, nu pot face asta. Ce sunt ei?[3] Dacă încă se mai poate crede că Iliada sau *Bagavat-Gîtâ* sunt povești închipuite de visători și poeți, atunci, poate ar trebui să facem mai multă atenție la lumea noastră și la finalul ei, care poate fi împlinire sau distrugere, exprimat simbolic, dar redat literal, în *Apocalipsă.* Lumea care se naște va fi la fel de fantastică, dar și la fel de reală. Totul e deci să nu decidem înainte de a ne situa fermi în cunoștință de cauză.

Dacă nebuloasa a fost voit căutată și percepută, dacă umbrele s-au lăsat peste forme, iar tăcerea a devenit liniște și inteligența a primit provocarea, putem trece la pasul următor și să prezentăm miezul problemei: numai lui Avram i s-a arătat: cum, sub ce formă? Dar lui Iacob, cel care s-a luptat cu îngerul până dimineața? Însă, în Hristos Isus Cuvântul lui Dumnezeu s-a făcut om, nu avatar, nu înger, om, iar Isus însuși se numește pe sine Fiu al Omului, nu altfel. Această situație nu s-a mai verificat în istoria cunoscută a religiilor. Niciodată. Această nevoie de adevăr a teologiei nu este nevoia de doctrină, nici chiar de dogme, deci nu este chiar deloc nevoia de interpretare

---

dezvăluind -potrivit momentului istoric al omenirii - înțelepciunea exemplară, adică ceea ce va salva lumea de la distrugere sau potop. Cf. M. Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, București 2000, 371-373.

[3] Avem motive serioase să presupunem că și zeii vechilor greci sunt manifestări ale acelorași forțe nevăzute, dar care se pot face percepute aparent, adică senzorial de către om. sub aparențe umane sau ale altor ființe. Cf. Omero, *Iliade,* (ed. A. Silvestri).

de care acum 15 secole *Ticonius* și apoi Walter Benjamin au scris, anume că doctrina poate fi enunțată legitim numai sub forma interpretării.[4]

Doctrina da, dar revelația? Ea este identificată practic, *pragmata*, adică real precum lucrul propriu-zis, care va fi desemnat ulterior simbolic și teoretic, căci identificarea aduce numele, care este însuși lucrul rostit, iar teoria aduce conceptul, doctrina, rațiunea. „Realitatea este mai importantă decât ideea"[5], afirmă Papa Francisc în *Evangelii gaudium,* iar ecumenismul nu se poate baza pe abstracții teoretice, deci pe raționamente excluzând realitatea comuniunii, care vine mai întâi, apoi pe iconomia mântuirii și pe caracterul ecumenic al catolicității Bisericii Una.[6]

2. Rănile unității dintâi și lungul drum al Bisericii pentru a le depăși

Catehismul Bisericii Catolice (parag. 817) arată că micile sciziuni apărute deja în vremea sf. apostol Paul au devenit, în secolele următoare, dezbinări mai mari, comunități întregi s-au despărțit de comuniunea Bisericii Catolice Una, de la începuturi, apoi încheie cu „Rupturile ce rănesc unitatea Trupului lui Cristos (erezia, apostazia și schisma) nu se fac fără păcatele oamenilor: *Ubi peccata sunt, ibi est multitudo, ibi schismata, ibi haereses, ibi discussiones*(aici cu sensul de certuri, deci, aș zice, dispute inacceptabile). *Ubi autem virtus, ibi singularitas, ibi unio, ex quo omnium credentium erat cor unum et anima una.*[7] Avem aici doi termeni în oglindă, separați și opuși unul altuia, *multitudo*, cu sensul teoretic de fragmentat, divizat, și *singularitas*, ca unicitate care lucrează unitatea.

Așa cum putem constata, păcatele sunt cauza reală a separărilor, iar erezia, apostazia și schisma li se datorează, căci sunt toate trei soluții greșite la probleme greșit puse și rezolvate. Pentru că nu se pot rezolva probleme de doctrină sacrificând comuniunea, nici încălca revelația divină pentru a o clarifica rațional și doctrinar! Ceea ce nu aflăm de aici este că, adeseori, aceste

---

[4] Cf. G. Agamben, *Misterul răului, Benedict XVI și sfârșitul veacurilor*, București 2023, 41-43.

[5] Francisc, *Evangelii gaudium,* Iași 2014, 140. Este exact ceea ce am spus și eu, lucrul nu trebuie confundat cu conceptul, dar primul are legătură intențională și practică cu numele care-l evocă; de asemenea legătura cu sensul denominativ și denotația.

[6] Cf. Ioan I. Ică Jr., *Canonul Ortodoxiei,* I, *Canonul apostolic al primelor secole*, Sibiu 2008, 5-11. Pentru întreaga prezentare a canoanelor creștinismului apostolic, vezi studiul complet al aceluiași, 13-318.

[7] Arhiepiscopia Romano-Catolică, *Catehismul Bisericii Catolice*, București 1993, 188.

certuri au fost doar motive pentru o luptă disimulată pentru putere lumească, în Biserică, adevăratele minusuri fiind lipsa virtuților, iar certurile pentru adevărul doctrinar, care nu este realitatea, vă amintiți ce am spus mai sus, pot fi depășite cu ușurință dacă există virtutea și conlucarea întru Harul Spiritului Sfânt.

Sigur că putem vorbi, ca și *Ticonius*[8] despre cele două laturi ale Bisericii, sau ca fericitul Augustin despre cele două cetăți, dar problema nu se rezolvă prin discuții, ci prin revenirea la Hristos și la virtuțile lui, așa cum arătase Origen, în citatul în latină pe care l-am reprodus. Însă lupta pentru putere, faimă și influență din Biserica militantă a primelor două milenii n-a favorizat apariția și existența virtuților divine ale sărăcuțului Francisc, fratele celor ce cred și a celor care nu cred, iar doctrinele elaborate, așa cum arătase celălalt Francisc, papa Bergoglio, separându-se de realitatea practică a Cuvântului întrupat, pierd asistența și împreună lucrarea cu Spiritul lui Dumnezeu, manevrând concepte și idei doctrinare pentru care s-au certat și au rupt unitatea ecumenică înaintașii lor, obținând o doctrină care are ca fațetă din umbră ereziile, schismele și apostaziile pe care, fără să vrea, le ascunde. În concluzie, fără asistența Spiritului nu avem nici comuniune, nici economia mântuirii, nici ecumenicitate catolică, dar vom avea lupte pentru putere ascunse sub diferite idei și ideologii doctrinare, vom avea o unitate a oamenilor, dar nu întru singularitatea virtuților, ci ca la Babel, sau după cum descrie psalmistul: „Spurcat-au legătura lui: împrăștiatu-s-au de urgia feței lui, și s-au apropiat inimile lor. Înmuiatu-s-cuvintele lor mai mult decât untdelemnul: și acelea sunt săgeți."[9]

Cei care nu s-au unit întru virtute, sub ascultarea de Dumnezeu, îmbrăcând pe Hristos și ascultând de Spiritul său, aceia s-au unit întru

---

[8] Ticonio, *Sette regole per la Scrittura*, (ed. Luisa și Daniela Leoni). Sub titlul original *Liber regularum*, tratatul lui Ticonius este cel mai vechi manual de hermeneutică biblică din Occidentul creștin, apreciat de Augustin, care-l descrie cu multă precizie în *De doctrina christiana.* În prima regulă, de exemplu, Ticonius arată cum Scriptura se poate referi, într-un același pasaj, mai întâi la Hristos, apoi la trupul său, care este Biserica, iar rațiunea, susținută de har poate distinge între cele două sensuri. Așa, piatra care se desprinde din munte și distruge împărățiile lumii, în Daniel 2, 34, este figura sau tipul lui Hristos, în timp ce aceeași piatră descrisă în creșterea ei cât un munte ce umple întreg pământul este simbol al Bisericii, al trupului lui Hristos, cu care se identifică în virtutea sau prin puterea renașterii baptismale.

[9] *Orologhion*, Blaj MDCCCCXXXIV, oficiul orei a VI-a, 134.

răutate, și chiar dacă mărturisesc cu gura doctrine corecte dogmatic, se adună împotriva lui Dumnezeu și a Hristosului său. Să revenim, așadar la credința și la dragostea dintâi, la Evanghelie și la smerita cugetare, gândindu-ne la Pavel și la Petru: când primul i-a reproșat celui de al doilea că greșește voind să impună prescripțiile practice ale Legii, certatu-s-au ei? S-au separat oare și acuzat reciproc? Nu. De ce?

2.1. Darul unității Bisericii este har al Spiritului, armonie a membrelor trupului mistic

Începutul înțelepciunii este frica de Dumnezeu[10], zice înțeleptul, și el știe de ce: concret, avem aici o definiție negativă, nu este afirmată valoarea fricii ca atare, în sine, dimpotrivă, este negată numai fărădelegea, actul care rodește răutatea ce fragmentează, dar înțelepciunea este afirmată plenar. Adică ni se spune că frica de Dumnezeu este spre a ne teme să împlinim răutatea, iar păzind bunătatea revelată, vom deveni înțelepți, vom împărtăși cu Dumnezeu Harul Spiritului său. Nu este aceasta suficient? Ar trebui să mai căutăm și alte lucruri, străine de credința noastră în Domnul? Te temi de Dumnezeu, dreptul judecător, și nu faci răul, devii înțelept și ajungi să-l cunoști pe Domnul tău, nu îți ajunge asta?

Unitatea de care vorbim noi există în Biserică de la început, o avem în Dumnezeu, care este Unul, Unitate și Unire, dar poziția cunoașterii dogmatice, mai bine zis dogmatiste a unora a adus încercarea pomului cunoașterii binelui și a răului, pomul căderii, și în Biserică, căci l-au înlocuit pe Dumnezeu fără-a prinde chiar de veste, cum zice poetul,[11] cu această măsluită gnoseologie și l-au transformat într-un idol ritualic și magic, spre uzul și folosul puterii lor în lumea păcatului. Mă întreb dacă sunt dure aceste cuvinte, dacă adevărul lor este greu de suportat și dacă voi fi dușmănit pentru curajul nesăbuit și deci temerar, vinovat, de a le spune în public? Nu că aș fi interesat să știu dacă am dreptate, asta nu este datoria mea, ci numai dacă adevărul mai poate fi urmat și împărtășit public? Nu pretind că mărturisesc adevărul, ci doar că îl urmăresc și-l expun liber în gândire.

---

[10] *BIBLIA* sau *Sfânta Scriptură*, București 1990, 638: „Frica de Dumnezeu este începutul înțelepciunii; cei fără minte disprețuiesc înțelepciunea și stăpânirea de sine."

[11] Mihai Eminescu, în *Scrisoarea a III*-a, pare inspirat, aici omul păcii găsește prieteni și susținere în toate cele de pe pământ și din cer, iar cel al urii și al războiului găsește dușmănia în toate, este surprins de ea fără să se poată apăra, căci survine brusc, ca și pedeapsa răufăcătorilor.

2.2. *Caracteristicile Bisericii una nu pot fi evitate de către orice ecumenism realist, deci sacru*

Sacralitatea trupului mistic al cărui cap e Hristos Însuși, și al cărui suflet animator și sfințitor este Spiritul lui Dumnezeu, este dată liturgic și sacramental, dar efortul de a urma pe Hristos cel răstignit (Pavel, I Corinteni 2, 2) și de a birui tendințele cunoscute și decăzute ale eului, lumii și păcatului trebuie susținute prin efortul de a se detașa de nevoile concrete ale eului, de a-și duce crucea și de a muri pentru păcat: doar a pretinde credința și a lăsa toate ca înainte de a crede în Hristos nu este decât o deghizare, o simulare vinovată a mântuirii aduse de Dumnezeu.

Așa cum avem unitatea în lucrarea Spiritului, tot așa avem viața nouă, care nu mai este supusă încercării păcatului și a morții, în Hristos, deci ea nu este un dar obiectiv al cărui proprietari vom deveni după Judecata de apoi, ci este arvunită[12] celor ce cred încă de aici, adică avem garanția primirii ei în această viață, în arvuna Spiritului, fără de care nimeni nu poate pretinde moștenirea cea întru Hristos. Ce este deci mai mare, nevoia de adevăr, adică de cuvintele vieții veșnice, cum a mărturisit Petru (Ioan 6,68), și deci de Hristos, sau nevoia riscantă a unei unități aparente, lipsite de miez spiritual?

Nu neg nevoia de unitate, ecumenismul ca mișcare legitimă de refacere a unității primare și, cu unele rezerve, ale primului mileniu creștin, dar e nevoie să evidențiez cât de greșit a fost efectuată bătătorirea căii afirmării unității dogmatice, canonice și liturgice în primul mileniu, cu câtă patimă lipsită de caritate a fost ea urmărită și cum a fost folosită pentru atingerea puterii lumești personale, de către unii actori interesați, nu în general, și nu de către toți.

3. Concluzie parțială la partea introductivă și pregătitoare

Cea mai umilă poziționare în problemele cunoașteri de orice fel este a ști că nu știi, deci a te întreba și a formula cele mai legitime întrebări, ție mai întâi,

---

[12] Cf. W. Barclay, *Analiza semantică a unor termeni din Noul Testament,* Illinois 1992, 150-151. Cuvântul este folosit doar de apostolul Pavel, de trei ori, în 2 *Corinteni* 1, 22, unde zice că Dumnezeu ne-a dat arvuna Spiritului în inimile noastre, în 2 *Corinteni* 5, 5, despre arvuna Spiritului, și în *Efeseni* 1, 14, despre Spiritul Sfânt ca arvuna moștenirii noastre. Poate avea și înțelesul complementar de angajament, prima rată sau garanție. Deci Spiritul primit aici este o anticipare în avans a vieții pe care creștinul o va trăi după Eshaton, în prezența lui Dumnezeu.

apoi și altora, celor dispuși să te asculte. Problemele trebuie formulate pentru a fi discutate, dar discuțiile trebuie să aducă argumente, nu neapărat limitate la rațiune, iar lumina zilei acestor argumente au menirea să aducă mai aproape cele nevăzute și cele ascunse ale înțelepciunii revelate. Nu opri pe nimeni să facă ceva din cele care nu fac parte din propriul tău confort, decât dacă ele sunt răutate pe față, altfel vei zice binelui rău, și răului bine, care este a celor neizbăviți de înșelătoria pomului cunoașterii măsluite. Țelul este o conștiință care nu ne acuză de nici o dezordine, de nici un interes egoist, un trup relaxat, stăpânit de o inimă care veghează.

4. Ecumenismul și Tradiția Bisericii Una: catolicitate și ortodoxie primare

Înainte de a aborda problema dialogului inter-religios, sau a dialogului păcii dintre religiile Omenirii, vom întreprinde un *excursus* în care să refacem, succint, și din perspective înnoite tradiția ecumenică creștină, istoria conviețuirii creștinilor în limitele perioadelor jalonate de evenimente politice și militare ale celor două milenii. Ar fi greu să ne propunem o metodă specifică, iată de ce vom aduce în discuție o cronologie a principalelor momente ale vieții Bisericii și lumii creștine, și o vom face dintr-o perspectivă înnoitoare, depășind încercările care înrobesc spontaneitatea viețuirii și împietresc în concepte de diferite proveniențe trăirea și dezvoltarea credinței creștine.

Din moment ce cea mai bună demonstrație este dovada însăși, vom evita argumentele teoretice și vom căuta să surprindem realitatea ca fapt efectuat, istoria ca atare, dar nu în cadrele sale dogmatice, dacă ne este permisă formularea, ci mai ales în lumina revelației biblice și a împlinirii eshatologice *in progress*, concepând istoria ca realizare liniară a unui început, dar nu în sens evoluționist, ci ca realizare finală, concretă și mistică, deci ciclică, ca realizare a mântuirii Omenirii ca întreg. Această abordare țintește spre eliberarea de căile bătătorite ale polemicii din mileniul II și ale căutării obsedante a unei codificări ulterioare, dogmatice, a primului mileniu, detașare necesară acestui mileniu III în încercările actuale de dialog inter-religios și ecumenic creștin.

Tipul specific de dezvoltare a teologiei Bisericii în mileniului I, adică apologetica și certurile schismatice, dar mai ales susceptibilitatea eroică contra ereziei văzute ca greșeală fatală și letală pentru mântuire au dus la

întărirea unei viziuni juridice și apoi politice, în mileniul următor, asupra adevărului teologic, dogmatic, liturgic și canonic. Iar aceasta din urmă a condus la cristalizarea unei adevărate jurisdicții legale, canonice, asupra adevărului astfel formulat și argumentat (*orthodoxia*), ceea ce va duce în mileniul următor la respingerea catolicității ecumenice primare și la normalizarea războiului dintre creștini. Câtă vreme nu separăm ortodoxia, în sensul ei primar de opinie sau credință corectă despre Dumnezeu de revelație, de învățătura sfinților Părinți, apoi de cea a Apostolilor și mai ales de cea a Mântuitorului însuși, din Scriptura creștină, ca să o atribuim Bisericii instituționale, și apoi să o obiectivăm ulterior, rămânem în limitele rațiunii și a armoniei.

Înainte de orice altă perspectivă, descoperită sau de descoperit, este momentul, astăzi, să tindem și să conceptualizăm nu atât alte scheme de clasificare, ordonare și organizare, pentru un control și mai sporit, cât readucerea în prim-planul cugetării și al meditației a întregirii prin redescoperirea vocației holistice a cunoașterii științifice și teologice. Niciodată nu a fost mai urgentă această nevoie de totalitate, decât azi, când cunoaștem riscurile oricărui totalitarism, mai puțin pe cel al fragmentării extreme a cunoașterii vaste de care dispunem.

Deoarece este o sarcină atât de nouă, dar mai ales pentru că e atât de greu de conceput, iată de aici și valoarea și prețul deosebit al eforturilor ecumenice ale Creștinătății, dar și cel al teologilor, filosofilor, antropologilor, istoricilor religiilor etc., pe scurt toate disciplinele sunt, cu sau fără voia și știrea lor implicate în acest efort uriaș de depășire a fragmentarietății demersului cognitiv de până azi. Găsirea unei noi unități nu va fi o sumă a celor descoperite, verificate și organizate în fiecare disciplină științifică, nici o restructurare reformativă sau deconstructivistă, ci o viziune care să surprindă realitatea, divină și umană, micro și macrocosmică la alte nivele de reprezentare și putere.

Iată de ce în următoarele pagini vom aduce câteva din răscrucile în care am putut întrezări ceva din viziunile științifice și mistice, dar concepute exclusiv rațional, care să se constituie în tot atâtea părți coagulând fragmentele știute, modelând un limbaj filosofic și teologic, îndeosebi, nou și pe măsura capacităților cognitive actuale. Azi am ajuns iar la o răscruce în care nimeni nu mai poate sta deoparte, de marea frământare a lumii noi care stă să se nască iar, și depinde de noi toți dacă va fi un motiv de dezbinări,

lupte și răfuieli sau un popas al înțelegerii, al întâlnirii dintre toți oamenii, indiferent de științele și credințele lor.

4.1. De ce trebuie evitat vechiul mod de cristalizare a dogmelor Bisericii și a celor științifice

În cuvântul înainte la faimosul *Panarion* al lui Epifanie din Salamina (sfântul)[13] redactat de către editură, este citat Paul(1 Corinteni 11, 19: „Căci trebuie să fie între voi și eresuri, ca să se învedereze între voi cei încercați". Afirmația apostolului, deși pare extrem de transparentă pentru noi, azi, este doar efectul unei căi bătătorite pe care o reparcurgem, poți avea impresia că o știi și înțelegi, dar este doar o iluzie, și vei fi amăgit dacă o crezi epuizată ca sens. Autorul o consideră derutantă, și îl înțeleg, atâtea secole au fost persecutați cei ce greșeau pe calea credinței lor, încât nu vezi de ce ar fi considerat Pavel, apostolul, necesare eresurile, cum traduce Biblia Bisericii Ortodoxe.

Panarion-ul lui Epifanie adună, deci, un întreg pandemoniu de erezii, intenția este bună, dar nimeni nu devine desăvârșit pentru că nu greșește teoretic, așa ceva este o eroare pe care toți o mărturisim, public sau privat, dar oricine poate și trebuie să cunoască rațional și mistic, prin propriile puteri de care dispunem, adevărul revelat, iar apoi să știe ce să facă cu el, căci fără acest din urmă pas, adevărul teoretic nu are nicio noimă. La ce îți va folosi să știi ceva care nu-ți slujește la nimic? Ce folos vei avea, citind teologie adevărată despre Hristos, dacă tu nu crezi că el este așa cum l-au mărturisit ucenicii lui, dacă nu vrei să-l urmezi ca pe un model desăvârșit, împreună dumnezeiesc și omenesc? Iar dacă crezi, cum ai putea să faci rău aproapelui tău?

Ajunși aici ni se ridică înainte un alt obstacol: cum se face că cei care se considerau depozitari ai adevărul nu se recunoșteau între ei, în dimensiunea lor sfințitoare, din moment ce trebuiau, cu necesitate, conform Sfintei Scripturi creștine să aibă întru ei pe același Spirit, care nu avea cum să se înșele? Și mă refer aici concret la condamnarea lui Ioan Gură de aur (sfântul) de către Epifanie, cu ocazia vizitei sale la Constantinopol?[14]

---

[13] Epifanie, *Panarion Împotriva tuturor ereziilor*, București 2024, trad. din greaca veche, introd. și note de Dionisie-Constantin Pîrvuloiu, 5-8.

[14] Epifanie, *Panarion* 19. Cum de nu fost cercetată și spinoasa problemă a condamnării de către Epifanie a metodei alegorice a școlii alexandrine, adică și el se poate înșela, așa cum declarase Pavel apostolul, că ereziile sunt normale, căci cunoașterea despre Dumnezeu

Este convingerea mea azi, și deci poate fi liber contestată și chiar greșită, că toate aceste diatribe și certuri dintre creștini au urmărit doar acceptarea politică și socială a bisericii creștine și integrarea ei în lumea antichității târzii, iar actorii care au participat la acest război activ au contribuit cu bune și cu rele la edificarea unei structuri vizibile conceptual și rațional, Biserica, și care până la edictul de toleranță de la Milano, 313, fuseseră invizibili, trebuind să se ascundă din cauza persecuțiilor. Acesta este primul motiv, al doilea este dorința unora de a se afirma pe scena lumii, iar aceștia au creat condițiile unei intoleranțe care se va manifesta fără echivocuri sentimentale în toată istoria creștinismului.

Această istorie plină de crize și certuri, de ură și intoleranță sub pretextul ortodoxiei credinței sau al adevărului doctrinar îngust trebuie să dispară din Biserica Una, căci noi creștinii avem această datorie, să refuzăm orice răutate, să ne iubim între noi și astfel să aducem lumii întregi pe Hristos cel viu, din faptele credinței, nu din învățătura teologică. Biserica ecumenică de azi are înainte această reușită spirituală, să întrupeze din nou, cu puteri și cunoaștere înnoite pe Hristos într-o lume a religiilor libere și benefice Omenirii ca microcosmos, întreg și totalitate a vieții de pe Pământ.

Atunci când Biserica s-a recunoscut pe sine ca instituție, deci ca rod al acestor lupte intestine inacceptabile după învățătura revelată a apostolilor și evangheliștilor, și după ce „conceptul de „erezie" s-a cristalizat treptat, odată cu dezvoltarea conștiinței de sine a Bisericii lui Hristos"[15], dar eu vin și întreb: ce conștiință de sine poate avea Biserica lui Hristos alta decât Spiritul dumnezeiesc și mărturia lui Hristos? Vedem așadar că este vorba de conștiința identitară a celor prezenți în lume, și suntem nevoiți să distingem între Biserica lui Hristos, ascunsă în Dumnezeu, și instituția din lume, adică între chipul și asemănarea ei, căci cea dintâi trebuie imitată, iar cea de a doua are a se forma și reforma după chipul celei dintâi și desăvârșite. Că acești ereziologi și vânători de erezii au dus la extremism polemica cinstită dintre cei ce cred, definind o identitate ecleziastică ce ne ține și azi legați de viziunea lor, se poate dovedi și din mitologia pe care au creat-o pentru a-și justifica sacra ură contra celor ce gândeau diferit de ei. Astfel, au decretat implicarea diavolului în gândirea acestora, i-au descris ca monștri și i-au demonizat

trebuie să fie învederată între cei ce cred, adică probată prin roadele Spiritului, nu prin teologie sau alte încercări ale minții umane.

[15] Epifanie, *Panarion*, Introducere 23.

inacceptabil pe adversarii lor, Epifanie chiar a afirmat că credința creștină a existat dintotdeauna, înaintea oricărei credințe, iar cu întruparea Cuvântului a fost „doar dezvăluită din nou mai târziu".[16]

Avem aici o încercare de mitologizare a credinței creștine, de încălcare a noutății ei absolute, fiind aceasta singurul răspuns la nebunia propovăduirii crucii, după cum mărturisește Apostolul neamurilor (1 Corinteni1, 21). Este evident că ei au confundat credința cu convingerile, căci acestea din urmă sunt periculoase, și deseori înrobesc pe cei neatenți. Acestea din urmă sunt neroditoare, dar dacă ni le repetăm suficient ne pot părea adevărate și se transformă într-o a doua noastră natură, după cum este îndeobște cunoscut că repetiția este mama învățării. Credința, în schimb, duce la fapte în Spiritul, ceea ce nu poate fi confundat cu nimic în lume, iar mintea o face neiubitoare de ceartă și de polemici.

4.2. Câteva mize ale unei conștiințe de sine înnoite a creștinilor

Înainte de a vorbi despre valorificarea cunoașterii celorlalte religii, altele decât cea creștină, ținem să deosebim două teze esențiale pentru orice dialog cu sens și folos: 1) mai întâi, trebuie refăcută credința printr-o nouă evanghelizare, care să ne întoarcă cu adevărat la Hristos, Martorul primordial al manifestării, realizării și propovăduirii Evangheliei una, realitate imposibil de atins fără depășirea pozițiilor identitare tradiționale, deci la o revedere profetică a Tradiției Bisericii și, în paralel, 2) ecumenismul raportat constant la catolicitatea Bisericii ca la o trăsătură singulară a ei, dar numai între creștini, pentru a atinge dezideratul vital al unității în slujire și iubire; și 3) valorificarea acestor tradiții religioase nu se poate face nemijlocit, de către creștini, deoarece singularitatea lui Hristos nu se poate epuiza în nicio formă omenească, fie ea și cea a unor religii mai vechi, istoric vorbind, decât creștinismul. Dar și orizontul privirii spre cel răstignit este singular și irepetabil, deschizându-se spre împlinirea ultimă și totală din eshaton.

Din acest motiv, toate celelalte religii, pentru a putea fi înțelese în termenii revelației biblice creștine și a putea concepe un dialog pe măsură au nevoie de medierea unei comprehensiuni întemeiate într-o antropologie religioasă expusă filosofic, în termenii rațiunii în sens larg, de ordine vizibilă și invizibilă. A da seama despre celelalte religii în chiar interiorul teologiei creștine nu poate fi vorba decât prin medierea acestei noi antropologii

[16] Epifanie, *Panarion*, 34.

religioase, fără de care credința creștină nu s-ar putea înțelege în chiar miezul ei divin și uman, adică ar deposeda-o de însăși natura ei singulară.[17]

Desigur, nu am în vedere aici dialogul faptic și evenimențial ca atare, nici întâlnirile necesare dialogului cu aceste tradiții religioase, mă refer doar la nevoia de a aprofunda aceste tradiții cu ajutorul unor noi viziuni și cunoașteri apte să dea socoteală despre o antropologie filosofică de ultimă oră, care să profite de imensa cunoaștere adunată de toate disciplinele cunoscute.[18]

De acest adevăr este convins și Mihai-Iulian Dancă, devreme ce, raportând teologia creștină la tradiția budistă, care nu are nevoie de conceptul de Dumnezeu pentru a-și explica propriul sistem cognitiv, recunoaște, pentru acest caz, și se întreabă „...în ce mod va putea creștinismul să comunice cu această religie din moment ce bazele ei conceptuale sunt atât de diferite?”[19] Este evident că nu mă voi putea apropria de experiența religioasă a nimănui decât practicând acea religie, sau prin mijlocirea conținutului său noetic, cum trebuie să fie cazul pentru creștini, fără să ajungem să ne întrebăm, deși este legitim, dacă „(...) se mai justifică o noțiune precum cea de evanghelizare?”[20]

Recunoașterea celorlalte religii în dreptul lor propriu și specific nu poate implica renunțarea la evanghelizare, căci semănarea Cuvântului lui Hristos este Evanghelia în sensul ei unic și irepetabil, orizont singular al oricărei renașteri spirituale, realitate fondatoare a Bisericii Una, care a precedat întemeierea ei, și profeție înaintemergătoare a Tainei botezului. Când spun orizont singular aduc în atenția prezentului continuu ușa din cer care i s-a deschis lui Ioan (sfântul) în vedenia din Patmos (*Apocalipsa* 4, 7) și vederea singulară a fiecărui credincios căruia i-au fost deschiși ochii minții ca să priceapă Scriptura cu ajutorul Spiritului (*Luca* 24, 3-9, femeile care-l căutaseră la mormânt, înștiințate de cei doi îngeri „Și ele și-au adus aminte de cuvântul Lui” și au crezut, așa că au dat mărturia credinței lor și apostolilor, dar ei nu au primit-o).

Motivul pentru care apostolii nu au primit înștiințarea femeilor mironosițe este unul normal, ea se făcuse după credința lor în Hristos-

[17] Cf. M.-I. Dancă, *Experiența apofatică a unității în opera lui Andre Scrima*, Oradea 2024, 274.
[18] Cf. I. P. Culianu, *Mircea Eliade*, Iași 2022, 90-91.
[19] Dancă, *Experiența apofatică a unității* 274-275.
[20] Dancă, *Experiența apofatică* 276.

amintirea cuvintelor lui-, care fuseseră semănate prin propovăduire de către Hristos însuși, și actualizate cu ajutorul îngerilor, toate acestea ca răspuns la faptul că ele găsiseră gol mormântul, adică lipsind trupul Domnului lor. Căutarea lor personală, de grup și concretă le aduce această înștiințare magnifică, numai pentru credința lor în Isus, dar va fi nevoie de trimiterea Spiritului Bisericii, la Rusalii, și de nașterea de sus a apostolilor și a trupului Domnului, care este Biserica, pentru a duce Vestea cea bună la toți oamenii. Avem aici un parcurs care nu poate fi ocolit, iar acest model este unul singur, fiind pragul peste care trebuie să treci dacă vrei să vezi ușa din cer deschisă și pentru tine, ca și pentru Ioan, și să înțelegi cele ascunse de la facerea lumii, pentru care și vorbea în pilde și parabole Hristos: „Ca să se împlinească ce s-a spus prin proorocul care zice: Deschide-voi în pilde gura Mea, spune-voi cele ascunse de la întemeierea lumii" (Matei 13, 35).

O altă miză importantă, de același fel, este și revizuirea unor forme deja instalate în învățătura Bisericii și a teologiei ei, iar aceasta este, în opinia noastră, o sarcină prezentă și viitoare a celor ce cred, indiferent de statutul lor lumesc din Biserică, și ea nu se poate realiza decât organic, ca o dezvoltare a mădularelor ei și ca o iluminare a Spiritului de la Rusalii, printr-o pogorâre de același fel. Nu în sensul originar, care nu se repetă, ci de fond și individual, căci El se dă prin pogorâre celor care primesc și își asumă slujirea cea asemeni cu a Mântuitorului. Nu poate fi deci vorba de o activitate la comandă și *ad-hoc* în dialogul cu alte tradiții religioase[21], fără să fiu răutăcios sau ironic cu cei care cred că ar putea exista „...expresii teologice care falsifică din start posibilitatea unei cunoașteri autentice?"[22]

---

[21] Cf. G. Rizzi, *Bibbia e Corano, Un confronto nell"attesa di un incontro?* Trapani 2025. Abordând spinoasa problemă a confruntării dintre Biblie și Coran, argument semnificativ al polemicii și, eventual, al dialogului islamo-iudaico-creștin, aflăm că nu se pot face reduceri de nici un fel în acest dialog triunghiular, dar și că dialogul pacific și cunoașterea reciprocă sunt importante pentru depășirea vechii abordări apologetice și deci polemiste.

[22] Dancă, *Expresia apofatică a unității* 277. Autorul se întreabă pe bună dreptate dacă s-ar putea ameliora neînțelegerile cauzate de lipsa unui vocabular adecvat pentru înțelegerea tradițiilor religioase și, deci, nevoia de a revizui acele expresii teologice care blochează sau falsifică înțelegerea și dialogul ecumenic sau interreligios. Pe de altă parte, eu cred că a revedea orice formulare teologică sau magisterială care nu aduce atingere revelației și tezaurului apostolic al propovăduirii, dar mai ales al Magisterului divin al Evangheliei lui Hristos și a mărturiei sale, este o nevoie legitimă și se recomandă, deoarece credința trebuie să ducă la înțelegere și înțelegerea să o sporească, așa cum apare în Pilda semănătorului (*Matei*, 13, 1-23), unde bucuria evanghelizării fără înțelegerea necesară duce la pierderea

4.3. Despre provocarea replierii unității în experiența apofatică a Bisericii și teologia ecumenică a lui Andre Scrima[23]

Când spun provocarea replierii o fac într-un sens eminamente pozitiv, și aceasta deoarece eu însumi consider extrem de util recursul la teologia apofatică, dar nu doar atât: conform înțelegerii mele și filosofiei care derivă din ea, socotesc că putem vorbi nu numai de un mod de a cunoaște apofatic, conform cu tradiția echivalentă, dar mai ales avem datoria de a pune bazele antropologice și filosofice a acestei realități ca domeniu specific și real de întâlnire a lui Dumnezeu în misterul său pentru a înțelege că 1) putem fonda o metafizică autentică pe aceste baze, 2) este vorba de o dimensiune antropologică integrabilă în ceea ce cunoaștem despre om, 3) deși este negrăită în imediatețea ei experiențială, întrucât este domeniu al cunoașterii și dimensiune a experienței umane în propriul ei mister, ea este totalmente formulabilă conceptual, în termenii rațiunii, dar este așa pentru o rațiune care aspiră la o întregire sistematică și cu caracter de *kath holos*, implicând toate științele, indiferent de obiectul cunoașterii lor formulat în limitele fundamentărilor legitime și realiste cunoscute pentru fiecare.

În acest sens, teologia poate să lanseze provocarea replierii unității mai întâi filosofiei, chemată să renască cu ajutorul apofatismului așa cum îl concepem noi, aici, și să realizeze o metafizică aptă să cuprindă toate tradițiile religioase în orizontul unei comprehensiuni cuprinzătoare, sarcină pe care ne-o prefigurăm programatic din acest moment. O comprehensiune cuprinzătoare nu este un moft epistemologic, nici o expresie pleonastică, ci reprezintă fixarea cadrelor înțelegerii în domeniul nou, apofatic, care depășește limitările ființei și a ființării, așa cum au fost acestea înțelese de tradiția gândirii filosofice occidentale și, concret, de Heidegger în opera sa fundamentală.[24]

---

credinței și la lepădarea de Hristos, când apar persecuțiile lumii, căci „De la oricine aude cuvântul împărăției și nu-l înțelege, vine cel viclean și răpește ce s-a semănat în inima lui;"(versetul 19). Iată cât este de importantă înțelegerea celor crezute și cunoașterea care rezultă din ea.

[23] Dancă, *Expresia apofatică*, pentru întreaga tematică despre experiența apofatică a unității în opera lui A. Scrima și modelul său de ecumenism.

[24] Fără a-l defini, cum a făcut-o E Levinas, ca ontologism nihilist, vreau să remarc un fapt esențial pentru înțelegerea ontologiei lui Heidegger: Ființă și timp este neterminată, a rămas așa, și eu nu văd nici un mister aici, ci doar dovada unei imposibilități de a depăși o

Dancă își începe prezentarea cu celebra întrebare a lui Heidegger „În ce direcție să chestionez cu această întrebare?" Apoi pune bazele filosofice ale apofatismului, și are dreptate să le caute!, în Metafizica lui Aristotel, în „studiul distanței dintre obiect și cunoașterea lui."[25] Demersul pare obscur[26], manifestarea apofaticului însuși ca și domeniu de experiență umană se disimulează sub aceste veșminte, fiind deci o normală obscuritate, căci această realitate nu are un nume din lumea noastră, din cele văzute, după exprimarea simbolului de credință creștin, dar este recognoscibilă experiențial și formulabilă conceptual. Această categorizare este utilă deoarece descoperă imposibilitatea acoperirii „distanței dintre obiect și cunoașterea lui„- de care scriam, prin conceptele filosofiei ontice, care se exprimă și se concepe în sensuri multiple, adică tocmai prin numele realităților cunoscute și studiate de știință, am spune azi.

În această logică epistemică nouă, vedem limitarea pe care Heidegger și-o fixase atunci când, urmărind depășirea multiplicității formulate de Aristotel prin conceptul ontic, ceea ce este pentru el ființarea, dar nu ființa, a pus întrebarea Încotro?, *wohin*, ce reflectă mai clar demersul său, care se voia spre ceva, spre ce? – adică, tocmai, încotro, devreme ce nu exista o direcție sau sens cunoscut, și nici un vector de mișcare determinat. Problema este că Heidegger s-a limitat la a interoga spre ce, căutând ființa în sens metafizic, când trebuia să se întrebe și din ce punct? Din care stare mă pot ridica spre orizontul cărei dimensiuni? Starea necesară, fără de care nu se poate, pentru a se interoga despre ființă și despre Dumnezeu presupune un salt, inițiat de credință, pentru acoperirea distanței, dar necesită menținerea rațiunii ca martor privilegiat la cele descoperite în sens apofatic, nu numai despre Dumnezeu, ci și despre om.

Situația aceasta a creștinismului de a deține o cunoaștere de acest tip, apofatic, este chiar motivația pe care o accept pentru a mă angaja în demersul de a redefini o nouă metafizică. Saltul de care scriu este unul real, și el dă

---

fundătură, căci acolo a dus analitica sa esențială, iată de ce nu putea merge mai sus. Cf. D. Vicari, *Lettura di Essere e tempo* di Heidegger, Torino 1998, 307-316.

[25] Dancă, *Experiența apofatică a unității*, 15-23.

[26] Autorul semnalează această dificultate încă din primele cuvinte ale introducerii sale generale, și o face folosind cuvântul abscons, care, după părerea noastră, este mult prea mult spus, căci lucrarea domniei sale, deși rod al unui demers obscur (nu este întâmplător faptul că își ia drept moto o întrebare din Heidegger!), nu este prin aceasta ceva clandestin, furtiv, ci încercarea potrivită la locul potrivit, ca să parafrazăm un important proverb autohton. Dancă, *Experiența apofatică* 17.

seamă plenar de eșecul navigărilor lui Platon, Heidegger și a filosofiei ulterioare acestora, încercări care devin transparente în lumina apofaticului așa cum îl descrie Dionisie Areopagitul în opera sa.[27]

Nicio altă tradiție religioasă și filosofică nu are aceste calificări, nu le poate avea, căci numai în Hristos este dată celor ce cred și vor să înțeleagă tainele creației, ale omenirii și ale lui Dumnezeu. Aceasta nu este o laudă, căci nu ne ridicăm la înălțimea ei, este însă deplin și integral o recunoaștere a lucrării lui Dumnezeu în realizarea planului său, care ne înzestrează pe măsura credinței noastre cu darul total al îndumnezeirii întru Hristosul Tatălui.

Prima distincție necesară deliberării pentru fundamentarea unei metafizici de acest tip, epistemologic, este necesitatea experienței apofatice, în care nu există obiecte ale experienței, nici un obiect al ei, adică omul sau Dumnezeu, fiind o cunoaștere de tip ne-predicativ, în care descrierea nu ajută la nimic, iar conceptualizarea are nevoie de transformarea de către Spirit a ființei interioare, ceea ce durează ani și decenii întregi, în cele mai fericite cazuri. Astfel, afirmația că această cunoaștere nu poate epuiza în actul ei specific obiectul cunoașterii ei este inutilă, din moment ce nici obiectele numite în lumea simțurilor și a percepției lor nu pot fi epuizate, știința este prima care începe să deschidă ochii asupra acestui adevăr incomensurabil ca întreg.[28]

Considerăm că nevoia de adevăr și necesitatea teologiei sunt două fațete ale aceluiași chip al cunoașterii umane și divine, de către om, ele nu pot fi separate, nici obiectivate în instituții formale ce ajung să se substituie manifestării lui Dumnezeu în Sfânta Treime. Aici putem medita la riscurile ecumenismului și nevoia constantă, eternă de adevăr din orice dialog care nu stă sub nici o presiune ideologică, politică sau culturală de orice fel.[29]

---

[27] Dionisie Areopagitul, *Despre ierarhia cerească*, (ed. A. Baumgarten), trad., introd., note și glosar de M. Vlad. Participarea realității, ca întreg, la Dumnezeu permite spiritului uman cunoașterea celor unitare, învelite în ascunderea intelectului, dar deschise contemplării.

[28] Cf. N. Bohr, *Teoria atomică și descrierea naturii*, București 2013, 145, unde, în ciuda marilor și numeroaselor descoperiri ale fizicii teoretice, autorul conchide că „Apoi, conștiința, așa cum o cunoaștem, este indisolubil legată de viață, ceea ce ar putea face ca însăși problema deosebirii dintre viață și moarte să se sustragă înțelegerii în sensul obișnuit al cuvântului."

[29] Cf. A. Tat, *Karl Barth și ecumenismul*, în *Deja, dar nu încă*, Cluj Napoca 2016, 11-20. Ni se pare problematică, însă, ascunderea de care Barth vorbește, ca și cum Hristos s-ar revela parțial în Biserică, dar și Dumnezeu în Hristos, ceea ce este altceva decât apofatismul apropierii

Dialogul, ecumenic sau interreligios, nu poate porni de la poziții părțile și reductive de dragul apropierii presupuse sau dorite, nu putem ceda adevăr pentru unitate decât cu riscul atingerii unei uniformități care nu va fi niciodată altceva decât lucrare a omului imperfect, nicidecum a celui care urcă pe culmile împlinirii în Hristos și în Spiritul Sfânt. Deci ecumenism și dialog interreligios pot și trebuie să fie o împreună călătorie a Omenirii spre o cunoaștere sporită a lui Dumnezeu în propriile tradiții, iar apoi eliminarea balastului din ele, conform cu noile descoperiri și apropieri de Dumnezeu.[30]

5. Propunerea unui model antropologic integral care să stea la baza dialogului interreligios[31]

Propunerea, venită din partea papei Ioan Paul al II-lea, a unei antropologii integrale pentru a cărei realizare să trudească teologii și filosofii, trebuie văzută ca o autentică reîntoarcere spre metafizică, pe urmele lui Mircea Eliade, reunind studiul religiilor propuse de acesta și filosofia religiei, spre o viziune integrală, totală, aș zice, asupra omului. Susțin acest demers, deosebit de important, în opinia mea, mai ales la realizarea dialogului interreligios, adică cu religiile necreștine. Consider excelentă aprecierea lui Alexandru Buzalic că o astfel de antropologie „(...) ar aduce în discuție și teologia, cercetarea teologică oferind o hermeneutică din interiorul fenomenului religios, în continuitatea transmiterii intergeneraționale a Revelației și a tradiției exegetice, în evoluția organică a unei religii/Biserici și a eforturilor acesteia de a actualiza mesajul metaistoric într-un limbaj cultural actualizat în funcție de epoca concretă în care omul receptează mesajul mântuirii.”[32]

---

de Dumnezeu prin negarea celor văzute și deci detașarea de ele și desprinderea de cele lumești, fără de care nu avem nici experiență, nici cunoaștere apofatică ci doar încercări parțiale și retorici dialectice aparent tainice și enigmatice.

30 *Ibidem*, 18-19. Și Barth este de acord că ecumenismul nu este și nu poate fi căutarea idealistă a unei uniformități și unanimități armonizate pe temeiuri morale, sociale sau politice.

31 Cf. A. Tat, *Modelul antropologic integral la baza teologiei dialogului*, în *Deja, dar nu încă*, 65-88.

32 A. Tat, *Modelul antropologic*, 65. Conform viziunii mele despre dialogul interreligios, consider că realizarea unei antropologii integrale și a unei metafizici pe măsură sunt strict necesare dialogului cu religiile necreștine, care are nevoie de această mediere conceptuală pentru a putea întreprinde un dialog fructuos, din care să învățăm toți și să ne apropiem pe temeiuri realiste și obiective.

Întrucât studiul de față este limitat ca și întindere, ne-am propus o prefațare a viitorului cerc hermeneutic despre care am afirmat deja că trebuie constituit pe temeiuri noi, acum este momentul să situăm cuprinderea deschisă dinaintea comprehensiunii pornind de la un model antropologic nou, creaționist, în sens biblic, dar situându-l în optica realizării eshatologice oferite de cartea descoperirilor lui Hristos către Ioan (Apocalipsa). Situăm acest model integral între înțelegerea corectă a creației omului, antropogeneza, și realizarea planului de mântuire oferită în Apocalipsă. Ca și mediere centrală, apelăm la cunoașterea noului Adam, revelat în Cuvântul întrupat, dar și a tuturor celor care au făcut experiența mântuirii ca și fapt concret, ca și transformare sub lucrarea reală a Spiritului. Dacă punem Alfa ca și începutul fără de început, deci real al creației, Mijlocul sau vectorul mișcării în Isus Hristos, iar Omega ca și realizarea metamorfozei creației și a omului în finala desăvârșitoare a Eshatonului, atunci putem rescrie antropologia și metafizica.[33]

Deja Ticonius, despre care am mai pomenit aici, în cea de a doua jumătate a secolului IV folosea o adevărată „(...) teorie globală de interpretare bine definită și organică”[34], cele șapte reguli formând o regulă unitară, un edificiu conceptual, pe baza unui proces analitic de distingere necesar teologiei biblice. Din perspectiva celor deja afirmate de noi, considerăm că această metodă de exegeză, care recurge la separarea planului istoric, a modelului tipologic și a sensului alegoric pe criterii de niveluri de lectură a textului este reductivă. Fiind exterioară omului ca ființă vie, misterioasă și deci înafara lumii sale spirituale în sens divino-uman, ea are nevoie de metoda întregitoare, întregitoare prin recursul la cercul hermeneutic nou dat de cele trei dimensiuni reale, meta-conceptuale, dar ordonate rațional.

Înainte de a trage câteva concluzii finale, vom face o scurtă prezentare a situației unor concepte și deziderate legate de dialogul cu religiile necreștine.

---

[33] Prin acest demers pro-metafizică nu ne situăm pe o poziție contrară celei concepute de Jean-Luc Marion, căci depășirea metafizicii, declarată intenționalde el, este o nevoie actuală a filosofiei, despre care am pomenit deja, deși nu putem fi de acord cu „Dumnezeul fără ființă” de care scrie, deoarece Cuvântul s-a făcut trup. De acord cu el că atunci când vorbim de Dumnezeul neconceptual, autorevelat, sau incognoscibil, pe care-l prefer ca termen descriptiv, dar nu și predicativ, e nevoie să evităm idolatria conceptuală și depășirea diferenței ontologice heideggeriene. Cf. A. Tat, *Jean-Luc Marion și Dumnezeul postmetafizic*, în *Deja, dar nu încă*, 137-164.

[34] Ticonio, *Sette regole*, 17-18.

Mai întâi, distingem între fenomenologia religioasă și experiența spirituală, în general vorbind, dar cu și mai mult temei atunci când ne referim la religiile lumii, altele decât cele creștine. În opinia mea, de credință putem vorbi, în sens autentic originar, numai o dată cu întruparea Cuvântului, deoarece numai în omul Isus ni s-a dat posibilitatea eliberatoare de a crede că în el, un om ca noi toți, în afară de păcat, fiind om deplin și desăvârșit, „locuiește, trupește, toată plinătatea Dumnezeirii" (*Coloseni* 2, 9), afirmație reală care expune același adevăr mărturisit de Ioan în prologul la evanghelia sa (*Ioan* 1,1). Pentru a fi conștient de mântuirea adusă de Isus, asemeni apostolilor, trebuie să reparcurgi același drum, adică să crezi că Isus este Cuvântul Tatălui care s-a făcut om, a locuit trupește cu apostolii, fără de care credință nu este posibilă mântuirea.

Pe de altă parte, fenomenologia religioasă cercetează și conține explicat și fundamentat pe criterii stabilite și care-i aparțin, experiența religioasă în toate manifestările ei, inclusiv cele liturgice, sacrul ca atare și dimensiunile lui istorice. Iată de ce credința nu își pune întrebări, nu chestionează, nu se îndoiește precum gândirea, care are nevoie de îndoiala programatică pentru a-și tematiza și problematiza cercetările. Iar dacă vorbim de credințe, în sensul de cunoștințe despre ceva anume, fie acest ceva anume și Dumnezeu așa cum poate fi conceput înafara revelației – care este întotdeauna între Dumnezeu și om, atunci, de fapt, avem în vedere doar niște convingeri, mai mult sau mai precis adevărate, dar exterioare omului, care-i modelează comportamentul și viața, dar nu-l duc la credința lucrătoare.[35]

Pe urmele lui Eliade, fenomenologia oricărei religii are nevoie, pentru a fi înțeleasă rațional, de perechea conceptuală și reală a sacrului și a profanului, dar credința creștină nu este analizabilă prin această dihotomie, credința fiind trambulina care te lansează spre Dumnezeul întrupat, cea care-ți deschide ochii să vezi cu sufletul, și să cunoști cele ascunse de la facerea lumii.[36]

---

[35] Așa, de exemplu, A. Scrima atribuie credinței o funcție critică, interogația și critica. Pe de altă parte, credința este tocmai opusul îndoielii de care se prevalează gândirea, nu rațiunea, care este reflectarea în conștiință a ordinii universale. De fapt, credința, odată ce produce o conectare, ne schimbă viața și ne îndreaptă spre cunoașterea celor crezute și mărturisite, ceea ce întemeiază o cunoaștere nouă, minunată, aduce curaj, încredere și putere de a urma pe cel care s-a revelat în Isus Hristos. Cf. A. Scrima, *Funcția critică a credinței*, București 2011.

[36] M. Eliade, *Sacrul și profanul*, București 2025, 5-9.

O filosofie a religiilor nu va putea evita să se raporteze la metafizica și cosmologia orientală[37], la stabilirea și conceptualizarea corectă a tradițiilor religioase, sarcină anevoioasă astăzi, căci prejudecăți de tot felul stau în calea înțelegerii și formulării lor raționale, gândirea ducând la rezultate contradictorii sau inexacte, ceea ce blochează orice aprofundare.

6. Concluzii pentru o ulterioară aprofundare și fundamentare a ecumenismului și a dialogului interreligios: pentru deosebiri care nu separă, ci unesc

După cum s-a văzut, distingem între ecumenismul între creștini și dialogul interreligios. Nu pentru a separa și mai mult actorii implicați, ci pentru a furniza un surplus de cunoaștere și conștientizare. Așa, de exemplu, creștinismul nu se întemeiază pe o fenomenologie religioasă, nici pe cadrul tipologic și semiologic dat de dihotomia sacru și profan. Ca revelație a lui Dumnezeu Unul, sau singularitatea incognoscibilă (*Ieșire*, 33, 20), Isus Hristos este Chipul feței Tatălui(vezi II *Corinteni* 4, 4 și *Coloseni* 1, 5, Evrei 1, 3) adică cel care-l poate face cunoscut pe cel de necunoscut. Iată de ce noi avem toate în Hristos, adică noua noastră fire, unită cu Dumnezeu, nu mai avem nevoie de nimic exterior, de nici o cunoaștere de ordin exterior, dar această fire a noului Adam trebuia să fie arătată în lume pentru a o transforma pe cea a vechiului Adam.

În ce privește dialogul cu religii altele decât creștinismul, avem nevoie de o nouă filosofie a religiilor, una care să profite de dezvoltarea științei, mai ales fizica, și care să stabilească un nou cadru epistemologic, mai amplu, dar și mai precis, și care să permită reintegrarea științei și a tehnologiei, dar și a inteligenței artificiale în macro și micro cosmologii autentic raționale, care să nu excludă experiența dincolo de ceea ce este cunoscut și de cunoscut la simple halucinații sau la ateisme obstinat raționaliste. Acesta este un proiect pentru o nouă lume, o încercare a labirintului în care am intrat fără să știm, dar din care trebuie să ieșim aducând adevărate trofee ale cunoașterii, inteligenței și depășirii granițelor cunoscutului.

Poate că m-am extins prea mult și ceea ce afirm este greu de urmărit, dar credința știe fără să se îndoiască, își ia mereu rațiunea ca martor privilegiat

[37] Cf. R. Guenon, *Metafizică și cosmologie orientală*, București 2002. Fung Yu-Lan, *O scurtă istorie a filozofiei chineze*, București 2022.

la experiențele pe care le are cu Dumnezeu, pentru ca să poate elibera din hățișul ignoranței spirituale pe cei chemați la cunoașterea de sine prin urmarea, sau mai clar prin însoțirea lui Isus Hristos.

În scurta cercetare făcută, am remarcat existența a mulți cercetători care, fie sunt conștienți de schimbările prin care trece cunoașterea și înțelegerea, fie intuiesc doar căile și urmează cu luciditate noi rezolvări și poziționări mult mai corecte față de necesitățile veacului nostru. Este sarcina noastră să ne adunăm, a oamenilor, dar nu o putem face fără cunoașterea cu ajutorul Spiritului, și nu mă refer doar la cunoașterea lui Dumnezeu cel Unul în Sfânta Treime, ci am în vedere și dezvăluirea adevăratei firi a omului, cea ascunsă cu Hristos în Dumnezeul cel nevăzut.

Avem nevoie să știm cui credem, să ne lansăm fără frică în această aventură nebănuită, și abia atunci vom vedea că și experiențele apar și înțelegerea celor neînțelese se face parte din cunoscut, iar adevărata fire a omului iese la iveală, și abia atunci frații devin și prieteni, nu doar oameni cu care împărțim averi și bunuri care stârnesc invidie și ură, deseori. Cel mai ades. Și da, rațiunea nu poate avea ultimul cuvânt. Înnoirea continuă a minții, prin efortul constant de a înțelege fără a prejudicia nimic, nu se poate susține fără infuzia harului Spiritului, iar acest har se poate păstra numai prin dobândirea altuia, nou.[38]

[38] Cf. P. Manent, *Pascal și proiectul creștin*, București 2024, 127.

Cateheza în orizontul dialogului interreligios: întâlnirea cu tinerii între identitate și deschidere

Marian BLAJ[1]

Zusammenfassung: *In einer pluralistischen, globalisierten und digitalisierten Gesellschaft begegnen junge Menschen täglich religiöser und kultureller Vielfalt. Dies stellt die Katechese vor eine bedeutende Herausforderung: Sie muss ihrer christlichen Identität treu bleiben und zugleich Offenheit sowie einen authentischen Dialog mit Menschen anderer Überzeugungen fördern. Die kirchlichen Dokumente – vom Zweiten Vatikanischen Konzil bis zum gegenwärtigen Lehramt – betonen, dass der interreligiöse Dialog ein wesentlicher Bestandteil der Sendung der Kirche ist. Er bedeutet keinen Relativismus, sondern macht das christliche Zeugnis glaubwürdiger und authentischer. Junge Menschen werden dazu eingeladen, aktiv an diesem Dialog teilzunehmen und gemeinsam die grundlegenden Fragen des menschlichen Lebens zu erkunden. Die heutige Katechese geht über die bloße Vermittlung von Wissen und Glaubensinhalten hinaus und versteht sich zunehmend als „katechetischer Dialog", der auf Beziehung, Erfahrung und Unterscheidungsvermögen basiert. In diesem Rahmen gewinnen Respekt, Zuhören und geistliche Begleitung besondere Bedeutung, während junge Menschen als aktive Partner des Bildungs- und Glaubensweges betrachtet werden. Methodisch stützt sich die dialogische Katechese auf mehrere grundlegende Prinzipien: die zentrale Stellung des Kerygmas, die Bedeutung von Erzählung und persönlichem Zeugnis, die mystagogische Dimension sowie den authentischen Dialog. Diese Elemente bieten flexible Orientierungspunkte für die Begleitung junger Menschen in einem vielfältigen Umfeld. Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die Katechese der Zukunft durch die Fähigkeit gekennzeichnet sein wird, die Treue zur christlichen Wahrheit mit Offenheit gegenüber religiöser und kultureller Vielfalt zu verbinden. Sie bildet junge Menschen aus, die zu Dialog, Unterscheidungsvermögen und glaubwürdigem christlichem Zeugnis fähig sind, und bleibt dabei tief in der konkreten Erfahrung der Begegnung mit dem Anderen verwurzelt.*

Schlüsselwörter: *Dialog, Jugendliche, Identität, Vielfalt, Katechese*

[1] Doctorand, anul III, Facultatea de Teologie Romano-Catolică, Universitatea București, marioblaj@gmail.com.

Introducere

În partea introductivă, trebuie clarificat că tema de față nu trebuie privită într-o optică a unui relativism doctrinar, nu dorește să „dilueze" conținutul credinței și nu va prezenta acțiunea catehezei fără identitatea sa creștină. Dorim să oferim catehezei o identitate clară, practicată într-un orizont de dialog, iar dacă trebuie să fim mai specifici alegând o categorie anume, atunci menționăm că ne vom referi strict la tineri.

Dacă ar fi să alegem un context pentru abordarea de față, următorul text, surprins din documentele celui de-al Doilea Conciliu Ecumenic din Vatican, mai exact din „Declarația despre relațiile Bisericii cu religiile necreștine *Nostra Aetate*", l-ar descrie suficient de potrivit:

> *„În epoca noastră, în care neamul omenesc este din zi în zi mai strâns unit și în care crește interdependența dintre popoare, Biserica își examinează cu mai multă atenție relațiile cu religiile necreștine. Într-adevăr, toate popoarele alcătuiesc o singură comunitate; au o singură origine, căci Dumnezeu a rânduit tot neamul omenesc să locuiască pe toată fața pământului; au, de asemenea, un singur scop ultim, pe Dumnezeu, a cărui providență, ale cărui dovezi de bunătate și planuri de mântuire îi îmbrățișează pe toți, până când cei aleși se vor aduna în cetatea sfântă, luminată de slava lui Dumnezeu, unde toate neamurile vor umbla în lumina lui."*[2]

1. Problema și miza

Într-o lume tot mai plurală, în care religia, cultura și tehnologia se intersectează permanent, tinerii trăiesc de facto într-un spațiu complex: plural religios, cultural hibrid, digital și globalizat. Diversitatea nu mai este un subiect teoretic, ci o realitate cu care ei se confruntă zilnic, în școală, în comunitate, pe rețelele sociale sau în interacțiunile cotidiene.

În studiul realizat de compania IPSOS[3] pentru Friedrich-Ebert-Stiftung[4] — „România: opinii, temeri și aspirații ale tinerilor într-o

---

[2] *Conciliul Ecumenic Vatican II. Constituții, decrete, declarații*, București 2000, „Declarație despre relațiile Bisericii cu religiile necreștine *Nostra Aetate*", art. 1

[3] *Global Market Research and Public Opinion Specialist* – ***Ipsos*** – este o multinațională franceză specializată în sondaje de opinie, cercetări de piață și analize sociale sau politice. Fondată în 1975 de Didier Truchot. Este una dintre cele mai mari companii de profil la nivel mondial. Desfășoară studii despre comportamentul consumatorilor, preferințe politice, imagine de brand etc.

[4] *Friedrich-Ebert-Stiftung* (FES) este o fundație politică germană, afiliată Partidului Social-Democrat din Germania (SPD). Are ca scop: promovarea democrației, justiției sociale, statului de drept, educației politice și a cooperării internaționale. FES este activă în

România a inegalităților sociale" (2024) — apar câteva observații relevante despre raportarea tinerilor la religie, credință și influența Bisericii în societate. Una dintre concluziile cele mai citate în cercetarea menționată[5] este aceea că mulți tineri români manifestă o relație mai degrabă critică față de instituțiile religioase, chiar dacă religia continuă să rămână un reper cultural important. Potrivit datelor prezentate în comentariile și analizele asociate studiului: 53% dintre tineri consideră că bisericile și organizațiile religioase au „prea multă putere" în societate; 34% cred că acestea au „atâta putere cât ar trebui"; doar 13% consideră că au „prea puțină putere". Studiul sugerează astfel o diferență între: apartenența culturală la religie (mulți tineri continuă să se declare religioși) și încrederea efectivă în autoritatea instituțională a Bisericii. Autorii și comentatorii cercetării observă că tinerii tind să trăiască religiozitatea într-un mod mai personal, mai selectiv și mai puțin dependent de instituție. În același timp, studiul indică faptul că noile generații oscilează între valori tradiționale și aspirații contemporane, ceea ce influențează și modul în care își manifestă credința. De asemenea, cercetarea arată că tinerii sunt mai deschiși către dialog social și pluralism decât generațiile anterioare, chiar dacă există încă diferențe importante între mediul urban și rural sau între diferitele categorii sociale. Religiozitatea nu dispare, ci își schimbă forma: devine mai individualizată, mai puțin normativă și mai legată de experiența personală decât de practica religioasă tradițională.[6]

În acest context, cateheza se află în fața unei provocări esențiale: cum poate rămâne fidelă identității creștine și totodată să încurajeze deschiderea

---

România de peste 30 de ani și colaborează cu ONG-uri, sindicate, universități și instituții publice. Temele pe care le abordează includ: inegalitatea socială, drepturile muncii, tineretul și politica, combaterea extremismului etc. Organizează conferințe, cursuri, ateliere, programe de formare politică. Publică studii și cercetări despre politică, economie, muncă, migrație, justiție socială etc. Susține proiecte de dezvoltare și democrație în peste 100 de țări din lume, inclusiv în România.

[5] Acest studiu are la bază un sondaj care reprezintă obiectul unei cercetări comparative realizată în anul 2024 (9 februarie – 25 martie). Populația țintă a fost reprezentată de adolescenți și tineri cu vârsta cuprinsă între 14 și 29 de ani, care provin din 12 țări din Europa centrală și de sud-est (Albania, Bosnia și Herțegovina, Bulgaria, Croația, Grecia, Kosovo, Macedonia, Muntenegru, România, Serbia, Slovenia, Turcia). În cele opt țări evidențiate, studiul s-a realizat pe baza interviurilor web asistate de calculator. Sondajul are în total 8943 de respondenți, 1150 erau din România.

[6] Cf. Frederich-Ebert-Stiftung, *România – opinii, temeri și aspirații ale tinerilor într-o Românie a inegalităților sociale*, 32-33; 41-42.

și dialogul cu ceilalți, într-o societate marcată de diversitate? Răspunsul nu este simplu și nu poate fi redus la „rețete" metodologice, ci implică o înțelegere profundă a sensului întâlnirii și a formării tinerilor ca parteneri autentici de dialog.

2. Fundament teologic: dialogul ca dimensiune a misiunii Bisericii

Din perspectivă teologică, dialogul interreligios este parte integrantă a misiunii Bisericii. Documentele Conciliului al Doilea din Vatican, în special Declarația *Nostra aetate* și Constituția dogmatică despre Biserică *Lumen gentium*, arată că Biserica recunoaște valorile autentice ale altor tradiții religioase și confirmă acțiunea Duhului Sfânt dincolo de granițele vizibile ale propriei comunități.

> *„Celelalte religii existente în lume se străduiesc să întâmpine în diferite feluri, neliniștea inimii omului, punându-i în față căi, adică învățături, precepte de viață și rituri sacre. Biserica nu respinge nimic din ceea ce este adevărat și sfânt în aceste religii. Ea privește cu respect sincer la acele moduri de a acționa și trăi, la acele reguli și doctrine care, deși se deosebesc în multe privințe de ceea ce ea însăși crede și povățuiește, reflectă totuși adesea o rază a Adevărului care luminează pe toți oamenii. Ea Îl vestește însă și este datoare să-L vestească necontenit pe Cristos, care este „Calea, Adevărul și Viața" (In 14, 6), în care oamenii își găsesc plinătatea vieții religioase și în care Dumnezeu a împăcat toate cu sine. Așadar, ea îi îndeamnă pe fiii săi ca, în mod prudent și caritabil, prin dialog și colaborare cu cei de alte religii, dând mărturie de credință creștină, să recunoască, să păstreze și să promoveze bunurile spirituale și morale precum și valorile socio-culturale aflate la aceștia."*[7]
>
> *„Providența divină nu refuză ajutoarele necesare pentru mântuire nici acelora care, fără vina lor, nu au ajuns încă la o cunoaștere limpede a lui Dumnezeu și se străduiesc, cu ajutorul harului divin, să ducă o viață dreaptă. Tot ceea ce este bun și adevărat la ei este socotit de Biserică drept o pregătire la Evanghelie și un dar al Aceluia care luminează pe tot omul ca să ajungă să aibă viața."*[8]

Magisteriul contemporan, de la „Evangelii gaudium" la „Christus vivit", trecând prin „Directoriul despre Catehează", subliniază că dialogul nu presupune renunțarea la adevărul revelat și nici relativism; dimpotrivă, prin deschiderea sinceră către celălalt, mărturia creștină devine mai credibilă, mai autentică. Tinerii, ca subiect activ al drumului de credință, sunt încurajați să

[7] NA 2.
[8] LG 16.

participe la această experiență a întâlnirii și să exploreze împreună sensurile fundamentale ale vieții, suferinței, speranței și identității.

Mai exact, Exortația apostolică „Evangelii gaudium", prezintă dialogul interreligios ca parte esențială a evanghelizării și a păcii sociale. Papa Francisc subliniază că adevărata deschidere către ceilalți nu slăbește identitatea creștină, ci o aprofundează prin respect, ascultare și colaborare pentru binele comun. Sunt evidențiate relațiile cu iudaismul și islamul, precum și apărarea libertății religioase și a demnității fiecărei persoane. Dialogul autentic presupune sinceritate, renunțarea la violență și construirea fraternității între popoare și religii.[9]

În „Directoriu pentru Cateheză", Consiliul Pontifical pentru Promovarea noii evangelizări susține ideea că dialogul interreligios și intercultural este parte constitutivă a evanghelizării, dar nu implică relativizarea adevărului creștin. Documentul afirmă că Biserica este chemată să intre în dialog cu respect și ascultare, recunoscând semințele adevărului prezente în alte tradiții religioase, însă fără a renunța la unicitatea revelației în Cristos și la misiunea de a-L proclama. Dialogul autentic este prezentat ca o atitudine de deschidere și mărturie, nu de compromis doctrinar. Astfel, cateheza trebuie să formeze credincioși capabili de întâlnire sinceră cu ceilalți, rămânând în același timp ancorați în propria credință, pentru ca mărturia să fie credibilă, liberă și lipsită de spirit polemic sau relativist.[10]

În „Exortația apostolică post sinodală „Christus vivit", Papa Francisc observă că tinerii nu mai întâlnesc pluralismul doar ca idee discutată în cărți sau în spațiul academic, ci îl trăiesc zilnic, în mod concret și existențial. Ei cresc și se formează într-o lume în care persoane de religii, culturi și viziuni diferite conviețuiesc, comunică și colaborează permanent, mai ales prin școală, migrație, mediul online și rețelele sociale. De aceea, dialogul interreligios nu este pentru tineri o opțiune secundară, ci o experiență de viață. Papa subliniază că Biserica trebuie să îi ajute să își păstreze identitatea creștină fără izolare sau intoleranță, cultivând respectul, ascultarea și discernământul. În acest context, credința nu se dezvoltă prin opoziție față

[9] Cf. Papa Francisc, *Exortația apostolică Evangelii gaudium*, Iași 2014, art. 238-258.

[10] Cf. Consiliul Pontifical pentru Promovarea Noii Evanghelizări, *Directoriu pentru cateheză*, Iași 2020, art. 261-273.

de ceilalți, ci prin mărturie autentică, fraternitate și deschidere către binele comun.[11]

În concluzie, nu se mai poate afirma faptul că dialogul interreligios ar fi o activitate „opțională", care se adaugă catehezei doar în anumite situații (de exemplu, în contexte misionare sau academice). În lumea de azi, marcată de pluralism religios, migrație și contact permanent între credințe, dialogul devine mediul normal în care cateheza se desfășoară. Cu alte cuvinte, cateheza nu mai are loc într-un spațiu „omogen", ci într-unul în care interlocutorii trăiesc deja într-o diversitate religioasă și culturală. De aceea, formarea creștină trebuie să includă natural capacitatea de a dialoga, de a asculta și de a se exprima într-un mod respectuos, fără a renunța la convingerile proprii. De fapt, nu se schimbă conținutul credinței, ci contextul în care ea este transmisă: credința se comunică astăzi într-un mediu plural, iar cateheza trebuie să țină cont de această realitate, nu să o ignore.

3. Ce înseamnă „dialog (interreligios) catehetic" cu tinerii?

Cateheza contemporană nu mai poate fi concepută doar ca transmitere de cunoștințe sau informații doctrinare. Ea devine „dialog catehetic", spațiu de întâlnire transformatoare, în care accentul se pune pe relație, experiență și discernământ. Aceasta nu înseamnă că se suspendă adevărul revelat sau că se adoptă neutralitate religioasă, ci presupune ospitalitate a limbajului, respect pentru parcursul spiritual al celuilalt și capacitatea de a asculta fără frică. În acest cadru, cateheza devine un spațiu de mărturie dialogală, în care adevărul creștin se întâlnește cu viața reală a tinerilor, fără a căuta confruntarea apologetică sau impunerea de răspunsuri.

3.1. Catehează ca întâlnire, nu doar transmitere

În lumina Enciclicei „Deus caritas est" a Papei Benedict al XVI-lea[12] și a Exortației „Christus vivit", cateheza este înțeleasă nu ca simplă transmitere de conținuturi doctrinare, ci ca o adevărată întâlnire între persoane. Papa Francisc subliniază că credința se comunică în relație, pornind de la viața concretă a tinerilor, cu întrebările, căutările și fragilitățile lor reale.[13] Cateheza autentică nu impune răspunsuri gata făcute, ci creează spațiu de

[11] Cf. Papa Francisc, *Exortația apostolică postsinodală Christus vivit*, Iași 2019, art. 71-90.
[12] Cf. Benedict XVI, *Enciclica Deus caritas est*, Iași 2006, art. 25 – 31.
[13] Cf. Papa Francisc, *Exortația Christus vivit*, art. 198 – 208.

dialog, unde întrebările dificile sunt asumate și integrate în procesul de formare. În acest sens, alteritatea nu este o amenințare, ci o șansă de aprofundare a adevărului prin întâlnire și ascultare reciprocă. Tânărul nu mai este privit ca un „recipient" pasiv al unor adevăruri, ci ca un partener de drum, chemat să participe activ la descoperirea și interiorizarea credinței. Astfel, cateheza devine un proces dinamic, relațional și dialogal, în care vestirea lui Cristos se împletește cu experiența vie a persoanei.[14]

3.2. Fără limitări interreligioase

Expresia „fără limitări interreligioase" nu înseamnă renunțarea la identitatea creștină, absența conținutului catehetic sau suspendarea adevărului revelat. Cateheza rămâne mărturisire a Evangheliei și spațiu de formare în credință. În același timp, ea este chemată să se deschidă dialogului într-o lume plurală, în care tinerii întâlnesc zilnic persoane de alte religii și convingeri.

Această deschidere presupune o „ospitalitate a limbajului", adică un mod de comunicare marcat de respect, apropiere și capacitatea de a asculta. Dialogul interreligios catehetic se întemeiază și pe convingerea că Duhul Sfânt lucrează dincolo de granițele vizibile ale Bisericii, așa cum afirmă Constituția dogmatică despre Biserică *Lumen Gentium*, ceea ce invită la discernământ și la valorizarea căutărilor sincere ale omului.[15]

În acest context, cateheza nu devine spațiu de confruntare sau polemică, ci loc al mărturiei și al întâlnirii. Tinerii sunt ajutați să își trăiască identitatea creștină în mod matur: cu fidelitate față de Evanghelie, dar și cu deschidere, respect și disponibilitate față de experiența religioasă a celuilalt.

4. Tinerii ca „loc teologic" al dialogului

Tinerii reprezintă astăzi un adevărat „loc teologic" al dialogului interreligios, deoarece experiența pluralității religioase face deja parte din viața lor cotidiană. Ei cresc și se formează într-un mediu deschis, conectat și multicultural, în care relațiile cu persoane de alte religii sau convingeri sunt firești. Au prieteni de alte tradiții religioase, intră în contact permanent cu diferite forme de spiritualitate prin mediul online și sunt expuși unui conținut spiritual adesea hibrid, care combină elemente religioase, motivaționale și culturale.

---

[14] Cf. Papa Francisc, *Exortația Christus vivit*, art. 211-214, 233-237.

[15] Cf. LG 17.

În același timp, întrebările pe care le formulează depășesc adesea granițele unei singure tradiții religioase. Tinerii caută răspunsuri despre sensul vieții, suferință, identitate, libertate sau apartenență. Aceste întrebări „transversale" îi conduc inevitabil spre întâlnirea cu alte perspective spirituale și religioase. Din acest motiv, dialogul interreligios nu mai poate fi considerat un aspect secundar sau opțional al catehezei cu tinerii. El este deja prezent în experiența lor concretă, chiar și atunci când nu este tematizat explicit în spațiul eclezial.

Cateheza este chemată, așadar, să însoțească această realitate, nu să o ignore. Rolul ei nu este doar de a transmite conținut doctrinar, ci și de a forma discernământul spiritual al tinerilor, pentru ca aceștia să poată interpreta critic și matur diversitatea de experiențe și mesaje religioase pe care le întâlnesc. În acest sens, Exortația apostolică *Christus Vivit* subliniază importanța discernământului, a însoțirii personale și a respectului față de parcursul fiecărui tânăr.[16] Biserica este invitată să asculte înainte de a răspunde, să însoțească înainte de a judeca și să creeze spații în care tinerii să își poată exprima sincer căutările și întrebările.

> *„Prima sensibilitate sau atenție este față de persoană. Este vorba de a-l asculta pe celălalt, care ni se dă pe sine însuși în cuvintele sale. Semnul acestei ascultări este timpul pe care-l dedic celuilalt. Nu este o problemă de cantitate, ci ca să simtă celălalt că timpul meu este al său: timpul de care are nevoie pentru a-mi exprima ceea ce vrea. Trebuie să simtă că îl ascult necondiționat, fără a mă ofensa, fără a mă scandaliza, fără a mă supăra, fără a obosi. Această ascultare este ceea ce Domnul exercită când începe să meargă alături de ucenicii din Emaus și îi însoțește o bună bucată pe un drum care mergea în direcția opusă celei corecte (cf. Lc 24,13-35). Când Isus se face că ar trebui să continue pentru că cei doi au ajuns acasă, atunci înțeleg că le dăruise lor timpul său și în acel moment îi dăruiesc propriul timp, oferindu-i ospitalitate. Această ascultare atentă și dezinteresată indică valoarea pe care cealaltă persoană o are pentru noi, dincolo de ideile și de alegerile sale de viață."*[17]

Astfel, tinerii nu sunt doar destinatarii dialogului interreligios catehetic, ci chiar spațiul în care acest dialog se manifestă deja. Tocmai de aceea, cateheza contemporană trebuie să devină un loc al întâlnirii, al discernământului și al mărturiei despre credința trăită cu deschidere și

[16] Cf. Papa Francisc, *Christus vivit*, art. 291 – 297.

[17] Papa Francisc, *Christus vivit*, art. 292.

responsabilitate într-o lume plurală. Rolul catehetului nu este să ofere soluții imediate, ci să însoțească procesul de căutare, să formeze conștiințe capabile de discernământ și de dialog autentic. Astfel, tinerii nu mai sunt percepuți ca „obiecte" ale catehezei, ci ca parteneri de drum, contribuind la o experiență de credință vie și relațională.

5. Propunere metodologică

O posibilă propunere metodologică pentru cateheza în orizontul dialogului interreligios nu ar trebui să ia forma unui set de „rețete", ci a unor principii vii, capabile să orienteze practica fără a o prezenta prea rigidă. Într-un context în care tinerii trăiesc deja pluralitatea religioasă ca pe o experiență cotidiană, cateheza este chemată să răspundă nu prin scheme închise, ci printr-un mod de prezență flexibil și profund.

Primul principiu este cel al *kerygmei* ca centru comun. Înainte de orice diferențe de limbaj sau tradiție, cateheza își găsește nucleul în vestea fundamentală: Dumnezeu îl caută pe om, îl iubește și îl cheamă la mântuire. Acest centru kerygmatic nu anulează diversitatea, ci o ordonează în jurul unei relații vii. În dialogul cu tinerii, acest lucru înseamnă că orice întâlnire, inclusiv cea cu alte tradiții religioase, este interpretată în lumina unei iubiri originare a lui Dumnezeu, care precedă orice căutare umană.

Al doilea principiu este *narativitatea*. Tinerii de astăzi nu răspund în primul rând la abstracții conceptuale, ci la povești, mărturii și experiențe concrete. De aceea, cateheza devine credibilă atunci când este capabilă să vorbească prin viață, nu doar prin definiții. Într-un context interreligios, acest aspect este esențial: întâlnirea cu celălalt nu se realizează doar prin dezbateri doctrinare, ci prin împărtășirea experiențelor umane de căutare, suferință, bucurie și sens.

Al treilea principiu este cel al *mistagogiei*, înțeleasă ca inițiere în mister, nu ca explicare exhaustivă a lui. Cateheza nu își propune să „epuizeze" realitatea lui Dumnezeu prin explicații, ci să introducă treptat în profunzimea ei. Această atitudine este deosebit de importantă în dialogul interreligios, unde tentația de a compara, sistematiza sau reduce diferențele poate deveni rapid dominantă. Mistagogia păstrează un spațiu de tăcere, de respect și de uimire în fața misterului lui Dumnezeu, care depășește orice formulare.

Al patrulea principiu este dialogul autentic. Nu orice formă de conversație este dialog. Adevăratul dialog presupune ascultare reală,

disponibilitate interioară și renunțarea la poziții pur defensive sau ideologice. În catehează, acest lucru înseamnă că întrebările tinerilor nu sunt doar tolerate, ci primite ca parte constitutivă a procesului formativ. În același timp, dialogul nu înseamnă relativizarea adevărului, ci exprimarea lui într-o formă relațională, deschisă și respectuoasă.

În ansamblu, aceste patru principii conturează o metodologie care nu se reduce la tehnici pedagogice, ci descrie mai degrabă o atitudine eclezială: o Biserică ce vestește kerygma, povestește credința, introduce în mister și ascultă cu adevărat. În acest orizont, cateheza devine un spațiu viu de întâlnire, capabil să integreze dialogul interreligios fără a pierde centrul propriei identități. Aceste criterii nu oferă „rețete" prefabricate, ci instrumente flexibile, adaptabile la diversitatea concretă a experiențelor tinerilor.

6. Concluzie: unitate fără uniformizare

În concluzie, cateheza viitorului nu se va defini prin uniformizare, ci prin capacitatea de a păstra identitatea creștină într-un dialog sincer și deschis cu diversitatea religioasă și culturală. Unitatea nu se naște din omogenitate, ci din întâlnirea adevărului cu persoana, din recunoașterea valorii fiecărei experiențe spirituale și din respectul față de drumul fiecăruia. În acest fel, cateheza formează tineri capabili de dialog autentic, de discernământ și de mărturie creștină credibilă. Cateheza viitorului nu va fi mai puțin adevărată, ci mai relațională, mai profund ancorată în experiența concretă a vieții și a întâlnirii cu celălalt.

O comunitate vie și autentică nu se construiește prin ștergerea diferențelor dintre persoane, ci prin asumarea lor într-un spirit de respect, adevăr și comuniune. Tocmai diversitatea experiențelor, a sensibilităților și a modurilor de exprimare poate deveni un loc al întâlnirii și al îmbogățirii reciproce, atunci când este trăită în lumina valorilor evanghelice. Astfel, unitatea nu se naște din obligația de a gândi sau de a acționa identic, ci din capacitatea de a trăi adevărul în relație cu ceilalți, într-o atitudine de ascultare, deschidere și iubire.

Trăită în această perspectivă, cateheza își păstrează identitatea și fidelitatea față de mesajul creștin, fără a deveni rigidă sau închisă dialogului. În același timp, ea capătă credibilitate, pentru că răspunde concret provocărilor și întrebărilor tinerilor de astăzi. Mai mult decât atât, o astfel de catehează contribuie la formarea unor tineri maturi spiritual și uman, capabili să intre într-un dialog autentic cu ceilalți, fără teamă de diferențe și fără a renunța la propriile convingeri.

O Biserică creștină unită, forțele răului nu o vor birui

Vergil LĂCĂTUȘ[1]

Rezumat: *Fără să aducem în actualitatea noastră trecutul neverosimil al momentelor istorice care au dus la fărâmițarea Bisericii lui Cristos, trebuie să recunoaștem dificultatea în care se află aceasta în drumul spre refacerea unității pierdute pe parcursul istoriei ei. Deși „tonul" la această importantă acțiune, Mișcarea Ecumenică, a fost dat de Bisericile Protestante, „partitura" însă trebuie „jucată" de către cele două biserici surori: Biserica Apusului și Biserica Răsăritului, ele fiind protagonistele primei schisme a creștinismului. Istoria recentă a celor două biserici confirmă cele afirmate prin acțiunile care au avut loc, începând cu deschiderea Bisericii Catolice în acest sens, prin hotărârile conciliare ale Vatican II care au trasat punctele care fac posibilă întoarcerea la Biserica Mamă, accentuând asupra celui mai important aspect care face ușoară această reuniune: unitatea în diversitate.*

Necesitatea actuală a acestui act de reunificare trebuie să fie conștientizat prin lupta comună a tuturor bisericilor creștine, unite împotriva agresivității îndreptate împotriva legilor sacre ale lui Dumnezeu. Acțiunile Secularismului istoric amplificate de facilitățile oferite de Globalismul actual, reprezintă o nouă formă de reprezentare ale ereziilor, prin propaganda unui sincretism care tinde spre o religie ce și-a propus îndepărtarea lui Dumnezeu de creația sa și generalizarea ateismului în lume.

Cuvintele cheie*: reconciliere, unitate în diversitate, globalism, secularism, prozelitism, sincretism, ateism.*

Introducere

Ideea de a scrie un articol pe tema refacerii unității Bisericii lui Cristos am avut-o de foarte multă vreme. Aceasta a venit de la o constatare simplă care ne-a pus în fața unei nedumeriri: această temă care își are un început destul de vechi (1846), intrat bine în istoria recentă a creștinismului, mai ales după

[1] Doctorand, Universitatea Babeș-Bolyai Cluj-Napoca, Facultatea de Teologie Greco-Catolică, Școala Doctorală Teologie și Științe Religioase, vergil.lacatus@ubbcluj.ro, lacatusvergil@yahoo.com.

Conciliul Ecumenic Vatican II, astăzi, în bisericile parohiilor creștine nu se promovează aproape deloc noțiunea de ecumenism; în afară de câteva *aluzii*[2]- și acestea neexplicate rămân destul de vagi, am spune, șablonate după tipicul fiecărei biserici cu un pronunțat sens teologic greu accesibil pentru creștinii laici, nu am mai descoperit nimic. În contextul în care denominațiunile creștine, catolicismul, protestantismul și ortodoxia, sunt într-un amplu proces de refacere a unității Bisericii lui Cristos, respectiv al creștinismului, credem că în mod firesc, această temă ar fi trebuit să intre demult în vocabularul, respectiv în programul de învățătură al tuturor bisericilor, și promovat de către preoții tuturor parohiilor. Starea actuală de lucruri ne dezvăluie o realitate paradoxală cu tot ceea ce s-a întreprins și apoi s-a realizat la vârful acestor biserici, mai ales după Conciliul Vatican II, pe această temă.

În articolul de față ne-am propus, în primul rând să păstrăm pe tot parcursul expunerii o poziție total-obiectivă, situându-ne pe o poziție neutră în abordarea temei acestei lucrări, în al doilea rând, să scoatem în evidență câteva dintre multele obstacole care s-au *calcificat* de-a lungul istoriei creștinismului, ajungând ca astăzi, acestea să facă subiectul unei crize, dacă o putem numi astfel, care îngreunează destul de mult și de multă vreme acest demers de refacere a unității creștine prin unirea lor cu Biserica Romei, iar în al treilea rând să venim și cu un punct de vedere asupra modului în care acestea pot fi depășite; nu avem însă pretenția de a ni se recunoaște vreun

[2] În acest sens stau mărturie cuvintele Sfintei Liturghii exprimate de preotul oficiant la diferite momente, de exemplu: în Liturghia după Ioan Gură de Aur oficiată în bisericile ortodoxe și greco-catolice le întâlnim în ectenia mare, în ectenia cererii stăruitoare, în câteva rugăciuni, incluzând și Rugăciunea Amvonului (sursa: *Carte de Rugăciuni* tipărită cu binecuvântarea Înalt Prea Sfințitului Părinte Andrei, Arhiepiscopul de Alba Iulia, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2003). În Liturghia oficiată în cultul romano-catolic am deslușit în rugăciunea de după Prefacere o rostire prin care preotul se roagă: „... Și acum, Doamne, aduți aminte de toți aceia, pentru care îți oferim jertfa aceasta: mai întâi de slujitorul tău, Papa N., de episcopul nostru N., de toți episcopii și de întregul cler, de toți care-ți aduc jertfă, de cei care sunt de față, de *întreg poporul tău și de toți care te caută cu inima curată*; La ritualul Împărtășaniei preotul rostește: Doamne, Isuse Cristoase, care ai zis Apostolilor tăi: „Pace vă las vouă, pacea mea o dau vouă", nu privi la păcatele noastre, ci la credința Bisericii tale și binevoiește a-i dărui pacea și unirea după voința ta, care viețuiești, domnești în vecii vecilor; Liturghia se încheie cu câteva rugăciuni, printre care și o *Rugăciune pentru alții*. (sursa: Cartea de Rugăciuni, ediția a V-a, Arhiepiscopia Romano-Catolică de București, 1981).

merit deosebit și nici nu conchidem că părerea noastră ar fi unica și absoluta soluție în acest sens, ci am considerat că poate este binevenită oricare sugestie care să ajute la soluționarea cât mai grabnică a acestui deziderat al Bisericii lui Cristos.

Ca tehnică de lucru am ales toate cele patru metode, considerând că în acest mod vom reuși să demonstrăm ceea ce ne-am propus să aducem nou în cercetarea noastră.

Avem deci în actualitatea acestei mișcări o provocare pentru bisericile istorice, Biserica Romano-Catolică și Biserica Ortodoxă, venită din partea Bisericilor protestante, și acestea tot istorice, luând în seamă vechimea lor, o provocare care la început, așa cum se cunoaște, a fost primită de către acestea cu destulă reticență.

În acest context redăm în cele ce urmează câteva repere istorice care au avut și se pare că încă au o semnificație importantă în luarea de decizii, aceste poziții făcându-se cunoscute în perioada de dinaintea Conciliului Vatican II:

- În ianuarie 1848, Papa Pius al IX-lea (1846-1878), un papă misionar al refacerii unității bisericii prin chemarea creștinilor ortodocși la poziția de dinaintea schismei, a emis enciclica *„In Suprema Petri Sede"*, adresată creștinilor răsăriteni, prin care îi îndemna să revină sub autoritatea scaunului papal. Ca răspuns direct, în luna mai 1848, Patriarhul Antim al IV-lea al Constantinopolului, împreună cu ceilalți trei patriarhi răsăriteni (Alexandria, Antiohia și Ierusalimul) și sinoadele lor, au emis o replică teologică fermă.

Biserica Catolică prin poziția papei Pius al XI (1922-1939) are însă o poziție de respingere categorică a acestei provocări[3] venite din partea Bisericilor Protestante.

[3] Ecumenismul, înțeles ca efort de restabilire a unității între creștini, a cunoscut interpretări diferite de-a lungul timpului, în funcție de contextul istoric și teologic. În perioada pontificatului Papei Pius al XI-lea (1922-1939), această problematică este abordată într-o manieră fermă, mai ales în *Enciclica Mortalium Animos* (1928) (8), document fundamental pentru poziția Bisericii Catolice înainte de Conciliul Vatican II. În acest document, Pius al XI-lea respinge inițiativele ecumenice promovate în special de mediile protestante, care susțineau realizarea unității creștinilor prin dialog și compromis doctrinar. Papa afirmă că unitatea nu poate fi întemeiată pe negocierea adevărului, subliniind că „unitatea creștinilor nu poate fi promovată altfel decât prin întoarcerea celor rătăciți la unica adevărată Biserică a lui Hristos", nefiind de acord cu *unitatea în diversitate*, afirmând că: „unitatea nu poate

Papa Pius al XII-lea (1939-1945), fost colaborator de nădejde al papei Pius al XI-lea, a rămas în istoria Vaticanului ca un papă controversat, cu un pontificat dificil, fiind nevoit să facă față rigorii impuse de evenimentele vremii. Cel de-Al Doilea Război Mondial a debutat o dată cu preluarea pontificatului său, 1939.

Dacă privim cu obiectivismul care se impune, Vaticanul se afla și atunci ca și acum, în inima Italiei, atunci a unei Italii fasciste, ceea ce a însemnat un plus de zel, de curaj, de credință, de iubire față de semeni, mai ales față de iudei, iudeii aceia pe care Hitler și Musollinii i-au transformat în victime nevinovate ale unei minți dincolo de orice termen de comparație. Papa Pius al XII-lea, prin întreaga sa activitate, așa cum este ea cunoscută din documentele vremii, s-a dovedit un papă care și-a exersat aceste capacități din toate punctele de vedere ale statutului său, dar și ca om; el reprezenta Biserica și această responsabilitate a fost privită de cei care au avut mereu un ochi critic asupra acesteia (nu vrem să dăm nume), clamând faptul că papa Pius al XII-lea nu a condamnat public holocaustul din timpul războiului; trebuie însă privit acest fapt și în alt fel[4].

izvorî decât dintr-o singură autoritate de învățătură, o singură lege de credință și o singură credință a creștinilor (9).

[4] Vaticanul a fost și atunci ca și dintodeauna, în inima Romei. Italia lui Benito Mussolini era parte din Tripla Alianță, sprijinind alături de Japonia, Germania lui Hitler. Perioada celui de-al Doilea Război Mondial, papa Pius al XII-lea a încercat din greu să mențină deschise porțile păcii. La 24 decembrie 1939 a dat lumii un program de pace elaborat în cinci puncte. Dacă nu putea opri războiul, cel puțin putea scoate în evidență suferințele a milioane de refugiați și victime de război; ceea ce a și făcut. Papa Pius i-a chemat pe catolicii de pretutindeni și îndeosebi din America să împartă cu cei săraci. Pius a făcut multe și pentru salvarea Romei de la distrugere, și nu a salvat doar clădiri. În timp ce agenții Gestapo-ului căutau evreii, refugiații și tot felul de oameni urmăriți au fost ocrotiți aflându-și siguranța în micul stat papal. După război papa Pius al XII-lea a continuat să pună accent pe nevoia unei păci drepte.
Papei i s-a reproșat că nu a denunțat public holocaustul evreilor, el însuși își făcea deseori mustrări de conștiință asupra acestui fapt, dar dacă ar fi condamnat regimul nazist, Hitler ar fi întețit prigoana și asupra celorlalți evrei (în Roma din 8.000 de evrei au fost deportați doar circa 1.000). Exista și un plan de a-l răpi pe papa și de-al pune sub „protecția" Reichului, în cazul în care ar fi condamnat holocaustul, planul cu care ar fi fost însărcinat generalul SS Karl Wolff, șeful SS din Italia.
Papa Pius al XII-lea a colaborat cu marele rabin al Romei, Israel Zolli, care după război a primit botezul și și-a luat numele de *Eugenio Pio*, în semn de respect față de papă (numele primit la nașterea al papei Pius al XII-lea).

Cu toate acestea Papa Pius al XII-lea este considerat primul papă, care prin acțiunile sale fraterne, a îndulcit, cât de cât poziția Bisericii din timpul Pontifiului Pius al XI-lea față de Mișcarea Ecumenică.

Pentru Biserica Greco-Catolică din România, Papa Pius al XII-lea rămâne în amintirea acesteia prin Scrisoarea Apostolică, *Varietatem Facientes* din 27 Martie, 1952, adresată celor șapte episcopi și ai tuturor preoților și enoriașilor aflați în închisorile comuniste din acea perioadă (vezi Anexa nr. 1).

- Poziția Bisericii Ortodoxe a fost și a rămas însă, departe de așteptările noastre. Am avut mereu convingerea, și încă o mai avem, că primul pas spre refacerea Întregirii Bisericii lui Cristos este cel care trebuie făcut de Biserica Ortodoxă, considerând că acest gest, în primul rând este unul firesc, și în al doilea rând, chiar ar putea avea un ecou pozitiv pentru toate celelalte biserici despărțite de Biserica Universală. Nu trebuie uitat că ruptura dintre Biserica Apuseană și Cea Răsăriteană (1054) a fost prima, ea marcând un precedent în Istoria Bisericii lui Cristos, demonstrat după patru secole și jumătate (1517) când *haina fără cusătură a lui Cristos* a mai fost o dată sfâșiată, prin Reforma lui Luther care a rupt o mare parte din trupul Bisericii Universale.

Deci, Biserica Ortodoxă ar fi putut crea un precedent, de data aceasta pentru a se repara ceea ce a fost rupt în urmă cu aproape opt secole. Aceasta primă poziție este reflectată în Sinodul Pan-Ortodox de la Constantinopol din mai 1848 (vezi Epiostola enciclică către ortodocșii cei de pretutindenea, a Bisericii Celei Una, Sfântă, Sobornicească și Apostolească a celor patru Patriarhi ai Răsăritului, la anul 1848 de la Hristos, ca răspuns la Epistola Papei Pius al IX-lea, Către Răsăriteni, REZUMAT[5], Anexa nr. 2). Biserica

---

În timpul Războiului Rece Papa Pius al XII-lea a protestat față de persecuția Bisericii Catolice din lagărul comunist, drept pentru care autoritățile comuniste l-au prezentat ca pe un bastion al imperialismului și al reacțiunii. De neignorat pentru Biserica Greco-Catolică din România rămân cuvintele de îmbărbătare și compasiune ale Papei Pius al XII-lea din Scrisorea apostolică din 27 Martie 1952, adresată celor șapte episcopi greco-catolici din România și a unui număr considerabili de preoți ai acestui cult aflați în închisorile comuniste, dar și a poporului român care a fost nevoit să îndure vicisitudinile regimului comunist de la aceea vreme (1948-1989). Este cunoscut faptul că a susținut continuitatea cultului greco-catolic în clandestinătate, numind ierarh în persoana lui Alexandru Todea, devenit ulterior cardinal. (cf. ro.wikipedia.org/wiki/Papa_Pius _ al_XII-lea, vizualizat la data de 30.05.2026).

[5] În ianuarie 1848, Papa Pius al IX-lea a emis enciclica *„In Suprema Petri Sede"*, adresată creștinilor răsăriteni, prin care îi îndemna să revină sub autoritatea scaunului papal. Ca răspuns direct, în luna mai 1848, Patriarhul Antim al IV-lea al Constantinopolului,

Ortodoxă prin opinia Întâistătătorilor de la aceea vreme a fost rostită printr-un „nu" categoric unei apropieri de Biserica de la Roma. Această poziție va suferi „câteva modificări" semnificative care vor marca un alt curs al acestei mișcări unioniste, abia după Conciliul Ecumenic Vatican II, care a venit cu schimbări majore de paradigmă, chiar dacă prin punctele esențiale, nu s-a modificat nimic față de opinia Papei Pius al XI-lea, fapt care se dovedește prin realitatea cu care ne confruntăm, o realitate care ne-a creat o nedumerire legată de paradoxul care a apărut de la demararea acestei mișcări de refacerea unității bisericilor creștine, și ne referim la răspunsul dat de Biserica Romei prin hotărârile Conciliului Vatican II, și până azi, dar și de poziția Bisericii Ortodoxe, ambele dând de înțeles că sunt pe drumul refacerii acestei uniri, totuși, după mai bine de 61 de ani acestea au rămas blocate la un dialog care se pare că nu a avut prea mari șanse în această direcție. Afirmația noastră nu are nevoie de a fi fundamentată de nimic altceva sau de altcineva, ea este vizibilă, cunoscută și documentată de realitățile, așa cum am mai afirmat, care n-au înregistrat *nimic nou sub soare.* Acestea au rămas în aceleași dimensiuni ca și înainte de Vatican II, ba mai mult, am putea spune că acestea au cam înghețat, mai ales după ce Papa Ioan Paul al II-lea a încetat să mai existe.

Recunoașterea greșelilor trecutului Bisericii din partea tuturor, prin vocea celor de azi în numele celor de ieri, este un gest frumos, înălțător, dar în același timp considerăm că nu suntem noi responsabili de acestea. Nu putem trage pe nimeni la răspundere pentru ceea ce s-a întâmplat în 1054 sau/și în 1517, aceasta este prerogativa exclusivă a lui Dumnezeu, dar fără doar și poate putem fi învinuiți de *mare păcat* pentru că generații la rând n-au încercat sau dacă au încercat, n-au ajuns încă nici până astăzi la înfăptuirea acestui deziderat al lui Dumnezeu. Asta pentru că s-a ignorat cel mai important aspect al acestei probleme în care se află astăzi Biserica creștină: o reevaluare a poruncii: „Vă dau o *poruncă nouă*: să vă iubiți unii pe alții! Așa cum eu v-am iubit pe voi, așa să vă iubiți unii pe alții! Prin aceasta vor recunoaște toți că sunteți discipolii mei: dacă aveți dragoste unii față de alții" (In 13, 34-36). Iubirea generează unitatea și în acest sens este valabilă și reciproca. Socotim că unitatea creștină de care ne vorbește Mântuitorul este

împreună cu ceilalți trei patriarhi răsăriteni (Alexandria, Antiohia și Ierusalimul) și sinoadele lor, au emis o replică teologică fermă.

și trebuie să rămână un lait-motiv „pentru toți cei care vor crede în mine, prin cuvântul lor, ca toți să fie una, după cum tu Tată, ești în mine și eu în tine, ca și ei să fie una în noi, pentru ca lumea să creadă că tu mai trimis. Iar eu le-am dat gloria pe care mi-ai dat-o, ca ei să fie una, după cum noi suntem una: eu în ei și tu în mine, ca să fie desăvârșiți în unire, încât să cunoască lumea că tu m-ai trimis și i-ai iubit pe ei, așa cum m-ai iubit pe mine" (In 17, 20-23). Am subliniat expresia *poruncă nouă* pentru ca să evidențiem faptul că unitatea Bisericii lui Cristos nu este nici pe departe o opțiune. Unitatea Bisericii ca rod al iubirii și implicit al credinței, este fundamentul pe care El, Domnul Isus Cristos, a zidit *Biserica pe care forțele răului nu o vor birui*, și în acest sens a rostit clar, *Vă dau poruncă nouă,* și aceasta este de fapt porunca Legii celei Noi, Legea Iubirii.

Concluziile pe care le-am considerat cele mai relevante, sunt două:

- Ori de câte ori s-a decis destrămarea, ruperea, separarea Bisericii Universale, Bisericii lui Cristos, s-a săvârșit un mare păcat. Cât de mare? Noi îl comparăm cu vorbirea împotriva Duhului Sfânt (Mt 12, 31).
- Motivul ruperii structurii Bisericii lui Cristos este lipsa iubirii. Analizând în extenso acest aspect putem afirma că această lipsă a iubirii este strict legată de credință. Credința așa cum este formulată de învățătura creștină are la bază iubirea de Dumnezeu și implicit, iubirea față de semenii noștri. Despărțirea intervine atunci când dispare iubirea. În asemenea stare de fapt, nu mai putem vorbi nici de credință. Iată-ne deci în fața răspunsului la întrebarea: *De ce bisericile nu pot găsi calea spre unitate?* „[...] Căci adevărat vă spun, dacă ați avea credință cât un grăunte de muștar, ați spune muntelui ‚Mută-te de aici acolo și el se va muta'. Și nimic nu v-ar fi imposibil" (Mt 17, 20).

Isus Cristos, un Mesia Reformator

„Să nu socotiți că am venit să desființez Legea și Profeții! Nu am venit să desființez, ci să împlinesc" (Mt 5,17) și astfel de declarații se regăsesc și la alți evangheliști, bunăoară în Evanghelia după Ioan, Isus Cristos spune:

> *„... căci m-am coborât din cer nu ca să fac voința mea, ci voința celui care m-a trimis; și aceasta este voința celui care m-a trimis: să nu să piardă nimeni dintre cei pe care mi i-a dat de la el, ci să-i învii în ziua de pe urmă. Pentru că acesta este voința tatălui meu: oricine îl vede pe Fiul și crede în el să aibă viață veșnică. Iar eu îi voi învia în ziua de pe urmă. Pentru că aceasta este voința Tatălui meu: oricine îl vede pe Fiul și crede în el să aibă viață veșnică. Iar eu îi voi învia în ziua de pe urmă" (In 6, 38-41).*

Aceste cuvinte reprezintă toată esența misiunii Sale.

Isus Cristos trebuie văzut și el ca și toate personajele biblice pe care le întâlnim în lectura celor două Testamente, ca și un Împlinitor de lege, dar cu literă mare pentru că el este însăși Fiul lui Dumnezeu care este trimis în lume de Tatăl Ceresc pentru a împlini Legea lui Dumnezeu în plinătatea ei, vizând nu doar părticica pe care o reprezintă poporul ales din imensitatea lumii întregi, ci lumea întreagă. Mesajul pe care Isus Cristos îl aduce din partea Tatălui său se adresează întregii omenirii, respectiv întregii creații. Dumnezeu este Creatorul întregii lumi și este firesc ca acest mesaj să fie valabil pentru toată această creație, nu ca un avertisment, ci dimpotrivă, acesta are în esența lui Iubirea Divină a darului Tatălui pentru fiii lui, acest mesaj fiind un mesaj de reconciliere care a fost semnat și întărit de Fiul Său prin Patimile, Moartea și Învierea Sa, ca semn al mântuirii pentru întreaga omenire.

Iubirea Divină este fundamentul pe care se restaurează Noul Legământ a lui Dumnezeu iar Fiul Său îl face cunoscut în întreaga lume, pentru că acesta este *darul lui Dumnezeu*, Legea Iubirii, oferită întregii creații. Aceasta întărește, ridicând ștacheta valorică a Vechii Legi, impunând o nouă conduită în viața spirituală a omului în calea lui spre dobândirea nemuririi, respectiv prin dobândirea vieții veșnice[6].

Misiunea Sa nu a fost deloc ușoară. În decursul ultimilor trei ani din viață care corespund cu întreaga misiune, s-a dovedit a fi un deosebit *învățător*, *părinte* și *vindecător*, dar și un *profet* pentru zilele care vor urma: „Căci adevărat vă spun, mai înainte de a trece cerul și pământul, nicio iotă și nici o linioară nu va trece din Lege până nu se vor împlini toate" (Mt 5, 18). Sfântul Apostol și Evanghelist Ioan spune la sfârșitul Evangheliei sale, concluzionând: „Mai sunt multe alte lucruri pe care le-a făcut Isus. Dacă acestea s-ar scrie unul câte unul, cred că nici lumea întreagă nu ar cuprinde cărțile scrise" (In 21, 25). Și toate acestea se vor împlini!

---

[6] În secțiunea „Predica de pe munte" Isus Cristos prezintă un bilanț al prevederilor Noii Legi, un prolog mai mult decât oricare carte de învățătură, *Fericirile,* urmată apoi de toate celelalte criterii care se încadrează în alte bareme calitative ale prevederilor din Legea Veche, astfel aceasta capătă o nouă formă care asigură, fără îndoială, împlinirea promisiunilor lui Dumnezeu ca o cunună pentru toată jertfa în numele Mântuitorului care a primit să se jertfească pentru toți spre iertarea păcatelor (Mt 5, 1-48; 6, 1-34; 7, 1-29).

Isus Cristos își fundamentează discursul care îndeamnă spre credința în Dumnezeu, cu scopul de a apropia lumea de posibilitatea ca aceasta să se mântuiască, adică să renunțe la tot ce o împiedică să își primească dreptul la viața veșnică. Acest drept este condiționat de curățirea sufletului de impuritatea acumulată în decursul vieții pământești, în urma coabitării cu păcatul sub toate formele lui. Pentru aceasta Dumnezeu a făcut posibil prin Jertfa Fiului său ca lumea să își purifice ființa ei prin *mijloacele* cu care poate dobândi eliberarea de sub robia păcatului. Acestea constă în rugăciune, milostenie, spovadă și euharistie. Toate acestea luate la un loc, *unite cu iubirea față de aproapele, și încununate de iubirea față de Dumnezeu, înseamnă credință.* Aceasta este cheia cu care se deschide poarta către viața veșnică. Isus Cristos ne vorbește despre această unitate ca fiind exponentul iubirii. În acest sens spune: „Vă dau o poruncă nouă: să vă iubiți unii pe alții! Așa cum eu v-am iubit pe voi, așa să vă iubiți unii pe alții! Prin aceasta vor recunoaște toți că sunteți discipolii mei: dacă aveți dragoste unii față de alții" (In 13, 34-36). Iubirea generează unitatea și în acest sens este valabilă și reciproca. Socotim că unitatea creștină nu trebuie interpretată ca o opțiune, ci ca o poruncă dată de Cel care s-a rugat Tatălui Ceresc „pentru toți cei care vor crede în mine, prin cuvântul lor, ca toți să fie una, după cum tu Tată, ești în mine și eu în tine, ca și ei să fie una în noi, pentru ca lumea să creadă că tu mai trimis. Iar eu le-am dat gloria pe care mi-ai dat-o, ca ei să fie una, după cum noi suntem una: eu în ei și tu în mine, ca să fie desăvârșiți în unire, încât să cunoască lumea că tu m-ai trimis și i-ai iubit pe ei, așa cum m-ai iubit pe mine" (In 17, 20-23), apoi a plecat la Tatăl să deschidă poarta spre mântuire pentru toți care rămân uniți cu el, urcându-se pe cruce cu toate păcatele lumii, primind jertfa morții ca o dovadă a iubirii față de toți, inclusiv de „lumea care nu l-a recunoscut" (In 1, 10).

Credința adevărată nu se poate legitima fără a păstra această unitate completă, atât pe orizontală, cât și pe verticală, precum a fost chezășuită înaintea lui Dumnezeu de către Fiul Său și Domnul nostru, Isus Cristos.

Așa cum reiese din studiul Faptelor Apostolilor și a Scrisorilor acestora, greutatea cea mai mare în misiunea lor și a celor care le-a urmat, nu a fost doar cea de încreștinare a lumii, ci și de menținerea unității Bisericii lui Cristos. Isus Cristos avertizează asupra pericolului de dezbinare între frații întru' Cristos tocmai prin cuvintele: „Și eu îți zic: tu ești Petru, și pe această piatră voi zidi Biserica mea *și porțile iadului nu o va birui*" (Mt 16, 18), este

strâns legată de porunca unirii: „Vă dau poruncă nouă: să vă iubiți unii pe alții! Așa cum eu v-am iubit pe voi, așa să vă iubiți unii pe alții!" (In 14, 34). Unitatea creștină înseamnă înainte de toate, fraternitatea între creștini. Ori aceasta implică fără nicio tăgadă, iubirea – *iubirea frațernă*. De ce a fost necesare aceste rostiri ale lui Isus Cristos? El afirmă și asigură integritatea Bisericii Sale, dar din text se subînțelege că aceste atacuri ale iadului sunt o realitate. Aceste cuvinte trebuie înțelese și ca un avertisment la integritatea Unității Bisericii lui, dar și ca un testament prin care leagă pe toți cei care îl vor urma, la unire și iubire. În rugăciunea Sa, Isus Cristos rostește dorința unei credințe care își are izvorul în unitate și iubire: *„Nu mă rog numai pentru ei* (apostolii), *ci și pentru cei care vor crede în mine, prin cuvântul lor, ca toți să fie una, după cum tu Tată ești în mine și eu în tine, ca și ei să fie una în noi, pentru ca lumea să creadă că tu mai trimis"* (In 17, 20-21). O dovadă de iubire incontestabilă a Domnului Isus Cristos față de cei pentru care este dispus să moară, întărind prin această rugăciune și definiția Noii Legi, Legea Iubirii.

În viziunea sa, Sfântul Apostol Paul, spune: „Iubirea nu face nici un rău. Așadar, plinătatea Legii este iubirea" (Rom 14,14). Este o realitate a tuturor timpurilor faptul că iubirea adună iar ura împrăștie, desparte. Biserica lui Cristos a trăit în toată istoria ei sub acțiunea continuă a „forțelor răului" care n-au biruit-o, e adevărat, dar au reușit să o dezbine. De-acum, așa cum ne este descris în Cartea Apocalipsei, urmează lovitura de grație. Nu a răului, ci a Celui care este Începutul acesteia împotriva celui rău.

Isus Cristos reprezintă un început al unui nou timp în care lumea toată a intrat, iar timpul și-a potrivit orologiul o dată cu intrarea lui în această lume, chiar dacă acest lucru s-a întâmplat fără ca ea, lumea, să conștientizeze acest *amănunt* care a avut puterea de a o schimba toată, „până la marginile pământului" (Is 49, 6).

Am văzut cum în secțiunea Predicii de pe Munte (Mt cap. 5, 6, 7) Isus Cristos reconstituie întreaga Lege a lui Dumnezeu, modificând nu legea, ci modul de percepție și de aplicare a acesteia. Sigur că acest fapt nu a fost apreciat la modul pozitiv de către clerul Bisericii iudaice, socotind că se aduce o atingere gravă Tradiției poporului lui Dumnezeu. Ca exemplu evocăm momentul în care apostolii flămânzind, s-au hrănit rupând spice de grâu în ziua de sâmbăta (Mt 12, 1-8), vindecarea unui bolnav de hipophizie (Lc 14, 1-6), etc. Toate acestea și foarte multe altele, Isus Cristos le-au scos de sub tradiția iudaică, considerând că omul și problemele lui sunt mai

importante decât tradiția care încorseta libertatea de mișcare până și în momente cruciale ale vieții oamenilor. Toate acestea au fost scoase de sub incidența unei tradiții neconforme cu sensul legii sabatului. Și totuși, sabatul a rămas în Lege și a fost respectat ca atare de Isus Cristos și nu după tradiție, ci după porunca Lui Dumnezeu, Tatăl.

Toate aceste aspecte pe care le-am evidențiat vin să confirme dorința lui Isus Cristos ca Legea lui Dumnezeu să fie cunoscută și aplicată, respectându-se Adevărul după care omul să-și trăiască spiritualitatea, și nu după reguli stabilite de el, reguli subiective care să servesc unor interese meschine, chiar chinuitoare, încălcând Cuvântul Lui. Aceste intervenții ale lui Isus Cristos cu privire la Legea iudaică nu au anulat nimic din aceasta, așa cum afirmă de altfel, ci acestea au avut menirea de a întări legea și de a o curăți de mentalități străine de ceea ce Dumnezeu a exprimat prin cele zece porunci. În predicile Sale în acest sens, făcea aluzie la cele ce erau spuse din vechime (*ați auzit că s-a spus celor din vechime)*, actualizându-le, Isus Cristos le-a adus, ridicând ștacheta valorică, la un nivel superior: „Ați auzit că s-a spus: ‚*Să-l iubești pe aproapele tău* și să-l urăști pe dușmanul tău'. Eu însă vă spun: iubiți-i pe dușmanii voștri și rugați-vă pentru cei care vă persecută, ca să deveniți fiii Tatălui vostru care este în ceruri, care face să răsară soarele său și peste cei răi și peste cei buni și să plouă și peste cei drepți și peste cei nedrepți! Căci dacă îi iubiți pe cei care vă iubesc, ce răsplată aveți? Oare nu fac același lucru și vameșii? Și dacă îi salutați numai pe frații voștri, ce faceți mai mult? Oare nu fac același lucru și păgânii? Așadar, fiți desăvârșiți precum Tatăl vostru ceresc este desăvârșit!" (Mt 5, 43-48).

Toate aceste *porunci noi* vin să întregească tabloul Noii Legi, Legea Iubirii, Legea Creștinismului. Nu știm câți și cât de mult și-au însușit-o, dar știm că aceasta a fost propovăduită de Apostolii lui Isus Cristos și stă de mai bine de două mii de ani la baza cultului a cărui nume îl poartă.

Creștinismul, așa cum este bine-cunoscut, nu a fost recunoscut nici de poporul ales și nici de păgânismul de dinafara acestuia. Dacă cultul iudaic a fost un cult binecuvântat de Dumnezeu care l-a format, așa cum se cunoaște, ca prin acesta Dumnezeu să se facă cunoscut în lume ca unicul Creator al acesteia, asemeni profetului Iona, cu sau fără voia lui, dar mai mult fără voia lui, acesta nu și-a înțeles misiunea sau nu s-a supus voinței Părintelui lui, Isus Cristos a venit în lume coborând de la Dumnezeu și întrupându-se din semința lui David cel iubit, a dus la împlinire dorința Tatălui Ceresc,

făcându-l cunoscut până la marginile pământului, adunând lumea prin jertfa Sa la o singură Cină care își are originea în frângerea pâinii de dinaintea urcării Sale pe crucea prin care a făcut-o părtașă la masa veșniciei alături de Părintele ei.

Pe deplin conștient de finalul tragic al vieții Sale pământești, respectiv de jertfa Sa pe care și-a asumat-o atât din respect față de Tatăl Ceresc cât și din iubire față de semenii săi după trup, Isus Cristos se urcă pe Golgota convins că jertfa lui va schimba lumea până la marginile ei. El a lăsat în urma activității sale *semințele* care vor aduce *roada cea bună* și care vor ajunge să se extindă precum a voit.

S-a înălțat după Învierea Sa la ceruri de unde, prin acțiunile Duhului Sfânt, își sprijină Apostolii Săi dar și pe toți cei care sunt implicați în actul de propovăduire a Evangheliilor Sale și a Tainelor Sale Sfinte prin Biserica pe care a instituit-o și în care își păstrează și își face prezentă persoana prin celebrarea Sfintei Taine a Euharistiei, taina care leagă creștinii de Mântuitor și pe aceștia între ei.

Euharistia și Botezul între Tradiție și Ecumenism

Mulți dintre semenii noștri văd în aceste tradiții care definesc identitatea fiecărei Biserici creștine, o barieră ce desparte. Toate cultele creștine țin la aș conserva această tradiție care de cele mai multe ori diferă de la un cult creștin la altul, și este firesc să fie așa: creștinismul s-a născut prin convertirea tuturor popoarelor, începând cu cel iudeu, dar cei mai mulți s-au convertit păgânii; reminiscențele tradițiilor vechi n-au putut fi înlăturate complet cu tot efortul depus de Sfinții Apostoli. Rezolvarea acestor probleme care au generat condiții care au pus în pericol unitatea bisericii creștine care la aceea vreme era destul de tânără ca vechime și desigur, suficient de vulnerabilă, și-au găsit rezolvarea la masa dialogului de la Primul Conciliu Ecumenic de la Ierusalim, unde toate acestea au fost adoptate și adaptate, constituind în final o tradiție pe care Biserica o trăiește și în prezent.

Ceea ce este important de luat în seamă a fost și a rămas până în zilele noastre esența învățăturii și a Sfintelor Taine pe care Domnul Isus Cristos le-a făcut cunoscute în timpul vieții Sale. Dacă privim la modul în care se săvârșesc aceste Taine Sfinte, fie în bisericile ortodoxe, în Biserica Catolică, bisericile greco-catolice, anglicane, luterane etc. fie din aceeași țară sau din alte țări, acestea sunt puse în practică conform tipicului lor. Din experiența

pe care am acumulat-o până acum, având ocazia să fim martori la multe celebrări, atât a Sfântului Botez cât și a Sfintei Liturghii în mai multe parohii de diferite culte, ne-a fost ușor să constatăm faptul că fiecare dintre acestea au în desfășurarea lor și elemente proprii ce țin de *tradițiile locale,* dar ceea ce este comun tuturor acestor biserici se materializează prin ceea ce înseamnă Tradiția Apostolică, prin care aceste Sfinte Taine sunt prezente și consacrate în numele Sfintei Treimi. Și-atunci își mai are rost întrebarea dacă acestea sunt recunoscute de Dumnezeu? Am dat doar un exemplu, dar se știe că aceste tradiții locale păstrează toată această zestre venită din învățătura Domnului Isus Cristos transmisă Bisericii Sale prin Apostolii Săi.

Dacă Botezul, fie prin cufundare sau prin stropire, atâta vreme cât se celebrează în numele Sfintei Treimi, ne definește ca adepți ai cultualului lui Cristos, Euharistia reprezintă liantul care unește sufletele tuturor creștinilor, motivul agapelor dintre creștini, un semn necontestat al unității creștinilor atât pe verticală, cât și pe orizontală. Ea este motivul pentru care frații se întâlnesc și-și dau mâna ca împreună să poată cunoaște bucuria mântuirii oferită de Domnul Isus Cristos.

Prin această Cină Isus Cristos a transmis lumii marea Sa iubire față de cei care îi urmează și care rămân fideli poruncii lui: „să vă iubiți unii pe alții! Așa cum eu v-am iubit, așa să vă iubiți unii pe alții!" (In13, 14), semnul garanției mântuirii.

Întrebarea pe care o adresăm celor care a inventat expresia *frați despărțiți* este aceasta o expresie legitimă? Această expresie se referă la noi, la toți: catolici, ortodocși, reformați etc. Dar am fost noi cei care chiar dacă nu frecventăm același lăcaș al lui Dumnezeu, și nu ne-am împărtășit din același potir, dar cu aceeași pâine, fie ea dospită sau nedospită și cu același vin, elementele Legii celei noi care au la bază cele două iubiri: iubirea față de Dumnezeu și iubirea față de aproapele, am fost noi despărțiți vreodată? Nu am stat noi toți împreună înaintea evenimentelor istorice și n-am suferit și nu ne-am veselit toți la un loc? Da, este foarte adevărat că nu ne împărtășim cu Trupul și Sângele Domnului Isus Cristos din același potir. Și cu toate acestea, Duhul Sfânt a lucrat în noi, în toți creștinii. Noi ne considerăm uniți întru' Cristos și faptul că între noi există nealterată aceea iubire prin care El ne-a legat unii de alții și pe toți, cu Dumnezeu, credem că poziția celor care țin la expresia *frați despărțiți*, nu este justificată întru-totul de realitate. Da, recunoaștem faptul că învățătura unora dintre bisericile creștine interzice

creștinilor să se hrănească spiritual din alte potire, de parcă acestea ar fi contaminate. Totuși, creștinii între ei sunt în adâncul sufletelor lor conștienți că ei trebuie să „fie una". Și ei mai știu că unitatea înseamnă iubire și iubirea înseamnă unitate și nu putem să ne afirmăm iubirea față de Dumnezeu dacă nu avem același sentiment față de aproapele nostru. Nu putem afirma sentimentul de iubire față de aproapele nostru dacă nu *suntem una*. Euharistia este elementul unității între creștini. Nu considerăm un păcat atunci când cineva dorește să-și însoțească vecinul, prietenul, colegul, fratele sau sora după trup, care frecventează o altă biserică ce ține de alt cult creștin, diferită de a noastră și se împărtășesc cu Sfânta Euharistie care a fost slujită în aceea biserică. Noi creștinii de rând, nu!

În sensul celor afirmate mai sus, trebuie avut în vedere un aspect foarte important. Învățătura pe care ne-a lăsat-o Isus Cristos despre împăcarea cu fratele nostru este esențială în actul unității între creștini: „Așadar, dacă îți aduci darul la altar și acolo îți amintești că fratele tău are ceva împotriva ta, lasă acolo darul tău, în fața altarului, du-te împacă-te mai întâi cu fratele tău și apoi, venind, oferă-ți darul!" (Mt 5, 23-24). La acest aspect al împăcării trebuie să chibzuim foarte bine și să ne punem întrebarea: Relațiile noastre ale creștinilor care au ales să urmeze un alt păstor și să-și trăiască spiritualitatea în staule diferite, au fost ele cele pe care le-a vizat Domnul nostru Isus Cristos în Predica de pe Munte? Este oare validă Împărtășania noastră cu Sfintele Taine ale Mântuitorului în condițiile în care nu ne privim cu adevărat ca frați, nici chiar dacă aparținem aceleiași biserici? Frații trupești care sunt dezbinați, nu-și vorbesc, nu-și împart pâinea și vinul între ei, nu sunt frați, cu atât mai mult cei botezați în aceeași biserică. Aceștia din urmă nu pot fi numiți nici creștini.

În acest sens trebuie analizată și situația existentă în Biserica divizată a lui Cristos. Recunoașterea reciprocă a greșelilor, respectiv reconcilierea dintre bisericile creștine este un început și acesta trebuie să continue până la finalitatea regăsirii și reînnodarea completă a legăturilor frățești pe care Dumnezeu le-a pus în noi, în toți creștinii.

Creștinismul ca cea mai pură religie de pe pământ, a rămas continuatorul Domnului Isus Cristos, în ducerea la Împlinirea completă și definitivă a Planului lui Dumnezeu de a aduce omenirea toată la Poarta Împărăției Lui. Biserica Creștină așa cum este cunoscută, prin misiunea primită de la Cel care a inițiat-o, este continuatoarea lucrării lui Dumnezeu, purtând prin istoria

lumii Lumina Adevărului aprinsă, ca toți cei care mănâncă Pâinea și beau Vinul Legii cele Noi, să vadă Calea spre Viața veșnică.

De la punctele florentine la Conciliul Vatican II

Deci, Reconcilierea integrală între toate aceste biserici creștine care din varii motive (nu le reiterăm pentru că nu dorim să aruncăm gaz pe foc) sau despărțit, a fost necesară pentru a merge mai departe tocmai pentru că, așa cum am afirmat mai sus, aceasta este o poruncă împărătească, nu o opțiune. Dar asta nu este îndeajuns, ci este doar începutul. Bisericile creștine, începând cu Biserica Romei, trebuie să înțeleagă că o poruncă a lui Dumnezeu nu se negociază. Nu are nimeni puterea să condiționeze sau să propună compromisuri. Nimeni de pe pământ nu se poate substitui lui Dumnezeu. A invoca voia lui Dumnezeu prin Duhul Sfânt pentru a justifica menținerea divizării Bisericii Lui și prin interpretări diferite a cuvintelor și gesturilor lui Isus Cristos care au avut drept efect cauze care au dus la ruperea *hainei lui Cristos* este mai mult decât o utopie. Trebuie să se ajungă la un consens referitor la punctele fierbinți care stau în calea edificării acestei acțiuni de refacere a unității dintre Bisericile creștine. Conciliul de la Ferrara-Florența (1438-1439) stabilește cele patru puncte (Primatul Papal, Filioque, Purgatoriu și Azimile) pe care Bisericile despărțite *sunt obligate* să și le asume pentru a se uni cu Roma Catolică. Acestea însă au avut un efect contrar așteptărilor Bisericii Catolice, Biserica Ortodoxă respingându-le ferm, s-a situându-se pe un trent absolut împotriva acestor cerințe, această poziție păstrând-o până după Conciliul Vatican II când acesta a promovat o altă viziune în dinamica refacerii unității dintre Bisericile Creștine. În acest sens a fost necesar ca bisericile combatante să poarte un dialog deschis asupra acestei probleme. Biserica Catolică, așa cum a fost și firesc, a făcut un pas important, propunând o *unitate în diversitate*[7], considerând pe bună dreptate, că aceasta reprezintă un câștig spiritual prin îmbogățirea ritualului de glorificare și recunoaștere a măreției lui Dumnezeu. Dar se pare că și ea are pretențiile ei. Deci, refacerea unității creștine implică o serie de compromisuri, chiar și dogmatice, din partea tuturor acestor biserici. Considerăm că motivul care stă împotriva dinamicii unității creștine îl

[7] Decretul despre Ecumenism Unitatis Redintegratio (UR) elaborat de Conciliul Ecumenic Vatican II din 21 noiembrie 1964 și Scrisoarea enciclică *Ut unum sint* a Sfântului Părinte Ioan Paul al II-lea din 15 octombrie 2008, referitoare la angajarea ecumenică.

constituie tradițiile locale care s-au adăugat în timp Tradiției Apostolice. Aceste tradiții locale proprii fiecărei biserici, definesc identitatea acestora. Deci, motivul sau motivele despărțirii rămân. Aceste biserici prin aceste tradiții și-au fundamentat dogma și discursul identitar. Denunțarea acestor motivații înseamnă încetarea existențială a acestor biserici. În mod firesc, se naște o altă întrebare: Vor renunța vreuna dintre acestea la propria identitate? Greu de răspuns la această întrebare.

Putem însă miza pe adevărata esență a creștinismului care constă în existența acelor elemente comune tuturor comunităților creștine. Deci această unitate între Bisericile lui Cristos trebuie să asume atât recunoașterea Tradiției Apostolice ca liantul care le leagă între ele, dar și Tradițiile Particulare care rămână o culoare ce le definesc prin frumusețea și bogăția lor, identitatea. În definitiv toate sunt părtașe la Cina Euharistică prin care Mântuitorul se face prezent în toate altarele din aceste Biserici. Aceste tradiții n-ar mai trebui să sperie pe nimeni, atâta vreme cât turma rămânea sub ascultarea aceluiași și singurului Păstor. Adevăratul Păstor nu este cel de la Roma sau din altă parte de pe pământ, ci cel care este omniprezent în toate lăcașurile de cult creștin. Biserica lui Cristos este acolo unde El este prezent. Și El este prezent în oricare Biserică creștină. Fapt care își are fundamentul în cuvintele Lui: „Căci unde doi sau trei sunt adunați în numele meu, sunt și eu acolo în mijlocul lor" (Mt 18, 20). Păstorul cel bun este acela care pune mai presus unitatea Bisericii decât ambiția și interesul lui sau al unui grup nesemnificativ în comparație cu numărul *oilor.* Important este ca Hrana cea Sacră pe care Mântuitorul a lăsat-o ca liant al unității Bisericii lui, să fie prezentă și la dispoziția tuturor creștinilor și a tuturor celor care voiesc să se convertească la Această Cină Euharistică a Lui, pentru că ea ne mântuiește, ci nu diferendele dintre dogmele creștine. Acestea ar fi trebuit să se simplifice, vorbindu-se nu la plural, *dogme, ci la singular, dogmă*. Isus Cristos a vorbit și ne vorbește într-o singură limbă și cu un singur înțeles.

S-a vorbit despre reconciliere, despre iertare reciprocă pentru greșeli din vremuri de demult. Sigur că sunt binevenite pentru o intenție de revenire la normalitatea de dinaintea schismelor. Acest trecut oricât de *glorios* a fost trebuie să rămână însă, în amintirea noastră și nu neapărat trebuie să-l reiterăm, mai ales atunci când acesta poate provoca redeschiderea unor răni care nu s-au cicatrizat complet, chiar dacă a trecut aproape un mileniu. În opinia noastră nu noi suntem chemați să vindecăm aceste răni, chiar dacă sunt păreri contra acesteia, ci generația noastră este datoare să repare

principiile care au provocat aceste răni și mai mult de-atât, să conștientizeze că realitatea cu care se confruntă Biserica Creștină de azi are mult mai multe provocări și cu mult mai periculoase având în vedere că aceasta se află încă dezbinată acum când trebuie să fie unită și să dispună de toată forța pentru a contracara atacurile care pun în pericol toată creștinătatea cu toate bisericile ei. Biserica aceasta dezbinată trebuie să conștientizeze că se află în cădere liberă și în mare criză de soluții. *Timpul nu mai are răbdare* cu lumea creștină ca să-l parafrazăm pe un mare scriitor al românilor[8]. Creștinismul, prin toată suflarea lui trebuie să definitiveze lucrarea lui Dumnezeu: Planul de mântuire trebuie dus până la capăt, nu ne referim la misiunea apostolică. De această misiune, așa cum știm, Sfinții Apostoli s-au achitat, așa cum se cunoaște, până la sacrificiul suprem. Istoria creștinismului a consemnat și modul în care s-au achitat și primii creștini de această poruncă: peste trei sute de ani au fost prigoniți pentru numele lui Cristos, rămânând uniți în Biserica Lui pe care au purtat-o în suflet până și în fața morții, neîncetând al glorifica pe Dumnezeu în cele trei ipostasuri, pe Tatăl, pe Fiul și pe Duhul Sfânt. Acești martiri, cei mai mulți rămași anonimi, au conștientizat valoarea învățăturii lui Isus Cristos care se referea la urmarea Lui. Au conștientizat că cel mai mare păcat posibil este cel care îl poate face un om prin al renega pe Isus Cristos, Fiul lui Dumnezeu și a Învățăturii Lui. Și acești martiri ai primelor trei secole n-au căzut pradă acestui păcat. Au evaluat învățătura Domnului Isus Cristos: „Dacă cine vrea să vină după mine, să renunțe la sine, să-și ia crucea și să mă urmeze. Căci cine vrea să-și salveze viața o va pierde; cine însă își pierde viața pentru mine, acela o va afla" (Mt 17,24-25), și au renunțat la viață pentru a câștiga Viața. Oare este ceva de pe pământ mai presus de credința în Isus Cristos? Este ceva pe pământ care merită salvat înaintea Bisericii lui Isus Cristos? Este firesc în acest sens să ținem de o poziție sau de o funcție în ierarhia Bisericii care este motiv de poticnire când este pusă viața Bisericii lui Cristos sub pericolul de „a fi sau a nu mai fi"? Sau nu se poate lipsi de un simbol, chiar dacă acesta este sau nu legitim? Sau Biserica lui Cristos și-a pierdut logica care pune în ordinea firească prioritățile? Ce sunt mai importante pentru omenirea creștină, existența cuiva într-o anume poziție sau existența Bisericii lui Cristos așa cum a vrut-o El, UNITĂ și invincibilă în fața „porților iadului"? Acestea sunt întrebările care ar trebui să și le pună toți cei

[8] Marin Preda, *TIMPUL NU MAI AVEA RĂBDARE*, cuvintele de încheiere al romanului „Moromeții" vol. I, Editura de Stat pentru Literatură și Artă , București 1955.

care conduc destinele Bisericii lui Cristos și să caute cât mai grabnic răspunsul corect la acestea pentru că potrivnicul lui Dumnezeu lucrează.

Lumea creștină modernă are nevoie de o altă abordare, respectiv de o reformare prin care spiritul creștin să se revigoreze printr-o autodinamizare care să ducă la o nouă resetare, plecând de la noua realitate și reevaluând învățăturile lui Isus Cristos, o nouă viziune care să aibă drept combustie adevărata iubire frățească între oameni, renunțând la falsitatea și la mimarea unei credințe din care iubirea frățească a dispărut, aceasta nu mai constituie elementul care ar trebui să adune în jurul mesei lui Cristos pentru împărtășirea comună cu pâinea și vinul Legii celei Noi. Este clar că Misiunea creștinismului modern este de a definitiva acțiunea de unificare a Bisericii lui Cristos. Și când spunem modern, credem că se impune un nou conciliu ecumenic, socotim că Vatican II *și-a ars etapele,* următorul trebuie să treacă la faptă. Adică etapele în care s-a desfășurat această mișcare de refacere a unității între creștini urmare a documentelor adoptate în Conciliul Vatican II fiind atinse, sigur că este timpul faptelor. Dacă dialogul la vârful Bisericilor s-a dovedit sau nu prolific, acum e timpul să aflăm. Trecerea de la vorbe la fapte trebuie să însemne transferul acestor hotărâri colective în rândul tuturor creștinilor. Aceștia au dreptul să știe cu ce urmează să se confrunte în relațiile lor cu ceilalți creștini din celelalte *staule.* Considerăm că partea teoretică a acestui demers care dăinuie de aproape o mie de ani, dacă luăm în calcul anul 1050, trebuie probată prin poziția celor despărțiți, adică a creștinilor. Aceștia, deși de generații la rând au trăit uniți, având același areal, aceleași mijloace de trai, crescând, învățând, muncind și murind unii lângă alții, au frecventat lăcașuri de cult diferite dogmatic. Oare a contat acest lucru în vreun fel? Oare nu s-au stabilit între aceștia acele legături prin care s-au cunoscut suficient de bine încât să își dea seama că a se închina înaintea lui Dumnezeu nu are nimic de-a face cu locul în care o fac? Crede oare cineva că acești creștini credincioși ai lui Dumnezeu, prin simplitatea cu care privesc aceste relații, se urăsc pentru că unii își fac semnul crucii și alții nu? Că unii se închină la icoane și alții nu? Că unii îl consideră pe Papa de la Roma urmașul lui Petru și alții nu? Nu se urăsc între ei, ci dimpotrivă, acestea nu sunt suficient de importante pentru ei ca să ajungă să se dușmănească și să-și dea în cap unii altora, așa cum am mai afirmat. Sunt convinși că se roagă toți la același Dumnezeu, căci toți sunt păcătoși, căci toți sunt frați întru' Cristos, căci toți sunt egali înaintea lui Dumnezeu, și mai știu ceva! Știu că toți au

șanse egale de mântuire și știu din ce cauză nu frecventează aceeași Biserică. Și mai știu și că lui Dumnezeu nu-i place ce se întâmplă în Biserica Lui! Atunci suntem justificați să mai adresăm o întrebare: De ce se joacă această horă a unirii *tot pe loc, pe loc, pe loc, și-nainte chiar de loc*. Am folosit această expresie din folclorul nostru popular ca termen eufemistic pentru a nu folosi un termen prea iritant. Nu asta dorim, ci vrem să fim o portavoce prin care să fie auzită o realitate care să mobilizeze pe cei responsabili pentru a îndrepta greșelile trecutului și de a da prezentului certitudinea că suntem în ton cu voia, respectiv cu porunca lui Dumnezeu care ne dorește uniți și nu despărțiți. Unirea înseamnă Iubire. Când vorbim despre despărțire, atunci la mijloc s-a instalat neînțelegerea, ura, chiar. Atunci mai punem o întrebare: Și Legea Iubirii, Legea lui Isus Cristos care stă la baza credinței noastre, unde se află ea sau... mimăm această credință? Este Biserica lui Cristos sinonimă cu ura, cu invidia cu indiferența și cu falsitatea?

Creștinismul mileniului trei sau între a fi sau a nu fi

Ceea ce este atât de vizibil astăzi în lume, constă în paradoxul poruncii Domnului Isus Cristos. Lumea, după două milenii se află într-o *dezbinare* pe care o putem numi *mondială.* Aceasta a adus întreaga omenire la marginea prăpastiei. Efectele acestei dezbinări se văd prin mulțimea conflictelor care au escaladat în acțiuni de luptă între multe din statele lumii. Astăzi nu se mai poate vorbi de conflicte zonale, care nu sunt un pericol pentru restul lumii, deși această definiție încă mai există, dar realitatea nu o mai confirmă. Orice conflict declanșat în oricare colț de pe pământ, are influențe în toată lumea. Acestea se propagă precum undele de șoc provocate de cutremurele pământului și chiar mai ample. Sigur că această situație este arhicunoscută, tocmai de-aceea se impune întrebarea: Este necesară refacerea unității creștine? Sau pe înțelesul tuturor, este necesară unitatea creștină pentru *liniștirea mondială*?

Cu siguranță că sunt mulți dintre semenii noștri care au un răspuns negativ. Cei mai mulți dintre aceștia susțin ideea că Biserica nu se mai poate impune prin *mijloacele tradiționale* la a aduce în lume *Pacea lui Cristos.* În cazul acesta, sigur că scepticismul și-a dat mâna cu eretismul care nu a fost niciodată eradicat de către Biserica creștină. Dimpotrivă, și unul și altul s-au multiplicat destul de alarmant pentru a avea un efect nefavorabil pentru cei

care au în suflet credința care poate da siguranța unei vieți liniștite chiar și în contextul realităților pe care le trăim.

Realitatea la care facem referire este cea a lumii care până acum câteva decenii era conștientă că stă pe un *cazan sub presiune* care poate exploda în orice moment. Acum acest cazan a început să explodeze, așa cum am spus-o mai sus, zonal, dar cu toate acestea efectele sunt simțite peste tot în lume.

Nu vorbim încă de un război mondial, ci de războaie zonale care lasă să se înțeleagă pericolul ca acestea să se transforme treptat sau instant, într-un război mondial. Nu intenționăm să aducem panică prin cele afirmate. Acestea sunt realități cu care lumea noastră este deja *familiarizată*, aceste avertismente sunt prezente prin toată mass-media.

Starea de lucruri despre care am relatat este de fapt efectul pe care l-au scontat de foarte multă vreme aceste forțe care s-au ascuns până nu demult sub diferite forme de reprezentare a unor așa zise *organizații mondiale* care s-au erijat în cunoscători ai *adevărului absolut*, un subiectivism care l-au cultivat în scopul de a dobândi poziții ierarhice superioare în propriile comunități formate în urma unui prozelitism sălbatic ascuns sub masca unor politici prin care s-au autointitulat ca salvatori ai societății umane. Și nu ne referim la prozelitismul interreligios, ci la unul în care religia în general este subminată de un sistem care a reușit să se impună înaintea oricărei divinități prin ofertele unor oportunități țintite spre om, cu finalizarea dobândirii unei vieți mai sigure din toate punctele de vedere. Ceea ce rămâne un mister pentru noi cei mai antici și care am ajuns în zilele în care trăim o altfel de realitate este tocmai răspunsul pe care nu-l putem da la întrebarea: Cum au reușit cei *câțiva* să influențeze atât de tare comunitățile creștine încât le-a urmat *doctrina*? Ce cuvinte magice au avut în discursul lor, cât de convingătoare au fost acestea, încât bisericile creștine, care au avut și au avantajul de a cunoaște adevărul autentic, au urmat tacit la început aceste doctrine care au vizat minimalizarea vizibilă a valorilor sacre ale credinței în Dumnezeu.

Apărătorii Bisericii, din epoca modernă a creștinismului, depozitara învățăturii primite de la Mântuitorul lumii, au fost puși în situația de a privi neputincioși cum pierd credit în avantajul uzurpatorilor cultului creștin, cu mult mai puțini la număr dar mai eficienți în discursurile și acțiunile lor prozelitiste și departe de Adevărul lui Cristos. Aceste aspecte au fost evidențiate de numeroși cercetători ai acestui fenomen, persoane care s-au

bucurat de o recunoaștere neîndoielnică a nivelului valoric al cunoașterii Învățăturilor lui Cristos, persoane care au studiat fenomenul de care vorbim, l-au respins dar nu l-au putut opri din ascensiune. Sigur că Biserica până nu demult, a fost mereu considerată ca o frână, sau chiar un obstacol în fața evoluției omenirii spre o emancipare complexă, prin care i s-a propus o abundență de mijloace de aș schimba viața, trecând de la restricții cultice la libertatea de a beneficia de toate ce i se oferă, nemaiținând cont de îndemnurile Sfântului Apostol Pavel: „Toate-mi sunt permise, dar nu toate-mi sunt de folos. Toate-mi sunt permise, dar nu mă voi lăsa stăpânit de nimic (1 Cor 6, 12)". În aceste condiții Biserica lui Cristos se pare că a rămas fără soluții. Întoarcerea lumii, creștine, la valorile învățăturilor care au o poziție total diferită de oferta unei vieți prin care s-au promovat și procesul acesta este încă în derulare, dobândirea comorilor „pe care molia și rugina le distrug și pe care hoții le sapă și le fură (Mt 6, 19)", a devenit aproape imposibilă. Sau poate că soluțiile Bisericii nu au fost destul de convingătoare? Nu credem că Biserica s-ar fi opus unor măsuri prin care viața oamenilor să devină mai bună mai prosperă. Credem mai degrabă că aceasta nu a schimbat paradigma și a rămas încorsetată de regulile unei realități care nu mai este eligibilă cu realitatea actuală. Ne întrebăm, oare are ceva de pierdut Biserica schimbând modelul de gândire de-acum două mii de ani cu unul adaptat la nivelul civilizației pe care o trăim? La timpurile noastre a mai promova un discurs pe tema sărăciei venit din partea Bisericii, este o *sinucidere sigură*. Și suntem siguri că nici Biserica nu mai mizează pe vreun avantaj în urma unui astfel de discurs. Opinia tuturora, ne referim la poporul laic, are o poziție destul de critică la adresa clerului pe această temă, tocmai pentru acesta este necesară schimbarea paradigmei. În acest sens nu dorim să dăm lecții nimănui. Suntem mai mult decât convinși că Biserica dispune de oameni capabili de a elabora o nouă strategie de abordare a acestei probleme. Nu credem că nu se găsesc cuvinte prin care să nu ne opunem împotriva ridicării nivelului de viață. Dar trebuie să găsim și „cuvintele magice" cu care să ne adresăm semenilor noștri prin care aceștia să rămână aproape de Biserica lui Cristos și să nu-i îndepărtăm de darurile bisericii. Nu avem în vedere doar generația tânără. Ea este însă cea mai vulnerabilă când vine vorba de libertate și confort. Noi încercăm să punem

degetul pe rană și chiar mai mult de-atât: cu același deget vrem să arătăm (chiar dacă nu este un gest frumos) spre un adevăr dureros la care asistăm toți, fără să încercăm să schimbăm ceva. Poziția Bisericii față de percepția tinerei generații, a însemnătății învățăturii lui Cristos promovate în lăcașurile de cult creștine, este marcată de indiferență, definită ca o concepție perimată și conservatoare. Da, ni se poate replica acuzându-ne de necunoașterea acțiunilor pe care anumite biserici le promovează în rândul generației tinere. Nu negăm acest fapt, ci consecințele. Sunt ele pe măsura așteptărilor? Sau umplut bisericile de tineri? Atenție! Atâta timp cât situația frecvențelor acestor categorii de vârstă este deficitară, considerăm că acestea au doar un caracter festivist. Da, aceștia sunt prezenți la astfel de acțiuni, considerându-le *oportunități de a se distra altfel*. Și dacă pe aceștia îi motivează tinerețea, respectiv adolescența, cum îi motivăm pe cei care au statut de părinți tineri, respectiv pe cei care sunt deja trecuți în rândul familiștilor și care ar trebui să-i întâlnim în biserici, ținându-și copii de mână? Din păcate, mai toate bisericile creștine, cu mici excepții, funcționează în *regim de avarie* și vorbim de un aspect generalizat în toate țările creștine, mulțumindu-se cu prezența acelorași persoane „cu capetele grizonate”[9]. Tinerii?

De-aici credem că trebuie să plece mișcarea ecumenică. Întâi trebuie să se treacă în mod serios la acțiuni de evanghelizare a creștinilor botezați care încă nu cunosc prea bine drumul spre Biserică, și nu vorbim de o biserică anume. Aspectul este generalizat. În acest sens acestea trebuie să-și activeze structura umană cerându-i să devină în mod real ceea ce se pretinde a fi. Trebuie să dispară din conceptual preotului că el „lucrează doar o zi pe săptămână” și să i se aducă la cunoștință și în conștiință că el, preotul, este preot și învățător de lege, în toate zilele cât este și are calitatea de preot paroh. Și trebuie să i se mai amintească un lucru important: preotul are menirea să facă pastorație zilnică. Păstorul care nu-și cunoaște toate oile și nu este capabil să le adune și să le ocrotească în staul, nu este un păstor bun: „Eu sunt păstorul cel bun. Păstorul cel bun își dă viața pentru oi. Cel plătit și care nu este păstor, căruia nu-i aparțin oile, vede lupul venind, lasă oile și fuge,

[9] O expresie a pr. Prof. acad. Wilhelm Dancă din Predica cu tema: *Ce se întâmplă cu Biserica? E la fundul prăpastiei? Nu încă,* din data de 9 feb.2025 (sursa: https://www.yotube.com/watch?v=ltUPsQT5g, viz.10.06.2026).

iar lupul le răpește și le împrăștie; pentru că este plătit și nu-i pasă de oi" (In 10, 11-13). O altă datorie a preotului paroh este cea de sfințire a celor pe care îi păstorește10. Aceasta înseamnă a traduce în fapte cuvintele Domnului Isus Cristos prin care ne vorbește de iubire. Dragostea față de semenii noștri ne-o exprimăm și prin dorința de a ne apropia semenii de Dumnezeu pentru a fi toți beneficiarii mântuirii Lui. Pentru aceasta preotul paroh *este chemat* de Dumnezeu pentru a sluji semenilor săi. Când aceștia nu vin la Biserică, merge păstorul la aceștia! N-am folosit intenționat acea vorbă cunoscută, pentru că suntem creștini și nu mahomedani.

Așadar, prioritatea constă în restabilirea unității creștinilor botezați, cu Dumnezeu. Nu vorbim de una formală, ci de una reală și responsabilă. Nu vrem să se înțeleagă altceva din observația noastră. Nu, nu minimalizăm Botezul la vârsta fragedă, ci atragem atenția asupra programelor de catehizare a acestei tinere generații. Pe cine vrem să unim dacă acești creștini nu cunosc aproape nimic despre Dumnezeu, despre Fiul Său, despre Duhul Sfânt, despre învățăturile pe care le-a promovat Mântuitorul nostru și despre rolul lor în viața aceasta și despre însemnătatea lor dincolo de aceasta. Despre mântuire și despre cel ce a adus mântuirea pe pământ și despre sacrificiul care l-a făcut pentru ca toată lumea să fie mântuită. Considerăm că până ce toate acestea nu sunt suficient de puternic fixate în sufletul fiecărui creștin, nu putem vorbi de o susținere a acestui demers pe care Biserica este pornită să-l realizeze: unitatea Bisericii creștine. Biserica suntem noi, împreună cu Isus Cristos. El este capul iar creștinii sunt mădularele.

---

[10] „Ce am de gând să fac? Să vă ajut să fiți mai buni, mai drepți, mai inimoși, mai miloși, mai iertători; să vă iubiți așa precum Hristos Domnul nostru ne-a iubit pe noi; să vă ajutați unii pe alții: cei care au, de bună voie să ajute pe cei ce sunt lipsiți și neputincioși. Iubindu-vă unii pe alții, veți iubi și pe Dumnezeu, căci Dumnezeu este IUBIREA. Sarcina mea este mare, prea mare, dar cu ajutorul Celui care m-a trimis la voi, o voi birui. Cu un cuvânt, știți voi ce am de gând să fac? Să nu râdeți: să fiți sfinți pe pământ, unde nu sunt decât păcătoși, fiindcă dacă voi nu vă veți sfinți, nici eu nu mă voi mântui. Pentru asta m-am născut, am învățat, am muncit și asudat și am venit la voi. Dumnezeu să ne binecuvânteze. Amin!"- (Fragment din primul cuvânt către primii enoriași ai părintelui Ioan Miclea, preot, profesor și filosof, consemnat în volumul *Texte Inedite* ediția a II-a, îngrijite de pr. Ioan Mitrofan, comentate de pr. Marin-Victor Lupu, Editura Centrul Cultural „Jacques Maritain", Blaj, 2019, 22, 23.

Împreună constituim Trupul mistic al lui Cristos (cf. Ef 5, 30, 32). Biserica fără credincioși este doar o construcție, pe cale să devină pustie.

Sigur că această *mică unire* trebuie să fie inclusă în dinamica *Marii Uniri*. Adică aceste transformări din viața Bisericii și a creștinilor trebuie să se deruleze după un program bine pus la punct, prin care să se realizeze, atât cateheza biblică, dar și cea ecumenică. Nu credem că acest efort nu-și poate atinge scopul. Da, am auzit de multe ori opinia unor persoane consacrate, care după câteva încercări în acest sens, s-au lăsat păgubașe. Motivul: nu au avut niciun răspuns la intenția lor din partea celor vizați. Credem că este necesar ca acești „învățători de lege" să ia exemplu de la *alții* pe care îi dai afară din casă pe ușă și-ți intră din nou în casă pe geam și nu se dau bătuți până ce nu-și ating scopul: să-și spună ce au de spus. Cu acest exemplu, pe care credem că l-ați recunoscut, vrem să scoatem în evidență *perseverența*. Noi nu putem fi acuzați în niciun caz de *prozelitism* când ne educăm proprii creștini în spiritul învățăturii promovate de Biserica în care aceștia au fost botezați, dar putem fi acuzați de lipsă de interes față de turma care se rărește mereu lăsându-ne bisericile goale pentru că păstorul „doarme în post". Pastorația în propria parohie trebuie să se extindă și dincolo de gardul bisericii.

Cu alte cuvinte, credem că este nevoie de o mai atentă formare a preoților, dar și de un control ierarhic superior în acest sens. Aceste atribuții ale preoților parohi sunt prevăzute în codul canoanelor după care funcționează oricare biserică creștină. Necunoașterea îndatoririlor preotului paroh duce cu siguranță la pierderea turmei. Și dacă nu mai există turmă, ne întrebăm, pe cine vrem să unim?

Mișcarea Ecumenică reprezentată prin toate forurile, comisiile etc. până acum nu și-a confirmat practic mai de loc existența. O confirmă tocmai realitatea practică a relațiilor dintre biserici, acestea rămânând blocate într-un dialog care nu și-a dovedit eficiența: acestea au rămas în continuare nehotărâte, ca să nu folosim un cuvânt mai dur, amânând pentru un viitor nelimitat în timp, momentul decisiv, ignorându-se o altă realitate: Globalismul care bună-oară, nu stă pe loc, nu așteaptă să ne unim bisericile; el lucrează, îndreptându-și efortul tocmai pentru a împiedica finalizarea acestei acțiuni de refacere a unității Bisericii lui Cristos.

Actorii ultimului act al creștinismului, Globalismul, Secularismul și Ecumenismul

Globalismul modern își are începutul între anii 1600 și 1800[11] când a demarat procesul de urbanizare în urma declanșării descoperirilor care au stat la baza tehnologizării economiei și a modernizării mijloacelor de informare[12]. Această perioadă a fost considerată ca fiind rampa de lansare a unei globalizări care a luat proporții prin intensificarea tot mai amplă a legăturilor comerciale care vor rămâne ca factori principali ai dezvoltării globalizării moderne.

După cel de-al doilea război mondial, lumea a fost împărțită între cei puternici, iar aceștia s-au unit după un algoritm care s-a diferențiat în funcție de ideile filozofice moderne. O parte dintre aceștia au luat ca îndrumător *biblia marxistă*, sau *materialismul dialectic*, iar cealaltă parte, ideologia filozofică umanistă, ne-ar fi plăcut să spunem Legea lui Dumnezeu, dar am greși. Capitalismul nu s-a diferențiat prea mult de comunism în acest sens. Comunismul era pe față împotriva lui Dumnezeu, capitalismul însă era și este o altă față a celui ce numim Potrivnicul lui Dumnezeu. Dacă am vrea să căutăm esența Legii lui Dumnezeu în cele două forme de guvernare a lumii, constatăm cu ușurință că iubirea față de umanitate nu există niciunde. Iubirea de putere este dominantă în amândouă părțile. Omului i s-a creat senzația că este pe lista priorităților acestor două Puteri. Iubirea față de om este un lait-motiv fals prin care este mascată ura față de ceea ce are omul și prin care rămâne invulnerabil, adică credința în Dumnezeu. Aceasta a fost și este *piatra prețioasă* pe care cele două Puteri care domină lumea, sunt interesate să o *fure*, să o facă să dispară din conștiința omului creștin.

Cu alte cuvinte, această entitate care este cunoscută în lume sub numele de Globalism care așa cum îi spune și numele, înglobează toată puterea din lume, dorește ceea ce și-a dorit și Puterea din perioada de naștere a creștinismului, doar că atunci era cunoscută sub numele de Nero (54-68), Domițian (81-96), Traian (98-117), Marc Aureliu (161-180), Septimius Sever (193-211), Maximin Tracul (235-238), Deciu (249-251, Valerian (253-260),

[11] Cf. Protoglobalizare-Wikipedia, https:ro.wikipedia.org (vizionat la data de 10.04.2026).

[12] Frédéric Lenoir, *Însănătoșirea lumii,* trad. Andrei Adam Motika, Editura Sapiența, Iași 2014,17 ș.a.

Diocleţian (284-305), lista încheindu-se cu Liciniu (308-324)[13], ultimul semnând în anul 313, alături de Constantin I, devenit Cel Mare, Edictul de la Milano. O dată cu acest act care a avut loc în Istoria Creștinismului, un act pe care îl considerăm crucial, nu numai că acesta a constituit sfârșitul perioadei de persecuții ale creștinilor, dar mai cu seamă îl considerăm începutul încălcărilor poruncilor lui Isus Cristos, acestea aducându-l în poziția de aș pierde sub libertate ceea ce a reușit să-și păstreze sub persecuții: credința. Acest început a fost promovat cu încălcarea unei porunci simple, dar cu o conotație care a avut un efect devastator, efect care astăzi a devenit pe punctul de a pune creștinismul în poziția de a fi sau a nu mai fi. Este vorba despre porunca „Dați Cezarului ce este a Cezarului și lui Dumnezeu ce este a lui Dumnezeu" (Mt 22, 21). Așadar, Biserica lui Cristos a trăit primul paradox în momentul în care, grației gestului celor doi împărați ai Imperiului Roman, Constantin și Licinius, prin Edictul de la Milano, din anul 313 d.Cr. se pune capăt prigonirii creștinismului și se acordă libertatea de religie pentru toate cultele din imperiu. Împăratul Constantin, a acordat libertate creștinismului, dar a și „legat Biserica de imperiu și imperiul de Biserică"[14]. Aceasta a permis ca în viața ei să intre elementul *stăpânirii laice* reprezentat de Cezar, acesta primind drept recompensă privilegiul de a conduce Biserica și chiar de a celebra Sfânta Liturghie, această recompensă s-a moștenit de-a lungul istoriei până la ultimul împărat.

De-aici lucrurile s-au schimbat radical. Împăratul a primit puterea de a convoca chiar și Conciliile Ecumenice (ex.: primul Sinod Ecumenic a fost convocat de Sfântul Constantin cel Mare în anul 325, din Niceea[15]; primul Conciliu de la Constantinopol din 381 a fost convocat de către împărații Grațian și Teodosiu I[16] etc.).

Răul însă nu s-a oprit aici. O dată cu divizarea imperiului ordonată de Teodosiu, s-a divizat și Biserica lui Petru. Astfel a apărut omonimul acesteia, adică Biserica Bizantină. De-aici n-a mai fost decât un pas, mare, e adevărat,

---

[13] Călin Ioan Dușe, Persecuțiile și martirii creștini din secolul I, Editura Presa Universitară Clujeană, 2024, 224 ș.a.

[14] Emil Dumea, Istoria Conciliilor Ecumenice, traducere prelucrare și completare cu referințe bibliografice importante din internet a cărții: Storia dei concili (autor Jedin H. Breve), Editura Herder-Morcelliana, Brescia, 1983, apărută la Iași, 2016, 20.

[15] *Ibidem*, 26.

[16] *Ibidem*, 29.

de peste 670 de ani până la Marea Schismă a creștinismului de la 1054. Apoi lucrurile au intrat într-o perioadă care și ea a durat 463 de ani, perioadă în care se pregătea o altă ruptură prin care Biserica a pierdut o parte importantă din turmă, Reforma de la 1517 sau așa cum este cunoscută, Reforma lui Luther. Da, se pare că aceasta a avut și o parte bună. Biserica Romei a avut nevoie de un duș rece pentru a se trezi la o realitate pe care n-o cunoștea sau poate că o cunoștea, dar... Poate ar fi putut să se trezească și singură, dar căile Domnului sunt uneori sau întotdeauna necunoscute pentru oameni, pentru că oricât de sfinți sau preafericiți au fost acei care erau obligați să păzească turma ca Buni Păstori, au cam dormit în post, cum se spune în lumea laică. Felul în care o spunem poate stârnește zâmbete, dar noi știm că acestea sunt, așa cum tot lumea laică le percepe, amare. Amare pentru că distanța dintre *creștinii despărțiți* s-a tot mărit și astăzi vedem cât de greu este, asta ca să nu spunem că este imposibil de recuperat.

Apoi după ce imperiile n-au mai fost, viața Bisericii lui Cristos a depins de grija statelor, respectiv de guvernele laice și a început să curgă în sensul ordonat de interesele acestora, aceasta ajungând o anexă cu rol de instrument pentru a menține popoarele sub ascultare invocându-se pedeapsa divină pentru cazurile de nesupunere și revolte sociale ale popoarelor creștine împotriva celor care aplicau măsuri inumane împotriva omului de rând. Această stare de lucruri a persistat până nu demult, în unele părți ale lumii aceasta încă există. Lumea modernă și filozofia care a promovat o viziune care a demascat aceste practici, a adus Biserica pe poziția ei firească. Apoi au început asalturile celor care de fapt se aflau în spatele guvernanților și care încă și-au păstrat locul, inventând alte forme de a conduce lumea după legi care, încet-încet au scos din conținutul lor esența sacră a legilor lui Dumnezeu, tendința acestor manevre constituționale vizând transformarea statelor creștine în state ateiste.

Lumea creștină din zilele noastre s-a trezit deodată la realitatea în care trăia de foarte multă vreme, dar s-a lăsat dusă de val și nu s-a împotrivit. În jurul ei se țesea o stare de lucruri prin care aceasta pierdea mereu câte ceva din starea ei firească. Mai mult, nu s-a împotrivit câtuși de puțin la cele ce însemna schimbarea. Apoi brusc, a constatat că și-a pierdut stabilitatea, și-a pierdut siguranța vieții, că se află într-un mare pericol să-și piardă identitatea, că și-a părăsit spațiul ei în care s-a desfășurat și de unde își procura tot ce îi era necesar, fiind obligată să caute în alte locuri mijloace de

supraviețuire, adică să se deznaționalizeze, iar omul zilelor noastre să devină cetățean fizic al țării sale doar o dată pe an, în concediu. O dată pe an să se întâlnească cu părinții lui, cu concetățenii lui, cu tradițiile poporului său, cu biserica lui în care a primit botezul în numele Sfintei Treimi, unde s-a cununat, unde se întâlnea cu Dumnezeu, ori de câte ori simțea nevoia de a fi aproape de El.

Paradoxul acestei mișcări prin care s-a indus tendința unei uniri universale, s-a reușit însă aducerea umanității la același *numitor*, prin care această strategie mascată a reușit să o divizeze, să-i destabilizeze existența, omul fiind obligat de criza generală în care a fost înglobat să-și părăsească zona de confort și să intre în caruselul dinamicii pe care nu o mai poate controla, fiind obligat să accepte ceea ce i se oferă de către „binefăcătorii" lui.

De fapt aceasta este o strategie care vizează ruperea omenirii de Tradiția ei, atât cea culturală, cât și cea spirituală – ruperea de orice divinitate.

Globalizarea nu este un fenomen impersonal, ci dimpotrivă, este o entitate care se face prezentă în lume sub diferite forme. Și nu este nici statică, ci într-o continuă transformare care provoacă instabilitate din toate punctele de vedere, confirmând în fiecare secundă relativitatea legii lui Einstein.

Secularismul, o emanație a globalismului prin care, așa cum am arătat mai sus, reușește în mod sistematic să scoată din conștiința creștină noțiunea de Dumnezeu cel Întreit. Nu este ceva ce nu se cunoaște. Biserica creștină a fost și este încercată de foarte multă vreme de acțiunile obscure ale acestui curent ateist. Poziția acesteia care trenează de aproape o mie de ani, considerăm că nu mai poate ține stindardul credinței treimice sus fără aș aduna toate forțele și de a face front comun împotriva tendințelor existente deja.

Ecumenismul sau Mișcarea Ecumenică pentru restabilirea Unității Bisericii lui Cristos trebuie să fie alimentată în mod serios de energia întreagă a creștinismului. Dacă recitim textul biblic al Apocalipsei, vom constata că timpul ne-a luat-o înainte. Adică, așa cum am mai afirmat: timpul nu a mai avut și nu mai are răbdare; Mișcarea Ecumenică trebuie înțeleasă de toți creștinii, indiferent de ierarhie, că ea vine ca un remediu la ceea ce s-a întâmplat în istoria creștinismului, respectiv cu o reiterare a poruncii Domnului Isus Cristos și cu o dinamică îndreptată spre refacerea unității pierdute care poate să asigure dezideratul ei: forțele celui rău să nu o poată birui.

Refacerea unității creștine, ultimul act al creștinismului din Planul lui Dumnezeu?

O întrebare legitimă la care sunt chemați să răspundă, în primul rând cei care se află astăzi la cârma bisericilor creștine, indiferent de cult. Ei cunosc cel mai bine voia Celui Răstignit, afirmată cu subiect și predicat, dar înfăptuirea acestui act trebuie înțeles și asumat de toată suflarea creștină, indiferent de ierarhizarea bisericilor. Asta pentru că refacerea unității Bisericii lui Cristos se impune în mod imperios. Globalismul modern, fațeta modernă a celui care a fost și este potrivnicul Creatorului, urmărește scoaterea lumii de sub ascultarea învățăturii lui Dumnezeu recurgând la un arsenal foarte complex pentru a o transforma într-o lume ateistă, spulberând din rădăcină orice urmă a implicației divine a lui Dumnezeu în actul creației. Și trebuie să recunoaștem că a obținut destul de multe victorii în acest sens.

Globalismul, prin modul cu care a acționat în întreaga lume modernă, a reușit în mare parte să-și impună regulile prin care să anihileze pe rând, toată influența învățăturii lui Dumnezeu. Sub masca unei unități a lumii, globalismul a construit un sistem prin care a adus lumea în situația de a nu mai avea alternative la măsurile dure îndreptate spre o secularizare totală, prin aceasta înțelegând că nu doar creștinismul este vizat, ci tot ceea ce înseamnă cult adus oricărei divinități.

În epoca în care trăim, toți cei care au fost și care sunt la butoanele Puterii, de asemenea s-au declarat și se declară salvatori ai lumii, fie că această salvare, așa cum am arătat, vizează problemele de ordin administrativ, fie din plan cultural-educațional, fie din plan politic, susținând toate, poziția care oferă stabilitate și implicit siguranță, în plan material dar și din punct de vedere spiritual, toate acestea au fost și sunt teme discutate la scară mondială. În acest sens sau înființat *organizații internaționale* care au stabilit cadru legislativ-operativ prin care se urmăresc aceste deziderate pe care omenirea le-a perceput și chiar beneficiază de acestea[17]. Toate și multe altele, au venit cu oferte de nerefuzat și chiar au fost implementate la scară mondială. A ajuta, a oferi ocrotire, sprijin și asistență

[17] Dintre acestea amintim câteva: Organizația Națiunilor Unite (ONU), Organizația pentru Securitate și Cooperare în Europa (OSCE), Organizația Mondială a Sănătății (OMS), Organizația Internațională a Muncii (OIM), etc. (sursa: Organizație internațională, https//ro.wikipedia.org – vizualizată în data de 10.04.2026)

complexă din partea celor pe care, spunem noi, Dumnezeu i-a ales pentru ca prin ei și prin aceste mecanisme moderne să asigure condițiile normale de viață, credem că nu e nimic rău în toate acestea, dimpotrivă, am spune că toate sunt îngăduite de El, Părintele nostru și, desigur că acestea converg spre o dinamică pe care a imprimat-o învățăturile creștine, dar și alte religii. Astfel au apărut normele de aplicare ale acestor decizii care între timp au devenit legi care și-au găsit locul în ceea ce azi numim Constituții, adaptate după specificul fiecărui stat. Acest tablou al lumii ar vrea să exprime că ea, lumea, dorește să fie unită. Oare aceasta să fie unitatea lumii, așa cum a fost ea definită de Mântuitorul nostru, Isus Cristos, *unitatea credinței*? Învățătura creștină despre unitatea aceasta ne vorbește. Această unitate care a fost concepută să aibă caracter universal, s-a făcut simțită treptat, la început impunându-se ca un sprijin oferit umanității, apoi, încet, încet lumea a realizat că totul este un fals. Cei ce promovează această unitate nu urmează învățăturile Fiului lui Dumnezeu, Isus Cristos, ci cu totul altceva. Ceva ce nu are nimic comun cu divinitatea și care nu pare să țină cont de dorința divină, dimpotrivă această *Globalizare*, pentru că așa se numește, se confundă intenționat cu *unitatea spirituală*, urmărind un alt scop: PUTEREA ABSOLUTĂ. Și în treacăt fie spus, asta nu ar fi o noutate. De când lumea, lupta pentru putere s-a desfășurat în fel și chip. Astăzi se vorbește la nivel internațional despre Unitatea de Credință la nivel interconfesional și lumea s-a trezit că este mai degrabă captivă unui sistem care o obligă să accepte un *sincretism* care nici măcar religios nu-l putem cataloga. Scopul acestei acțiuni care a vizat amestecul în mod mai mult decât vizibil, al intereselor de ordin material cu spiritualitatea, este de fapt o manevră a Puterii Globale care conduce lumea spre ateism, creându-se o falsă-imagine a unui demers care era și este un cuvânt de ordine a lui Isus Cristos, *Unitatea Credinței*, un deziderat cu o valoare existențială a creștinismului și a Bisericii creștine, care asigură indestructibilitatea cultului și siguranța că turma va rămâne laolaltă. Puterea actuală, o entitate care joacă rolul unui personaj care a reușit să se substituie lui Dumnezeu, folosindu-se de propaganda unei strategii prin care lumea, *non-volens*, a acceptat-o, aproape a reușit să-și atingă scopul propus: divizarea fenomenului religios, respectiv a creștinismului, dar și al celorlalte religii, urmând ca în final să se impună ateismul universal. Prima parte, așa cum se cunoaște, a reușit să o finalizeze: lumea trăiește sub puterea unui Imperiu Universal nedeclarat care a reușit să o unească, divizându-o

din punct de vedere spiritual prin controlul acesteia folosindu-se de un sistem care are la bază Uniformizarea, o formă modernă, spunem noi, de sincretism, un numitor comun care se traduce prin *ateismul general sau universal, așa cum am spus-o deja*. Creștinismul, fiind vârful de lance al tuturor cultelor care trebuie distrus cu prioritate pentru că este dispersat pe toată suprafața pământului cu cea mai mare pondere[18], este primul vizat în acest demers. Aceasta a fost o strategie veche, dar valabilă în toate timpurile și putem spune că, dacă imperiile istorice n-au reușit pe deplin această performanță de a unifica lumea sub stindardul puterii umane, în zilele noastre, Puterea Globalismului, o entitate necunoscută, dar prezentă, tăcută, dar eficientă, a reușit să aducă lumea la un trend îndreptat spre procesul de golire a conștiinței umane de conținutul divinității, făcând loc ateismului. Totul a fost și este facilitat de divizarea Bisericii Creștine.

Această PUTERE emanată din acțiunea Globalizării, așa cum se observă în mai toate comunitățile din zona creștină a lumii, a reușit să reducă foarte vizibil importanța Bisericii creștine în viața oamenilor. Politicile tuturor guvernelor lumii se desfășoară sub aceleași principii care vizează scoaterea Bisericii creștine din viața lumii. Cu alte cuvinte, se urmărește ruperea definitivă a relațiilor dintre om și Dumnezeu. Papa Paul al VI-lea cu ocazia închiderii lucrărilor Conciliului Vatican II se adresa guvernanților arătând că:

> *„În acest moment solemn, Noi, Părinții celui de-al XXI-lea Conciliu ecumenic al Bisericii Catolice, în clipa despărțirii noastre după patru ani de rugăciuni și de lucrări, având conștiință deplină de misiunea noastră față de omenire ne adresăm cu respect și cu încredere celor care țin în mâinile lor destinul oamenilor pe acest pământ, tuturor depozitarilor puterii temporal (1). Proclamăm cu glas tare: noi dăm cinste autorității voastre și suveranității voastre; noi respectăm funcția voastră; noi recunoaștem legile voastre drepte; noi îi stimăm pe cei care le fac și pe cei care le aplică. Însă avem să vă spunem un cuvânt sacru și iată-l: numai Dumnezeu este mare. Numai Dumnezeu este începutul și sfârșitul. Numai Dumnezeu este izvorul autorității voastre și fundamentul legilor voastre. Vă revine vouă să fiți pe pământ promotorii ordinii și ai păcii dintre oameni. Dar nu uitați: Dumnezeu, Dumnezeul cel viu și adevărat, este Tatăl oamenilor. Și Cristos, Fiul său veșnic, care a venit să ne spună asta și să ne învețe că noi toți suntem frați. El este marele artizan al ordinii și al păcii pe pământ, pentru că el este cel care conduce istoria umană și care e unicul ce*

[18] Creștinismul reprezintă 31,5-33,2% din populația de pe glob. (sursa: ro.wikipedia.org ?wiki/Lista_populatilor_dupa_religie_de_pe_glob, din 29 ian. 2010, vizionată la data de 10.04.2026).

poate să inducă inimile să renunțe la patimile perverse care generează războiul și durerea. El e cel care binecuvântează pâinea omenirii, care sfințește munca sa și suferința sa, care-i dăruiește bucurii pe care voi nu le puteți da și o întărește în durerile pe care voi nu le puteți consola".

Un mesaj cu o trimitere specială spre nedreptățile care și atunci, în urmă cu mai bine de șaizeci de ani, ca și acum, sunt prezente și mai mult de-atât, se manifestă printr-o virulență fără precedent în istoria lumii modern, ceea ce înseamnă că nici guvernanții de-atunci și nici cei care s-au perindat la butoanele lumii nu s-au cramponat de poziția Bisericii.

Această Globalizare care a debutat sub masca *bunului samarinean*, promovând o tentativă care a fost receptată de toată lumea ca *un ceva pozitiv*, a reușit să câștige încrederea până și Bisericii, aceasta girând chiar aceste promisiuni fără să știe că această mască juca rolul unui *Cal Toian* în care se ascundea un adevăr crunt. Adevărul acestei Puteri nu a stat niciodată în unitate, ci mai degrabă, așa cum am spus deja, în Uniformizare, care a ușurat acțiunea de rupere a lumii de Dumnezeu și transformarea ei într-o enclavă ateistă. Dovezile în acest sens sunt vizibile, sunt cunoscute, sunt criticate și respinse de toate confesiunile creștine, dar se pare că aceste entități care conduc lumea, repetăm, nu se mai cramponează de poziția Bisericii. Ba dimpotrivă sunt biserici care au acceptat și au promovat, chiar și tacit, în doctrina lor aceste încălcări flagrante ale Legilor lui Dumnezeu. *Sodomia* a ajuns la rang de comportament firesc și pecetluit ca oricare drept al omului, și nu mai este îngrădit de Legile lui Dumnezeu promovate de Biserica lui Cristos. Se promovează din plin ideea de a se renunța la *definiția părinților*, aceștia să nu mai fie identificați după sex, Tata și Mama, ci *părintele unu și părintele doi*, asta pentru a nu aduce jigniri cuplurilor homosexuale care au adoptat copii spre a le crește. *Avortul* nu mai constituie un păcat de moarte, ci un drept firesc al fiecărei femei să decidă dacă să aducă sau nu prunci pe lume. Nu se mai îngăduie *prezența simbolurilor creștine în spații publice*, adică în afara bisericilor, acestea fiind un afront deschis asupra drepturilor altor credințe diferite de creștinism. Întrebarea pe care o putem pune este: Mai poate vreo țară să se împotrivească în a adopta asemenea legi, când aceasta este inclusă în acest sistem global? Răspunsul este foarte dificil de dat. Sistemul acesta al Globalismului este atât de bine țesut încât oricare țară care refuză să se conformeze acestor legi emise de forurile internaționale, este sortită pieirii ca popor. Exemplele le trăim, sunt cunoscute. Toate statele,

indiferent de religie, respiră după cum li se permite. Libertatea, un slogan foarte des trâmbițat, sub care se ascund toate nedreptățile din lume, este un cuvânt abstract fără acoperire în modul de viață a umanității. Dar a existat vreodată pe pământ libertatea deplină, sau mai limpede spus, absolută?

Se știe că aceste sisteme au fost concepute de marile puteri ale lumii. Toate celelalte state care au căzut în plasa acestora, au devenit victime de bună voie pentru că n-au avut alternative. Acestea au fost amenințate cu izolarea economică și financiară, dar și cu pierderea securității și independenței lor. Apoi toate, cu mici excepții, au devenit docile, ascultătoare, primind să fie supuse unor *dumnezei falși* care le-au garantat protecție totală. Astăzi nu-și mai permit niciuna să-și declare independența ieșind de sub tutela acestor puteri ale Globalismului. Întrebarea cea mai dureroasă la care Biserica Creștină este chemată să dea un răspuns este: *Ce strategie mai poate fi considerată ca fiind eficace în condițiile în care aceasta încă a rămas, așa cum a voit Globalismul, victimă a Secularismului și nu o Biserică creștină unită pe care forțele răului să nu o poată birui?* Noi am găsit răspunsul și l-am înserat tocmai în titlul articolului nostru: *O biserică creștină unită forțele răului nu o vor birui.* Doar ea, Biserica mai poate opri rostogolirea lumii în prăpastia pieirii ei. Astăzi Biserica lui Cristos încearcă să se *adune* pentru a rămâne întreagă, conștientă că pericolul nu constă doar în a o *rupe*; aceasta s-a întâmplat de foarte multă vreme, am mai spus-o; pericolul real este de a fi scoasă definitiv din lume. Deci miza este lumea. Această PUTERE pe care am evidențiat-o, vizează cucerirea lumii din mâinile lui Dumnezeu. Dovezile acestor afirmații stau în Cartea Apocalipsei și sunt la îndemâna oricui precum și cuvintele lui Isus Cristos**:** *„Cerul și pământul vor trece, dar cuvintele mele nu vor trece"* (Mt 24, 35).

Concluzii

O primă concluzie scoate în evidență faptul că până în prezent au avut loc o serie de dialoguri care s-au încheiat cu premise serioase pentru o dinamică reală a acestui act de reunificare dintre Bisericile despărțite și Biserica Catolică. Credem însă cu tărie că pasul decisiv încă nu s-a făcut. Discuțiile se pare că nu sunt nici pe departe pe cale să se încheie și să ajungă la un final. Care ar fi finalul acestor dialogări dintre Bisericile creștine? Elaborarea unui plan comun prin care să se realizeze implementarea, ca să folosim un termen la modă din politică, a actului în practică. Asta însemnând transmiterea,

respectiv informarea tuturor creștinilor despre acest deziderat al creștinismului modern, conștientizând că acesta este de fapt porunca de temelie a creștinismului, respectiv a Bisericii lui Cristos: „ca toți să fim una" și explicând cu subiect și predicat printr-un limbaj simplu, accesibil tuturor creștinilor, importanța de a fi uniți și nu despărțiți. Până în prezent, din acest demers al refacerii unității Bisericii lui Cristos a fost ignorată *opinca*. Considerăm că primul care trebuie să știe ca să poată conștientiza necesitatea acestui act, este el, poporul creștin. Și ei creștinii, și poate că ei sunt primii, trebuie să știe ce se hotărăște la vârful Bisericii și de ce este necesară această reunificare a Bisericii. Nu spunem mai mult, doar vă aducem aminte un act local, de-aici din inima Transilvaniei, care s-a petrecut în Istoria Bisericii Greco-Catolice Unite cu Roma, când actul unirii Bisericii Ortodoxe cu Roma a fost hotărât doar de *Vlădică* și nu a avut girul *opincii*. Efectele veștii unirii adus de călugărul sârb, Visarion Sarai după 44 de ani de la acest important act religios, au fost dramatice. Unul dintre acestea a fost exilul pe viață a ilustrului episcop, Ioan Micu-Klein, arhitectul a ceea ce Eminescu a numit-o „Mica Romă". De aceea uneori sau poate întotdeauna trebuie să evaluăm experiențele trecutului pentru a evita incidentele prezentului. Până una, alta, aceștia sunt cei care se vor reuni. În acest sens citățm un personaj care vine cu un punct de vedere al Bisericii Ortodoxe, foarte bine ancorat în meandrele ecumenismului: „În cazul de față, credincioșilor trebuie să li se explice rezultatele dialogurilor pe înțelesul lor, cu deplină încredere că Duhul Sfânt îi va îndruma pe calea cea dreaptă pentru a ajunge sau nu la un consens în privința lor. Reprezentanții Bisericilor Ortodoxe, ierarhi, teologi sau credincioși, în lumea ecumenică nu sunt acolo în nume propriu, ca membrii ai ierarhiei bisericești sau ca specialiști, deși *există permanenta tentație de a se considera superiori masei credincioșilor*, ci în numele acestui etos al propriului spațiu teocosmic, care are permanent nevoie de acordul credincioșilor, cel puțin al majorității lor. Ca atare, trebuie căutată în permanență receptarea acestor dialoguri de către toți credincioșii, ceea ce înseamnă că întreaga problematică trebuie să le fie expusă convingător, deci în categorii de gândire, limbaj și experiență accesibile fiecăruia în parte, așa încât să poată opta într-un fel sau altul, însă întotdeauna în cunoștință de cauză. Îndeletnicirea este dificilă, fără îndoială însă, obligatorie, atâta vreme cât

dorim să păşim realmente pe urmele lui Hristos" (fragment din interviul doamnei Alexandra Anderaș dat de d-l Păr. Prof. univ. dr. Dorin Oancea de la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Sibiu, care a fost de-a lungul carierei sale, un adevărat ambasador al valorilor înalte al ecumenismului și postat pe internet în anul 2019 la împlinirea vârstei de 70 de ani). În același sens este exprimat și punctul de vedere a Conciliului Vatican II: „Preocuparea pentru unire privește întreaga Biserică, atât pe credincioși cât și pe păstori, și îl solicită pe fiecare după puterile lui, în viața creștină de fiecare zi, precum și în cercetările teologice și istorice. Această preocupare manifestă deja într-un fel legătura frățească dintre toți creștinii și duce la unitatea deplină și perfectă, după buna voire a lui Dumnezeu" (UR 5).

În consecință, trebuie să reflectăm asupra acestui fapt, dar și a unui proverb românesc: „Vorba multă, sărăcia omului", pentru că temerea noastră este că până vom ajunge să avem o Biserică Unită, vom privi la o Biserică Bolnavă. O astfel de situație impune prezența fizică a Mântuitorului. Și în acest sens nu trebuie să fim surprinși, trebuie doar să recitim cu mai multă atenție Apocalipsa Lui Ioan. În sprijinul afirmațiilor noastre avem și punctul de vedere al Conciliului Vatican II exprimat în concluzia Decretului despre Ecumenism, *Unitatis Redintegratio: „Conciliul declară că este conștient de faptul că năzuința sfântă de a-i împăca pe toți creștinii în unitatea Bisericii lui Cristos, una și unică, depășește puterile și capacitatea omului. De aceea, el își pune întreaga speranță în rugăciunea lui Cristos pentru Biserică, în iubirea Tatălui față de noi, în puterea Duhului Sfânt. ‚Iar speranța nu înșeală pentru că iubirea lui Dumnezeu s-a revărsat în inimile noastre prin Duhul Sfânt ce ne-a fost dat' (Rom 5,5), (UR 24)".* Să înțelegem că aceste cuvinte exprimă un fel de resemnare? Sau mai grav, de abandonare a acestei mișcări de a reface unitatea Bisericii lui Cristos, lăsându-l pe Domnul Isus Cristos să împlinească tot El și această misiune? De ce nu se poate înfăptui până la A doua venire a lui Isus? Considerăm că toți cei vizați în acest demers îl cunosc. Este cel dat de Isus Cristos: „Din cauza puținei voastre credințe. Căci adevăr vă spun, dacă ați avea credință cât un grăunte de muștar, ați fi spus muntelui ‚Mută-te de aici acolo!' și el s-ar muta. Și nimic nu v-ar fi imposibil" (Mt 17, 20). Oare acest răspuns justifică întrebarea lui Isus Cristos: „Dar când va veni Fiul Omului, va găsi oare credință pe pământ?" Știe cineva dacă mai durează mult până la venirea lui?

Semnele timpului? Da, nu mai e mult până *ne va uni prin despărțire* și nu prin diversitate: „Când va veni Fiul Omului în gloria lui, împreună cu toți îngerii, atunci se va așeza pe tronul gloriei sale. Și se vor aduna înaintea lui toate neamurile, iar el îi va despărți pe unii de alții așa cum păstorul desparte oile de capre: va pune oile la dreapta sa, iar caprele la stânga" (Mt 25, 31-33), apoi va avea loc plata tuturor.

Paradigma autonomiei individuale și provocarea unității: o analiză antropologico-filosofică a libertății moderne

Sergiu-Bogdan CHIRILOAEI[1]

Abstract: *This article examines the paradigm of individual autonomy and its implications for the possibility of unity. It begins from the premise that autonomy represents a legitimate dimension of freedom insofar as it expresses the personal and responsible assumption of one's acts. However, when autonomy is detached from practical truth, the good of the person, and the relational structure of human existence, freedom risks being reduced to self-definition and self-reference. The article analyzes this transformation from an anthropological and philosophical perspective, showing how the absolutization of autonomy can weaken the conditions of a shared moral space and reduce unity to procedural coexistence, negotiation, or formal tolerance. Against this reduction, the study proposes a relational understanding of freedom, in which the person is fulfilled not through isolation, but through responsibility, dialogue, and participation in a common horizon of meaning.*

Keywords: *Freedom, autonomy, unity, practical truth, common good.*

Introducere: libertatea modernă și provocarea unității

Libertatea constituie una dintre categoriile fundamentale ale antropologiei filosofice și, totodată, unul dintre conceptele prin care modernitatea a articulat în mod privilegiat demnitatea persoanei. Invocată ca temei al drepturilor individuale, al pluralismului democratic și al participării la viața comună, ea nu poate fi redusă la un sens univoc și imediat transparent. Libertatea poate desemna deopotrivă absența constrângerii, capacitatea de alegere, stăpânirea de sine, responsabilitatea morală și maturizarea unei

[1] Doctorand în Filosofie la Universitatea „Ștefan cel Mare" din Suceava și doctorand în Teologie Morală la Universitatea Pontificală „Santa Croce" din Roma, sergiuchiriloaei@yahoo.com.

existențe orientate de rațiune. Tocmai această complexitate semantică face necesară o clarificare suplimentară: dificultățile nu apar numai atunci când libertatea este negată, ci și atunci când una dintre dimensiunile ei este izolată și transformată în criteriu ultim al întregii existențe umane.

În cultura modernă și contemporană, una dintre formele cele mai influente de interpretare a libertății este autonomia.[2] În sensul său legitim, autonomia exprimă faptul că actul liber trebuie să fie actul propriu al subiectului: persoana nu este simplul executant al unei norme exterioare, ci o ființă capabilă să înțeleagă, să delibereze și să își asume în mod responsabil propriile decizii. Sub acest aspect, autonomia reprezintă o dimensiune esențială a libertății. Totuși, aceeași noțiune poate primi și un sens mai radical: nu mai indică atunci participarea interioară a subiectului la propriul act, ci pretenția de a-și da sieși, în mod ultim, criteriul valorii, al normei și al sensului. Libertatea este interpretată, în această accepțiune, ca putere de autodefinire, iar ceea ce precedă alegerea poate fi perceput ca limită a proiectului individual.

De aici se naște întrebarea care orientează acest articol: în ce măsură o libertate înțeleasă predominant ca autonomie individuală poate susține forme reale de unitate? Întrebarea nu privește doar ordinea politică sau socială, ci atinge un nivel mai profund, antropologic și moral. Unitatea presupune mai mult decât simpla coexistență a unor libertăți individuale; ea cere un spațiu comun de inteligibilitate, în care persoanele pot recunoaște rațiuni împărtășibile, pot dialoga și pot articula împreună forme stabile de viață.

Articolul nu urmărește, așadar, să propună o respingere globală a modernității și nici să identifice autonomia cu arbitrariul. O asemenea lectură ar fi reductivă. Modernitatea a pus în centrul reflecției filosofice exigența subiectivității: demnitatea conștiinței personale, responsabilitatea subiectului, refuzul constrângerii arbitrare și necesitatea ca actul liber să fie interior asumat. Dificultatea apare însă atunci când această revendicare legitimă este interpretată în termenii unei autonomii desprinse de orientarea rațională a acțiunii, de structura relațională a persoanei și de condițiile care fac posibilă conviețuirea.

[2] Cf. Á. Rodríguez-Luño, *Autonomia e libertà. Saggio sulla libertà nella cultura contemporanea*, Roma 2025, 39-87.

Analiza se deschide printr-o clarificare a structurii libertății, pentru a arăta că aceasta nu se reduce nici la absența constrângerii, nici la simpla alegere între alternative. Pe acest fundal, devine posibilă examinarea ambivalenței autonomiei moderne: ea poate desemna participarea rațională a persoanei la propriul act, dar poate lua și forma unei pretenții de autofondare. Această transformare va fi urmărită prin câteva figuri filosofice semnificative, de la autolegiferarea morală la forme tot mai radicale de autoconstituire a subiectului. În final, va fi discutată posibilitatea unei înțelegeri relaționale a libertății, capabile să păstreze exigența modernă a subiectivității fără a dizolva condițiile antropologice și morale ale unității.

Libertatea între autodeterminare și formare morală

Pentru a înțelege miza antropologică a autonomiei, libertatea trebuie privită nu doar ca spațiu exterior al acțiunii, ci și ca putere interioară de asumare și de formare de sine.[3] În sensul său elementar, ea presupune absența constrângerii arbitrare: o persoană constrânsă prin violență, dominație sau presiune exterioară nu dispune de condițiile minime pentru a acționa ca autor al propriilor acte. Totuși, libertatea nu se epuizează în această dimensiune negativă. Ea implică și capacitatea persoanei de a lua poziție față de propriile impulsuri, frici, dorințe sau condiționări. A fi liber nu înseamnă doar a nu fi împiedicat din exterior, ci și a nu fi purtat pasiv de ceea ce se produce în interiorul subiectului. În acest sens, actul liber se naște acolo unde persoana nu este definită integral de dinamismele sale naturale, ci poate să se determine pe sine în mod responsabil.[4]

La un nivel mai profund, libertatea trebuie înțeleasă în raport cu formarea morală a persoanei. Ea nu coincide pur și simplu cu puterea de a alege între alternative, ci privește modul în care subiectul se configurează prin propriile acte. O persoană poate dispune formal de opțiuni multiple și, totuși, poate rămâne dependentă de impulsuri, de frică, de interes imediat sau de forme subtile de constrângere. De aceea, libertatea nu este simplă disponibilitate nedeterminată în fața posibilului, ci capacitate de asumare a unei direcții de viață.

---

[3] Cf. Á. Rodríguez Luño/ A. Bellocq, *Etica. Corso di filosofia morale*, Roma 2025, 261-267.

[4] Cf. J. de Finance, *Esistenza e libertà*, Città del Vaticano 1990, 10-11.

Această precizare permite evitarea unei reduceri frecvente: identificarea libertății cu simpla alegere între alternative. Alegerea este, fără îndoială, o manifestare reală a libertății, dar nu îi epuizează sensul. Dacă libertatea ar consta numai în menținerea deschisă a posibilităților, atunci fiecare decizie importantă ar reprezenta o diminuare a ei. Or, alegerea unei vocații, a unei profesii, a unei relații stabile sau a unei forme de viață poate face persoana mai liberă, deoarece libertatea se realizează și în capacitatea de a da formă propriei existențe.

Din această perspectivă, actul liber nu este un episod izolat, ci un moment prin care persoana contribuie la configurarea propriei identități morale. Acțiunea produce efecte în lume, dar se răsfrânge și asupra subiectului: îl formează, îl stabilizează sau îl fragilizează. Persoana dobândește treptat o anumită formă morală prin ceea ce alege în mod repetat. Actele juste o fac mai capabilă de dreptate, fidelitatea îi consolidează capacitatea de a rămâne fidelă, iar egoismul o închide progresiv în sine. Libertatea are, prin urmare, o semnificație formativă: ea nu privește doar exterioritatea faptelor, ci și felul în care persoana se constituie prin propriile acte.[5]

În structura actului liber pot fi distinse două dimensiuni inseparabile: autodeterminarea și intenționalitatea. Autodeterminarea indică faptul că subiectul nu este determinat pur și simplu din exterior, ci decide el însuși; iar această decizie, așa cum s-a văzut, contribuie la propria formare morală. Intenționalitatea arată, în schimb, că voința nu este o putere goală sau indiferentă, ci se orientează spre un obiect cunoscut sub aspectul binelui. Persoana se autodetermină întotdeauna în raport cu un obiect care îi apare, sub o anumită formă, ca valoros, demn, util, plăcut sau convenabil.[6]

Nodul teoretic se află în unitatea acestor două dimensiuni. Dacă accentul cade exclusiv pe autodeterminare, libertatea ajunge să fie înțeleasă numai din perspectiva proveniență subiective a actului: ceva ar fi legitim pentru că este ales, valoros pentru că exprimă voința subiectului, autentic pentru că provine din interioritatea lui. Dacă, dimpotrivă, este neglijată autodeterminarea, libertatea se reduce la simplă conformare exterioară față de o ordine obiectivă. În ambele cazuri, structura actului liber este sărăcită.

---

[5] Cf. Á. Rodríguez-Luño, *Etica*, Firenze 1992, 5-7.

[6] Cf. Rodríguez-Luño, *Etica*, 116-117.

Libertatea personală presupune atât interioritatea deciziei, cât și orientarea voinței către un obiect susceptibil de evaluare rațională.

Această distincție permite o formulare mai precisă a raportului dintre libertate și adevărul practic. Problema nu este aceea de a opune libertatea unei norme exterioare, ca și cum orice criteriu obiectiv ar constitui prin sine o limitare a autonomiei. În actul liber, persoana nu urmărește doar să își exprime autodeterminarea, ci să se orienteze către ceea ce îi apare ca demn de a fi voit. Chiar și atunci când greșește, ea își justifică adesea decizia printr-o anumită reprezentare a binelui: ceva i se pare dezirabil, convenabil, necesar, drept sau cel puțin suportabil. De aceea, libertatea nu poate fi separată de întrebarea asupra adevărului practic: ce anume merită ales, ce fel de act împlinește persoana și ce orientare conferă existenței o formă mai umană?

Valoarea morală a actului nu depinde, așadar, numai de proveniența sa liberă, ci și de raportul obiectului voit cu binele persoanei. Faptul că un act este ales nu îi conferă automat calitate morală pozitivă. Unele decizii exprimă maturitate, curaj, dreptate, fidelitate și dăruire; altele, dimpotrivă, slăbesc persoana, o închid în sine sau o îndepărtează de propria împlinire. Tocmai de aceea, libertatea trebuie evaluată nu doar formal, prin faptul autodeterminării, ci și material, prin raportarea actului la binele integral al persoanei, potrivit judecății rațiunii drepte.[7]

Prin urmare, libertatea nu trebuie gândită ca opoziție între autonomie și criteriul rațional al acțiunii. Un asemenea criteriu nu anulează libertatea, ci îi oferă inteligibilitate și direcție. Separată de adevărul practic, libertatea riscă să se reducă la autoafirmare; desprinsă de binele persoanei, ea rămâne formală și incapabilă să justifice de ce o alegere ar fi mai umană decât alta. Aici devine vizibilă ambivalența autonomiei moderne: autonomia este indispensabilă libertății personale, dar devine problematică atunci când autodeterminarea se separă de acele criterii care fac libertatea matură, orientabilă și comunicabilă într-un spațiu comun de sens.

[7] Cf. Rodríguez-Luño, *Etica*, 256-257.

Paradigma autonomiei individuale: de la exigență legitimă la absolutizare

În tradiția clasică, libertatea era concepută în cadrul unei antropologii teleologice: omul era înțeles ca ființă rațională chemată să recunoască un bine care nu este produs de alegere, ci descoperit de rațiune ca fiind capabil să împlinească persoana. A fi liber nu însemna a voi orice, ci a acționa potrivit rațiunii și a da propriei vieți o formă corespunzătoare cu ceea ce se arată ca demn de ales. Această perspectivă evita reducerea libertății la arbitrar și permitea articularea unei idei consistente de bine comun. Totuși, fără a ignora subiectul, ea tematiza libertatea mai ales dinspre ordinea obiectivă a binelui și mai puțin dinspre interioritatea deciziei, a conștiinței de sine și a participării personale a subiectului la propriul act.[8]

Modernitatea aduce în prim-plan tocmai această exigență a subiectivității. Actul moral nu este pe deplin uman dacă rămâne simplă conformare exterioară față de o normă. O regulă poate indica direcția acțiunii, dar persoana trebuie să o înțeleagă, să o asume și să participe interior la sensul ei. În acest sens, autonomia exprimă o intuiție importantă: subiectul liber nu este doar locul aplicării unei reguli, ci principiul responsabil al propriului act. De aceea, dificultatea nu constă în afirmarea autonomiei ca atare, ci în modul în care ea este înțeleasă.

Se poate distinge, astfel, între o autonomie participativă și o autonomie suverană. Autonomia participativă desemnează capacitatea persoanei de a asuma prin rațiune și voință o ordine a acțiunii care nu este produsă arbitrar de subiect, dar care trebuie interior recunoscută și însușită. Ea presupune că persoana nu este receptor pasiv al normei, dar nici creator absolut al criteriului moral. Autonomia suverană, dimpotrivă, tinde să înțeleagă libertatea ca putere de autodefinire independentă de orice ordine anterioară. Prima păstrează legătura dintre libertate, adevăr practic și binele persoanei; a doua o fragilizează, transformând autodeterminarea în criteriu ultim al sensului.

Această trecere afectează raportul dintre autodeterminare și intenționalitatea voinței. Autodeterminarea aparține în mod real libertății

[8] Cf. Rodríguez-Luño, *Autonomia e libertà*, 81.

personale: actul liber trebuie să provină din subiect și să fie asumat interior. Totuși, atunci când este separată de orientarea rațională spre obiectul actului, libertatea tinde să fie gândită formal: actul pare legitim înainte de toate pentru că este ales, valoarea alegerii este dedusă din proveniența ei subiectivă, iar autenticitatea voinței ia locul evaluării morale a obiectului voit. Accentul se mută astfel de la ceea ce este ales la actul alegerii, de la sensul recunoscut la sensul produs de subiect.

Distincția este importantă și pentru problema unității. O autonomie participativă poate susține un spațiu comun, deoarece permite persoanei să asume liber rațiuni care nu sunt pur private, ci comunicabile și discutabile. O autonomie suverană face însă mai dificilă articularea unui asemenea orizont, deoarece reduce întâlnirea dintre persoane la raportul dintre proiecte individuale. Dacă fiecare subiect devine instanța ultimă a sensului, ceea ce poate uni persoanele nu mai este o ordine practică împărtășibilă, ci doar un acord procedural, mereu revizuibil, între libertăți autonome.

Prin urmare, problema modernă nu constă în afirmarea autonomiei, ci în transformarea ei din formă a libertății responsabile în principiu de autofondare. Autonomia este indispensabilă atunci când indică modul personal de asumare a acțiunii; devine problematică atunci când pretinde să fie sursa ultimă a criteriului moral. Tocmai această trecere va deveni vizibilă în câteva configurații filosofice ale modernității, în care autonomia se exprimă succesiv ca autolegiferare morală, autopunere a subiectului și autoconstituire radicală a existenței.

Configurații moderne ale autonomiei: de la autolegiferare la autoconstituire

Distincția dintre autonomia participativă și autonomia suverană permite abordarea câtorva configurații filosofice în care libertatea modernă dobândește o funcție tot mai constitutivă. Parcursul care urmează nu trebuie înțeles ca o succesiune necesară și liniară. Kant, Fichte, Schelling, Secrétan și Sartre aparțin unor contexte diferite, iar sistemele lor nu pot fi reduse la o schemă unică. Totuși, puse în relație cu problema autonomiei, aceste poziții lasă să se întrevadă o tensiune recurentă: deplasarea centrului de greutate al libertății de la asumarea personală a acțiunii spre autolegiferare, autopunere și, în cele din urmă, autoconstituire. În formele ei cele mai radicale, libertatea

nu mai privește doar modul în care subiectul acționează, ci ajunge să fie gândită ca principiu al constituirii subiectului și al sensului existenței sale.[9]

Un prim moment relevant al acestei transformări se găsește la Kant. Doctrina autonomiei trebuie înțeleasă în interiorul proiectului critic, unde problema libertății apare mai întâi în plan transcendental. În *Critica rațiunii pure*, ea este formulată în cadrul celei de-a treia antinomii: dacă omul este considerat numai ca fenomen inserat în lanțul cauzalității naturale, libertatea pare imposibilă; dacă însă subiectul poate fi gândit și potrivit unei ordini inteligibile, cauzalitatea naturală și libertatea nu se exclud în mod absolut. Libertatea nu este astfel demonstrată ca obiect al cunoașterii teoretice, ci devine inteligibilă prin distincția dintre ordinea fenomenală și cea inteligibilă.[10]

Semnificația propriu-zis practică a libertății apare însă în raport cu legea morală. În *Critica rațiunii practice*, Kant precizează că libertatea este *ratio essendi* a legii morale, în timp ce legea morală este *ratio cognoscendi* a libertății. Altfel spus, legea morală nu ar fi posibilă fără libertate, dar conștiința libertății se dobândește prin experiența obligației morale. Pentru Kant, voința liberă nu este voința lipsită de lege și nici simpla capacitate de a urma înclinațiile, ci voința capabilă să se determine potrivit unei legi pe care rațiunea o recunoaște ca universal valabilă. Legea fundamentală a rațiunii pure practice este formulată astfel: „Acționează astfel încât maxima voinței tale să poată oricând valora în același timp ca principiu al unei legislații universale”[11].

În acest cadru se clarifică legătura dintre libertate și autonomie. În *Întemeierea metafizicii moravurilor*, Kant arată că autonomia voinței desemnează proprietatea voinței de a-și fi sieși lege. Autonomia kantiană nu trebuie confundată cu subiectivismul moral: ea nu justifică preferința

---

[9] Pentru o încadrare generală a libertății ca autonomie în modernitatea filosofică, cf. Rodríguez-Luño, *Autonomia e libertà*, 39-87. Pentru aprofundări, cf. N. Hartmann, *La filosofia dell'idealismo tedesco*, Milano 1972, 43-180; E. Colomer, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, vol. II: *El idealismo: Fichte, Schelling y Hegel*, Barcelona 2006, 37-130; L. Pareyson, *Fichte. Il sistema della libertà*, Milano 1976; A. Philonenko, *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, Paris 1966; C. Fabro, *Riflessioni sulla libertà*, Segni 2004.

[10] Cf. I. Kant, *Critica rațiunii pure*, București, 2009, pp. 374-375; pentru soluționarea celei de-a treia antinomii prin distincția dintre ordinea fenomenală și cea inteligibilă, 423-425.

[11] Kant, *Critica rațiunii practice*, 118.

individuală, ci exprimă supunerea voinței față de o lege pe care rațiunea o poate voi ca universală.[12]

Forța acestei concepții constă în faptul că apără demnitatea subiectului moral și evită reducerea libertății la conformare exterioară. Omul nu este liber pentru că ar fi sustras oricărei legi, ci pentru că poate recunoaște legea morală ca proprie în măsura în care aceasta este rațională și universală. Totuși, aici se conturează și o tensiune importantă: dacă orice principiu care determină voința din afara rațiunii practice este calificat drept heteronom, devine mai dificil de gândit o ordine morală obiectivă care să nu apară ca impunere exterioară. Kant încearcă să evite arbitrarul prin universalitatea legii morale, însă raportul dintre libertate și un bine anterior alegerii este reconfigurat. Autonomia rămâne normativă, dar centrul moralității se deplasează spre subiectul rațional care își dă legea.

Cu Fichte, această deplasare trece de la planul moral la planul transcendental al subiectivității. Problema nu mai constă doar în a stabili dacă omul este liber în acțiune, ci în a înțelege întregul câmp al experienței și al cunoașterii pornind de la o activitate originară. Fichte distinge, în acest sens, între idealism și dogmatism: dogmatismul caută temeiul experienței într-un lucru în sine, în timp ce idealismul îl caută în activitatea inteligenței. Obiectul idealismului nu este un lucru aflat în afara conștiinței, ci Eul în măsura în care se determină pe sine și devine principiu de inteligibilitate al experienței.[13] Această mutare se clarifică prin formula fichteană potrivit căreia „Eul se pune pe sine însuși"[14] și este tocmai în virtutea acestei puneri de sine. Subiectivitatea nu trebuie înțeleasă aici după modelul unui lucru deja constituit, căruia i s-ar adăuga ulterior activitatea, ci pornind de la actul originar prin care Eul se raportează la sine și face posibil câmpul experienței. Libertatea nu mai este doar o proprietate a acțiunii morale, ci devine principiu transcendental al subiectivității.

Trebuie precizat că Eul fichtean nu este eul empiric individual, iar autopunerea nu trebuie interpretată ca exaltare psihologică a individului concret. Este vorba despre principiul transcendental al conștiinței de sine.

---

[12] Cf. I. Kant, *Întemeierea metafizicii moravurilor*, în *Critica rațiunii practice*, București 1969, 59-65.

[13] Cf. J. G. Fichte, *Doctrina științei*, București, 1995, 16-20.

[14] J. G. Fichte, *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*, în *Scritti sulla dottrina della scienza 1794-1804*, Milano 2008, 155. Traducerea citatului îmi aparține.

Totuși, pentru analiza de față, mutarea de nivel este relevantă: autonomia kantiană este radicalizată într-o direcție transcendentală, în care subiectivitatea nu mai este înțeleasă pornind de la o esență primită, ci de la activitatea prin care se pune și se determină pe sine.

Schelling și Secrétan deplasează această problematică spre planul ontologic. Pentru Schelling, libertatea umană nu poate fi redusă la alegerea între posibilități exterioare, deoarece privește rădăcina existenței personale. În acest context se înțelege afirmația potrivit căreia „esența omului este, în mod esențial, propriul său act”[15]. Esența personală trimite astfel la un act originar, la o voință fundamentală. Libertatea capătă o semnificație ontologică: ea nu determină doar acțiunea, ci intră în însăși înțelegerea ființei personale. În gândirea lui Charles Secrétan, această direcție primește o formulare și mai radicală: libertatea este gândită ca principiu al Absolutului. Ființa este, în fondul ei, voință, iar perfecțiunea ființei este libertatea absolută. Formula „Eu sunt ceea ce vreau”[16] concentrează această răsturnare: ființa nu precedă voința ca măsură a ei, ci este înțeleasă ca expresie a libertății. Tocmai aici devine vizibilă dificultatea metafizică a unei libertăți concepute ca principiu absolut: actul riscă să fie gândit ca provenind dintr-o potență indeterminată, fără o măsură ontologică anterioară.[17]

Într-o formă secularizată și existențialistă, primatul libertății asupra esenței reapare la Sartre. Teza potrivit căreia, pentru om, existența precedă esența exprimă ruptura dintre libertate și orice natură dată anterior. În *Ființa și neantul*, Sartre formulează această idee în termeni ontologici: „libertatea umană precedă esența omului și o face posibilă”, astfel încât „nu există diferență între ființa omului și «ființa-sa-liberă»”[18]. Odată abandonată ideea unei esențe primite, omul se înțelege ca existență proiectivă, adică drept ființă care nu se definește printr-o natură deja constituită, ci prin modul în care își asumă și își configurează propria existență.

---

[15] F. W. J. Schelling, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti ad essa connessi*, Milano 2007, 207. Traducerea citatului îmi aparține.

[16] C. Secrétan, *La philosophie de la liberté. Cours de philosophie morale*, Paris-Genève 1849, 321: „Je suis ce que je veux”. Traducerea citatului îmi aparține.

[17] Cf. Finance, *Esistenza e libertà*, 98.

[18] J.-P. Sartre, *Ființa și neantul. Eseu de ontologie fenomenologică*, Pitești 2004, 68.

Sartre afirmă că libertatea „nu este o calitate adăugată sau o proprietate a naturii mele", ci „este chiar țesătura ființei mele"[19]. Existența umană este astfel expusă sarcinii de a se depăși neîncetat pe sine și de a se defini prin propriile alegeri. De aceea, Sartre poate afirma: „Sunt condamnat să exist pentru totdeauna dincolo de esența mea, dincolo de motivele și mobilurile actului meu: sunt condamnat să fiu liber"[20]. Formula este paradoxală, dar exprimă coerent perspectiva sartriană: omul nu se poate sustrage responsabilității de a se constitui pe sine, întrucât libertatea nu este un atribut secundar al existenței sale, ci structura ei fundamentală.

Parcursul evocat permite formularea mai clară a transformării moderne a autonomiei. Aceasta tinde să treacă de la forma libertății morale la principiul autoconstituirii subiectului. La Kant, voința își dă legea potrivit rațiunii practice; la Fichte, Eul se pune ca activitate originară; la Schelling, libertatea atinge însăși esența personală; la Secrétan, ea este gândită ca principiu al Absolutului; la Sartre, omul nu este nimic înainte de ceea ce decide să fie. Deși aceste poziții sunt diferite și nu trebuie confundate, în ele revine o tensiune comună: voința este plasată înaintea esenței, libertatea înaintea fundamentului, autodeterminarea înaintea sensului primit. Tocmai această tensiune permite înțelegerea modului în care paradigma autonomiei, transpusă în plan antropologic și cultural, poate fragiliza condițiile unității.

Autonomia individuală și fragilizarea unității

Parcursul anterior permite formularea unei întrebări mai precise: ce se întâmplă atunci când autonomia, din dimensiune constitutivă a libertății personale, ajunge să fie înțeleasă ca principiu de autodefinire a subiectului? Întrebarea nu implică respingerea autonomiei, ci analiza unei posibile mutații a sensului ei. Atât timp cât autonomia desemnează participarea rațională a persoanei la propriile acte, ea aparține maturității libertății. Dificultatea apare atunci când autodeterminarea este interpretată ca măsură ultimă a sensului, iar realitățile care preced alegerea sunt privite mai ales ca limite ce trebuie justificate în fața proiectului individual.

Într-o asemenea perspectivă, întemeierea spațiului comun devine mai problematică. Dacă fiecare subiect este considerat măsura ultimă a propriei

[19] Sartre, *Ființa și neantul*, 597.

[20] Sartre, *Ființa și neantul*, 597-598.

autodefiniri, ceea ce unește persoanele nu mai poate fi presupus ca orizont împărtășit, ci trebuie construit prin acord, negociere sau compatibilizare procedurală. Aceasta nu înseamnă că unitatea dispare, ci că își schimbă statutul: ea nu mai este înțeleasă ca participare la binele comun, ci ca echilibru provizoriu între libertăți individuale. Ceea ce rămâne comun nu este atât o formă de viață recunoscută împreună, cât regula minimă prin care proiectele particulare pot coexista fără a se anula reciproc.

Această mutație devine vizibilă mai întâi în relațiile personale. Dacă libertatea este concepută predominant ca autoconstituire, celălalt poate apărea mai ușor ca limită: introduce o exigență de răspuns, condiționează autonomia subiectului și îl obligă să iasă din propria autosuficiență. Relația ajunge astfel să fie evaluată mai ales după măsura în care confirmă, susține sau nu împiedică autorealizarea individuală. Când nu mai îndeplinește această funcție, ea devine revizuibilă, negociabilă sau abandonabilă. Autonomia radicalizată nu anulează în mod necesar legăturile interpersonale, dar le face mai instabile, deoarece le subordonează criteriului autodefinirii subiective.

Un fenomen asemănător se observă în raportul dintre libertate și instituții. Familia, comunitatea, tradiția sau apartenența religioasă tind să nu mai apară ca spații în care libertatea primește formă, memorie și responsabilitate, ci ca instanțe care trebuie să își dovedească legitimitatea în fața autonomiei individuale. Ele sunt acceptate în măsura în care pot fi reinterpretate ca expresii ale alegerii personale și devin suspecte atunci când se prezintă ca realități care preced, formează sau orientează subiectul. În acest fel, raportul dintre persoană și instituție se inversează: instituția nu mai este în primul rând loc al formării libertății, ci cadru provizoriu, valid atât timp cât rămâne compatibil cu autodeterminarea individuală.

Această transformare afectează și înțelegerea binelui comun. Într-o perspectivă relațională și teleologică, binele comun nu se reduce la suma intereselor particulare, ci desemnează ansamblul condițiilor și formelor de viață prin care persoanele se pot împlini împreună. Într-o paradigmă centrată exclusiv pe autonomia individuală, el riscă să fie reinterpretat ca simplă procedură de compatibilizare a preferințelor private. Își pierde astfel consistența morală proprie și devine mecanism de echilibrare între revendicări concurente. În același cadru, dreptatea tinde să fie înțeleasă mai

curând ca administrare a conflictelor dintre libertăți individuale decât ca orientare comună spre condițiile unei vieți bune împărtășite.

Aceeași dificultate se manifestă în raportul dintre pluralism, toleranță și raționalitatea dialogului. Pluralismul reprezintă o condiție importantă a societăților libere, deoarece protejează conștiința, împiedică uniformizarea forțată și face posibilă coexistența diferențelor. Totuși, atunci când este desprins de orice orizont comun de inteligibilitate practică, el riscă să devină simplă juxtapunere de perspective incomunicabile. Dialogul poate continua ca exercițiu de toleranță formală sau ca negociere a intereselor, dar își pierde orientarea către o înțelegere mai adecvată și mai cuprinzătoare a realității umane. În acest context, toleranța însăși poate aluneca spre indiferență: celălalt nu mai este recunoscut ca interlocutor într-o cercetare comună, ci doar acceptat ca purtător al unei poziții particulare. Coexistența poate fi menținută formal, dar devine tot mai săracă din punct de vedere moral și relațional.

Prin urmare, autonomia individuală, atunci când este absolutizată, poate susține anumite forme de coexistență, dar nu pare suficientă pentru a întemeia o unitate mai profundă. Ea are un rol important în protejarea spațiilor de alegere, în recunoașterea diferenței și în limitarea abuzurilor unei ordini impuse din exterior. Totuși, întâmpină dificultăți atunci când trebuie să explice stabilitatea relațiilor, orientarea libertăților către un bine comun, sensul dialogului dincolo de simplul echilibru al intereselor și integrarea diferențelor într-o formă de comuniune. Din acest motiv, analiza autonomiei nu poate rămâne doar la nivel critic. Dacă absolutizarea ei fragilizează spațiul comun, devine necesară căutarea unei paradigme antropologice capabile să păstreze exigența modernă a subiectivității fără a reduce libertatea la autoreferențialitate.

Libertatea relațională și unitatea ca orizont comun

Dacă autonomia individuală absolutizată fragilizează condițiile spațiului comun, ieșirea nu poate consta într-o simplă revenire la forme de unitate impuse din exterior. Nu este vorba de a alege între libertate și unitate, ca și cum prima ar conduce inevitabil la fragmentare, iar a doua ar presupune constrângere. Miza este mai degrabă identificarea unei înțelegeri a libertății care să poată susține unitatea fără a anula subiectivitatea personală.

În acest context devine relevantă trecerea de la modelul individului autosuficient la o înțelegere relațională a persoanei. Întrebarea fundamentală este dacă omul trebuie gândit în continuare ca subiect constituit anterior oricărei relații sau dacă, dimpotrivă, relaționalitatea aparține structurii însăși a existenței personale.[21] O asemenea perspectivă nu neagă autonomia, ci îi schimbă cadrul de inteligibilitate: persoana nu este o identitate închisă care intră ulterior în raport cu ceilalți, ci o ființă constitutiv deschisă către sine, către lume, către sens și către alteritate. Relația nu este un adaos exterior, ci una dintre condițiile prin care omul se formează și își maturizează libertatea.

Această schimbare de perspectivă are consecințe importante pentru tema unității. Dacă omul este înțeles ca ființă pur autoreferențială, unitatea poate fi doar un aranjament exterior între libertăți independente. Dacă însă persoana este înțeleasă relațional, unitatea nu mai apare în mod necesar ca o constrângere impusă din afară, ci ca posibilitate internă a împlinirii libertății. Omul nu devine liber împotriva relației, ci în relație și prin relație; nu se realizează prin separare absolută, ci printr-o deschidere capabilă să recunoască valoarea celuilalt și să integreze această recunoaștere în propria formă de viață.

În acest cadru poate fi înțeles și rolul iubirii, nu în primul rând ca temă teologică, ci ca structură antropologică a depășirii autoreferențialității. Iubirea nu poate fi redusă la satisfacerea unei nevoi afective, la căutarea propriei plăceri sau la intensitatea unei trăiri subiective. Ea implică recunoașterea valorii celuilalt și voința unui bine care nu se reduce la interesul propriu. Tocmai de aceea, iubirea nu este opusă libertății, ci poate fi înțeleasă ca una dintre formele ei cele mai înalte: libertatea nu mai rămâne închisă în simpla autoafirmare, ci devine capabilă de ieșire din sine, fidelitate și responsabilitate față de celălalt.[22]

Prin urmare, perspectiva relațională nu neagă autonomia, ci o înscrie într-o antropologie mai cuprinzătoare. Actul liber trebuie să fie asumat personal; totuși, această asumare nu este suficientă dacă rămâne separată de raționalitatea practică, de obiectul actului și de raporturile prin care persoana se formează. Libertatea nu constă în a nu depinde de nimic, ci în capacitatea de a răspunde personal la ceea ce se prezintă ca rațional mente demn de ales.

---

[21] Cf. P. Donati, *Sociologia relazionale*, Brescia 2013, 23.

[22] Cf. J. M. Galván, *Scelti in Cristo per essere santi*, Vol. II: *Morale Teologale*, Roma 2018, 176.

Ea nu este simplă autoafirmare, ci putere de adeziune, angajament și responsabilitate. Numai astfel poate susține unitatea fără a o transforma în uniformitate.

Perspectiva adoptată permite și o înțelegere mai adecvată a dialogului. Dialogul nu este simplă coexistență pașnică între opțiuni private, nici relativism cordial, nici renunțare la orice criteriu pentru a evita conflictul. El presupune libertăți capabile să intre într-un spațiu comun de cercetare, în care fiecare își păstrează identitatea, dar acceptă să fie interpelat de celălalt și de rațiunile pe care acesta le aduce. Dialogul autentic nu suspendă problema adevărului practic, ci o asumă într-o formă care respectă libertatea interlocutorului. În acest sens, unitatea în diversitate nu înseamnă uniformizare, ci articularea diferențelor într-un orizont comun de inteligibilitate.

Această logică poate fi aplicată și dialogului interreligios. Dacă tradițiile religioase sunt interpretate doar ca expresii private ale sensibilității individuale sau comunitare, dialogul devine un schimb de perspective incomunicabile. Dacă, dimpotrivă, fiecare tradiție se închide într-o autosuficiență incapabilă de ascultare, dialogul devine imposibil. O paradigmă relațională permite depășirea ambelor riscuri: persoanele și comunitățile nu se întâlnesc autentic nici în relativism, nici în autosuficiență, ci într-un exercițiu al libertății capabile de ascultare, argumentare și discernământ.

Unitatea nu este, în această perspectivă, contrariul libertății, ci una dintre formele maturizării ei. O libertate autoreferențială poate produce coexistență, dar cu dificultate poate genera apartenență, responsabilitate și solidaritate. O libertate relațională, în schimb, recunoaște că nu orice limită este opresiune și nu orice dependență este alienare. Există limite care constrâng libertatea, dar există și forme, relații și angajamente care o fac posibilă; există dependențe servile, dar și dependențe constitutive: față de limbaj, educație, comunitate, încredere, promisiune și față de acele persoane fără de care omul nu ar putea deveni pe deplin el însuși.

Astfel, libertatea nu trebuie redusă la independență, ci înțeleasă ca putere de a participa personal la o ordine practică împărtășibilă, de a intra în relații care nu anulează persoana, ci o formează, și de a susține forme de unitate care nu absorb diferența, ci o orientează. O asemenea libertate nu neagă exigența modernă a subiectivității, ci o așază într-un cadru

antropologic mai amplu, în care persoana se înțelege pe sine nu prin izolare, ci prin deschidere, reciprocitate și responsabilitate.

Concluzie

Analiza propusă conduce la o concluzie centrală: dificultatea unității nu se naște din libertate ca atare, ci dintr-o anumită configurare a libertății, în care autonomia individuală ajunge să funcționeze ca principiu ultim al sensului. Libertatea rămâne o dimensiune constitutivă a demnității personale și condiția oricărei responsabilități autentice. Totuși, atunci când este desprinsă de adevărul practic, de binele persoanei și de structura relațională a existenței umane, ea riscă să se transforme din putere de asumare într-o formă de autoreferențialitate.

Depășirea acestei dificultăți nu poate consta nici într-o respingere a modernității, nici într-o revenire la forme de unitate impuse din exterior. Exigența modernă a subiectivității trebuie păstrată, dar înscrisă într-o antropologie mai cuprinzătoare, în care persoana nu este gândită ca individ autosuficient, ci ca ființă constitutiv relațională. Libertatea nu se maturizează prin separare absolută, ci prin capacitatea de a intra în relații formative, de a recunoaște rațiuni împărtășibile și de a participa la un orizont comun de sens.

Prin urmare, provocarea antropologico-filosofică actuală nu este aceea de a alege între autonomie și unitate, ci de a regândi autonomia în interiorul unei libertăți relaționale. O asemenea libertate nu este mai puțin personală, ci mai deplin personală: ea unește interioritatea deciziei cu adevărul practic, singularitatea persoanei cu responsabilitatea față de ceilalți și diferența cu posibilitatea unei vieți comune. Se deschide astfel posibilitatea de a gândi unitatea fără uniformizare și libertatea fără autoreferențialitate.

Apa, element primordial implicit al creației

Sorin Valer RUSSU[1]

Summary: *The study proposes a sequential analysis of Creation, with water as its central element, with arguments for and against in the analysis of interpretative details. We also emphasize the aspect of interdisciplinarity in our approach, with consequences in the research results, aiming here at the relationship of water with different factors involved in the creative act.*

Keywords*: water, creation, man, God, work.*

Introducere

Fără îndoială, tema apei în literatura profană sau religioasă, reprezintă o preocupare constantă a cercetătorilor din diverse domenii de activitate[2], cu atât mai mult, cu cât aceasta pare inepuizabilă, fiind limitată doar de potențialul gândirii umane. Cercetarea mea este încadrată într-un context mai amplu, cel doctoral, având Creația și Apocalipsa drept limite. Lucrarea de față se axează strict pe momentul Creației. Abordările multiple suscită interpretări noi, contextualizate și updatate la nivelul cunoașterii actuale. Acest fapt nu minimalizează și nu infirmă rezultatele cercetărilor de până acum, ci vin să completeze mozaicul informațional legat de acest subiect.

Este cunoscut și propagat continuu, în toate mediile, spectrul reducerii cantității de apă la nivel planetar și chiar a lipsei totale de apă în diferite regiuni. Se naște astfel întrebarea legitimă, dacă teama aceasta este justificată sau nu? Dacă are la bază doar un fundament profan sau se regăsesc și elemente cu caracter religios?

---

[1] Doctorand, Școala Doctorală, de Teologie și Științe Religioase, Facultatea de Teologie Greco-Catolică, Universitatea „Babeş-Bolyai" Cluj-Napoca, russusorin@yahoo.com.

[2] Medicină, Geologie, Mediu, Chimie, Teologie etc

Din aceasta perspectivă, lucrarea mea își propune reluarea și poziționarea temei apei, ca element primordial implicit al Creației, încercând astfel să răspundem argumentat la întrebarea de mai sus.

Apa. O definiție[3] succintă ne indică un lichid incolor, fără gust și fără miros, fiind un compus hidrogenat al oxigenului, format din două molecule de hidrogen și o moleculă de oxigen. Aceeași sursă menționează „care formează unul dintre învelișurile pământului", cu trimitere la Geneză. Gramatical (sintactic), în limba română, apa este formată din două vocale identice, „a" și consoana „p". Sesizăm și asemănarea structurală dintre formula, structura chimică H-O-H și cuvântul apa. Fonetic, distingem deosebirea intre cuvântul apa și apă. Forma nearticulată a cuvântului, apă, induce în mod reflex forma vulgară, cu referire la consum, la material, în timp ce cuvântul articulat nehotărât, apa, ne deschide perspectiva formei elevate, cu referire la creație, la naștere, la factor de echilibru în funcționarea organismelor vii.

Mircea Eliade, definește la rândul său apa, astfel: „Apa reprezintă totalitatea virtualităților, matricea tuturor posibilităților existente ... substanța primordială din care iau ființă toate formele și în care ele revin prin regresiune"[4]. El afirmă practic principiul existențialității generale, având ca punct central al ciclicității acesteia, apa.

Pentru om, apa devine elementul vital al propriei sale existențe, marcat de cele mai multe ori de banalitatea accesabilității sau a inaccesibilității în context cotidian.

Și totuși, misterul și amplitudinea acestui element vital, devin provocatoare pentru cercetător prin prisma studiului biblic.

Voi menționa încă de la început că, în cercetarea mea, am avut în vedere studiul comparativ al mai multor ediții ale Bibliei, luând în considerare atât traducerile în limba greacă, Septuaginta și limba latină, Vulgata, cât și apartenența confesională, catolică, ortodoxă, protestanta etc. Scopul inițial a fost cel al eliminării potențialei interpretări subiective a rezultatelor cercetării, ulterior devenind argument în susținerea unor afirmații și considerații.

Prima consemnare a apei în Sfânta Scriptură, apare în capitolul 1 al Genezei:

---

[3] Academia Română, Institutul de Lingvistică „Iorgu Iordan", DEX, *Dicționarul explicativ al limbii române*, Ediția a II-a, Editura Univers Enciclopedic, București, 1998,.50.

[4] Mircea Eliade, Sacrul şi profanul, Bucureşti, 1992, 183

„Iar pământul era nevăzut și neorânduit, întuneric deasupra genunii și duhul lui Dumnezeu se purta peste apă. (Gen.1,2)

Observăm totodată și o primă diferență semnificativă între Septuaginta[5] ediția 2004, Bădiliță[6] și ediția 2024, Anania[7] cu privire la traducere. Aparent, diferența dintre cuvântul apă, la singular în primul caz și cuvântul apele, la plural, în al doilea caz, este doar de formă, ambele indicând aceeași substanță, încadrarea contextuală fiind identică. Fondul problemei ridică însă câteva semne de întrebare, rezumate în trei direcții de cercetare:

1. preexistența, pluritatea și acceptarea apei ca materie primordială implicită în actul Creației,

2. apa ca mod de revelație a lui Dumnezeu.

1. Preexistența, pluritatea și acceptarea apei ca materie primordială implicită în întregul act al Creației

Preexistența apei în momentul Creației este o teză bazată strict pe interpretarea textului biblic, având ca fundament lipsa unei referințe clare, ca fiind o acțiune directă și concretă a lui Dumnezeu.

Având reper cerul și pământul, materii primordiale create și anunțate explicit „Întru început Dumnezeu a făcut cerul și pământul" (Gen.1,1), cu autor nominalizat, analogic ar fi fost ca și apa să fie creată în mod similar. Însă, „Grecescul *poiéo* = a face, îl traduce pe ebraicul *bara'*, un verb care în VT este întotdeauna folosit pentru a exprima acțiunea creatoare a lui Dumnezeu. Vulgata (și în unele versiuni moderne) îl traduc prin *a crea*, echivalentul românesc al lui *a face*. Verbul e mult mai explicit în Mac 7,28: Dumnezeu a făcut totul din nimic (ceea ce exclude prezumția unei materii preexistente)."[8] Această abordare nu lasă loc unei interpretări duale, dar nici nu răspunde explicit la întrebarea enunțată, fiind acceptată unanim varianta fundamentată pe autoritatea teologică a unor autori.[9]

---

[5] Septuaginta, Volum coordonat de Cristian Bădiliţă, Francisca Băltăceanu, Monica Broşteanu, Dan Sluşanschi, în colaborare cu pr.Ioan Florin-Flortescu, Colegiul Noua Europă, Polirom, 2004.

[6] Bădiliţă Cristian, teolog, eseist, traducător şi poet român contemporan.

[7] Anania Bartolomeu, Arhiepiscop al Vadului, Feleacului şi Clujului, primul Mitropolit al Clujului, Albei, Crişanei şi Maramureşului. Numele să de mirean Valeriu Anania.

[8] Biblia sau Sfânta Scriptură, Versiune diortosită după Septuaginta, redactata şi adnotata de Mitropolitul Bartolomeu Valeriu Anania, EIBMOB, Bucureşti, 2024, 22.

[9] Referire la Sfinţii Părinţi ai Bisericii.

În acest sens, Sfântul Vasile cel Mare scrie în prima sa Omilie din Hexameron, ca argument decisiv: „Deci, chiar dacă Moise n-a spus nimic despre elementele lumii – despre foc, apă, aer –, tu însă, cu propria ta minte, înțelege mai întâi, că toate aceste elemente sunt amestecate în tot ceea ce există. [...] Deci nu căuta o expunere a tuturor existențelor, ci prin cele ce ți s-au arătat, înțelege-le și pe cele trecute sub tăcere."[10] Ideea este preluată și accentuată și de fratele acestuia, Sfântul Grigore de Nissa.

Alți autori, majoritatea din sfera profanului, consideră potrivit științei și cosmogoniei că, aerul și apa sunt elemente primordiale existente înaintea Creației, devansând primordialitatea cerului și a pământului. Mai mult, afirmă că „această primordialitate îi conferă apei o poziție ambiguă inclusiv față de divinitate, primind rareori calificativul de sfântă, folosit frecvent în cazul pământului sau a focului"[11]. În mod evident, pentru teologi, în mod particular pentru cei creștini, o astfel de abordare intră în sfera derizoriului, nefiind luată în calcul.

Legat de acest aspect, Fotios Ioananidic, afirmă în lucrarea[12] sa următoarele: „Părinții capadocieni și Sfinții Părinți, în general, au recunoscut meritul și seriozitatea științelor vremii, dar au observat și limitele cunoașterii științifice și omenești, în general. Cu toate acestea, au formulat cu mult curaj critici acolo unde doctrinele științifice ale vremii contraziceau flagrant Revelația biblică. Părinții vor combate sistemele filozofice ateiste și care negau Pronia, ca fiind cu totul incompatibile cu creștinismul."

Referitor la pluralul apele, regăsit în anumite traduceri, este mult mai plauzibilă ideea unei erori sau a unei interpretări insuficient argumentate, Sfântul Vasile cel Mare amintind legat de acest aspect următoarele: „O altă cauză a necesității cercetării lingvistice în teologie este distorsionarea textului sacru, biblic sau patristic, de către eretici, pentru a-l armoniza cu doctrinele lor false: Da și Nu sunt două silabe, dar în aceste mici cuvinte sunt

[10] Dionisie Constantin Pîrvuloiu, Dumitru Fecioru, Sfântul Vasile cel Mare, Despre Duh, Omilii la Hexameron,Omilii despre facerea omului, Basilica, Bucureşti, 2025, 158.

[11] Tudor Pamfilie, Mitologia rtomânească I, Duşmanii şi prietenii omului, Bucureşti, 1916, 20.

[12] Vezi F. Ioananidic, Scienza e teologia negli Hezameron di Basilio Magna e di Gregorio di Nissa, în La cultura scientifici naturistica nei Padri di Chiesa (I-V sec., XXXV Incontro di studiosi, dell'antichita cristiana, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, 2007 (Studia Ephemeridis Augustinianum, vol.101, pp. 154-163.

conținute atât cel mai însemnat dintre lucruri, adevărul, cât și ultimul hotar al răutății, minciuna."[13]

2. Apa ca mod de revelație a lui Dumnezeu

2.1. Ziua întâi

Creația apei nu a presupus doar apariția acesteia ca element primordial și stabilirea ordinii întâietății între acestea, ci asistam la o lucrare continuă în planul unui Dumnezeu implicat cu fapta, „a făcut" și cu cuvântul „a zis", sfârșitul primei zile consemnând „Duhul lui Dumnezeu se purta peste apă", precum un creator de artă ce își contemplă opera.

Important de menționat faptul că autorii materialelor cercetate până în prezent, atribuie sintagmei „Duhul lui Dumnezeu" sau strict a cuvântului „Duhul", interpretări variate, bazate pe (semantica) traducerea din limba greacă sau ebraică a cuvântului. Astfel, cuvântului grecesc pneuma, tradus ca vânt sau duh, îi este atribuit sensul de mișcare a aerului care va face posibilă apariția pământului, sau ca Duhul dătător de viață a lui Dumnezeu, iar din limba ebraică sensul de suflare, energie vitală, vânt, adiere, prezență divină.

Remarcăm aici, poziționarea Sfântului Vasile cel Mare în raport cu sintagma „Duhul lui Dumnezeu", care afirma în scrierile[14] sale că doar în cazul Acestuia se conferă atributul sfințeniei, folosindu-se în Sfânta Scriptură formularea Duhul Sfânt.

Ultimul paragraf ne deschide perspectiva unei abordări din prisma teologiei trinitare, definită ca fundament al vieții creștine bazat pe revelația biblică a iubirii divine. Luând în considerare scrierile Sfinților Părinți[15] relevanți pentru teologia secolului al IV-lea, precum și textele aprobate ale primului Sinod Ecumenic de la Niceea, apoi al doilea Sinod Ecumenic de la Constantinopol, putem emite ipoteza revelației Sfintei Treimi încă din primele momente și acțiuni ale Creației.

---

[13] Dionisie, Fecioru, Sfântul Vasile cel Mare, 33

[14] Despre Duhul Sfânt, în Hexameron.

[15] Menţionez că nu doar Sfinţii Părinţi enumeraţi în această lucrare au tratat problematica Sfintei Treimi, şi nu doar cei din sec. al IV-lea, numărul lor fiind mult mai mare, însă apogeul l-a reprezentat cu siguranţă secolul al IV-lea, odată cu stabilirea oficială a textului rugăciunii Crezului, în Sinodul I de la Niceea, anul 325. Vezi şi Grigorie Teologul, Grigorie de Nyssa, Alexandru al Alexandriei, Atanasie cel Mare.

În opinia mea, această ipoteza de lucru este perfect veridică și sustenabilă prin argumente și analogii din Sfânta Scriptură.

Revenind la textul inițial al Sfintei Scripturi, primele trei versete din capitolul întâi al Genezei, constatăm menționarea explicită a Lui Dumnezeu în cele trei ipostasuri implicite: Dumnezeu Tatăl care „a făcut", Dumnezeu Fiul, Cuvântul, Logosul, care „a zis" și Dumnezeu Spiritul Sfânt care „Duhul lui Dumnezeu se purta deasupra apelor".

Raportându-ne la cele două momente eveniment ale revelației Sfintei Treimi, Schimbarea la față a Mântuitorului Isus Cristos pe muntele Tabor și apoi, Botezul Domnului la râul Iordan, putem observa o serie de similitudini simetrice.

Textul[16] primului moment analizat, Schimbarea la față, descrie astfel: „Și a strălucit fața Lui ca soarele, iar veșmintele s-au făcut albe ca lumina, [...] iată un nor luminos i-a umbrit pe ei, și iată glas din nor zicând: „Acesta este Fiul Meu Cel Iubit, întru Carele am binevoit; de Acesta să ascultați."

Textul[17] celui de al doilea moment analizat, Botezul Domnului, descrie astfel: „Și după ce a fost botezat, Isus a ieșit îndată din apă, și iată cerurile I s-au deschis; și Ioan a văzut Duhul lui Dumnezeu pogorându-Se ca un porumbel și venind peste Dânsul. Și iată, glas din ceruri grăind: Acesta este Fiul Meu Cel Iubit, întru Care am binevoit."

Cele două texte conturează trei realități obiective.

Prima realitate: Dumnezeu Tatăl este nevăzut, dar este descoperit, revelat oamenilor prin glasul ce dă mărturie despre Fiul.

A doua realitate: Dumnezeu Fiul este Cuvântul întrupat, prezentat și prezent înaintea oamenilor.

A treia realitate: Dumnezeu Spiritul Sfânt este prezent în mod implicit, sub forma luminii orbitoare necreate, Lumina Taborului, în primul caz, și în chipul porumbelului, simbol acceptat în simbolistica teologică, în al doilea caz.

Comparând cele trei realități enunțate, prin analogie cu textul inițial, putem afirma existența și în cazul Creației, a trei realități ce ne dovedesc prezența implicită a Sfintei Treimi, mai mult chiar, participarea activă la actul Creației încă de la prima acțiune, din primele clipe: Dumnezeu Tatăl este

[16] Evanghelia de la Matei, cap.17, vers. 1-9

[17] Evanghelia de la Matei, cap.3, vers.13-17. Vezi şi Evanghelia de la Ioan, cap.1, vers. 29-34

Creatorul, Cel ce „a făcut" și Cel ce „a zis"; Dumnezeu Fiul, Logosul, Cuvântul ce mai târziu avea să se întrupeze și Dumnezeu Spiritul Sfânt, cel ce mișcă apele, încălzește apele, pregătindu-le pentru fecunditate.

Amintesc aici, cuvintele Sfântului Vasile cel Mare referitoare la Duhul Lui Dumnezeu pe deasupra apelor: „[...] care completează dumnezeiasca și fericita Treime. Iar dacă accepți interpretarea aceasta, vei avea și un folos mai mare."[18] Meritul Sfinților Părinți în interpretarea Sfintei Scripturi, spre deosebire de alți autori ai vremii, constă în interpretarea sensurilor genuine ale acesteia, fără riscul de a deraia sub influența gândirii filozofice. Corectitudinea teologiei lor nu este dată de o justă interpretare la nivel lingvistic a Bibliei, ci este susținută de descoperiri dumnezeiești și minuni[19] care atestau afirmațiile lor.

Iată și câteva puncte de vedere exprimate de aceștia, privitor la implicarea celor trei persoane din Sfânta Treime în actul Creației:

- Vasile cel Mare: „Tu ai putea înțelege comuniunea Spiritului cu Tatăl și cu Fiul chiar din primele opere ale creației ... Domnul care poruncește, Cuvântul care creează și Suflul care confirmă"[20];
- Sfântul Irineu în opera sa „Contra ereziilor": „Dumnezeu a creat lumea cu cele două mâine ale Sale: Fiul și Spiritul"[21];
- Sfântul Ambrozie: „Scriptura nu a învățat doar că fără Spirit nu se poate menține nici o creatură, dar și că Spiritul este creatorul oricărei făpturi"[22].

Dogma Sfintei Treimi asumată plenar de Sfânta Biserică mărturisește un singur Dumnezeu în trei persoane: Tatăl și Fiul și Spiritul Sfânt. Cele trei persoane divine sunt un singur Dumnezeu pentru că fiecare dintre ele este identică cu plinătatea naturii divine unice și indivizibile. Ele sunt, în mod real, distincte între ele, datorita relațiilor care le pun în referință pe unele cu celelalte: Tatăl îl naște pe Fiul, Fiul este născut de Tatăl, Spiritul Sfânt purcede

---

[18] Vezi Hexameron, 173

[19] Pentru a pune capăt disputelor dintre eretici si crestini, Sfântul Spiridon săvârşeşte minunea separării unei căramizi în elementele constitutive, lut, apă şi foc. Aceasta se întâmpla la Sinodul I Ecumenic de la Niccea.

[20] Vezi Siritul Sfânt, XVI, 38.

[21] De Spiritul Tău, Doamne, este plin pământul, îngrijită de Comisia Teologică Istorică a Marelui Jubileu al anului 2000, Oradea-Blaj 1998, 27.

[22] *Idem*, 27.

de la Tatăl și de la Fiul[23]. Inseparabile în unica lor substanță, persoanele divine sunt inseparabile și în acțiunea lor: Treimea are una și aceeași acțiune[24].

Papa Ioan Paul al II-lea, în Scrisoarea sa apostolică „Dominnum et Vivificantem" subliniază "Spiritul lui Dumnezeu, care conform descrierii biblice a creației, plutea deasupra apelor, indică același Spirit care scrutează profunzimea lui Dumnezeu, scrutează profunzimea Tatălui și a Cuvântului-Fiul în misterul creației".[25]

2.2. *Ziua a doua*

Un sumar al primei zile ale Creației ne indică existența cerului, a pământului, a luminii numită zi, a întunericului numit noapte, ele fiind evidențiate ca elemente explicite ale creației, în timp ce apa, aerul și focul sunt asumate ca materii implicite ale acesteia.

Ziua a doua ne oferă perspectiva Creației pe două coordonate: Creația născătoare și Creația modelatoare. În acest sens, textul Sfintei Scripturi „Și Dumnezeu a zis: «Să se facă o tărie în mijlocul apei care să despartă în două apa de apă.» [...] Dumnezeu a făcut tăria și a despărțit la mijloc apa de sub tărie de apa de deasupra tăriei." (Gen.1, 6-8) ne indică un proces dinamic, într-o desfășurare etapizată, beneficiind acum de existența unor materii.

Se impune o primă observație, referitor la afirmația anterioară: Dumnezeu își continuă opera creatoare, noi elemente sunt aduse la existență prin voința Sa, în timp ce elementele deja existente servesc ca suport modelator în acest proces. Apariția tăriei, ulterior numită cer, a stârnit ample dezbateri în rândul interpreților, profanii făcând aluzie la accentuarea primul cer, teologii afirmând un al doilea cer. În opinia Sfinților Părinți, opinie asumata de Biserică, este vorba de un al doilea cer creat cu un scop bine determinat, despărțirea apelor. Anumite interpretări sunt legate de cuvântul original firmament, ce sugerează o boltă cu circumferință pe

---

[23] Spre deosebire de Biserica Catolica de rit latin, Bisericile orientale, atât cea Ortodoxă cât si cele catolice păstrează în practica liturgică textul original al Sinodului I Ecumenic de la Niceea. De altfel, chestiunea Filioque este unul din punctele ce separă încă Biserica Catolică de cea Ortodoxă. Menționez că Biserica Catolică și-a asumat purcederea Spiritului Sfânt și de la Fiul, în urma unei ample dispute asupra traducerii textului grec al sinodului, abia în anul 1014, sub Papa Benedict al VIII-lea cu ocazia încoronării împăratului Henric al III-lea.

[24] Catehismul Bisericii Catolice – Compendiu, n. 48-49.

[25] Scrisoarea apostolică Dominum et Vivificantem, 34.

orizont[26], altele de originea cuvântului ebraic *rāqīa*, din *rāqā* (a bate, a ciocăni), ce reda imaginea cerului forjat, martelat[27]. Philon[28] și Origen[29] afirmă că primul cer este incorporal, al doilea corporal, iar sfântul Grigorie de Nyssa îl definește ca limita lumii sensibile.[30]

În opinia mea, cel ce oferă lumină în această dezbatere, având ca argument incontestabil pe Creatorul Dumnezeu, este sfântul Vasile cel Mare care afirmă: „să se facă tărie" este glasul Cauzei primare. „A făcut Dumnezeu tăria." este mărturia Puterii făcătoare și creatoare."[31] Așadar, tăria este apanajul Creației născătoare, având ca scop delimitarea fizică a materiei apa.

Un alt argument favorabil creației mai multor ceruri îl regăsim în mărturia apostolului Pavel, răpit până la al treilea cer.[32]

Creația modelatoare este complementară celei dintâi, separând vertical și totodată poziționând apa deasupra și de sub tărie. Asistăm la o primă stratificare a materiei, apa de jos, cerul, apa de sus și cerul primordial, rezultând fundamentul necesar pentru acțiunile următoare. Evident, acestei poziționări, i-au fost atribuite și diferite teorii din sfera filozofiei, în raport cu binele și răul, plasând îngerii ca puteri spirituale în apele de sus și puterile malefice în apele de jos, însă acest aspect nu face obiectul lucrării de față. Amintesc doar că, aceste teorii au fost combătute cu vehemență de Sfinții Părinți chiar dacă unii au fost tentați să le accepte.

3. Apa în contextul Creației irațională

3.1. Ziua a treia

A treia zi a Creației oferă deja perspectiva unei vederi de ansamblu asupra mozaicului creațional, definind direcții ale planului Lui Dumnezeu, concretizate prin acțiuni asupra apei și a pământului, și implicit destinația acestora. Fiecare etapă a Creației, aferentă unei zile vine să confirme

[26] Vezi Biblia, Anania, 22.
[27] Vezi Septuaginta, 52.
[28] Philon din Alexandria sau Filon Iudeul, filozof mistic evreu de limbă greacă din Egipt
[29] Origen, uneori Origene, învăţat, teolog creştin şi preot, unul dintre cei mai importanţi scriitori bisericeşti ai sec. al III-lea.
[30] Hexameron, 72B.
[31] *Idem*, 184.
[32] Epistola a doua către Corinteni, 12, 2.

dinamicitatea procesului prin revelarea directă, „Dumnezeu a zis", dar și fluiditatea în logica creației.

La o primă vedere a textului „Să se strângă apa, de sub cer într-un singur loc și să se vadă uscatul" [...] Apa de sub cer s-a strâns în locurile lor de strângere și s-a văzut uscatul. Dumnezeu a numit uscatul „pământ", iar mulțimea apelor a numit-o mări." (Gen cap.1, 9-10) constatăm o nouă sincopă în abordarea interpretării creației pământului, element deja întâlnit în prima zi a Creației și numit ca atare. Situația este similară creației cerului, problematică analizată mai sus, și a cărei concluzie clară definește existența a cel puțin trei ceruri.

Cel puțin două aspecte ne reține atenția. Primul se referă la continuarea lucrării modelatoare a apei în cadrul actului creator al Lui Dumnezeu, fără a fi considerate acțiuni fragmentate, individuale, ci părți logice, cursive, aduse la lumină într-o ordine prestabilită în planul Lui Dumnezeu. Al doilea aspect, referitor la o posibilă existență a mai multe pământuri create, răspunsul este categoric nu, având în vedere dimensiunea creației. Raportul dintre cele două materii primordiale, pământ și apă este net favorabil apei, și nu întâmplător, dată fiind indispensabilitatea ei în cadrul viabilității celorlalte elemente ale creației. Acest fapt este susținut și în scrierile Sfinților Părinți, „și apa nu era pe măsura pământului, ci îl întrecea de multe ori, pentru că Marele Meșter, prevăzând dintru început cele ce aveau să fie, a rânduit cele dintâi pentru trebuința celor ce vor veni pe urmă"[33].

Apariția apei-mări și a uscatului-pământ reprezintă punctul de plecare al Creației vieții. Ele devin elemente suport interdependente unul în raport cu celălalt și ambele însumate interdependente în raport cu sufletele[34] vii. Referitor la apariția mării și apoi a mării în sine, sfântul Vasile cel Mare contemplă frumusețea zidirii Lui Dumnezeu exclamând că frumusețea acesteia se judecă după rațiunea potrivit căreia a fost creată.

Surprinde faptul că de la menționarea apei de sub cer, nu mai întâlnim referiri la apele de sus, sau apele deasupra cerului, acestea intrând în umbra marilor prefaceri ale celei dintâi.

Pământul își primește acum și primul său rost, din întreita sa menire, după Cuvântul lui Dumnezeu, „Pământul să nască pășune cu iarbă,

[33] Hexameron, 184.

[34] Sintagma suflete vii face aici referire la plante şi animale.

semănând sămânța după fel și asemănare, și pomi roditori dătători de fructe, în care să fie semințe după felul lor pe pământ" (Gen.1,11).

3.2. Ziua a cincea

O privire retrospectivă asupra evoluției apei în Creație, de la materie creată la sens creator și ulterior devenind ea însăși creatoare de viață, ne revelează un Dumnezeu vizionar pentru eternitate, nu doar pentru un nou început, infinita Sa înțelepciune aplecându-se asupra fiecărui rost, a fiecărui amănunt.

Avem așadar inițial „Duhul lui Dumnezeu se purta peste apă", ca moment implicit al Creației născătoare; urmat de trei acțiuni ale Creației modelatoare: prima, „apa de sub tărie" și „apa de deasupra tăriei", a doua, „apa într-un singur loc" și „mulțimea apelor a numit-o mări" și a treia, „apele să scoată la iveală târâtoare cu suflete vii și zburătoare", un parcurs creațional completat cu misiunea încredințată.

Textul „Apele să scoată la iveală târâtoare cu suflete vii și zburătoare care zboară deasupra pământului sub tăria cerului [...] balene mari și toată suflarea animalelor târâtoare, pe care apele le-au scos la iveală, soi după soi; a făcut și zburătoare înaripate, soi după soi." (Gen.1,20-21) ne reține atenția prin apariția expresiei suflete vii, cu referire directă la fauna subacvatică și păsări. Aparent, odată cu binecuvântarea Lui Dumnezeu „Creșteți, înmulțiți-vă și umpleți apele mărilor, iar zburătoarele să se înmulțească pe pământ" (Gen.1, 22) rolul apei în Creație se sfârșește. Realitatea faptică ne demonstrează că doar în raport cu actul creației prezentat în cele șase zile este valabilă afirmația. Practic, de la acest moment apa devine sursa principală a vieții, principiu de bază al existenței, fie că vorbim de floră, faună sau om.

În mod surprinzător, despre originea acvatică a zburătoarelor întâlnim elemente acceptate atât de tradiția iudaică[35], cât și de cea creștină.[36] Trebuie însă precizat, că apa nu era înzestrată cu puterea de a produce ființe vii, ci era doar mediul în care se exercita puterea lui Dumnezeu. Legat de cuvântul suflet, în accepțiunea Sfinților Părinți, animalele au suflet irațional, sensibilitate și memorie, în timp ce exegeții remarcă diferența dintre plante și animale prin lipsa sufletului.

---

[35] Vezi 4 Esdra 6,47 și Philon, Opif 63

[36] Vezi Vasile, Hexameron 8,2.

Similar apei, identificăm inițial „pământul" ca moment explicit al Creației născătoare având însușirea „pământ nevăzut și neorânduit", urmat de o acțiune a creației modelatoare „uscatul – pământ", parcurs completat cu încredințarea misiunii „pământul-iarbă, pomi, semințe", „pământul – zburătoare", „pământul – suflet viu". Ziua a șasea întregește misiunea pământului, încredințată în ziua a treia „Pământul să scoată la iveală suflet viu, soi de soi, patrupede, târâtoare și fiarele pământului sălbatice, soi după soi." (Ge.1,24)

4. Apa in contextul Creației ființelor raționale

4.1. Ziua a șasea

Menționam anterior în lucrare, menirea întreită a pământului în actul Creației: prima, asigurarea suportului creației ca element primordial, a doua, asigurarea existenței creației și a treia, crearea primei ființe raționale, omul. Din punctul nostru de vedere, acesta este și cel mai important act al creației, prin el, Dumnezeu revelându-se ca atotputernic Creator.

Primul text al Creației referitor la om „Dumnezeu a zis: Să facem om după chipul nostru și după asemănare și să stăpânească peste peștii mării, peste zburătoarele cerului, peste animale, peste tot pământul și peste toate târâtoarele de pe pământ" (Gen 1,26) descrie sumar trei caracteristici fundamentale ale creației omului: modalitatea sau mecanismul, „Dumnezeu a zis: să facem om", etalonul la care se raportează creația omului „Om după chipul nostru și asemănare" și misiunea omului „să stăpânească".

Nu vom aborda creația omului din prisma studiului biblic clasic, ci ne vom rezuma la evidențierea relației apă-om, și a dependenței funcționării optime a acestuia.

Prima observație este legată de materialul din care omul a fost creat, aparent și deseori fiind acceptat pământul, pe principul rugăciunii „din pământ ești și în pământ te vei întoarce"[37]. Însă textul Sfintei Scripturi, indiferent de variantă sau ediție consemnează „Dumnezeu a plăsmuit omul – praf din pământ" (Gen 2,7) sau „Și Domnul Dumnezeu l-a zidit pe om din țărână luată din pământ"(Fac.2,7) Se naște întrebarea, pertinentă de altfel, de ce Dumnezeu a ales ca materie creatoare, praful de pământ sau țărâna, în locul pământului, mult mai ușor de modelat?

[37] Este folosită şi varianta "Caci din pământ suntem zidiţi şi în pământ ne vom întoarce"

Pentru a răspunde acestei întrebări, facem apel la definirea celor doi termeni, praful[38], material format din particule solide provenite din fărâmițarea naturală a scoarței terestre, iar țărâna, pământ sfărmat mărunt. Remarcăm un aspect foarte important în demonstrația noastră, lipsa din această compoziție a particulelor de apă, generatoare de maleabilitate. Practic modelarea prafului, în absența apei, presupune exercitarea unei presiuni enorme[39], realizabilă azi doar cu echipamente grele.

Momentul Creației îl prezintă pe Dumnezeu atotputernicul și atoateziditorul prin cuvânt și faptă, culminând cu creația omului prin puterea și voința Sa. Dumnezeu se revelează pe Sine întregii omenirii ce va să fie, ulterior, regăsind în Noul Testament „Puterea Celui Preaînalt”[40] exercitată tot pentru creație, de această dată a noului Adam, Cuvântul Întrupat, a însuși Mântuitorului Isus Cristos.

Am insistat asupra acestui aspect, tocmai din dorința de a reitera inegalabila putere creatoare a lui Dumnezeu, manifestată în „zidirea” corpului uman, în fapt, a celui mai perfect mecanism, funcțional în condiții de echilibru perfect între nenumăratele variabile de natura fizică, chimică și biologică.

Sfinții Părinți pun accentul pe teza unei creații a omului simultană, atât pentru partea exterioară cât și pentru partea interioară, căci adevărata putere creatoare a Lui Dumnezeu se regăsește în interiorul omului, fiecare componentă a sa fiind un mecanism de sine stătător, funcționând interdependent, având ca punct de pornire, „suflarea de viață vie.” (Gen.2,7)

Odată cu insuflarea vieții, este pusă in valoare și contribuția apei în contextul general al menținerii acesteia, cât și în context particular, vizând fiecare organ în parte. Făcând apel la medicina modernă este suficient să amintim că, la adulți, proporția apei în corpul uman este de aproximativ 60%, iar la nou născuți și copii, de până la 75%; sângele uman conține apă în proporție de aproximativ 90%, iar creierul uman conține aproximativ 70% apă, la copii ajungând chiar la 80%.

Fără a insista în prezenta lucrare asupra unor detalii, este suficient să concluzionăm că apa este motorul a numeroase procese fiziologice și

[38] Praful este sinionim cu colb, pulbere conform DEX.

[39] Calculând pentru un corp de 70 de kg, presiunea exercitată indică 2 Mpa (megapascali), adică echivalentul exercitării presiunii simultane a 130 de persoane.

[40] Vezi Evanghelia după Luca (1,35).

biochimice, responsabilă cu transportul substanțelor și reglarea temperaturii, cu eliminarea toxinelor și hidratarea etc.

Continuând analiza în aceeași logică, putem previziona în spiritul Sfintei Scripturi și mijloacele prin care omul primordial, având la dispoziție plante, fructe și apă, și-a asigurat aportul de apă necesar și suficient pentru corp.

Așadar, primordialitatea implicită a apei ca element fundamental în susținerea vieții este incontestabilă. Chiar dacă omul, în creația sa bifazată, construcție și funcționare, corp și suflet, nu a necesitat apa, odată cu "suflarea de viață vie" se pune în mișcare un mecanism pentru a cărui funcționare apa devine element vital.

Și dacă corpul uman poate funcționa între diferiți parametrii de naturi variabile, sufletul omului este viu doar într-o singură starea, cea de har. Chipul și asemănarea cu Dumnezeu este reflectată în om doar dacă acesta se află în har, orice disfuncționalitate a relației corp – suflet, afectând și relația Dumnezeu – om.

Concluzii

O primă concluzie, ce se impune pentru integritatea lucrării, se referă la acceptarea modului în care se interpretează Sfânta Scriptură. Având ca reper Codul Civil guvernat de principul *Actus interpretandus est potius ut valeat quam pereat,* legea trebuie interpretată în sensul aplicării ei, iar nu în sensul neaplicării, conform căruia „Dreptul trebuie aplicat atât în litera, cât și în spiritul său, conform"[41] și Sfânta Scriptură trebuie interpretată atât în litera, cât și în spiritul intenției autorului. A doua concluzie decurge din prima, Sfinții Părinți avându-l ca exponent pe Sfântul Vasile cel Mare[42] care insistă pe aplicarea acestui principiu, afirmând că actul creației trebuie privit ca o lucrare în întregul ei, și chiar dacă anumite elemente nu sunt nominalizate efectiv, ele trebuie acceptate ca fiind implicite. Doar astfel interpretarea textului este în spiritul intenției Creatorului.

Analogia comparativă dintre cele două momente ale Epifaniei, Schimbarea la față a Domnului și la Botezul Domnului, și primul act al creației, confirmă ipoteza apariției Epifaniei chiar de la acest prim act, Sfinții Părinți referindu-se în mod explicit la moment.

---

[41] https://comunicatedepresă.ro/actus-interpretandus-est-potius-ut-valeat-guam-pereat/definiţie/.

[42] Acest principiu este întâlnit la toţi Sfinţii Părinţi.

O altă concluzie este legată existența celor două faze ale creației, creația născătoare – cea care aduce elemente noi și creația modelatoare – cea care modelează sau acționează asupra elementelor deja existente, întregind mozaicul creațional într-un ansamblu unitar, subliniind relația dintre „Dumnezeu a zis" și „Dumnezeu a făcut".

Apariția „sufletelor vii" în fapt ființe iraționale, din apă și pământ, a reprezentat preambulul apariției primei ființe raționale – omul – căruia Dumnezeu nici nu i-a poruncit „să fie", nici nu „a zis", ci i-a insuflat suflare de viață vie, făcându-l astfel părtaș la dumnezeire Sa. Putem concluziona că prin acest ultim act al creației, Dumnezeu se revelează pe Sine întregii omeniri viitoare, invitându-i la comemorarea perpetuă a acestui eveniment, prin vorbă și faptă, în spiritul iubirii reciproce.

Ca o ultimă concluzie, putem afirma că „Dincolo de realitățile istorice sau erele geografice, aceasta gramatică a apei a stârnit totdeauna și de altfel, continuă și acum să stârnească un simbolism fecund în sânul celor trei religii monoteiste și în culturile care au provenit din ele.

Rolul apei este mereu fundamental, nu numai în sistemul de gândire care guvernează respectiv iudaismul, creștinismul și islamul, dar și în riturile specifice acestora. În islam și în iudaism, abluțiunile și imersiunile rituale ritmează, încă si astăzi, cel puțin pentru cei credincioși, atât traiul de fiecare zi cât și anul liturgic, practicile obișnuite ale vieții ca și marile praguri metafizice ale existenței omenești. În creștinism, practicile de botezare prin imersiune, stropire sau turnare a apei nu delimitează doar prin diversitatea lor contururile și geografia unei credințe, ci participă și la o rețea de imagini și de aluzii metaforice care preamăresc ideologia mântuirii.[43]

[43] Patricia Hidiroglou, *Apa divină şi simbolistica ei*, Editura Univers Enciclopedic, traducere de C. Litman, Bucureşti 1997, 11-12.

Accente apocaliptice în scrierile profetice

Rodica SALOMIA[1]

Abstract: *The analysis of the apocalyptic accents in Old Testament prophetic writings has shown that apocalyptic thought does not represent a rupture with classical prophetism but rather an organic development of it, shaped by the historical experience of crisis, suffering, and the apparent failure of justice within history. Faced with the limits of prophecy oriented toward correcting the present, apocalyptic discourse emerges as a theological form intended to preserve hope and to offer meaning in contexts in which history can no longer be perceived as the space for the immediate fulfillment of divine promises. The major prophets—Isaiah, Jeremiah, and Ezekiel—as well as the minor prophets examined in this study gradually prepare this shift in perspective. The universalization of eschatology, the movement of hope from history toward a transcendent horizon, and the use of symbolic language represent essential stages in the formation of apocalyptic thought. These elements reach their most coherent expression in the Book of Daniel, where Old Testament apocalyptic thought acquires a systematic theological structure and a clearly defined function: the affirmation of God's sovereignty over history and the guarantee of the ultimate meaning of existence. From a theological perspective, Old Testament apocalyptic thought does not aim to promote a discourse of condemnation or exclusion, but rather reaffirms the conviction that history, despite violence and injustice, remains under the judgment and care of God. Its universal symbolism and eschatological openness make it possible to transcend ethnic and confessional boundaries, offering a theological framework in which human suffering is recognized as a shared experience and hope is directed toward a justice that transcends historical particularities. In this sense, the apocalyptic accents found in prophetic writings may constitute a point of convergence for interreligious dialogue. They express a theology of responsibility, faithfulness, and hope, capable of fostering encounter between different traditions without eliminating the particular identity of each. Unity is not achieved through uniformity, but through the recognition of diversity as a space in which the divine plan is manifested. Therefore, Old Testament apocalyptic thought proves to be not only a theological response to the crises of the past, but also a contemporary hermeneutical resource capable of*

[1] Doctorandă, Școala Doctorală de Teologie și Științe Religioase, Facultatea de Teologie Greco-Catolică, Universitatea Babeș-Bolyai Cluj-Napoca, rodica.salomia@ubbcluj.ro, salomia.rodica@yahoo.com.

supporting reflection on the meaning of history, suffering, and the shared hope of humanity.

Keywords: *God's sovereignty; Divine Judgment; Apocalyptic Thought; Eschatological Hope; Son of Man; Day of Lord.*

Introducere

Literatura profetică ocupă un loc central în economia revelației biblice, constituind nu doar un discurs despre viitor, ci mai ales o interpretare teologică a istoriei trăite. Profeții Vechiului Testament nu sunt doar prezicători ai evenimentelor viitoare, ei sunt martori ai voinței divine, chemați să confrunte prezentul poporului cu exigențele legământului și să anunțe consecințele morale și spirituale ale îndepărtării de Dumnezeu.

În acest cadru, accentele apocaliptice apar ca o intensificare a discursului profetic, în special în contexte istorice marcate de criză, violență, exil și dezagregare socială. Limbajul apocaliptic – bogat în simboluri cosmice, imagini ale judecății și ale sfârșitului ordinii existente – nu este nicidecum o fascinație pentru catastrofă, el este o pedagogie a trezirii conștiinței. Apocalipticul nu anunță doar un sfârșit, ci mai ales o intervenție *decisivă* a lui Dumnezeu în istorie, menită să restaureze dreptatea și să inaugureze o ordine nouă.

De asemenea, este imperios necesar să se facă o distincție între literatura profetică propriu-zisă și literatura apocaliptică, deși între cele două există continuități semnificative. Dacă profeția clasică operează preponderent în orizontul istoriei concrete, apelând la responsabilitatea imediată a comunității, apocaliptica dezvoltă o viziune escatologică amplificată, în care istoria este subsumată unui plan divin cosmic, revelat prin viziuni, simboluri și taine. Texte precum cele din cartea profetului Daniel marchează această zonă de tranziție, unde profeția capătă o expresie apocaliptică pregnantă.

Accentele apocaliptice din scrierile profetice trebuie, așadar, înțelese nu ca expresii ale disperării, ci ca forme radicale ale speranței. Judecata divină este inseparabil legată de promisiunea restaurării, iar distrugerea este urmată de reînnoire. Așa cum subliniază exegeza patristică, scopul ultim al revelațiilor apocaliptice nu este înfricoșarea, ci convertirea și orientarea omului către Împărăția lui Dumnezeu.

Lucrarea de față își propune să analizeze aceste accente apocaliptice în cadrul literaturii profetice, evidențiind contextul lor istoric și teologic,

specificul limbajului simbolic, precum și modul în care au fost interpretate în Tradiția Bisericii.

Totodată, se va urmări relevanța actuală a mesajului apocaliptic, într-o lume marcată de crize multiple, în care discursul despre sfârșit riscă fie să fie trivializat, fie instrumentalizat ideologic. În acest sens, demersul de față își asumă o lectură teologică echilibrată, fidelă Scripturii și Tradiției, dar atentă și la provocările contemporane.

Având în vedere tema dezbătută, pentru o mai bună înțelegere a acesteia, considerăm necesară definirea termenilor de *profeție, escatologie și apocaliptic*.

În literatura biblică, termenul *profeție* desemnează în primul rând o formă de comunicare a voinței divine adresată poporului lui Dumnezeu prin intermediul unor persoane alese. Profeții nu sunt în mod esențial cei care anunță viitorul, ei sunt interpreți ai prezentului în lumina revelației, chemând la convertire, fidelitate față de legământ și dreptate socială[2].

Conceptul de *escatologic* se referă la realitățile „de pe urmă" (*eschata*), nu exclusiv în sens cronologic, ci mai ales teologic: împlinirea planului lui Dumnezeu, judecata, restaurarea creației și instaurarea definitivă a Împărăției Sale. Fenomenul escatologic este prezent încă din profeția clasică, ca orizont al speranței și al responsabilității[3].

Prin *apocaliptic* se înțelege un tip specific de discurs revelator, caracterizat prin viziuni simbolice, imagini cosmice, intervenții angelice și accent pe judecata divină și sfârșitul ordinii istorice existente. Apocalipticul nu anulează profeția, ci reprezintă o intensificare a acesteia în contexte de criză extremă[4].

Deși există o continuitate evidentă între profeție și apocaliptică, exegeza subliniază diferențe semnificative între cele două forme literare. Literatura profetică clasică (Isaia, Ieremia, Amos) este profund ancorată în realitatea istorică imediată și se adresează direct comunității, insistând asupra responsabilității morale și sociale.

---

[2] Gerhard von Rad, T*eologia Vechiului Testament,* Vol II, Ed. Humanitas, București 1998, 45-52.

[3] John J. Collins, *The Apocalyptic Imagination. An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature,* Eerdmans, Grand Rapids 2016, 38-44.

[4] Paul D. Hanson, *The Dawn Apocalyptic,* Fortress Press, Philadelphia 1975, 7-15.

Literatura apocaliptică propriu-zisă, reprezentată de cartea lui Daniel sau de scrieri intertestamentare[5], se dezvoltă într-un context de persecuție și marginalizare, unde istoria pare scăpată de sub controlul uman. În acest caz, revelația capătă un caracter tainic, simbolic și cosmic, iar mântuirea este proiectată într-o intervenție decisivă și supranaturală a lui Dumnezeu[6].

Accentele apocaliptice din literatura profetică se situează tocmai la intersecția acestor două registre, fără a se identifica însă pe deplin cu apocaliptica propriu-zisă.

Tema accentelor apocaliptice în scrierile profetice prezintă o deosebită actualitate, întrucât limbajul crizei, al judecății și al sfârșitului traversează din nou conștiința contemporană. Războaiele, instabilitatea socială, relativizarea valorilor morale și criza sensului religios reactivează întrebări fundamentale despre istorie, responsabilitate și speranță.

În acest context, discursul apocaliptic este adesea fie instrumentalizat ideologic, fie redus la senzaționalism. O lectură teologică riguroasă a profeților permite recuperarea sensului autentic al apocalipticului ca *discurs al speranței radicale*, nu al disperării, și ca apel la convertire personală și comunitară[7].

Scopul prezentei lucrări este de a identifica și analiza accentele apocaliptice prezente în literatura profetică, evidențiind contextul istoric al apariției lor, specificul limbajului simbolic utilizat și funcția teologică a acestui discurs. Totodată, lucrarea urmărește interpretarea acestor accente în

---

[5] Prin *scrieri intertestamentare* se înțelege ansamblul textelor iudaice redactate aproximativ între secolele III î.Hr. și I d.Hr., situate cronologic între încheierea canonului Vechiului Testament și apariția Noului Testament. Deși majoritatea acestor scrieri nu au fost incluse în canonul ebraic și nici în cel creștin propriu-zis, ele reflectă o intensificare a gândirii escatologice și apocaliptice, marcate de teme precum judecata finală, intervenția directă a lui Dumnezeu în istorie, dualismul bine–rău și rolul mediatorilor cerești. Influența acestui curent se regăsește în mod semnificativ în profeții biblice târzii, precum Cartea lui Daniel (cap. 7–12), Zaharia (cap. 9–14) și în textele atribuite *Isaiei apocaliptice* (Is 24–27), care preiau și adaptează limbajul simbolic, viziunile cosmice și perspectiva escatologică caracteristice literaturii apocaliptice intertestamentare Vezi John J. Collins, *The Apocalyptic Imagination. An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature* Eerdmans, 2016, 34–58; Paul D. Hanson, *The Dawn of Apocalyptic*. 308–345.

[6] Brevard S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture,* Fortress Press, Philalelphia 1979, 70-76; 215-238.

[7] Sfântul Irineu de Lyon, *Împotriva ereziilor, V, 30,* în PSB, Vol 10, IBMBOR, București 1981, 497-500.

lumina exegezei biblice și a tradiției patristice, subliniind relevanța lor pentru teologia contemporană.

Prin acest demers, se dorește a arăta faptul că apocalipticul profetic nu anunță un sfârșit lipsit de sens, ci proclamă suveranitatea lui Dumnezeu asupra istoriei și deschiderea ei către împlinirea escatologică.

I. Contextul istoric și teologic al profeției biblice

I.1. Profeția în Vechiul Testament

Profeția veterotestamentară reprezintă una dintre formele cele mai profunde de manifestare a revelației divine în istoria biblică. Ea nu poate fi redusă nici la o simplă funcție predictivă, nici la un discurs moral abstract, ea constituie o intervenție vie a lui Dumnezeu în istorie, mediată cu ajutorul unor persoane chemate în mod special. Profetul este, înainte de toate, un om al cuvântului revelat, situat la intersecția dintre transcendență și realitatea concretă a poporului.

Cea de a doua parte a Bibliei ebraice, desemnată prin titlul de Nebiim, ne vorbește despre profeții anteriori – Nebiim rishonim și despre profeții posteriori – Nebiim aharonim.

Profeții anteriori fac referire la cărțile pe care tradiția creștină le numește „cărți istorice"; *Iosue, Judecători, Samuel, Regi*[8]. Aceste cărți continuă firul narativ al Pentateuhului, relatând istoria lui Israel de la cucerirea Canaanului până la distrugerea Ierusalimului și epoca exilului babilonean (587 î.Hr.). Profeții anteriori relatează o istorie care se încheie cu catastrofe majore pentru Regatul lui Israel și al lui Iuda care-și pierd autonomia politică precum și unitatea teritorială, trecând prin experiența deportării. Conform autorilor acestor cărți, aceste evenimente sunt o pedeapsă a lui Yahve față de poporul său care nu i-a respectat voința. Aceștia precizează prin intermediul

[8] Tradiția ebraică atribuie cea mai mare parte a „cărților istorice" profeților. Samuel este considerat autorul *Cărții Judecătorilor,* precum și al cărții care îi poartă numele, aceasta fiind finalizată după moartea sa de către profetul Gad. Profetul Ieremia este considerat ca autorul *Cărților Regilor,* iar Iosua este considerat autorul cărții care îi poartă numele, și este prezentat de Cartea lui Ben Sirah (46,1), ca profet. Cărțile istorice conțin numeroase intervenții profetice; Samuel; Gad; Natan; Ilie; Elizeu; Miheia, fiul lui Imla, profeteasa Hulda ș.a. Vezi Thomas Römer, Jean Macchi și Christophe Nihan, editori, *Introducere în Vechiul Testament,* trad. Andrei Adam-Motyka, Editura Sapienția, Iași 2023, 311.

oracolelor de judecată și condamnare[9], numeroasele încălcări din partea poporului și ale responsabililor săi.

Profeții posteriori fac referire la cărțile profetice propriu-zise: *Isaia*, *Ieremia*, *Ezechiel* și Cartea *Celor doisprezece profeți.* Oracolele de salvare[10] care străbat cărțile profeților posteriori, indică clar faptul că Israel și Iuda vor avea un viitor prin intervenția salvatoare a lui Yahve. Și nu este întâmplător faptul că Isaia, care deschide partea a doua a Bibliei ebraice, conține începând cu capitolul 6, anunțuri despre un viitor rege ideal, aceste anunțuri fiind ecoul falimentului monarhiei, relatat în *Regi.*

Dar trebuie remarcată existența mai multor legături literare care întăresc unitatea dintre Profeții anteriori și Profeții posteriori. Astfel, *1 Rg* 18-20 se regăsește (cu mici diferențe) în *Is* 36-39, iar *2 Rg* 24-25 sunt reluate în *Ier* 52. Iar ultimul text din profeții posteriori anunță epoca escatologică prin întoarcerea lui Ilie (cf. *Mal* 3), întoarcere care se regăsește și în 1 *Rg* 17 și în 2 *Rg* 2[11]. Această unitate literară și teologică dintre profeții anteriori și cei posteriori pregătește terenul pentru dezvoltarea unui limbaj escatologic și apocaliptic, în care istoria este citită din perspectiva intervenției decisive a lui Dumnezeu.

I.2 Școlile profetice

O dimensiune adesea trecută cu vederea în analiza profeției veterotestamentare este aceea a școlilor profetice, instituții cu rol formativ și spiritual, menite să pregătească persoane capabile să înțeleagă și să transmită voința lui Dumnezeu în contextul istoric concret al poporului lui Israel. Profeția nu apare astfel doar ca un fenomen individual, spontan sau exclusiv charismatic, ci și ca o realitate educată, cultivată și transmisă în cadrul comunității.

Biblia face aluzie la existența unor astfel de comunități sau grupuri organizate sub denumirea de „fiii profeților" (cf. 1 *Sam* 10,5; 2 *Rg* 2,3.5; 4,1; 6,1), aflate în legătură directă cu figuri profetice majore precum Samuel[12], Ilie și

---

[9] Oracolele de judecată și condamnare exprimă reacția lui Dumnezeu față de încălcarea legământului. Ele au un caracter pedagogic și nu punitiv.

[10] Oracolele de salvare apar adesea după oracolele de judecată și arată că ultimul cuvânt nu îl are pedeapsa ci mila.

[11] Thomas Römer, Jean-Daniel Macchi și Christophe Nihan, *Introducere în Vechiul Testament*, 312.

[12] În zilele lui Samuel, erau două școli de felul acesta, una la Rama, unde locuia profetul, și cealaltă la Chiriat-Iearim, unde se afla atunci chivotul legământului. Mai târziu s-au

Elisei. Aceste grupuri par să fi funcționat ca adevărate centre de instruire religioasă, în care se transmiteau atât tradițiile sacre ale lui Israel, cât și o interpretare teologică a evenimentelor istorice.

Ellen G. White, în lucrarea *Patriarhi și profeți*, subliniază rolul esențial al acestor școli în păstrarea fidelității față de Legea lui Dumnezeu într-o perioadă marcată de decădere morală și sincretism religios. Ea afirmă că școlile profetice, întemeiate inițial de Samuel, aveau ca scop „să pună stavilă decăderii larg răspândite și pentru a se purta de grijă binelui moral și intelectual al tineretului, pentru a se promova prosperitatea viitoare a națiunii, dând poporului oameni capabili să lucreze în temere de Dumnezeu, ca sfetnici și conducători" Ellen G. White. Accentul cade aici nu doar pe formarea intelectuală, ci mai ales pe *educația morală și spirituală*.

Această perspectivă este confirmată și de exegeza biblică modernă. Potrivit lui Brevard S. Childs, profeții nu pot fi înțeleși în afara cadrului comunitar și tradițional în care au activat, întrucât mesajul lor se naște dintr-o profundă asumare a istoriei lui Israel ca istorie a legământului[13]. În mod similar, autorii *Introducerii în Vechiul Testament* subliniază faptul că profetismul israelit presupune o *memorie instituțională,* transmisă și reinterpretată de-a lungul generațiilor, ceea ce face plauzibilă existența unor structuri educative stabile[14].

În cadrul acestor școli, tinerii erau instruiți în cunoașterea Legii (Tora), în istoria mântuirii, în cult și, nu în ultimul rând, în discernerea spirituală necesară pentru a interpreta corect semnele timpului. Astfel, profetul apare nu doar ca un vizionar al viitorului, ci ca un interpret *autorizat* al prezentului, chemat să confrunte păcatul, să avertizeze asupra judecății și să mențină vie speranța restaurării.

Prin urmare, școlile profetice au avut un rol esențial în formarea unei conștiințe religioase capabile să articuleze relația dintre păcat, judecată și mântuire. Ele au contribuit la continuitatea mesajului profetic și au pregătit

înființat și alte școli. Vezi Ellen G. White, *Patriarhi și profeți*, Trad. D. Popa și D. Florea, Ed. a 5-a, Editura Viață și sănătate, Pantelimon 2015, 607.

[13] Brevard S. Childs, *Introducere în Vechiul Testament ca Scriptură,* trad. rom., Editura Humanitas, București 2011, 219-230.

[14] Thomas Römer, Jean Daniel Macchi și Christophe Nihan, *Introducere în Vechiul Testament*, 300-320.

cadrul în care accentele apocaliptice aveau să se dezvolte ulterior, mai ales în perioadele de criză națională și exil.

I.3 Caracteristicile profetismului

Un element definitoriu al profeției veterotestamentare este *chemarea personală* a profetului. Relatările vocaționale (cf. *Is* 6; *Ier* 1; *Ez* 1–3; *Am* 7,14–15) arată că inițiativa aparține exclusiv lui Dumnezeu. Profetul nu își arogă autoritatea, el o primește, adesea în mod dramatic, ca o povară și ca o responsabilitate.

Această chemare conferă cuvântului profetic autoritate care nu se naște din instituții politice sau religioase, ci din fidelitatea față de revelație. Profetul nu este un funcționar al cultului, ci „un trimis incomod, care vorbește adesea împotriva intereselor puterii și chiar ale propriei comunități”[15].

În Vechiul Testament, profetul este descris adesea ca *veghetor* (*ṣōpēh*), imagine care sugerează vigilență, discernământ și responsabilitate (cf. *Ez* 3,17; 33,7). El observă istoria în profunzimea ei teologică. Evenimentele politice, războaiele, alianțele sau catastrofele nu sunt simple accidente ale istoriei, ci semne care se cer interpretate. În această perspectivă, profeția devine o hermeneutică a istoriei. Profetul arată unde se află poporul în raport cu legământul și explică sensul crizelor istorice. Exegeții evidențiază faptul că, în lectura canonică, profeții nu explică istoria din exterior, ci din interiorul relației dintre Dumnezeu și popor[16].

Mesajul profetic este inseparabil de teologia legământului. Profeții nu aduc o revelație nouă, ei reactivează și actualizează exigențele legământului. De aceea, ei denunță idolatria, nedreptatea socială și formalismul cultic ca forme concrete de infidelitate.

Triada păcat – judecată – restaurare structurează discursul profetic. Păcatul rupe comuniunea, judecata o conștientizează, iar restaurarea deschide din nou orizontul speranței. Judecata profetică nu anulează nicidecum iubirea lui Dumnezeu, ci o presupune, întrucât scopul ultim al acestei judecăți este refacerea comuniunii[17].

Un aspect esențial al profeției veterotestamentare este dimensiunea ei comunitară. Profetul nu vorbește doar despre vina individuală, ci despre

---

[15] Ioan Chirilă, *Profeții Vechiului Testament*, Ed. Renașterea, Cluj Napoca 2004, 28-35.

[16] Brevard S. Childs, *Introducere în Vechiul Testament ca Scriptură*, 219-230.

[17] Dumitru Stăniloaie, *Teologia dogmatică Ortodoxă*, Vol I, IBMBOR, București 2003, 106-109.

responsabilitatea colectivă. Nedreptatea față de săraci, corupția conducătorilor, pervertirea dreptului sunt condamnate ca păcate structurale.

Profeții Amos, Isaia sau Miheia arată că un cult lipsit de dreptate este respins de Dumnezeu (cf. *Am* 5,21–24; *Is* 1,11–17). În acest sens, exegeții afirmă că profeția biblică este „conștiința morală a comunității, chemată să mențină echilibrul dintre credință și viață”[18].

Deși profeția veterotestamentară este profund ancorată în istorie, ea nu se limitează la prezent. Anumite texte depășesc contextul imediat și deschid perspectiva unui viitor decisiv al lui Dumnezeu: „ziua Domnului”, judecata finală, restaurarea cosmică. Aceste accente pregătesc trecerea de la profeția clasică la limbajul apocaliptic propriu-zis, care va fi dezvoltat mai ales în perioada postexilică.

Astfel, profeția din Vechiul Testament constituie matricea teologică din care se va naște literatura apocaliptică, fără a se identifica însă cu aceasta.

I.4 Genul literar profetic

O profeție este istoria scrisă înainte de a se întâmpla faptele, iar profetul este cel care pătrunde ceva ascuns, cel căruia i se vorbește. Prin intermediul profeților, Dumnezeu hotăra să vorbească întregului popor.

Profeții Vechiului Testament folosesc o gamă variată de mijloace de exprimare. Specific genului profetic este *caracterul oral*, profețiile fiind transmise în primă fază pe cale orală. Dumnezeu transmite verbal mesajul Său, prin intermediul unor îngeri[19]. Biblia prezintă în acest sens numeroase exemple: discuția dintre Dumnezeu și Moise la Rugul aprins (cf. *Ieș* 3,2-4,10), Buna Vestire transmisă Fecioarei Maria (cf. *Lc* 1,26-38). Dar Dumnezeu și-a transmis mesajul său și în *scris*. El a folosit această metodă atunci când i-a oferit lui Moise cele două table de piatră pe care a scris cu însuși degetul Său Cele Zece Porunci (cf. *Ieș* 31,18). O altă metodă folosită era *imaginea*. Profetul care primea imaginile (viziunile) era treaz și deplin conștient (cf. *Is* 1,1; *Hab* 1,1). Uneori viziunile păreau atât de reale încât cel care le primea lua el însuși

[18] Ion Bria, „Teologia profeției”, în *Studii teologice*, nr. 3-4/1982, 217-222.

[19] Cf. Dex. În creștinism, iudaism și islam, îngerul este privit ca o ființă spirituală creată de Dumnezeu, înzestrată cu calități excepționale (bunătate, frumusețe și reprezentată în artă sub chipul unui copil sau al unui tânăr frumos cu aripi). Îngerul este considerat ca fiind slujitor și mesager al divinității, mediator între acesta și oameni.

parte la ele (*Ap* 1,10-17). O altă cale prin care Dumnezeu și-a transmis mesajele a fost și *visul,* atunci când profetul dormea (cf. Dan 7,1).

Deci, mijloacele prin care Dumnezeu își trimitea mesajele erau variate, iar oamenii aleși pentru a le recepționa erau dintre cei mai diferiți[20].

În Cărțile Profeților Posteriori găsim relatări și discursuri a căror tonalitate este uneori purtătoare de speranță, iar alteori amenințătoare.

Astfel, se poate vorbi despre:

– *Profeția de mântuire,* care cuprinde acele unități discursive în care mesajul divin este orientat spre restabilire, reînnoire și speranță, în ciuda unui context marcat de criză sau judecată. Profeția de mântuire este formulată ca intervenție gratuită a lui Yahve, necondiționată sau depășind logica retributivă imediată, presupunând o ruptură cu situația prezentă, anunțând o realitate viitoare radical diferită. Profeția de mântuire utilizează frecvent imagini simbolice ale restaurării (pace, fertilitate, întoarcerea celor exilați). Profeții de mântuire găsim în *Is* 40,1-11, „Mângâiați, mângâiați-l pe poporul meu!", o proclamare solemnă a mântuirii după catastrofa exilului, folosindu-se un limbaj liturgic și imagini pastorale.

  Apoi se mai poate vorbi despre *oracolul noului legământ* (cf. *Ier* 31,31-34), care presupune interiorizarea relației cu Dumnezeu, prin depășirea cadrului juridic tradițional. Iar referiri la o restaurare simbolică a relației conjugale dintre Yahve și Israel, găsim în *Os* 2,16-25.

  Profeția de mântuire afirmă continuitatea promisiunii divine și introduce o perspectivă escatologică asupra istoriei.

– *Profeția nenorocirii,* face trimitere la discursul profetic din epoca monarhică, un gen literar fundamental, clasic, care constituie nucleul tradițional al profeției și care are drept scop denunțarea situației prezente și anunțarea iminentă a judecății divine. Acesta este *discursul de judecată,* în care profetul apare ca trimis oficial al suveranului divin, discurs care se deschide prin formula „Așa vorbește Yahve", și care cuprinde două părți esențiale: expunerea reproșurilor și anunțul pedepsei, introdus adesea prin formula „de aceea", sau o altă formulă echivalentă. Discursul se adresează în mod direct auditoriului, acuzația este precis formulată, la fel și anunțarea sancțiunii. Acest gen de discurs conferă mesajului autoritate juridico-

[20] Resurse creștine în https://www.resursecrestine.ro/predici/306388/profetiile, accesat la 15.01.2026.

politică, prezentând judecata ca pe un act legitim al regelui divin. Acest gen de discurs îl găsim în *Am* 1,3-2,16, dar și în *Is* 1,2-20.

Profetul Amos joacă rolul heraldului însărcinat cu transmiterea deciziilor divine. Discursul lui Amos este public, are caracter proclamativ, fiind orientat spre mobilizarea colectivă a auditoriului, caracterizându-se printr-un ritm solemn, apeluri directe și repetiții menite să fixeze mesajul. Astfel, Amos transformă mesajul profetic într-un act public de avertizare, cu impact comunitar.

Mai multe oracole ale lui Amos, adoptă forma unui *cântec funerar* aplicat unei realități încă existente, utilizând limbajul doliului pentru a exprima o sentință ireversibilă. Astfel, moartea simbolică este anticipată literar, conferind mesajului un caracter de fatalitate teologică (cf. *Am* 5,1-3), dar aceleași trăsături le găsim și în discursul lui Ezechiel (cf. *Ez* 19).

Profeții relatează de asemenea, în discursurile lor viziunile profetice pe care le au. În acest mod mesajul lor este transmis prin intermediul unei experiențe vizionare care include imagini enigmatice și scene dramatice. Profetul relatează experiența sa vizionară, o interpretează și explică masajul transmis. Relatarea viziunii profetice legitimează astfel mesajul prin revelație directă, și-l plasează pe profet în rolul de martor al realității divine.

În scrierile profetice găsim și alte forme de discursuri profetice. Astfel se poate vorbi despre *dialoguri profetic*e (cf. *Ier* 12,1-5), *interogații retorice* (cf. *Is* 40,12-31), *imnuri* inserate în discurs (cf. *Hab* 3), *acte simbolice* relatate (cf. *Ier* 13; *Ez* 4-5).

– *Relatările,* sunt secțiuni narative care contextualizează și legitimează discursul profetic. În aceste Relatări sunt prezentate vocația profetului, conflictele cu autoritățile, reacțiile auditoriului (cf. *Ier* 26; 1 *Rg* 18; *Iona* 1-4). Ele explică situația istorică a mesajului, prezintă rezistența față de cuvântul profetic, consolidează autoritatea profetului[21].

În viziunea lui Vermeylen, genul literar profetic nu este unitar, ci polimorf, alcătuit dintr-o pluralitate de forme discursive și narative, fiecare având, o funcție comunicativă specifică, o intenționalitate teologică distinctă, o ancorare precisă în viața comunității israelite.

Această diversitate literară reflectă complexitatea experienței profetice și necesitatea adaptării mesajului revelat la situații istorice variate.

[21] Jacques Vermeylen, „Genurile literare profetice" în *Introducere în Vechiul Testament,* 391-395.

Analiza contextului istoric și teologic al profeției biblice a evidențiat faptul că profetismul veterotestamentar nu poate fi înțeles în afara realităților concrete ale istoriei lui Israel și ale dinamicii legământului dintre Yahve și poporul său. Profeția se conturează ca un fenomen complex, situat la intersecția dintre revelație, istorie și responsabilitate comunitară, având o funcție esențială de interpretare teologică a evenimentelor.

Examinarea formelor instituționale ale profetismului, precum și a caracteristicilor sale fundamentale, a arătat că profetul nu este un vizionar izolat, ci un mediator al cuvântului divin, profund implicat în viața religioasă, socială și politică a comunității. Diversitatea genurilor literare profetice confirmă adaptabilitatea mesajului revelat la contexte istorice și auditive variate, fără a-i diminua autoritatea teologică.

În ansamblu, această primă parte a lucrării a pus bazele necesare pentru o abordare exegetică riguroasă a textelor profetice, subliniind atât unitatea teologică a profeției biblice, cât și pluralitatea formelor sale de exprimare.

II. Accente apocaliptice în literatura veterotestamentară

Literatura profetică veterotestamentară nu se limitează la interpretarea teologică a istoriei imediate, ci dezvoltă, în contexte de criză profundă, un limbaj și o viziune care depășesc cadrele tradiționale ale profeției clasice. În aceste situații, discursul profetic se deschide spre o perspectivă în care intervenția lui Dumnezeu nu mai este concepută doar ca o corecție istorică punctuală, ci ca act decisiv, cu implicații cosmice și escatologice. Tocmai aceste dezvoltări tematice și formale pot fi identificate drept accente apocaliptice în cadrul literaturii veterotestamentare.

Cea de-a doua parte a lucrării își propune să analizeze modul în care aceste accente apocaliptice apar și se consolidează în scrierile unor profeți reprezentativi ai canonului ebraic, fără a confunda însă profeția clasică cu genul apocaliptic propriu-zis. Abordarea adoptată pornește de la premisa că apocaliptica nu se manifestă *ex nihilo,* ci se dezvoltă gradual din interiorul tradiției profetice, prin intensificarea simbolismului, universalizarea judecății divine și accentuarea dimensiunii transcendente a revelației.

Analiza va viza, în primul rând, profeții majori Isaia, Ieremia și Ezechiel, ale căror scrieri conțin elemente esențiale pentru înțelegerea tranziției de la profeția istorică la o viziune escatologică amplificată. În completare, vor fi avute în vedere și contribuțiile unor profeți minori, precum Ioel și Zaharia,

care oferă exemple semnificative de elaborare a limbajului vizionar și a tematicii Zilei lui Yahve. Prin această selecție, capitolul urmărește să evidențieze atât continuitatea teologică a tradiției profetice, cât și mutațiile care pregătesc apariția apocalipticii târzii.

II.1. Considerații introductive: profeție și apocaliptică

Delimitarea dintre profeția veterotestamentară și apocaliptică reprezintă una dintre problemele centrale ale cercetării biblice moderne, întrucât cele două forme de discurs religios împărtășesc teme, imagini și structuri teologice comune, fără a fi însă identice. În timp ce profeția clasică se definește prin interpretarea teologică a istoriei concrete și prin apelul direct la convertire, apocaliptica presupune o viziune mai radicală asupra intervenției divine, în care istoria prezentă este relativizată în favoarea unei realități transcendente și definitive.

Profeția veterotestamentară operează, în mod fundamental în interiorul istoriei: judecata și mântuirea sunt concepute ca evenimente care se manifestă în timp și spațiu, chiar dacă sunt însoțite de un limbaj simbolic și poetic. Apocaliptica, în schimb, tinde să proiecteze împlinirea planului divin dincolo de cadrul istoric imediat, accentuând ruptura dintre „veacul de acum" și o ordine nouă, instaurată printr-o intervenție decisivă a lui Dumnezeu. Această diferență reflectă o evoluție internă a gândirii teologice israelite, determinată de experiențe istorice limită, precum exilul și perioada postexilică.

Din punct de vedere literar, profeția se exprimă preponderent prin oracole adresate direct poporului, în timp ce apocaliptica recurge frecvent la relatări vizionare, simboluri complexe și mediere angelică. Totuși, aceste elemente nu apar brusc în literatura biblică, ci pot fi identificate în formă incipientă în scrierile unor profeți anteriori, în special acolo unde discursul profetic se confruntă cu eșecul aparent al istoriei ca spațiu al realizării promisiunii divine.

Teologic, apocaliptica intensifică anumite teme deja prezente în profeție, precum suveranitatea absolută a lui Yahve, caracterul universal al judecății și speranța restaurării finale. În acest sens, apocaliptica nu trebuie înțeleasă ca o ruptură față de profetism, ci ca o radicalizare a acestuia, prin care

mesajul profetic este reformulat pentru a răspunde unor contexte în care transformarea istorică imediată nu mai pare posibilă.

În lumina acestor considerații, prezenta parte a lucrării va aborda textele profetice nu ca expresii ale unei apocaliptici propriu-zise, ci ca spații de tranziție în care se pot identifica accente, motive și structuri ce vor fi dezvoltate ulterior în literatura apocaliptică. O astfel de abordare permite atât respectarea specificului fiecărui corpus profetic, cât și înțelegerea continuității teologice care leagă profeția veterotestamentară de formele apocaliptice târzii.

II.2. Isaia: universalizarea escatologiei

Cartea lui Isaia ocupă un loc central în dezvoltarea escatologiei veterotestamentare, întrucât depășește progresiv cadrul strict național al profeției clasice și proiectează intervenția lui Yahve într-un orizont universal și cosmic[22]. Deși mesajul isaian este ancorat în contexte istorice concrete — criza asiriană, declinul regatului lui Iuda și experiența exilului — el transformă aceste evenimente în expresii ale unui plan divin care vizează întreaga creație[23].

Un prim aspect definitoriu îl constituie *universalizarea judecății divine.* Texte precum *Is* 2,12–21; 13; 24,1–23 descriu „Ziua Domnului nu doar ca act de corecție a lui Israel, ci ca eveniment cu implicații globale, care afectează ordinea lumii ca întreg[24]. Limbajul utilizat este puternic marcat de imagini cosmice — cutremurarea pământului, prăbușirea structurilor stabilite, tulburarea luminătorilor — sugerând că judecata nu mai privește exclusiv istoria politică, ci însăși structura creației[25].

În paralel cu această perspectivă, Isaia dezvoltă o eschatologie a mântuirii universale. Viziuni precum cele din *Is* 2,1–5; 11,1–10; 25,6–8 prezintă o realitate viitoare în care toate națiunile sunt chemate să participe la pacea și domnia lui Yahve[26]. Ierusalimul capătă o funcție simbolică, devenind centrul iradierii

---

[22] Jacques Vermeylen, „Isaia" în *Introducere în Vechiul Testament*, 407-411..

[23] Walter Brueggemann, *Teologia Vechiului Testament*, trad. rom., Editura Deisis, Sibiu: 2005, 417–420.

[24] John J. Collins, *The Apocalyptic Imagination*, 20–24.

[25] Gerhard von Rad, *Teologia Vechiului Testament*, vol. II, 265–268.

[26] Brevard S. Childs, *Isaiah*, Louisville: Westminster John Knox Press, 2001, 35–38.

dreptății divine, iar popoarele nu mai sunt doar obiecte ale judecății, ci destinatari ai mântuirii. Această deschidere universală reprezintă o mutație teologică majoră față de profeția clasică anterioară[27].

Un alt element semnificativ este tensiunea dintre istorie și escaton. În special în așa-numitul „Deutero-Isaia" (cf. *Is* 40–55), experiența exilului determină o reformulare a speranței: mântuirea nu mai este redusă la restaurarea politică a lui Israel, ci este concepută ca o intervenție creatoare a lui Dumnezeu, capabilă să inaugureze o ordine radical nouă[28]. Această perspectivă este dusă la un nivel superior în Isaia 65–66, unde apar motive precum „ceruri noi și pământ nou", care indică o depășire clară a logicii restaurării istorice[29].

Din punct de vedere literar, aceste accente escatologice sunt susținute de un limbaj poetic dens și de imagini simbolice menite să exprime realități care depășesc experiența imediată. Deși Isaia nu utilizează încă structurile apocaliptice clasice — precum medierea angelică sau cronologiile simbolice — cosmizarea discursului profetic și universalizarea mântuirii pregătesc terenul pentru dezvoltarea ulterioară a gândirii apocaliptice[30].

În concluzie, contribuția cărții lui Isaia la configurarea accentelor apocaliptice în literatura veterotestamentară constă în lărgirea decisivă a orizontului escatologic, prin integrarea istoriei lui Israel într-un plan divin universal. Această viziune face din Isaia un reper esențial pentru înțelegerea tranziției de la profeția istorică la gândirea escatologică și apocaliptică ulterioară[31].

II.3. Ieremia: ruptura istorică și speranța dincolo de catastrofă

Profeția lui Ieremia se distinge în cadrul literaturii veterotestamentare prin caracterul ei profund tragic și prin ancorarea radicală în experiența colapsului istoric[32]. Activitatea profetului se desfășoară în ultimele decenii ale regatului lui Iuda și în preajma distrugerii Ierusalimului (587/586 î.Hr.),

---

[27] Ioan Chirilă, *Profeți și profeție în Vechiul Testament*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca: 2012, 160–165.

[28] Rainer Albertz, *Israel in Exile*, Atlanta: SBL Press, 2003, 351–356.

[29] Jacques Vermeylen, „Isaia" în *Introducere în Vechiul Testament*, 415.

[30] John Goldingay, *Old Testament Theology*, vol. III, Downers Grove: IVP Academic, 2009, 489–493.

[31] Walter Brueggemann, *The Prophetic Imagination*, Minneapolis: Fortress Press, 2001, 98–101.

[32] Thomas Römer „Ieremia" în *Introducere în Vechiul Testament, 430-432.*

eveniment care marchează o ruptură fără precedent în istoria și teologia lui Israel[33]. Spre deosebire de Isaia, unde universalizarea escatologiei se conturează într-un orizont al speranței, la Ieremia accentul cade inițial pe inevitabilitatea catastrofei.

Mesajul ieremian este dominat de anunțul judecății iminente și de imposibilitatea evitării dezastrului. Ieremia contestă iluzia securității teologice legate de templu și de instituțiile tradiționale (cf. *Ier* 7), afirmând că istoria însăși a devenit un spațiu al eșecului legământului[34]. Astfel, profeția nu mai funcționează ca avertisment menit să producă convertirea colectivă, ci ca interpretare teologică a unui proces ireversibil[35].

Această conștientizare a eșecului istoric determină o mutație profundă în discursul profetic. Ieremia nu mai poate proiecta speranța în interiorul continuității istorice, ci este constrâns să o situeze dincolo de prăbușirea totală a ordinii existente[36]. În acest sens, profetul devine un martor al sfârșitului unei epoci, iar experiența sa personală de suferință și marginalizare capătă valoare paradigmatică pentru destinul poporului[37].

Un text-cheie pentru articularea speranței dincolo de catastrofă îl constituie promisiunea unui *nou legământ* (cf. *Ier* 31,31–34). Aici, restaurarea nu mai este concepută ca revenire la structurile vechi, ci ca transformare interioară a relației dintre Dumnezeu și popor[38]. Legea nu va mai fi impusă din exterior, ci înscrisă în inimă, ceea ce indică o depășire clară a mecanismelor istorice și instituționale ale vechiului legământ[39].

Deși Ieremia nu dezvoltă viziuni cosmice elaborate, așa cum se întâmplă la Isaia sau Ezechiel, orientarea sa teologică pregătește terenul pentru gândirea apocaliptică prin ruptura radicală dintre trecut și viitor. Speranța nu mai este rezultatul unui proces istoric gradual, ci darul gratuit al unei intervenții divine care reconfigurează condiția umană și comunitară[40].

Prin urmare, contribuția lui Ieremia la configurarea accentelor apocaliptice în literatura veterotestamentară constă în negativitatea radicală

---

33 Constantin Jinga, *Istoria biblică a lui Israel*, Editura Andreiana, Sibiu 2007, 220–225.

34 Walter Brueggemann, *The Prophetic Imagination*, 65–69

35 Gerhard von Rad, *Teologia Vechiului Testament*, vol. II, 289–292.

36 Rainer Albertz, *Israel in Exile*, 373–377.

37 Ioan Chirilă, *Profeți și profeție în Vechiul Testament*, 175–180.

38 Walter Brueggemann, *Teologia Vechiului Testament*, 431–434.

39 Thomas Römer „Ieremia" în *Introducere în Vechiul Testament, 430-432.*

40 John J. Collins, *The Apocalyptic Imagination*, 26–29.

față de istoria prezentă și în deschiderea spre o speranță care nu mai poate fi garantată de nicio continuitate politică sau cultică. Această tensiune dintre catastrofă și promisiune face din Ieremia un punct de trecere esențial între profeția clasică și reflecția escatologică ulterioară[41].

II.4. Ezechiel: viziunea și transcendența istoriei

Profeția lui Ezechiel marchează o etapă decisivă în evoluția literaturii profetice veterotestamentare, prin trecerea de la interpretarea teologică a istoriei la construirea unei realități vizionare care transcende istoria însăși[42]. Activitatea profetului se desfășoară în contextul exilului babilonian, experiență care nu mai este percepută ca o criză temporară, ci ca prăbușirea definitivă a vechii ordini istorico-teologice[43].

Un element distinctiv al profeției ezechieliene este centralitatea experienței vizionare. Viziunea inaugurală a carului divin (cf. *Ez* 1) nu are doar rolul de legitimare a vocației profetice, ci introduce o nouă concepție asupra prezenței lui Yahve: Dumnezeu nu mai este legat exclusiv de templul din Ierusalim, ci se manifestă liber, suveran, chiar și în spațiul exilului[44]. Această dezlocalizare a prezenței divine reprezintă o mutație teologică majoră, care relativizează instituțiile istorice și pregătește o orientare spre transcendență[45].

Distrugerea Ierusalimului și a templului este interpretată de Ezechiel nu doar ca eveniment istoric, ci ca act teologic necesar (cf. *Ez* 8–11)[46]. Plecarea gloriei divine din templu simbolizează sfârșitul unei epoci și confirmă incapacitatea istoriei de a garanta fidelitatea legământului. În acest punct, discursul profetic se îndepărtează decisiv de logica restaurării istorice imediate.

Un text paradigmatic pentru dimensiunea proto-apocaliptică a cărții este viziunea oaselor uscate (cf. *Ez* 37), unde restaurarea lui Israel nu mai este concepută ca simplă revenire politică, ci ca act creator, analog genezei[47]. Viața

---

41 Walter Brueggemann, *A Commentary on Jeremiah*, Grand Rapids: Eerdmans, 1998, 14–18.

42 Christophe Nihan, „Ezechiel" în *Introducere în Vechiul Testament,* 434-451.

43 Rainer Albertz, *Israel in Exile,* 387-390.

44 Walther Zimmerli, *Ezechiel*, vol. I, Philadelphia: Fortress Press, 1979, 90–97.

45 Walter Brueggemann, *Teologia Vechiului Testament*, 445–447.

46 Ioan Chirilă, *Introducere în Vechiul Testament*, Editura Renașterea, Cluj-Napoca 2016,. 282–285.

47 Terence E. Fretheim, *Ezekiel*, Smyth & Helwys Bible Commentary, Macon: Smyth & Helwys, 2002, 211–214.

este restituită prin suflul divin, într-o scenă care depășește limitele istoriei și sugerează o reînnoire ontologică a poporului.

Capitolele 38–39, care descriu confruntarea cu Gog din Magog, introduc tema conflictului final dintre forțele ostile și suveranitatea absolută a lui Yahve[48]. Deși cadrul rămâne simbolic și nu este încă structurat într-o cronologie apocaliptică strictă, se conturează ideea unei lupte decisive, cu implicații universale, care anticipează temele apocalipticii târzii.

Ultimele capitole ale cărții (cf. *Ez* 40–48) propun o viziune detaliată a unui templu ideal și a unei ordini sacre perfecte, care nu trebuie interpretate ca proiect arhitectural realist, ci ca reprezentare simbolică a unei realități restaurate dincolo de istorie[49]. Prin această idealizare extremă, Ezechiel se apropie cel mai mult de gândirea apocaliptică veterotestamentară.

II.5. Ioel: „Ziua Domnului" și emergența limbajului apocaliptic

Cartea profetului Ioel ocupă un loc aparte în cadrul literaturii veterotestamentare, întrucât mesajul său este structurat aproape exclusiv în jurul temei „Ziua Domnului", dezvoltată într-un limbaj simbolic și cosmic care anticipează în mod clar gândirea apocaliptică[50]. Spre deosebire de profeții clasici, Ioel oferă puține repere istorice concrete, fapt care permite o accentuare a dimensiunii teologice și escatologice a discursului[51].

Descrierea invaziei lăcustelor (Ioel 1–2) depășește nivelul unei simple calamități naturale și este transformată într-un semn al intervenției iminente a lui Dumnezeu în istorie[52]. Limbajul utilizat — întunecarea luminătorilor, cutremurarea cerului și a pământului — plasează evenimentul într-un cadru cosmic, sugerând o judecată cu implicații universale[53]. Astfel, „Ziua Domnului" nu mai este doar un moment istoric punctual, ci un eveniment care afectează ordinea creației.

Un text de importanță majoră pentru istoria escatologiei biblice este *Il* 3,1–5, unde revărsarea Duhului asupra „oricărui trup" marchează o democratizare radicală a experienței profetice[54]. Această promisiune introduce o perspectivă

---

[48] Walther Zimmerli, *Ezechiel*, vol. II, 1983, 285–292.

[49] Christophe Nihan, „Ezechiel" în *Introducere în Vechiul Testament,* 447-449.

[50] Jean-Daniel Macchi, „Ioel" în *Introducere în Vechiul Testament,* 473-474.

[51] Ioan Chirilă, *Introducere în Vechiul Testament,* 300–302.

[52] Walter Brueggemann, *Teologia Vechiului Testament*, 462–464.

[53] John J. Collins, *The Apocalyptic Imagination*, 34–36.

[54] Jean-Daniel Macchi, „Ioel", în *Introducere în Vechiul Testament,* 476.

nouă asupra relației dintre Dumnezeu și comunitate, sugerând o transformare profundă a condiției umane, care nu mai este mediată exclusiv de instituții sau elite religioase[55].

Prin combinarea judecății cosmice cu promisiunea reînnoirii spirituale, Ioel se apropie semnificativ de structurile apocaliptice propriu-zise, deși nu dezvoltă încă o viziune sistematică asupra sfârșitului istoriei. Contribuția sa constă în intensificarea limbajului simbolic și în orientarea decisivă spre un orizont escatologic universal[56].

II.6. Zaharia: viziunea simbolică și speranța mesianică

Cartea profetului Zaharia reprezintă una dintre cele mai clare punți de legătură între profeția postexilică și apocaliptica veterotestamentară, prin utilizarea extensivă a viziunilor simbolice și a unui limbaj puternic codificat[57]. Activitatea profetului se desfășoară în perioada postexilică timpurie, într-un context de fragilitate politică și religioasă, care favorizează orientarea speranței spre o intervenție decisivă a lui Yahve în viitor[58].

Primele opt capitole ale cărții sunt dominate de o serie de viziuni nocturne (cf. *Zah* 1–6), mediate de un interpret angelic, element care apropie textul de structurile apocaliptice clasice[59]. Simbolismul accentuat — călăreții, coarnele, sfeșnicul, sulul zburător — exprimă realități teologice care nu mai pot fi comunicate prin discurs profetic direct, ci necesită un limbaj vizionar[60].

Un aspect central al mesajului zaharian îl constituie *speranța mesianică*, articulată atât în registre regale, cât și sacerdotale. Figura „Vlăstarului" (cf. *Zah* 3,8; 6,12) concentrează așteptările restaurării și sugerează o reconfigurare a conducerii poporului sub autoritatea directă a lui Dumnezeu[61]. Această perspectivă depășește restaurarea politică imediată și se orientează spre o realitate ideală, garantată de intervenția divină.

În capitolele 9–14, limbajul devine și mai pronunțat escatologic, cu descrieri ale conflictului final, ale transformării Ierusalimului și ale domniei

---

55 Gerhard von Rad, *Teologia Vechiului Testament,* vol. II, 301–303.

56 John Goldingay, *Old Testament Theology*, 505–507.

57 Arnaud Sérandour, „Zaharia" în *Introducere în Vechiul Testament, 528-530*.

58 Constantin Jinga, *Istoria biblică a lui Israel*, 245–248.

59 John J. Collins, *The Apocalyptic Imagination*, 38–41.

60 Ioan Chirilă, *Profeți și profeție în Vechiul Testament*, 225–228.

61 Gerhard von Rad, *Teologia Vechiului Testament*, 309–311.

universale a lui Yahve[62]. Deși cartea nu oferă o cronologie apocaliptică strictă, accentul pus pe confruntarea finală și pe instaurarea definitivă a dreptății divine plasează *Zaharia* printre precursorii direcți ai apocalipticii iudaice târzii[63].

Analiza celor trei profeți majori și a celor doi profeți minori relevanți a evidențiat faptul că accentele apocaliptice din literatura veterotestamentară nu apar brusc, ca o ruptură radicală față de profeția clasică, ci se dezvoltă progresiv în interiorul acesteia, ca răspuns teologic la crize istorice majore. Isaia, Ieremia și Ezechiel, fiecare în mod distinct, contribuie la lărgirea orizontului profetic, depășind interpretarea strict istorică a relației dintre Dumnezeu și poporul Său.

În *Isaia* se conturează o universalizare a escatologiei, prin care judecata și mântuirea lui Yahve sunt proiectate într-un cadru cosmic și vizează nu doar Israelul, ci întreaga creație. Această deschidere universală introduce o viziune asupra istoriei care depășește granițele politice și naționale, pregătind terenul pentru reflecția escatologică ulterioară.

Ieremia, confruntat cu colapsul ireversibil al ordinii istorice tradiționale, marchează o ruptură radicală între istorie și speranță. Prin accentul pus pe eșecul instituțiilor și pe imposibilitatea restaurării prin mijloace istorice, profetul este constrâns să situeze promisiunea divină dincolo de continuitatea trecutului, inaugurând o formă de speranță care anticipează depășirea istoriei ca spațiu al mântuirii.

*Ezechie*l duce această evoluție la un nivel superior prin recursul sistematic la viziuni simbolice, care construiesc o realitate teologică ce transcende cadrul istoric imediat. Dezlocalizarea prezenței divine, reconfigurarea comunității și idealizarea unei ordini sacre perfecte apropie discursul profetic de structurile apocaliptice propriu-zise, fără însă a le sistematiza complet.

În profeția minoră, Ioel și Zaharia funcționează ca verigi de legătură decisive între profeția postexilică și apocaliptica târzie. Ioel intensifică limbajul cosmic al „Zilei Domnului" și introduce o democratizare a experienței profetice, în timp ce Zaharia recurge la viziuni mediate angelic și

[62] Carol L. Meyers – Eric M. Meyers, *Zechariah 9–14*, Anchor Bible, New York: Doubleday, 1993, 85–90.

[63] John J. Collins, *The Apocalyptic Imagination*, 42-45.

la un simbolism dens, care anticipează explicit literatura apocaliptică intertestamentară.

În ansamblu, această parte a lucrării a demonstrat că apocaliptica veterotestamentară nu trebuie înțeleasă ca o ruptură față de profeție, ci ca o transformare internă a acesteia, determinată de criza istoriei și de necesitatea reconfigurării speranței. Tranziția de la profeția istorică la gândirea apocaliptică se realizează gradual, prin universalizare, simbolizare și transcenderea progresivă a istoriei, pregătind astfel cadrul teologic pentru dezvoltările ulterioare din literatura iudaică și creștină timpurie.

III. Apocaliptica veterotestamentară – sens și funcție teologică

III.1. Considerații introductive: Cartea lui Daniel și locul ei în canonul biblic

Cartea lui Daniel ocupă un loc aparte în cadrul Scripturii ebraice, atât din punct de vedere canonic, cât și literar și teologic. Spre deosebire de profeții clasici, Daniel nu este inclus în secțiunea *Nevi'im* (Profeți) ci în Ketubim (Scrieri), alături de texte sapiențiale și narative. Această poziționare canonică reflectă nu doar o diferență de statut literar, ci și o mutație profundă în modul de articulare a mesajului teologic. Absența lui Daniel din corpul profetic propriu-zis indică faptul că mesajul său nu se mai înscrie ca model al profeției istorice, caracterizată prin adresare directă, apel la convertire și interpretarea evenimentelor contemporane. În schimb, cartea se distinge printr-un discurs vizionar, mediat simbolic și orientat predominant spre viitor, trăsături care o apropie decisiv de genul apocaliptic. Cu siguranță, Daniel, este opera apocaliptică prin excelență a Vechiului Testament.

Din punct de vedere literar, Daniel prezintă o structură complexă, care combină narațiunile (cf. *Dan* 1–6) cu viziunile apocaliptice (cf. *Dan* 7–12). Această bipartiție servește unei funcții teologice precise: narațiunile ilustrează fidelitatea în contextul dominației imperiale, în timp ce viziunile oferă o interpretare globală și transcendentă a istoriei. Astfel, cartea funcționează ca o punte între experiența concretă a opresiunii istorice și speranța escatologică proiectată dincolo de limitele timpului.

Deși tradiția iudaică și creștină l-a perceput adesea pe Daniel ca profet, cartea sa nu conține apeluri profetice clasice adresate poporului și nici critici directe la adresa infidelității cultice sau morale. Autoritatea sa nu derivă din proclamarea unui „cuvânt al Domnului" adresat prezentului, ci din

revelarea unor realități ascunse ale istoriei, accesibile doar prin intermediul viziunii și al interpretării simbolice. În acest sens, Daniel reprezintă mai degrabă modelul „vizionarului", decât al profetului în sens clasic.

Din perspectivă teologică, cartea lui Daniel marchează o etapă decisivă în dezvoltarea limbajului apocaliptic veterotestamentar. Istoria nu mai este înțeleasă ca spațiu deschis al convertirii și al posibilității schimbării imediate, ci ca succesiune determinată de imperii, aflată sub controlul suveran al lui Dumnezeu. Intervenția divină nu mai corectează cursul istoriei, ci îi pune capăt, inaugurând o realitate nouă, dincolo de structurile politice și temporale existente.

Prin urmare, locul ocupat de Daniel în canonul biblic nu este un detaliu secundar, ci exprimă recunoașterea unei mutații teologice majore: trecerea de la profeția istorică la apocaliptică, de la interpretarea evenimentelor prezente la revelarea sensului ultim al istoriei. Această poziționare explică de ce Daniel devine textul de referință pentru apocaliptica iudaică și creștină ulterioară și justifică rolul central pe care îl ocupă în analiza funcției și sensului apocalipticii veterotestamentare.

III.2. Contextul istoric al cărții lui Daniel

Înțelegerea cărții lui Daniel nu poate fi separată de clarificarea contextului său istoric de redactare, întrucât mesajul apocaliptic este, prin excelență, un discurs născut din criză. Deși narațiunea este plasată literar în perioada exilului babilonian și a începuturilor dominației persane (sec. VI î.Hr.), majoritatea cercetătorilor contemporani situează redactarea finală a cărții în secolul al II-lea î.Hr[64]., în contextul dominației elenistice și, mai precis, al persecuțiilor declanșate de Antioh IV Epifanes.

Această disociere între timpul narațiunii și timpul redactării este o trăsătură caracteristică literaturii apocaliptice. Recursul la un cadru istoric anterior conferă autoritate revelației și permite reinterpretarea prezentului traumatic din perspectiva unui plan divin deja cunoscut. Daniel apare astfel ca o figură sapiențială din trecut, care revelează sensul evenimentelor contemporane autorului.

Contextul decisiv pentru geneza cărții îl constituie politica religioasă a lui Antioh IV (175–164 î.Hr.), care a vizat uniformizarea cultului și integrarea forțată a iudaismului în modelul elenistic. Profanarea Templului din

[64] Jacques Vermeylen, „Daniel", în *Introducere în Vechiul Testament,* 686-687.

Ierusalim (167 î.Hr.), interzicerea practicilor fundamentale ale Legii și impunerea cultului păgân au generat o criză fără precedent în istoria religioasă a Israelului. În acest climat de violență simbolică și religioasă, profeția clasică, orientată spre convertire și restaurare istorică, nu mai părea adecvată.

Cartea lui Daniel răspunde acestei situații printr-o reinterpretare radicală a istoriei. Imperiile succesive sunt prezentate ca realități trecătoare, simbolizate prin fiare monstruoase sau statui efemere, lipsite de consistență. Puterea lor nu este negată, dar este relativizată prin integrarea într-un plan divin care transcende istoria politică. Astfel, persecuția nu este semnul abandonului divin, ci momentul culminant al unui proces deja delimitat și controlat de Dumnezeu.

Un element specific contextului danielic este emergența unei teologii a rezistenței fidele. Narațiunile din prima parte a cărții (cf. *Dan* 1–6) reflectă experiența comunității iudaice confruntate cu presiunea asimilării culturale și religioase. Fidelitatea față de Lege este prezentată nu ca strategie politică, ci ca formă de mărturie existențială, susținută de intervenția suverană a lui Dumnezeu.

Tot în acest context se dezvoltă o nouă concepție despre dreptate și răsplată. Dat fiind faptul că persecuția îi lovește adesea pe cei drepți, iar istoria nu oferă o reparație imediată, Daniel introduce perspectiva *judecății escatologice și a învierii morților* (cf. *Dan* 12,2). Această inovație teologică nu poate fi înțeleasă decât în lumina unei experiențe istorice în care justiția nu mai este realizabilă în limitele timpului prezent.

Prin urmare, contextul istoric al cărții lui Daniel nu constituie un simplu fundal explicativ, ci cheia hermeneutică a întregului discurs apocaliptic. Cartea nu urmărește să ofere o cronologie predictivă a evenimentelor viitoare, ci să interpreteze teologic o criză concretă, oferind comunității credincioșilor un orizont de sens și speranță dincolo de violența istoriei.

III.3. Funcția teologică a apocalipticii în cartea lui Daniel

Apocaliptica din cartea lui Daniel nu poate fi redusă la un sistem de predicții despre evenimente viitoare, ci trebuie înțeleasă ca un limbaj teologic menit să interpreteze o criză istorică radicală și să ofere comunității credincioșilor un orizont de sens dincolo de limitele istoriei vizibile. Funcția sa principală nu este informativă, ci formativă și consolatoare.

III.3.1. Revelarea suveranității absolute a lui Dumnezeu asupra istoriei

Una dintre funcțiile teologice fundamentale ale apocalipticii danielice este afirmarea suveranității absolute a lui Dumnezeu asupra desfășurării istoriei. Imperiile lumii, oricât de puternice ar părea, sunt prezentate ca realități tranzitorii. Succesiunea lor este deja cunoscută și delimitată de Dumnezeu (cf. *Dan* 2; 7), ceea ce relativizează pretențiile totalitare ale puterilor politice.

Istoria nu mai este un spațiu al imprevizibilului, ci un proces aflat sub control divin, chiar și atunci când se manifestă prin violență și nedreptate. Această perspectivă nu elimină suferința, dar îi conferă sens, integrând-o într-un plan care depășește înțelegerea imediată a omului.

III.3.2. Reinterpretarea răului și a persecuției

Apocaliptica lui Daniel oferă o nouă hermeneutică a răului istoric. Persecuția nu este interpretată ca un eșec al fidelității sau ca abandon divin, ci ca un moment necesar într-un proces de purificare și de delimitare a comunității credincioase (cf. *Dan* 11,35). Limbajul simbolic permite exprimarea unei realități care nu mai poate fi explicată prin categoriile profeției clasice.

Prin reprezentarea puterilor opresive sub forma fiarelor monstruoase, Daniel demitizează autoritatea imperială și dezvăluie caracterul ei dezumanizant. Răul nu este absolutizat, ci limitat temporal și ontologic: el are un „timp hotărât", dincolo de care nu poate trece.

III.3.3. Speranța escatologică dincolo de istorie

În contextul în care dreptatea nu mai poate fi realizată în cadrele istoriei prezente, apocaliptica danielică mută accentul spre o intervenție decisivă a lui Dumnezeu dincolo de istorie. Judecata finală și instaurarea împărăției divine nu reprezintă o prelungire a ordinii existente, ci o ruptură radicală față de ea (cf. *Dan* 7,13–14). Această perspectivă escatologică conduce spre o formă de speranță activă, susținută de fidelitate și rezistență. Credinciosul nu este chemat să schimbe cursul istoriei, el trebuie să rămână fidel în așteptarea intervenției divine.

III.3.4. Teologia învierii ca răspuns la nedreptatea istorică

Un element de maximă importanță teologică este apariția explicită a doctrinei învierii morților (cf. *Dan* 12,2). Aceasta constituie un răspuns direct

la problema *teodiceei*[65]*:* dacă cei drepți mor fără a vedea dreptatea împlinită, atunci răsplata trebuie să depășească limitele vieții pământești.

Învierea este prezentată ca o necesitate teologică născută din experiența persecuției. Ea garantează caracterul definitiv al dreptății divine și confirmă faptul că fidelitatea față de Dumnezeu nu este niciodată zadarnică.

III.3.5. Consolidarea identității comunitare prin limbaj simbolic

Se poate spune că apocaliptica lui Daniel îndeplinește o funcție identitară esențială. Limbajul simbolic, viziunile și interpretările lor creează un univers de sens comun, accesibil comunității inițiate. Această „cunoaștere revelată" nu este elitistă în sens intelectual, ci comunitară și formativă.

Prin acest limbaj, comunitatea este invitată să se perceapă ca participantă la un plan divin mai amplu, în care suferința prezentă capătă valoare mărturisitoare. Apocaliptica devine astfel un instrument de rezistență spirituală și de păstrare a identității în fața presiunii asimilatoare.

Analiza apocalipticii veterotestamentare, având ca punct central cartea lui Daniel, evidențiază faptul că aceasta nu reprezintă o formă marginală sau tardivă de expresie teologică, ci rezultatul unei evoluții interne a profeției biblice în fața unei crize istorice fără precedent. Daniel nu se situează în afara tradiției profetice, ci o continuă și o transformă, adaptând limbajul revelației la un context în care profeția clasică își atinge limitele de eficacitate.

Profeții anteriori au interpretat istoria ca spațiu al dialogului dintre Dumnezeu și popor, în care convertirea putea schimba cursul evenimentelor. În schimb, Daniel preia temele fundamentale ale profeției – suveranitatea divină, judecata, speranța restaurării – și le reformulează într-un registru apocaliptic, marcat de simbolism și de o perspectivă escatologică accentuată. Astfel, mesajul profetic nu dispare, ci este reconfigurat pentru a răspunde unei situații în care istoria pare închisă oricărei transformări imediate.

Legătura dintre Daniel și profeții anteriori se manifestă și la nivel tematic. Viziunile danielice dezvoltă motive deja prezente la Isaia, Ieremia, Ezechiel, Ioel și Zaharia: ziua judecății, confruntarea dintre puterile istorice și domnia lui Dumnezeu, purificarea comunității credincioase și instaurarea unei ordini noi. Noutatea adusă de Daniel constă nu în conținutul acestor teme, ci în modul lor de articulare și în accentul pus pe caracterul definitiv al intervenției divine.

---

[65] Binele nu poate fi apreciat dacă răul nu a fost cunoscut.

Prin introducerea explicită a învierii morților și a judecății universale, Daniel oferă un răspuns teologic coerent la problema suferinței celor drepți, răspuns pregătit implicit de profeții anteriori, dar formulat aici cu o claritate fără precedent. Apocaliptica devine astfel locul în care speranța profetică se eliberează de condiționările istorice și capătă o dimensiune trans-istorică.

În acest sens, Daniel poate fi considerat punctul de convergență al tradiției profetice veterotestamentare și totodată pragul de trecere către apocaliptica iudaică și creștină ulterioară. Cartea sa nu anulează profeția, ci o duce la împlinire, arătând că fidelitatea față de Dumnezeu își găsește sensul ultim nu în succesul istoric, ci în participarea la planul mântuitor al lui Dumnezeu, dincolo de istorie.

Concluzii

Prezenta lucrare și-a propus să analizeze evoluția profeției veterotestamentare și deschiderea ei progresivă către limbajul apocaliptic, urmărind atât contextul istoric, cât și funcția teologică a acestui proces. Demersul a evidențiat faptul că apocaliptica nu apare ca o ruptură arbitrară în tradiția biblică, ci ca un răspuns coerent și necesar la crizele istorice și teologice care au depășit capacitatea de interpretare a profeției clasice.

În prima parte a lucrării a fost analizat cadrul general al profeției veterotestamentare, insistând asupra rolului profetului ca mediator al cuvântului divin și interpret al istoriei. Profeția a fost înțeleasă ca un discurs dinamic, orientat spre prezent și condiționat de posibilitatea convertirii. Această paradigmă explică atât forța profeției clasice, cât și limitele ei în contexte de violență sistemică și persecuție religioasă.

Cea de-a doua parte a lucrării, face referire la apariția accentelor apocaliptice în literatura profetică târzie, analizând contribuțiile profeților majori și minori. Isaia, Ieremia și Ezechiel au fost prezentați ca martori ai unei tensiuni crescânde între promisiunea divină și realitatea istorică, în timp ce Ioel și Zaharia au evidențiat trecerea spre un limbaj simbolic și escatologic mai pronunțat. Acești profeți pregătesc terenul pentru apocaliptică prin universalizarea judecății, radicalizarea speranței și accentuarea dimensiunii cosmice a intervenției divine.

A treia parte a lucrării a fost dedicată apocalipticii veterotestamentare propriu-zise, având ca punct central cartea lui Daniel. Analiza a arătat că Daniel reprezintă o sinteză teologică a tradiției profetice și, totodată, o

depășire a acesteia. Limbajul apocaliptic permite reinterpretarea istoriei ca proces determinat și limitat de Dumnezeu, oferind comunității credincioșilor un orizont de speranță dincolo de eșecurile istoriei vizibile.

Un rezultat major al lucrării de față, este evidențierea funcției teologice a apocalipticii ca limbaj al speranței în contextul persecuției. Apocaliptica nu încurajează pasivitatea, ci fundamentează fidelitatea și rezistența prin afirmarea suveranității divine și a caracterului definitiv al dreptății lui Dumnezeu, iar introducerea doctrinei învierii morților apare ca răspuns teologic coerent la problema suferinței celor drepți și confirmă orientarea escatologică a speranței biblice.

În ansamblu, lucrarea a demonstrat că profeția și apocaliptica nu sunt forme antagonice de discurs teologic, ci etape complementare ale revelației veterotestamentare. Apocaliptica nu anulează profeția, ci îi duce promisiunea la împlinire, arătând că sensul ultim al istoriei nu poate fi epuizat în cadrele timpului prezent. Prin această perspectivă, Vechiul Testament oferă nu doar o interpretare a trecutului, ci și o teologie a speranței orientată spre viitor, care rămâne relevantă pentru reflecția teologică contemporană.

Unity in Diversity as Communicative Ecclesial Praxis: Vatican II and Interreligious Dialogue in Mediated Pluralism

Alex-Dominic CHIVARI[1]

Abstract: *This paper develops the concept of unity in diversity as a conciliar hermeneutic for interreligious dialogue understood as communicative ecclesial praxis. Reading Vatican II diachronically, it argues that dialogue is not a diplomatic technique nor a substitute for proclamation, but a form of ecclesial action grounded in communion ecclesiology: the Church's vocation to be sign and instrument of the unity of the human family. The study then situates this praxis within late-modern mediated pluralism, where technologization, acceleration, and polarization can deform encounter into performance or polemic. It concludes by proposing communicative discernment and formation as conditions for faithful dialogical witness today.*

Keywords: *Vatican II, interreligious dialogue, communio, ecclesial communication, mediated pluralism.*

Introduction

In an age marked by unprecedented cultural pluralism and fragmented communication, the Catholic Church's mission of *interreligious dialogue* takes on renewed urgency. This article situates the concept of *'unity in diversity'* as a guiding theological principle drawn from the Second Vatican Council and subsequent magisterial teaching, proposing it as the lens for a *communicative ecclesial praxis of dialogue*. Vatican II's conciliar vision moved the Church away from uniformity towards a *catholicity* that honors diversity within unity. The Council taught that the Church is, in Christ, *'a sign and instrument (…) of the unity of the whole human race'* (LG §1). On this foundation, it

[1] PhD candidate in Social Sciences, specializing in Social Communication, Pontifical Gregorian University, Rome, Italy, alexdomynyk@yahoo.it.

incorporated a positive approach to other religions: *Nostra Aetate* (1965) famously affirmed that the Church *'rejects nothing that is true and holy'* in them (NA §2). Likewise, Pope Paul VI's *Ecclesiam Suam* (1964), which is often called the *magna carta of dialogue*, grounded the Church's outreach in God's own dialogical love, insisting the Church *'must enter into dialogue with the world in which it lives. It has something to say, a message to give, a communication to make'* (ES §65) out of fidelity to her nature and mission.

Amid today's media-saturated *'signs of the times'* (GS §4), which is based on rapid communications, fragmentation, global migration, pluralism and competing narratives, the Church's dialogical attitude serves as a witness to the Gospel's unifying power. Avoiding vague generalities, this article articulates a precise theological framework for dialogue rooted in conciliar and papal teaching. It unfolds in three parts: first, a Vatican II hermeneutic of *unity in diversity* in the Church's self-understanding; second, an examination of interreligious dialogue as an ecclesial praxis flowing from the Church's communion and mission; and third, an exploration of how these principles inform the Church's communicative witness in plural, mediated contexts. The aim is to demonstrate how *unity in diversity* can become a lived communicative praxis of the Church in service of God's plan for human solidarity.

I. Unity in Diversity: A Vatican II hermeneutical principle

The Second Vatican Council embraced the expression of *'unity in diversity'* as a guiding hermeneutical principle for the Church's self-understanding. This principle means that genuine Christian unity does not require uniformity in all aspects of church life, but, instead, a rich diversity of cultures, liturgical rites, theological emphases, and spiritual gifts can coexist with and even enrich ecclesial unity, offering the beautifulness' of really living the faith in specific context. As one Council commentator observes, the theme of *'unity in diversity'* stands at the heart of Vatican II's *Unitatis Redintegratio* (UR), illustrating that those legitimate differences (like, for example, between the traditions of Eastern and Western Churches) are compatible with, and even beneficial to, the Church's unity[2]. In fact, *Unitatis Redintegratio*, the Decree on

[2] cf. William Henn, „At the Heart of «Unitatis redintegratio». Unity in Diversity", *Gregorianum* 88, 2 (2007), GBPress - Gregorian Biblical Press, pp. 329-336, https://www.jstor.org/stable/23582468.

Ecumenism, offers a section to the *'legitimate variety'* in theological expressions and disciplines between East and West, affirming that this diversity *'does not hinder but rather contributes to the unity of the Church'* (cf. UR §§16–17). *Lumen Gentium* (LG), the Dogmatic Constitution on the Church, teaches also that the Church is *'ordered and governed with a wonderful diversity'*, comparable to the many members of one body (LG §32), so in the Church's very structure, *'in their diversity all bear witness to the wonderful unity in the Body of Christ'* (LG §32). This conciliar vision made the concept of *'unity in diversity'* a hallmark of Catholic ecclesiology, moving away from fixed uniformity towards a *catholicity* that honors different liturgical traditions, theological schools, and cultural expressions within the one people of God.

Importantly, Vatican II extended the principle of unity in diversity to include those *outside* the visible bounds of the Catholic Church. LG §16 acknowledged that God's plan of salvation reaches beyond the Catholic fold, including all who sincerely seek God, try and strive to do His will. Therefore, the Council taught that *'the plan of salvation also includes those who acknowledge the Creator'*, explicitly naming Muslims as those who *'along with us adore the one and merciful God'* (LG §16). It further recognized that many who have not yet received the Gospel, *'without blame on their part, have not yet arrived at an explicit knowledge of God and, with His grace, strive to live a good life'*, can also attain salvation (LG §16). This was a remarkable development in thhe Catholic theology, which is that rather than seeing religious diversity only as an obstacle, the Council viewed it in light of God's universal salvific will and the seeds of truth present in various traditions. As Antony Kalliath notes, Vatican II articulated a *new awareness* that all those who fear God and do what is right, who acknowledge God the Creator or live by the dictates of conscience' are included in God's salvific plan[3]. This inclusive theology of religions provided a strong foundation for interreligious dialogue by affirming common ground in humanity's search for God. Nostra Aetate §1 famously proclaimed that all peoples share a common origin and a common destiny in God, and it dignified the sincere practices of other religions,

[3] cf. Antony Kalliath, „Roman Catholic Perspectives: The Evolving Dialogical Identity of the Missional Church Among the World's Religions: A Theological Journey Through the Catholic Teachings", în Lalsangkima Pachuau, Knud Jørgensen (ed.), *Witnessing to Christ in a Pluralistic Age* (Christian Mission among Other Faiths), vol. 7, Augsburg Fortress, 2011, pp. 57-62, https://www.jstor.org/stable/j.ctv1ddcq1p.7.

declaring that the Catholic Church *'rejects nothing that is true and holy'* in those faiths (NA §2). In short, the Council nurtured a positive stance toward diversity, seeing it as part of God's providence and an invitation to dialogue, rather than a threat to unity.

1.1. Conciliar foundations of dialogical praxis

Flowing from this vision, Vatican II established firm theological foundations for dialogue as an integral ecclesial praxis. A year before the Council concluded *Nostra Aetate* (NA, 1965), Pope Paul VI had already set the tone in his encyclical *Ecclesiam Suam* (ES, 1964), which he issued during the Council. *Ecclesiam Suam* is often called the *'magna carta of dialogue'*[4] for its groundbreaking reflection on the Church's dialogical engagement with the world. Paul VI rooted the impulse to dialogue in the very life of the Triune God and the economy of salvation. He described salvation history as a *'sacred dialogue between God and man'*(ES §70) and identified Jesus Christ Himself as the *'archetypal dialogue between the Divine and human, and it should be continued in the Holy Spirit'*[5]; God has taken the first step in this dialogue, *'He hath first loved us'* (1 John 4:10), by reaching out to the humankind in love (EC §72). Therefore, EC insists that the Church, following God's own example of outreach, needs to enter into dialogue with the world out of an fervent love. Crucially, the encyclical taught that since the source and motive of dialogue is God's love, the Church's dialogue cannot set limits or exclusions: it must be inclusive, open, and universal. In this perspective, dialogue is not a tactical or merely a diplomatic endeavor, but a faith imperative rooted in the very nature of God and the Church's. Paul VI even enumerated *concentric circles of dialogue* in which the Church is called to engage: first with all humanity, then with adherents of other religions, then with other Christians, and finally within the Catholic community itself (EC §§96–113[6]). This was a

---

[4] cf. Antony Kalliath, „Roman Catholic Perspectives", p. 59; words of Pope John Paul II, in 'Address at the Conclusion of the Plenary Assembly of the Secretariat for Non-Christians', 3 March 1984, The Attitude of the Church Towards the Followers of Other Religions, Secretariatus Pro Non Christianis (Rome: 1984), 3.

[5] Antony Kalliath, „Roman Catholic Perspectives", p. 59.

[6] Antony Kalliath, „Roman Catholic Perspectives", p. 60; This inclusive and open-ended dialogue has to transpire, as the encyclical puts it, in four circles, namely, i. The entire humanity and world, ii. People of World's religions; iii. Ecumenical fellowship of the followers of Christ; iv. Catholic Fellowship.

profound shift in attitude… the Church officially recognized dialogue as *'a recognized method of the apostolate. It is a way of making spiritual contact'* (EC §81) and an essential aspect of her presence in the modern world.

The Council's own documents echo and build upon this theology of dialogue. Pope Paul VI's stance in *Ecclesiam Suam* directly cemented the way for the Council's Declaration *Nostra Aetate* (1965) on relations with non-Christian religions. In *Nostra Aetate*, the Council fathers declared that the Church looks with sincere respect upon non-Christian traditions and encouraged mutual understanding and collaboration. Notably, NA §2 affirms that there are truths and values in other religions which often *'reflect a ray of that Truth which enlightens all men'*, urging the Catholics to engage in *'dialogue and collaboration'* with the followers of other faiths. This positive approach represented a dramatic change from the pre-conciliar mentality, effectively laying a theological foundation for interreligious dialogue: the Church acknowledged seeds of truth and goodness in other religions as part of God's design, thus providing a basis for genuine dialogue marked by esteem and charity rather than polemics or mere tolerance. *Nostra Aetate* begins with a theological vision of the human family's unity, considering that all nations form but one community` with a common origin in God and a common goal, and it even references the *'unsolved riddles'* that the human condition has, that all religions seek to address (questions about the meaning and aim of life, morality, sin, happiness and suffering, judgment and death - NA §1). This collective existential quest becomes the starting point for dialogue, an insight that Michael Root highlights: Vatican II approached likewise the other Christians and the other religions with a comparable framework, starting from what is *shared* rather than what is *different*[7]. In both *Unitatis Redintegratio* and *Nostra Aetate*, Root writes, the Council tends to begin by emphasizing commonalities and positive elements in other communities, rather than rehearsing differences or deficiencies:

> *'Unitatis Redintegratio and, more clearly, Nostra Aetate tend to begin their comments on other Christian communities or other religions with an emphasis on what is shared and affirmed rather than on what is dif ferent. In Nostra Aetate, the first comments*

[7] cf. Michael Root, „Nostra Aetate and Ecumenism", în Pim Valkenberg, Anthony Cirelli (ed.), *Nostra Aetate*, Catholic University of America Press, 2016, pp. 29-32, https://www.jstor. org/stable/j.ctt1g69zbs.9.

> *about Hinduism, Buddhism, Islam, and Judaism are in each case a reference to something shared and thus affirmed. Such a positive beginning is only possible because of the shift toward scalar judgments focused on shared elements. In Unitatis Redinte gratio, the emphasis on the shared is less evident since the text begins with an extensive discussion of the nature of the unity of the Church, which is attested to subsist in a unique way in the Catholic Church.*'[8]

For example, *Unitatis Redintegratio* opens by acknowledging other Christians' faith in Christ and baptism, stating that those baptized and believing in Christ are in `a real, though imperfect` communion with the Catholic Church (UR §3). Similarly, *Nostra Aetate* first finds points of convergence , speaking of the profound religious sense in Hinduism and Buddhism, the monotheism of Islam, and the spiritual bond with Judaism – before making any distinctions. This method reflects the Council's broader hermeneutic of unity in diversity: the unity of the human family and of all who seek God provides the basis for respecting religious diversity and engaging in dialogue.

The Decree *Unitatis Redintegratio* itself stands as a foundational text for ecumenical dialogue, articulating the Catholic Church's commitment to restoring Christian unity. *Unitatis Redintegratio* affirms that true unity subsists in the Catholic Church as a gift she can never lose, but it also acknowledges that there are also many elements of sanctification and truth that can be found outside her visible structure (UR §§3-4). This acknowledgment of *partial communion* and *holy elements* in other ecclesial communities was unprecedented, allowing Catholics to approach other Christians not as outsiders to be converted outright, but as brothers and sisters with whom already share, in some degree of communion, the Body of Christ. William Henn points out that *Unitatis Redintegratio* explicitly teaches how certain diversities of discipline or practice, even theology, are often complementary rather than contradictory in East and West, and that discernment is needed to distinguish *legitimate diversity* from contradictions of the faith[9]. In this light, *dialogue becomes the key to overcoming differences*: the Council proposed that through open and persevering dialogue, Christians can clarify misunderstandings, learn from each other's traditions, and move

---

[8] Michael Root, „Nostra Aetate and Ecumenism", p. 32.

[9] cf. William Henn, „At the Heart of «Unitatis redintegratio». Unity in Diversity", pp. 336-338.

toward the fullness of unity Christ wills for His Church (UR §§4, 9). Indeed, Henn argues that an ongoing '*ecclesial process of discernment*' (essentially, sustained theological dialogue guided by the Holy Spirit) is the *fundamental means* by which the Church can maintain unity in diversity[10]. The *Decree on Ecumenism* acknowledges the scandal of Christian division but insists that this scandal can be healed through conversion of heart and dialogue grounded in truth and love. Thus, both in the interreligious sphere (*Nostra Aetate*) and the ecumenical sphere (*Unitatis Redintegratio*), Vatican II provided the theological *rationale* and *impetus* for dialogue as an expression of the Church's mission: dialogue was no longer peripheral, but it became *constitutive of how the Church understands herself* in relation to the world, a pilgrims journeying together with all humanity.

1.2. Perspectives from contemporary theologians

Contemporary theologians have expanded on Vatican II's insight that unity and diversity must be held together in a *communicative ecclesial praxis*, especially in our pluralistic, media-connected era. Francis X. Clooney, S.J. highlights how *Nostra Aetate* inaugurated a distinctly *Catholic way of openness to other religions* without losing one's own identity. He notes that NA §2 is written *'in the space of dialogue'*, intended to be read by both Catholics and people of other faiths, and thus it speaks in a fresh, irenic voice[11]. According to Clooney, this document *'stands open and receptive in the presence of the Other, expecting listeners and hence conversations rather than monologues, true learning rather than just confirmations of what we already know'*[12]. In other words, the Council displayed a dialogical approach where Catholics engage others with humbleness and a willingness to be enriched and changed by the encounter, not only to teach. Clooney further observes that *Nostra Aetate* struck a delicate balance: it did *not* sanction a relativistic *pluralist theology* that would erase Christian distinctives, nor did it retreat to a triumphalist stance; instead, it sustained a robust Catholic identity while inviting unrestricted

[10] cf. William Henn, „At the Heart of «Unitatis redintegratio». Unity in Diversity", pp. 343-350.

[11] Francis X. Clooney, „Nostra Aetate and the Catholic Way of Openness to Other Religions", în Pim Valkenberg, Anthony Cirelli (ed.), *Nostra Aetate*, Catholic University of America Press, 2016, pp. 65, 67, https://www.jstor.org/stable/j.ctt1g69zbs.11.

[12] Francis X. Clooney, „Nostra Aetate and the Catholic Way of Openness to Other Religions", p. 68.

theological openness to the religious other[13]. This balance has set the tone for post-conciliar interreligious dialogue, where the aim is a *mutual sharing of truth* in love.

Antony Kalliath likewise emphasizes the evolution of the Church's *dialogical identity* in the wake of Vatican II. He traces a theological journey through magisterial teachings, noting that the Council's documents (and subsequent instructions like the 1991 dialogue document *Dialogue and Proclamation*[14]) progressively solidified dialogue as an essential aspect of the Church's mission. Kalliath emphasizes that since the Council, the Church understands herself increasingly as a *'pilgrim community among the pilgrims'*[15] of the world, a community that is in solidarity with all humanity on the journey toward ultimate truth. He points out that dialogue in practice must involve openness, listening, receptivity and acceptance of differences, and that it leads to mutual enrichment and even purification for all partners:

> *'openness, receptivity, and tolerance of differences (DP 47). The fruits of dialogue, according to the declaration, are: (i) Mutual Enrichment of all sides (DP # 9; RM # 55); (ii) Mutual interrogation (DP 32); (iii) A call to be "Purified" (DP #32), (iv) A call to be "Transformed." (DP # 47); (v) A call to be "converted"(DP # 41). There is thus a qualitative shift from Ad Gentes (toward the people) to Inter-Gentes (among the people) in the understanding of dialogue as espoused in this document. The self understanding of the Church here is more of a pilgrim community among the pilgrims (DP 36).'*[16]

This reflects Vatican II's insight that the Church, far from being defensive, should courageously engage the pluralistic world, trusting that Christ's truth can only shine brighter when accompanied by humility and hospitality. This shift aligns perfectly with *unity in diversity*: the Church fulfills her missionary mandate not by imposing uniformity, but by entering into the lives and cultures of diverse peoples, learning and conversing, and witnessing to the Gospel through respectful dialogue.

Michael Root adds an ecumenical perspective by comparing Vatican II's approach to other religions with its approach to other Christians. He notes

---

[13] cf. Francis X. Clooney, „Nostra Aetate and the Catholic Way of Openness to Other Religions", pp. 69-71.

[14] cf. Antony Kalliath, „Roman Catholic Perspectives", pp. 63-34.

[15] Antony Kalliath, „Roman Catholic Perspectives", p. 63.

[16] Antony Kalliath, „Roman Catholic Perspectives", p. 63.

that the Council used comparable categories in both cases, focusing on *'elements of truth and holiness'* that Catholics share with others[17]. For instance, just as *Nostra Aetate* acknowledges truths in non-Christian faiths, *Unitatis Redintegratio* speaks of the elements of sanctification and truth present in other Christian communities. Root emphasizes that Vatican II introduced *`scalar`* or graduated concepts of communion (one can be more or less in communion with the Catholic Church) rather than a meek insider/outsider dichotomy[18]. This theological innovation was critical for both interreligious respect and ecumenical progress; by viewing unity in degrees and acknowledging partial communion, the Council legitimized diversity in practice and belief as a starting point rather than an endpoint. It recognized that Christian unity would be achieved not by eliminating all differences, but by discerning which differences can coexist with unity and which require resolution, a discernment that happens through patient dialogue. In practical terms, Root argues, *Nostra Aetate* and *Unitatis Redintegratio* share a *'common logic and rhetoric'*: both begin with what is held in common and *'tend to begin their comments on other Christian communities or other religions with an emphasis on what is shared and affirmed rather than on what is different'*[19]. This approach has proven to be a fruitful model for dialogues ever since, fostering a spirit of friendship and trust.

Finally, William Henn's contribution lies in articulating how *unity in diversity* must be *managed and sustained* through ongoing ecclesial communication. He observes that Vatican II not only admitted diversity, but also put in place a mechanism (ecumenical and interreligious dialogue itself) to ensure that diversity remains *acceptable* and *enriching* rather than *divisive*. He argues that unity in diversity is not a inert state but a process, one that requires continual discernment under the guidance of church authority. For example, dialogues resulting in landmark agreements like the 1982 *'Baptism, Eucharist and Ministry'* text or the 1999 Catholic-Lutheran *'Joint Declaration on Justification'*[20] show how different theological formulations can converge to express a deeper shared faith. These are fruits of a communicative praxis of

[17] Michael Root, „Nostra Aetate and Ecumenism", p. 30.

[18] cf. Michael Root, „Nostra Aetate and Ecumenism", pp. 29-32.

[19] Michael Root, „Nostra Aetate and Ecumenism", pp. 29, 32.

[20] cf. William Henn, „At the Heart of «Unitatis redintegratio». Unity in Diversity", pp. 341-347.

the Church: essentially, the Church engaging in *self-reflection and exchange* with others to purify her understanding and achieve consensus in truth. According to Henn, this ecclesial learning process is *fundamental* for maintaining unity in diversity[21]. Without dialogue and discernment, diversity could devolve into discord; but with an open communication, differences could and can be transformed into reciprocated enrichment and even become the very signs of the Spirit's work in various contexts. In sum, Henn reinforces the Council's legacy by insisting that disunity and division are not to be passively tolerated; rather, the Church must actively seek unity through dialogue, since division among Christians is no minor fault that can be tolerated but a wound contrary to God's plan. Henn's insights remind us that *unity in diversity* is *dynamic*: it calls for ongoing conversion, conversation, and cooperation. The Council's teaching set the stage, but it is the Church's praxis of dialogue, inspired by Vatican II and carried forward by theologians and pastors, that makes unity in diversitu a lived reality in today's plural, mediating contexts.

II. Unity in Diversity as Communicative Ecclesial Praxis

2.1. Communion ecclesiology as ground for dialogue

The Catholic understanding of the Church (*ecclesia*) is fundamentally relational and communitarian. Vatican II's communion ecclesiology (*communio*) envisions the Church as *'in Christ like a sacrament or as a sign and instrument both of a very closely knit union with God and of the unity of the whole human race'* (LG §1). In other words, the Church's very nature is to be a communion of the faithful united in the Spirit, and a sign of unity amongst all people. This theological vision grounds the Church's commitment to dialogue: if the Church is called to embody and foster unity in diversity, it must reach out in conversation and relationship with those outside her visible bounds. The Holy Spirit, according to Vatican II, *'brings about that wonderful communion of the faithful'* in the Church by enriching it with diverse gifts and offices (UR §2). Unity therefore *does not imply uniformity*. Indeed, the conciliar teaching emphasizes that the Spirit-generated communion includes a rich variety of roles and charisms, a diversity which *'excludes*

[21] cf. William Henn, „At the Heart of «Unitatis redintegratio». Unity in Diversity", pp. 347-350.

uniformity as a necessary condition for unity'[22]. This unity in diversity is essential to the Church's identity and mission, and it impels an outward openness. As Goyret observes, divisions among Christians are actually abnormal, contradicting Christ's will and the ecclesial nature of the churches, hence those who would reject dialogue are basically at odds with what it means to be Church, because the Church *'must enter into dialogue with the world in which it lives. It has something to say, a message to give, a communication to make'* (ES §65). In his inaugural encyclical *Ecclesiam Suam*, Pope Paul VI made this principle clear: the Church, as a loving mother and teacher of humanity, can fulfill her mission only by engaging in sincere dialogue rather than isolation. Dialogue, for Paul VI, was not a mere tactic but a constitutive attitude of the Church, an expression of her very communion and charity. He taught that the origin of the Church's dialogue lies in the eternal dialogue of salvation initiated by God:

> *'Here, then, Venerable Brethren, is the noble origin of this dialogue: in the mind of God Himself. Religion of its very nature is a certain relationship between God and man. It finds its expression in prayer; and prayer is a dialogue. Revelation, too, that supernatural link which God has established with man, can likewise be looked upon as a dialogue. In the Incarnation and in the Gospel it is God's Word that speaks to us. That fatherly, sacred dialogue between God and man, broken off at the time of Adam's unhappy fall, has since, in the course of history, been restored. Indeed, the whole history of man's salvation is one long, varied dialogue, which marvelously begins with God and which He prolongs with men in so many different ways.' (ES §70)*

In the Incarnation and throughout salvation history, God enters into conversation with humanity; the Church in turn continues this divine-human dialogue by engaging every person of good will. Thus, the Church's commitment to interreligious dialogue is theologically grounded in her identity as communion, a people drawn into Trinitarian unity and sent forth to be a leaven of unity in the human family. Dialogue is an ecclesial praxis, an outflow of who the Church *is*, not just something she *does*. It flows from charity and communion. As Paul VI explained, dialogue in this sense is a *'method of the apostolate'* (ES §81), marked by clarity, respect,

[22] Philip Goyret, „Ecclesial Communion", în Joseph Thomas (ed.), *Church and Communion* (An Introduction to Ecumenical Theology, Second Edition), Catholic University of America Press, 2022, p. 95, https://www.jstor.org/stable/j.ctv2bgz3h8.7.

meekness/humbleness, and trust: an apostolic way of making contact that reflects the loving outreach of God. Far from a technical or functional approach, authentic dialogue is a way of being Church in the modern world: open, listening, and ready to foster unity without diluting or reducing the truth of the Gospel. The postconciliar Magisterium would continue to affirm that dialogue belongs to the Church's deepest identity, coexisting with proclamation as part of her mission of evangelization. In sum, the Church's communion-oriented self-understanding provides the indispensable foundation for interreligious dialogue. Because the Church is born from the unity of the Father, Son and Holy Spirit and is herself the People of God journeying with all humanity (LG §§4, 9), she views every human encounter as an occasion to realize more fully the communion desired by God. Dialogue is the practical expression of her sacramental calling to unite all peoples in truth and love (cf. LG §13; NA §§1–2).

2.2. Anthropological and personalist foundations for dialogue

Christian thinkers affirm that human beings are created *imago Dei*: in the image of a God who is a Trinity of Persons. We are therefore, by nature, oriented toward relationship. Pope John Paul II frequently taught that the person is a being in relation, called to a *communion of persons* (*communio personarum*) in reflection of the Trinitarian communion. As Jacek Bramorski explains, *communio personarum* as a concept stands at the intersection of anthropology and theology: it expresses the Christian view of the person as *essentially communional*, and it undergirds the conciliar vision of both human society and the Church. *Communio* is not merely an ideal, but a concrete vocation inscribed in our very being. The man is called to communion, to live in fellowship and self-giving love; this vocation to personal communion is very deeply inscribed in our being personal[23]. In fact, human persons only find themselves by making a sincere gift of self to others a truth the Council articulated in *Gaudium et Spes* §24 and which John Paul II amplified in his personalist philosophy. Bramorski notes that the fundamental meaning of *communio personarum* springs from the dynamic of love-gift: each person is

[23] cf. Jacek Bramorski, „Ruolo della communio personarum per la formazione comunitaria: (alla luce del pensiero di Giovanni Paolo II)", *Angelicum* 80, 4 (2003), Pontificia Studiorum Universitas a Sancto Thomas Aquinate in Urbe, pp. 883-886, https://www.jstor.org/stable/44618826.

created *for his* or *her own sake* (possessing inherent dignity), yet finds full realization in being a gift for others in Christ. This personalist grounding reinforces why dialogue is not optional: to engage the *other* in dialogue is to live out our created nature as beings made for communion. Openness to the other, far from threatening one's identity, actually *enriches* and *fulfills* the person. In the Christian vision, the dignity of every person does not depend on nationality, culture, or religion, but on being a creature loved by God; therefore, encountering those who are different is an opportunity to recognize our shared humanity and the image of God in each other. As Ebenezer Akesseh observes, drawing on Pope Francis, embracing *otherness* enlarges our humanity. Francis poignantly asks whether we truly see the suffering *others* as brothers and sisters challenging a myopic notion of humanness that is numb to outsiders. Authentic dialogue requires this conversion of perspective: a willingness to value the other as *other*. When we do so, we discover, as Francis insists, that *'Opening ourselves to others does not lead to impoverishment, but rather enrichment, because it enables us to be more human'*[24]. In genuinely meeting and learning from those of different backgrounds, each side grows in humanity. Dialogue thus rests on a theological anthropology that understands each person as a gift and encounter with the *Thou* (and not the *It*) as a locus of grace. Personalism provides an antidote to both individualism and relativism: it calls us beyond ourselves, to affirm truth in love through relationship. The interreligious context especially demands this personalist commitment to **the inviolable dignity and unique subjectivity** of every human partner in dialogue. Only on the firm basis of human dignity (grounded in creation and redemption) can a dialogue of equals flourish.

2.3. Dialogue as mission and reconciliation in practice

Vatican II opened a new chapter in the Church's external relations, not only with other Christians (with the method of ecumenical dialogue) but also with the followers of other religions. In the decades since the Council, the Church has increasingly tried to understand interreligious dialogue as an integral

[24] Pope Francis' address at the Heydar Aliyev Mosque in Baku, 2 October 2016, as quoted in Ebenezer Akesseh, „Otherness With(Out) Boundaries: Implications of Self-Versus-Other in the Search for Common Ground on the Human", *Journal of the Society of Christian Ethics* 41, 2 (2021), Philosophy Documentation Center, p. 354, https://www.jstor.org/stable/48740048.

element of her *mission* in the world. Dialogue is not opposed to proclamation; rather, as the 1991 Vatican document *Dialogue and Proclamation* stressed, the two are *'interrelated and yet not interchangeable'* ways of bearing witness to God's love [25]. The *aim* of interreligious dialogue is not to relativize the truth, but to seek mutual understanding and to cooperate in truth and charity. In fact, engaging in dialogue can be a profound form of Christian witness: meaning a *dialogue of life* wherein the Gospel is communicated by the *genuine openness*, *respect* and *service* shown to *others*. As the evangelical leader John Stott argued (and the Catholic magisterium likewise holds), dialogue is a *vital aspect of Christian mission*, provided it is conducted with a firm commitment to one's own faith and an equally firm respect for the faith of others. The attitude required is one of *'authenticity, humility, integrity and sensitivity* (…) *in the context of Christian witness that dialogue should be understood'*, approaching others as true partners rather than enemy targets[26]. Dialogue in this sense reflects the ministry of reconciliation (cf. 2 Cor 5:18-20), being a participation in God's work of healing human divisions and restoring right relationships:

> *[18] It is all God's work; he reconciled us to himself through Christ and he gave us the ministry of reconciliation.*
> *[19] I mean, God was in Christ reconciling the world to himself, not holding anyone's faults against them, but entrusting to us the message of reconciliation.*
> *[20] So we are ambassadors for Christ; it is as though God were urging you through us, and in the name of Christ we appeal to you to be reconciled to God. (2 Cor 5:18-20).*

Contemporary Catholic missiology emphasizes that in a world of plural beliefs and frequent religiously-fueled conflicts, interreligious dialogue is crucial for peace. Sebastian Kim defines dialogue succinctly as *'commitment to one's faith and openness to that of others with genuine respect'*, accompanied by a desire to understand the other better and to learn from them, leading to an ongoing better reflection of oneself practice and faith[27]. This dual fidelity (to

---

[25] Sebastian Kim, „The Ministry of Reconciliation from an Interfaith Perspective", în Knud Jørgensen et al. (ed.), *Edinburgh Centenary Series Compendium* (Volume I), Augsburg Fortress, 2018, p. 211, https://www.jstor.org/stable/j.ctv1ddcnn1.27.

[26] cf. John Stott, Christian Mission in the Modern World (Eastbourne: Kingsway, 1986) as quoted in Sebastian Kim, „The Ministry of Reconciliation from an Interfaith Perspective", p. 211.

[27] Sebastian Kim, „The Ministry of Reconciliation from an Interfaith Perspective", p. 209.

one's own identity and to the encounter with the other) creates the conditions for what Kim describes as mutual enrichment and friendship that corrects the prejudices towards the others and builds bridges of peace. The need for such dialogue is urgent in our increasingly multi-religious societies: *co-existence* now depends on believers of different traditions working together to address shared challenges. People of all faiths face common problems like injustice, violence, poverty, environmental crises, and the loss of moral direction. No community can solve these alone. Dialogue is the recognition of our need to cooperate, trying to be an attempt to help one another seek answers to the deepest questions of life, while acknowledging our differences in approach and conviction. In practical terms, this has given rise to many forms of interreligious collaboration (often classified as the dialogue of life, dialogue of action, etc.). Such efforts aim not only to *resolve* conflicts but to *prevent* them. Indeed, the World Council of Churches has noted that dialogue's role is to prevent misunderstanding and hostility between communities by building relationships of trust (WCC *'Ecumenical considerations for dialogue and relations with people of other religions'*, 2003[28]). When various religious groups engage one another regularly (sharing their values and projects) it becomes harder for prejudice or extremist voices to prevail. Dialogue consequently serves the cause of reconciliation at both the interpersonal and societal levels. It creates channels for forgiveness and healing of memories, even as it promotes common action for social justice and the common good (that are, in fapt, part of the Catholic Social Thought's teachings).

Crucially, interreligious dialogue must move from *theory* to *praxis*. It is lived out in concrete encounters between communities. As Rabbi Ron Kronish recounts from decades of experience in Israel, dialogue initiatives can be a powerful service to peace. In the midst of the Israeli–Palestinian conflict, Kronish helped convene local rabbis, imams, and priests to *meet regularly* and learn about one another's faith and narratives. These sustained encounters, though rarely publicized, have borne remarkable fruit in grassroots reconciliation. Participants committed to *'promoting dialogue, not destruction;* (…) *fostering coalitions and cooperation, not confrontation;* (…)

[28] „Ecumenical considerations for dialogue and relations with people of other religions | World Council of Churches", https://oikoumene.org/resources/documents/ecumenical-considerations-for-dialogue-and-relations-with-people-of-other-religions.

building genuine relationships between people, based on mutual trust; (…) *engaging in common action projects for the good of all concerned, such as the preservation of the land of Israel which we all share (we all drink the same water and walk in the same valleys);* (…) *learning each other's sacred texts in a spirit of open inquiry and sharing in carefully facilitated dialogue'*[29]. Over time, former adversaries came to see each other as partners and friends. They studied each other's sacred texts together, discussed the pain of their historical grievances, and progressively dissipated fears through personal contact. Such *dialogue in action* cultivates what Kronish calls a *'new culture of peace'*[30]. One striking example he provides is when a group of Jewish, Muslim, and Christian leaders, after intensive dialogue, traveled abroad together for a peace seminar. When the Muslim participants learned that their Jewish colleagues might be unwelcome at a local mosque due to security fears, the Muslim leaders refused to enter without their Jewish friends, declaring: '*If our brothers and friends, the rabbis, are not welcome as they are, we are not going. Our solidarity is with them. They are our partners in this dialogue – our destiny is with them in Israel, more than with the Muslims in Dublin or in other places in the world'*[31]. This spontaneous act of solidarity (the Muslims standing with Jews as *brothers*) was a direct result of the trust built through dialogue, it turned a potential conflict into a moment of mutual support. Later, the rabbis reciprocated by inviting the Muslim and Christian members to a Sabbath meal, after the morning worship service, symbolically breaking barriers at the table of fellowship. Kronish notes that these gestures, though small, had a profound impact: they were *'genuine acts of reconciliation'* that gave participants a tangible experience of peace[32].

In summary, interreligious dialogue, rooted in the Church's communion theology, carried out as an ecclesial praxis of presence and encounter, and informed by a personalist respect for the other's dignity, becomes a path of mission *and* peacebuilding. It embodies the principle of unity in diversity: unity not as uniformity or enforced consensus, but as a reconciled diversity enhanced by multiple gifts. Through dialogue, the Church lives out her

---

[29] Ron Kronish, „Interreligious Dialogue in the Service of Peace", *CrossCurrents* 58, 2 (2008), Wiley, p. 227, https://www.jstor.org/stable/24461419.

[30] Ron Kronish, „Interreligious Dialogue in the Service of Peace", p. 226.

[31] Ron Kronish, „Interreligious Dialogue in the Service of Peace", p. 234.

[32] cf. Ron Kronish, „Interreligious Dialogue in the Service of Peace", pp. 234-235.

identity as *communio* and her mission as *servant of unity*. This dialogical praxis is a concrete way of enacting the Gospel commandment to love one's neighbor and the perennial vision of Isaiah and Micah: that all peoples, in their variety, may one day walk together in the light of the Lord (cf. Is 2:2-5). Each authentic dialogue across religious boundaries is a small but real step toward that eschatological horizon… a sign that, even amid plural and mediated contexts, the human family can reflect the unity in diversity of its Creator.

III. Dialogue in a plural, mediatized world: challenges and resources

Contemporary cultural conditions (that are marked by pluralism, rapid communication, fragmentation and pervasive technology) profoundly shape interreligious dialogue. The Second Vatican Council spoke of the Church's duty of *'scrutinizing the signs of the times and of interpreting them in the light of the Gospel'*, recognizing that humanity is undergoing *'profound and rapid changes'* that constitute *'a true cultural and social transformation, one which has repercussions on man's religious life as well'* (GS §4). Social phenomenon observers note that globalization and new media have effectively shrunk distances: increased migration, instantaneous connectivity and communication between diverse people and social groups, and a lot of other factors have led to a contraction of time and space that created a pluralistic and global scenario (*'contrazione dei tempi e degli spazi, creando uno scenario pluralista e globale'*[33]). In the era of digital revolution, technology has shifted *'from being a tool of communication to a primary medium of experience and sociality* (…) *Social interaction and human perception are being reshaped in unprecedented ways'*[34] radically altering how people relate and find meaning in themselves, the others and the world around them. These developments present new opportunities for a possible encounter, but they also disturb shared symbols

[33] Clemente Lanzetti, „Il Posto Della Religione Nella Società Contemporanea: Riflessioni Metodologiche E Analisi Di Dati", *Studi di Sociologia* 38, 4 (2000), Vita e Pensiero – Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, p. 337, https://www.jstor.org/stable/23004970.

[34] Paul O'Connor, Marius Ion Benţa (ed.), *The Technologisation of the Social: A Political Anthropology of the Digital Machine*, Routledge, London, 2021, pp. 1-Abstract, https://api.taylorfrancis.com/content/books/mono/download?identifierName=doi&identifierValue=10.4324/9781003052678&type=googlepdf.

and narratives, confronting religions with an unprecedented communicative context. Dialogue today unfolds in a *fragile symbolic environment*: one where messages spread instantaneously but understanding does not always follow after.

Amid this mediatized plurality, noteworthy risks emerge: superficial or polemical engagements can distort authentic dialogue, especially in the fast-paced arena of social media and *culture wars* programming. Thomas Scheffler warns that interreligious dialogue, while essential for peace, is not an answer to all the worries of the world, specifically where there are long-standing chaos and political shakiness. In situations of extreme inequality or lack of political will, dialogue efforts may simply *fail to work*[35]. In other words, dialogue cannot be an isolated cure-all when deeper injustices persist (a sobering insight echoed by many peacebuilders). Moreover, if dialogue is approached merely as a polite diplomacy, it risks losing its transformative power. Some observers, such as Melanie Barbato, caution that the Church's interreligious outreach at times resembles public-relations diplomacy rather than genuine encounter[36]. The danger is that what passes as dialogue could devolve into merely staged gestures or argumentative point-scoring, that is only reinforcing fragmentation instead of fostering understanding. These dangers underscore the need for critical discernment about *how* dialogue is conducted in a media-saturated public square.

Authentic dialogue must therefore be reclaimed as *communicative praxis* grounded in mutuality and truth-seeking. Interreligious dialogue, properly understood, is a particular form of communication, being it distinct from debate or some kind of proselytism. As one expert notes, *'interfaith dialogue is not intended to be a debate. It is aimed at mutual understanding, not competing; at mutual problem solving, not proselytizing'*[37]. This principle protects dialogue from becoming a zero-sum confrontation or a covert missionary exercise. Indeed, Christian theologians insist on maintaining a clear distinction

---

[35] cf. Thomas Scheffler, „Interreligious Dialogue and Peacebuilding", *Die Friedens-Warte* 82, 2/3 (2007), Berliner Wissenschafts-Verlag, pp. 179-182, https://www.jstor.org/stable/23773933.

[36] cf. Melanie Barbato, „EDITORIAL INTRODUCTION: Interreligious Dialogue and Diplomacy", *CrossCurrents* 72, 3 (2022), University of North Carolina Press, pp. 173-174, https://www.jstor.org/stable/27181598.

[37] Renee Garfinkel, *What Works?: Evaluating Interfaith Dialogue Programs*, US Institute of Peace, 2004, p. 2, https://www.jstor.org/stable/resrep12246.

between dialogue and evangelization. Terry Muck writes that *'interreligious dialogue and evangelism are different modes of communication, both important, neither one more important than the other'*[38]. Therefore, dialogue pursues understanding and relationship-building across religious boundaries, whereas evangelism proclaims one's own faith convictions; blending the two can breed mistrust. As Muck argues, a faithful church in today's plural world needs to be dedicated to both dialogue and evangelism, but, of course, each in its proper mode and context, basing his position by using the paradigm of David Krieger, a communications theory scholar, co-founder of the Institute for Communication Research of Meggen, Switzerland, paradigm summed up in the article *'Communication Theory and Interreligious Dialogue'*:

> *'Krieger's and others' communication views begin with the problem of interreligious conflict and suggest that its solution is to learn to talk with one another more productively. Interreligious conversation, however, has some special features that make it a particularly sophisticated form of communication. Different views of God or the Transcendent and different theologies make dialogue a high stakes game. One way to make such interactions productive is to analyze religious differences not in terms of truth but in terms of communication problems and dynamics, and then solve them as such'*.[39]

Approaching dialogue as *conversation* rather than as conquest aligns with a genuine theology of encounter. It echoes the American sociologist Robert Bellah's insight that civilizations themselves are dramatic conversations about things that matter to their participants, a reminder that long-term peaceable coexistence is built on honest, ongoing conversation. Especially under today's fragile conditions of meaning, dialogue must be carried out as a persistent communicative praxis focused on listening, witness, and mutual learning, not on scoring rhetorical victories.

The Catholic tradition offers rich resources to support this vision of dialogue. Historically, Vatican II inaugurated a new era in the Church's relations with other faiths: *'The Second Vatican Council inaugurated a new era in the history of the Church's relations with non-Christians. The Church reflected positively on the fact that she shared the world with peoples of faiths different than*

---

[38] Terry C. Muck, „Interreligious Dialogue and Evangelism", *Buddhist-Christian Studies* 17 (1997), University of Hawai'i Press, p. 140, https://www.jstor.org/stable/1390408.

[39] Terry C. Muck, „Interreligious Dialogue and Evangelism", p. 140.

her own. Together with them she is called to work for peace and justice'[40]. The Council's Declaration *Nostra Aetate* (1965) exemplified this paradigm shift by articulating esteem for other religions and calling for dialogue. Yet as time progresses, the Church must continually interpret and apply Vatican II's teachings in new contexts.

> *'When we look back at the document Nostra Aetate after fifty years, we notice that much has changed between 1965 and 2015, not the least in the relation between the Roman Catholic Church and the other religions. So much has in fact changed that Gerald O'Collins in his book about The Second Vatican Council on Other Religions suggests that the document certainly would have been written differently even thirty years after its promulgation'.*

observes Pim Valkenberg; the world of interreligious relations has evolved so dramatically that any *proper hermeneutical approach* to Nostra Aetate today demands integrating historical awareness with theological insight[41]. In other words, reading the Council in our plural, mediated context requires *discernment*: an openness to the Council's intent, coupled with attentiveness to *contemporary signs of the times*. Pope Paul VI's encyclical *Ecclesiam Suam* (1964), that was often called *the dialogue encyclical*, had already laid out principles of engaging the modern world through dialogue. Today, those principles gain new urgency amid global cultural flux. The Church's postconciliar documents and organs (from the Pontifical Council for Interreligious Dialogue to numerous other interfaith initiatives) have built on *Nostra Aetate*, developing guidelines for dialogue marked by respect, humility, and reciprocity. This evolving *interreligious theology* provides a normative framework to counteract the distortions noted above. It insists that dialogue be more than a shallow courtesy or polite diplomacy but rather a truth-seeking *peregrinatio* undertaken together by people of different faiths, each rooted in their own identity…yet open to the other.

---

[40] Alain Marchadour et al., „Interreligious Dialogue", în *The Land, the Bible, and History - Toward the Land That I Will Show You*, Fordham University Press, 2007, p. 160, https://www.jstor.org/stable/j.ctt1x76fwt.15.

[41] Pim Valkenberg, „Nostra Aetate: Historical Contingency and Theological Significance", în Pim Valkenberg, Anthony Cirelli (ed.), *Nostra Aetate*, Catholic University of America Press, 2016, pp. 6-7, https://www.jstor.org/stable/j.ctt1g69zbs.8.

Finally, the practice of ecclesial discernment is crucial for sustaining dialogue in fragile symbolic conditions. Discerning the spirits at work in our communicative environment means honestly confronting failures and learning from them. As one ecumenical scholar observes in the Christian unity context, efforts toward communion often encounter hazards and unexpected impasses, requiring long timeframes and wise hermeneutics to overcome[42]. Rossi notes that the ecumenical movement has courageously recognized in this impasse a moment of crisis in the etymological sense and therefore of discernment and growth, on the condition that the difficulties and criticism be transformed into a *'percorso comunionale'*, a path toward communion[43]. This insight applies analogously to interreligious dialogue: periods of tension or stagnation can become opportunities for deeper purification of motives and renewal of methods. Rather than abandon dialogue when results seem scant and negligeable or when misunderstandings multiply, the ecclesial approach is to reflect, pray, and adjust, keeping the long view in mind. In fact, seasoned interfaith practitioners stress the necessity of long-term commitment. Rabbi Ronald Kronish, reflecting on decades of peacebuilding work in Israel-Palestine, emphasizes the importance of *'long-term programs and relationships'*[44]: only sustained initiatives, not one-off events, can really encourage the building of long-lasting relationships across faith lines. Short-term or sporadic dialogues, by contrast, are ill-equipped to withstand the strains of volatile public discourse or to build the trust needed for genuine reconciliation. The persistent work of dialogue requires what Pope Francis has called a *culture of encounter*, which develops over time through shared experiences and cooperative action.

In sum, interreligious dialogue as *communicative ecclesial praxis* must grapple with the complexities of a plural and mediated world. This praxis calls for reading the *signs of the times* with realism and hope: acknowledging

---

[42] cf. Teresa Francesca Rossi, „«Manca ancora il contributo profetico e spirituale dell'unità tra tutti i cristiani»: l'ecumenismo di Papa Francesco e Fratres Omnes", *Angelicum* 98, 4 (2021), Pontificia Studiorum Universitas a Sancto Thomas Aquinate in Urbe, pp. 548-550, https://www.jstor.org/stable/27302017.

[43] Teresa Francesca Rossi, „«MANCA ANCORA IL CONTRIBUTO PROFETICO E SPIRITUALE DELL'UNITÀ TRA TUTTI I CRISTIANI»", p. 548.

[44] Ron Kronish, „Interreligious Dialogue in the Service of Peace", p. 228.

both the *new stage of history* thst we inhabit (with its compressed space-time and technological milieu) and the enduring human quest for meaning and connection. It demands vigilance against the distortions of mediatized discourse: avoiding superficiality, resisting the slide into polemics or mere polite diplomacy, and never confusing dialogue with a covert preaching strategy or proselytism. Instead, dialogue should be nurtured as a sincere conversation oriented to truth and peace, protected by ethical communication norms. The wisdom of both social science and theology concur on this point: only authentic, *communion-driven communication* can bear the weight of our differences without shattering. The Catholic Church's experience since Vatican II (from *Nostra Aetate* to innumerable grassroots dialogues) provides guiding principles and testimonies to this truth. Through ongoing theological reflection and pastoral discernment, the Church continues to refine its dialogical approach, drawing on sociological insight, interfaith theology, and the Spirit's guidance to navigate fragile symbolic conditions. Ultimately, the principle of *unity in diversity* is not a ready-made achievement but a *pilgrimage of dialogue*: one that, in a fragmented media age, requires ever more *patience*, *humility* and *creativity*, but holds out the promise of genuine encounter and mutual enrichment as signs of God's presence in our time (cf. GS §4).

Conclusion

This study has revealed that *interreligious dialogue*, grounded in Vatican II's theology of *unity in diversity*, is not an optional extra but a constitutive expression of the Church's life and mission. Theologically, such dialogue is anchored in the Church's identity as *communion*: the People of God called to be *'in Christ like a sacrament or as a sacrament and instrument of a very closely knit union with God and of the unity of the whole human race'* (LG §1). Far from diluting the Gospel, authentic dialogue is ecclesial and communicative in nature, being an act of the Church herself bearing witness through respectful conversation. As the postconciliar magisterium affirms, the Church's dialogical engagement belongs to her deepest identity, coexisting with the duty to proclaim Christ. In dialogue, the Church lives out her vocation as a caring mother and educator of humanity, fostering understanding without compromising truth.

Our contemporary context of *mediated plurality* both challenges and enriches this dialogical vocation. Social and communication sciences illuminate how globalization and digital media can exacerbate fragmentation. In response, the Church seeks to cultivate what Pope Francis calls a *culture of encounter* that resists shallow or polemical engagements. Interreligious dialogue, approached as a sincere exchange of gifts rather than a zero-sum debate, becomes a form of communicative witness: a sign that unity in diversity is possible through God's grace. Indeed, engaging others with humility, listening, and authenticity is itself a Gospel witness of love.

Crucially, the Church must practice continual discernment, formation, and communicative witness in carrying out this mission. Pastoral discernment ensures that dialogue remains grounded in truth and charity, especially amid a media-saturated public square where miscommunication abounds. Ongoing formation is needed to prepare Christians to better accomplish this two-fold commitment of dialogue and proclamation, preparing disciples who are theologically rooted, spiritually mature, and skilled in dialogue. Communicative witness means that every encounter is an opportunity to reflect Christ's presence through the *presence* of the Church, which speaks not only in words but in the gestures of respect, solidarity, and co-operation with all people of good will.

In sum, *unity in diversity as communicative ecclesial praxis* calls the Church to be a dialogical Church. Interreligious dialogue, when imbued with discernment and sustained by prayer and teaching, becomes a concrete way of reading *'the signs of the times and of interpreting them in the light of the Gospel* (GS §4). It is how the Church carries forward Vatican II's legacy into this pluralistic world in which we live in: by communicating Christ's truth in love, building bridges of understanding, and nurturing a reconciled diversity that anticipates the unity of God's Kingdom. Thus, the Church's dialogical vocation (that is rooted in the Trinitarian communion and guided by the Holy Spirit) stands as a faithful response to contemporary challenges, forming disciples who can engage confidently and charitably with a diverse humanity so that, even amid a fragmented culture, the Church remains *'a light brightly visible'* to all (LG §1).

Interdisciplinaritatea teologie-psihologie. Rolul rugăciunii în reglarea emoțională

Daiana Patrina MUREȘAN[1]

Abstract: *The interaction between theology and psychology offers a fertile interdisciplinary framework for understanding prayer as a practice with complex functions in the psychic and spiritual life of the person in its entirety. From the perspective of contemporary psychology, prayer can be conceptualized as a form of religious coping, an emotional self-regulation strategy and a cognitive-affective reorganization mechanism. Processes such as cognitive reappraisal, reduction of physiological activation, increased sense of internal coherence and strengthening of resilience are frequently associated with prayer practices. In parallel, theology offers a hermeneutic framework in which prayer is understood as relationship, communion and openness to transcendence, aspects that can support the processes of integration of emotions and reconstruction of personal meaning. The paper explores the convergences between the two fields, analyzing prayer both as a spiritual experience and as a psychological process with therapeutic potential. The clinical implications of prayer in contexts of cognitive-emotional vulnerability, the limits of its use in psychological intervention, and the need for an ethical, culturally sensitive, and values-congruent approach are discussed.*

Keywords: *prayer, theology, psychology, coping mechanisms, emotional regulation, emotions, interdisciplinarity.*

Introducere

„Veniți la mine toți cei osteniți și împovărați și eu vă voi da odihna! Luați asupra voastră jugul meu și învățați de la mine că sunt blând și umil cu inima și veți găsi odihnă pentru sufletele voastre! Căci jugul meu este plăcut, iar povara mea este ușoară (Mt 11, 28-30)”

Articolul propune o analiză interdisciplinară a rugăciunii ca mecanism de reglare emoțională, integrând perspective din psihologia clinică și

[1] Doctorandă, Universitatea Babeș-Bolyai, Facultatea de Teologie Greco-Catolică, Doctorat Teologie și Științe Religioase, daiana.claru@ubbcluj.ro, daiana_claru@yahoo.com.

teologie, cu focusare asupra adresabilității rugăciunii în contexte de vulnerabilitate psihologică, cu accent pe rolul acesteia în consolidarea rezilienței, în creșterea coerenței narative a sinelui și în facilitarea proceselor de integrare afectivă. Convergențele dintre cele două domenii arată că diada teologie–psihologie poate interpreta rugăciunea simultan ca experiență spirituală, dar și ca proces psihologic cu potențial terapeutic, în care dimensiunea afectivă, cognitivă și relațională a persoanei este reorganizată într-un mod benefic. Rugăciunea constituie un construct psihologic complex, situat la intersecția dintre procesele cognitive, afective și spirituale, fiind recunoscută în literatura de specialitate ca formă particulară de coping religios, strategie de autoreglare și mecanism de reorganizare cognitiv-afectivă. Procesele cognitiv-emoționale dar și comportamentale precum reevaluarea cognitivă, reducerea activării fiziologice, creșterea sentimentului de coerență internă și consolidarea rezilienței sunt frecvent asociate cu practicile de rugăciune. În practica clinică, rugăciunea poate funcționa ca strategie autoreferențială de reglare, facilitând procese precum down-regulation emoțional, adică diminuarea controlată a intensității afectelor și restabilirea unui nivel optim de activare. În acest cadru, rugăciunea contribuie la creșterea toleranței la distres și la consolidarea rezilienței spirituale, efecte care apar atunci când practica este congruentă cu sistemul de credințe al persoanei și se integrează natural în arhitectura ei afectivă, emoțională și cognitivă.

Din perspectivă teologică, rugăciunea este înțeleasă ca act relațional și participativ, care susține coerența narativă a sinelui și procesele de reconstrucție a sensului în situații de vulnerabilitate psihologică. Astfel, rugăciunea devine un spațiu de reașezare interioară, în care emoțiile sunt integrate într-o relație de încredere și sens. Această reașezare are efecte directe asupra stării afective: liniștire, clarificare, diminuarea anxietății, creșterea speranței.

Rolul rugăciunii în reglarea emoțională, diada teologie-psihologie

1. Fundamentul teologic: rugăciunea ca act de restaurare a persoanei

În teologie, rugăciunea nu este doar o practică spirituală, ci un act ontologic: modul prin care persoana umană își restabilește orientarea către Dumnezeu, sursa vieții și a sensului. În tradiția patristică, omul este definit prin

capacitatea de relație (*prosopon*)[2], iar rugăciunea este expresia acestei relaționalități. Omul este *prosopon*, adică ființă de relație, iar rugăciunea este modul în care această relaționalitate devine activă, conștientă și transfiguratoare. Termenul prosopon nu înseamnă doar „față", ci față-întoarsă-către-altcineva. Este identitatea în relație. Omul este prosopon — ființă de relație. Astfel, prosopon nu este o categorie statică, ci un mod de existență: a fi persoană înseamnă a fi-în-relație, definind persoana nu ca entitate autonomă, ci ca realitate relațională. Această perspectivă se opune individualismului ontologic. Persoana nu este un „individ", o entitate singulară autosuficientă, ci o ființă orientată complexă, capabilă de comuniune, vulnerabilitate și deschidere. În tradiția capadociană, persoana nu este reductibilă la natura sa, ci se manifestă prin comuniune. Sf. Vasile cel Mare, Sf. Grigorie de Nyssa și Sf. Grigorie Teologul subliniază că omul devine pe deplin persoană doar în măsura în care intră în relație cu Dumnezeu și cu ceilalți.

> *„Bucurați-vă totdeauna, rugați-vă neâncetat, mulțumiți pentru toate!"*[3]
> *„Slava pe care mi-ai dat-o mie le-am dat-o lor, ca să fie una, precum noi una suntem; eu întru ei și Tu întru mine, ca să fie desăvârșiți în una."*[4]
> *„O persoană singulară nu e lumină, chiar în cazul oamenilor. Nu se vede un sens, un rost, o bucurie în sine. Aceasta e o dovadă că așa este în mod deplin în Dumnezeu. Lumina nu e condiționată nici de eu-tu. Ci de eu-tu și el."*[5]

În lipsa relației, a comuniunii, omul rămâne fragmentat, închis în sine, incapabil de împlinire ontologică.

Rugăciunea este forma vie a acestei relații.

În rugăciune, omul devine persoană deplină: conștientă, deschisă, transfigurată.

Esențial:

– omul nu există ca individ izolat, ci ca ființă deschisă către Dumnezeu și către ceilalți

---

[2] Termen grecesc desemnează „fața", chipul orientat către un Altul, indicând că identitatea umană este constitutiv deschisă, dialogală și dinamică.

[3] Sf. Vasile cel Mare, Omilia la Psalmul XXXIII, p. 496.

[4] Sf. Grigorie de Nyssa, Scrieri Partea Întâia, p. 329.

[5] Sf. Grigorie de Naziaz, Cuvântarea 31, p.107

– persoana devine ea însăși numai în relație, ne conturam și definim prin relație, comuniune, dialog, comunicare
– relația fundamentală este relația cu Dumnezeu, iar forma ei este rugăciunea.

2. Rugăciunea ca terapie a inimii

Părinții filocalici descriu rugăciunea ca pe un proces de curățire a inimii (*katharsis*)[6], în care patimile, viciile — înțelese ca emoții dezordonate, discrepante — sunt vindecate, atenuate și comprehensibile prin luminarea minții (*nous*)[7]. Când nous-ul este curățit (katharsis), acesta devine capabil de rugăciune neîmprăștiată, adică de dialog direct cu Dumnezeu. Este facultatea prin care omul devine capabil de rugăciune, de contemplare și de comuniune. Katharsis-ul nu desemnează o simplă purificare morală, ci o transformare, metamorfozare ontologică a afectelor, ruminațiilor și a gândurilor, prin așezarea lor în dialog, comunicare cu Dumnezeu. Părinții filocalici, în special Evagrie Ponticul și Sf. Maxim Mărturisitorul, descriu rugăciunea ca spațiu în care mintea se eliberează de gândurile discrepante (*logismoi*)[8] și se întoarce la propria ei simplitate prin intermediul căreia se resetează. În această perspectivă, rugăciunea nu este doar practică spirituală, ci mecanism de reorganizare afectivă, în care emoțiile sunt integrate, limpezite și transfigurate. Astfel, rugăciunea funcționează ca un proces de vindecare interioară, prin care persoana își actualizează vocația de ființă relațională (*prosopon*) și se deschide către comuniunea cu Dumnezeu și cu ceilalți.

Rugăciunea nu este doar practică spirituală, ci proces terapeutic capabilă să reorganizeze emoțiile, să vindece rănile afective, restabilește coerența interioară și reactivează vocația persoanei (prosopon) de a trăi în comuniune cu Dumnezeu și cu ceilalți. Rugăciunea nu reprimă emoțiile, ci le transformă, sunt transfigurate prin întâlnirea cu Dumnezeu.

---

[6] Etimologie din grecescul καθαρσις (*katharsis*), derivat din verbul καθαίρω (*kathaírō*), care înseamnă „a curăța", „a purifica", „a face limpede".

[7] Termenul grecesc νοῦς (*nous*) provine din rădăcina indo-europeană \nes- care înseamnă „a gândi", „a percepe", „a înțelege".

[8] Termenul grecesc λογισμός (*logismós*) sunt gândurile care apar în minte și care, în tradiția filocalică, pot deveni mecanisme de tulburare a nous-ului și de dezorganizare a vieții interioare.

3. Rugăciunea ca practică ascetică: ritm, respirație, liniștire

Tradiția isihastă subliniază dimensiunea corporală, corporalitatea rugăciunii: această liniștire nu este scop în sine, ci condiția întâlnirii cu Dumnezeu.

- ritmul respirației
- repetitivitatea formulei de rugăciune
- atenția concentrată, focusată pe mesaj și comunicare
- liniștirea trupului.

Psihologic, ea funcționează ca un mecanism de reglare emoțională. Reglarea emoțională este, în psihologie, un ansamblu de procese cognitive, comportamentale și neurobiologice prin care individul își modulează trăirile. În teologie, reglarea emoțională se exprimă prin raportarea afectelor la sens, transcendență, relație și speranță. Cele două domenii converg în: resemnificare, conectare, acceptare, compasiune și orientare spre sens.

4. Rugăciunea ca spațiu de siguranță ontologică

Teologic, omul trăiește într-o lume marcată de incertitudine, vulnerabilitate și moarte. Rugăciunea oferă o ancoră ontologică: certitudinea unei prezențe care nu abandonează. Această siguranță, această ancoră nu este doar emoțională, ci existențială: Dumnezeu este perceput ca sprijin, ca refugiu**,** ca sens, ca interlocutor stabil. Din spectrul teologic, este expresia încrederii filiale în Dumnezeu. Astfel, rugăciunea devine un mecanism de reglare emoțională nu atât prin tehnică, ci prin relația pe care o construiește**.**

În psihologie, acest lucru ar corespunde unei figuri de atașament securizant. Această imagine se proiectează în atribute precum predictibilitatea, protecție, disponibilitate, reglare afectivă necesare reglării emoționale și cognitive. Putem aduce în prim plan, sub această perspectivă, diada siguranța afectivă și siguranța ontologică, desigur aflate pe o pondere interconectivitate. Siguranța afectivă este starea de calm emoțional, reglare emoțională sanogenă. Siguranța ontologică este starea în care persoana simte că existența ei are fundament, sens și continuitate.

5. Dimensiunea biblică: rugăciunea ca răspuns la nesiguranță, incertitudine

Biblia prezintă rugăciunea ca reacție firească a omului în fața fricii, incertitudinii și suferinței. Teologic, rugăciunea nu elimină emoțiile, ci le

reorientează către Dumnezeu, transformându-le din surse de dezorganizare în ocazii de întâlnire și maturizare spirituală.

Apostolul Pavel recomandă rugăciunea ca antidot la îngrijorare: „Nu vă îngrijorați de nimic, ci întru toate, prin rugăciune și cerere, cu mulțumire, cererile voastre să fie arătate lui Dumnezeu" (Fil 4, 6).

În Psalmi, rugăciunea este modul prin care emoțiile sunt exprimate, conținute și transformate: „În ziua în care Te-am chemat, m-ai ascultat și m-ai întărit în sufletul meu" (Ps 137, 3). În Noul Testament, Cristos însuși se roagă în momente de tensiune emoțională (Ghetsimani), arătând că rugăciunea este calea de traversare a anxietății, nu de evitare a ei.

Rugăciunea poate fi înțeleasă, din perspectivă psihologică, ca un răspuns adaptativ la stările de nesiguranță și incertitudine, deoarece activează mecanisme similare celor implicate în reglarea afectivă printr-o figură de atașament securizant. În momentele de instabilitate, sistemele neuropsihologice responsabile de detectarea pericolului generează hiper-vigilență și gânduri intruzive, iar persoana caută un cadru relațional care să ofere predictibilitate și continuitate. Studii clinice validate științific arată și documentează faptul că rugăciunea personală este asociată cu scăderea cortizolului, iar rugăciunea meditată, centrată pe respirație, reduce simptomele de anxietate generalizată.

6. Rugăciunea ca transformare a viciilor în virtuți

În teologie, emoțiile nu sunt eliminate, ci transfigurate, metamorfozate. Această transformare este opera harului, dar și a participării omului prin rugăciune. Rugăciunea devine un laborator al virtuților, un spațiu în care emoțiile sunt educate și orientate spre bine.

Psihologic, rugăciunea poate fi conceptualizată ca un mecanism de transformare a *patternurilor* disfuncționale (viciile) în patternuri funcționale (virtuți), prin procese de restructurare cognitivă, reglare emoțională și reorganizare a identității. În acest cadru, viciile sunt înțelese ca tendințe afective și comportamentale dezadaptative, iar virtuțile ca trăsături emoționale și comportamentale stabilizate orientate spre autoreglare și adaptare. Conștientizarea afectelor dezordonate implică etapa de monitorizare emoțională (*emotion tracking*) în care persoana își observă emoțiile în timp real, fără a le reprima și fără a le amplifica, aceasta fiind o abilitate centrală în reglarea emoțională. *Emotion tracking* este fundamentul

transformării psihologice, iar rugăciunea oferă cadrul ideal pentru această monitorizare: ritm, introspecție, repetitivitate, siguranță. Rugăciunea funcționează ca un cadru în care această monitorizare devine posibilă, structurată și eficientă. Studiile clinice arată faptul că pacienții care folosesc rugăciunea ca tehnică de introspecție raportează o creștere a clarității emoționale și o scădere a comportamentelor impulsive.

- Frica transformată în încredere „În ziua în care mă tem, eu mă încred în Tine" (Ps 56, 3). Rugăciunea mută emoția primară a fricii în virtutea încrederii.
- Neliniștea transformată în pace — „Nu vă îngrijorați de nimic, ci în orice lucru aduceți cererile voastre la cunoștința lui Dumnezeu… și pacea lui Dumnezeu… vă va păzi inimile" (Fil 4, 6-7). Rugăciunea devine mecanism de reglare emoțională și de stabilizare interioară.
- Mânia transformată în blândețe — „Îndepărtează-te de mânie și lasă iuțimea; nu te supăra, căci supărarea duce numai la rău." (Ps 37, 8). Rugăciunea și contemplarea lui Dumnezeu dezamorsează impulsul agresiv.
- Întristarea transformată în nădejde, speranță — „Domnul este aproape de cei cu inima zdrobită " (Ps. 34, 18). Prezența lui Dumnezeu, invocată în rugăciune, convertește durerea în speranță.
- Anxietatea transformată în liniște — „Aruncați asupra Lui toate îngrijorările voastre, căci El Însuși se îngrijește de voi" (1 Pt 5, 7). Actul de a „arunca" grijile este un proces psihologic de externalizare și încredințare.
- Slăbiciunea transformată în putere — „Când sunt slab, atunci sunt tare" (2 Cor 12, 10). Rugăciunea schimbă percepția asupra vulnerabilității, transformând-o în virtute.
- Neliniștea transformată în odihnă interioară — „Opriți-vă și cunoașteți că Eu sunt Dumnezeu" (Ps 46, 10). Rugăciunea contemplativă calmează sistemul nervos și aduce claritate.
- Teama transformată în iubire — „În dragoste nu este frică, ci dragostea desăvârșită izgonește frica" (1 In 4, 18). Rugăciunea cultivă iubirea ca virtute care dizolvă frica existențială.
- Deznădejdea transformată în curaj — „Domnul este lumina și mântuirea mea. De cine să mă tem?" (Ps 27, 1). Rugăciunea reorientează emoția spre o ancoră stabilă.

Insight important

Reglarea emoțională nu înseamnă control, ci *flexibilitate*. Nu înseamnă să nu simți, ci să poți *alege* ce faci cu ceea ce simți.

Concluzia susține necesitatea unei abordări nuanțate, interdisciplinare și cultural sensibile, care să valorifice rugăciunea ca resursă clinică atunci când aceasta este congruentă cu valorile și identitatea persoanei. Lucrarea examinează potențialul integrării rugăciunii în intervențiile psihologice, cu accent pe limitele etice, riscurile de spiritual by-passing și necesitatea unei abordări cultural sensibile. Importante modelele clinice în care rugăciunea poate fi explorată ca resursă internă, fără a fi prescrisă, în care trebuie să fie analizate implicațiile colaborării interdisciplinare teologie–psihologie pentru optimizarea suportului emoțional și spiritual al persoanei.

Lumina taborică și vederea beatifică ca paradigme ale participării la viața trinitară

Adin Emil POP[1]

Abstract: *Although Eastern theology emphasizes ontological participation in uncreated energies as in the case of the Taboric Light, and Western theology emphasizes the fulfillment of the intellect through the vision of the divine essence in the beatific vision, both paradigms converge towards the same fundamental intuition: salvation is not just a state, but a radical transformation of man through divine glory, it is not a simple post-mortem survival, but an entry into the dynamism of the Trinitarian life. We will attempt an ecumenical approach to the theme, by highlighting the points of contact between "vision" (West) and "participation" (East) as two facets of the same eschatological reality.*

Key words*: divine essence and energies, deification, light of glory, camp light, palanquinism. beatific vision.*

Introducere

Lucrarea prezentă își propune să analizeze modalitățile prin care ființa umană participă la viața divină a Sfintei Treimi, explorând elementele de unitate și aspectele de diversitate dintre paradigma răsăriteană a Luminii taborice, ca experiență a energiilor necreate, și paradigma apuseană a Vederii beatifice, ca împlinire eshatologică a omului. Această participare nu este înțeleasă ca o simplă cunoaștere intelectuală, ci ca o transformare ontologică a omului, definită în tradiția patristică drept îndumnezeire sau *theosis*, ce este numitorul comun care unește aceste două tradiții, demonstrând că, în pofida diferențelor terminologice, scopul ultim al vieții creștine rămâne participarea reală și transfiguratoare la slava Sfintei Treimi.

[1] Doctorand, Universitatea Babeș-Bolyai, Facultatea de Teologie Greco-Catolică, Doctorat Teologie și Științe Religioase, adin.pop@ubbcluj.ro, adinpop@gmail.com.

1. Lumina taborică și îndumnezeirea omului în teologia răsăriteană

Sfântul Grigorie Palama a fost cel care a elaborat o poziție teologică, la mijlocul sec. XIV, în contextul „controversei isihaste", în care mistica răsăriteană ce susține îndumnezeirea omului prin harul necreat izvorât din ființa dumnezeiască, se înfrunta cu teologia scolasticii apusene, care cere omului o imitație a lui Hristos cu ajutorul harului creat.

Deși aspectul spiritual al teologiei Sf. Grigorie Palama este puternic influențat de scrierile Sf. Simeon Noul Teolog, partea dogmatică este fundamentată pe distincția din cadrul naturii divine între esența inaccesibilă și energiile participabile, prezentând ca izvoare texte din Sfinții Părinți capadocieni și Sf. Dionisie Areopagitul[2]: „Cel nevăzut prin fire se face văzut prin lucrări, văzându-se în unele din cele din jurul Lui"[3]. Sf. Grigorie Palama își însușește cuvintele Sf. Vasile cel Mare: „Lucrările lui Dumnezeu sunt variate; ființa lui e însă simplă. Noi zicem că cunoaștem pe Dumnezeul nostru din lucrările dumnezeiești; de ființă însă nu putem să ne apropiem"[4]. Astfel, ființa lui Dumnezeu este nu doar invizibilă și inaccesibilă față de orice simț, ci și dincolo de ce este inaccesibil și invizibil pentru simțuri, iar lumina e socotită „strălucire și har dumnezeiesc, văzută nevăzut și cunoscută neînțeles, numai prin experiență"[5].

Distincția între esență și energii implică faptul că natura divină este participabilă nu în ea însăși, adică în ființa sa, ci în energiile sale: harul care ne îndumnezeiește este o energie divină, deci necreat. Adversarii lui Palama l-au acuzat de a fi atentat prin această distincție la simplitatea divină, dar „ființa și energiile nu sunt pentru Palama două părți ale lui Dumnezeu, cum își imaginează încă unii critici moderni, ci două moduri diferite ale existenței lui Dumnezeu, în natura Sa și în afara naturii Lui; același Dumnezeu rămâne total inaccesibil prin esență și se comunică total prin har"[6].

Pentru a demonstra că această distincție nu alterează simplitatea lui Dumnezeu, „Palama apropie această distincție în unitatea lui Dumnezeu între energii sau atribute și esență", de aceea pe care o impune misterul

---

[2] Sf. Dionisie Areopagitul, *Despre Numirile Dumnezeiești*, II, pp. 139-143.

[3] Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre Fericiri*, VI, p. 381.

[4] Sf. Vasile cel Mare apud D. Stăniloae, *Viața...*, pp. 250-251.

[5] D. Stăniloae, *Trăirea lui Dumnezeu în Ortodoxie*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1993, p. 54.

[6] Vladimir Lossky, *Vederea lui Dumnezeu*, trad. de Maria Cornelia Oros, Editura Deisis, Sibiu, 1995, p. 141.

trinitar, a celor trei ipostasuri distincte și a procesiunilor trinitare[7]. „Dumnezeu se revarsă în energiile Sale, fiind cu totul prezent în ele. Acestea sunt două moduri de existență și de prezentare a lui Dumnezeu, în esența Sa transcendentă și în energiile Sale imanente. Energia nu este niciodată o parte din Dumnezeu; ea este Dumnezeu într-o revelație a Lui, fără ca Dumnezeu să piardă ceva din nemanifestarea radicală a esenței Sale. Energiile sunt comune Ipostazelor Treimii: sunt necreate și sunt accesibile făpturii. Distincția-identitate a esenței și a energiei nu atinge deloc unitatea, indivizibilitatea și simplitatea divină, mai ales că distincția dintre Ipostaze nu face din Dumnezeu un compus"[8]. Dar această distincție nu are valoare numai pentru raportul lui Dumnezeu cu lumea creată: „Dacă lumea n-ar fi fost creată, Dumnezeu ar fi existat întotdeauna nu doar în esența Sa inaccesibilă, ci și în afara esenței, în energiile ce sunt revărsări ale esenței"[9].

Împreună cu Sf. Grigorie Palama, teologia răsăriteană afirmă că lucrările lui Dumnezeu, ca „ieșiri" personale prin care Dumnezeu se manifestă și se lasă împărtășit, sunt puteri ale Sale care produc în creaturi o mișcare, o transformare necesară îndumnezeirii. Acestea sunt divine, necreate, pentru că „izvorăsc din dumnezeirea comună a celor trei Persoane ale Treimii și prin aceasta sunt unice, indivizibile, permanente și stabile"[10], depășind atât sensibilul cât și inteligibilul și chemând omul la viața divină în cadrul unei „comuniuni energetice": „Frumusețea lui Dumnezeu, ca și lumina Sa, nu e nici materială, nici sensibilă, nici intelectuală, ci se dă în ea însăși sau prin formele acestei lumini și se lasă contemplată cu ochii deschiși ai trupului transfigurat... E vorba de comuniunea foarte concretă a firii create a omului întreg cu increatul energiilor dumnezeiești. Este taina Zilei a Opta"[11]. În acest context lumina este „energia în care Dumnezeu se dăruiește în întregime; vederea ei constituie acel «față în față», taina Zilei a Opta și stare de îndumnezeire"[12].

---

[7] J.-H. Nicolas, O.P., *Synthèse...*, p. 203.

[8] Paul Evdokimov, *Arta Icoanei-O teologie a Frumuseții*, Editura Meridiane, Brașov, 1993, p. 253.

[9] V. Lossky, *După chipul și asemănarea lui Dumnezeu*, Humanitas, București, 1998, p. 49.

[10] S. Todoran, *Energia necreată și în spiritualitatea ortodoxă*, Editura Arhiepiscopiei Ortodoxe Române, Alba-Iulia, 1998, pp. 91-92.

[11] Paul Evdokimov, *Arta...*, p. 32.

[12] *Ibidem*, p. 254.

În Tratatul II din triada I[13] Sf. Grigorie Palama susține posibilitatea vederii luminii necreate dumnezeiești, pe care o distinge de cea sensibilă și de cea a inteligenței, argumentând împotriva opozanților săi Varlaam, Achindin și Gregora că „lumina de pe Tabor e necreată și nu e ființă dumnezeiască", deci e lucrare divină, deoarece „ființa necreată e caracterizată de lucrări necreate" și „ține ființial, natural de Dumnezeu, dar nu e Însăși natura Lui. E o putere ființială, dar nu însăși ființa lui Dumnezeu"[14]. Auxentius al Foticeei afirmă că „atunci când primim pe Dumnezeu ca lumină, nu-L vedem în ființa Sa ci așa cum este El reflectat în lucrurile create; Îl vedem ca lumină necreată"[15]. Sf. Grigorie Palama culminează în argumentația sa prin indicarea faptului că „Apostolii au văzut slava lui Dumnezeu pe muntele Schimbării la Față nu prin oarecare mijloace create, ci prin puterea Duhului Atotputernic"; această vedere a lui Dumnezeu este complexă, arată Auxentius, „pentru că nu avem de-a face doar cu Dumnezeu așa cum se arată El în chip de lumină, ci în dubla Sa manifestare, atât în energiile Sale accesibile, cât și în Slava Sa neapropiată"[16].

Astfel, lumina trupului lui Hristos pe Tabor a fost o manifestare a slavei divine care a luminat pe Apostoli nu doar din afară, ci, așa cum spune Sf. Grigorie Palama, i-a și îndumnezeit, „văzându-L pe Dumnezeu dinăuntru"[17]. Sfântul Grigorie Palama spune că „cel care are însă și vede negrăit acea lumină, nu-L mai deduce prin asemănare, ci cunoaște și are în sine pe Dumnezeu printr-o vedere adevărată și mai presus de toate făpturile"[18] . Tocmai în acest sens vorbește Sf. Grigorie Palama de „luminarea văzută în chip nevăzut și înțeleasă în chip neînțeles", iar această lumină „văzută în chip nevăzut" are ceva care Îl face simțit pe Iisus Hristos, deci ea se „experiază" drept „lumina lui Dumnezeu"[19].

---

[13] Acesta se găsește tradus de D. Stăniloae în *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama*, Ediția a II-a, Ed. Scripta, București, pp. 174-215.

[14] D. Stăniloae, *Viața..., op. cit*., pp.151, 69.

[15] Auxentius al Foticeei, *Vederea lui Dumnezeu de la Ierusalim*, Editura Deisis, Sibiu, 1996, p. 145.

[16] *Ibidem*, pp. 146, 148.

[17] *Ibidem*, pp. 158-159.

[18] Sf. Grigorie Palama, în *Filocalia VII*, trad. de D. Stăniloae, Editura I.B.M. al B.O.R., București, 1977, p. 284.

[19] *Ibidem*, pp. 285, 273.

Sfântul Grigorie Palama respinge atât afirmațiile lui Varlaam, potrivit căruia lumina taborică a fost sensibilă, cât și pe a lui Nichifor Gregora, pentru care lumina Taborului a fost un simbol material creat[20], bazându-se pe cuvintele lui Dionisie Areopagitul[21] și ale Sf. Maxim Mărturisitorul care o numește „simbol al dumnezeirii"[22]. Sf. Grigorie Palama susține că această lumină este numită simbol „în sensul că prin ea se împărtășea dumnezeirea «pe măsura» ucenicilor prezenți și că ea trimitea la ceva și mai înalt decât ea, adică la ființa dumnezeiască"[23]. El distinge simbolul natural de cel de altă natură, susținând că lumina taborică este un „simbol natural al dumnezeirii", deci este „eternă, negrăită, neapropiată, nematerială, necreată, îndumnezeitoare, veșnică, e strălucirea naturii dumnezeiești"[24]. Așadar această lumină este diferită de cunoștința din științe și doar „păzirea poruncilor aduce adevărata cunoștință. Și nu numai adevărata cunoștință ci și îndumnezeirea, pe care o dobândim deplin atunci când avem în noi slava lui Dumnezeu în Duhul Sfânt, iar slava aceasta au văzut-o cei trei ucenici pe muntele Tabor.[25]

Unirea îndumnezeitoare cu Dumnezeu se realizează în această lumină, pentru că cel care a văzut-o „a devenit însă duh și privește în duh", el vede lumina, este în lumină, devine lumină, se vede ca lumină, vede prin lumină și aceasta este adevărata cunoștință care depășește simțurile și mintea[26], susține Sf. Palama, iar aceasta se săvârșește datorită unei puteri a Sfântului Duh, care sălășluiește atât în minte, cât și în simțul văzului, unificându-le și ajutându-le să depășească puterea lor naturală"[27]. Cel ce vede slava Tatălui, care este și slava Fiului, nu vede numai pe Dumnezeu în ea, ci vede însăși slava ca fiind a lui Dumnezeu, de unde rezultă că cel ce vede lumina se află într-o unire nemijlocită cu Dumnezeu, în această lumină. Aici lumina și dumnezeirea sunt comunicate, iar nu transmise[28]. Astfel e dăruită omului

---

[20] cf. V. Lossky, *Vederea...*, pp. 142-143.

[21] Sf. Dionisie Areopagitul, *Despre Numele Divine. Teologia Mistică*, Iași, 1993.

[22] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua* – Tâlcuiri ale unor locuri din Sfinții Dionisie Areopagitul și Grigorie Teologul, vol. 45, București, 1983, pp. 158-164.

[23] Sf. Grigorie Palama, în *Filocalia VII...,* p. 292.

[24] Sf. Grigorie Palama apud D. Stăniloae, *Viața...* op. cit., pp. 68-69.

[25] *Ibidem*, p. 55.

[26] *Ibidem*.

[27] S. Todoran, *Lumina...,* p.112.

[28] Cf. Sf. Palama, *Filocalia VII...*, pp. 298.

îndumnezeirea: „Dumnezeu se face văzut sfinților, unindu-se prin puterea Duhului, ca Dumnezeu cu dumnezei și fiind văzut de aceștia”[29].

Aceasta este starea finală a **îndumnezeirii** despre care tratează întreaga teologie spirituală răsăriteană, D. Stăniloae arătând că, deși această stare uniatică „aparține veacului viitor. În timpul vieții de aici ea e numai anticipată în clipe scurte, în formă de arvună”[30]. Așadar, apostolii care aveau ochii schimbați prin puterea Sfântului Duh „au avut parte de strălucirea divină necreată pentru puțin timp, dar în mod real și au trăit un fel de îndumnezeire escatologică de moment”, arată Emil Bartoș, trecând din trup în spirit.” Aceasta nu este o vedere față în față, ci o vedere a gloriei promise în Scripturi tuturor ființelor umane în măsura în care sunt găsite vrednice de acest lucru[31].

Prin urmare, teologia luminii în viziunea Sfântului Grigorie Palama nu constituie un simplu construct literar, ci implică o participare autentică la natura divină prin energiile Sale. Conceptualizată ca har necreat, această energie divină reprezintă modalitatea prin care omul este asimilat vieții dumnezeiești. Deși această participare culminează în „veacul viitor” prin vederea beatifică, ea este prefigurată mistic încă din existența pământească prin iradierea luminii necreate, revelată istoric în evenimentul Schimbării la Față de pe Tabor.

2. Lumina taborică și vederea beatifică în teologia catolică apuseană

Din prezentarea poziției teologiei răsăritene putem deduce că întreaga teologie a Sf. Grigorie Palama are caracterul unui sistem ideologic coerent și unanim acceptat. Totuși, Sf. Palama a fost combătut nu doar de posteritatea catolică, ci chiar de bizantini contemporani lui: monahul Varlaam, diaconul Achindin și Nichifor Gregora; aceștia susțineau argumente de proveniență scolastică, elaborate de Sf. Toma de Aquino în *Summa Theologiae* și fundamentate în scrierile Sfinților Părinți, îndeosebi Sf. Augustin și Sf. Dionisie Areopagitul. Adversarii lui Palama apărau simplitatea divină, susținând că ceea ce nu este esență nu aparține existenței divine, deci

[29] *Ibidem,* p. 303.

[30] D. Stăniloae, *Trăirea lui Dumnezeu în Ortodoxie*, Cluj-Napoca, 1993, p. 52.

[31] Emil Bartos, *Conceptul de îndumnezeire în Teologia lui Dumitru Stăniloae*, Oradea, 1999, p. 112.

energiile trebuie să fie ori identificate cu esența, ori separate de ea ca efecte create[32].

Sf. Toma în chestiunea a III-a din *Summae Theologiae*, se tratează despre simplitatea lui Dumnezeu, arătând că nu este corporal, că în El nu există compoziție de materie și formă, că în El nu sunt distincții; Dumnezeu este identic cu esența sau natura Sa, identice fiind și esența cu Ființa Sa[33]. Dumnezeu este act pur (*actus purus*), adică perfect simplu și, în consecință, sfinții care au fericirea de a-L vedea pe Dumnezeu, contemplă esența divină în simplitatea și bogăția ei. Sf. Toma, vrând să demonstreze „dacă un intelect creat poate să vadă pe Dumnezeu după ființă", citează pe Sf. Ioan Hrisostom și Sf. Dionisie Areopagitul și remarcă faptul că cei doi sfinți părinți se referă mai degrabă la incomprehensibilitatea lui Dumnezeu decât la incognoscibilitatea Lui, deși Dumnezeu este infinit, El este totuși cunoscut de creatură atât cât este El cognoscibil.[34]

Papa Benedict al XII-lea decreta la 29 ianuarie 1336 în Constituția Benedictus Deus referitor la vederea fericitoare de care se vor bucura sfinții: ei „vor vedea și văd esența divină printr-o viziune intuitivă și, mai mult, față la față, fără niciun intermediar creat"[35]. Conciliul din Florența (1439) reafirmă că sfinții „văd nemijlocit pe Dumnezeu, unul și întreit, așa cum este El"[36].

Sf. Toma arată că atunci când o inteligență creată vede pe Dumnezeu în esența Lui are nevoie de o creștere a virtuții intelective numită lumină, care este „o perfecțiune a inteligenței", primită ca dar: „lumina creată este necesară pentru a vedea esența lui Dumnezeu, dar în scopul ca prin această lumină să devină inteligibilă esența dumnezeirii". Aceasta nu este un mediu în care se vede Dumnezeu, ci un mediu prin care Dumnezeu e văzut, prin care creatura rațională devine deiformă[37]. Darul acesta este Lumen gloriae sau lumina măririi (slavei), un dar creat, un efect al acțiunii divine în natura umană.

---

[32] Cf. J.-H. Nicolas, O.P., *Synthèse...*, p. 201.

[33] Sf. Toma de Aquino, *Summa Teologiae. Opere I. Despre Dumnezeu*, Qu III, cap 2, trad. Gh. Sterpu şi P. Găleşanu, Bucureşti, 1997, p. 69.

[34] Cf. *S. Th.*, II, Qu. XII, Cap. 5, p. 162.

[35] H. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum*, 1000, ed. bilingvă, Bologna, 1996, pp. 520-523.

[36] *Ibidem*, 1305, p. 581.

[37] Cf. *S. Th.*, II, Qu. XII, Cap. 5, p. 163-164.

Synthese Dogmatique afirmă în mod concis că ceea ce la latini se numește „lumina slavei" este o perfecțiune a facultății intelectuale care permite omului să vadă. Este un dat infuzat, produs în spiritul creat de acțiunea lui Dumnezeu, făcându-l capabil de a vedea pe Dumnezeu[38].

Sf. Toma face distincție între o lumină firească a inteligenței și o lumină a harului revelației. În timp ce prima pare să se refere la calitatea de a opera, scoțând concepții inteligibile din imagini, a doua este o lumină divină, care este infuzată inteligenței fortificând-o și ajutând-o să se depășească și să poată contempla esența divină.[39] Așadar lumen glorie constă in manifestarea slavei divine asupra intelectului uman pentru a-i ridica la nivel supranatural calitățile și facultățile. Fiind un efect al unei acțiuni divine în natura umană, el este creat. În același mod lumina taborică este considerată a fi creată. Mergând pe linia gândirii aristotelo-tomiste, oponenții bizantini ai Sf. Grigorie Palama susțineau că in Dumnezeu nu se poate face vreo distincție, deoarece natura Sa e simplă si oricare calitate care nu se identifică cu natura lui, este un lucru creat[40]. Astfel Varlaam considera toate luminile arătate de Dumnezeu sfinților artificii simbolice, deci și lumina taborică este creată, sensibilă si mentală, iar pentru Nichifor Gregora această lumină de pe Tabor indică doar ființa divină (nu o descoperă, cum susține Palama).[41]

Poziția teologiei catolice referitoare la implicarea ființială a lui Dumnezeu în manifestarea luminii divine afirmă că e necesară ridicarea inteligentei noastre la stadiul supranatural pentru a fi capabilă să vadă frumusețea Lui substanțială, prin primirea „luminii slavei". Atunci când luminează această strălucire tainică, noi îl vedem pe Dumnezeu-adevărata lumină, în lumina Lui și prin aceasta se realizează o participare la esența Sa care aduce posedarea adevăratei și perfectei fericiri.

Papa Ioan Paul al II-lea interpretează Schimbarea la Față a lui Isus în scrisoarea apostolică *Orientale Lumen*, evocând mai întâi faptul că „Răsăritul ne ajută să discernem, datorită unei mari bogății de elemente, sensul creștin al persoanei umane. Acesta e întemeiat pe Întrupare, din care creația însăși își primește lumina. În Cristos, Dumnezeu adevărat și om adevărat, se

---

38 Cf. J.-H. Nicolas, *Synthèse...*, p. 204-205.

39 Cf. *S. Th.*, II, Qu XII, cap. 2, p. 155.

40 Cf. *Lexikon-Dizionario Teologico Enciclopedico*, Edizioni Piemme, Casale Monferato, 1993 p. 749

41 cf. D. Stăniloae, *Viața...*, pp. 54-60, 161.

dezvăluie plinătatea vocației umane: pentru ca omul să se facă Dumnezeu.[42] El vorbește despre certitudinea că Dumnezeu ne „comunică" iubirea Sa și că „oricine i se face părtaș e atins de slava lui Dumnezeu; pe acest om transformat de iubire l-au contemplat ucenicii pe Muntele Tabor, și toți suntem chemați să fim astfel."[43] Nu există urcuș al sufletului către Dumnezeu fără asceză și rugăciune. Urcușul spiritual nu înseamnă însă o depășire unilaterală a elementului corporal, ci, mai degrabă, omul experimentează comuniunea cu Dumnezeu ca pe o unire mistică în care sunt incluse sufletul și trupul. „Creștinii din Răsărit se adresează lui Dumnezeu ca Tatălui, Fiului și Duhului Sfânt, persoane vii, prezențe tandre, cărora le adresează o doxologie liturgică solemnă și umilă, maiestuoasă și simplă. Ei înțeleg totuși că se pot apropia de această prezență mai ales lăsându-se formați întru o tăcere adoratoare, căci culmea cunoașterii și a experienței lui Dumnezeu este transcendența Lui absolută."[44]

3. Elemente de unitate

În pofida diferențelor de limbaj și context cultural, teologiile răsăriteană și apuseană, reprezentate de Sfântul Grigorie Palama și respectiv Sfântul Toma de Aquino, se întâlnesc în câteva puncte esențiale care fundamentează viziunea creștină asupra mântuirii. Astfel putem distinge elemente comune:

3.1. Afirmarea transcendenței divine

Ambele sisteme teologice pornesc de la premisa că Dumnezeu este, prin natura Sa, dincolo de capacitatea naturală de cuprindere a minții create. Pentru Palama, prin inaccesibilitatea radicală a firii dumnezeiești, iar pentru Toma, prin simplitatea absolută și infinitatea esenței divine; Perspectiva tomistă se bazează pe principiul simplității divine absolute. Dumnezeu este definit ca *Actus Purus* și Cauză Primă. În viziunea beatifică, sfinții contemplă direct esența divină (*sicuti est*). Totuși, transcendența este protejată prin distincția între „ceea ce este văzut" și „capacitatea de a cuprinde": sfinții Îl văd

[42] Papa Ioan Paul II, Scrisoarea apostolică *Orientale Lumen*, 2 mai 1995, 15. https://www.preasfantatreime.ro/wp-content/uploads/2023/01/Papa-Ioan-Paul-al-II-lea-Orientale-Lumen-2023_final.pdf [5.05.2026].

[43] *Ibidem*.

[44] Orientale Lumen, 16 https://www.preasfantatreime.ro/wp-content/uploads/2023/01/Papa-Ioan-Paul-al-II-lea-Orientale-Lumen-2023_final.pdf [5.05.2026].

pe Dumnezeu în întregime, dar nu în mod exhaustiv (*totius sed non totaliter*). Limitele intelectului creat fac imposibilă circumscrierea infinității divine.

3.2. Necesitatea luminii și a harului

Ambele sisteme teologice postulează că unirea cu divinitatea depășește cu desăvârșire limitele naturale ale creaturii. Este imperativă o intervenție divină, simbolizată prin conceptul de „lumină", care să ridice și să transforme natura umană, făcând-o capabilă de comuniune. În viziunea palamită, medierea este realizată de energia necreată, care nu este doar un instrument de cunoaștere, ci Dumnezeu Însuși împărtășindu-Se omului, pe când în viziunea tomistă, această funcție îi revine lui *lumen gloriae* (lumina slavei), un har care fortifică intelectul uman, oferindu-i o putere supranaturală de a vedea esența divină. Fără acest „mediu" divin, efortul uman rămâne captiv în propria finitudine, îndumnezeirea fiind imposibilă în absența inițiativei și a auto-revelării lui Dumnezeu.

3.3. Finalitatea îndumnezeirii (Theosis)

Indiferent de diferențele dogmatice dintre Răsărit și Apus, scopul ultim al mântuirii rămâne identic: comuniunea ontologică (de ființă) sau harică cu Dumnezeu și participarea la fericirea Sa veșnică. Punctul central de întâlnire este promisiunea din 2 Petru 1, 4, conform căreia omul este chemat să devină „părtaș al firii dumnezeiești". În ambele tradiții, mântuirea nu este privită doar ca o iertare juridică a păcatelor, ci ca o transformare profundă a omului, o „transfigurare" prin care acesta reflectă slava Creatorului său. Această convergență demonstrează că, în esență, creștinismul este o religie a unirii depline între Dumnezeu și om.

3.4. Recunoașterea limitelor intelectului uman

Chiar și în starea de fericire supremă (Vederea Beatifică sau Îndumnezeirea deplină), ambele teologii subliniază că Dumnezeu Își păstrează caracterul misterios și infinit, rămânând transcendent față de creatură. Sfântul Grigorie Palama exprimă aceeași realitate prin incognoscibilitatea esenței divine: omul se unește real cu Dumnezeu prin energiile Sale, însă esența Sa rămâne de neatins, protejând astfel distanța ontologică dintre Creator și creatură. Sfântul Toma de Aquino sintetizează acest paradox prin formula ***totius sed non totaliter*****:** sfinții Îl văd pe Dumnezeu în întregime (căci esența Sa este simplă și indivizibilă), dar nu Îl cuprind în mod total sau exhaustiv, deoarece

infinitatea divină depășește întotdeauna capacitatea de cuprindere a unei minți finite. Ambele perspective admit că experiența lui Dumnezeu este o „cunoaștere prin necunoaștere", o apropiere care nu anulează misterul divin, ci îl adâncește.

4. Aspecte de diversitate (divergențe și limite)

Diversitatea dintre cele două tradiții teologice apare în modul în care este explicată ontologic și în riscurile teologice pe care fiecare poziție le implică:

4.1. Natura luminii și a mijlocirii vederii lui Dumnezeu

Pentru Sfântul Grigorie Palama lumina este necreată, fiind divinitatea însăși manifestată (energia). Medierea se face prin umanitatea lui Hristos, care lasă să treacă slava divină. Omul nu vede esența, ci slava (energia), vederea fiind o participare reală în Dumnezeu. Umanitatea îndumnezeită a lui Hristos reprezintă „focarul" energiilor divine și „mijlocirea obiectivă" prin care slava necreată trece spre ucenici. Îndumnezeirea este o „Hristificare", o înfiere prin har în Fiul.

Sfântul Toma (mijlocire subiectivă): Lumina Slavei (lumen gloriae) este un **dar creat**, un habitus infuzat în intelectul uman pentru a-l întări să vadă esența divină direct. Vederea este „nemijlocită" obiectiv, dar mediată subiectiv de har.

4.2. Structura ontologică a divinității

Acest punct reprezintă „inima" disputei metafizice dintre Răsărit și Apus, vizând modul în care Dumnezeu există în Sine și în raport cu lumea. Sfântul Grigorie Palama susține, pentru a păstra atât transcendența absolută a lui Dumnezeu, cât și posibilitatea unirii reale cu El, că trebuie să acceptăm o distincție reală (dar nu o separare) între esență (*ousia*), absolut inaccesibilă oricărei creaturi și energii (*energeiai*), manifestările Sale necreate, prin care Dumnezeu „Iese din Sine" pentru a comunica viața Sa omului. Această structură este numită antinomică, deoarece afirmă că Dumnezeu este, în același timp, cu totul ascuns și cu totul revelat. Sfântul Toma de Aquino, bazându-se pe aristotelism, apără doctrina despre Simplitatea Divină (*Simplicitas Divina*). Dumnezeu este *Actus Purus* (Act Pur), ceea ce înseamnă că în El nu există nicio distincție între ceea ce El *este* și ceea ce El *face*. În consecință, orice „energie" sau „atribut" este identic cu esența divină, iar

dacă ar exista o distincție reală, Dumnezeu ar fi „compus" din părți, ceea ce ar contrazice perfecțiunea Sa divină.

4.3. Tensiuni teologice și limite conceptuale

Fiecare dintre cele două sisteme, prin accentele lor specifice, generează anumite puncte de interogație sau dificultăți în menținerea echilibrului între diferitele planuri ale dogmei.

a. Tensiunea ontologică Palamismul este adesea analizat prin prisma dificultății de a reconcilia distincția reală între esență și energii cu simplitatea divină. Criticii sugerează că această structură ar putea conduce către o dualitate ontologică, fragmentând unitatea divinității în două paliere (unul accesibil și unul inaccesibil) și ridicând întrebări cu privire la coerența metafizică a unui Dumnezeu „compus".

b. Provocări în dimensiunea soteriologică

În palamism, apare dificultatea coordonării rolului Persoanelor divine cu cel al energiilor. Există o anumită limită în articularea personalismului, unde accentul pe energiile necreate (care sunt comune întregii Treimi) ar putea umbri relația ipostatică, vie, cu Fiul și Duhul Sfânt, riscând ca procesul mântuirii să fie perceput într-o notă mai degrabă „energetică" decât relațională.

În tomism, concentrarea asupra esenței divine poate conduce către un Dumnezeu-obiect al contemplației, riscând să transforme viziunea beatifică într-o întâlnire cu o esență apersonală. Această perspectivă poate diminua centralitatea relației personale cu Hristos, Mântuitorul, în favoarea unei asimilări intelectuale a divinității.

c. Limite ale perspectivei antropologice

La Palama, tendința de a plasa experiența mistică dincolo de orice facultate rațională poate genera o provocare a anti-intelectualismului. Această abordare riscă să ignore integritatea facultăților umane, lăsând rațiunea și percepția în afara procesului de transfigurare, iar la Toma**:** Se poate identifica un reducționism intelectualist, în care unirea cu Dumnezeu este definită prioritar ca o operațiune a intelectului. Această viziune poate limita participarea întregii ființe umane (inclusiv a dimensiunii afective și corporale) la starea de fericire veșnică.

Am putea concluziona capitolul cu imaginea sugestivă unui munte pentru care cele două teologii sunt ca două hărți: Harta lui Palama pune accent pe experiența urcușului și pe căldura întâlnirii, iar Harta lui Toma

pune accent pe ordinea și unitatea muntelui. Deși folosesc cuvinte diferite și văd pericole diferite, ambele caută același lucru: să explice cum noi, oamenii, putem deveni prieteni și „părtași" ai vieții lui Dumnezeu.

Concluzii

Studiul luminii taborice și al vederii beatifice ca paradigme ale participării omului la viața divină trinitară dezvăluie complexitatea și profunzimea tradiției creștine. Deși fundamentele filosofice și accentele dogmatice diferă, ambele modele urmăresc să explice taina cea mai mare a credinței: transformarea omului în fiu al lui Dumnezeu.

Paradigma palamită, prin distincția esență-energie, reușește să păstreze un echilibru între transcendența absolută a lui Dumnezeu și prezența Sa copleșitoare în viața ascetului. Ea oferă o viziune integrală, în care trupul, inima și mintea sunt deopotrivă transfigurate de lumina necreată. Această paradigmă este una a "participării dinamice", unde îndumnezeirea este un proces fără sfârșit de creștere în slava divină.

Paradigma tomistă, prin conceptul de vedere beatifică, oferă o claritate intelectuală și o rigoare metafizică care subliniază faptul că omul, ca ființă rațională, își găsește împlinirea doar în viziunea Adevărului Prim. Ea subliniază gratuitatea harului (*lumen gloriae*) și certitudinea fericirii promise sfinților în comuniunea sfinților.

Diferențele dintre viziunea intelectuală a esenței și viziunea mistică a luminii reflectă, în ultimă instanță, diversitatea experiențelor umane în fața Divinului. Ele reprezintă perspective asupra aceleiași taine, privite prin prisme culturale și filosofice diferite. Lumina taborică ne amintește că Dumnezeu este o prezență vie care transformă materia; vederea beatifică ne amintește că Dumnezeu este Frumosul și Adevărul care satură mintea. Împreună, ele definesc coordonatele unei vieți trăite în orizontul eternității, unde omul devine, prin har, părtaș firii dumnezeiești.

Întâlnirea dintre cele două viziuni oferă o imagine completă a antropologiei teologice. Avem nevoie de rigoarea tomistă pentru a evita fragmentarea conceptului de divinitate și de vitalitatea palamită pentru a asigura că mântuirea nu este redusă la un act pur intelectual, ci rămâne o transfigurare vie a întregii persoane.

În definitiv, cele două sisteme nu se anulează, ci se delimitează reciproc, amintindu-ne că adevărul teologic este adesea antinomic: Dumnezeu este în același timp Absolutul inaccesibil și Tatăl care Se dăruiește deplin prin Isus Hristos în Duhul Sfânt. Această „tensiune fertilă" între Răsărit și Apus constituie, de fapt, bogăția tradiției creștine universale.

Misionarism și pastorație în diaspora. Ambientul cultural secularizat. Pluriconfesionalismul

Petre MUREȘAN[1]

Riassunto: *Missionario e cura pastorale nella diaspora si svolgono in un contesto segnato da secolarizzazione, pluralismo confessionale e mobilità culturale, che costringe la Chiesa a ripensare la propria modalità di presenza, di discorso e di accompagnamento pastorale. La diaspora diventa uno spazio di ricostruzione dell'identità, ma anche di dialogo, dove la fede deve essere espressa in un linguaggio accessibile, credibile e relazionale. Nella diaspora, l'identità religiosa non è più sostenuta dal contesto sociale tradizionale. La missione diventa un processo di riancoraggio spirituale, non solo di trasmissione della dottrina. Le parrocchie nella diaspora funzionano come spazi di stabilità affettiva e culturale. Offrono continuità, sostegno e senso di appartenenza, e il linguaggio missionario e il discorso pastorale devono essere adattati al contesto occidentale: meno normativo, più dialogico, centrato sull'esperienza, sul significato e sulla relazione. Missionario e cura pastorale nella diaspora presuppongono: a) una presenza pastorale flessibile e adattata alla cultura secolarizzata; b) una missione centrata sulla relazione, non sull'autorità; c) un'identità, una comunità che diventa spazio di guarigione, continuità e significato; d) un'identità cristiana aperta, capace di dialogo. La diaspora non è una perdita, ma un'opportunità di rinnovamento missionario, dove la fede si esprime più liberamente, più maturamente e più consapevolmente.*

Parole chiave: *comunità, cura pastorale, diaspora, missionarismo, multiconfessionalismo, secolarizzazione.*

[1] Doctorand, Universitatea Babeș-Bolyai, Facultatea de Teologie Greco-Catolică, Doctorat Teologie și Științe Religioase, petre_muresan@yahoo.com, petre.muresan@ubbcluj.ro.

Introducere

1. Diaspora românească și europeană în contextul actual

Cu toții suntem martorii unui amplu fenomen de migrațiune al românilor din ultimele decenii care a dus la formarea uneia dintre cele mai mari comunități diasporale din Europa. Diaspora românească este estimată la câteva milioane de persoane răspândite în mai multe țări: Italia, Germania, Spania, Austria, Franța, Anglia. Această migrațiune are mai multe valențe: economică, culturală, spirituală și în cele din urmă identitară. Identitatea religioasă este deseori pusă la încercare pentru că ei trăiesc într-un spațiu dominat de valori postcreștine și unde în cel mai bun caz religia este împinsă în mediul strict privat, dacă nu cumva este amenințată să fie eliminată în întregime. Mircea Eliade în Tratat de istorie a religiilor arată că: „omul nu poate fi conceput în afara limbajului și a vieții colective."[2]Numai că această viață colectivă se desfășoară în orașe marcate de o profundă secularizare, de o profundă desacralizare, așa cum arată și Eliade vorbind despre omul modern. În cultura occidentală sacrul este relativizat, românii de multe ori nu reușesc să facă parte dintr-o comunitate care să le asigure un cadru sigur pentru viața spirituală, astfel încât aceasta rămâne o opțiune personală. Hans Urs von Balthasar în cartea sa *Slava lui Dumnezeu. O estetică teologică. Vederea Formei*, arată că viața modernă a produs o ruptură între om și spațiul transcendent, ceea ce duce la dificultatea trăirii unei vieți spirituale coerente. De aceea comunitatea eclezială devine un spațiu de coeziune în care cei plecați se regăsesc.

2. Misiunea pastorală a Bisericii și provocările aduse de secularism și pluralismul religios

Secularismul și pluralismul religios aduc anumite provocări pentru Biserică și pentru misiunea ei pastorală. Preotul trebuie să cunoască foarte bine starea credincioșilor care trebuie să-și mărturisească credința într-un mediu indiferent și adeseori chiar ostil. Catehismul Bisericii Catolice afirmă (CBC) că: „Biserica este prin natura sa misionară... iar scopul ultim al misiunii nu este altul decât a-i face pe oameni să participe la comuniunea care există între

[2] M. Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, București 2022, 15.

Tatăl și Fiul în Duhul lor de iubire."[3] Sfântul Maxim Mărturisitorul în *Ambigua* prezintă Biserica drept locul în care se restaurează firea umană în unitatea sa. Hans Urs von Balthasar vorbește în *Liturghia cosmică* despre transfigurarea lumii în Cristos.

3. Împărăția lui Dumnezeu, existență și dezvoltare în lumea contemporană

Evanghelia lui Luca este un text de bază pentru a înțelege natura, rolul și scopul misiunii creștine. Împărăția este o realitate spirituală care crește în tăcere, conform cu Lc 13,21: „Asemenea este aluatului pe care l-a luat o femeie și l-a ascuns în trei măsuri de făină, până ce s-a dospit toată."[4] În diaspora, într-un mediu străin și adesea ostil, această creștere a Bisericii se realizează prin comunitățile care se înființează, prin celebrarea liturgică și prin trăirea și dovezile de iubire ale celor ce-și pun speranța în Cel care a venit pentru noi.

Silvano Fausti în cartea sa *O comunitate citește Evanghelia după Luca* arată că Împărăția crește în tăcere, dar transformă tot. „Luca prin intermediul ascultării, caută să preschimbe trăsăturile celui ce crede în trăsăturile celui în care crede, adică în Isus, Cuvântul lui Dumnezeu."[5] Ioseph Ratzinger în *Isus din Nazaret* vede Împărăția lui Dumnezeu ca o domnie a lui Dumnezeu în inimile oamenilor. Această domnie nu se impune prin forță ci se câștigă printr-o transformare interioară continuă în libertate. Filocalia vorbește de o pace a minții. Dar pentru ca toate acestea să se poată realiza în diaspora fragmentată cultural și religios, sunt necesare comunitățile în care credincioșii să-și găsească scut și apărare.

I. Evangheliile sinoptice și perspectivele biblice ale misiunii

1. Axul central al predicii lui Isus este Împărăția lui Dumnezeu

În Evangheliile sinoptice Isus Cristos își începe activitatea de predicare și și-o continuă având ca temă principală Împărăția lui Dumnezeu văzută ca o realitate vie care cheamă la convertire, la o transformare profundă a omului. Raymond E. Brown arată în cartea sa: *Introducere în Noul Testament* că Isus nu

---

[3] *Catehismul Bisericii catolice*, București 2023, nr. 849.

[4] *Biblia*, Cluj-Napoca 2009, 1539.

[5] S. Fausti, *O comunitate citește Evanghelia după Luca*, Cluj-Napoca 2023, 5.

predică o doctrină ci o realitate numită Împărăția lui Dumnezeu care cere un răspuns existențial, nu te lasă să fii indiferent. „De asemenea mulți creștini estimează că pentru o totală însușire a textului este nevoie de un angajament spiritual personal cu Isus portretizat în Evanghelii."[6] Deci misiunea lui Isus este strict dedicată restaurării omului și a creației, deci una eshatologică și aceasta cere un răspuns clar și total din partea celui chemat de Isus Cristos la mântuire.

Catehismul Bisericii Catolice (CBC) spune că: „Împărăția lui Dumnezeu este mai înainte de noi; ea s-a apropiat în Cuvântul întrupat, este vestită de-a lungul întregii Evanghelii, a venit în moartea și învierea lui Cristos."[7] În același sens interpretează Împărăția lui Dumnezeu și Sfântul Maxim Mărturisitorul în opera sa Ambigua, de unde rezultă că misiunea nu e doar un act exterior, ci unul care duce la o transformare profundă interioară. Pe aceeași linie merge și Filocalia care susține că mărturia autentică vine dintr-o lucrare spirituală interioară legată de transformarea profundă a omului. În consecință, misiunea Bisericii se bazează pe Împărăția lui Dumnezeu care este o realitate vie ce crește și se dezvoltă mereu. Particularitatea de azi este aceea că cel credincios poate fi pus în situația de a trăi această realitate în diaspora, marcată de secularizarea de azi și contextul multireligios.

2. Universalitatea mântuirii oglindită în Evanghelia lui Luca

Sfântul Evanghelist Luca ne prezintă un Isus Cristos deschis tuturor popoarelor, deci cu o mântuire universală pe rol sau în lucru. Argumente? De la un Isus care în genealogia sa este legat de Adam, până la parabolele milostivirii care sunt adresate tuturor, vedem numai argumente în acest sens. În acest sens vorbește și Silvano Fausti în opera sa: *O comunitate citește Evanghelia după Luca* în care ni-l prezintă pe Luca și deci pe Isus Cristos despre care vorbește, drept un evanghelist al deschiderii față de toți și toate. În *Comentariu la Luca* Sfântul Chiril al Alexandriei arată că Isus Cristos nu respinge pe nimeni. Acestea fiind zise, misiunea Bisericii nu poate și nu trebuie să fie alta decât refacerea și restaurarea universală în Cristos.

Von Balthasar interpretează teologia Sfântului Maxim Mărturisitorul și în *Liturghia cosmică,* opera sa, arată că toată lumea este cuprinsă în această

---

[6] R.E. Brown, *Introducere în Noul Testament*, Iași 2019, 82.

[7] *Catehismul Bisericii Catolice*, București 1993, 585.

liturghie cosmică. Această idee poate și devine extrem de importantă în diaspora, unde comunitățile, chiar dacă sunt mici și dispersate și trăiesc într-un mediu străin și uneori chiar ostil, pot găsi în această convingere că ele fac parte și participă la marea operă universală a lui Cristos, un sprijin și forța de a merge înainte. Aceeași idee este subliniată și de Rosse în Comentariu la Faptele Apostolilor, unde arată că misiunea și deci Împărăția este menită să se întindă, să se răspândească până la marginile pământului, ori diaspora actuală nu face altceva decât să îndeplinească această misiune.

3. Evangheliile sinoptice și misiunea apostolică. Relevanță pentru diaspora contemporană

Baza misiunii apostolice este trimiterea directă a lui Isus Cristos. Mt 28,19 „Drept aceea, mergeți și învățați toate neamurile, botezându-le în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh, învățându-le să păzească toate câte v-am poruncit Eu vouă.”[8] În acest sens vorbește și Brown în cartea menționată, în care arată că misiunea Apostolilor nu este o inițiativă a Bisericii, ci se bazează tot pe trimiterea lui Isus Cristos și este o continuitate a activității lui în lume. Sabourin subliniază o idee importantă prin care arată caracterul și dimensiunea eclezială a misiunii. Este vorba de trimiterea în misiune in perechi și nu singuri, ceea ce arată că misiunea nu este și nu poate fi un act individualist. Din nou o idee foarte importantă care poate și trebuie să ajute în diaspora, unde individualismul tinde să se accentueze.

În *Ambigua* Sfântul Maxim Mărturisitorul vorbește despre colaborarea care trebuie să existe între libertatea umană și har. Acest lucru, această idee și concepție teologică din nou poate și trebuie să fie foarte importantă în diaspora. Aici credinciosul se poate trezi dintr-o dată dezrădăcinat, plecat de acasă din comunitatea de origine și cu multă libertate cu care cei mai mulți nu știu ce să facă. Poate fi un mare pericol acest lucru. Ancora salvatoare poate veni exact din această menire pe care trebuie să înțeleagă că o are, de a colabora cu harul divin în noua lui comunitate și în Biserică, având o bună coordonare spirituală din partea preoților. Credinciosul care trăiește azi în diaspora colaborează cu harul și-l slujește pe Dumnezeu prin prezența sa, prin dialog și slujire, ducând mesajul creștin al Evangheliei într-un mediu în care este foarte necesar.

---

[8] *Biblia*, Cluj-Napoca 2009, 1495.

II. Faptele Apostolilor și misiunea Bisericii în spații multiculturale

1. Diaspora iudaică și predicarea creștină

Pentru prima dată mesajul creștin a pătruns în diaspora iudaică, un spațiu multicultural. Comunitățile iudaice din Imperiul Roman trăiau într-un mediu elenistic, păstrându-și identitatea religioasă prin sinagogă, calendar și tradiție. Ele au reprezentat o bună ocazie și un teren potrivit pentru predicarea apostolică. Sinagoga funcționa ca un spațiu de dialog unde-și începeau predicarea Apostolii, după cum se arată chiar în cartea Faptele Apostolilor. Sfântul Chiril al Alexandriei arată că universalitatea se manifestă din primele predici apostolice. Dintre comentatorii moderni amintesc pe Gerard Rosse care în *Faptele Apostolilor, comentariu exegetic și teologic* arată că publicul din sinagogă era obișnuit cu interpretarea textelor în cheie elenistică. „Cartea Faptelor este adresată în special cititorilor creștini, sau cititorilor care au cunoștințe biblice.”[9]

2. Petru și Pavel în spații pluriculturale și plurireligioase. Mesajul pentru noi

În Fapte 10, Petru pășește în casa centurionului Corneliu. Tradiția interpretează acest eveniment ca pe o deschidere pneumatologică spre universalitate. Ce se întâmplă acolo devine un model pentru predicarea din diaspora contemporană de astăzi.

Pavel este un misionar care intră calculat, deliberat și cu bună știință în dialog cu pluralismul religios. În Areopag avem de-a face cu un mediu intelectual elenistic. Pornește de la limbajul filozofic al audienței sale pentru a merge treptat spre mesajul revelației creștine. Hans Urs von Balthasar în Liturghia cosmică spune despre Pavel că el vede cosmosul ca pe un spațiu al transfigurării. Toate popoarele și toate culturile sunt chemate nu să stea în izolare, nu să se dușmănească, ci să intre în armonia și iubirea lui Isus Cristos.

De la cei doi Apostoli putem și trebuie să învățăm multe despre misiunea Bisericii în diaspora de astăzi. O comunitate nu trebuie doar să-și păstreze identitatea ci și să crească în Cristos, să meargă pe drumul transfigurării în lumina lui Isus Cristos. Soluția nu este izolarea ci discernământul cultural cu

[9] G.Rosse, *Faptele Apostolilor*, Iași 2016, 35

o predicare fidelă Evangheliei, dar care respectă și se adaptează sensibilităților locale, fără a face compromisuri, lucru posibil numai în lucrarea lui Isus Cristos și sub călăuzirea Spiritului Sfânt.

3. Dacă și cum comunitățile creștine anticipează Împărăția lui Dumnezeu

Împărăția este prezentă prin Spiritul Sfânt, dar nu pe deplin manifestă. Așa după cum am mai arătat, Sfântul Maxim Mărturisitorul în opera sa *Ambigua* arată că în Biserică se arată, se realizează unitatea dintre oameni și Dumnezeu, iar Filocalia scoate în evidență faptul că viața comunitară este o anticipare reală a Împărăției lui Dumnezeu. Catehismul Bisericii catolice (CBC) spune că Biserica este începutul Împărăției. Acest lucru are importanță și semnificație în pastorația din diaspora actuală. Comunitățile nu sunt și nu trebuie să fie doar niște enclave culturale, ci adevărate spații unde membrii lor experimentează și trăiesc deja eshatologia comuniunii. Liturghia trăită ca centru al vieții comunitare, ospitalitatea, mărturia morală, dialogul, solidaritatea socială, sunt forme de manifestare și anticipare a Împărăției lui Dumnezeu prezentă deja în viețile noastre.

III. Ambientul cultural secularizat cere reconfigurarea practicilor pastorale

Biserica astăzi are o misiune foarte importantă în diaspora. Dar modul în care-și poate îndeplini această misiune depinde foarte mult de caracteristicile mediului în care lucrează. Ori trebuie spus de la bun început, așa după cum am mai subliniat-o, că spațiul diasporei este marcat de pluralism religios, de o mare mobilitate a populațiilor și tuturor valorilor și de o secularizare profundă contemporană. Într-un asemenea mediu și în asemenea condiții, pastorația trebuie regândită, trebuie găsite noi metode de lucru adaptate lumii de azi și noi argumente. Și care ar putea fi cele mai bune surse din care ne putem alimenta? Cu siguranță Evanghelia și lumina ei sub lucrarea Spiritului Sfânt și experiența primară a Bisericii. Întoarcerea la origini în acest caz este foarte benefică și ne aduce mari câștiguri.

1. Prin ce se caracterizează secularizarea contemporană

Ce aduce secularizarea contemporană? Aduce nu numai o scădere, o reducere, o diminuare a practicilor religioase, ci și o schimbare a setului de valori, idei, credințe și modele de comportament ale grupurilor de populații

implicate, deci o adevărată schimbare de paradigmă. În lumea modernă coexistența dintre sacru și profan care a existat mereu, câștigă teren în favoarea profanului. Omul nu se mai receptează pe el ca o ființă cu destinație transcendentă. Și Mircea Eliade subliniază acest lucru, arătând că modernitatea rupe legătura dintre om și sacru. „Această coincidență sacru-profan realizează în fapt o ruptură de nivel ontologic."[10] Hans Urs Von Balthasar în *Slava lui Dumnezeu. O estetică teologică. Vederea formei* arată că modernitatea favorizează și promovează autonomia. Care sunt posibilele consecințe? Omul se crede autosuficient și este cuprins de o orbire teologică, nemaifiind capabil de a sesiza prezența și lucrarea lui Dumnezeu în lume și în viața lui.

Foarte frumos dezvoltă această temă și Raymond E. Brown în opera sa *Introducere în Noul Testament* unde vorbește despre pierderea reperelor religioase, care inevitabil duce la un relativism moral. Este ceea ce se întâmplă astăzi în spațiul european caracterizat nu numai prin indiferență, ci și printr-o multitudine de oferte existențiale concurente. Creștinul de azi care a plecat din comunitatea sa de origine, se poate simți de-a dreptul dezaxat și dezorientat.

2. Amprenta pe care secularizarea o pune asupra diasporei contemporane

Unul din efecte este acela că rupe legătura cu comunitatea de origine, cu viața liniștită a familiei și cu celebrările liturgice. Identitatea religioasă este trecută pe un plan mult în spate și este crunt amenințată. De multe ori religia, în noul mediu în care trăiește credinciosul, este văzută ca fiind nesemnificativă, irelevantă, fără importanță. El chiar vrea să se emancipeze. Este cuprins de furtuna vieții ca Apostolii pe mare. Scăparea vine din apelul la Isus. Joseph Ratzinger Benedict al XVI-lea în opera sa *Isus din Nazaret* spune: „Și astăzi barca Bisericii, în vântul potrivnic al istoriei, navighează prin oceanul agitat al timpului. Adesea pare să se scufunde. Însă Domnul este prezent și vine la timpul oportun."[11] Hans Urs Von Balthasar în *Liturghia cosmică* subliniază aceeași idee, analizând gândirea lui Maxim Marturisitorul. El arată că omul rupt de comunitate își pierde orizontul de referință și convingerea că oriunde s-ar afla poate să participe la lucrarea lui Dumnezeu. Sabourin în opera sa *Evanghelia lui Luca* subliniază caracterul universal al mesajului lui Isus Cristos. Autorul subliniază „interesul lui Luca

[10] M. Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, București 2022, 48.

[11] J. Ratzinger, *Isus din Nazaret*, Târgu-Lăpuș 2012, 265.

pentru soarta păgânilor, precum și cea a evreilor."[12]Așa trebuie să fie Biserica interesată de toți și să fie prezentă acolo unde trăiesc și lucrează oamenii pe care trebuie să-i aibă în grijă și să-i conducă la Isus Cristos.

Sintetizând, am putea spune că în mediul și spațiul diasporei secularizarea are mai multe consecințe negative, cum ar fi a) o asimilare culturală accelerată și uneori de-a dreptul insistentă, prin mijloace greu de depistat uneori și de contracarat. b) izolare spirituală care are cauze care țin de persoana în cauză, dar și de Biserică, deoarece aceasta nu iese în întâmpinarea celor care au nevoie de ea. c) ruperea continuității liturgice vine ca o consecință a izolării, d) în acest caz pluralismul religios devine mai presant și de multe ori aduce confuzie și dezorientare. e) toate au drept consecință faptul că cel ajuns în diaspora nu mai are și nu mai practică o credință vie, ci aceasta rămâne mai mult un simbol identitar îndepărtat. Misiunea de azi a Bisericii trebuie să țină cont de toți acești factori.

3. Evangheliile sinoptice și Faptele Apostolilor ne dau azi un model inspirat de pastorație

Noul Testament ne oferă câteva elemente și metode pastorale foarte valabile și aplicabile și în lumea noastră de azi. a) mobilitatea misionară. Cel mai bun exemplu și vrednic de urmat este Isus Cristos, care merge mereu peste tot, căutându-i pe oameni acolo unde erau ei, unde locuiau și munceau, pentru a le duce mesajul Împărăției. Dacă Biserica așteaptă să fie căutată, dacă aceasta ar fi gândirea ei, este sortită eșecului. b) micile comunități. De aici trebuie început, din casele oamenilor care pot deveni spații de comuniune și de trăire creștină. c) dialogul intercultural. Un model strălucit în acest sens este Sfântul Apostol Pavel, care are un model și un stil de predică și de lucru în sinagogi, în agora sau piața orașului și în Areopag. Din studiul modului său de lucru, Biserica are foarte mult de învățat pentru azi, pentru metodele ei de lucru în mediul din diaspora. d) Euharistia văzută ca elementul central al vieții comunitare. Primele comunități creștine, după cum ne arată Sfânta Scriptură, se adunau mereu la frângerea pâinii. e) cateheza ca metodă de învățare și de transmitere a credinței creștine. La o analiză profundă a situației de azi, putem și trebuie să recunoaștem și să înțelegem că toate aceste metode de lucru pot și trebuie aplicate și azi.

[12] L. Sabourin, *Evanghelia lui Luca*, Iași 2015, 37.

IV. Pluriconfesionalismul ca șansă de dialog și mărturie creștină

1. Pluralismul religios și dialogul ca metodă de lucru fundamentată biblic

În diaspora actuală creștinii de diferite confesiuni ajung să trăiască în proximitate și să se cunoască unii pe alții. Nu ar trebui să fie o mare problema deoarece au modelul din țară, unde se întâmplă cam același lucru. Daca luăm ca exemplu Cluj-Napoca, numai în centrul orașului, pe o arie restrânsă sunt o mulțime de biserici și confesiuni. Catehismul Bisericii Catolice (CBC) menționează și tratează problema pluriconfesionalismului a diviziunilor dintre creștini, despre care spune că este o rană pentru trupul lui Cristos. Dar acest spațiu poate deveni și unul al dialogului. Hans Urs Von Balthasar în *Slava lui Dumnezeu. O estetică teologică. Vederea formei.* vorbește despre polifonia formelor care dă frumusețe Bisericii. În fața unei lumi secularizate, această polifonie daca duce la colaborare în proiecte sociale comune și la o mărturie comună, poate să ajute enorm. În diaspora misiunea Bisericii nu poate și nu trebuie să fie redusă la prozelitism. Silvano Fausti în opera lui minunată *O comunitate citește Evanghelia după Luca* susține că adevărata misiune trebuie să înceapă cu ascultarea Cuvântului lui Dumnezeu care transformă interiorul omului. Această transformare va duce la o adevărată mărturie vie care este mai puternică și mai credibilă decât discursul. Fausti vede comunitatea ca spațiu sau loc de convertire de care este nevoie pentru ca omul să fie apărat și să-și găsească liniștea și direcția sufletească de care are nevoie. Acest lucru o să-i dea o siguranță și forța sufletească necesară pentru a intra în dialog cu celelalte părți.

2. Metode pastorale și misionare în contextul pluriconfesionalismului

- Una dintre metodele pastorale, chiar cea mai importantă pe care o văd este celebrarea liturgică, Liturgia ca centru al identității. Aici se păstrează limba și tradiția, se creează unitate și stabilitate.
- Evanghelizare prin implicare socială. Este o formă și o modalitate foarte bună prin care Biserica poate să-și câștige sau să-și recâștige credibilitatea.
- Întâlnirea cu ceilalți fundamentată pe ospitalitatea creștină. Aceasta face vizibilă credința prin deschidere din iubire.
- Adaptarea catehezei la condițiile date. Scopul este formarea unei identități mature, capabile de dialog.
- Pastorația făcută prin dialog ecumenic. Balthasar susține că diversitatea poate fi trăită ca o bogăție, nu ca o amenințare.

Concluzia

În concluzie aș spune ca viața creștină în diaspora este o viață de sinteză unde fidelitatea, deschiderea, dialogul cu păstrarea identității, creativitatea și tradiția joacă, fiecare în felul ei și în proporțiile corespunzătoare, roluri extrem de importante.

Modelul spiritual al fericitului Episcop Iuliu Hossu reflectat în *Epistolele pastorale*

Andrei Cosmin SÎRBU[1]

Abstract: *The study synthesizes the spiritual model of Blessed Bishop Iuliu Hossu reflected in the "Pastoral Epistles", Viața Creștină Publishing House, Cluj-Napoca, analyzes and highlights the spiritual valences and charisms of the Blessed Bishop Iuliu Hossu, worthy of remembrance.*

Keywords*: Faith, Pastoral Epistles, Blessed Bishop Iuliu Hossu, spiritual struggle, spiritual theology, Christian life.*

Introducere

Opera pastorală a Fericitului episcop Iuliu Hossu reprezintă nu doar un corpus de texte omiletice sau catehetice, ci o veritabilă sinteză de teologie spirituală aplicată, în care se reflectă evoluția unei conștiințe ecleziale profund ancorate în realitatea istorică și, în același timp, orientate eshatologic. Epistolele pastorale analizate, publicate în volumul *Epistole pastorale* (Editura Viața Creștină, Cluj-Napoca, 2025), întinse pe parcursul mai multor decenii și culminând în pragul anului 1948, oferă un material deosebit de relevant pentru identificarea unui model spiritual coerent, dinamic și profund unitar.

Scopul prezentului studiu este acela de a evidenția structura și evoluția acestui model spiritual, pornind de la analiza tematică a unor epistole reprezentative, selectate din diferite etape istorice și pastorale. Metodologic, demersul se bazează pe identificarea temelor dominante, a conceptelor

[1] Doctorand, Școala Doctorală de Teologie și Științe Religioase, Facultatea de Teologie Greco-Catolică, Universitatea Babeș-Bolyai Cluj-Napoca, andrei.sirbu@ubbcluj.ro, cosminsirbu30@gmail.com.

teologice recurente și a accentelor spirituale specifice fiecărei perioade, urmărind modul în care acestea converg spre o formă matură, caracterizată prin dimensiune martirică explicită.

Ipoteza de lucru care structurează analiza este aceea că spiritualitatea lui Iuliu Hossu nu este statică, ci evoluează organic, de la o pedagogie a vieții creștine și a luptei morale, către o teologie a fidelității în suferință și în cele din urmă, către o spiritualitate martirică, în care iubirea, jertfa și neînfricarea devin răspunsul deplin la criza istoriei.

Pentru a evidenția dinamica internă a acestui model spiritual, analiza a fost structurată în cinci etape, corespunzătoare unor momente distincte din evoluția discursului pastoral. Această împărțire nu are un caracter strict cronologic, ci unul tematic și teologic, fiind determinată de modificările de accent identificate în *Epistolele Pastorale*: de la dimensiunea formativă inițială, la responsabilitatea morală, apoi la conștiința crizei și a pocăinței, la fidelitatea în contextul suferinței istorice și, în final, la explicitarea dimensiunii martirice. Astfel, periodizarea propusă urmărește nu doar succesiunea temporală, ci mai ales dezvoltarea organică a spiritualității episcopului Iuliu Hossu.

Etapele inițiale: viața, lupta și fundamentul cristocentric (1920–1924)

Prima etapă a activității pastorale a Fericitului episcop Iuliu Hossu se caracterizează printr-un pronunțat accent formativ, în cadrul căruia sunt conturate coordonatele fundamentale ale vieții creștine. Nu este vorba doar de o instruire morală sau catehetică, ci de stabilirea unei antropologii teologice și a unei înțelegeri a existenței ca relație vie cu Hristos.

Tema dominantă a acestei perioade este viața ca dar și chemare, înțeleasă în legătură directă cu Hristos. Viața nu este o realitate autonomă, ci participare la viața divină, ceea ce indică un cristocentrism bine definit încă de la început. Astfel, afirmațiile despre Hristos ca „viață" sau „cale"[2] exprimă nu doar o formulare retorică, ci o structură teologică profundă: existența umană își găsește sensul numai în raport cu Persoana Sa.

Această perspectivă exclude orice formă de autosuficiență spirituală. Omul este constitutiv orientat spre Dumnezeu, iar viața sa devine autentică numai în măsura în care se deschide acestei relații, chemarea la viață creștină având astfel caracter de necesitate ontologică.

[2] In. 14,6.

În strânsă legătură apare dimensiunea luptei spirituale, înțeleasă ca element structural al existenței creștine. Viața în Hristos implică tensiune, alegere și efort constant, iar dualitatea bine–rău este interiorizată, devenind spațiu al deciziei personale. Această viziune exprimă o antropologie realistă: omul este capabil de bine, dar vulnerabil în fața răului, ceea ce face necesară lupta.

Totuși, această luptă nu este solitară, fiind susținută de harul divin, ceea ce introduce o dinamică sinergică între libertatea umană și acțiunea lui Dumnezeu.

Un alt element definitoriu este caracterul eclezial al spiritualității. Credința nu este o experiență individuală izolată, ci realitate trăită în comunitate, fapt evidențiat și de modul de adresare („iubiți fii", „cler și popor credincios")[3], care indică o structură relațională în care viața spirituală este inseparabilă de apartenența la Biserică. Comunitatea devine astfel nu doar spațiu de manifestare, ci și de formare și responsabilitate reciprocă, mântuirea fiind înțeleasă în mod comunional.

Se poate observa, de asemenea, o orientare incipientă spre dimensiunea pascală a spiritualității. Referințele la viață, lumină și biruință anticipează structura teologică ulterioară, sugerând că viața creștină este participare la misterul pascal al lui Hristos. Asocierea dintre viață și biruință indică deja această perspectivă, chiar dacă nu este încă explicit tematizată.

În ansamblu, această etapă reprezintă o fază de fundamentare teologică și spirituală, în care sunt stabilite coordonatele esențiale ale evoluției ulterioare: cristocentrismul, realismul antropologic, dimensiunea eclezială și dinamica luptei spirituale. Dezvoltările ulterioare nu vor face decât să aprofundeze aceste intuiții, transformând lupta în fidelitate și fidelitatea în asumarea jertfei.

II. Maturizarea spirituală: responsabilitate, conștiință și asumare (1930–1935)

A doua etapă a activității pastorale a Fericitului episcop Iuliu Hossu marchează trecerea de la dimensiunea predominant formativă la una responsabilizantă. Dacă anterior accentul cădea pe configurarea cadrului

[3] I. Hossu, *Epistole pastorale*, Editura Viața Creștină, Cluj-Napoca, 2025, pp. 11-20, *Epistolă Pastorală pentru SS. Paști (1920).*

vieții creștine, acum discursul se orientează spre asumarea conștientă și concretă a credinței.

Tema centrală devine responsabilitatea spirituală, înțeleasă ca răspuns personal și comunitar la chemarea lui Dumnezeu. Credința nu mai este doar dar primit, ci realitate care implică angajare continuă și fidelitate activă, viața creștină fiind concepută ca proces dinamic de colaborare cu harul.

În acest context, se evidențiază rolul conștiinței morale ca spațiu interior al deciziei. Credinciosul nu mai este doar receptor al învățăturii, ci subiect activ, capabil de discernământ și responsabilitate. Lupta spirituală devine astfel alegere concretă, verificată în modul de viață, nu doar cunoaștere a binelui. Se conturează un accent clar pe dimensiunea etică a credinței: viața creștină este evaluată prin roadele sale, configurând o spiritualitate practică, în care credința devine criteriu de orientare a întregii existențe.

Dimensiunea comunitară capătă consistență, comunitatea devenind nu doar spațiu de trăire, ci și de responsabilitate morală. Credinciosul este chemat să contribuie la binele comun, iar transformarea personală se leagă organic de cea comunitară. Credința nu este separată de realitățile vieții, familie, comunitate, neam, ci le structurează din interior.

Se accentuează, totodată, ideea de continuitate și fidelitate în timp[4]. Viața creștină este un parcurs care presupune perseverență, pregătind trecerea către etapele în care fidelitatea va deveni centrală. Deși contextul istoric nu este încă unul dramatic, se conturează preocuparea pentru integrarea credinței în realitatea concretă. Credința nu este refugiu, ci principiu de orientare în lume.

Din punct de vedere teologic, această etapă consolidează cristocentrismul, exprimat acum în plan practic: Hristos devine nu doar izvor al vieții, ci criteriu al acțiunii. A-L urma implică asumarea unui mod concret de viață[5].

În ansamblu, această etapă reprezintă maturizarea conștiinței creștine, în care credința este integrată în viața personală și comunitară. Ea pregătește trecerea către fidelitatea în suferință și, ulterior, către asumarea jertfei, constituind o verigă esențială în dezvoltarea spiritualității lui Iuliu Hossu.

---

[4] I. Hossu, *op. cit.*, pp. 75-80, Pastorală la Învierea Domnului 1930.

[5] I. Hossu, *op. cit.*, pp. 103-108, Pastorală la Învierea Domnului 1935.

III. Criza și răspunsul spiritual: pocăința ca vindecare și reconfigurare a existenței (1938)

Anul 1938 marchează o schimbare de paradigmă în discursul pastoral al episcopului Iuliu Hossu, reprezentând trecerea de la o spiritualitate a formării și responsabilității la confruntarea directă cu realitatea răului și a crizei. Dacă etapele anterioare configurau cadrul vieții creștine, acum discursul devine mai dens și mai profund ancorat în experiența concretă a persoanei și a comunității.

Tema centrală este pocăința, înțeleasă nu moralist sau juridic, ci ca proces existențial de vindecare și reînnoire. Păcatul este perceput ca realitate care afectează profund ființa, generând neliniște și ruptură interioară, fapt sugerat și de formulările privind „povara păcatelor”[6] sau sufletul apăsat.

Această perspectivă exprimă o antropologie teologică în care conștiința devine spațiu al întâlnirii cu adevărul despre sine. Pocăința apare ca act de asumare lucidă și deschidere spre transformare, depășind simpla evaluare morală.

În mod esențial, însă, pocăința nu este un efort exclusiv uman, ci întâlnire personală cu Hristos. Chemarea „veniți la mine”[7] capătă o dimensiune existențială: Hristos este vindecător și eliberator, Cel care restaurează pacea interioară. Se conturează astfel o dimensiune terapeutică a spiritualității, în care viața creștină este înțeleasă ca proces de vindecare prin har. Crucea lui Hristos devine loc al iertării și al reconcilierii, unde ruptura dintre om și Dumnezeu este depășită.

Un aspect esențial îl constituie dimensiunea sacramentală a pocăinței. Iertarea nu este doar interioară, ci se realizează concret în Biserică, prin actul dezlegării, ceea ce confirmă caracterul eclezial al transformării. Vindecarea persoanei se leagă astfel de reînnoirea comunității.

În paralel, se manifestă o acută conștiință a crizei sociale. Referințele la ură și dezbinare indică percepția unei lumi aflate în tensiune, iar discursul capătă o dimensiune profetică. Opoziția dintre iubire și ură devine criteriu fundamental de discernământ: iubirea ca principiu de unitate, ura ca forță destructivă. În acest context, pocăința capătă și o dimensiune comunitară, orientată spre restaurarea relațiilor. Pacea interioară devine

---

[6] I. Hossu, *op. cit*, pp. 125-130, *Pastorala pentru Postul Mare 1938.*

[7] Mt. 11, 28-30.

condiție pentru pacea în familie și în societate, evidențiind caracterul organic al vieții spirituale.

Această etapă are un rol decisiv în evoluția spiritualității lui Hossu, introducând teme care vor deveni centrale: conștiința răului, asumarea suferinței și fidelitatea. Pocăința nu este doar moment de criză, ci punct de transformare, deschizând calea către o spiritualitate a rezistenței și, ulterior, a martiriului.

IV. Spiritualitatea în context de război: fidelitate, suferință și emergența conștiinței martirice (1941–1943)

Etapa anilor 1941–1943 reprezintă o aprofundare decisivă a spiritualității episcopului Iuliu Hossu, într-un context marcat de violență și suferință generalizată. Dacă anul 1938 a adus conștiința crizei și necesitatea pocăinței, această perioadă introduce trăirea concretă a credinței în condiții-limită.

Discursul pastoral capătă un caracter profund existențial. Referințele la o lume „în foc și sânge”[8] exprimă o realitate istorică dramatică, în care credința nu mai poate rămâne la nivel teoretic, ci devine necesitate vitală și punct de sprijin în fața dezagregării persoanei și a comunității.

Tema centrală este fidelitatea: chemarea de a rămâne statornic în Hristos, indiferent de circumstanțe. Aceasta implică nu doar convingere interioară, ci și rezistență în fața presiunilor exterioare, fiind exprimată prin imagini ale stabilității, precum întemeierea vieții pe „piatra”[9] care este Hristos. Din punct de vedere teologic, accentul pe fidelitate indică maturizarea spiritualității. Dacă anterior accentul cădea pe alegere și responsabilitate, acum apare perseverența în timp și în suferință, credința fiind validată prin capacitatea de a fi dusă până la capăt.

Suferința este integrată în viața spirituală, nu ca realitate exterioară, ci ca dimensiune asumată în relația cu Hristos. Această perspectivă, profund cristologică, conferă spiritualității un caracter cruciform: participarea la viața lui Hristos implică participarea la crucea Sa. Suferința devine astfel loc de întâlnire cu Dumnezeu și spațiu de maturizare a credinței, pregătind dimensiunea martirică.

---

[8] I. Hossu, *op. cit.*, pp. 145-150, *Pastorală la Învierea Domnului 1941.*

[9] *Ibidem.*

Se accentuează și dimensiunea sacramentală, ca mijloc concret de susținere a vieții spirituale. Sacramentele devin spații reale de întâlnire cu Hristos cel înviat, oferind credinciosului resursele necesare pentru a rezista în fața crizei. Dimensiunea eclezială rămâne esențială: credința este trăită în comunitate, care devine loc de solidaritate și comuniune. Într-o lume fragmentată, Biserica apare ca spațiu al unității, în care iubirea frățească devine semn al prezenței lui Hristos.

Un element important este accentul pe universalitatea chemării, exprimată prin afirmarea egalității tuturor înaintea lui Dumnezeu, perspectivă cu valoare deosebită într-un context de divizare. În același timp, iubirea este prezentată ca răspuns la suferință și violență, nu doar ca virtute individuală, ci ca principiu activ de rezistență spirituală. Se conturează astfel o conștiință martirică încă implicită, dar recognoscibilă prin accentul pe fidelitate, neînfricare și statornicie. Chemarea „nu vă temeți”[10] exprimă o spiritualitate a curajului, fundamentată în încrederea în Hristos, care depășește frica și face posibilă fidelitatea chiar în suferință.

Această etapă marchează trecerea de la interiorizare la mărturisire și rezistență activă: dacă pocăința a fost răspunsul la criză, fidelitatea devine modul concret de a o trăi în istorie. Astfel, anii 1941–1943 reprezintă o fază de maturitate spirituală, care pregătește asumarea explicită a jertfei.

V. Apogeul maturității spirituale: lumină, iubire, neînfricare și explicitarea dimensiunii martirice (1946–1948)

Etapa finală a epistolelor pastorale ale episcopului Iuliu Hossu, corespunzătoare anilor 1946–1948, reprezintă momentul de maximă densitate teologică, în care temele anterioare sunt integrate într-o viziune unitară și matură, orientată explicit spre mărturisire și jertfă.

Tema centrală este transfigurarea existenței prin participarea la viața lui Hristos, înțeleasă ca lumină, iubire și biruință asupra fricii și a morții. Învierea este prezentată ca realitate activă, care reconfigurează întreaga existență, indicând o spiritualitate profund interiorizată. Conceptul de lumină capătă valoare teologică centrală, exprimând participarea la viața divină. A „umbla în lumină”[11] înseamnă a intra în comuniune vie cu Hristos

[10] I. Hossu, *op. cit.*, pp. 163-168, *Pastorală de „Învierea Domnului” 1943.*

[11] I. Hossu, *op. cit.*, pp. 211-218, *Pastorală de Învierea Domnului 1946.*

și a depăși condiția marcată de păcat și frică, marcând trecerea de la o spiritualitate morală la una mistică și existențială.

În strânsă legătură, iubirea este afirmată ca principiu fundamental al existenței nu doar ca virtute, ci ca forță transformatoare, în care „iubirea a biruit ura”[12], capabilă să depășească dezbinarea și să reconfigureze realitatea. În contextul istoric al suferinței, iubirea devine singura realitate capabilă să restaureze unitatea, conferind spiritualității o dimensiune misionară.

Tema neînfricării exprimă libertatea interioară întemeiată în biruința lui Hristos. Chemarea „nu vă temeți”[13] indică o spiritualitate a curajului, în care frica este depășită prin credință, făcând posibilă asumarea suferinței. În acest context apare explicit tema jertfei, ca punct culminant al evoluției spirituale. Fidelitatea față de Hristos implică disponibilitatea de a suferi și de a se dărui până la capăt, jertfa fiind înțeleasă ca dimensiune constitutivă a vieții creștine autentice.

Această explicitare marchează trecerea la o spiritualitate martirică deplină. Dacă anterior martiriul era anticipat prin fidelitate și neînfricare, aici el devine conștient și asumat, într-un context istoric care îi conferă o gravitate reală. Totuși, discursul rămâne marcat de certitudinea pascală a biruinței lui Hristos, care permite integrarea suferinței într-o perspectivă a vieții. Jertfa nu este finalul, ci calea spre transfigurare. Dimensiunea comunitară este esențială: jertfa este trăită în logica comuniunii, iar responsabilitatea este împărtășită. În același timp, realitatea istorică este asumată fără evadare, devenind loc al lucrării lui Dumnezeu.

Această etapă reprezintă punctul de convergență al întregii evoluții: cristocentrismul, dimensiunea pascală, caracterul eclezial, lupta spirituală, pocăința și fidelitatea sunt integrate într-o viziune unitară, în care viața creștină este participare deplină la viața lui Hristos, inclusiv în dimensiunea jertfei.

Concluzie

Analiza epistolelor pastorale ale Fericitului episcop Iuliu Hossu evidențiază o evoluție coerentă și organică a spiritualității sale, configurată ca un parcurs teologic unitar, în care fiecare etapă pregătește și împlinește pe cea

[12] *Ibidem.*

[13] I. Hossu, *op. cit.*, pp. 231-235, *Pastorală Învierea Domnului 1948.*

următoare. Această dinamică poate fi sintetizată ca trecere de la o pedagogie a vieții creștine la o teologie a fidelității și, în final, la o spiritualitate martirică explicită.

Modelul spiritual rezultat este unul profund cristocentric, în care viața este înțeleasă ca participare la Hristos, și pascal, întrucât integrează lupta, suferința și jertfa într-o perspectivă a biruinței. Dimensiunea eclezială și sacramentală conferă acestui model caracter concret, iar responsabilitatea personală și comunitară îl ancorează în realitatea istorică.

Evoluția de la formare la asumare, de la pocăință la fidelitate și de la fidelitate la jertfă evidențiază o spiritualitate dinamică, în care credința devine criteriu de viață și forță de rezistență în context de criză. Integrarea suferinței și afirmarea iubirii ca principiu transformator conduc la explicitarea unei conștiințe martirice, întemeiate în neînfricare și dăruire totală.

Originalitatea acestui model constă în capacitatea de a integra dimensiunea interioară și cea comunitară, experiența personală și responsabilitatea socială, realismul suferinței și speranța transfiguratoare. Spiritualitatea lui Hossu nu este una de refugiu, ci de angajare, în care credința susține și transformă existența chiar în condiții-limită.

Astfel, epistolele pastorale nu oferă doar o reflecție teologică, ci conturează un model coerent de viață creștină, în care fidelitatea față de Hristos este dusă până la capăt, asumând dimensiunea jertfei și a mărturisirii.

Parcurs simbolic: de la criză la biruință în genurile literare biblice

Mihaela-Simona GOȚIA[1]

Symbolic Journey: *In the biblical literary genres, doctrine and practice constitute the foundation of resilience through faith. Education in faith reflects the link between dogma and ethics, and the return to "meaning" — to the Plan of God — strengthens "justification by faith" and highlights the way in which the new Christian identity finds expression in the principles of a new life and in communal relationships. Through their distinctive literary character, the biblical genres offer a window into Truth: historical narrative invites us, through time and narration, to behold the acts and presence of God in history; wisdom literature, in a poetic manner, imparts divine experience and wisdom; the prophetic genre confronts us with the will and promises of God and calls us to conversion; the apocalyptic genre lifts our gaze toward ultimate meaning, bestowing hope and catharsis; the Gospels invite us to faith, acquaint us with the person, deeds, sacrifice, and Resurrection of the Savior, and serve the proclamation of the kerygma; while the epistolary genre explains and applies the mystery of Christ to the life of the Church, urging us to live out our own faith. All these genres, together and in their diversity, are literary "voices" that complement one another and compose the symphony of Holy Scripture, through which they celebrate the passage from crisis to triumph.*

Keywords*: biblical literary genres, historical genre, prophetic genre, sapiential genre, evangelical genre, epistolary genre, apocalyptic genre*

Introducere

Paradigma rezilienței prin credință – de la narațiunile fondatoare ale lui Israel, prin înțelepciunea sapiențială și cuvântul profetic, prin viziunea apocaliptică a biruinței finale, prin pedagogia evanghelică și prin articularea epistolară a identității comunității – reprezintă cel mai coerent și mai durabil

[1] Doctorandă la Școala doctorală Teologie și Studii Religioase a Facultății de Teologie Greco-Catolică din cadrul Universității Babeș-Bolyai Cluj-Napoca, mihaela_gotia@yahoo.com, mihaela.gotia@ubbcluj.ro.

model de formare umană integrală pe care îl oferă tradiția creștină. Prezentul studiu nu face decât să recupereze și să propună pentru comunitățile ecleziale actuale un itinerar care a modelat două milenii de reziliență creștină – și care rămâne, în esența sa, o provocare mereu contemporană.

Sfintele Scripturi constituie un fenomen literar și teologic fără echivalent în istoria culturii umane: o colecție de peste șaptezeci de cărți, redactate de autori multipli pe parcursul a mai bine de un mileniu, care – în ciuda diversității stilistice, culturale și geografice – articulează o narațiune unitară a relației dintre Dumnezeu și omenire. Istorisirile biblice vin spre noi din epoci, locuri și medii culturale extrem de diferite, începând cu timpurile patriarhale și sfârșind cu timpul lui Isus Hristos, asumând limbajele, genurile literare și convențiile retorice ale fiecărei epoci pentru a face accesibil un mesaj care transcende peste veacuri.

Scriitorii sacri și-au exprimat certitudinile religioase folosindu-se de nivelul de cultură și informare al epocii lor, astfel că revelația divină s-a înveșmântat cu caracteristicile fiecărui gen literar, slujindu-se de cuvinte obișnuite pentru a permite Cuvântului să ajungă nestingherit la om. Această asumare a particularului de către universal este, în termeni teologici, structura însăși a Întrupării – Logosul îmbrăcând condiția umană cu tot limbajul și cultura ei.[2]

Studiul de față propune o lectură hermeneutică integrată a celor șase genuri literare principale ale Sfintei Scripturi – istoric, sapiențial, profetic, apocaliptic, evanghelic și epistolar – urmărind modul în care fiecare gen configurează, în limbajul său specific, o paradigmă a rezilienței prin credință. Pornind de la premisa că legătura organică dintre dogmă și practică nu este o teoretizare modernă, ci un dat al revelației biblice, limbajul simbolic al speranței traversează toate genurile literare analizate, constituind fundamentul biruinței, al identității creștine și al educației la credință în comunitățile ecleziale actuale. Analiza urmărește, pentru fiecare gen literar, atât specificul tehnicilor narative și retorice, cât și relevanța hermeneutică și aplicabilitatea actuală, inclusiv a modelului numit *antreprenoriat creștin*, care este actualizarea imperativelor biblice în practică socială responsabilă.

[2] Cf. Orsatti Mauro, *Introducere în studiul Noului Testament*, traducere și adaptare C.D. Pațulea și A. Zaharia, Buna Vestire, Blaj, 2008 12–20.

Studiul urmărește patru obiective principale: clarificarea cadrului teoretic al hermeneuticii genurilor literare biblice; identificarea, în fiecare dintre cele șase genuri, a structurilor narative și retorice care susțin reziliența prin credință; evidențierea legăturii organice dintre dogmă, etică și practică comunitară – prezentă transversal în toate genurile; articularea relevanței contemporane a acestui model pentru educația la credință și pentru antreprenoriatul creștin – înțeles ca actualizare a imperativelor biblice în viața socială și economică.

Paradigma rezilienței prin credință nu este, prin urmare, un construct modern importat din psihologia contemporană, ci o categorie teologică înrădăcinată în narațiunile scripturale ale poporului Israel și ale comunităților primare creștine. Această premisă centrală este demonstrată, în prezentul articol, prin analiza sistematică a celor șase genuri literare principale ale Sfintei Scripturi, urmărindu-se modul în care fiecare contribuie la configurarea unui model de viață rezilientă prin credință.[3]

Relevanța contemporană a demersului este dublă. Pe de o parte, comunitățile ecleziale actuale se confruntă cu crize de identitate, secularizare accelerată și fragmentare socială, care fac urgentă recuperarea resurselor scripturale de reziliență. Pe de altă parte, o hermeneutică a genurilor literare biblice – care ia în serios specificul fiecărui tip de text și contextul lui de producere – este singura abordare capabilă să evite atât literalismul fundamentalist și spiritualizarea dezancorată de textul concret.

1. Diversitate stilistică și unitate narativă a Sfintelor Scripturi[4]

Biblia, o colecție de cărți scrise de autori diferiți pe parcursul a mii de ani, constituie o narațiune unică ce se desfășoară vizionar de la creație la împlinirea escatologică. Această operă vastă se distinge prin diversitatea stilurilor literare, fiecare contribuind la bogăția sa teologică și culturală. Analizând acest aspect prin perspectiva fenomenologiei religioase, se poate

[3] Cf. Brown Raymond Edward, Fitzmyer Joseph Augustine, Murphy Roland Edmund (coord.), *Introducere și comentariu la Sfânta Scriptură*, vol. I, traducere D. Groșan, Galaxia Guttenberg, Târgu Lăpuș, 2005 19–52.

[4] Pentru referințele biblice am utilizat sursa online: *https://bibliacatolica.ro/*, vizualizată în 30.07.2026.

aprecia modul în care stilurile literare nu numai că diversifică textul, ci și întăresc reziliența sa spirituală.[5]

Genurile literare reprezintă moduri de exprimare cultural și istoric condiționate, care trebuie cunoscute pentru a înțelege intenția autorului inspirat. Această perspectivă evidențiază că Biblia nu este un text monolit, ci o colecție de narațiuni, poezii, legi și profeții, fiecare cu o structură internă originală și tehnici specific concepute pentru a transmite mesajul divin. Aproximativ 43% din Biblie este scrisă în stilul narațiunii, primul și cel mai răspândit stil; 33% în poezie, cu limbajul său bogat și metaforic; iar 24% în proză argumentativă - scrisori, eseuri și colecții de legi.[6]

Un element esențial al artei literare biblice este că revelația se transmite în mod preferențial prin forma retorică a limbajului, care devine astfel un autentic mesaj de credință. Frumusețea și adevărul strălucesc prin tehnica aleasă de fiecare autor sacru. Aceste caracteristici literare, departe de a fi obstacole, sunt asumate de inspirația divină și ridicate la nivel spiritual, devenind purtătoare de Logos.[7]

Studiul modern al Bibliei a dezvoltat metode noi de analiză literară – narativă, retorică și semiotică – pentru a diseca structurile și tehnicile textului, evidențiind prezența pe scară largă a structurilor chiastice (așezarea ideilor în oglindă în jurul unui centru) în multe pasaje din Vechiul și Noul Testament. Critica izvoarelor, critica formelor, critica redactării, critica istorică și critica sociologică sunt instrumente care, folosite cu discernământ, amplifică înțelegerea mesajului divin la nivelul comunităților ecleziale actuale.

1.1. Redactarea Sfintelor Scripturi și particularități ale transmiterii mesajului

Redactarea Bibliei a durat mai multe secole. Componența ei oficială a fost recunoscută de-a lungul timpului prin consimțământul universal al credincioșilor. Clasificarea uzuală a cărților Vechiului Testament este ordinea tradițională a Bibliei grecești – *Septuaginta,* reluată de versiunea latină – *Vulgata*. Cărțile Noului Testament au generat mai puține probleme, deoarece

---

[5] Cf. Bisoc Iosif, *Lumină din lumină. Curs de introducere în Sfânta Scriptură*, Serafica, Roman, 2003 46–63; Faraoanu Iulian, *Biblia — cuvânt divin și uman*, Sapientia, Iași, 2011 15–22.

[6] https://*www.cristofori.ro/stilurile-literare-in-biblie/*, videoclip vizualizat la 16.11.2025.

[7] Cf. Brown R.E. et al. (coord.), op. cit. 31–52.

primii creștini, conștienți de responsabilitatea lor, au triat, colecționat și răspândit primele scrieri în care era exprimată noutatea credinței lor.[8]

Primii autori ai Sfintelor Scripturi nu au fost, decât cu mici excepții, scriitori de profesie. De cele mai multe ori, ei au fost oameni care s-au exprimat mai întâi oral. Transmiterea cunoștințelor se făcea pe cale orală, antrenând o dezvoltare considerabilă a memoriei, iar această transmitere orală nu era mai puțin sigură decât cea scrisă. Momentul transcrierii putea surveni chiar foarte curând după enunțarea unui mesaj – un profet putea apela la un secretar, astfel cum a procedat Ieremia cu Baruh.

Redactarea definitivă a unui text pus sub numele unui autor poate fi o îmbogățire a textului primar. În universul biblic, un autor nu consideră că textul îi aparține ca proprietate literară, deoarece el scrie cu convingerea că este inspirat de Dumnezeu pentru a-I comunica voința. Textele biblice sunt, din această perspectivă, „texte vii" care exprimă meditația continuă, de generații, a unui întreg popor. Cercetarea științifică, exegetică, permite azi să se precizeze cu o oarecare certitudine cărei epoci și cărui autor îi aparțin părți ale anumitor texte – analizând izvoarele „strat după strat".[9]

1.2. Genurile literare biblice ca veritabile resurse pedagogice

Fiecare gen literar biblic oferă un tip specific de resursă pedagogică pentru educația la credință. - ancora identitară fundamentală în momentele de criză. Literatura sapiențială oferă instrumentarul pentru navigarea incertitudinii și a suferinței – *know-how*-ul existențial al comunității. Profeția oferă criteriile discernământului moral și social – capacitatea de a denunța injustiția și de a proclama alternativa divină. Literatura apocaliptică oferă perspectiva escatologică - fundamentul speranței active în fața unui prezent dificil. Evangheliile oferă modelul pedagogic al Mântuitorului – prototipul formării integrale. Epistolele oferă aplicarea concretă a principiilor teologice la situații comunitare specifice.

Această diversitate de resurse pedagogice este tocmai ceea ce face din Biblie un instrument formativ de neegalat: ea se adresează simultan întregului complex al dimensiunilor experienței umane – memoriei,

---

[8] Cf. Bagot Jean-Pierre, Dubs Jean-Claude, *Cum să citim Biblia?*, traducere T. Șerban, Arhiepiscopia Romano-Catolică București, 1994 17–29.

[9] Cf. Riley William, *Două testamente — Cum să citim Biblia*, traducere M. Broșteanu, Arhiepiscopia Romano-Catolică București, 1992 7–16.

cunoașterii, judecății morale, speranței, relațiilor interpersonale, organizării comunitare etc - și le pune în relație cu revelația divină. Comisia Pontificală Biblică a subliniat că interpretarea Bibliei în Biserică trebuie să fie în același timp fidelă textului și relevantă pentru contextul contemporan – o hermeneutică a fidelității creatoare.[10]

1.3. Tehnici de interpretare: de la sensul literal la sensul spiritual

Conform literaturii patristice s-au conturat două mari școli de interpretare a Sfintelor Scripturi: Școala Antiohiană, care aborda textele sacre literal și istoric, căutând sensul propriu-zis și contextul istoric; și Școala Alexandrină, care se centra pe interpretările alegorice și spirituale ale textelor scripturistice, pentru a sonda profunzimi simbolice. Deși ambele școli au căutat să interpreteze Scriptura fidel, ele au abordat metode complementare și au accentuat diferit cercetarea teologică.[11]

Teologia medievală propunea analiza sensului spiritual în raport cu patru dimensiuni ale adevărului revelat: sensul istoric sau literar, sensul alegoric sau cristologic, sensul tropologic-moral și sensul anagogic sau eschatologic. Această *quadriga* hermeneutică – *sensus litterali*s, *sensus allegoricus, sensus moralis, sensus anagogicus* – a constituit instrumentarul exegetic dominant timp de un mileniu, articulând relația dintre litera textului și plenitudinea spirituală a revelației.

Lectura fundamentalistă a textelor sacre, prin care se ignoră genul literar și contextul, este nerecomandată. Abordarea corectă analizează fiecare verset în dependența de întreaga carte și de întreaga Biblie, ca parte a unui plan unitar al revelației. Comisia Pontificală Biblică a subliniat că interpretarea Bibliei în Biserică presupune un dialog permanent între metoda istorico-critică și celelalte abordări (narative, retorică, semiotică, canonică, patristică).[12]

Perspectivele hermeneutice contemporane – cum este cea propusă de Tat Alin și colaboratorii – care integrează lectura „în Spirit" (propusă de Ignace de La Potterie) cu analiza literară riguroasă, arată că aceste abordări nu se

---

[10] Comisia Pontificală Biblică, *Interpretarea Bibliei în Biserică*, Editura Arhiepiscopiei Romano-Catolice București, 1995 35–58.

[11] Cf. Henne Philippe, *Biblia și părinții Bisericii. Parcurs istoric al utilizării Sfintei Scripturi în primele secole ale Bisericii*, Galaxia Guttenberg, Târgu Lăpuș, 2020 79–90.

[12] Comisia Pontificală Biblică, *Interpretarea Bibliei în Biserică*, Editura Arhiepiscopiei Romano-Catolice București, 1995 35–58.

exclud, ci se completează. Spiritul este cel care însuflețise scriitorii sacri și este cel care ilumineză și astăzi lectura fidelă a textului.[13]

2. Itinerar simbolic: de la dogmă la biruință în genurile literare biblice

2.1. Diversitatea genurilor literare biblice ca model al diversității în unitate

Diversitatea genurilor literare biblice oferă, în sine, un model teologic al diversității în unitate – principiu fundamental al ecleziologiei creștine. Narațiunea istorică, literatura sapiențială, profeția, literatura apocaliptică, evangheliile și corpul epistolar nu se contrazic, ci se completează, fiecare aducând o perspectivă indispensabilă asupra aceluiași mister al relației dintre Dumnezeu și omenire. Nici unul dintre genuri nu este suficient în sine: fără narațiunea istorică, credința ar fi abstractă; fără înțelepciune ar fi naivă; fără profeție ar fi confortabilă; fără literatura apocaliptică ar fi fără speranță; fără evanghelii, ar fi fără centru; fără corpul epistolar ar fi fără aplicare concretă.

Această logică a complementarității nu este diferită de logica unității în diversitate care structurează relațiile dintre tradițiile creștine: fiecare tradiție accentuează anumite aspecte ale misterului creștin, fără a le putea epuiza. Dialogul ecumenic autentic nu urmărește uniformizarea, ci recunoașterea reciprocă a darurilor specifice fiecărei tradiții, în slujba aceleiași *kerigme*. Modelul simfoniei Scripturii – în care diverse „voci" literare se completează reciproc – este astfel un model al ecleziologiei de comuniune.

Comunitățile ecleziale actuale se confruntă cu provocări fără precedent în istoria creștinismului occidental: secularizare accelerată, fragmentare socială, pierderea relevanței publice a credinței, migrație masivă și crize economice recurente. În acest context, recuperarea resurselor scripturale de reziliență nu este un proiect academic, ci o urgență pastorală. Analiza genurilor literare biblice din perspectiva rezilienței oferă un cadru hermeneutic operațional, aplicabil în educația la credință, în predică, în formarea teologică și în acțiunea socială.

Educația la credință – *Glaubenserziehung*, înțeleasă ca formare integrală a persoanei în comunitate, nu ca simplă instrucție religioasă formală – este vectorul principal prin care resursele scripturale de reziliență sunt transmise de la o generație la alta. Modelul pedagogic al lui Isus (*didaskalia hristică*),

[13] Cf. Tat Alin (coord.), *Cum să citim Scriptura*, traducere W. Tauwinkl, Cluj-Napoca, 2021 7–50.

oferă un prototip al acestei educații integrale deoarece el formează ucenici, nu simpli receptori pasivi de informații.

Paradigma rezilienței prin credință, demonstrată transversal în toate cele șase genuri literare biblice, are o structură profund comunitară: ea nu este un proiect al individului izolat, ci un parcurs al comunității de credință. *koinonia* (comuniunea) este atât cadru al formării, cât și expresie a rezilienței colective. Această dimensiune comunitară face ca resursele scripturale de reziliență să fie direct aplicabile în construirea capitalului social al comunităților ecleziale, în sensul pe care Robert Putnam l-a dat acestui concept: rețele de reciprocitate, norme de civism și încredere socială care permit unei comunități să funcționeze și să reziste în fața adversității.[14]

2.1.a. Genul istoric: narațiune, Lege și memoria mântuirii

Definiție și corpus textual

Genul istoric cuprinde acele scrieri biblice care povestesc evenimente din istoria mântuirii în formă narativă. În Vechiul Testament, cărțile istorice (de la Facere/Geneza până la Estera, incluzând cărțile istoriei deuteronomiste: Iosua, Judecători, 1-2 Samuel, 1-2 Regi) relatează originea lumii și a poporului ales, legămintele lui Dumnezeu cu patriarhii, eliberarea din Egipt, cucerirea țării sfinte, perioada monarhiei, exilul și repatrierea. Cărțile Cronici, Ezra și Nehemia reiau în mod teologic istoria Israelului, iar în Biblia catolică și ortodoxă, cărțile Macabeilor descriu evenimente din perioada elenistică. În Noul Testament, Faptele Apostolilor reprezintă o istorie a Bisericii primare.[15]

Funcția identitară a narațiunii și tehnicile sale narative

Paul Ricoeur a demonstrat că narațiunea nu este o simplă relatare de evenimente, ci o operație de configurare a timpului uman. Prin *mimesis* – imitarea acțiunii – textele narative creează și recreează identitate și sens: a înțelege o povestire înseamnă a înțelege cum și de ce evenimentele se succed într-o anumită manieră. Această perspectivă hermeneutică este fundamentală pentru analiza narațiunilor biblice de criză și reziliență. Ricoeur distinge trei niveluri ale *mimesis*: prefigurarea experienței în text

[14] Cf. Robert Putnam, *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*, Simon & Schuster, New York, 2000 18–26.

[15] Cf. Brown R.E. et al. (coord.), *op. cit*., 494–535.

(*mimesis I*), configurarea narativă propriu-zisă (*mimesis II*) și reconfigurarea experienței cititorului prin lectură (*mimesis III*).[16]

Cărțile istorice construiesc identitatea colectivă a lui Israel prin narațiuni fondatoare. Criza – sclavie, exil, persecuție – nu fragmentează identitatea, ci o reafirmă prin memoria narativă a intervențiilor divine anterioare. Literatura deuteronomistă interpretează catastrofele istorice – căderea Samariei (722 î.Hr.) și a Ierusalimului (586 î.Hr.) – nu ca eșecuri divine, ci ca pedagogie divină care pregătește restaurarea și noua identitate.

Tehnicile narative principale în cărțile istorice includ: scheme ciclice și simetrice (apostazie–opresiune–strigăt–ridicarea unui eliberator, model recurent în Judecători); genealogii ca mod de ancorare în timp și de evidențiere a continuității promisiunilor divine; structuri chiastice (Geneză 6–9, organizată concentric în jurul versetului în care „*Dumnezeu Și-a adus aminte de Noe*" – idee-cheie care marchează punctul de cotitură); discursuri și rugăciuni ca chei hermeneutice (rugăciunea lui Solomon la sfințirea templului, 1Rg 8); portrete vii (Petru, Pavel, Ștefan, Filip în Faptele Apostolilor); repetiția intenționată a episoadelor esențiale (convertirea lui Pavel relatată de trei ori, Fapte 9, 22, 26).[17]

Autorii biblici selectează și modelează materialul istoric potrivit mesajului dorit: „viziunea profetică a corectat situația istorică, purificând-o de aspectele negative și păstrând doar pe cele pozitive" – trecând sub tăcere răzvrătirile și lipsa de credință reale din pustiu. Această reinterpretare teologică conferă narațiunii biblice un sens adânc: istoria este văzută ca *historia salutis*, guvernată de pedagogia divină ce conduce gradual poporul spre revelația deplină.[18]

Cărțile legislative ca text normativ integrat

Torah (Legea) nu este un simplu cod juridic, ci narațiune juridică: normele morale și juridice sunt incluse într-un context clar al unei povestiri istorice. Decalogul apare în Exod 20 în mijlocul narațiunii Exodului; codul legământului (Exod 21–23) și legea sfințeniei (Lev 17–26) sunt integrate narativ în experiența sinaitică. Această interdependență dintre narațiune și

[16] Cf. Paul Ricoeur, *Le Temps et le Récit*, tome I, Seuil, Paris, 1983 55–82; tome II 13–30.

[17] Cf. Sescu Ioan-Petru (coord.), *Introducere în Sfânta Scriptură*, Seria Biblică 1, Sapientia, Iași, 2001 123–130.

[18] Cf. Orsatti M., *op. cit*. 421–425.

lege configurează un model de viață comunitară rezilientă, care integrează dimensiunile juridice, etice și spirituale.

Sfântul Luca, autorul Faptelor Apostolilor, are un talent narativ deosebit: farmecul operei sale constă în a prezenta originea Bisericii întruchipată de persoane vii care se mișcă, vorbesc, suferă. Paralelismele compoziționale (activitatea lui Petru și a lui Pavel prezentate simetric), rezumatele programatice despre viața comunității (Fapte 2,42-47; 4,32-35; 5,12-16) și portretele pline de viață ale apostolilor fac din Faptele Apostolilor un model narativ de reziliență comunitară în fața persecuției.[19]

2.1.b. Genul sapiențial: Înțelepciune, suferință și dialog cu Dumnezeu

Definiție și conținuturi

Genul sapiențial cuprinde cărțile care transmit reflecția înțeleaptă asupra vieții, a credinței și a conduitei umane, adesea în formă poetică sau de proverbe: Iov, Psalmi, Pildele lui Solomon, Ecclesiastul (Qohelet), Cântarea Cântărilor, la care se adaugă, în canonul extins greco-latin, Înțelepciunea lui Solomon și Isus Sirah (Ecclesiasticul). În Noul Testament, trăsături sapiențiale apar în cuvintele lui Isus, de exemplu în Predica de pe Munte (Mt 5–7) și în Prologul Evangheliei după Ioan, arătând continuitatea tradițiilor de înțelepciune.[20]

Cartea lui Iov - prototipul rezilienței sapiențiale

Iov este prototipul rezilienței sapiențiale în Biblie: un personaj care, în ciuda suferinței inexplicabile, refuză atât resemnarea pasivă, cât și revolta nihilistă, menținând un dialog deschis cu divinitatea. Structura cărții lui Iov combină o ramă narativă în proză (prologul și epilogul) cu o dezbatere poetică extinsă – dialoguri succesive între Iov și prietenii săi, urmate de discursul lui Elihu și de răspunsul divin din mijlocul furtunii (Iov 38–41). Această structură combinată permite explorarea graduală a problemei suferinței celui drept.

Tehnica literară pune întrebări prin gura personajelor și lasă cititorul să contemple răspunsul lui Dumnezeu din final – un discurs plin de imagini cosmice grandioase, care nu explică suferința, ci o plasează în contextul vastității și tainei creației. Reziliența lui Iov nu constă în acceptarea stoică a

---

[19] Cf. Orsatti M., *op. cit*., 239–249; Bădiliță Cristian, *Noul Testament, Faptele Apostolilor*, ediție bilingvă, Vremea, București, 2017 11–30.

[20] Cf. Brown R.E. et al. (coord.), *op. cit*., 712–777.

suferinței, ci în perseverența dialogului cu un Dumnezeu prezent și responsiv.

Tehnici literare sapiențiale și relevanța hermeneutică

Din punct de vedere literar, cărțile sapiențiale folosesc preponderent: paralelismul sinonim sau antitetic al versurilor (trăsătură fundamentală a poeziei ebraice); metafora și comparația sugestivă; personificarea Înțelepciunii ca alăturată lui Dumnezeu la creație (Prov 8,22-31); monologul meditativ al lui Qohelet cu repetiția obsesivă *„o deșertăciune a deșertăciunilor"* (Ecl 1,2); aforisme și imagini memorabile condensate în distihuri paralele. Cartea Proverbelor colecționează sute de sentințe și maxime: *„Buzele celui drept păstoresc pe mulți, dar cei nebuni mor în sărăcia inimii."* (Prov 10,21).[21]

Conceptul biblic de *shalom* depășește absența conflictului: el desemnează prosperitatea, integritatea și armonia comunitară. Literatura sapiențială promovează dialogul intercultural – Solomon dialoghează cu regina din Saba; Ben Sirah integrează cunoașterea elenistă în tradiția iudaică, ceea ce face ca scrierile sale să opereze ca veritabile punți culturale. Dacă narațiunile istorice erau strâns legate de istoria Israelului, în cărțile de înțelepciune accentul cade pe experiența comună a omenirii – ele au rol de conexiuni interpretative, permițând un dialog al Scripturii cu cultura și filosofia universală.[22]

Din perspectivă teologică, literatura sapiențială subliniază dimensiunea universal-umană a revelației: adevărul lui Dumnezeu nu se adresează doar Israelului, ci întregii omeniri căutătoare de sens. Hermeneutica genului sapiențial invită la o lectură meditativă, personalizată, care face din Scriptură un interlocutor viu al experienței existențiale, invitând cititorul la dialog interior cu Dumnezeu prin reflecție, rugăciune și cântare.

2.1.c. Genul profetic: metanoia, noua identitate și restructurarea comunității

Natura și funcțiile profeției biblice

Genul profetic cuprinde scrierile care conțin mesajele revelate prin profeți – mesagerii speciali ai lui Dumnezeu chemați să vorbească poporului în numele Său. În Vechiul Testament: profeții mari (Isaia, Ieremia, Ezechiel,

[21] Cf. Bisoc I, *op. cit*., 108–125.

[22] Cf. Faraoanu I., *op. cit*., 87–107.

Daniel) și profeții minori (Osea, Ioel, Amos, Abdia, Iona, Miheia, Naum, Habacuc, Țefania, Hagai, Zaharia, Maleahi); Noul Testament îl recunoaște pe Ioan Botezătorul ca ultimul profet al vechii alianțe, premergător lui Mesia. Literatura profetică este caracterizată de un stil oracular, adesea în versuri sau fraze ritmate, cu adresare directă la persoana a doua plural.[23]

Profeția biblică nu este exclusiv o previziune a viitorului, ci interpretarea teologică a prezentului (*forth-telling*, nu numai *fore-telling*). Profeții denunță injustiția socială, cheamă la *metanoia* – schimbare radicală de orientare – și anunță posibilitatea unui viitor diferit, funcție consolatoare și mobilizatoare esențială în perioade de criză. Deutero-Isaia (cap. 40–55), redactat în contextul exilului babilonian, oferă cel mai articulat model biblic de reziliență prin credință: *„El dă putere celui ostenit și înmulțește tăria celui vlăguit."* (Is. 40:29).

Tehnici narative și retorice profetice

Tehnicile narative clasice se îmbină cu tehnici retorice și poetice specifice: profeții folosesc frecvent metafore puternice (Israelul infidel ca soție adulteră la Osea 2 și Ezechiel 16); acte simbolice jucate ca dramă (Ieremia poartă jugul ca semn al robiei viitoare, Ier 27; Ezechiel desenează Ierusalimul pe o cărămidă și simulează un asediu, Ez 4); dialoguri profetice în care solul se plânge lui Dumnezeu – „plângerile" lui Ieremia (Ier 15,15) sau mijlocirile lui Amos (Amos 7); tehnica întrebărilor retorice și a dialogului didactic (la Maleahi, Dumnezeu poartă o dispută imaginară cu poporul).

Cartea Iona este un caz special: genul profetic devine povestire didactică, cu un final deschis ca interpelare a cititorului (Iona 4,10-11). Satira profetică menită să provoace conștiința Israelului se servește de ironie și de inversarea așteptărilor: profetul „recalcitrant" devine instrumentul unei convertiri universale. Prezența relatării chemării profetului (Isaia 6; Ieremia 1,4-19, *„Mai înainte de a te fi format în sânul mamei, eu te cunoșteam. Mai înainte de a fi ieșit din pântece, te-am consacrat și te-am pus profet pentru popoare"*. Ezechiel 1–3) constituie garanția și autoritatea profetică a celui trimis.[24]

Limbajul hiperbolic și metaforic al genului profetic îl înrudește cu genul apocaliptic: atunci când un profet anunță „*sfârșitul cerurilor și al pământului*", stelele căzând (Isaia 13,10; Ioel 2,10), aceasta este o imagine a judecății divine, nu o predicție cosmologică literală. Distincția dintre nivelul de adresare

[23] Cf. Brown R.E. et al. (coord.), *op. cit*., 616–702.

[24] Cf. Brown R.E. et al. (coord.), *op. cit*., 274–290; 468–493.

original (către Israelul sau Iuda dintr-un anumit moment) și orizontul mai larg al planului lui Dumnezeu este esențială pentru o hermeneutică corectă a genului profetic.

Profeția și restructurarea identității comunitare

Specificul socio-cultural regional implică percepții și valori diferite, însă mesajul profetic rămâne imuabil în esența sa. Educația teologică reprezintă câmpul analitic relevant pentru restructurarea identitară pe care genul profetic o propune: asumările individuale, practicile comunitare și activitățile de caritate constituie actualizarea identitară la imperativele profetice. Genul profetic continuă să fie o voce vie în Biserică, iar interpretul devine la rândul lui un cititor profetic, aplicând mesajul vechi la situația nouă sub călăuzirea Spiritului, dar cu fidelitate față de text.

2.1.d. Genul Apocaliptic: simbol al speranței la biruință în mijlocul persecuției

Definiție, origine și structură

Genul apocaliptic este strâns legat de profeție, dar cu trăsături distincte. Termenul *apokalypsis* – revelație, descoperire – desemnează scrieri ce conțin revelații sub formă de viziuni și simboluri despre realități tainice: sfârșitul lumii, judecata finală, triumful definitiv al lui Dumnezeu. Aceste scrieri au în general o structură de viziune narativă: un vizionar (Daniel, apostolul Ioan în Apocalipsa) este purtat de un înger prin diferite scene supranaturale, i se arată taine cerești și i se poruncește să scrie pentru a întări credința celor dreptcredincioși.[25]

Structura naratologică a apocalipselor este de obicei secvențială: vizionarul vede o serie de viziuni succesive. Scheme numerice (în Apocalipsa lui Ioan: șapte peceți, șapte trâmbițe, șapte cupe ale mâniei divine, intercalate cu alte viziuni) creează un ritm și o tensiune crescândă, ducând povestirea vizionară spre punctul culminant. Parcursul caracteristic al genului apocaliptic poate fi schematizat astfel: criză identitară (răul triumfant, persecuție) → *kairos* (timpul hotărât de Dumnezeu) → *katharsis* (purificare și transformare) → biruința finală (speranță eschatologică).

[25] Cf. Orsatti M., *op. cit*., 407–430; Brown R.E. et al. (coord.), *op. cit*., 696–702.

Funcția simbolului și tehnicile literare

Literatura apocaliptică folosește un limbaj simbolic dens – fiare cu zece coarne, dragoni, îngeri și potire ale mâniei, numere sacre (7, 12, 144.000) – nu pentru a obscuriza mesajul, ci pentru a permite comunității persecutate să comunice și să reziste fără a fi înțeleasă de opresori. Simbolul devine cod de rezistență și sursă de coeziune identitară.[26]

Seymour Chatman a demonstrat că structurile narative sunt definite de relația dintre poveste (*story*) și discurs (*discourse*) – ceea ce se povestește și cum se povestește –, distincție utilă pentru înțelegerea apocalipticii, în care discursul simbolic transformă radical modul de percepere a poveștii istorice.[27] Northrop Frye a arătat că structurile narative ale apocalipticii sunt definite de opoziția radical-dualistă bine/rău și de certitudinea biruinței finale a binelui – fundament cognitiv-emoțional care susține reziliența comunității în fața persecuției.[28]

Recurgerea la rețele de simboluri preluate din limbajul profetic anterior este o trăsătură fundamentală a genului. Apocalipsa lui Ioan preia imagini din Daniel (fiara cu zece coarne din Ap 13 reflectă a patra fiară din Dan 7), din Ezechiel (cherubimii, Gog și Magog) și din Isaia (cer nou și pământ nou, Ap 21). Această densă intertextualitate face ca interpretarea apocalipselor să necesite o bună cunoaștere a „codului" biblic de simboluri.

Katharsis, speranță și relevanță contemporană

Conceptul aristotelic de *katharsis* – purificarea emoțiilor prin experiența estetică – este reinterpretat în cheie teologică: suferința traversată cu credință devine instrument de purificare spirituală și condiție a saltului spre speranță (*elpis*). Mircea Eliade a arătat că simbolul religios nu ascunde, ci revelează: el este un model de biruință prin cunoașterea realității care transcende limitele rațiunii discursive. Genul apocaliptic operează tocmai prin această logică simbolică, revelând „culisele" cerești ale evenimentelor istorice.[29]

Scopul teologic al genului apocaliptic este să ofere speranță și o lectură teologică a istoriei în contexte de cruntă încercare. De regulă, aceste scrieri

---

[26] Cf. Cristian Bădiliță, *Noul Testament, Apocalipsa lui Ioan*, ediție bilingvă, ed. a II-a, Vremea, București, 2015, 9–38.

[27] Cf. Seymour Chatman, *Story and Discourse: Narrative Structure in Fiction and Film*, Cornell University Press, Ithaca, 1978, 15–42.

[28] Cf. Northrop Frye, *Anatomy of Criticism*, Princeton University Press, Princeton, 1957, 158–186.

[29] Cf. Mircea Eliade, *Sacrul și profanul*, traducere B. Normal, Humanitas, București, 1992, 14–35.

apar în vremuri de persecuție sau de criză identitară, când răul pare să triumfe. Apocaliptica nu este literatura disperării, ci a speranței radicale. Mesajul ei teologic central – Cristos este *Alfa* și *Omega*, istoria se îndreaptă spre comuniunea veșnică cu Dumnezeu – este mereu actual, făcând din genul apocaliptic un izvor de speranță și perseverență pentru Biserică în orice epocă.

2.1.e. Genul evanghelic: pedagogie divină, triumful Învierii și noua identitate creștină

Un gen literar unic: evanghelion

Evangheliile nu se încadrează perfect nici în genul biografic antic (*bios*), nici în cel pur cronicăresc; ele formează un gen aparte, inventat de primii creștini pentru a sluji proclamării *kerigmei* despre Hristos. Sfântul Marcu este considerat creatorul, cu ajutorul Spiritului Sfânt, al unui gen literar nou – *evanghelion*, prima narațiune în succesiune cronologică a poveștii lui Isus de la botez până la înviere, o creație originală cum nu mai existase în literatura antică. El pune bazele unui tip de scriere sacro-istorică preluat și transformat de Matei, Luca și Ioan.[30]

Cele patru Evanghelii canonice ocupă un loc central în Sfânta Scriptură, constituind „inima" Noului Testament și a întregii Biblii, deoarece ele sunt principala mărturie despre viața, pătimirea, moartea, Învierea și cuvintele Cuvântului întrupat. *Dei Verbum* afirmă că Evangheliile au un statut preeminent între cărțile Sfintei Scripturi, întrucât ele reprezintă excelența mărturiei apostolice despre Hristos.[31]

Tehnici narative ale evangheliștilor

Structura narativă a Evangheliilor sinoptice urmează în linii mari firul slujirii publice a lui Isus în Galileea, apoi drumul spre Ierusalim și desfășurarea Pătimirii și Învierii – care ocupă un loc disproporționat de mare, arătând că pentru evangheliști pătimirea, moartea și Învierea sunt punctul culminant al istorisirii și centrul teologic al Evangheliei. Tehnicile narative includ[32]:

Episodicitatea: evangheliile sunt alcătuite din pericope (episoade relativ scurte) – minuni, controverse, pilde, dialoguri – legate între ele adesea de

[30] Cf. Orsatti M., *op. cit*., 109–110; 188–235.

[31] Dei Verbum 18, disponibil la https://www.magisteriu.ro/dei-verbum-1965, vizualizat la 16.11.2025.

[32] Cf. Brown R.E. et al. (coord.), *op. cit*., 792–940.

formulări sumare sau indicații geografice. Această construcție modulară reflectă modul în care tradițiile despre Isus au fost transmise inițial oral, dar evangheliștii le aranjează cu intenție teologică.

Aranjările tematice: Matei grupează discursurile lui Isus în cinci mari cuvântări (Predica de pe Munte, Mt 5–7; pildele Împărăției, Mt 13 etc.), prezentând învățătura în blocuri, analogă metodologiei contemporane de educație modulară. Luca elaborează o geografie teologică: lungul drum spre Ierusalim (cap. 9,51–19,27) devine cadrul pentru multe din învățăturile despre ucenicie, sugerând parcursul spiritual al credinciosului.

Intercalarea (povestirea în ramă), tehnică literară observată mai ales la Marcu: el începe o povestire, o întrerupe prin inserarea alteia, apoi o reia și o încheie pe prima. Exemplu: vindecarea femeii cu scurgere de sânge întrerupe mersul lui Isus spre casa lui Iair, iar după vindecare se relatează învierea fiicei lui Iair (Mc 5,21-43). Această tehnică pune cele două evenimente în relație de interpretare reciprocă și creează suspans narativ. Marcu utilizează și repetiția cuvintelor-cheie (*euthys* – „îndată", care apare frecvent, dând dinamism narațiunii).[33]

Ioan structurează Evanghelia sa diferit: „semnele" (minunile) sunt urmate de discursuri ample de interpretare. Înmulțirea pâinilor (Ioan 6) este urmată de predica despre Pâinea vieții; vindecarea orbului din naștere (Ioan 9) duce la discursul despre Lumina lumii; învierea lui Lazăr (Ioan 11) prefațează declarația „*Eu sunt învierea și viața*". Ioan folosește narațiunea ca simbol pentru adevăruri spirituale mai adânci, servind scopului explicit al Evangheliei: stârnirea credinței în Isus ca Fiu al lui Dumnezeu (Ioan 20,31).[34]

Didaskalia hristică – model de educație integrală

Isus nu transmite un corpus de informații, ci formează ucenici *(mathêtai*) – persoane integral transformate. Metoda sa pedagogică (*didaskalia hristică*) integrează dimensiunile cognitive, afective și praxiologice: exemplul personal (*mimesis*), dialogul socratic (*erotapokriseis*), parabola (*mashal*), acțiunea simbolică și trimiterea în misiune practică. Această structurare este un model anticipativ al pedagogiei integrale contemporane.

---

[33] Cf. Cristian Bădiliță, *Noul Testament, Evanghelia după Marcu*, ediție bilingvă, ed. a II-a, Vremea, București, 2015 7–28.

[34] Cf. Cristian Bădiliță, *Noul Testament, Evanghelia după Ioan*, ediție bilingvă, ed. a II-a, Vremea, București, 2015 5–32.

Mircea Eliade a demonstrat universalitatea limbajului simbolic în construcția identității religioase. Genul evanghelic utilizează o simbolistică densă – lumina/ întunericul, apa vie, pâinea vieții, vița de vie, ușa, calea – care activează un repertoriu antropologic profund. Reziliența evanghelică conține: rezistență *(hypomonê*), flexibilitate (*oikonomia*), adaptare contextuală, pace (*eirênê*) și fapte/practici (*erga agatha*) – pârghii spre noua identitate creștină.[35]

Fiecare evanghelist modelează materialul pentru a transmite un portret specific al lui Isus: la Matei, Mesia-Moise cel nou, învățătorul Legii desăvârșite; la Marcu, Mesia cel ascuns și suferind, recunoscut ca Fiu al lui Dumnezeu sub cruce (Mc 15,39); la Luca, Mântuitorul universal, prietenul săracilor și al păcătoșilor; la Ioan, Cuvântul întrupat, Mielul jertfit și înviat, Domnul și Dumnezeul nostru (In 20,28). Această diversitate de portrete nu se contrazic, ci se completează în simfonia canonului.[36]

2.1.f. Genul epistolar: pragmatism teologic, reziliență și antreprenoriat creștin

Definiție, corpus și structura epistolelor

Genul epistolar cuprinde scrisorile din Noul Testament: cele 13 epistole atribuite Sfântului Pavel, Epistola către Evrei (anonimă), cele 7 epistole „catolice" (Iacov, 1-2 Petru, 1-3 Ioan, Iuda) și scrisorile scurte din Apocalipsă către cele șapte Biserici (Ap 2–3). Literar, epistolele Noului Testament urmează în general forma scrisorilor antice grecești-romane, adaptată contextului creștin: adresare (expeditor și destinatari), urare de bine creștinizată („*Har și pace vouă de la Dumnezeu*..."), mulțumire sau rugăciune inițială, corpul scrisorii (doctrină, mustrări, îndemnuri) și încheierea cu salutări și binecuvântare.[37]

Tehnici retorice și structura argumentativă

Epistolele lui Pavel sunt adresate unor comunități în criză – persecuție, conflicte interne, îndoieli doctrinare – elaborând o teologie practică a

[35] Cf. Mircea Eliade, *Imagini și simboluri. Eseu despre simbolismul magico-religios*, traducere A. Beldescu, Humanitas, București, 1994 9–44.

[36] Cf. Cristian Bădiliță, *Noul Testament, Evanghelia după Matei*, ediție bilingvă, ed. a II-a, Vremea, București, 2015 9–35; Cristian Bădiliță, *Noul Testament, Evanghelia după Luca*, ediție bilingvă, Vremea, București, 2016 7–30.

[37] Cf. Brown R.E. et al. (coord.), *op. cit*., 946–1193; Orsatti M., *op. cit*., 251–403.

rezilienței: suferința transformată în tărie (2Cor. 12:9), pacea care depășește orice rațiune (Fil. 4:7). Structura argumentativă bipartită – doctrinar și parenetic – reflectă convingerea teologică că etica decurge din dogmă. Romani 1–11 (doctrinar: justificarea prin credință, planul lui Dumnezeu pentru iudei și neamuri) și Romani 12–16 (practic: reguli de viață nouă, relații comunitare) sunt paradigmatice pentru această organizare.[38]

Tehnicile specifice includ: discursul retoric (argumentarea directă, apelul la autoritate apostolică), fragmentele poetice sau imnice (imnul cristologic din Filipeni 2,6-11 – Hristos cel care s-a deșertat pe Sine; imnul iubirii din 1Corinteni 13), secțiunile narative scurte (Pavel povestind convertirea sa și mustrarea lui Petru în Galateni 1–2), stilul diatribă (anticiparea obiecțiilor cititorului – Rom 9,19-20; 6,1), antiteze sistematice (*după Duh* vs. *după trup*).

Epistolele configurează un model eclezial: comunitatea de credință ca organism viu, interdependent (*corpus Christi*), în care fiecare membru contribuie la reziliența întregului. Modelul comunitar epistolar anticipează teoriile contemporane ale capitalului social (Robert Putnam) și ale organizațiilor reziliente, arătând că fiecare persoană are potențiale specifice care, cultivate în comunitate, generează bunăstare colectivă și reziliență în fața adversității. Darurile spirituale (*charisma paulină*) și teoria capacităților operează similar: ambele presupun că potențialele personale, cultivate în comunitate, generează reziliență colectivă.[39]

Antreprenoriatul creștin: de la epistolă la practică socială

Antreprenoriatul creștin reprezintă actualizarea contemporană a imperativelor biblice: creativitate, slujire, responsabilitate socială și reziliență în fața crizelor economice și culturale. El presupune integrarea valorilor biblice și a eticii creștine în practică, punând accent pe corectitudine, har și administrare înțeleaptă a resurselor, transformând *faptele* în *mici întrupări* ale valorilor creștine în societate.

Epistolele sunt de neînlocuit pentru că interpretează cu autoritate evenimentul hristic și îl aplică vieții Bisericii. Dacă Evangheliile povestesc lucrarea lui Hristos, epistolele explică și aplică semnificația acelei lucrări.

---

[38] Cf. Constantinescu Ioan, *Studiul Noului Testament, ed. a II-a, Credința noastră*, București, 1992, 8–25.

[39] Cf. Robert Putnam, *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*, Simon & Schuster, New York, 2000, 18–26.

Marile sinteze dogmatice creștine – de la crezuri la teologii sistematice – se bazează pe limbajul paulin: „justificare", „adopție", „împăcare", „Trupul lui Hristos", „rodul Spiritului". Epistolele modelează concret viața bisericească: practicile sacramentale (1Cor 11 despre Euharistie), disciplina și organizarea (1-2 Tim, Tit), relațiile familiale (Efeseni 5, Coloseni 3), atitudinea față de autorități (Rom 13).[40]

Parcurgând genurile literare biblice de la cel istoric până la cel epistolar, se constată o progresie hermeneutică: narațiunea istorică construiește identitatea colectivă a lui Israel prin memoria mântuirii; literatura sapiențială interiorizează această identitate ca artă de a trăi; profeția o confruntă cu exigența morală a lui Dumnezeu; apocaliptica o susține în persecuție prin certitudinea biruinței finale; evangheliile o înnoiesc radical prin persoana și lucrarea lui Hristos; iar epistolele o articulează doctrinar și îi precizează regulile de viață comunitară.

3. Triumful prin credință și reziliența biblică – modele funcționale pentru comunitățile ecleziale actuale

Educația la credință reflectă legătura organică dintre dogmă și etică în genurile literare biblice. Biblioteca pedagogică a Noului Testament (evangheliile, epistolele pauline) oferă un model coerent de formare umană integrală, demonstrând că credința nu reprezintă o simplă dispoziție subiectivă, ci un habitus acțional – o formă de a fi în lume care se manifestă prin fapte concrete, ritualuri comunitare și un timp religios structurant. Aceasta este, în fond, cheia educației la credință înțelese ca formare integrală a persoanei în comunitate.[41]

3.1. Kairos, educația la credință și faptele creștine ca mărturie etică

Spre deosebire de timpul cronologic (*chronos*), timpul religios (*kairos*) desemnează momentul favorabil, hotărât de Dumnezeu, în care intervenția divină devine posibilă. Paul Tillich și Oscar Cullmann au distins clar între temporalitățile sacre și cele profane, arătând că în genurile literare biblice *kairois*ul structurează narațiunile de criză: persecuția, exilul sau suferința nu

[40] Cf. Paul Tillich, *Teologia Sistematică*, vol. I, traducere D. Jinga, Galaxia Guttenberg, Târgu Lăpuș, 2004 185–220.

[41] Cf. Oscar Cullmann, *Cristos și Timpul. Concepția primitivă creștină despre timp și istorie*, traducere I. Buga, Galaxia Guttenberg, Târgu Lăpuș, 2004 39–68.

sunt evenimente absurde, ci momente integrate într-un plan providențial comprehensibil prin credință.

Identitatea creștină se constituie relațional: *koinonia* (comuniunea) este atât cadru al formării, cât și expresie a rezilienței colective – nu există credință autentică în izolare. Planul divin (*oikonomia Theou*) întărește justificarea prin credință și reflectă modul în care noua identitate creștină se cristalizează în reguli de viață nouă și relații comunitare transformate în dialog. Noile practici comunitare – trecerea de la planul literar la planul real – reprezintă actualizarea contemporană a imperativelor biblice.

Practicile comunitare concrete – ospitalitatea, îngrijirea vulnerabililor, solidaritatea economică, slujirea reciprocă – sunt verificabile empiric în toate genurile literare analizate: în cărțile istorice (ospitalitatea lui Avraam față de cei trei călători), în literatura sapiențială (grija pentru orfan și văduvă), în profeție (denunțarea exploatării economice de către Amos), în apocaliptică (martirajul ca mărturie ultimă), în Evanghelii (Predica de pe Munte, pildele milostivirii), în epistole (colecta pentru comunitatea din Ierusalim - 2 Cor 8–9).[42]

3.2. Sfânta Scriptură ca fundament comun al dialogului ecumenic

Una dintre contribuțiile majore ale cercetărilor moderne de hermeneutică biblică la dialogul ecumenic constă tocmai în redescoperirea Scripturii ca patrimoniu comun al tuturor tradițiilor creștine. Dincolo de diferențele canonice (cărțile deuterocanonice acceptate în Biserica Catolică și bisericile ortodoxe, dar respinse de comunitățile protestante) și de diferențele hermeneutice (rolul Tradiției în interpretare, autoritatea magisteriului ecleziastic) analiza genurilor literare biblice relevă un fond comun de tehnici narative, categorii teologice și resurse spirituale, accesibil tuturor tradițiilor.

Literatura sapiențială, în particular, a reprezentat un teren privilegiat de dialog ecumenic și intercultural, tocmai datorită dimensiunii sale universale: înțelepciunea (*hokmah*) nu aparține exclusiv Israelului, ci reflectă o reflecție *common-human* asupra experienței de viață. Ben Sirah integrează cunoașterea elenistă în tradiția iudaică; Filon din Alexandria pune în dialog *Torah* cu filosofia platonică; Părinții Alexandrini (Clement, Origen) utilizează

[42] Cf. Paul Tillich, *Teologia Sistematică,* vol. I, traducere D. Jinga, Galaxia Gutemberg, Târgu Lăpuș, 2004 185–220; Oscar Cullmann, Cristos și Timpul, *op. cit*., 39–68.

instrumentarul filosofic grecesc pentru a interpreta Scriptura. Această tradiție a dialogului cultural este, în fond, modelul oricărui dialog ecumenic autentic.[43]

3.3. Modelul antreprenoriatului creștin – de la text la practică socială

Conceptul de *antreprenoriat creștin* – propus ca actualizare contemporană a imperativelor biblice – nu desemnează o simplă adaptare a eticii protestante a muncii (Max Weber) la contextul post-modern, ci articularea unui model de acțiune socială fundamentat scripturistic. Temeiurile sale sunt identificabile în toate genurile literare analizate: modelul administratorului fidel (*oikonomos*) din parabolele evanghelice, structura comunității apostolice din Faptele Apostolilor, etica solidarității economice din epistolele pauline (colecta pentru Ierusalim, 2Cor 8–9), modelul înțeleptului care administrează resursele cu discernământ din literatura sapiențială.

Antreprenoriatul creștin presupune integrarea valorilor biblice și a eticii creștine în practică, prin dedicare și responsabilitate socială, punând accent pe corectitudine, har și administrare înțeleaptă a resurselor. Această abordare încurajează perseverența în muncă, căutarea înțelepciunii divine și transformarea *faptelor* în *mici întrupări* ale valorilor creștine în societate. Nu este vorba de o teologie a prosperității, ci de o teologie a slujirii – în care succesul se măsoară nu în profit, ci în binele produs pentru comunitate și în fidelitatea față de mandatul primit.[44]

Aplicabilitatea acestui model este demonstrată, în contexte ecleziale actuale, de o varietate de inițiative: cooperative sociale fondate de comunități religioase, programe de sprijin pentru vulnerabili gestionate de parohii, proiecte de educație și formare profesională cu rădăcini în etica creștină a responsabilității. Toate acestea sunt forme contemporane ale aceleiași paradigme identificate în genurile literare biblice: credința care se manifestă

---

[43] Cf. Sfântul Irineu de Lyon, *Împotriva ereziilor Combatere și răsturnare a gnozei cu nume mincinos* Volumul I Cărțile I-III, traducere și note de P. Molodeț, Basilica, București, 2024; Origen (Scrieri alese) Partea a treia, *Peri Archon (Despre principii),* studiu introductiv, traducere, note de T. Bodogae, Editura Institutului Biblic și de misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982.

[44] Cf. Michael Naughton, Helen Alford *Managing as if Faith Matters: Christian Social Principles in the Modern Organization* Notre Dame: University of Notre Dame, March 2001; David Cloutier, *How Consumers and Firms Can Seek Good Goods*, in *Business Ethics and Catholic Social Thought*, ed. Daniel Finn, Georgetown University Press, 2021.

prin fapte concrete, rezistente în fața adversității, orientate spre binele comun.

3.4. Reziliența comunitară ca martor al comuniunii și ecumenismului

Poate cea mai semnificativă contribuție a paradigmei rezilienței biblice la dialogul ecumenic contemporan este aceea că reziliența comunitară constituie un martor credibil al Evangheliei în fața lumii secularizate. O comunitate care știe să traverseze criza prin credință, care transformă suferința în tărie (2Cor 12:9), care menține speranța activă în fața adversității și care îngrijește concret de vulnerabili este, ea însăși, o predică vie. Aceasta este, în ultima instanță, sensul sintagmei „mărturie prin fapte" (*witness through deeds*) – central în teologia misiunii contemporane.[45]

Convergența dintre tradițiile creștine în jurul valorilor rezilienței comunitare – ospitalitate, solidaritate economică, îngrijirea vulnerabililor, educație integrală – oferă un teren practic de colaborare ecumenică, independent de divergențele doctrinare care separă tradițiile. Proiectele comune de diaconie socială, de formare teologică interconfesională și de mărturie publică în fața injustiției sociale sunt forme concrete ale acestei colaborări fundamentate scripturistic în diversitatea genurilor literare analizate.

Concluzii

Tema centrală a demersului – legătura organică dintre dogmă și practică – mediată de educația la credință, nu este un construct modern, ci un dat al revelației biblice, articulat progresiv în toate cele șase genuri literare analizate. Această legătură este prezentă transversal: în narațiunile istorice, care sunt păstrătoare ale Legii integrate în povestire; în literatura sapiențială văzută ca înțelepciune transformată în arta de a trăi; în profeția care a generat o îndreptare a conduitei ca răspuns la cuvântul divin; în apocaliptica prin care se reflectă fidelitatea activă în fața persecuției; în evangheliile care reflectă ucenicia văzută ca o cale de transformare integrală; și în corpul epistolar privit ca un sistem de etici aplicate care derivă din dogmă.

[45] Cf. Helen Alford and Marina Russo (eds.), *Catholic Universities of Central, Eastern and Western Europe in a Secularizing World: Experiences and Challenges*, Rome, Angelicum University Press, 2023.

Teologia faptelor (*praxis)* constituie dimensiunea vizibilă a rezilienței. Faptele nu sunt opere meritocratice, ci expresia vie a credinței active (Iacov 2:17). Biblia este, în esență, istoria unei întâlniri inițiatice, pline de iubire, cu Dumnezeul care îl iubește pe om, îi iese în întâmpinare, i se revelează și îl cheamă pe nume la comuniune deplină. Textele sacre ne propun, la fel ca și celor din vechime, să îl recunoaștem pe Dumnezeu în istoria noastră concretă, nu ca pe „Dumnezeul marilor religii", ci ca prietenul celor mai pierduți – la fel cum odinioară se interesa de soarta câtorva triburi obscure înrobite și rătăcitoare prin deșert.

Genurile literare biblice ne oferă o imagine distinctă a Cuvântului revelat, iar fiecare, prin abordarea hermeneutică adecvată, ne ajută să dăm sens perspectivei noastre existențiale: narațiunea istorică ne arată faptele lui Dumnezeu în istorie și cere să citim providențial evenimentele; literatura sapiențială ne împărtășește experiența și înțelepciunea divină în expresie poetică, cerând meditație; profeția ne confruntă cu voia morală a lui Dumnezeu și cu promisiunile Sale, chemând la convertire; apocaliptica ne ridică privirea spre sens ultim, dându-ne speranță; Evangheliile ne prezintă persoana și lucrarea Mântuitorului și ne invită la credință; epistolele ne explică și aplică misterul lui Hristos în viața Bisericii. Toate genurile împreună alcătuiesc simfonia Scripturii, în care diferitele „voci" literare se completează reciproc. Aceasta este, în fond, provocarea hermeneutică permanentă adresată oricărei generații de credincioși: să facă vie, în prezentul lor, simfonia Scripturii.

La strada verso la libertà. Strategie per accompagnare le persone che abbandonano le sette sataniche

Anton-Vasile CIOBA[1]

«Il nostro compito non è quello di
giudicarli, stigmatizzarli, additarli
o utilizare certe notizie per fare del sensazionalismo.
Piuttosto, dovremmo fermarci a riflettere e
avere il corraggio di guardare alle fragilità di coloro che
si sono smarriti, come qualcosa che
fa parte anche di noi».[2]

Abstract: *The paper analyzes strategies for accompanying individuals who leave satanic sects, highlighting both the psychological and pastoral dimensions. Adherence to such groups involves processes of mind control and the loss of personal identity, which makes leaving difficult without specialized support. Exit Strategy therapy, supported by family and professionals, helps restore autonomy and rebuild identity. After leaving, reintegration is often marked by anxiety, guilt, and confusion. From a pastoral perspective, the Church is called to respond through accompaniment, listening, and the authentic formation of young people. The emphasis is on relationships, community, and the rediscovery of life's meaning, in order to prevent relapse and support a genuine path of healing and freedom.*

Keywords: *satanism, youth ministry, mind control, exit terapy, spiritual accompaniment, inner freedom, psycological healing*

---

[1] Doctorand la Școala doctorală Teologie și Studii Religioase a Facultății de Teologie Greco-Catolică din cadrul Universității Babeș-Bolyai Cluj-Napoca, anton.cioba@ubbcluj.ro, antoncioba@yahoo.com.

[2] T. CANTELMI - C. CACACE, *cit., Il libro nero del satanismo,* San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 2007, 184.

Il presente studio fa parte da una ricerca più ampia sulla sfida del satanismo per la pastorale della chiesa. L'attenzione va verso il mondo giovanile, in quanto sono loro i soggetti principali delle sette sataniche, in quanto sono più deboli di tutti, specialmente in alcuni periodi della loro vita, come l'adolescenza. Il satanismo, prima di tutto, rappresenta un problema della pastorale giovanile, che deve ripensare la sua attività ed il modo di incontrare i giovani e di comunicare con loro.[3]

I giovani che hanno a che fare col satanismo hanno bisogno di un'attenzione particolare. I motivi che gli hanno fatti entrare in contatto con una setta satanica o con un gruppo di matrice satanica sono diversi. Conoscendo le conseguenze di una certa adesione da parte loro siamo spinti dalla carità fraterna ad essergli vicini, a cercare una via per risolvere i loro problemi e far far loro delle scelte positive nella loro vita.

L'aderire a una setta satanica, ha delle implicazioni psicologiche. Se si trovano già inseriti nella setta, i giovani diventano schiavi del capo della setta: non hanno più forza di decisione sulla loro vita ma il leader decide quello che devono fare o non fare.

Far parte di una setta comporta anche delle implicazioni sociali e religiose. Fanno parte dalla scelta di essere satanista anche l'allontanamento dell'adepto dalla famiglia, dal gruppo degli amici, dalla chiesa e da ogni credo religioso che lui abbia avuto.

La citazione con cui ho iniziato il presente studio è una conclusione dello studioso Tonino Cantelmi ne *Il libro nero del satanismo.* Nella prima parte vedremo quale potrebbe essere il percorso da fare con le persone, per aiutarle a scegliere di uscire dalla setta satanica e come sostenerli dopo la loro uscita. Nella seconda parte analizzeremo l'agire generale della chiesa, con particolare attenzione alla pastorale giovanile, di fronte al rischio per i giovani di entrare o di fronte al loro percorso di *rinascita*. Non basta conoscere la realtà dei giovani e non basta sapere quali sono i problemi che hanno, ma bisogna essere coinvolti nella loro vita. Bisogna sostenerli, dar loro fiducia e camminare con loro.

---

[3] A. V. CIOBA, «Satanismul. Provocare pentru pastorala tineretului», in Coord. W. Bleiziffer, A. Castaldini, *Acta Blasiensia VIII. Demonologia astăzi. Fundamente teologice și aspecte practice,* Presa Universitară Clujană 2020, 199-224.

1. Risorse scientifiche

L'adesione di una persona al culto satanico implica anche dei processi psicologici che cambiano l'intero sistema psichico e di pensiero. La persona perde la sua identità personale iniziale in favore di quella della setta. Tornare indietro diventa difficile sotto molti punti di vista e per questo è auspicabile seguire anche un processo terapeutico specializzato che non sempre è così accessibile.

Per poter capire come un satanista potrebbe uscire da una setta satanica e se potesse liberarsi totalmente dalle credenze, dagli atti commessi e dalla paura di eventuali ritorsioni dobbiamo vedere ed approfondire quello che «accade nella realtà psichica dell'adepto tanto da spingerlo a manifestare nei confronti del gruppo o della setta un atteggiamento di assoluta dipendenza, di obbedienza cieca e irrazionale, di passiva accetazione verso qualunque regola, con le conseguenze di anichilirsi davanti alla figura carismatica del capo della setta».[4]

1.1. Il controllo mentale

Agli adepti del satanismo si applica una tecnica di manipolazione mentale chiamata *controllo mentale* o *riforma del pensiero*. Questa tecnica consiste in una strategia più sottile e raffinata del *lavaggio del cervello*[5], che si avvale sia delle strategie psicologiche di manipolazione, che di trattamenti chimici che provedono l'utilizzo di psicofarmaci e droghe. Nel caso del satanismo la manipolazione agisce sui pensieri e sui sentimenti delle vittime, assicurando al capo il controllo della coscienza dell'adepto.

I meccanismi di autodifesa del soggetto non entrano in azione perché egli non si rende conto di venir abusato psicologicamente. «Il controllo mentale non implica l'abuso fisico in maniera scoperta; vengono invece utilizzati *procedimenti ipnotici* uniti a *dinamiche di gruppo* per creare un potente effetto di indottrinamento».[6] L'adepto viene manipolato a fare le scelte previste dal gruppo, interiorizzandole ed assumendo una nuova identità, quella del gruppo. Il procedimento del controllo mentale viene messo in atto

---

[4] T. CANTELMI - C. CACACE, *cit.*, 161.

[5] Il *lavaggio del cervello* è una tecnica di manipolazione mentale tipicamente coercitiva, in cui l'adepto sa fin dall'inizio di essere una vittima, che si trova nelle mani del nemico. Cfr. T. CANTELMI - C. CACACE, *cit.*, 162.

[6] T. CANTELMI - C. CACACE, *cit.*, 163.

dalla prima fase del reclutamento dell'adepto. Senza rendersi conto, il nuovo *fedele* si trova voler soddisfare le aspettative del capo e, pian piano, la sua identità iniziale è sostituita con l'identità della setta.

I capi carismatici possono ottenere questo risultato strumentalizzando la fede che gli adepti hanno nei loro presunti poteri magici. Questi sono coinvolti nei rituali dove vengono terrorizzati e impressionati. Spesso, con degli abusi rituali di cui vengono resi partecipi, ci si assicura il controllo della coscienza e l'obbligo della segretezza. Essi possono diventare ancora più vulnerabili se nelle situazioni di *trance* viene alterata la loro percezione di sé e della realtà.[7]

La strategia di manipolazione è articolata in tre stadi: la destrutturazione, il cambiamento e la ristrutturazione.

- *la destrutturazione* tramite un bombardamento sensoriale ed emozionale che indebolisce le difese psicologiche rendendo la persona più suggestionabile. Si mette in crisi la visione della persona sulla realtà, sul modo di interpretarla e dare senso alle emozioni, ai pensieri, ai comportamenti, al mondo. «In questa fase vengono disorientati tutti gli schemi di riferimento della persona».[8] Questo si realizza attraverso rituali suggestivi, attività sessuale particolarmente perversa, tecniche ipnotiche;
- *il cambiamento:* in questa fase si strutturano dei nuovi schemi di comportamento, pensieri ed emozioni. Questi si ottiene tramite l'esaltazione della filosofia satanica da parte dei satanisti del gruppo, raccontanto agli adepti in modo confidenziale come siano riusciti a risolvere i loro problemi ottenendo dal demonio ciò che desideravano. Sempre in questa fase si utilizza un'altra tecnica che «consiste nell'induzione di esperienze paranormali, attraverso la *trance* indotta durante i rituali».[9] Questa fase è delicata ed importante perché in questa fase l'adepto si affida totalmente al gruppo;
- *la ristrutturazione:* in questa fase l'identità iniziale dell'adepto viene sostituita dall'identità di setta. Questo passaggio importante «è sancito da una celebrazione rituale in cui l'adepto deve rifiutare i condizionamenti sociali, morali e culturali del passato per consacrarsi a Satana».[10]

---

7 Cfr. *ibid.*, 163-164.
8 *Ibid.*, 164.
9 *Ibid.*, 165.
10 *Ibid.*, 165.

1.2. L'Exity Strategy Therapy

L'Exity Strategy Therapy, come dice il suo stesso nome, è una strategia terapeutica che consente di aiutare le persone a uscire dalle sette distruttive. Viene fatta da uno specialista che collabora con la famiglia della persona, con gli amici e i conoscenti. Questo perché c'è bisogno di conoscere il maggior numero di informazioni sulla vita anteriore all'adesione alla setta, sulle relazioni familiari, sui comportamenti, sui valori, sul grado di coinvolgimento attuale nella setta, sui comportamenti attuali, su tutto quello che è successo dall'ingresso nella setta in poi. Questo accade nella prima fase della terapia. Sempre in questa fase si spiega alla famiglia tutto ciò che deve sapere sulla setta, la filosofia, i principi cui si ispira, le strategie usate per assicurare l'obbedienza dell'adepto, a quali problemi andrà incontro l'adepto nel lasciare la setta e che tipo di aiuto e sostegno deve dare alla terapia.

Il sostegno più importante per il soggetto viene proprio dato dalla famiglia. È importante che tutti i membri imparino delle tecniche di comunicazione in modo che nell'avvicinare l'adepto lo facciano con la massima efficacia, sfruttando le leve emozionali e personali che possono indurlo a collaborare.

Lungo il processo della terapia tutti devono centrare l'attenzione sul presente perché sia chiaro, soprattutto per il loro congiunto, che il passato non può essere più cambiato, ma deve essere superato. È importante ciò che si può fare adesso, non tanto gli errori commessi o ciò che non si è fatto. Il passato deve servire solo come informazione utile per il presente.

Per quanto riguarda la difficoltà nel sostegno agli adepti che vogliono abbandonare una setta satanica si può dire che la questione cambia da caso a caso. Se una persona è entrata in una setta da pochi mesi, il processo dovrebbe essere più facile e meno protratto nel tempo. Paradossalmente è altrettanto semplice nel caso di persone che ormai fanno parte dalla setta da molti anni. Se invece il soggetto fa parte dalla setta da alcuni anni il processo è più impegnativo e durerà più a lungo. Questo dipende anche dal grado in cui l'adepto abbia interiorizzato la filosofia satanica e assunto l'identità della setta.

È molto importante che nella strategia terapeutica non si attacchi il sistema di credenze a cui si è aderito ma si mostri l'imbroglio psicologico di cui l'adepto è vittima, tenendo conto dai suoi tempi di elaborazione. «Bisogna mostrare al soggetto che è caduto in una trappola, vale a dire che

si trova in una situazione in cui è psicologicamente inerme e da cui non può uscire; inoltre deve essere reso consapevole del fatto che non ha mai scelto volontariamente di entrare in quella trappola ma se vuole può uscire […]. Il terapeuta deve aiutarlo a vedere delle alternative che prima non vedeva per cambiare la situazione, restituendogli il controllo sulla propria vita». [11]

1.3. Sbloccare il controllo mentale

Anche se il controllo mentale riesce a sostituire l'identità iniziale dell'adepto con quella della setta, l'io della persona non viene mai cancellato. In questo senso, l'E.S.T. è efficace, riuscendo a riscoprire e valutare l'identità profonda del soggetto.

Il processo di liberazione dal controllo mentale seguendo l'E.S.T. ha diversi passi da seguire:

- *costruire un rapporto di fiducia:* per il soggetto, il terapeuta diventa un punto di riferimento. Questo deve creare un'ambito di fiducia, dove il paziente si senta accettato ed accolto. L'alleanza terapeutica è proprio questo rapporto di fiducia creato tra il terapeuta ed il paziente che «si alleano per aiutare il paziente a risolvere il problema»[12];
- *sviluppare un modello di identità sano:* l'obiettivo di questo passo è quello di restituire al paziente la capacità di controllare la propria vita. Questo si realizza pian piano, quando il soggetto diventa consapevole dal suo valore come essere umano e che non dipende dal gruppo settario;
- *entrare in contatto con l'io pre-cultista:* il paziente modificherà gradualmente il modo in cui «pensa al proprio stato prima di entrare nella setta, e come spiega il cambiamento vissuto subito dopo».[13] Il terapeuta deve entrare in contatto con quella parte sensibile del paziente rappresentata dai suoi sentimenti, dalle emozioni, dai disagi, dalle paure. Il paziente, dovra arrivare allo stato di poter distinguere tra quando agisce come satanista e quando, invece, decide con il suo vero *io.* Questa differenza è fondamentale per poter sbloccare il suo vero *io.* A questo punto il paziente inizia a ricordarsi delle esperienze precedenti all'adesione alla setta ed è pronto a riesaminare i pensieri e i sentimenti che hanno accompagnato le fasi del reclutamento;

[11] *Ibid.*, 169.
[12] *Ibid.*, 170.
[13] *Ibid.*

– *abbandonare la setta:* questo passo avviene quando il soggetto ha raggiunto un grado di consapevolezza adeguato. A questo punto il lavoro del terapeuta è soprattutto quello di aiutarlo a superare ogni paura di lasciare la setta. Il paziente ha bisogno di coraggio perché quando vuole abbandonare la setta «subisce diverse minacce e ricatti, anche contro i suoi familiari, che determinano in lui sensi di colpa e paura di abbandonare il gruppo. Superata anche questa fase, l'adepto può lasciare la setta, perché questa non ha più alcun controllo sull'identità dell'adepto, che può decidere liberamente di non farne più parte».[14]

1.4. Il trattamento degli ex-satanisti

In genere, gli ex-adepti del satanismo o hanno abbandonato la setta di propria volontà o attraverso un aiuto terapeutico, oppure sono stati abbandonati dal gruppo. Tra gli ex-seguaci, la maggior parte hanno abbandonato il gruppo dopo un periodo più lungo, quando si sono resi conto del fatto che la politica del gruppo è diventata troppo *elitaria.* Altri hanno lasciato la setta nella fase di indottrinamento, soprattutto se hanno subito una pressione troppo intensa e altri ancora se ne sono andati quando sono diventati vittime di politiche interne o di conflitti personali.

Qualunque sia la modalità usata, il fatto di uscire da una setta è importante e positivo. Il problema maggiore che gli ex-satanisti incontrano è il reinserimento nel mondo reale. Se non hanno seguito una terapia adeguata, o non hanno avuto un'accompagnamento suficiente le paure e i condizionamenti, che si portano dentro, indotti dal culto satanico, continuano ad essere presenti nella loro vita psichica e a influenzare una serie di aspetti della loro vita pratica, spingendoli spesso a rientrare nella setta dopo qualche tempo.

È raccomandabile che le persone che hanno abbandonato il gruppo senza l'aiuto di uno specialista facciano poi una terapia di recupero, altrimenti gli effetti negativi dell'indottrinamento ricevuto nella setta si potrebbero durare anche anni. Gli psicoterapeuti che fanno questo lavoro devono conoscere molto bene il campo per poter aiutare le persone che soffrono a causa degli effetti residui del controllo mentale. Diversamente, il soggetto va incontro a una serie di disagi psicologici che si possono trasformare in disturbi mentali importanti: ansia, depressione, disturbi

[14] *Ibid.*, 172-173.

psicotici, deliri.[15] Possono emergere anche disturbi del sonno, come insonnia, incubi ricorrenti, ripetuti risvegli notturni e anche sensi di colpa o paura, temendo che possa accadere qualcosa per aver lasciato la setta. I sensi di colpa possono essere causati anche dal fatto che alcuni ex-satanisti, mentre erano nel gruppo, hanno partecipato ad azioni criminali ed immorali quali lesioni, maltrattamento di animali, detenzione e spaccio di sostanze stupefacenti, profanazione di cimiteri, minacce, attività sessuale perversa, ecc., opure dal modo in cui hanno trattato i familiari, i parenti o gli amici.

È importante che l'individuo sia consapevole dal fatto che può fare un percorso terapeutico. Il cammino che deve fare è personale e centrato sui propri bisogni. Deve imparare a mettersi in contatto con le proprie emozioni e canalizzarle nella giusta direzione, in modo efficace. «Se tutto ciò non aviene nell'ambito di una relazione terapeutica, questa dirompente carica emotiva rischia di ledere in modo inesorabile l'*io* fragile di una persona in conflitto tra l'identità pre-cultista e l'identità di setta».[16]

Lo scopo del percorso terapeutico è quello di aiutare il soggetto a diventare libero da ogni condizionamento e di sapere integrare in modo consapevole nella sua storia di vita il significato dell'esperienza vissuta nella setta.

Oltre il trattamento terapeutico scientifico, gli ex-satanisti possono fare anche un percorso spirituale, un cammino di fede per la *guarigione* spirituale, che «normalmente richiede un cammino abbastanza lungo di fede e di preghiera, di ascolto della Parola di Dio, ricorso alla confessione e comunione. I sacerdoti, poi, dovrebbero accogliere con prontezza e grande disponibilità quanti si rivolgono loro in ricerca di aiuto, avvalendosi eventualmente della consulenza degli esperti. Molto giova la preghiera comunitaria; si consiglia pertanto la frequenza a luoghi (monasteri, santuari) o di gruppi ecclesiali dove la preghiera è fervorosa e animata da carità cristiana. Nonostante i gravi danni del satanismo, grazie a Dio per tutti c'è speranza, e soprattutto i giovani hanno una capacità di ripresa sorprendente».[17]

In ogni caso si deve far percepire all'ex-satanista e soprattutto alle persone che gli sono attorno un dato: da soli è impossibile uscire

[15] Cfr. *Ibid.,* 176.
[16] *Ibid.,* 178.
[17] DL, *cit.,* n.5.

definitivamente da una via così buia. Le soluzioni, anche nei casi più "difficili" passano tutte attraverso le trame delle relazioni, nuove o rinnovate.

2. Risorse pastorali

Davanti alla sfida del satanismo la chiesa deve dare delle risposte adeguate. Per poter dare queste risposte, bisogna conoscere che cosa è il satanismo, quale è la filosofia satanica e perché è cosi affascinante per i giovani e per gli adolescenti aderire a questi gruppi.

A livello ecclesiale, il Segretariato per l'ecumenismo e il dialogo ha presentato nel maggio del 1993 il documento *L'impegno pastorale della Chiesa di fronte ai nuovi movimenti religiosi e alle sette.* Non è un documento specifico per il satanismo ma tratta delle sette e di quale sia la posizione della chiesa di fronte ad esse e anche dei nuovi movimenti religiosi.

La Conferenza Episcopale Toscana ha presentato al clero ed ai fedeli, il 1°giugno 1994, una nota pastorale: *A proposito di magia e di demonologia.* Il documento parla di *un'industria della magia,* fenomeno che è sempre più «diversificato e complesso: si va da diverse forma di superstizione a pratiche magiche di diverso livello, dalla divinazione allo spiritismo, fino a gruppi e sette sataniche che organizzano riunioni e messe nere».[18]

Le diocesi Lombare, alla fine del 2008, hanno presentato il documento *Il satanismo come problema di pastorale giovanile.* Questo documento viene è una risposta pastorale ai fatti di cronaca accaduti nel periodo precedente nel Nord Italia.

Nel 2002, la *Associazione Comunità Papa Giovanni XIII* ha fondato il numero verde anti-sette, di cui si occupa don Aldo Buonaiuto, per venire incontro alle persone che hanno a che fare con il satanismo. La maggioranza di quelli che chiamano questo numero sono genitori che hanno bisogno di sostegno per aiutare i loro figli implicati nel satanismo.

Un altro servizio importante in questo senso viene offerto dal GRIS che ha la sede principale a Bologna ma che è presente nella gran parte delle diocesi italiane.

[18] CONFERENZA EPISCOPALE TOSCANA, *A proposito di magia e di demonologia,* 1 giugno 1994, n. 4.

2.1. Orientamenti ecclesiali

Il problema delle sette e dei nuovi movimenti religiosi è stato definito dal documento dei dicasteri della Santa Sede del 1986 una *sfida.* Nel concistorio del 1991 si è parlato di «una delle maggiori sfide che la Chiesa deve affrontare con carità evangelica e coraggio apostolico, trattandosi di uno dei fenomeni peculiari del nostro tempo, che si oppone all'annuncio della buona novella agli uomini».[19]

La diffusione delle sette rappresenta:

– *una sfida per la vita della chiesa* e reclama un serio esame di coscienza su di essa e un suo profondo rinnovamento. Per rispondere alle istanze e alle aspirazioni che spingono verso l'adesione alle sette e ai nuovi movimenti religiosi si deve operare, seriamente e con senso di responsabilità, per quel rinnovamento della chiesa in sintonia con i *segni dei tempi* di cui parlano i testi del Concilio Vaticano II.[20] La CET dice che «al preoccupante fenomeno delle sette bisogna reagire con un'azione pastorale che ponga al centro di tutto la persona, la sua dimensione comunitaria e il suo anelito a un rapporto personale con Dio»[21];

– *una sfida per la nuova evangelizzazione.* Solo quelli che si sono allontanati dalla fede autentica e che hanno un vuoto esistenziale possono cercare di riempire questo vuoto in diversi posti: nelle sette, nella magia (con le sue diverse forme), ecc. La nuova evangelizzazione significa anunciare di nuovo il Vangelo a quel gran numero di persone che si sono allontanate dalla fede cristiana o che la conoscono in maniera parziale e riduttiva, tenendo conto della situazione di pluralismo religioso e culturale della società attuale. È l'impegno della chiesa, di tutti i suoi fedeli, impegno a cui non può sottrarsi nessun credente in Cristo. Davanti a questa sfida «si pone l'urgenza di un annuncio autentico ed entusiasmante del Vangelo e della grazia di Cristo».[22] Tutti i fedeli devono proporre e testimoniare una fede autentica in Gesù Cristo, Parola del Padre. Solo Gesù, il Risorto vivente in eterno, è il Salvatore e «in nessun'altro c'è salvezza; non vi è infatti altro

---

[19] SEGRETARIATO PER L'ECUMENISMO E IL DIALOGO, *Nota pastorale: L'impegno pastorale della Chiesa di fronte ai movimenti religiosi e alle sette,* Roma 30 maggio 1993, n. 22, in ENCHIRIDION della CEI. Decreti, dichiarazioni, documenti pastorali per la Chiesa Italiana, vol. 5 1991 - 1995, EDB 1996, 818-858.

[20] Cfr. *Ibid.,* n. 24.

[21] *Ibid*., n. 25.

[22] CET, *cit.,* n. 19.

nome dato agli uomini sotto il cielo nel quale è stabilito che possiamo essere salvati» (*At.* 4,12);

- *una sfida per il movimento ecumenico:* il dialogo con le sette diventa difficile perché la maggioranza di esse si oppone. In modo particolare le sette sataniche si ribellano alla dottrina della Chiesa Cattolica. Questa minaccia, dice il documento, «si dovrà affrontare in modo tale che, ovunque possibile e secondo le circostanze locali, la risposta risulti caratterizzata da autentico spirito 'ecumenico' seguendo le indicazioni del Concilio Vaticano II nel decreto sull'ecumenismo: *Unitatis redintegratio*»[23];
- *una sfida per la religiosità popolare:* alcuni tra i raggruppamenti religiosi assumono degli atteggiamenti di condanna e perfino di disprezzo nei confronti di certe manifestazioni devozionali legate alla religiosità popolare. Il dovere della chiesa è quello di vigilare che la religiosità popolare non sia mescolata a elementi di paganesimo e manifestazioni superstiziose. «Una religiosità sana e matura, dice il documento, può rispondere alle esigenze autentiche di molte persone che si rivolgono alle sette e ai nuovi movimenti religiosi in cerca di calore umano, consolazione, vicinanza, salvezza, amicizia»[24].

2.2. Linee di azione pastorale

La CEI presenta alcune linee di azione pastorale riguardo la sfida delle sette e dei nuovi movimenti religiosi. Alcuni impegni si mostrano particolarmente utili per un'azione pastorale mirata a prevenire il pericolo della defezione dei fedeli delle nostre comunità, a rispondere alla domanda religiosa degli uomini e delle donne del nostro tempo, ad accogliere con misericordia coloro che vengono o tornano alla chiesa dopo aver partecipato alla vita delle sette e dei nuovi movimenti religiosi:

- riprendere un forte e coraggioso annuncio di Gesù Cristo, unico Salvatore del mondo, secondo quanto indica Giovanni Paolo II alla chiesa con il programma della *nuova evangelizzazione;*
- presentare la vita di fede come un incontro personale con il Signore risorto e come un'esperienza di profonda comunione con lui, che vive e opera in noi e tra noi, per mezzo del suo Spirito, (*Gv.* 14,23-26) e aiutare a scoprire la chiesa come mistero di comunione missionaria e come istituzione;

---

[23] SED, *cit.,* n. 27.

[24] *ibid.,* n. 28.

- introdurre tutti a una conoscenza più profonda della Bibbia, attuando con fedeltà le parole del Concilio che giudica «necessario che i fedeli abbiano largo accesso alla Sacra Scrittura e esorta con forza ed insistenza tutti i fedeli [...] ad apprendere 'la sublime scienza di Gesù Cristo' (*Fil.* 3,8) con la frequente lettura delle divine Scritture» (DV 25);
- offrire occasioni in cui vengano riproposti i fondamenti della fede cristiana a vasti strati di popolazione, con coinvolgimento personale e comunitario, valorizzando itinerari di rifondazione della vita cristiana e forme diffuse di annuncio, come le missioni popolari;
- considerare la catechesi come attività ecclesiale permanente, rivolta a tutti i fedeli di tutte le età e di tutti gli ambienti socio-culturali: una catechesi biblica nella sua ispirazione, sistematica nella esposizione, convinta nella sua trasmissione, resa credibile ed efficace dalla testimonianza di vita dei catechisti e della comunità cristiana, vissuta come un cammino di crescita nella fede verso la «piena maturità di Cristo» (*Ef.* 4,13);
- curare che le attività di annuncio e di approfondimento della fede abbiano un sicuro riferimento di verità e un'adeguata forma di inculturazione e di itinerario pedagogico, tramite l'utilizzazione del Catechismo della Chiesa Cattolica e delle sue necessarie mediazioni rappresentate dai diversi volumi del Catechismo per la vita cristiana della CEI;
- aiutare i fedeli a formarsi una personalità cristiana adulta e matura, per raggiungere una forte coscienza della loro identità di fede e dell'appartenenza ecclesiale, anche attraverso la disponibilità dei presbiteri e dei religiosi alla direzione spirituale;
- vivere la liturgia come esperienza che introduce nel mistero celebrato e diviene fonte di energia divina perché i fedeli siano resi capaci di irradiare il Vangelo nel mondo in cui vivono e operano: le celebrazioni liturgiche devono sempre più diventare luogo e strumento efficace per una vera esperienza della presenza di Dio;
- educare e aiutare i fedeli a coltivare, accanto alla preghiera liturgica e comunitaria, la preghiera personale che nutra costantemente la loro vita;
- formare comunità cristiane vive e fraterne, nelle quali sia data a tutti la possibilità della corresponsabilità pastorale e della partecipazione alla ministerialità, secondo i doni ricevuti (Cfr. *1Cor* 12,4-11);
- curare nelle strutture pastorali e soprattutto nelle comunità parrocchiali l'accoglienza e l'attenzione alle singole persone, promuovendo il sostegno reciproco tra i membri della comunità, con specifica attenzione a coloro che

si trovano in situazioni di irregolarità o di difficoltà nei confronti della chiesa;
- adoperarsi affinché le parrocchie non siano comunità anonime, ma (articolate dove necessario in piccole comunità) in esse sia possibile per tutti i fedeli conoscersi, sentirsi legati da affetto, stima e aiuto fraterno;
- valorizzare le comunità e i movimenti ecclesiali cattolici che, strettamente uniti alla chiesa di cui condividono pienamente la vita sacramentale, la comunione ecclesiale e la progettualità pastorale, offrono risposte cristiane adatte alle esigenze spirituali e psicologiche delle donne e degli uomini di oggi;
- rivolgere una particolare attenzione verso le persone più deboli, bisognose di accoglienza e di sostegno, come gli immigrati, le persone di cultura semplice, i lontani, coloro che sono bersaglio del proselitismo di vario genere;
- creare in ogni comunità diocesana gruppi specializzati che studino i diversi fenomeni delle sette e dei nuovi movimenti religiosi presenti nel territorio, per poter offrire a tutti conoscenze e indicazioni circa gli atteggiamenti da assumere nei loro riguardi;
- offrire ai fedeli semplici ma efficaci indicazioni su come affrontare il confronto con il proselitismo dei nuovi movimenti religiosi e delle sette: evitare lo stile litigioso, riaffermare la lettura ecclesiale della Bibbia, invitare a pregare;
- preparare adeguata accoglienza e sostegno a quanti, ritornano alla comunità di fede cattolica;
- tener vivi la conoscenza e il discernimento critico del problema anche attraverso i mezzi di comunicazione sociale, per evitare che si giunga impreparati al confronto.[25]

Le diocesi della Lombardia, nel documento *Il satanismo come problema di pastorale giovanile* da alcune risposte pastorali al fenomeno del satanismo. Sottolineando le conseguenze sempre negative del satanismo, è importante avvertire i giovani e dir loro: «se amate la vita, se amate voi stessi, se amate o desiderate amare qualcuno, statene alla larga»![26]

Il lavoro educativo delle agenzie ecclesiali deve andare contro il nichilismo distruttivo, facendo delle proposte positive di fede e di valori

[25] SED, *cit.*, n. 44.
[26] DL, *cit.*, n. 5.

cristiani. È importante aiutare i giovani ad avere il discernimento sano per poter distinguere, per esempio, tra una musica satanica e una normale, per fare una scelta personale positiva. «È poi necessario mantenere un'altissima attenzione su discoteche e locali per giovani e giovanissimi, sapendo che sono soprattutto questi i luoghi dove i nostri ragazzi incontrano una cultura e una mentalità devastante».[27]

Il documento punta sulla formazione dei sacerdoti, dei genitori, degli operatori pastorali, degli animatori e dei catechisti:

- *la formazione dei sacerdoti:* poichè nei sacerdoti si riscontra spesso una non sufficiente preparazione sul problema, sarebbe importante che sia inserito nella loro formazione, almeno in una fase successiva all'ordinazione, «uno studio adeguato, sia sul piano teorico sia su quello pedagogico, che fornisca loro competenza e strumenti neccessari all'accoglienza e all'orientamento delle persone in disagio a causa di tali problematiche»[28];
- *la formazione dei genitori, operatori pastorali e animatori:* nella catechesi degli adulti si deve affrontare anche quest'argomento, presentando il problema, i motivi per cui un giovane potrebbe scegliere di aderire ad una setta satanica, quali sono i segni di questa adesione, come intervenire, come prevenire. Il documento propone una sinergia *sacerdoti-catechisti-animatori* con catechesi appropriate e dei ritiri indirizzati a loro;
- *la formazione dei catechisti:* si avverte la necessità di una loro solida e motivata formazione cristiana di base anche per chi segue la catechesi. In questa formazione potrebbe essere trattato, facendo uso di apposite schede, anche il fenomeno del satanismo.[29]

2.3. L'impegno della pastorale giovanile

Il campo di lavoro della pastorale giovanile è molto complesso e diversificato. I giovani stessi sono molto diversi. La Chiesa deve lavorare con ognuno, deve tener conto della *pecora smarita* e deve essere felice e gioiosa quando la trova. Deve saper rivolgersi a tutti i giovani, anche a quelli che hanno difficoltà nell'avvicinarsi alla Chiesa. Per questo deve fare progetti per i giovani e insieme ai giovani. Sarebbe opportuno che ogni diocesi, ogni chiesa locale abbia il suo progetto di pastorale giovanile ma purtroppo, sembra che questi progetti esistano solo a livelli più generali.

---

[27] *Ibid.,* n. 5.

[28] *Ibid*. n. 5.

[29] Cfr. *Ibid.,* n. 5.

Ogni progetto deve essere più personalizzato possibile, cioè la sua impostazione dipende dalla realtà dove esso viene attuato. A questo punto, usando il metodo ermeneutico, *vedere-interpretare-agire,* la pastorale giovanile deve interrogarsi su quale tipo di giovani vorrebbe raggiungere. Non sceglie con quali lavorare ma che percorso fare con loro. Emerge l'imperativo: il mondo odierno, la chiesa e la sua pastorale giovanile devono formare dei cittadini onesti nella chiesa e dei cristiani nel mondo. La molteplicità dei cammini deve rappresentare un'opportunità, una chiave interpretativa della realtà.

Spesso la gente, soprattutto i responsabili della pastorale o della catechesi parlano dei giovani da vari punti di vista. Anche se si parla molto su di loro, anche se si moltiplicano gli studi, anche se sentiamo vivamente il bisogno di conoscerli, non è per niente facile parlare *dei* giovani. Non è facile parlare di quelli che vogliono esprimersi in prima persona, e magari lo fanno, per esempio con il modo di vestirsi, con i comportamenti, ecc. Per caratterizzarli, possiamo usare le parole *diversità* e *pluralità.* Purtroppo, la sociologia quantitativa, cioè quella che si concentra sui numeri e sulle statistiche, rischia di fare una specie di caricatura dei ragazzi, mettendo in luce le tipologie e i gruppi anziché le qualità e le diversità dei giovani.

Oggi, più che mai, bisogna stringere una *nuova alleanza* con i giovani. Le nuove generazioni portano nel sangue l'autonomia e la libertà. Il volto e la vita dei giovani sono l'immagine anticipata del nuovo modo di vivere e di essere, del cosiddetto *nuovo individuo,* che sta nascendo. Questo fatto ci mette davanti, provocatoriamente, alcune luci e ombre delle profonde e rapide mutazioni del mondo contemporaneo.

I giovani, a modo loro, ci lanciano un messaggio metaforico che può essere riassunto nella seguente affermazione: *così come siete, voi adulti, non ci interessate.* Questo rimprovero si trasforma poi nel disinteresse che mostrano, non cercano nemmeno di accusare o attaccare, ma semplicemente ignorando le istituzioni degli adulti, le loro voci. Loro non sono *il problema;* dovrebbero essere una speranza per tutti, tuttavia vengono molte volte considerati come un problema. Cominciano per *non sapere che cosa vogliono* e rischiano di finire

non sapendo quello che possono. Senza voler scaricare la responsabilità di ognuno, *i giovani sono più vittime che colpevoli.*[30]

Volendo accompagnare i giovani nel loro cammino, dobbiamo essere in grado di interpretare la situazione odierna, non rifiutarla o condannarla. Affrontando così la realtà si accetta anche il pluralismo.

La *nuova alleanza*, di cui si parlava sopra, dev'essere costruita sulla base di *accoglienza incondizionata.* Più che amore, alleanza, perché l'amore o la carità accentuano il protagonismo di chi vuol bene all'altro, la parola *alleanza* sposta l'accento verso la reciprocità del rapporto, mentre sottolinea il vincolo, la promessa e l'impegno. La prima cosa da fare allora è di porci gratuitamente e incondizionatamente dalla parte dei giovani, allo stesso modo in cui Dio promette di *essere con* il suo popolo, nonostante le infedeltà con cui Israele vive l'alleanza, così anche noi dobbiamo essere, per così dire, dalla parte dei giovani.

I giovani non devono avere paura di diventare adulti, di camminare verso quella maturità di fede che permetterebbe loro di *stare in piedi* da soli nei luoghi ordinari della vita, che diventerebbe maturità di dialogo con le persone di oggi, con quelli che sono più chiaramente in ricerca di un approccio aperto e credente sui grandi problemi della vita. Una delle forme di evangelizzazione nel mondo odierno, e davvero, oltre a quella della testimonianza della propria personale esistenza e della qualità della propria umanità, quella della capacità di dialogo sulle grandi questioni riguardanti la realtà del vivere quotidiano.

I primi accompagnatori sono proprio i giovani stessi, nei confronti dei loro coetanei. I giovani sono chiamati a farsi carico della non-fede di molti loro amici: dell'esplicito rifiuto della fede ma anche della fatica di credere, delle domande che molti rivolgono alla fede e alla vita. Sono sempre provocati a verificare la qualità della propria esperienza di fede e non l'efficienza nell'assolvimento delle eventuali funzioni.[31]

La pastorale giovanile deve:

– *porre attenzione ai problemi dei giovani:* quando si pensa ai giovani, bisogna vederli primariamente come una *risorsa* e, non come un *problema,* anche se,

---

[30] Cfr. J. L. MORAL, *Giovani senza fede? Manuale di pronto soccorso per costruire con i giovani la fede e la religione,* Elledici, Leumann (Torino) 2007, 101.

[31] D. SIGALINI, «Il ritratto di un giovane credente», in *Lo annuncio a te. Sussidi per il secondo anno dell'AGORÀ dei giovani italiani (2007-2008),* a cura del C.I.S.I.P., 28-37.

questo stadio della vita presenta i suoi problemi come per tutte le altre fasi dell'esistenza. È una *questione di mentalità* che cambia l'approccio iniziale verso il mondo giovanile e ciò non è indifferente per tutto quello che ne consegue. Da ciò si deduce che una strategia pastorale efficace deve necessariamente partire dall'atteggiamento *missionario,* cioè andare, cercare i giovani nei luoghi dove vivono e non aspettare che vengano loro in chiesa o curare solo coloro che frequentano la parrocchia. L'atteggiamento fondamentale è far maturare i giovani nella fede cristiana, partendo dalla nostra responsabile fiducia e dalla grande stima dei giovani;

– *non solo insegnare, ma anche imparare:* l'altra sfida importante sul campo della pastorale giovanile è l'ascolto. I giovani devono diventare dei protagonisti e responsabili nella stessa pastorale. Mai come in questi tempi l'ascolto è una prassi tanto importante quanto complessa. Infatti, se da un lato l'ascolto è indispensabile per stabilire un contatto con i giovani, al di là di distanze e stereotipi, dall'altro si assiste ad un progressivo allontanarsi tra età diverse, che vede adolescenti e giovani impegnati nella costruzione di propri micromondi, nei confronti dei quali gli adulti si trovano in posizione esterna e marginale. Di fronte alle divisioni per così dire *interne* alle generazioni più giovani, gli stessi adulti sono confusi. Sorge allora la necessità di trovare qualcosa che *faccia ponte*, che permetta di ristabilire il contatto, di lasciare spazio all'incontro reciproco. La logica dell'ascolto segue questa esigenza, proprio perché rifiuta l'ottica interventista del *dobbiamo fare qualcosa per i giovani,* che sembra guardare a questa fascia d'età in termini di problema, di elemento da curare; la logica dell'ascolto apre piuttosto ad un'ottica di conoscenza, il più possibile reciproca. Dall'idea del *curare* si passa a quella del *prendersi cura;*
– *migliorare il linguaggio della comunicazione:* la pastorale giovanile deve impegnarsi ad offrire alle nuove generazioni il patrimonio rinnovato della fede, superando i metodi di una certa impostazione catechistica, scolastica e ponendo attenzione ai mass-media e ai nuovi linguaggi della formazione e della missione. Quest'attenzione nasce dal forte desiderio di relazioni, dalla globalizzazione dell'informazione e dei media che favoriscono i contatti tra i giovani e in particolare i loro nuovi linguaggi (musicali, artistici, ecc.);
– *usufruire dei mezzi di comunicazione:* questa sfida bisogna affrontarla sviluppando i mezzi di comunicazione. Siamo di fronte a generazioni nate dopo l'invenzione di Internet: per i giovani è diventato *naturale* e li fa sentire protagonisti di nuovi mondi, abitanti di un *villaggio globale.* Benedetto XVI

ha invitato spesso la chiesa ad usare le ultime tecnologie per portare alla gente la Buona Novella. Le espressioni della corporeità sono gli strumenti attraverso cui passa il modo di vivere e di pensare dei giovani, di mettersi in comunicazione tra loro e con gli adulti, la loro aspirazione agli ideali e alla realizzazione dei propri sogni;

– *usufruire della multidisciplinarietà:* chi fa pastorale giovanile non può selezionare, tra i molti aspetti del complesso problema della maturazione personale, solo quegli elementi che presume siano più adatti allo scopo: scegliere, per esempio, quelli teologici e abbandonare quelli linguistici; o preferire quelli educativi e tralasciare quelli legati alla fede. Se ci si concentrasse su un ambito specifico, ogni questione diventerebbe un problema; e i problemi si affrontano facendo coinvolgere su queste urgenze tutti i mezzi possibili. Molto importante è, quindi, la capacità di confronto anche nella diversità: il dialogo interdisciplinare è possibile solo quando i diversi interlocutori convergono attorno al problema, consapevoli di non possederne ciascuno la soluzione in modo autonomo;
– *avere attenzione maggiore agli ultimi:* si realizza attraverso massima attenzione alle persone e non ai problemi. Per animare un tale processo di maturazione della fede dovrà privilegiare, in primo luogo, l'attenzione alle persone. Oggi è necessario, più che mai, saper accogliere ciascuno nella sua originalità, con capacità di dialogo, fiducioso e gratuito. Bisogna far scoppiare nel cuore di ciascun giovane la gioia di vivere pienamente nella relazione con il Signore che possono incontrare nella loro vita sempre nel modo pieno, nonostante le loro condizioni, sia economiche, sociali, sia intellettuali o della salute. La forma personalizzata (non individualista!) di proporre un cammino di fede, riguarda tutti, non soltanto quelli che noi riteniamo i *migliori*.

2.4. Accompagnamento concreto

Cosa fare, dunque, nel caso specifico di dover accompagnare un giovane? Quali strumenti sono più adatti a raccoglierne la sfida? Dopo tutto quello che abbiamo evidenziato in questo esame delle prospettive generali delle conferenze episcopali e dei direttori, non sembri ironica questa risposta: non c'è una via particolare. In effetti, il giovane che è entrato a far parte di una setta satanica è un giovane tale e quale a tutti i giovani che si incontrano nell'esercizio quotidiano e ordinario della pastorale. Ha i suoi dubbi, la sua ricerca, i suoi sogni, le sue fragilità, proprio come qualsiasi altro suo coetaneo. Diremo di più: le domande che ha rivolto al gruppo satanico sono

proprio le domande più profonde che ogni giovane si pone di fronte all'assunzione delle responsabilità che la sua maturazione inevitabilmente porta con sé: che fare? Cosa darà senso alla vita? Come rispondere all'appello della libertà? Chi può guidarmi?

Già abbiamo accennato alle difficoltà che i giovani hanno di fronte alla testimonianza ecclesiale, che spesso disattende alle domande dei più giovani. Ciò non succede per negligenza strutturale, ma purtroppo avviene per una diversità di linguaggio o per piccole e apparentemente leggere disattenzioni. Il giovane si sente inascoltato sui temi dell'affettività, che pure sente come istintiva e forte, dell'impegno politico, mentre gli adulti gli chiedono di fare esperienza della responsabilità nel lavoro. Per tutte queste ragioni occorre innanzitutto, come abbiamo visto, essere molto attenti nell'ascolto e nell'accoglienza dei giovani della comunità. Nel passaggio dalla fanciullezza alla giovinezza gli educatori devono essere molto attenti a far percepire la grande potenza e la stupenda grandezza delle potenzialità di chi hanno di fronte. Solo se un ragazzino sperimenta in parrocchia, al gruppo o nell'associazione, un ambiente *per* lui e non semplicemente *intorno* a lui, sarà naturale porre le diverse domande ai vari attori che incontra.

Non è mai utile negare, proibire *a priori* le esperienze tipiche della giovinezza. Uscire, divertirsi, ascoltare musica, ballare, ecc., sono esperienze umane importanti. Il vero educatore è colui che per primo riesce a trasmettere la voglia di ascoltare buona musica, la gioia di fare una buona festa, di divertirsi in modo da esaltare le relazioni dei ragazzi tra loro.

È fondamentale, come educatori, trasmettere il senso di un'appartenenza salda alla *Roccia* che non muta. Un educatore che è testimone della sua fede, della sua appartenenza ecclesiale non farà una bandiera, ma, proprio per questo, nel giovane, susciterà rispetto e voglia di imitazione.

E cosa fare con chi si è *allontanato?* Oggi si assiste, purtroppo, in misura sempre maggiore al fenomeno di intere *bande* di giovani che si sono sganciati dalle attività ecclesiali. Per prima cosa è bene non pensare mai di essere *superiori.* Anche qui sta la grande forza della testimonianza. Conoscere i percorsi che il giovane ha fatto, interessarsi alle sue vicende non lo *convertiranno* in breve tempo, ma lo renderanno più vicino. Conoscere le risposte che la setta ha preparato per lui significa capire le domande che questo nostro giovane ha posto alla setta. Se l'esigenza fosse quella di una autoaffermazione di un carattere introverso, se la domanda fosse quella di

sfogo di un animo oppresso nella sua infanzia. Capire se le sue domande nascessero dalla privazione di una libertà o piuttosto dalla mancanza totale di regole nella fase di formazione dei suoi desideri è di fondamentale aiuto per saper agganciare il suo percorso. Non c'è, dicevamo, una via particolare, perché ogni storia è diversa. Quel che ci sentiamo di ribadire con forza è la assoluta necessità di un gruppo di ri-accoglienza del giovane fuoriuscito. Occorre fargli sentire un calore umano (anche quando si fosse disabituato alle relazioni). La famiglia, gli amici, gli educatori non possono permettersi di giudicare la storia del loro congiunto.

Accogliere prima di tutto. Riallacciare dialogo e affetti. Questo è molto importante, perché presto verrà la fase dell'autocommiserazione e dell'autocondanna. In quel momento chi è più vicino deve reagire con grande tatto.

Già abbiamo detto della grande utilità dell'accompagnamento di uno specialista. Aggiungiamo: non solo per l'ex-satanista. Anche i più vicini possono aver bisogno di strumenti per affrontare la questione. Alla complessità della vita umana si possono solo contrapporre vie complesse, senza particolarismi o ricette facili. Accettare e amare la storia ferita di un giovane è il primo e fondamentale passo verso l'accompagnamento vero nella direzione della sua ristabilizzazione completa. Un gruppo parrocchiale, una squadriglia di scout, un gruppo di preghiera ha il dovere di assecondare le esigenze dei suoi membri.

I documenti, le strutture sono al servizio dei giovani, e servono a sostenere il loro cammino. Chissà che la stessa "cattiva strada" da cui si è faticosamente usciti, non aiuti lo stesso gruppo a fare un passo avanti nella consapevolezza della propria fede? Non è forse piena la Scrittura di esempi di male trasformato in bene? Non sono forse numerosi i santi che hanno camminato lontano dal Signore, prima di diventare luminosi esempi di fede retta?

Il confronto dei giovani con il modello: Gesù Cristo

Nella prospettiva del Lumen Gentium, tutti i fedeli sono chiamati alla santità, ma ciascuno risponde secondo lo stato di vita che esercita (LG 41). La santità di ogni fedele ha come sorgente la santità di Dio: «Siate santi, perché io, il Signore, Dio vostro, sono santo» (*Lv.* 19,1), perché accoglie il dono della

comunione di amore della Trinità.[32] La santità cristiana si declina come una sequela di Cristo, come adesione alla sua persona e al suo vangelo che si esprimono nell'imitazione dei suoi atteggiamenti e nell'applicazione dei suoi criteri di giudizio alle concrete situazioni dell'esistenza. Non si tratta tanto di indovinare come Gesù si sarebbe comportato in questa determinata situazione quanto, piuttosto, di unirsi così profondamente a lui da assumere come connaturali i suoi atteggiamenti di vita, che si condensano nell'amore che anima il suo rapporto con le persone. Il santo non provoca per primo l'esperienza dell'amore di Cristo, ma la assume e, dopo essere stato abitato da essa, la giudica in coscienza così significativa per la sua vita che avverte l'obbligo morale di risvegliarla nel rapporto che egli ha con gli altri.[33]

«La santità è una delle caratteristiche della chiesa, ma essa rifulge in diverso modo in alcuni dei suoi membri, che diventano così dei testimoni che incoraggiano il cammino di tutta la comunità».[34] Quando parliamo di santità, automaticamente pensiamo ad un modello di vita cristiana riuscita che ognuno di noi si deve proporre di seguire, in vista della sua realizzazione personale. Approfondendo la proposta che ci vien fatta ci rendiamo conto che ogni vita esemplare e santa non ci indirizza verso la persona stessa ma è mediatrice verso un Altro. È mediatrice fra la nostra vita e la vita di Gesù che ci coinvolge pienamente. Andando più in profondità, cercando di capire l'esempio di Gesù e di mettere in pratica il suo modello, ci rendiamo conto che Lui stesso fa da mediatore fra noi, la nostra vita e il Padre che è nei cieli, colui che è Abbà. Pian piano arriviamo così all'incontro personale con Dio che viene nella nostra vita.

Dio ha un progetto di salvezza per il mondo, progetto che non ha mai abbandonato durante tutta la storia della salvezza. Lui è diventato uomo come noi, affinché anche noi possiamo diventare come Lui. In Gesù Cristo, Dio si rivela come il *Padre Buono* che ci ha donato tutto l'amore. La sua presenza deve costituire il terreno in cui le radici della nostra vita spirituale siano affondate. La sua vicinanza deve costituire il cibo che ci nutre e ci dà vita. Cosicché la soluzione è quella di seguirlo, di accettare la Sua proposta

---

[32] C. ZUCCARO, «Santità», in G. BARBAGLIO, - G. BOF, - S. DIANICH, (a cura di) *Dizionari San Paolo - TEOLOGIA,* Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) ²2003, 1461-1473.

[33] *Ibid*., 1461-1473.

[34] *Ibid*., 1461-1473.

di andare insieme, e questo vuol dire vivere alla luce della sua presenza, nutrirsi alla sua mensa e soddisfare in Lui la nostra sete di felicità.

Gesù non ha fatto altro che parlare con la sua vita. Una vita che è trasparenza di un rapporto pieno e riuscito con il Dio-Abba. Egli non insegna una dottrina, ma annuncia un evento salvifico: Dio è sempre con noi, qui, e ci offre una vita più dignitosa e giusta per tutti.[35]

[35] Cf. J. L. MORAL, *Giovani e Chiesa - ripensare la prassi cristiana con i giovani,* Elledici, Leumann Torino 2010, 140.

Semnificații istorice și teologice în pictura religioasă a lui Liviu Lăzărescu

Radu-Vasile ROȘU[1]

Abstract: *The article analyzes the theological significance of the religious works created by the painter Liviu Lăzărescu. These works draw their inspiration from the traditional context of the village of Mărtinești in Hunedoara County, where peasant icons painted on glass played a spiritual, cultural, and identity-defining role. Through these works, Liviu Lăzărescu sought his own origins and religious identity at a time when contemporary art had lost its traditional religious bearings. His oeuvre characterized by an expressive aesthetic and marked by broad, solemn brushstrokes is grounded in the European Expressionist movement, which he interpreted through a personal lens. The artistic language he adopted, distinct from the style of Byzantine iconography, takes shape through the combination of the lyrical dimension of Expressionist painting and the use of symbols. His compositions titled Still Lifes with Mărtinești Icons unique in the history of Romanian art, reveal a revelatory dimension of the christian message, featuring predominantly images of saints as well as christological and marian imagery. Through an aesthetic language of essential forms, Liviu Lăzărescu's works transcend the depicted objects to evoke a spiritual reality.*

Keywords: *Liviu Lăzărescu, sacred art, symbol, painting, Expressionism*

Simpozionul Științific Internațional intitulat „Unitate în diversitate: teologia dialogului interreligios", oferă ocazia unui studiu interdisciplinar. Cercetarea de față analizează semnificațiile istorice și teologice în pictura religioasă a lui Liviu Lăzărescu. Recunoscut pentru contribuția sa în domeniul tehnicilor artelor plastice și pentru stilul expresionist moderat al lucrărilor sale, opera lui Liviu Lăzărescu a fost puțin analizată de critica contemporană. Lucrările sale, în special cele cu teme religioase, păstrează într-o formă esențializată, valorile iconografice ale icoanelor pictate pe sticlă.

[1] Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, Școala Doctorală „Istorie. Civilizație. Cultură", radurosuv@gmail.com.

Compozițiile descoperă un limbaj universal, capabil să depășească limitele confesionale și deschid calea către un dialog interreligios.

Pictorul Liviu Lăzărescu s-a născut la 1 aprilie 1934, în satul Mărtinești, județul Hunedoara, într-o localitate profund marcată de spiritualitatea Bisericii Române Unite cu Roma, Greco-Catolică. Satul Mărtinești a fost o veche așezare transilvană, evocată de pictor în lucrarea sa monografică[2] drept un loc în care s-au păstrat valorile autentice ale sărbătorilor creștine, ale tradițiilor populare[3] și ale icoanelor pictate pe sticlă, după modelele de la Nicula și Gherla[4].

Schimbările din societatea românească după cel de-Al Doilea Război Mondial, au adus modificări majore la nivel politic, social și cultural pentru întreaga țară. Partidul Comunist care preluase puterea, s-a impus printr-o serie de măsuri totalitare, provocând schimbări profunde în întreaga societate[5]. Satul Mărtinești nu a putut face excepție. Mulți oameni s-au revoltat, opunând rezistență noii ideologii, prin intermediul căreia Partidul Comunist a început să se impună într-un mod violent. Arestarea tatălui lui Liviu Lăzărescu în anul 1950[6] și exmatricularea sa în anul 1959[7] din cadrul Institutului de Arte Plastice *Nicolae Grigorescu* din București, au avut un impact major asupra vieții sale. Întâlnirea cu maestrul Corneliu Baba, care i-a fost nu numai profesor, ci și protector într-un context dificil, a oferit tânărului Liviu Lăzărescu posibilitatea să depășească crizele familiale și să înceapă un parcurs academic în domeniul artelor plastice. După absolvirea

---

2 Liviu Lăzărescu, *Mărtinești, vechiul meu sat transilvan*, Editura Polidava, Deva,2006, pp. 11-17.

3 *Ibidem*, pp. 45-86.

4 Elena Daniela Cucui - Ana Dumitran, *Liviu Lăzărescu, pictorul muzelor de la Mărtinești*, Editura Dark Publishing, 2019, p. 11

5 Dennis Deletant, *România sub comunism: paradox și degenerare*, Humanitas, București, 2025, pp. 83-87.

6 Traian Lăzărescu, conductor la CFR Simeria, a fost condamnat, împreună cu membrii unui grup anticomunist din județul Hunedoara (CNSAS Dosar P 083279; Proces verbal Ședință minută nr. 488/1950), pentru *crimă de uneltire contra ordinei sociale și a securității poporului* prin sentința 488 din anul 1950, la 20 de ani de muncă silnică, 5 ani de degradare civică și confiscarea totală a averii.

7 Liviu Lăzărescu apare în Registrul matricol al Institutului de Arte Plastice *Nicolae Grigorescu* din București la numărul 427, în care este notată exmatricularea sa în luna iunie 1959. În dosar nr. X812858 din Fondul MAI – Pașapoarte, există o recomandare din 4 iunie 1969, pentru obținerea aprobării călătoriilor de studii în străinătate, semnată de șeful de personal al Institutului, în care apare menționat motivul exmatriculării: *la înscrierea la institut nu a arătat situația tatălui și i s-a recomandat să meargă în producție.*

Institutului în anul 1963, a fost profesor de desen pentru scurt timp la Școala Generală nr. 76. S-a transferat la Institutul unde studiase, pentru a preda mai multe cursuri de specialitate: tehnicile artelor plastice, cromatologie, restaurare și conservare. A pictat foarte mult întreaga sa viață. Zoltan Terner prietenul său din copilărie, de care a rămas atașat toată viața, i-a dedicat un album în care a analizat peste 700 de picturi. O bună parte dintre ele au fost lucrări cu teme religioase.[8]

Pictura a devenit pentru Liviu Lăzărescu o formă de supraviețuire și o modalitate de rezistență în fața presiunilor partidului, care a început să se impună în artă printr-o estetică nouă numită: realismul socialist. Originară din Uniunea Sovietică ca metodă de propagandă a doctrinei comuniste, "retorica vizuală a realismului socialist rămâne, de la un capăt la altul al existenței lui, extrem de schematică, imaginile nefăcând decât să ilustreze neobosit și cuminte un număr limitat de teze politice – viața fericită a oamenilor, muncitorul model și țăranul colectivizat, activiștii eroi ai revoluției socialiste, istoria sacră a Partidului Comunist, lupta pentru pace, viitorul luminos al poporului ș. a."[9]. Această formă estetică impusă de regim, nu a fost asumată de Liviu Lăzărescu[10], a preferat o formă estetică care i-a permis să reprezinte în operele sale gândurile și emoțiile interioare. Afinitățile sale estetice erau mai aproape de arta religioasă din Transilvania, care a reușit secole la rând să transmită un mesaj profund spiritual. Formele simple și hieratice, născute dintr-o credință autentică și-au găsit fundamentul în cuvântul revelat al Sfintei Scripturi și în sărbătorile bisericești. Concepția estetică expresionistă, promovată de Corneliu Baba, marcată de o viziune existențială gravă, în care personajele reprezentate

[8] Zoltan Terner, *Liviu Lăzărescu, o aventură picturală*, Deva, Polidava, 2015, p.4.

[9] Magda Cârneci, *Artele plastice în România 1945-1989*, Editura Meridiane, București, 2000, p. 26.

[10] Criticul de artă Petru Comărnescu a analizat într-un articol publicat în Contemporanul, lucrările de diplomă pe care absolvenții Institutului de Arte Plastice *Nicolae Grigorescu* din București, le-au expus la Sala Dalles în anul 1963. Autorul apreciază talentul tânărului absolvent Liviu Lăzărescu, dar remarcă faptul că opera sa este lipsită de ideologia partidului, subliniind faptul că nu a reușit să depășească modelele stilistice ale maestrului său Corneliu Baba, iar în lucrările sale se văd influențe ale pictorilor occidentali Renato Guttuso și Amadeo Modigliani - Petru Comărnescu, „Promoția 1963", în *Contemporanul*, an XVII, nr. 31, 2 august 1963, p. 6.

monumental exprimă trăiri psihologice complexe[11], a fost un model estetic important pentru tânărul pictor. Acest model l-a preluat și l-a elaborat, trecându-l printr-un filtru personal. Creațiile artistice realizate de Liviu Lăzărescu sunt caracterizate de un expresionism liric, în care dimensiunea religioasă a avut un rol fundamental. Opera sa este o sinteză a expresionismului european și a școlii românești de pictură. Și-a găsit sursele în pictură, nu atât în școala germană expresionistă[12], cât mai ales în mișcarea fovistă[13], în special în pictura lui Georges Rouault, de la care a preluat dimensiunea sacră a imaginii și semnele religioase. Expresionismul lui Liviu Lăzărescu este temperat, cuminte și reușește să transmită, chiar și atunci când temele alese sunt simple naturi statice, o credință vie, trăită. A pictat naturi statice, peisaje, portrete, compoziții mitico-fantastice și simbolice. Compozițiile intitulate *naturi statice cu icoane mărtinițene* îl fac unic în istoria artelor românești. Deși cunoștea tehnicile și erminia picturii bizantine, cu toate canoanele prestabilite de Biserică, Liviu Lăzărescu a ales să creeze artă religioasă, care i-a oferit mai multă libertate de exprimare. A pictat puține icoane conform tradiției bizantine. Două lucrări sunt remarcabile, una realizată pentru Parohia Greco-Catolică din Mărtinești[14] și alta pentru Parohia Ortodoxă Sântămăria de Piatră din Călan[15].

---

[11] Marin Mihalache, „Pictura românească contemporană" în Vasile Drăguț și al., *Pictura românească în imagini*, București, Editura Meridiane, 1970, pp. 283-285.

[12] În Germania la începutul secolului al XX-lea au părut două grupări expresioniste distincte: la Dresda în 1905 Die Brücke (Podul) și la München în 1911 Der Blauer Reiter (Călărețul albastru) - Patricia Fride-Carrassat, Marcadé Isabelle, *Mișcări artistice în pictură,* București: Editura Rao, 2007, pp. 97-99.

[13] Giulio Carlo Argan, *Arta Modernă*, vol I, Ed. Meridiane, București, 1982, p. 205.

[14] La cererea preotului paroh Alexandru Gânța, Liviu Lăzărescu a pictat în anul 2016 o serie de icoane pentru Parohia Greco-Catolică Sfinții Arhangheli Mihail și Gavriil din satul Mărtinești, Județul Hunedoara. Pictura noului iconostas cuprinde: icoanele împărătești Isus Hristos, Maica Domnului cu Pruncul, icoana de hram Sfinții Arhangheli Mihail și Gavriil și Sfântul Ierarh Nicolae. Mai mute icoane împodobesc pereții laterali ai bisercii: icoana de hram cu Sfinții Arhangheli Mihail și Gavriil, Maica Domnului cu Pruncul, pictată în stilul gotic, un portret al Fericitului Episcop Martir Cardinal Iuliu Hossu și o cruce cu simboluri creștine.

[15] În interviul pe care l-am luat lui Traian Lăzărescu, acesta a mărturisit faptul că în anul 1985, l-a ajutat pe fratele său mai mare, Liviu Lăzărescu, să picteze bolta și absida Bisericii Ortodoxe Pogorârea Sfântului Duh din Sântămăria de Piatră, Călan. Lucrarea, de mari dimensiuni, a fost realizată în tehnica *a secco*, cu pigmenti naturali aplicați direct de zidul interior al bisericii. În absidă a fost pictată Maica Domnului cu Pruncul pe tron, deasupra

În compozițiile intitulate *naturi statice cu icoane mărtinișt*ene, Liviu Lăzărescu propune o viziune estetică în care pune împreună obiectele comune din casele țăranilor și icoanele pictate pe sticlă, descoperind un spațiu al întâlnirii între Dumnezeu și om. Limbajul simplu, realizat printr-un desen esențializat și tușe largi de culoare, aplicate în straturi suprapuse, uneori transparente, alteori păstoase, favorizează percepția unui spațiu deschis către transcendent. Operele lui Liviu Lăzărescu depășesc limita concretului efemer. Obiectele și personajele reprezentate capătă o dimensiune spirituală. Compozițiile încărcate de simboluri, devin un spațiu al revelației divine și un loc al comuniunii, în care omul își găsește propria origine și propriul scop al vieții sale. Ele invită la dialog. Elementele compoziționale, din arta religioasă a lui Liviu Lăzărescu, devin semne ale unei realități superioare. Obiectele concrete, folosite zi de zi în gospodăria țărănească, sunt dezbrăcate de subiectivitatea lor contingentă. Ele sunt folosite de pictor ca motive estetice care călăuzesc privitorul spre o lume interioară, plină de emoții și sentimente. Prin construcția ei lirică, pictura lui Liviu Lăzărescu, dobândește o dimensiune atemporală și revelează o lume spiritualizată. În naturile statice cu icoane mărtinișt*ene* pictorul Liviu Lăzărescu manifestă prezența sacrului în contextul vieții cotidiene, transformând actul creator într-o formă de rugăciune și de contemplație a mesajului creștin.[16] Opera sa cuprinde reprezentări din viețile sfinților, teme euharistice și mariane, dar și scene dedicate sărbătorilor creștine precum: Nașterea Domnului, Răstignirea, Coborârea de pe cruce, Învierea și altele. Pictorul a elaborat compoziții cu o profundă dimensiune teologică și simbolică, inspirate din parabolele lui Hristos prezentate în cele patru Evanghelii. Voi analiza doar câteva lucrări reprezentative, care caracterizează opera religioasă a lui Liviu Lăzărescu.

---

un serafim, iar în partile laterale doi arhangheli. În registrul inferior au fost pictați în partea stângă Ierarhii Ioan Gură de Aur și Grigore Teologul, iar în partea dreaptă Sfinții Ierarhi Vasile și Spiridon. De o parte și de alta a altarului au fost pictate două scene din Noul Testament: în partea dreaptă Cina din Emaus, iar în partea stângă Coborârea de pe cruce. Pe bolta bisericii a fost reprezentat Domnul Hristos, care binecuvântează cu mâna dreaptă, iar în mâna stângă ține Sfânta Evanghelie, conform tradiției iconografice. Personajele sunt reprezentate hieratic, într-un spațiu cromatic bine echilibrat. Pictorul a reușit să îmbine rigoarea stilului bizantic cu elemente de limbaj din arta modernă.

[16] Elena Daniela Cucui, Ana Dumitran, *Liviu Lăzărescu, pictorul muzelor de la Mărtinești*, Editura Dark Publishing, 2019, pp. 7-11.

Imaginea intitulată *Parabolă* (vezi imaginea 1), în care pictorul reprezintă schematic doi pești și cinci pâini, reprezintă un model euharistic, care trimite la tema hranei ca simbol al comuniunii. Elementele care constituie compoziția, au dobândit în decursul timpului semnificații diferite. Pentru evrei peștele a fost asociat cu apa vie, pentru a indica viața[17]. Pentru creștini peștele a fost asociat cu sacramentul botezului[18], semnificând catehumenul, care după un parcurs catehetic și prin invocarea Sfintei Treimi, se afundă în apă pentru a fi spălat de păcat, regenerat la o viață nouă și îmbrăcat în Hristos. Prin acest sacrament catehumenul devine membru în comunitatea de credință a Bisericii[19]. În iconografia creștină, încă din primele veacuri, peștele a avut o semnificație cristologică, simbolizând prezența lui Hristos în sacramentul Euharistiei. Termenul grecesc ΙΧΘΥΣ *Ichthys* în limba greacă veche înseamnă pește; toate literele cuvântului formează inițialele unui vechi titlu cristologic: Iēsous Khristos Theou Yios Sōtēr, care tradus în limba română înseamnă Isus Hristos Fiul lui Dumnezeu, Mântuitorul. [20]

Lucrarea în care sunt reprezentate cinci pâini și doi pești își găsește sursa în capitolul al șaselea al Evangheliei după Ioan, în care evanghelistul prezintă evenimentul înmulțirii și discursul lui Isus despre pâinea vieții.[21] Compoziția, realizată prin forme expresive moderate, este o imagine simbolică care face trimitere la revelația euharistică a lui Hristos. Elementele sunt reduse la forme esențiale și creează un spațiu deschis către transcendent. Pictorul a renunțat la detaliile descriptive în favoarea imaginii simbolice, descoperind o lume transfigurată de harul divin. Fondul auriu face trimitere la icoanele tradiționale bizantine, care revelează un spațiu sacru al prezenței lui Dumnezeu. Imaginea religioasă descoperă o dimensiune spirituală, care trece dincolo de lumea finită, atinsă în esența ei de păcat și de coruptibilitate. Din punct de vedere cromatic, paleta de culori este săracă. Culorile rafinate: ocru și albastru, aplicate prin tușe decise și gestuale, creează un spațiu atemporal. Imaginea poate fi înțeleasă ca o

[17] Lawrence Boadt, *Iezechil*, în Raymond E. BrownS.S.-Joseph A. Fitzmyer S.J.-Roland E. Murphy O. Carm., „Introducere și comentariu la Sfânta Scriptură. Literatura profetică", vol IV, Târgu Lăpuș, Editura Galaxia Guttenberg, 2009, p. 440.

[18] Jean Danielou, *Simbolurile creștine primitive*, Ed. Amarcord, Timișoara, 1998, pp. 47-48.

[19] Dimitrios Salachas, „Botez" în Eduard G. Farrugia S.J. coordonator, *Dicționar enciclopedic al răsăritului creștin*, Târgu Lăpuș, Editura Galaxia Guttenberg, 2005, pp. 130-131.

[20] Daniel Rousseau, L'icona splendore del tuo volto, Torino, Editura Paoline, 1990, pp. 27-28.

[21] Ioan 6, 41b.

interpretare vizuală a sacralității vieții cotidiene, care ascunde prezența harică a lui Hristos, simbolizat de cei doi pești și de cele cinci pâini.

Lucrarea intitulată *Cană cu vin la Mărtinești* (vezi imaginea 2) este o imagine simbolică care pune împreună mai multe realități din viața de zi cu zi a satului transilvănean: icoana pictată pe sticlă cu tema Hristos vița, una din cele mai populare icoane de la Nicula[22], cana cu vin și mărul. Imaginea este pictată în maniera pictorilor foviști[23] și își găsește rădăcinile în discursul lui Isus despre vița cea adevărată din Evanghelia după Ioan[24]. Lucrarea realizată prin tușe bine definite cromatic, îl prezintă pe Hristos într-un mod ascetic, într-o atitudine meditativă și calmă, așezat în centrul imaginii pe piatra de la mormânt. Trupul său fragil, pictat prin pete de culoare luminoase, sugerează dimensiunea kenotică a misterului întrupării. Din coasta străpunsă a lui Isus, se înalță o viță de vie, imagine a poporului lui Dumnezeu, a Bisericii, care deschide o perspectivă ecleziologică. De o parte și de alta sunt reprezentate vița de vie, cana cu vin și mărul roșu, imagini ale materiei creației și a transformării sale sacramentale. Cu mâinile în teasc pentru pregătirea vinului și cu chipul îndreptat spre cana cu vin și măr, imaginea sugerează jertfa răscumpărătoare a lui Hristos. În spatele său se află o cruce aurie, care formează un corp unic cu aureola Mântuitorului, ele sunt semnele sfințeniei, iubirii și fidelității lui Dumnezeu față de om. Complexă ca viziune teologică, imaginea religioasă este o meditație asupra misterului pascal, al morții și al învierii lui Hristos. Ea invită la o reflecție asupra prezenței tainice a lui Hristos în creație și în Biserică, prin sfintele sacramente. Albastrul din fundalul imaginii, specific artei populare mărtiniștene, are o valoare mistică și reprezintă transcendentul. Elementele compoziționale deformate într-un mod conștient de pictor, au rolul de a servi mesajul spiritual pe care pictorul Liviu Lăzărescu a dorit să-l transmită. Contururile realizate prin linii întrerupte și culoarea aplicată în straturi suprapuse, creează o tensiune care scoate în evidență efortul și suferința răscumpărării, trecerea de la o lume veche, semnată de păcat și de moarte, reprezentată de mărul roșu, la o lume nouă revelată în Hristos. Compoziția reflectă spiritualitatea iconică specifică bisericii, pe care o reinterpretează

[22] Mirela Ana Barz, *Icoane de Nicula din patrimoniul Muzeului Maramureșean*, Sighetu Marmației, Tipar Aska Grafika, 2016, p. 15.

[23] Zoltan Terner, *Liviu Lăzărescu, o aventură picturală*, Deva, Polidava, 2015, p. 50.

[24] Ioan 15,5.

printr-un limbaj estetic modern. Imaginea este o reflecție asupra dinamismului jertfei mântuitoare a lui Hristos, asupra vieții și a mântuirii oamenilor.

Imaginea *Maica Domnului cu mere* (vezi imaginea 3) este o compoziție mariologică care reinterpretează icoana țărănească pe sticlă a Maicii Domnului, pe care o alătură naturii statice cu mere. Pictura are o forță expresivă care descoperă un spațiu spiritual tensionat, în care simbolul a fost reinterpretat într-o manieră modernă. În centrul compoziției se află Maica Domnului, care se roagă în fața crucii. Cu capul înclinat spre crucifix și reprezentată printr-un desen disproporționat, imaginea transmite durerea mamei în fața morții propriului fiu. Veșmântul negru cu decorații roșii accentuează drama evenimentului. Reprezentată hieratic, cu chipul luminos, imaginea Maicii Domnului ne pune în fața misterului răscumpărării. Ea ne descoperă chipul contemplativ și rolul de mijlocitoare pentru întreaga umanitate. Interpretată ca icoană eshatologică a Bisericii și noua Evă, Maica Domnului este în sfintele evanghelii templu al Spiritului Sfânt[25]. Imaginea religioasă ne invită să contemplăm în Maria, Născătoarea de Dumnezeu, ce este Biserica în misterul ei[26]. Din punct de vedere cromatic domină culorile primare: roșu, galben și albastru, la care pictorul a adăugat culoarea neagră, pentru a da gravitate evenimentului răstignirii și pentru a sublinia drama evenimentului[27]. Prin această imagine pictorul reia o temă foarte răspândită a iconografiei mariane din Transilvania, transformând-o într-o meditație plastică asupra iconomiei mântuirii. Imaginea scoate în evidență fragilitatea ființei umane, răscumpărată de Hristos prin jertfa mântuitoare. Merele care apar în compoziție, în partea inferioară, fac trimitere la căderea primilor oameni, Adam și Eva. Reprezintă simbolul păcatului original, pentru care Hristos a murit pe cruce.

Liviu Lăzărescu a pictat o serie de imagini religioase prin care a reinterpretat icoanele praznicelor împărătești pictate pe sticlă. Crucea,

---

[25] Lc 1,34.

[26] CBC 972.

[27] Liviu Lăzărescu, *Culoarea în artă*, Polirom, Iași, 2009, pp. 69-79. În tratatul de cromatologie autorul analizează semnificația culorilor în decursul istoriei artelor. Culorile în iconografia creștină au avut mereu semnificații spirituale, roșul a semnificat jertfa și sângele Mântuitorului Hristos; galbenul sau auriul spațiul sacru al prezenței lui Dumnezeu, lumina divină; albastrul a semnificat cerul, transcendența; negrul a semnificat doliu, drama, suferința și moartea.

decorată în variate forme ornamentale și icoanele prăznicare, au împodobit casele țăranilor, marcând viața lor spirituală și materială.[28] Imaginea *Crăciun la Mărtinești* (vezi imaginea 4) reprezintă o interpretare modernă a temei iconografice a nașterii Domnului Hristos. Epurată de elementele narative, imaginea îl are în centru pe Pruncul Isus, înfășat într-un ștergar țărănesc cu catrință.[29] În părțile laterale, Iosif și Maria contemplă Pruncul care este iluminat de o stea strălucitoare care emană o rază de lumină, simbol al harului divin și al prezenței Spiritului Sfânt. Spațiul luminos care unește steaua de Pruncul Isus devine un centru vizual, care capătă conotații teologice, descoperind dimensiunea chenotică și pneumatologică a evenimentului. Personajele, schițate prin pete de culoare și linii întrerupte, devin simboluri care invită privitorul să contemple o realitate spirituală. Lampa așezată în partea stângă a compoziției, prezentă în toate casele țărănești, completează spațiul compozițional, deschizând perspectiva asupra unei viziuni complexe. Lumina divină devine sursa fundamentală pentru lumina pământească. Realitatea nașterii este un mister în care divinul și umanul se întrepătrund. Dacă steaua indică simbolic venirea lui Hristos de sus, lampa simbolizează dimensiunea rituală, a celebrării misterului întrupării în sânul familial.

Imaginea intitulată *Crucea lui Movilă* (vezi imaginea 5) reprezintă o interpretare estetică expresionistă cu un caracter liric. Crucea a făcut mereu parte, în contextul satului tradițional românesc, din iconografia devoțională creștină. Prin alăturarea ei la natura statică cu flori, pictorul Liviu Lăzărescu a dorit să descopere integrarea firească a dimensiunii religioase în contextul familial. Din punct de vedere compozițional cana cu flori își pierde formele și consistența în fața crucii lui Hristos, care devine centrul de interes pentru privitor. Domnul răstignit nu este reprezentat suferind, dramatic, ci apare reprezentat discret. Accentul este pus pe partea spirituală a evenimentului răstignirii. Florile, efemere prin natura lor, au rolul de a transmite mesajul simbolic al vieții care izvorăște din sacrificiul suprem al Domnului Hristos. Albastrul din fundal reprezintă cerurile deschise, descoperind că ceea ce mai înainte era inaccesibil omului, prin Hristos este posibil. În acest sens lucrarea depășește limitele vizibilului, deschizând perspectiva transcendenței.

[28] Mirela Ana Barz, *Icoane de Nicula din patrimoniul Muzeului Maramureșean*, Sighetu Marmației, Tipar Aska Grafika, 2016, p. 14.

[29] Zoltan Terner, *Liviu Lăzărescu, o aventură picturală*, Editura Polidava, Deva, 2015, p. 47.

Pensulația liberă, în unele zone întreruptă brusc și materia picturală, aplicată transparent sau în pastă groasă, creează o tensiune care descoperă preocuparea pictorului pentru exprimarea propriei credințe și a trăirilor lăuntrice emoționale. Imaginea religioasă realizată de Liviu Lăzărescu, intitulată *Crucea lui Movilă*, reflectă o viziune teologică care revelează prezența divină în mijlocul unei lumi fragile, răscumpărată prin sacrificiul suprem al lui Hristos.[30]

Compoziția intitulată *Plângerea în Țara Bârsei* (vezi figura 6), reprezintă prohodul Domnului Hristos. În centrul imaginii se află Trupul Domnului, reprezentat spiritualizat prin linii simple. O lumină radiază din Trupul Domnului, care semnifică puritate și anticipează, într-un mod simbolic, evenimentul învierii. În jurul Domnului adormit se află un grup de personaje, în centrul cărora Maica Domnului este reprezentată cu brațele ridicate, în semn de rugăciune.[31] Personajele par să se contopească între ele, formând un corp comun, imagine a bisericii în formare, care își găsește fundamentul în misterul pascal, al morții și al învierii lui Hristos[32]. Compoziția are o dimensiune ecleziologică revelată în persoana lui Hristos mort, care reușește să pună împreună ceea ce păcatul a divizat. Chipurile esențializate printr-un desen simplu, stau în contemplație privind Trupul Domnului, care devine obiectul contemplației și darul pe care Dumnezeul l-a făcut umanității pentru mântuirea ei. Trupul Domnului este semnul adevăratei împărății[33]. În spate domină crucea, semn al jertfei mântuitoare a lui Hristos, care marchează o viață dăruită oamenilor pentru răscumpărarea lor din păcat și din moarte. Fondul roșu revelează martiriul și iubirea lui Hristos care se dăruiește, singura capabilă să vindece rănile păcatelor umanității. Evenimentul morții Fiului lui Dumnezeu ne pune în fața ochilor misterul răscumpărării. În Hristos se realizează dimensiunea chenotică a Fiului lui Dumnezeu și manifestă acțiunea Domnului de coborâre,

---

30 *Ibidem*, p. 61.

31 Mirela Ana Barz, *Icoane de Nicula din patrimoniul Muzeului Maramureșan*, Sighetu Marmației, Tipar Aska Grafika, 2016, pp. 80-81.

32 Tomáš Špidlik, Marko Ivan Rupnik, *La fede secondo le icone*, Roma, Editura Lipa, 2004, pp. 97-100.

33 Silvano Fausti, *Amintește-ți și istorisește evanghelia. Cateheza narativă a lui Marcu*, Cluj-Napoca, Viața Creștină, 2015, p. 627.

catabasis[34], în adâncul locuinței morților. Este odihna lui Dumnezeu în moartea omului. El sfârșește sub pământ, asemenea unei semințe bune care aduce rod[35], pentru a vindeca de la rădăcină răul omului. A acceptat blestemul în trupul său, pentru a ne dărui binecuvântare.[36] Trupul lui Isus făcut asemenea lui Adam, reprezintă comoara de mare preț[37], în care omul își găsește adevărata viață și libertate, care dă posibilitate tuturor să trăiască adevărata comuniune.

Imaginea intitulată *Învierea la Nicula* a Domnului Hristos (vezi imaginea 7) este una din temele fundamentale are iconografiei creștine. Imaginea pictată de Liviu Lăzărescu este o compoziție de mici dimensiuni. Artistul elaborează într-un stil expresionist o imagine simplă, care pare o eboșă, încărcată de expresivitate simbolică, fiind inspirată din icoanele pictate pe sticlă de la Nicula[38]. Compoziția este construită axial, Hristos înviat, încadrat într-un nimb de lumină în grădina sfântului mormânt, domină spațiul, conferind solemnitate evenimentului. Trupul luminos și nimbul care îl încadrează, revelează o nouă stare ontologică în care a intrat Trupul Domnul Isus după înviere. De acum încolo întreaga persoană a lui Isus aparține unei sfere noi, divine, depășind limitele fizice ale corporalității umane. Imaginea deschide o perspectivă eshatologică. Trupul lui Isus înviat, devine locul de comuniune și creează o punte de legătură între istoria umanității și transcendent.[39] Cu brațele deschise, imaginea învierii ne aduce aminte de evenimentul răstignirii pe cruce din Vinerea Mare, unind simbolic moartea și învierea în trupul glorios al lui Isus. Desenul simplu este redus la ritmuri liniare pentru a da o conotație spirituală întregii compoziții. Din punct de vedere cromatic artistul a folosit tonuri luminoase de ocru, alb și albastru-verzui. Spațiile neterminate și contururile întrerupte intenționat, descoperă evenimentul învierii în curs de revelare. În acest sens imaginea religioasă a învierii, prin caracterul ei estetic simplu și naiv, revelează efortul pictorului de a deschide

[34] Termenul grecesc vechi înseamnă coborâre; a fost folosit în mitologia greacă; creștinii l-au preluat pentru a indica coborârea lui Hristos în locuința morților pentru a duce eliberare.

[35] Io 12,24.

[36] Gal 3,13

[37] Mt 13,45-46

[38] Mirela Ana Barz, *Icoane de Nicula din patrimoniul Muzeului Maramureșan*, Sighetu Marmației, Tipar Aska Grafika, 2016, pp. 82-86.

[39] Joseph Ratzinger Benedict XVI-lea, *Isus din Nazatet*, vol II., Târgu Lăpuș, Editura Galaxia Gutenberg, 2012, pp. 241-258.

calea de înțelegere a misterul pascal prin intermediul credinței, proclamând victoria vieții asupra morții. Elementele vegetale, realizate prin pete simple de culoare verde, au un rol simbolic. Ele evocă restaurarea creației, pe care Hristos a realizat-o prin moartea și învierea sa.

Concluzie

Compozițiile naturi statice cu icoane mărtinițtene reflectă preocupările pictorului pentru recuperarea patrimoniul satului tradițional românesc și al icoanelor pictate pe sticlă de la Nicula și Gherla. Lucrările realizate de Liviu Lăzărescu scot în evidență căutările acelor forme estetice care să descopere, conform concepției expresioniste, trăirile emoționale ale pictorului. În ele se revelează o credință vie, ancorată în acele valori tradiționale ale satului natal transilvănean, în care și-a regăsit propria identitate și acele valori culturale și spirituale, care i-au dat posibilitatea să înfrunte anii grei ai comunismului. Prin ele a intrat în comuniune cu Dumnezeu, lăsând să transpară acea dorință arzătoare pentru o lume mai bună, eliberată de coruptibilitate, de păcat și de moarte. Imaginile sacre ale lui Liviu Lăzărescu, unice în pictura românească, revelează o conștiință liberă în care religiosul conferă omului demnitate și libertate. Compozițiile care par simple și adeseori naive, reprezintă sinteza estetică la care a ajuns pictorul Liviu Lăzărescu, după o viață plină de drame, de la arestarea tatălui la exmatricularea sa din cadrul Institutului de Arte Plastice Nicolae Grigorescu din București. Imaginile realizate reușesc, la o privire mai atentă, să descopere o viziune complexă asupra vieții și asupra morții. În ele Liviu Lăzărescu a descoperit sensul profund al vieții. Chiar și suferințele au căpătat o semnificație spirituală. Asociate morții și învierii lui Hristos, imaginile religioase realizate de Liviu Lăzărescu ilustrează, printr-un limbaj estetic modern, dimensiunea sacră a existenței umane.

Anexe



1. *Parabolă*, ulei pe carton 35 x 50 cm



2. *Cană cu vin, la Mărtinești*, ulei pe carton 34 x 50 cm



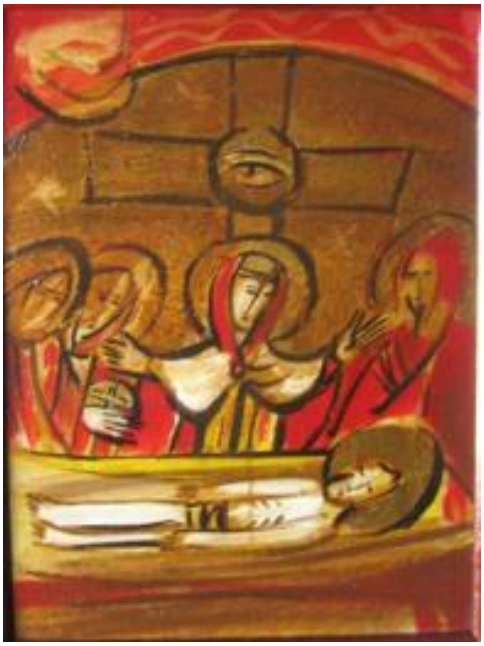
3. *Maica Domnului cu mere*, ulei pe carton 48,5 x 36 cm



4. *Crăciun la Mărtinești,* ulei pe carton 40 x 40 cm



5. *Crucea lui Movilă,* ulei pe carton 40 x 40 cm



6. *Plângerea în Țara Bârsei*, ulei pe carton 40 x 30 cm



7. *Învierea la Nicula*, ulei pe carton 35 x 25 cm

Evoluția programului iconografic marial în mănăstirile oltene. Studiu comparativ

Nicolae Sorin MARIN[1]

Abstract: *This article presents a comparative analysis of the evolution of the Marian iconographic program in seven representative monasteries of Oltenia: Cozia, Govora, Hurezi, Polovragi, Tismana, Topolnița, and Strehaia. Starting from the biblical, patristic, and dogmatic foundations of the veneration of the Mother of God, the study examines how the iconographic canon is received and adapted within the monastic context of Oltenia. The analysis highlights both fidelity to tradition and local iconographic particularities — illustrated by the unique depiction of the Mother of God with the Holy Veil and eagle wings at Govora, the Athonite program at Polovragi, and the reinterpretation of the Veil theme at Tismana. Also highlighted are the constant presence of the Akathist Hymn within the churches and the superimposition of multiple layers of painting. Based on fieldwork and an analysis of specialized literature, the paper outlines the specific character of Oltenian Marian iconography, defined by the blend of adherence to the canon and iconographic creativity.*

Keywords: *Iconography, Mother of God, Oltenian monasteries, iconographic evolution, iconographic tradition, mural painting, post-Byzantine art, The Akathist Hymn, School of Painting, iconographic program*

Introducere

Iconografia marială reprezintă una dintre cele mai bogate și mai statornice teme ale artei bisericești răsăritene, expresie vizuală a locului pe care Maica Domnului îl ocupă în economia mântuirii. De la primele reprezentări și până la marile ansambluri murale post-bizantine, chipul Fecioarei Maria a fost investit, în iconografia ortodoxă, cu o încărcătură teologică precisă, fiecare

[1] Doctorand al Școlii Doctorale de Teologie Ortodoxă „Ilarion V. Felea" a Universității din Arad, sub îndrumarea PS. conf. univ. dr. Emilian NICA (Crișanul), marin.nicolae20@yahoo.com.

tip iconografic – Hodighitria, Eleusa, Oranta, Platytera – constituind, în fond, o mărturisire de credință zugrăvită pe zid.

Spațiul monahal oltean oferă un teren privilegiat pentru studiul acestei evoluții. Vechimea așezămintelor, diversitatea perioadelor de ctitorire și repictare, precum și intersectarea, de-a lungul secolelor, a tradiției post-bizantine cu influențe occidentale pătrunse prin zugravii de școală transilvăneană, au făcut ca mănăstirile din Oltenia să păstreze un patrimoniu iconografic marial deosebit de variat, atât ca tipologie, cât și ca stil.

Prezentul studiu își propune să urmărească, în perspectivă comparativă, felul în care programul iconografic marial s-a constituit și s-a transformat în câteva dintre mănăstirile reprezentative ale spațiului oltean. Vom urmări evoluția acestui program dinspre altar înspre pronaos și pridvor, precum și elementele de noutate iconografică ce apar de-a lungul acestui traseu, subliniind cât de important este să mărturisim că evlavia poporului față de Maica Domnului se vede chiar în faptul că zugravii au acordat o însemnătate aparte programului iconografic marial.

Astfel, scenele Imnului Acatist apar, în spațiul oltean, la mai multe mănăstiri – Hurezi, Tismana, Strâmba – însă am ales ca punct de reper Mănăstirea Cozia, unde se păstrează cea mai veche pictură cu această temă, realizată încă din vremea lui Mircea cel Bătrân. Este important de subliniat că, ulterior, Petru Rareș, domnul Moldovei, a folosit aceleași scene ale Imnului Acatist pentru împodobirea fațadelor exterioare ale mănăstirilor, aducând acestora o frumusețe aparte, recunoscută și astăzi. Spre deosebire de programul exterior moldovenesc, în Oltenia aceste scene au fost zugrăvite în interior, în pronaos, alături de sinaxar, urmând o cu totul altă logică a spațiului liturgic decorat.

Vom observa, de asemenea, cât de mare a fost evlavia zugravilor Școlii de la Hurezi, care la Mănăstirea Govora au închinat Maicii Domnului atât bolta, cât și cele patru abside ale pronaosului, iar în pridvor au zugrăvit-o pe Maica Domnului cu Sfântul Acoperământ și Aripi de Vultur – reprezentare unicat în Europa. Această evlavie continuă și la Mănăstirea Polovragi, unde, în pridvor, zugravii au pictat Sfântul Munte, grădina prin excelență a Maicii Domnului.

I. Temeiurile scripturistice și patristice ale cultului marial

Cinstea cuvenită Maicii Domnului și locul ei în iconomia mântuirii neamului omenesc se regăsesc în Sfânta Scriptură în mai multe locuri, dar momentul cel mai bine conturat este cel descris de Sfântul Evanghelist Ioan în capitolul al II al Evangheliei sale, unde este relatată prima minune săvârșită de Mântuitorul Iisus Hristos, în urma mijlocirii Maicii Sale. Aici, Sfântul Evanghelist Ioan o prezintă pe Maica Domnului venind înaintea Fiului său și înfățișându-i o problemă apărută în timpul nunții din Cana Galileii. Deși răspunsul Mântuitorului – „Ce ne privește pe Mine și pe tine, femeie? Ceasul Meu încă n-a venit" (Ioan 2, 4) – nu ne îndreptățește să credem, în acel moment, că se va întâmpla ceva, poziția Fecioarei Maria este conturată de Evanghelist ca poziție de mijlocitoare, ea îndreptându-se spre slujitori și îndemnându-i: „Faceți orice vă va spune!" (Ioan 2, 5).

Vrednicul de pomenire Mitropolitul Bartolomeu Anania, comentând acest pasaj, subliniază câteva idei lămuritoare: „expresia ‚ce este Mie și ție?' este un semitism frecvent atât în Vechiul, cât și în Noul Testament, folosit de obicei atunci când urmează să aibă loc o intervenție importantă. Adresarea, aparent ireverențioasă, a unui fiu față de mama sa, dar familiară în limbajul ebraic, este folosită de Iisus în mod intenționat, atât aici, cât și mai târziu, pe cruce (Ioan 19, 26), reprezentând totodată o prefigurare a textului din Facere (3, 15-20), așa cum femeia Eva devine mama tuturor celor vii, tot astfel Maria, ‚Eva cea nouă', devine mama lui Mesia și, prin El, a tuturor viilor din Împărăția lui Dumnezeu"[2].

Dacă până aici am constatat dimensiunea de mijlocire a Maicii Domnului, în continuare aș dori să subliniez calitatea ei de mamă a tuturor credincioșilor. Astfel, la Ioan 19, 26-27, găsim relatarea Sfântului Evanghelist care ne înfățișează, în centru, imaginea Mântuitorului pe Sfânta Cruce, iar la poalele Crucii, pe Maica Domnului, pururea Fecioara Maria, și pe Sfântul Evanghelist Ioan - imagine pe care o vom întâlni și în erminia bizantină, pe catapeteasma care desparte Sfântul Altar de restul bisericii. „Atunci Iisus,

[2] *Biblia sau Sfânta Scriptura*, Versiune diortosită după Septuagintă, redactată și adnotată de Mitropolitul Bartolomeu Valeriu Anania, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București 2024, 1557-1558.

văzând pe mama Sa și pe ucenicul pe care îl iubea stând alături, i-a zis mamei Sale: Femeie, iată fiul tău! Apoi a zis ucenicului: Iată mama ta! Și din ceasul acela, ucenicul a luat-o la sine" (Ioan 19, 26-27). Amintind de acest lucru, vrednicul de pomenire Mitropolitul Bartolomeu Anania, consemnează că este vorba despre o dispoziție testamentară, consemnată de însuși Ioan, „cel implicat direct în ea, de unde reiese limpede că Iisus era Fiul unic al Mariei și că aceasta, după moartea Lui, nu mai avea pe nimeni care să o ocrotească. Dimensiunii filiale i se adaugă cea duhovnicească, prin care Maria, Eva cea nouă, devine maica tuturor credincioșilor"[3].

Mai târziu, în secolul al V-lea, dogma hristologică subliniază și mai mult cinstea cuvenită pururea Fecioarei Maria, aceasta regăsindu-se în anatematismele Sfântului Chiril al Alexandriei, al cărui prim anatematism indică limpede locul Maicii Domnului în Ortodoxie și, implicit, în economia mântuirii oamenilor, prin recunoașterea ei ca Născătoare de Dumnezeu[4].

Aceste fundamente biblice și patristice - mijlocirea Maicii Domnului la Cana Galileii, maternitatea ei duhovnicească asumată la poalele Crucii și recunoașterea ei dogmatică drept Născătoare de Dumnezeu - constituie temeiul din care s-a dezvoltat, de-a lungul veacurilor, cinstirea liturgică și iconografică adusă Preasfintei Fecioare în spațiul ortodox. Rămâne, în continuare, să urmărim modul concret în care aceste adevăruri de credință au fost transpuse în piatră și culoare, în ansamblurile murale ale mănăstirilor oltene, unde programul iconografic marial capătă o dezvoltare aparte, de la absida altarului până în pridvor.

II. Programul iconografic canonic al bisericii ortodoxe - repartizarea pe spații

Pictura murală și iconografia nu reprezintă, în tradiția ortodoxă română, un simplu decor aplicat pe zidurile bisericii, ci sunt considerate ultima expresie de frumusețe ce se poate așeza pe un lăcaș de cult. Prin harul sfințitor, zidul bisericii devine trup, iar pictura murală devine suflet, transformând locașul de cult într-un „pământ sfânt" și o adevărată „casă a

[3] *Biblia sau Sfânta Scriptura*, 1580.

[4] Sfântul Chiril al Alexandriei, *Anatematismele* în *Hotărârilor Sfintelor Sinoade Ecumenice*, Ediție Electronică, București 2005, 43.

lui Dumnezeu" - locul de pe pământ unde Dumnezeu Cel ceresc locuiește și Se mișcă[5].

Arta murală românească s-a format la răspântia dintre Orient și Occident, având ca principal izvor moștenirea bizantină, cel mai valoros ansamblu de această influență din România fiind cel de la Biserica Domnească din Curtea de Argeș, contemporan cu „a doua Renaștere bizantină" (epoca Paleologilor, secolul al XIV-lea). Deși își are rădăcinile în tehnica și stilul bizantin, înrudindu-se cu pictura din Grecia, Serbia sau Constantinopol, această artă a fost elaborată în mediul românesc, dobândind un specific național care a îmbogățit patrimoniul cultural de ambele părți ale Carpaților[6].

Istoria picturii bisericești românești a cunoscut și perioade de transformare: secolul al XIX-lea a adus o influență apuseană, prin care s-a preferat pictura realistă, de factură renascentistă, în detrimentul artei răsăritene tradiționale, în vreme ce secolul al XX-lea a marcat o mișcare de întoarcere la origini, din care s-a născut sintagma „pictură neobizantină" – pictori contemporani care folosesc tehnica, stilul și temele iconografice tradiționale, dar cu mijloacele de exprimare plastică de care dispun astăzi[7].

Pictura murală îndeplinește trei funcții esențiale: estetică, didactică și liturgică. Fiind un limbaj universal, accesibil deopotrivă celor învățați și celor neștiutori de carte, ea este considerată un adevărat „catehism în imagini", prin care mintea și inima credinciosului sunt smulse din cotidian, primind un bogat material de meditație asupra unei realități divine nevăzute[8].

Acest limbaj sacru urmează un program iconografic riguros, structurat pe spațiile liturgice ale bisericii:

Sfântul Altar, spațiul cel mai sfânt, simbolizează locul jertfei supreme și prezența continuă a lui Dumnezeu. În conca absidei este pictată, de regulă, Maica Domnului, adesea în poziție orantică, reprezentând Biserica în rugăciune. Temele centrale se concentrează pe Sfânta Euharistie (Cina cea de Taină, Împărtășirea Apostolilor, Iisus Prunc în Sfântul Potir), în proscomidiar apărând scene ale suferinței și jertfei (Coborârea de pe Cruce,

---

5 Arhim. Sofian Boghiu, *Pictura Murală și iconografia bizantină în Biserica Ortodoxă Română*, în *Icoane, Iconari și Școli de pictură bisericească din Țara Românească (Studii și Articole)*, București 2021, 129-130.

6 Boghiu, *Pictura Murală și iconografia bizantină,* 130.

7 Boghiu, *Pictura Murală și iconografia bizantină,* 131.

8 Boghiu, *Pictura Murală și iconografia bizantină,* 133.

Punerea în mormânt), alături de prefigurări din Vechiul Testament (jertfele lui Avraam, Isaac, Abel și Melchisedec, Cortul Mărturiei). În registrul inferior apar sfinții ierarhi, iar în centru, dacă spațiul permite, Iisus Hristos pe tron, binecuvântând[9].

Cinstea iconografică a Maicii Domnului în absida altarului nu reprezintă, așa cum s-ar putea crede, o rânduială originară a Bisericii, ci rodul unei evoluții istorice bine documentate. Bolta absidei principale a fost rezervată, la începuturi, lui Hristos și scenelor inspirate din Apocalipsă, din liturghia morților și din „parusie" – a doua venire a Domnului. Abia începând cu secolul al VI-lea, Hristos, împreună cu cetele îngerești, patriarhii, proorocii, apostolii și episcopii, s-a mutat în cupola centrală a bisericii, iar locul rămas liber în absidă a fost preluat de Pururea Fecioara Maria[10]. Mărturie stă, încă din același veac, biserica de la Parenzo, în Istria, unde locul lui Hristos în bolta absidei a fost luat de Pururea Fecioara Maria, șezând pe tron și purtându-L pe Fiul ei în brațe, încadrată de doi îngeri purtători de lance și de doi sfinți cu coroane de flori[11].

Naosul, centrul vieții liturgice, are în cupolă pe Iisus Hristos Pantocrator, înconjurat de cetele cerești, profeți și apostoli, simbolizând cerul. Pe tamburul cupolei este pictată Sfânta Liturghie, cu Hristos ca Mare Arhiereu, iar pandantivii sunt rezervați celor patru Sfinți Evangheliști. Absidele laterale sunt dedicate marilor minuni – Nașterea Domnului și Învierea, precum și altor scene din activitatea Mântuitorului (Botezul, Schimbarea la Față, Intrarea în Ierusalim, Răstignirea), în vreme ce registrul inferior cuprinde chipurile martirilor[12].

Pronaosul, dedicat adesea Maicii Domnului și pregătirii credincioșilor, are în cupolă chipul Maicii Domnului cu Pruncul la piept, uneori înconjurat de profeții care i-au vestit nașterea. Pe pereți sunt pictate scene ample din viața ei - Nașterea, Intrarea în Biserică, Buna Vestire, Adormirea, alături de cetele sfinților (îngeri, profeți, apostoli, ierarhi, asceți, martiri), iar, dacă spațiul permite, bolta dintre naos și pronaos poartă tema Sfintei Treimi[13].

Pridvorul, cu rol didactic pronunțat, pregătește credinciosul pentru intrarea în spațiul sacru: bolta sa înfățișează pe Iisus Hristos-Emanuel sau pe

---

9 Boghiu, *Pictura Murală și iconografia bizantină,* 135-136.

10 I.D. Ștefănescu, *Iconografia artei bizantine și a picturii feudale românești*, București, 1973, 64.

11 Ștefănescu, *Iconografia artei bizantine și a picturii feudale,* 63.

12 Boghiu, *Pictura Murală și iconografia bizantină,* 134.

13 Boghiu, *Pictura Murală și iconografia bizantină,* 137.

Domnul Savaot, înconjurat de îngeri, iar pe pereți pot apărea teme dogmatice și morale – Crearea lumii, Sinoadele ecumenice, Judecata de Apoi, Scara lui Iacob sau Scara virtuților a Sf. Ioan Scărarul. În unele biserici, tot aici este ilustrat integral Acatistul Bunei Vestiri[14].

Exteriorul bisericii extinde mesajul sacru către întreaga lume: deasupra ușii de intrare se află icoana hramului, pe zidurile laterale, în firide, sunt pictați profeți, ierarhi și filozofi păgâni (sibile) care au prevestit venirea lui Mesia, iar partea de răsărit poartă adesea tema Deisis (Hristos pe tron, încadrat de Maica Domnului și Sf. Ioan Botezătorul)[15].

Acest program iconografic funcționează, în ansamblul lui, ca un catehism în imagini, comunicând vizual realitatea nevăzută a Împărăției lui Dumnezeu. El constituie tiparul canonic pe care îl vom regăsi, cu unele particularități și inovații semnificative, în mănăstirile oltene analizate în capitolele următoare.

III. Programul marial în Sfântul Altar și în naos, în mănăstirile oltene[16]

După ce am prezentat, în capitolul anterior, tiparul canonic al programului iconografic bisericesc - cu locul rânduit Maicii Domnului în conca absidei altarului și cu Hristos Pantocrator în punctul cel mai înalt al naosului, ne propunem, în cele ce urmează, să verificăm în ce măsură acest tipar se regăsește, fidel sau cu particularități proprii, în șapte dintre cele mai reprezentative mănăstiri ale spațiului oltean: Cozia, Govora, Hurezi, Polovragi, Tismana, Topolnița și Strehaia.

Analiza s-a bazat pe cercetarea directă, la fața locului, a programului iconografic al fiecărui lăcaș, urmărind, în ordine, drumul pe care icoana Maicii Domnului îl parcurge prin spațiul liturgic: de la bolta Sfântului Altar, unde tronează în chip de Împărătească /Platytera, trecând peste catapeteasmă, cu întreg ciclul icoanelor praznicare, al icoanelor împărătești și al ușilor împărătești, până în naos, unde tema mariologică se dezvoltă adesea într-un

[14] Boghiu, *Pictura Murală și iconografia bizantină,* 138.

[15] Boghiu, *Pictura Murală și iconografia bizantină,* 139.

[16] Descrierea programului iconografic al fiecărei mănăstiri se bazează pe cercetarea directă, la fața locului, efectuată de autor, completată, acolo unde a fost posibil, cu repere din bibliografia de specialitate.

ciclu narativ amplu, cuprinzând Nașterea, Intrarea în Biserică, Buna Vestire, Adormirea și punerea în mormânt.

Deși toate cele șapte mănăstiri aparțin aceluiași spațiu cultural și, în mare parte, unor perioade istorice apropiate, unele dintre ele din epoca de aur a picturii brâncovenești, vom observa că programul marial nu se repetă identic de la o ctitorie la alta. Unele mănăstiri (Govora, Hurezi) dezvoltă un ciclu mariologic narativ deosebit de amplu, cu scene distribuite pe puncte cardinale în naos; altele (Polovragi) introduc variații și inversări surprinzătoare față de tiparul așteptat; iar cazul Mănăstirii Strehaia adaugă o dimensiune suplimentară de analiză, aceea a continuității unui program iconografic peste primul strat de pictură, despărțite de aproape două secole (1645 și 1826).

Descrierea generală a programului canonic poate fi întregită cu perspectiva istorică oferită de I.D. Ștefănescu, care lămurește și logica teologică a acestei rânduieli. Preasfânta Născătoare de Dumnezeu și pururea Fecioara Maria, zugrăvită în picioare sau pe tron, ca o împărătească potrivit cuvintelor liturgice din slujba proscomidiei, evocă ideea intercesiunii, legată de parusie; într-un alt înțeles, zugravii amintesc, prin aceeași imagine, întruparea lui Hristos, motiv pentru care Maica Domnului Îl poartă pe Fiul ei fie pe brațul stâng, fie pe brațul drept, fie pe genunchi, fiecare gest purtând o nuanță proprie: pe brațul stâng, Hristos este apărat cu duioșie de mama Sa; pe brațul drept, El este oferit ca jertfă de mama îndurerată, „ca să se plinească Scripturile”[17].

Cât privește spațiul oltean, autorul confirmă chiar el tiparul pe care l-am analizat în capitolele următoare: în Țara Românească, calota absidei este împodobită, de regulă, cu Preasfânta Născătoare de Dumnezeu șezând pe tron și purtându-L pe Hristos; la Cozia, tema calotei se împlinește cu reprezentarea Sfintei Treimi; iar în alte lăcașuri, cilindrul bolții e împodobit cu praznicul Înălțării Domnului, după cum regăsim la Mănăstirea Govora[18].

Vom urmări, așadar, atât elementele de permanență, care confirmă fidelitatea față de canonul descris în capitolul precedent, cât și particularitățile fiecărei ctitorii, ca preambul necesar pentru analiza comparativă de ansamblu.

[17] Ștefănescu, *Iconografia artei bizantine și a picturii feudale,* 64.

[18] Ștefănescu, *Iconografia artei bizantine și a picturii feudale,* 63.

III.1. Mănăstirea Cozia – programul iconografic marial în Sfântul Altar și în naos[19]

În Sfântul Altar al Mănăstirii Cozia[20], pe bolta absidei, este înfățișată Maica Domnului șezând pe tronul împărătesc, având de o parte și de alta pe Sfinții Arhangheli Mihail și Gavriil. Tot aici, pe catapeteasmă, chipul Maicii Domnului revine în mai multe registre și ipostaze: astfel, o regăsim reprezentată ca Orantă, cu mâinile ridicate în rugăciune și cu Pruncul zugrăvit în medalion, în mijlocul șirului de sfinți prooroci, dar și în compoziția Deisis, alături de Sfinții Apostoli, coborând spre praznicele împărătești.

Printre icoanele praznicare, Maica Domnului apare în scenele Buna Vestire și Nașterea Domnului, în vreme ce, pe rândul icoanei Mântuitorului de pe catapeteasmă, icoana împărătească reia aceeași temă a Deisisului: Hristos în centru, având de-a dreapta pe Maica Domnului, iar de-a stânga pe Sfântul Ioan Botezătorul. Chipul ei se regăsește, de asemenea, pe ușile împărătești, unde este zugrăvită scena Buna Vestire.

Trecând în naos, tema mariologică este reluată prin scena Nașterii Mântuitorului Iisus Hristos, iar în registrul inferior apare din nou compoziția Deisis – Mântuitorul pe tronul împărătesc, avându-i alături pe Maica Domnului și pe Sfântul Ioan Botezătorul.

De remarcat, tot în naos, tabloul votiv al lui Mircea cel Bătrân, înfățișat împreună cu fiul său Mihail, purtând amândoi pe brațe biserica mănăstirii, pe care o închină Maicii Domnului – imagine ce încununează, în chip simbolic, întregul program iconografic marial al lăcașului: ctitorul își pune, la propriu, ctitoria sub ocrotirea Fecioarei[21].

III.2. Mănăstirea Govora – programul iconografic marial în Sfântul Altar și în naos[22]

În Sfântul Altar al Mănăstirii Govora[23], bolta absidei este ocupată de chipul Maicii Domnului, având de o parte și de alta pe Sfinții Arhangheli Mihail și

---

[19] Pr. Ștefan Vlăduț Vasiliu, *Pictura Bisericească din Muntenia și din Oltenia în secolele XIV-XV*, în *Icoane, Iconari și Școli de pictură bisericească din Țara Românească (Studii și Articole)*, București 2021, 463-466.

[20] Liana Carina Tătăranu/Nicolae Coșniceru, *Mănăstirea Cozia,* în *Oltenia Mănăstirilor – istorie, iconografie și arhitectură,* Vol. II, București, 2022, pp. 120-142.

[21] Tătăranu/Coșniceru, *Mănăstirea Cozia,* 139.

[22] Gherasim Cristea, *Istoria Mănăstirii Govora*, Râmnicu Vâlcea 1995, 89-95.

[23] Liana Carina Tătăranu/Nicolae Coșniceru, *Mănăstirea Govora,* în *Oltenia Mănăstirilor – istorie, iconografie și arhitectură,* Vol. II, București 2022, 188-205.

Gavriil. În registrul următor sunt înfățișați proorocii, având în mijlocul lor pe Dumnezeu Cel Vechi de Zile[24].

Trecând dincolo de spațiul Sfântului Altar, pe catapeteasmă chipul Maicii Domnului revine în mai multe scene iconografice: o regăsim în icoana de la baza Crucii, apoi în compoziția Deisis, în mijlocul Sfinților Apostoli, coborând spre registrul praznicelor împărătești, unde apare în scenele Nașterii Maicii Domnului, Intrarea în Templu, Buna Vestire, Nașterea Domnului, Răstignirea și Pogorârea Sfântului Duh.

Tot pe catapeteasmă, Maica Domnului ocupă, în iconografie, un loc central: o regăsim atât în icoana împărătească, așezată pe tronul împărătesc, având-L pe brațe pe Mântuitorul Hristos și arătând cu mâna dreaptă spre El, flancată, de o parte și de alta a tronului împărătesc, de Sfinții Arhangheli Mihail și Gavriil. O întâlnim, de asemenea, în icoana împărătească a Mântuitorului Iisus Hristos, care are de-a dreapta și de-a stânga pe Maica Domnului și pe Sfântul Ioan Botezătorul. Ușile împărătești păstrează, la rândul lor, iconografia Bunei Vestiri, element de remarcat, prezent și în registrul imediat următor al catapetesmei, unde scena Bunei Vestiri este reluată: în partea de sud, Maica Domnului în stare de rugăciune, iar în partea de nord, Arhanghelul Gavriil[25].

În naos, tema mariologică se dezvoltă pe mai multe registre și puncte cardinale. Maica Domnului este reprezentată în icoanele Nașterii Domnului, în absida de sud, în vreme ce în absida de nord, sub scena Pogorârii la iad, se regăsesc Nașterea Maicii Domnului și Intrarea în Templu a Maicii Domnului. În partea de apus, alături de scena Adormirii Maicii Domnului, sunt înfățișate încă două compoziții complementare: pregătirea Maicii Domnului pentru adormire și, respectiv, deschiderea mormântului după adormire, urmată de găsirea Brâului Maicii Domnului de Sfântul Apostol Toma[26].

[24] Cristea, *Istoria Mănăstirii Govora*, 90.
[25] Cristea, *Istoria Mănăstirii Govora*, 90-91.
[26] Cristea, *Istoria Mănăstirii Govora,* 90.

III.3. Mănăstirea Hurezi – programul iconografic marial în Sfântul Altar și în naos[27]

În Sfântul Altar al Mănăstirii Hurezi, chipul Maicii Domnului ocupă bolta altarului, având de-a dreapta și de-a stânga pe Sfinții Arhangheli Mihail și Gavriil.

Ieșind din spațiul Sfântului Altar, pe catapeteasmă regăsim chipul Maicii Domnului în mai multe scene iconografice: la baza Crucii, în mijlocul Sfinților prooroci, dar și în icoana Deisis, în centrul Sfinților Apostoli, alături de scenele praznicelor împărătești, coborând spre registrul inferior. Aici, Maica Domnului ocupă, de asemenea, un loc central în iconografie, fiind prezentă în scena Buna Vestire de pe ușile împărătești, precum și în icoana împărătească de pe catapeteasmă, unde este înfățișată șezând pe tronul împărătesc, având de-a dreapta și de-a stânga pe Sfinții Arhangheli Mihail și Gavriil. O regăsim, totodată, în icoana împărătească a Mântuitorului Iisus Hristos, unde este reprezentată împreună cu Sfântul Ioan Botezătorul[28].

În naos, tema mariologică revine în scena Nașterii Mântuitorului Iisus Hristos, în absida sudică, și în compoziția Deisis, alături de Sfântul Ioan Botezătorul. La fel ca la Mănăstirea Govora, de o parte și de alta a catapetesmei este reluată scena Bunei Vestiri: în partea de sud, Maica Domnului în picioare, iar în partea de nord, Sfântul Arhanghel Gavriil, aducându-i vestea. În partea de apus se regăsesc aceleași scene care înfățișează Adormirea Maicii Domnului, flancată de compoziții complementare: pregătirea Maicii Domnului pentru adormire și, respectiv, tămâierea și cântarea Sfinților Apostoli[29].

III.4. Mănăstirea Polovragi – programul iconografic marial în Sfântul Altar și în naos[30]

Veche ctitorie a boierilor Pârâianu, Mănăstirea Polovragi a fost pictată în timpul Sfântului Voievod Constantin Brâncoveanu, al treilea ctitor al

---

[27] Liana Carina Tătăranu/Nicolae Coșniceru, *Mănăstirea Hurezi,* în *Oltenia Mănăstirilor – istorie, iconografie și arhitectură,* Vol. II, București 2022, 206-240.

[28] Tătăranu/Coșniceru, *Mănăstirea Hurezi,* 229-232.

[29] Tătăranu/Coșniceru, *Mănăstirea Hurezi,* 229-232.

[30] Elisabeta Negrău, *Mănăstirea Polovragi – monument de arhitectura și artă,* în *Polovragi Mănăstirea de lângă cer*, vol. Coordonat de Arhim. Timotei Aioanii, fără editură și fără oraș, apărut cu binecuvântarea ÎPS IRINEU Arhiepiecopul Craiovei și Mitropolitul Olteniei, 60.

lăcașului. În Sfântul Altar, bolta este ocupată de chipul Maicii Domnului, având de-a dreapta și de-a stânga pe Sfinții Arhangheli Mihail și Gavriil, la fel ca la Mănăstirea Govora reprezentați în medalioane. În registrul următor sunt înfățișați Sfinții Prooroci, având în centru pe Dumnezeu Cel Vechi de Zile[31].

În afara Sfântului Altar, chipul Maicii Domnului revine în mai multe scene iconografice: la baza Crucii de pe catapeteasmă, în mijlocul Sfinților Prooroci, în icoana Deisis, din mijlocul Sfinților Apostoli, precum și în icoanele praznicare, coborând spre registrul inferior, unde Maica Domnului ocupă, de asemenea, un loc central, în icoana împărătească, având de-a dreapta și de-a stânga tronului pe Sfinții Arhangheli Mihail și Gavriil în icoana împărătească a Mântuitorului Iisus Hristos, în scena Buna Vestire de pe ușile împărătești și în icoana de hram, Adormirea Maicii Domnului[32].

Ca și la celelalte mănăstiri analizate mai sus, scena Bunei Vestiri este reluată în afara Sfântului Altar, de o parte și de alta a catapetesmei: în partea de sud, Maica Domnului în stare de rugăciune, iar în partea de nord, Arhanghelul Gavriil, aducându-i vestea. O regăsim, de asemenea, în scena Nașterii Mântuitorului Iisus Hristos și în icoana Deisis, în partea de sud a naosului; alături de icoana Nașterii Domnului apare și icoana Întâmpinării Domnului. În partea de nord, registrul inferior, se află o icoană a Maicii Domnului care o înfățișează pe tronul împărătesc, având de-a dreapta și de-a stânga pe Sfinții Arhangheli[33].

Un element de particularitate demn de remarcat: tot în partea de nord a naosului, sub icoana Schimbării la Față, la Polovragi se află un lucru cu totul diferit față de celelalte mănăstiri analizate – întrucât în această parte a naosului era de așteptat scena Pogorârii la Iad (așa cum apare, spre exemplu, la Govora), la Polovragi această scenă este mutată în partea de sud. De asemenea, în partea de nord se regăsesc mai multe icoane care ne-o înfățișează pe și Maica Domnului: Răstignirea, Pogorârea de pe Cruce, Punerea în Mormânt.

Un alt element de particularitate iconografică este faptul că, pe peretele de apus, icoana centrală nu este cea a Adormirii Maicii Domnului, ci a

---

[31] Liana Carina Tătăranu/Nicolae Coșniceru, *Mănăstirea Polovragi,* în *Oltenia Mănăstirilor – istorie, iconografie și arhitectură,* Vol. I, București 2022, 112-134.

[32] Tătăranu/Coșniceru, *Mănăstirea Polovragi,* 130-131.

[33] Negrău, *Mănăstirea Polovragi - monument de arhitectura și artă,* 82.

Pogorârii Sfântului Duh, avându-L în mijloc pe Hristos, așezat pe tronul împărătesc, cu Sfinți Apostoli de-a dreapta și de-a stânga[34].

III.5. Mănăstirea Tismana – programul iconografic marial în Sfântul Altar și în naos[35]

Ctitorie a Sfântului Nicodim cel Sfințit de la Tismana, mănăstirea păstrează, pe bolta Sfântului Altar, imaginea Maicii Domnului tronând, purtând pe brațe pe Mântuitorul Hristos ca Prunc, având de-a dreapta și de-a stânga pe Sfinții Arhangheli Mihail și Gavriil. În registrul imediat următor, pe bolta cerească, sunt înfățișate șase medalioane, trei de o parte, trei de alta – cu chipurile Sfinților Prooroci, având în mijlocul lor un porumbel, simbol al Sfântului Duh. Coborând cu încă două registre, se regăsește Cortul Mărturiei, prefigurare simbolică a Maicii Domnului[36].

În naos, tema mariologică e reluată în partea de sud, printr-o scenă consacrată Nașterii Mântuitorului Hristos, în vreme ce, în partea de nord, sub compoziția Pogorârii la Iad, se regăsesc, în iconografie, scenele Pogorârii de pe Cruce și Punerii în Mormânt. Pe peretele de apus se află scena Adormirii Maicii Domnului, încadrată, la fel ca la Mănăstirea Govora, de o parte și de alta, cu icoanele Pregătirii Maicii Domnului pentru adormire și Deschiderea mormântului după Adormire[37].

III.6. Mănăstirea Topolnița – programul iconografic marial în Sfântul Altar și în naos[38]

Zidită, potrivit tradiției, pe locul unei ctitorii mai vechi a Sfântului Nicodim de la Tismana, biserica actuală a Mănăstirii Topolnița păstrează, pe bolta Sfântului Altar, imaginea Maicii Domnului tronând, cu Pruncul Iisus pe genunchi, având de-a dreapta și de-a stânga pe Sfinții Arhangheli Mihail și Gavriil[39].

---

[34] Negrău, *Mănăstirea Polovragi - monument de arhitectura și artă,* 82.

[35] Liana Carina Tătăranu/Nicolae Coșniceru, *Mănăstirea Tismana,* în *Oltenia Mănăstirilor – istorie, iconografie și arhitectură,* Vol. I, București 2022, 136-161.

[36] Tătăranu/Coșniceru, *Mănăstirea Tismana,* 157-158.

[37] Tătăranu/Coșniceru, *Mănăstirea Tismana,* 158.

[38] Cornelia Pilat, *Pictura Murală în epoca lui Matei Basarab*, București 1980, 23.

[39] Liana Carina Tătăranu/Nicolae Coșniceru, *Mănăstirea Topolnița,* în *Oltenia Mănăstirilor – istorie, iconografie și arhitectură,* Vol. I, București 2022, 219-222.

În afara Sfântului Altar, pe catapeteasmă, chipul Maicii Domnului revine în mai multe scene: la poalele Crucii, în mijlocul Sfinților Prooroci, într-un medalion, ca Maică a Domnului Orantă. În registrul icoanelor împărătești o regăsim în scenele Nașterii Maicii Domnului, Aducerii la Templu a Maicii Domnului, Nașterii Mântuitorului, Răstignirii, Pogorârii Sfântului Duh și Bunei Vestiri. În registrul inferior, iconografia mariologică ocupă din nou un loc central: în icoana împărătească, având de-a dreapta și de-a stânga pe Sfinții Arhangheli, în icoana Bunei Vestiri de pe ușile împărătești, și în icoana împărătească a Mântuitorului Iisus Hristos, împreună cu Sfântul Ioan Botezătorul[40].

În naos, tema mariologică revine în icoana Nașterii Mântuitorului Iisus Hristos și în scena Adormirii Maicii Domnului, pe peretele dinspre apus. În partea de nord se regăsește scena Răstignirii Mântuitorului, iar în partea de sud, în registrul inferior, întâlnim icoana Deisis.

III.7. Mănăstirea Strehaia – programul iconografic marial în Sfântul Altar și în naos[41]

Mănăstirea Strehaia prezintă o particularitate arhitecturală unică în spațiul ortodox românesc: este singurul lăcaș din țară al cărui altar este orientat spre sud, și nu spre răsărit, așa cum impune rânduiala obișnuită a bisericilor ortodoxe. Această orientare atipică influențează firesc și modul în care trebuie citit programul iconografic: punctele cardinale menționate mai jos (nord, sud, est, vest) nu corespund poziției lor obișnuite față de altar, altfel spus, tiparul iconografic canonic (deja verificat, în aceeași repartiție tematică, la celelalte mănăstiri analizate) rămâne identic ca structură, dar „rotit" odată cu orientarea neobișnuită a edificiului.

Mănăstire domnească, întemeiată de Matei Basarab în anul 1645, Strehaia nu mai păstrează astăzi haina picturii originale, din pricina vitregiilor vremii. Pictorul Barbu Zugravul a repictat lăcașul în anul 1826, la inițiativa protosinghelului Axentie, egumenul Mănăstirii Bistrița și al Mănăstirii Strehaia, păstrând însă, în mare parte, programul iconografic original din vremea lui Matei Basarab[42].

---

[40] Pilat, *Pictura Murală în epoca lui Matei Basarab*, 24.

[41] Coravu Dimitrie, *Mănăstirea și Episcopia Strehaiei,* Slobozia 2007, 40 -51.

[42] Coravu, *Mănăstirea și Episcopia Strehaiei,* 42.

Pe bolta Sfântului Altar tronează Maica Domnului, având de-a dreapta și de-a stânga pe Sfinții Arhangheli Mihail și Gavriil, iar dincolo de ei, în picioare, pe Sfinții Prooroci. Deasupra se află Dumnezeu Cel Vechi de Zile și Sfântul Duh, sub forma porumbelului[43].

În afara Altarului, pe catapeteasmă, o întâlnim pe Maica Domnului în icoanele praznicare, Nașterea Maicii Domnului, Aducerea la Templu, Buna Vestire, Nașterea Mântuitorului, Înălțarea Mântuitorului, coborând spre registrul inferior, la icoanele împărătești, unde apare în scena Bunei Vestiri de pe ușile împărătești, în icoana împărătească a Maicii Domnului, având de-a dreapta și de-a stânga pe Sfinții Arhangheli Mihail și Gavriil, precum și în icoana împărătească a Mântuitorului Iisus Hristos, împreună cu Sfântul Ioan Botezătorul[44].

În naos, Maica Domnului este înfățișată în icoana Nașterii Domnului, în partea de apus, iar în partea de răsărit, în icoanele Răstignirii Mântuitorului, Coborârii de pe Cruce și Punerii în mormânt. În partea de nord, între tabloul votiv al ctitorului Matei Basarab și al boierilor Craioveşti[45], este așezată icoana Adormirii Maicii Domnului, deasupra deschizăturii spre catul domnesc, iar de o parte și de alta întâlnim scena Bunei Vestiri, Deschiderea mormântului Născătoarei de Dumnezeu, precum și icoane care o înfățișează pe Maica Domnului rugându-se în grădină și în convorbire cu Arhanghelul Gavriil.

În partea vestică, sub stratul de pictură din 1826, se întrezărește pictura originală, cu chipul Maicii Domnului, fără să se poată identifica însă cu precizie despre ce scenă anume este vorba.

IV. Programul marial în pronaos și în pridvor, în mănăstirile oltene

După ce am urmărit, în capitolul anterior, felul în care programul marial se desfășoară în Sfântul Altar și în naos, ne îndreptăm acum atenția spre celelalte două spații liturgice ale bisericii – pronaosul și pridvorul, unde evlavia mariologică a zugravilor olteni capătă, poate, expresiile sale cele mai originale și mai variate.

---

[43] Radu - Ștefan Vergatti, *Complexul Monastic Strehaia*, București 2023, 51.

[44] Coravu, *Mănăstirea și Episcopia Strehaiei,* 45.

[45] Liana Carina Tătăranu/Nicolae Coșniceru, *Mănăstirea Strehaia,* în *Oltenia Mănăstirilor – istorie, iconografie și arhitectură,* Vol. I, București 2022, 200-201.

Pronaosul, spațiu de trecere între naos și pridvor, păstrează în tradiția oltenească una dintre cele mai importante mărturii de cinstire a Maicii Domnului: reprezentarea integrală a Imnului Acatist al Bunei Vestiri, alcătuit din douăzeci și patru de icoase și condace, transpuse în iconografie sub forma unui ciclu narativ, cu câte o scenă pentru fiecare strofă.

Este semnificativ faptul că, spre deosebire de bisericile din Moldova epocii lui Petru Rareș, unde acest ciclu a fost pictat pe fațadele exterioare ale lăcașurilor, în spațiul oltean el a rămas legat de interiorul bisericii, adesea alături de Sinaxar, alegere ce ține de o cu totul altă înțelegere a spațiului liturgic decorat, așa cum am arătat deja în introducerea generală a acestui studiu. Cea mai veche mărturie a acestei practici se păstrează la Mănăstirea Cozia, din vremea lui Mircea cel Bătrân (1390-1391).

Pridvorul, la rândul lui, spațiu de graniță între lăcașul sfânt și lumea din afară, cu rol didactic pronunțat, oferă zugravilor un cadru mai liber de interpretare teologică, în care programul marial poate căpăta accente și reprezentări ce depășesc uneori tiparul strict canonic – așa cum vom vedea în cazul Mănăstirii Govora, cu reprezentarea unicat în Europa a Maicii Domnului cu Sfântul Acoperământ și aripi de vultur, sau la Mănăstirea Polovragi, unde Sfântul Munte e înfățișat ca grădină prin excelență a Maicii Domnului.

Vom urmări, în continuare, pentru fiecare dintre mănăstirile analizate deja în capitolul precedent, particularitățile programului marial din pronaos și din pridvor, acolo unde asemenea reprezentări există și au putut fi documentate prin cercetarea directă la fața locului.

IV.1. Mănăstirea Cozia – programul iconografic marial în pronaos și pridvor

Pictura interioară a Mănăstirii Cozia aparține perioadei imediat următoare construcției lăcașului de cult, respectiv anilor 1390-1391. Se poate vorbi, astfel, de două straturi de pictură distincte: cel dintâi, păstrat doar în pronaos, este de factură monahală, originară, iar cel din altar, naos și pridvor este tributar stilului brâncovenesc, rezultat al ample lucrări de refacere din secolul al XVIII-lea[46].

[46] M. Davidescu, *Mănăstirea Cozia*, București 1968, 17.

Pictura pronaosului se remarcă printr-o serie de compoziții ample, dar și prin siluetele monumentale ale sfinților ce întregesc ansamblul în registrul de jos. În interiorul pronaosului, care are, potrivit tradiției, o destinație funerară, sunt adăpostite mormântul lui Mircea cel Bătrân, precum și mormântul Maicii Teofana, mama lui Mihai Viteazul, devenită monahie după moartea fiului ei. Alături de Sinaxarul care cuprinde mulțimea sfinților, în pronaos se întrevede iconografia marială prin cele douăzeci și patru de icoane atribuite Imnului Acatist al Maicii Domnului - cel mai vechi asemenea ciclu păstrat în pictura monumentală din țara noastră[47].

Pridvorul, adăugat ulterior de Sfântul Voievod Constantin Brâncoveanu (1706-1707), aduce în prim-plan tema Judecății de Apoi. Bolta pridvorului este împărțită în trei: în centru este pictat Mântuitorul, înconjurat de Sfinții Îngeri, iar de-a dreapta și de-a stânga, Maica Domnului tronând pe scaunul împărătesc, înconjurată, la rândul ei, de Sfinții Îngeri; jos, o mulțime de sfinți, printre care se distinge Sfântul Ioan Damaschin, alcătuitorul de cântări în cinstea Maicii Domnului[48].

IV.2. Mănăstirea Govora – programul iconografic marial în pronaos și pridvor

Pe bolta pronaosului este pictată Maica Domnului Orantă, cu mâinile ridicate, având în mijloc pe Pruncul, și el cu mâinile ridicate, binecuvântând, înconjurați de Sfinții Ioan și ceilalți imnografi. Coborând, la poalele boltei pronaosului sunt așezați, la Govora, patru sfinți melozi, particularitate ce arată cât de mult din programul iconografic al pronaosului acestei mănăstiri este, prin excelență, dedicat Maicii Domnului[49].

Astfel, în partea de sud întâlnim icoana care înfățișează pe magi aducând daruri, ilustrând stihira de la Slava Litiei praznicului Nașterii Domnului[50].

În partea de apus, Maica Domnului apare în medalion, șezând pe tronul împărătesc, ținând Pruncul pe mâna stângă și arătând cu dreapta spre El – tipul iconografic al Îndrumătoarei (Hodighitria), având de o parte și de alta mulțime de sfinți, cu doi sfinți melozi în centru, Ioan și Cozma, iar deasupra, trei Sfinți Îngeri.

---

47 Davidescu, *Mănăstirea Cozia*, 18.

48 Tătăranu/Coșniceru, *Mănăstirea Cozia,* 138.

49 Cristea, *Istoria Mănăstirii Govora*, 92.

50 Ioan Monahul, *Slava de la Litie*, în *Mineiul pe Decembrie,* în ziua 25, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2019, p. 514.

În partea de răsărit, Maica Domnului e înfățișată în medalion, în picioare, cu Pruncul la nivelul pântecelui, binecuvântând, având de-a dreapta și de-a stânga doi Sfinți Îngeri, iar dincolo de ei pe Sfinții Apostoli Petru și Pavel, ținând un pergament, la picioarele Maicii Domnului sunt pictați șase sfinți melozi.

În partea de nord, în absidă, regăsim din nou icoana Maicii Domnului în medalion, pe scaunul împărătesc, cu Pruncul în brațe, susținută de doi Sfinți Îngeri, cu alți trei deasupra, și cu Sfinții Prooroci de o parte și Sfinții Apostoli și sfintele femei mironosițe de cealaltă, având în centru doi sfinți melozi.

În pridvor, programul marial capătă o expresie cu totul diferită de restul bisericii. Deasupra intrării se află reprezentarea unicat a Maicii Domnului cu Sfântul Acoperământ și aripi de vultur, purtând inscripțiile „Aripile marelui vultur" și „Sub Acoperământul tău"[51].

De o parte și de alta a acestei icoane centrale se găsesc două compoziții complementare: în partea de sud, Somnul lui Iisus, în care Pruncul doarme pe o piatră, un înger vine să-i aducă semnul Sfintei Cruci, iar Maica Domnului Îl ocrotește cu o ripidă, în vreme ce, mai jos, pe o altă piatră, este înfățișat un leu; în partea de nord, Fuga în Egipt, cu Maica Domnului și Pruncul călare pe asin, Dreptul Iosif mergând în urmă, iar Sfântul Iacov, ruda Domnului, ținând de căpăstru.

IV.3. Mănăstirea Hurezi – programul iconografic marial în pronaos și pridvor

Ca și la Mănăstirea Cozia, programul iconografic al pronaosului de la Hurezi cuprinde, potrivit observațiilor directe, scenele Imnului Acatist și Sinaxarul, alături de care întâlnim iconografia mariologică. Pe peretele dinspre răsărit este reprezentată Judecata de Apoi, temă redată, potrivit istoricilor de artă, într-o manieră nouă, neconvențională, specifică Școlii de la Hurezi[52].

Bolta pridvorului este împărțită în trei registre: în centru se află Mântuitorul Iisus Hristos, înconjurat de Sfinții Îngeri, Heruvimii cei cu ochi mulți și Serafimii cei cu câte șase aripi; în partea de nord, Maica Domnului șezând pe tronul împărătesc, înconjurată, la rândul ei, de Serafimi și Heruvimi; iar în partea de sud, Maica Domnului pe tronul împărătesc,

[51] Tătăranu/Coșniceru, *Mănăstirea Govora,* 204.

[52] Tătăranu/Coșniceru, *Mănăstirea Hurezi,* 232.

înconjurată de o ceată de Sfinți Îngeri și de o mulțime de sfinți mucenici și sfinte muceniță.

IV.4. Mănăstirea Polovragi – programul iconografic marial în pronaos și pridvor

Deși Mănăstirea Polovragi este redusă ca dimensiuni, programul iconografic marial rămâne bogat, centrat pe reprezentarea Imnului Acatist, în care este înfățișată iconografia Maicii Domnului potrivit celor douăzeci și patru de icoase și condace[53].

Pe bolta pronaosului, Maica Domnului Orantă este înfățișată în medalion, cu mâinile ridicate și Pruncul în centru, având de o parte și de alta patru Sfinți Îngeri[54].

Pe peretele vestic al pronaosului se regăsește icoana intitulată „Cuvine-se cu adevărat", cu Maica Domnului șezând pe scaunul împărătesc, înconjurată de Sfinții Îngeri și de mulțime de sfinți[55].

Pe peretele de răsărit, deasupra absidei prin care se face trecerea către naos, este înfățișată Maica Domnului Orantă, într-un pergament ținut de doi îngeri, cu mâinile ridicate și Pruncul în centru, binecuvântând.

Trecând în pridvor, deasupra ușii de intrare se află icoana de hram, Adormirea Maicii Domnului – fapt ce explică, probabil, absența acestei teme de pe peretele dinspre apus al naosului, semnalată deja în capitolul precedent[56].

De o parte și de alta a intrării în pridvor sunt pictate cele două reprezentări ale Sfântului Munte, cu sfintele mănăstiri și schituri athonite, înfățișat ca grădină, prin excelență, a Maicii Domnului - reprezentări unice în România. Programul iconografic urmează, în acest caz, un ghid de pelerinaj, Proschinitarul Sfântului Munte Athos, redactat de cărturarul grec Ioan Comnen, medicul lui Constantin Brâncoveanu, la cererea acestuia, după modele grecești de epocă, și tipărit la tipografia Mănăstirii Snagov în 1701[57].

---

[53] Tătăranu/Coșniceru, *Mănăstirea Polovragi,* 131.

[54] Negrău, *Mănăstirea Polovragi - monument de arhitectura și artă*, 87.

[55] Negrău, *Mănăstirea Polovragi - monument de arhitectura și artă*, 88-89.

[56] Negrău, *Mănăstirea Polovragi - monument de arhitectura și artă*, 96-97.

[57] Negrău, *Mănăstirea Polovragi - monument de arhitectura și artă*, 86.

IV.5. Mănăstirea Tismana – programul iconografic marial în pronaos și pridvor

Programul iconografic al pronaosului de la Tismana este, în mare parte, asemănător celui de la Cozia și Hurezi, cuprinzând Sinaxarul sfinților și Imnul Acatist al Maicii Domnului. Pe bolta pronaosului este înfățișată Maica Domnului Orantă, cu Pruncul în mijloc, binecuvântând[58].

Demn de remarcat este faptul că, pe peretele vestic, imediat în dreapta intrării, este pictată Maica Domnului pe tronul împărătesc, având Pruncul în brațe, binecuvântând, cu Sfinții Arhangheli Mihail și Gavriil de-a dreapta și de-a stânga[59]. Deasupra ușii de intrare se află o icoană a Maicii Domnului șezând pe piatră, cu Pruncul ținând un pergament, flancată, în aceeași compoziție, de Sfântul Iosif și Sfântul Gavriil. Deasupra intrării dinspre partea de nord se regăsește icoana Maicii Domnului Izvorul Tămăduirii, având de-a dreapta și de-a stânga doi sfinți, dintre care unul este Sfântul Ioan Damaschin.

Pridvorul Mănăstirii Tismana, reconstruit ulterior, păstrează la rândul lui iconografia marială: deasupra intrării este înfățișată Maica Domnului cu Sfântul Acoperământ, purtând inscripția „Maica Domnului, ocrotitoarea tuturor sfinților daco-români și români" - temă care confirmă informația deja verificată anterior: o ultimă pictură a bisericii s-a făcut în pridvor, care a fost reconstruit în 1983, după planul Sfântului Nicodim, și pictat în 1994 de pictorul Grigore Popescu din Câmpulung Muscel, fiind pictură bizantină, cu prezentare iconografică unică, unde, pentru prima dată, sunt pictați toți sfinții daco-români descoperiți și canonizați în ultimii ani ai secolului XX, alături de toți sfinții români ce se prăznuiau[60].

IV.6. Mănăstirea Topolnița – programul iconografic marial în pronaos și exterior

Cu totul diferită se înfățișează pictura Mănăstirii Topolnița, în privința programului marial din pronaos și exterior. Pe calota pronaosului este pictat Iisus Emanuel, înconjurat de îngeri purtând lămpi și hrisma, având între ei pe Maica Domnului și pe Sfântul Ioan Botezătorul, o compoziție de tip

---

[58] Tătăranu/Coșniceru, *Mănăstirea Tismana,* 158.

[59] Pr. Dumitru Bălașa/Prof. Toma Hrisant, *Mănăstirea Tismana - Vatra Strămoșească*, Craiova 1983, 91.

[60] Tătăranu/Coșniceru, *Mănăstirea Tismana,* 157.

Deisis. În afara acestei reprezentări, nu se mai regăsește nicio altă icoană dedicată explicit Maicii Domnului, nici în pronaos, nici în exterior[61].

Pe peretele exterior dinspre răsărit, deasupra intrării, este pictată scena Judecății de Apoi.

IV.7. Mănăstirea Strehaia – programul iconografic marial în pronaos și pridvor

La Mănăstirea Strehaia întâlnim o relativă sărăcie a iconografiei mariologice, se păstrează, pe peretele dinspre răsărit, o singură pictură a Maicii Domnului, înfățișată în picioare, ținându-L la piept pe Mântuitorul Iisus Hristos.

În pridvorul bisericii – construcție adăugată de Sfântul Voievod Constantin Brâncoveanu în 1693[62], ulterioară deci corpului inițial al bisericii din 1645, s-au păstrat, de-a lungul timpului, trei etape succesive de pictură: cea dintâi, din epoca lui Matei Basarab, contemporană cu însăși ridicarea mănăstirii, a doua, din timpul Sfântului Constantin Brâncoveanu și cea de-a treia din 1826, realizată de Barbu Zugravul, în urma lucrărilor de restaurare a fost înlăturată pictura din pridvor de la 1826, readucând la lumină pictura brâncovenească, cea care înfățișează scena Judecății de Apoi[63].

Concluzii

Cercetarea de față a urmărit evoluția programului iconografic marial în șapte mănăstiri reprezentative ale spațiului oltean: Cozia, Govora, Hurezi, Polovragi, Tismana, Topolnița și Strehaia, pornind de la temeiurile ei biblice și patristice, trecând prin tiparul canonic al bisericii ortodoxe, și ajungând la analiza directă, la fața locului, a felului în care acest tipar a prins viață în tencuială și culoare.

Din această cercetare se desprind câteva concluzii mai largi, întâi, cinstirea Maicii Domnului nu este, în iconografia bisericească, un adaos decorativ, ci expresia vizuală a unei mărturisiri de credință înrădăcinate în Sfânta Scriptură și în hotărârile dogmatice ale Bisericii, de la mijlocirea ei la Cana Galileii, la maternitatea ei duhovnicească asumată sub cruce, până la recunoașterea ei, la

[61] Pilat, *Pictura Murală în epoca lui Matei Basarab,* 24.
[62] Vergatti, *Complexul Monastic Strehaia,* 51.
[63] Vergatti, *Complexul Monastic Strehaia,* 52.

Efes, ca Născătoare de Dumnezeu. Programul iconografic pe care l-am analizat traduce, pas cu pas, în imagine, această teologie.

Al doilea, spațiul oltean, deși parte a unei tradiții iconografice unitare, ortodoxe și bizantine, developează un profil propriu, recognoscibil, fidelitate față de canon în altar și în naos, păstrarea programului Acatistului în interior, spre deosebire de programul iconografic moldovenesc, și o dispoziție aparte spre inovație teologică în pridvor, spațiu de graniță unde evlavia populară și îndrăzneala zugravilor și-au găsit expresia cea mai liberă.

Al treilea, exemplele analizate - Acoperământul cu aripi de la Govora, Sfântul Munte al Polovragiului, straturile succesive de pictură de la Tismana și de la Strehaia, arată că fiecare mănăstire, chiar respectând același tipar general, a adus o notă personală, o particularitate ce o individualizează în ansamblul patrimoniului religios oltean. Cazul Strehaiei rămâne, în plus, o mărturie a felului în care rânduiala bisericească s-a adaptat, de-a lungul istoriei, la rațiuni concrete de așezare și de folosință, legate de vecinătatea Băniei și a palatului domnesc, fără ca aceasta să știrbească, în vreun fel, statornicia programului iconografic.

În sfârșit, dincolo de valoarea sa strict artistică sau istorică, acest program iconografic rămâne, până astăzi, ceea ce a fost dintotdeauna, un catehism în imagini, prin care generații întregi de credincioși olteni au putut contempla, chiar și fără carte și fără știință de carte, taina Maicii Domnului și locul ei în iconomia mântuirii neamului omenesc.

Cercetarea de față nu epuizează subiectul. Rămân deschise, pentru studii ulterioare, alte mănăstiri oltene nemenționate aici, precum și o comparație mai amplă cu spațiile iconografice moldovenesc și transilvănean, care ar putea adânci și mai mult înțelegerea acestui specific regional al cinstirii Maicii Domnului.

Iuliu Hossu.
Corespondența din anii studenției

Dr. Gabriel HOZA[1]

Abstract: *Iuliu Hossu's correspondence from his years of study in Rome (1904–1910) demonstrates that his development took place within an academic, spiritual, and intellectual environment of a high standard. At the beginning of the twentieth century, Rome was perceived by young clerics not only as a center of study, but also as a privileged setting for nurturing and deepening their priestly vocation. In his letters, the young Iuliu describes this experience in affective and theological terms, associating his stay in Rome with personal fulfilment and greater closeness to God. The letters highlight his close bond with Bishop Vasile Hossu, strong ties with his parents and brothers, intellectual pursuits, and, in particular, his Marian and Eucharistic devotion. His educational journey was rigorously organized and marked both by academic achievement and by his desire to enter priestly ministry as soon as possible. Through the insight it provides, this correspondence transcends the scope of a mere biographical source, contributing to a broader understanding of Iuliu Hossu's intellectual and spiritual growth, as well as the training model for Romanian clergy in Rome at the turn of the twentieth century.*

Keywords*: Iuliu Hossu, Greek-Catholic, letter, nation, priest, bishop*

Corespondența lui Iuliu Hossu din anii studiilor la Roma (1904-1910) arată că formarea sa s-a desfășurat într-un cadru academic, spiritual și intelectual de nivel înalt. La începutul secolului al XX-lea, Roma era percepută de tinerii clerici nu doar ca un centru de studiu, ci și ca un spațiu privilegiat al desăvârșirii și aprofundării vocației preoțești. În scrisorile sale, tânărul Iuliu descrie această experiență în termeni afectivi și teologici, asociind ședera la Roma cu împlinirea personală și cu apropierea de Dumnezeu. Scrisorile evidențiază atașamentul său profund față de episcopul Vasile Hossu, legăturile strânse cu părinții și frații, preocupările intelectuale și, în mod deosebit, devoțiunea sa mariană și euharistică. Parcursul educațional era

[1] Institutul de Istoroe Ecleziastică „Nicolae Bocșan", hozagabriel@yahoo.com.

riguros organizat și marcat atât de rezultatele academice, cât și de dorința de a ajunge cât mai curând la slujirea preoțească. Prin informațiile pe care le oferă, această corespondență depășește caracterul unei simple surse biografice și contribuie la înțelegerea maturizării intelectuale și spirituale a lui Iuliu Hossu, precum și, pe un plan mai larg, a modelului de pregătire a clerului român la Roma la începutul secolului al XX-lea.

Copilăria, formarea și vocația

Iuliu Hossu s-a născut la 30 ianuarie 1885, în localitatea Milaș, aflată atunci în județul Mureș-Oșorhei, iar astăzi în județul Bistrița-Năsăud. A fost al treilea dintre cei șase fii ai preotului greco-catolic Ioan Hossu și ai Victoriei Hossu, născută Măriuțiu[2]. Cei șase frați Hossu au fost: Ioan Victor Hossu (1881-1951) inginer și director la CFR, Iustin Iosif Hossu[3] (1883-1963) inginer agronom director al domeniilor mitropoliei, Iuliu episcopul Gherlei (1885-1970), Vasile Pompei Hossu[4] (1887-1965) avocat, Teofil Hossu (1889 – nu se cunoaște anul decesului) preot în satul natal, Ștefan Traian Hossu (1891-1978) medic legist[5]. Iuliu și Teofil au ales să urmeze calea tatălui lor, dedicându-se preoției. Iuliu Hossu avea să devină mai târziu episcop al Gherlei și una dintre cele mai importante personalități ale Bisericii Greco-Catolice din România.

Între anii 1892-1896, Hossu a urmat cursurile primare în satul natal la „Școala poporală confesională greco-catolică”[6], iar între 1896 și 1899 la Gimnaziul luteran german din Reghin[7], iar clasa a IV-a, în anul școlar 1899-1900 la Gimnaziul Romano-Catolic maghiar din Târgu-Mureș, iar clasele liceale, V-VIII (azi IX-XII) la Gimnaziul Superior Român Unit din Blaj (1900-1904) numit și Liceul confesional pentru băieți „Sfântul Vasile cel Mare”.

---

[2] Silvestru Augustin Prunduș, Clemente Plăianu, Alexandru Nicula, Ioan M. Bota, Ion Costan, *Cardinalul Iuliu Hossu,* Editura Unitas, Cluj-Napoca, 1995, p. 46.

[3] Căruia frații îi spuneau și Ticu

[4] Familia îi spunea „Viluc”, după recent întorsul de la studii de la Roma, Vasile Hossu viitorul episcop al Lugojului și al Gherlei.

[5] Silvestru Augustin Prunduș, Clemente Plăianu, *Cei 12 Episcopi Martiri ai Bisericii Romane Unite cu Roma, Viața Creștină*, Cluj-Napoca, 1998, p. 44.

[6] *Ibidem*, p. 29.

[7] Sergiu Soica, *Cardinalul Iuliu Hossu în dosarele Securității. Note informative,* Editura Mega, Cluj-Napoca, 2016, p. 19.

A susținut examenul de bacalaureat în 1904[8] ocazie cu care au ieșit în evidență calitățile sale intelectuale excepționale. Despre sesiunea examenului de maturitate desfășurată la Gimnaziul din Blaj, care a avut loc între 24 și 30 iunie, au relatat atât ziarele bisericești, cât și cele laice ale vremii. La proba scrisă s-au prezentat 60 de candidați, toți fiind admiși ulterior la proba orală. Dintre aceștia, trei elevi au obținut calificativul „eminent": Ioan Coltor, Iuliu Hațegan și Iuliu Hossu[9].

În anul 1898, când era încă elev la Gimnaziul luteran german din Reghin, numele său apare într-o mulțumire publică din ziarul *Tribuna* din Sibiu, pentru sprijinul acordat elevilor mineri de la Școala Elementară Română Greco-Catolică. Contribuția sa deși de doar 1 florin, alături de donațiile unor personalități și instituții importante ale vremii, demonstrează preocuparea lui Iuliu Hossu pentru binele celorlalți încă din tinerețe[10].

Interesantă este și evocarea personală a episcopului, care mărturisea că „Încă din cl. V de liceu idealul P.S. Sale era să ajungă popă într-un sat și să aibă o căruță cu un cal"[11]. Acest răspuns arată atât modestia ierarhului, cât și accentul pus de acesta pe chemarea la preoție și pe dorința de a se dedica în întregime slujirii preoțești. Iuliu Hossu a fost coleg de clasă cu Iuliu Hațieganu la Blaj, iar în acea perioadă, amândoi se numărau printre fruntașii clasei. Inițial, ambii visau să urmeze o carieră în medicină, însă, cu timpul, drumurile lor s-au despărțit: Iuliu Hațieganu și-a urmat vocația de medic, devenind una dintre figurile importante ale medicinei românești, în timp ce Iuliu Hossu a ales calea preoției[12].

Ziua de luni, 27 aprilie 1903, a reprezentat un moment important în viața tânărului Iuliu Hossu, pe atunci elev de liceu, fiind legată de o hotărâre care avea să-i influențeze decisiv parcursul ulterior. Aflat la Roma, cu prilejul pelerinajului organizat la jubileul de 50 de ani de la înființarea Mitropoliei de la Blaj și a episcopiilor de Lugoj și Gherla, Iuliu Hossu a trăit o experiență de profundă intensitate spirituală. În timpul audienței private acordate

---

[8] Silvestru Augustin Prunduș, Clemente Plăianu, *Cei 12 Episcopi Martiri ai Bisericii Romane Unite cu Roma,* p. 29.

[9] *Gazeta Transilvaniei*, an 1904, iunie, nr. 137, p. 2.; *Drapelul*, 1904 nr. 73, p. 3.; Unirea, 1904, nr. 27, p. 255.

[10] *Tribuna*, 1898, nr. 231, octombrie, p. 3; *Unirea*, 1898, nr. 44, noiembrie, p. 2.

[11] *Patria*, 1932, nr. 251, 6 decembrie, p. 4.

[12] Valer Hossu, *Episcopul Iuliu. Sfântul Marii Uniri*, Ediția a treia, Editura Viața Creștină, Cluj-Napoca, 2018, p. 88.

pelerinilor români de papa Leon al XIII-lea, după ce s-a apropiat de tronul pontifical și a sărutat inelul Suveranului Pontif, a luat hotărârea de a-și consacra viața lui Dumnezeu[13].

După terminarea liceului și datorită suportului acordat de Episcopul de Lugoj, Vasile Hossu, Iuliu Hossu a avut posibilitatea de a-și continua studiile academice la Colegiul „De Propaganda Fide" din Roma. A fost numit în ultimul an de studii teologice ca Primo Prefetto al studenților colegiului. Iuliu Hossu a obținut titlul de doctor în Filosofie în anul 1906, eveniment menționat în ziarul „Unirea", unde se relatează că la Roma a avut loc o sărbătoare cu adevărat românească, organizată cu prilejul susținerii doctoratului în filosofie de către Ionel Gohor și Iuliu Hossu[14], la data de 4 iulie. Ulterior, în anul 1910, Iuliu Hossu a obținut și titlul de doctor în Teologie.

Hirotonirea și începutul activității preoțești

Întrucât a ales să urmeze cariera ecleziastică, Iuliu Hossu a primit treptele preoției în timpul studiilor sale la Roma. Astfel, a fost hirotonit subdiacon la data de 24 mai 1908, în biserica Colegiului Urbano din Roma, „prin punerea mâinilor" Preasfințitului Vasile Hossu, Episcop de Lugoj[15]. Într-o corespondență, pentru *Unirea*, de la Roma se relatează că, la data de 24 mai 1908, comunitatea românească din capitala Italiei a fost martora unei festivități deosebite, desfășurată în capela Colegiului „De Propaganda Fide". Slujba, oficiată în rit bizantin (românesc) de către Vasile Hossu, episcop de Lugoj, a prilejuit acordarea unor trepte importante ale slujirii sacerdotale pentru trei clerici români ai Colegiului: Grigoriu Pap (Oradea) a fost hirotonit preot, Iuliu Hossu (Lugoj) a fost hirotonit diacon, Ioan Coltor (Blaj) a fost hirotonit subdiacon[16].

Pe parcursul studiilor la Roma, Iuliu Hossu și-a manifestat dorința de a fi hirotonit înainte de finalizarea anilor de formare, în contextul în care, probabil, hirotonirea se acorda, de regulă, la absolvire. Într-o scrisoare personală adresată unchiului său în 1909, Hossu își exprimă dorința de a

[13] *Unirea*, nr. 29, an 1903, p. 298.
[14] *Unirea*, nr. 35, 1906, p. 273.
[15] https://iuliuhossu.ro/repere-biografice (accesat în 03.09.2026, ora 07.53).
[16] *Unirea*, nr. 21, 1908, p. 21.

primi hirotonia mai devreme[17]. Dorința lui Iuliu Hossu de a fi hirotonit în 1909 nu s-a împlinit, însă ceremonia a avut loc la 27 martie 1910, la Roma, în biserica Colegiului Urbano. Hirotonirea a fost oficiată de Vasile Hossu, episcop de Lugoj, în prezența tatălui său, preotul Ioan Hossu, devenit protopop onorar și a altor personalități bisericești, cu ocazia vizitei „ad limina Apostolorum". În cadrul aceleiași slujbe, a fost hirotonit și Ioan Coltor, iar Coriolan Pop-Lupu a fost ridicat la treapta de subdiacon. Evenimentul a fost un prilej de bucurie pentru comunitatea românească din Roma, iar noii preoți și-au celebrat prima liturghie la mormântul Sfântului Petru, precum și în catacombele Sfântului Calist. Acest moment a readus în discuție necesitatea înființării unui institut religios românesc la Roma, așa cum aveau și alte comunități de rit oriental[18].

După ce și-a încheiat studiile la Roma, în toamna anului 1910, Iuliu Hossu s-a întors acasă, la Lugoj unde a fost numit protocolist și arhivar diecezan[19], responsabilități care presupuneau nu doar administrarea documentelor și a arhivei diecezane, ci și organizarea comunicării oficiale. În scurt timp a fost numit în funcții și mai importante. Astfel, a devenit notar consistorial, secretar episcopal și defensor al cauzelor matrimoniale[20], poziții care cereau atât competențe juridice și teologice, cât și o conduită morală deosebită[21].

Studenții români la Roma și mediul formativ al colegiilor pontificale

Odată cu înființarea Mitropoliei Române Unite de Alba Iulia și Făgăraș, Papa Pius al IX-lea a acordat Bisericii Greco-Catolice patru burse pentru tinerii care urmau să studieze filosofia și teologia la Roma, numărul acestora fiind mărit la cinci. Bursierii români erau găzduiți în Colegiul Grec „Sfântul Atanasie", iar în calitate de studenți frecventau cursurile instituțiilor pontificale de învățământ superior din Roma, între care Universitatea Gregoriană și Universitatea Urbaniană. În anul 1898, situația studenților

[17] Serviciul Județean al Arhivelor Naționale Cluj (SJANCJ), *Fond Iuliu Hossu*, Dosar 88, *Corespondența creatorului de fond cu membrii familiei*, ff. 38 – 39.

[18] *Drapelul*, 1910, aprilie, nr. 37, p.3; *Unirea*, 1910, iulie, nr 28, p. 237.

[19] *Unirea*, 1910, octombrie, nr. 43. p. 357; *Drapelul*, 1910, nr. 112, p. 3.

[20] *Gazeta Transilvaniei*, 1911, octombrie, nr. 222. p. 3.; *Unirea*, 1911, octombrie, nr. 97, p. 5.

[21] Valer Hossu, *Episcopul Iuliu. Sfântul Marii Uniri*, p. 91.

români s-a schimbat, aceștia fiind transferați din Colegiul Grec „Sfântul Atanasie" în Colegiul Urban de Propaganda Fide. Această formulă de pregătire a tinerilor clerici români a continuat până în perioada interbelică, când s-a pus problema înființării unui colegiu propriu. Începând cu anul 1930, papa Pius al XI-lea a sprijinit ridicarea unui Colegiu Pontifical destinat tinerilor români aflați la studii în Roma, instituție care avea să fie inaugurată la 9 martie 1937[22].

Prezența studenților români la Roma trebuie privită în cadrul mai larg al preocupărilor Sfântului Scaun pentru formarea clerului oriental. În timpul pontificatului papei Leon al XIII-lea, alături de ruteni, în Colegiul Grec trebuiau primiți și românii din Transilvania, în contextul dorinței de a crește numărul elevilor europeni și de a întări pregătirea clerului oriental unit cu Roma[23]. Prezența românilor în Colegiul Grec „Sfântul Atanasie" este însă mai veche. După anul 1853, odată cu înființarea provinciei ecleziastice de Făgăraș și Alba Iulia, au început să fie admiși aici și studenți români proveniți din Transilvania. Pentru susținerea lor, papa Pius al IX-lea a instituit patru fundații, care au făcut posibilă prezența constantă a tinerilor români în cadrul colegiului. Acest fapt arată interesul manifestat de Sfântul Scaun pentru formarea unei elite clericale bine pregătite, capabile să servească Biserica Greco-Catolică din Transilvania[24].

Studenții români nu au rămas însă în afara problemelor legate de viața internă a Colegiului. În anul 1894, în contextul discuțiilor privind respectarea integrală a ritului oriental, românii s-au situat alături de melkiți, italo-albanezi și greci printre cei care susțineau păstrarea tradiției liturgice proprii. Această atitudine arată că pentru ei formarea la Roma nu însemna doar accesul la studii teologice superioare, ci și păstrarea identității lor bisericești și a ritului bizantin. Un moment important s-a produs în anul 1897, când Colegiul Grec „Sfântul Atanasie" a fost reorganizat și trecut sub conducerea benedictinilor. În urma acestei reorganizări, în colegiu au rămas grecii,

---

[22] Cornel Sigmirean, *Călătoria de studii. Roma in a doua jumătate a secolului al XIX-lea, în corespondența studentului Liciniu Pop cu canonicul I. M. Moldovan,* în Anuarul Institutului de Cercetări Socio-Umane „Gheorghe Sincai", X/2007, Târgu Mureș, p. 92.

[23] Angelo Tamborra, Decadenza e Rinascita nel sec. XIX (1798-1897), în Il Collegio Greco di Roma. Ricerche sugli alunni, la direzione, l'attività. Ricerche sugli alunni, la direzione, l'attivitâ, a cura di Antonis Fyrigos, Roma, 1983, p. 94.

[24] *Ibidem,* p. 99.

melkiții și italo-albanezii, în timp ce rutenii au primit un colegiu propriu, iar românii au cerut să fie mutați la Propaganda Fide. Această schimbare explică de ce, la începutul secolului al XX-lea, tinerii români greco-catolici nu mai erau formați în vechiul Colegiu Grec, ci în cadrul Colegiului Urban de Propaganda Fide. Reorganizarea trebuie înțeleasă și în contextul mai larg al afirmării identităților ecleziastice și naționale în secolul al XIX-lea. Românii, alături de sârbi și bulgari, își consolidaseră propriile structuri bisericești, iar această evoluție a determinat și schimbarea profilului Colegiului Grec, care a ajuns să se concentreze tot mai mult asupra lumii grecești și greco-melkite[25].

De aceste burse și de posibilitatea formării la Roma a beneficiat o parte importantă a elitei clericale greco-catolice din a doua jumătate a secolului al XIX-lea și din primele decenii ale secolului următor. Între cei care au studiat în instituțiile pontificale romane s-au numărat Ioan Szabó, viitor episcop de Gherla, mitropolitul Victor Mihályi de Apșa, Vasile Lucaciu, Augustin Bunea, episcopii Demetriu Radu și Vasile Hossu, mitropoliții Vasile Suciu și Alexandru Nicolescu, cardinalii Iuliu Hossu și Alexandru Todea, episcopii Tit Liviu Chinezu și Ioan Suciu, precum și profesorii blăjeni Augustin Tătaru, Alexiu Viciu, Liciniu Pop și Septimiu Todoran. Prin această politică de formare, Roma a devenit unul dintre principalele centre în care s-a pregătit elita intelectuală și ecleziastică a Bisericii Române Unite.

Pentru cazul lui Iuliu Hossu, această evoluție este importantă deoarece îl plasează într-o generație formată deja după reorganizarea din 1897. El nu mai aparținea perioadei în care românii locuiau la Colegiul „Sfântul Atanasie", ci unei etape noi, în care studenții români erau integrați în structurile de formare ale Propagandei Fide. Astfel, experiența sa romană se înscrie într-o tradiție mai veche a prezenței clericilor români la Roma, dar și într-un context instituțional diferit față de cel al generațiilor anterioare.

Corespondența lui Iuliu Hossu din anii studenției (1905-1909)

În Fondul personal Iuliu Hossu[26] care se păstrează la Arhivele Naționale Serviciul Județean Cluj, au fost identificate trei scrisori din perioada studiilor

[25] *Ibidem*, pp. 106 – 110.

[26] Fondul Personal Episcop Iuliu Hossu este un fond arhivistic important, care cuprinde documente din perioada anilor 1868-1945 despre activitatea episcopului Iuliu Hossu. În fond sunt documente create de episcopul Iuliu Hossu, însumând 330 de unități arhivistice. Prima secțiune reunește documente personale și familiale, incluzând acte referitoare la

lui Iuliu Hossu la Roma, corespondența este purtată anii 1905 și 1909 cu unchiul său episcopul Vasile Hossu, episcop pe atunci la Lugoj, pe care le analizăm în cele ce urmează. Deși numărul documentelor identificate este redus, conținutul lor este relevant pentru reconstituirea unor aspecte ale formării intelectuale și spirituale a tânărului Iuliu, precum și pentru înțelegerea relațiilor sale cu familia și cu episcopul Vasile Hossu. Scrisorile surprind un moment important din biografia sa, anii petrecuți la Roma, într-o perioadă în care preocupările academice se împleteau cu aprofundarea vocației preoțești. Din ele se desprind interesul pentru studiu, dorința de a se pregăti temeinic pentru slujirea preoțească. Cele trei scrisori nu permit, desigur, reconstituirea integrală a anilor de studenție, dar oferă câteva repere sigure asupra modului în care Iuliu Hossu își înțelegea formarea și chemarea spre preoție.

Pentru noi, cei de astăzi, față de cei de acum 100 de ani, corespondența prin scrisori, cărți poștale, telegrame pare tot mai îndepărtată de practicile cotidiene de comunicare, întrucât avem la dispoziție telefonul, e-mailul, WhatsApp-ul și alte mijloace de comunicare. Pentru oamenii de la începutul secolului al XX-lea, scrisoarea reprezenta unul dintre principalele mijloace de comunicare la distanță, fiind folosită atât în relațiile oficiale, cât și în cele personale.

Corespondența personală a lui Iuliu Hossu cuprinde scrisorile, cărțile poștale, telegramele sau mesajele schimbate cu membrii familiei, prietenii, colaboratorii apropiați ori alte persoane din cercul său de încredere. Spre deosebire de cea oficială, aceasta nu este redactată în numele unei instituții și nu urmărește în principal rezolvarea unor probleme administrative. În cazul unei personalități bisericești, scrisorile personale puteau fi adresate părinților, fraților, rudelor, prietenilor sau clericilor apropiați. Ele conțin informații despre familie, sănătate, călătorii, evenimente personale, dificultăți materiale, stări sufletești și preocupări religioase. În cazul unui episcop sau al unui preot care ocupa o funcție importantă, delimitarea dintre

membrii familiei, diplome, certificate de studii, documente financiare, carnete, legitimații, cărți de vizită și alte materiale cu caracter privat. Fondul cuprinde și documente provenite din activitatea desfășurată ca preot militar al lui Iuliu Hossu în timpul Primului Război Mondial. Fondul cuprinde numeroase scrisori primite și trimise, provenite de la membri ai familiei, clerici, intelectuali, reprezentanți ai instituțiilor bisericești și civile, precum și de la personalități ale vieții publice

corespondența personală și cea oficială nu era întotdeauna clară. Prin scrisorile adresate familiei și prietenilor, el păstra legătura cu cei apropiați, afla informații despre aceștia și le comunica noutăți despre sănătatea, călătoriile, activitatea și greutățile sale. În cazul său, viața personală se lega adesea de activitatea episcopală. Problemele cotidiene erau strâns legate de administrarea diecezei, de situația clerului și a credincioșilor, precum și de schimbările politice ale vremii. Familia a reprezentat pentru Iuliu Hossu un sprijin important. Provenea dintr-o familie numeroasă de preoți, iar legăturile cu frații și cu celelalte rude îl mențineau aproape de mediul în care se formase. Prin scrisori, își manifesta grija față de cei apropiați, le oferea sfaturi, îi încuraja și îi ajuta atunci când aveau nevoie.

Scrisorile aveau și un rol practic. Prin intermediul lor, Hossu primea informații, cerea sfaturi, verifica anumite situații și încerca să rezolve probleme care nu puteau fi soluționate întotdeauna pe cale oficială. Pentru Iuliu Hossu, corespondența personală a fost, așadar, un mijloc de păstrare a legăturilor cu familia și prietenii, o formă de sprijin moral și spiritual și o cale de transmitere a informațiilor. În anumite situații, aceasta îl ajuta și în îndeplinirea responsabilităților sale pastorale. Pentru o analiză mai exactă a relației sale cu familia este necesară cercetarea directă a scrisorilor păstrate în Fondul personal Iuliu Hossu.

Iuliu Hossu a întreținut o corespondență constantă a fost unchiul său, episcopul Vasile Hossu, „unchiul Viluc", văr al tatălui său, de care a rămas apropiat de-a lungul întregii vieți. Existența unui corpus consistent de scrisori schimbate între episcopul Vasile Hossu și membrii familiei, precum și cu alte persoane apropiate, în perioada 1888-1915, contribuie la completarea informațiilor privind relațiile de familie, preocupările ecleziastice și problemele private discutate în acest cerc. Corespondența purtată cu Iuliu Hossu în anii formării sale și în perioada începutului preoției arată o relație apropiată, bazată pe încredere și sprijin, Vasile Hossu având un rol important în formarea sa preoțească a viitorului episcop[27]. Aceste scrisori pot oferi o imagine complexă și nuanțată a vieții și gândirii episcopului, care arată nu doar preocupări profesionale și administrative, ci

[27] SJANCJ, *Fond Iuliu Hossu*, Dosar 20. *Corespondență cu membrii familiei,* 1888-1910.

și preocupări personale[28]. Scrisorile cu alți membri ai familiei și cu diferite persoane între anii 1901-1915[29] pot oferi, de asemenea, o înțelegere mai profundă a contextului istoric și social în care și-a desfășurat activitatea.

Pe lângă celelalte persoane de încredere din cercul său apropiat, Vasile Hossu i se adresa nepotului său Iuliu cu deplină încredere, tratându-l ca pe un apropiat căruia îi putea împărtăși probleme personale, familiale sau legate de studii. Corespondența dintre cei doi are astfel un caracter intim și arată apropierea dintre unchi și nepot. La rândul său, Iuliu Hossu îi solicita „iubitului unchi" sfaturi în diferite împrejurări, ceea ce arată autoritatea morală și influența pe care Vasile Hossu le exercita asupra nepotului său.

Scrisoarea trimisă de Iuliu Hossu din Roma, la 21 noiembrie 1905, unchiului său, episcopul Vasile Hossu, aduce o informație inedită privind identitatea fratelui menționat sub numele „Viluc". Din context, este foarte probabil ca acesta să fie Vasile Pompei Hossu (1887-1965), fratele imediat mai mic al lui Iuliu, care avea să devină avocat. Teofil Hossu, născut în 1889, a urmat calea preoției și a rămas la Milaș, unde a slujit alături de tatăl său. Prin urmare, mențiunea „Viluc" din scrisoarea din 1905 se referă la Vasile Pompei Hossu.

Scrisoarea debutează cu formula de adresare „Mult Iubite Unchile", expresie care arată de la început caracterul apropiat și afectuos al relației dintre Iuliu Hossu și episcopul Vasile Hossu. Alegerea acestei formule indică familiaritatea, respectul și atașamentul pe care tânărul Iuliu le manifesta față de unchiul său, perceput totodată ca sprijinitor și îndrumător în parcursul său de formare. „Cu ajutorul Preabunului Dumnezeu și a Preacuratei Vergure Maria încep în deplină sănătate al doilea an scolastic aici în Roma. Înainte de toate vin din nou a Vă mulțumi din inimă pentru iubirea părintească manifestată față de mine, lucrând tot pentru a mă trimite aici în Roma, care pentru mine, Vă mărturisesc sincer, e sufletultul și mântuirea mea. Aici m-am predat scalv scumpului Nostru Mântuitor și Preacuratei Vergure Maria, și eu cred că Ei în eccesul iubirei și îndurarei Lor mă vor fi

[28] Corespondența episcopului Vasile cu tatăl său, în special, în care sunt folosite termeni precum „Iubite fiule", sugerează o relație afectuoasă și poate arunca lumină asupra dinamicii familiale care l-au influențat în rolul său de lider ecleziastic.

[29] SJANCJ, *Fond Iuliu Hossu*, Dosar 22. *Corespondență primită de Vasile Hossu,* 1901-1915, ff. 1-103.

primit. Una doresc din inimă, să-I poci servi până la moarte lucrând din tote puterile pentru mai marea Lor mărire”[30].

Scrisoarea trimisă de Iuliu Hossu din Roma, unchiului său, episcopul Vasile Hossu, prezintă experiența sa de student și preocuparea pentru viitorul fratelui său Teofil, „Viluc”. Aflat la începutul celui de-al doilea an de studii, Iuliu Hossu îi mulțumește unchiului pentru sprijinul acordat în vederea obținerii bursei sale în vederea efectuării studiilor la Roma. El descrie această experiență ca fiind extraordinară pentru formarea sa spirituală și intelectuală și își exprimă dorința de a sluji Biserica până la sfârșitul vieții. Încă din primele rânduri, Iuliu Hossu își așază experiența studenției într-un cadru profund religios „Cu ajutorul Preabunului Dumnezeu și a Preacuratei Vergure Maria” exprimă felul în care tânărul student își vedea parcursul personal în formarea sa intelectuală și spirituală. Începerea celui de-al doilea an de studii este pusă sub semnul protecției divine, iar starea de sănătate este privită ca un dar pentru care se cuvine recunoștință.

Mulțumirea adresată unchiului său, episcopul Vasile Hossu. Iuliu vorbește despre „iubirea părintească” manifestată față de el și îi recunoaște meritul în trimiterea sa la Roma. Alegerea acestei expresii este semnificativă. Relația dintre cei doi depășea cadrul unei simple rudenii. Vasile Hossu apare ca protector, îndrumător și sprijin decisiv în formarea nepotului său. Pentru Iuliu, intervenția unchiului nu avusese doar consecințe academice, ci îi influențase orientarea spirituală și viitorul ecleziastic.

Afirmația potrivit căreia Roma este pentru el „sufletul și mântuirea mea” este una dintre cele mai puternice formulări ale scrisorii. Ea trebuie înțeleasă în registrul spiritual al unui tânăr aflat în plin proces de formare. Roma nu este percepută numai ca loc al studiilor, ci ca spațiul în care vocația sa capătă consistență și în care apropierea de Dumnezeu devine mai profundă. Expresia are un caracter intens personal și arată impactul pe care mediul roman îl exercita asupra sa.

Și mai explicită este mărturisirea: „Aici m-am predat sclav scumpului Nostru Mântuitor și Preacuratei Vergure Maria”. Limbajul este specific spiritualității catolice a epocii și exprimă ideea unei consacrări totale. Termenul „sclav” trebuie citit în sens ascetic și devoțional, ca formă de abandon deplin în voința lui Dumnezeu și sub ocrotirea Fecioarei Maria.

[30] *Idem*, Dosar 88, *Corespondența creatorului de fond cu membrii familiei*, f. 10

Scrisoarea arată cât de puternică era devoțiunea mariană a lui Iuliu Hossu și cât de strâns lega propria formare de viața spirituală.

„Una doresc din inimă, să-I poci servi până la moarte lucrând din toate puterile pentru mai marea Lor mărire", exprimă limpede orientarea sa spre slujirea sacerdotală. Epistola este important și pentru că ne permite să surprindem vocația lui Iuliu Hossu în momentul în care aceasta se consolida, nu retrospectiv, din memorii sau din interpretări ulterioare. Scrisoarea oferă o mărturie contemporană evenimentelor, în care tânărul student își exprimă direct recunoștința față de unchi, atașamentul față de Roma, devoțiunea față de Cristos și Fecioara Maria și dorința de a-și consacra întreaga viață slujirii Bisericii.

„Iar acum, mult iubite Unchile, dupăce atâta iubire ai arătat față de noi, in dubitezi că generoasa-Ți inima in va păși intru ajutor în aceasta sfintă causă care imi pare va veni dela presfinta Providență". Revine adresarea din titlul scrisorii „mult iubite Unchile" prin care Iuliu nu se adresează doar unei rude, ci unei persoane care avusese deja un rol important în formarea și sprijinirea sa. Formula „generoasa-Ți inimă" exprimă recunoștință și, în același timp, încrederea că episcopul va continua să îl ajute. Foarte importantă este expresia „această sfântă causă". Din punct de vedere al limbajului spiritual, tânărul Iuliu îi atribuie o semnificație religioasă, considerând că problema respectivă este legată de binele spiritual și de vocație. Tocmai de aceea, intervenția unchiului nu este prezentată ca un favor obișnuit, ci ca un sprijin acordat unei cauze pe care tânărul o percepe drept legitimă și în acord cu voința divină „care îmi pare va veni dela presfânta Providență". Ea arată modul profund religios în care Iuliu Hossu interpretează evenimentele propriei vieți.

„Din îndurarea Preabunului Dumnezeu și a Preacuratei Vergure Maria am câștigat iubirea Rss-lui Domn Rector și celorlalți în genere, poate mai mult decât sunt vrednic. Așa deci m-a întrebat de toți din familie de frati etc. Mă întrebat mai departe că Viluc voia să vină la Roma că el pentru mine tot va face așa că el va prepara aici tot în cercurile de sus și e de lipsa numai să scrie ori Unchiul ori Exellentia Sa Mihályi la Propaganda iar locul va fi asigurat pentru Viluc"[31]. Principalul scop al scrisorii este solicitarea

[31] SJANCJ, *Fond Iuliu Hossu*, Dosar 88, *Corespondența creatorului de fond cu membrii familiei*, f. 10

ajutorului lui Vasile Hossu pentru admiterea lui „Viluc”[32] la Colegiul „De Propaganda Fide” din Roma. Vasile Pompei Hossu (1887–1965), avocat, a fost fratele imediat mai mic al lui Iuliu Hossu. Această scrisoare este deosebit de interesantă, deoarece sugerează un aspect care nu apare, cel puțin până în prezent, în informațiile biografice consultate despre familia Hossu: posibilitatea ca și Vasile Pompei să fi avut, într-o anumită etapă a tinereții, intenția de a urma o carieră ecleziastică sau, cel puțin, de a-și continua studiile la Roma. Această ipoteză se desprinde din scrisoarea lui Iuliu Hossu către unchiul său, episcopul Vasile Hossu, în care îi cere acestuia să intervină în sprijinul lui „Viluc”, pentru a-i facilita continuarea studiilor la Roma. Identificarea lui „Viluc” cu Vasile Pompei Hossu este susținută de contextul familial și de ordinea cronologică a fraților, însă, în lipsa unei mențiuni explicite a numelui complet în scrisoare, trebuie formulată cu prudență.

„Vezînd in epistolele lui Viluc dorul mare ce-l are pentru a veni, nu-mi remâne alta decât să mă adresez la inima generoasă a Unchiului pentru a cere confort și ajutor. Iubite Unchile nu ne părăsi. Eu am zis Rss-lui Domn Rector că, pote Exellentia Sa Mihályi va zice ceva că doi frati în Propaganda sunt mulți, dar mi-a respuns că aici nu e vorbă de frați ci de preoți buni pentru sf. Biserică”[33]. Iuliu precizează că rectorul instituției era dispus să sprijine candidatura, cu condiția ca unchiul său sau mitropolitul Victor Mihályi de Apșa să înainteze cererea necesară. Posibila obiecție privind prezența a doi frați în același colegiu este înlăturată prin afirmația rectorului că „doi frați în Propaganda sunt mulți, dar mi-a respuns că aici nu e vorbă de frați ci de preoți buni pentru sf. Biserică”. Scrisoarea arată relația apropiată dintre Iuliu Hossu și unchiul său, căruia îi atribuie un rol părintesc și protector[34].

„Știu că iubitoarea-Ți inima va trăsări de bucurie vezând binecuvântarea Cerului peste familia noastră, și ca în trecut pentru mine Te Vei pune mijloc fericit și binecuvântat al Providenței. Eu voi scrie timpul când să se scrie la Propaganda ori din partea Unchiului ori a Exellentiei Sale Mihályi. Preabunul Dumnezeu să Vă ajute și sfătuiască în această causă sfintă. Mai demult eu am fost trimis un pachet de ilustrate pentru Unchiul nu știu sosit-au

[32] Vasile Pompei Hossu, 1887-1965, avocat.

[33] SJANCJ, *Fond Iuliu Hossu*, Dosar 88, *Corespondența creatorului de fond cu membrii familiei*, f. 10.

[34] *Ibidem.*

sau ba. Predau salutările afectuoase al Rss. D. Rector. Aștept ziua fericită când va sosi mult doritele șire a răspunsului care îmi va purta mult confort”[35].

Finalul scrisorii prin „iubitoarea-Ți inimă va tresări de bucurie văzând binecuvântarea Cerului peste familia noastră” nu prezintă posibilitatea trimiterii fratelui lui Iuliu la Roma ca pe un simplu avantaj personal sau familial, ci ca pe un semn al binecuvântării divine asupra întregii familii. Episcopul Vasile Hossu este numit, indirect, „mijloc fericit și binecuvântat al Providenței”. Iuliu îi atribuie astfel un rol pe care îl avusese deja în propria sa formare. Trimiterea „ca în trecut pentru mine” arată că tânărul student era conștient de faptul că prezența sa la Roma fusese posibilă și prin intervenția și sprijinul unchiului. Acum, el speră ca același mecanism să funcționeze și pentru fratele său. Vasile Hossu apare ca un veritabil mediator între familie și instituțiile romane.

Paragraful, „Eu voi scrie timpul când să se scrie la Propaganda ori din partea Unchiului ori a Excelenției Sale Mihályi”, arată că Iuliu cunoștea procedura necesară pentru admiterea la studii și urmărea concret momentul în care trebuiau făcute demersurile către Propaganda Fide

Expresia „Preabunul Dumnezeu să Vă ajute și sfătuiască în această causă sfintă” confirmă încă o dată maniera în care Iuliu interpretează acest proiect. Pentru el, trimiterea fratelui „Viluc” la Roma nu era o simplă chestiune de educație, ci o „cauză sfântă”, ceea ce poate sugera că vedea în acest demers o posibilă orientare spre viața ecleziastică. Totuși, aici este necesară prudență: scrisoarea arată limpede dorința de a-l trimite pe „Viluc” la Roma, dar nu dovedește în mod absolut că acesta luase deja o hotărâre definitivă de a deveni preot.

Ultimele rânduri schimbă registrul și readuc scrisoarea în atmosfera obișnuită a corespondenței familiale. Mențiunea despre „pachetul de ilustrate” trimis anterior arată un detaliu cotidian, aparent minor, dar important pentru reconstituirea circulației obiectelor și a contactelor dintre Roma și familie. Formula „Aștept ziua fericită când va sosi mult doritele șire a răspunsului care îmi va purta mult confort” exprimă nerăbdarea și implicarea afectivă a lui Iuliu în această problemă. El așteaptă răspunsul nu

[35] *Ibidem.*

ca pe o simplă confirmare administrativă, ci ca pe o veste care îi va aduce „confort", ceea ce indică importanța pe care o acorda reușitei demersului.

Încheierea — „Sărutând sfințita dreapta și cerând binecuvântarea arhierească rămân supus și ascultător nepot" — este, la rândul ei, semnificativă. Ea reunește cele două planuri ale relației dintre cei doi: cel familial și cel ecleziastic. Iuliu este „nepot", dar se raportează la unchiul său și ca la un episcop, căruia îi sărută mâna și îi cere binecuvântarea. Formula de supunere și ascultare nu anulează caracterul afectuos al scrisorii, ci îl completează prin respectul datorat autorității arhierești.

Scrisoarea din 21 noiembrie 1905 surprinde un moment important din anii de formare ai lui Iuliu Hossu la Roma și pune în lumină, în același timp, natura relației sale cu episcopul Vasile Hossu. Din text reiese că unchiul său era principalul său sprijin în parcursul formativ, cel care contribuise decisiv la trimiterea lui la Roma și în care Iuliu continua să vadă un protector, un îndrumător. Limbajul scrisorii este profund religios, iar experiența romană este interpretată de tânărul student prin prisma Providenței, a devoțiunii față de Cristos și Fecioara Maria și a dorinței de a-și consacra viața slujirii Bisericii. Documentul aduce o informație interesantă despre „Viluc", pe care îl identificăm cu mare probabilitate cu Vasile Pompei Hossu, fratele imediat mai mic al lui Iuliu și despre care cunoaștem că a fost botezat și cu numele de Vasile în cinstea unchiului Vasile Hossu „Viluc" proaspăt întors de la Roma și care a participat la botez în anul 1887[36]. Demersurile pentru trimiterea lui la Roma sugerează că, în acel moment, exista cel puțin perspectiva unei orientări către chemarea preoție pentru Vasile Pompei. Prin urmare, valoarea scrisorii este dublă: pe de o parte, completează imaginea formării spirituale și intelectuale a lui Iuliu Hossu la Roma; pe de altă parte, oferă date despre mecanismele concrete prin care membrii unei familii clericale puteau fi sprijiniți pentru accesul la studiile romane[37].

Scrisoarea din 24 august 1909, trimisă de la Castel Gandolfo (lângă Roma) unchiului său, episcopul Vasile Hossu, îl surprinde pe Iuliu Hossu într-un moment de tranziție: încă student, dar deja profund dedicat chemării preoțești. Dorința de a fi hirotonit nu apare ca o simplă etapă administrativă a parcursului său, ci ca împlinirea firească a unei vocații asumate cu

[36] Valer Hossu, *Episcopul Iuliu. Sfântul Marii Uniri*, p. 81.

[37] SJANCJ, *Fond Iuliu Hossu*, Dosar 88, *Corespondența creatorului de fond cu membrii familiei*, f. 11.

maturitate și convingere. Totodată, apelul adresat unchiului confirmă încă o dată rolul esențial pe care acesta l-a avut în formarea și susținerea nepotului său, anticipând faptul că tot el va fi cel care îi va conferi taina preoției. În ceea ce privește chemarea sa la preoție de asemenea își împărtășește cele mai intime gânduri cu unchiul său episcopul Vasile care îl va și hirotonii preot. Într-o scrisoare adresată unchiului său, episcopul Vasile, în 24 august 1909 de la Castel Gandolfo, în timpul vacanței de vară, Iuliu Hossu își exprimă dorința de a primi hirotonia mai devreme. El spera ca hirotonirea să poată avea loc în toamna aceluiași an, astfel încât să beneficieze de liniștea necesară pregătirii sufletești și să poată începe slujirea preoțească fără întârziere. Îi solicită unchiului său să intervină pe lângă autoritățile ecleziastice de la Roma pentru a primi aprobările necesare în vederea sfințirii sale preoțești. Argumentează că era nerăbdător să celebreze cât mai curând Sfânta Liturghie[38].

În ceea ce privește chemarea sa la preoție, Iuliu Hossu își împărtășește unchiului său, episcopul Vasile Hossu, unele dintre cele mai intime gânduri legate de vocația sa. Într-o scrisoare trimisă din Castel Gandolfo, la 24 august 1909, în timpul vacanței de vară, el își exprimă dorința de a primi hirotonirea mai devreme decât fusese stabilit. Aflat după încheierea celui de-al cincilea an de studii și apropiindu-se de finalul perioadei de formare la Roma, Iuliu privește retrospectiv anii petrecuți în Cetatea Eternă și îi descrie ca pe o perioadă de profundă împlinire spirituală și intelectuală. Scrisoarea are însă și un scop precis: obținerea sprijinului unchiului său pentru ca hirotonirea să poată avea loc în toamna aceluiași an. Iuliu îi cere episcopului Vasile Hossu să intervină pe lângă autoritățile ecleziastice de la Roma pentru obținerea aprobărilor necesare. Argumentul său este legat atât de pregătirea sufletească pentru primirea preoției, pe care dorea să o facă în liniște, cât și de dorința de a începe cât mai curând slujirea sacerdotală. Nerăbdarea sa este exprimată mai ales prin referirea la fericirea de a putea celebra Sfânta Liturghie. Documentul este important deoarece pune în legătură două aspecte care apar constant în corespondența sa din anii studenției: trăirea interioară a vocației și demersurile concrete necesare pentru împlinirea ei. Iuliu vorbește despre Roma ca despre „locul fericirei mele", insistând asupra păcii sufletești, a legăturii sale cu Cristos și cu Fecioara Maria și a convingerii că întreaga sa formare se desfășoară sub semnul Providenței. În același timp,

[38] *Ibidem*, ff 38 – 39.

urmărește cu atenție problema hirotonirii și cunoaște mecanismele prin care aceasta putea fi grăbită.

Scrisoarea este valoroasă pentru înțelegerea modului în care Iuliu Hossu își descrie anii de formare la Roma și pentru felul în care lega experiența studiilor de propria viață spirituală. Încă din primele rânduri, el nu vorbește despre încheierea anului școlar într-un registru pur academic, ci o așază sub semnul recunoștinței față de Dumnezeu și față de Fecioara Maria. Reușita la examene este atribuită nu numai efortului personal, ci și este interpretată ca rezultat al ajutorului divin. Importantă este formularea prin care vorbește despre cel de-al cincilea an petrecut la Roma ca despre un „an de fericire și pace". Această descriere este cu atât mai semnificativă cu cât, privind comparativ experiențele altor studenți români aflați la Roma în a doua jumătate a secolului al XIX-lea[39], constatăm că mediul roman și disciplina colegiilor pontificale nu erau întotdeauna percepute în termeni atât de pozitivi. Unii studenți vorbeau despre dificultăți de adaptare, singurătate, restricții, probleme de sănătate sau chiar despre dorința de a părăsi Roma. În cazul lui Iuliu Hossu, cel puțin din această scrisoare, perspectiva este aproape opusă. După cinci ani, din cei șase el continuă să numească Roma „locul fericirii mele", expresie pe care o leagă chiar de modul în care o percepuse încă din primul an. Roma nu apare doar ca loc al studiilor universitare sau ca centru al catolicismului, ci ca un spațiu personal, legat de experiența propriei vocații. Dacă în scrisoarea din 21 noiembrie 1905 Iuliu numea Roma „sufletul și mântuirea mea", în 1909 regăsim aceeași intensitate a atașamentului, exprimată prin sintagma „locul fericirii mele".

La începutul studiilor, Roma era locul în care simțea că se consacră lui Cristos și Fecioarei Maria; după cinci ani, ea rămâne pentru el spațiul în care a cunoscut pacea și fericirea spirituală. Tocmai această continuitate face ca scrisorile să fie importante pentru reconstituirea formării sale interioare. Recunoștința adresată unchiului său, episcopul Vasile Hossu, ocupă din nou un loc central. Iuliu îi mulțumește pentru „binefacerea neprețuită de a mă trimite în scumpa Romă", reluând o idee pe care o exprimase și în corespondența anterioară. Pentru Iuliu, posibilitatea de a studia la Roma era

[39] Aspecte pe care le-a analizat Ana Victoria Sima în Ana Victoria Sima, „Șase ani la Roma. Atitudini, precepții, comportament la studenții români din Colegiul Sfântul Atanasie, în a doua jumătate a secolului al XIX-lea," în *Şcoala Ardeleană VI*, Ioan Chindriş și Niculina Iacob (eds.), Oradea, 2012, pp. 219-235.

ca o binefacere pentru care simțea nevoia să-și exprime recunoștința. Unul dintre cele mai frumoase și mai personale pasaje este cel în care afirmă: „Sunt departe de casă, e drept, dar sunt foarte acasă, acasă în casa Domnului împreună cu Isus și Maria". În această formulare se află poate cheia întregului fragment. Depărtarea geografică de familie și de Transilvania nu este trăită ca o ruptură, sentimentul de apartenență este mutat într-un plan spiritual. El este departe de „casă" în sens familial și geografic, dar se simte „acasă" în mediul în care își trăiește vocația. Repetarea cuvântului „acasă" nu este întâmplătoare și transmite foarte bine această stare interioară. Roma devenise pentru el, cel puțin în acești ani, o a doua casă, nu în sens social sau cotidian, ci prin experiența religioasă pe care o asocia cu ea. Citarea cuvintelor lui Cristos din Evanghelia după Ioan, „Pace vă las vouă, pacea Mea o dau vouă, nu precum dă lumea vă dau Eu. Să nu se tulbure inima voastră, nici să se înfricoșeze (Ioan 14,27)", întărește aceeași idee. Iuliu folosește textul evanghelic pentru a explica starea pe care o trăise la Roma. Pacea despre care vorbește nu este una exterioară, rezultată din confort sau lipsa dificultăților, ci o pace interioară, identificată explicit cu pacea promisă de Cristos. Prin această raportare la textul biblic, experiența personală este integrată într-un limbaj spiritual care îi structurează modul de a gândi și de a se exprima. În același timp, aceasta arată familiaritatea sa cu Scriptura și tendința de a interpreta propria viață prin intermediul unor repere biblice. După evocarea celor cinci ani de „fericire și pace", apare conștiința faptului că această perioadă se apropie de sfârșit: „Timpul însă trece grabnic și astfel se apropie termenul când acest sfânt loc va trebui să-l părăsesc". Este o observație simplă, dar încărcată de emoție. Pentru prima dată în fragment apare perspectiva despărțirii de Roma. Sentimentul nu este exprimat dramatic, ci este imediat supus ideii de acceptare a voinței divine: „Împlinească-se totdeauna voința preasfântă a Mântuitorului iubit". Tocmai această trecere este semnificativă. Atașamentul său față de Roma este foarte puternic, însă nu devine un scop în sine; plecarea este acceptată ca parte a drumului pe care îl consideră rânduit de Dumnezeu.

Imaginea „portului dorit" completează această viziune. Iuliu își descrie parcursul într-un limbaj spiritual specific epocii, în care viața este văzută ca un drum, iar destinația finală ca un port spre care omul este condus de Dumnezeu. Afirmația că Isus și Maria „mă vor conduce de mână" exprimă un raport profund personal cu divinitatea și, în același timp, o anumită

conștiință a propriei fragilități. Aceasta apare explicit în fraza: „Neputința fără îndoială îmi este mare dar nădejdea chiar pentru aceea trebuie să-mi fie și mai mare". De asemenea, devoțiunea mariană apare aici cu o intensitate remarcabilă. Fecioara Maria este numită în repetate rânduri „scumpa noastră Mamă", iar intervenția ei este văzută ca mijlocitoare între slăbiciunea omului și ajutorul lui Cristos.

Iuliu Hossu nu se limitează la a-și exprima dorința de a primi preoția, ci urmărește concret pașii necesari pentru ca hirotonirea să poată avea loc cât mai curând. El dorește să devină preot pentru a se putea apropia și mai mult de „preadulcele Isus", așa cum îl numește în scrisoare. Mențiunea că răspunsul de la Propaganda urma să fie expediat, dar că lucrurile „deocamdată s-ar amâna", arată existența unui demers aflat în curs, dependent de hotărârea autorităților romane. În ceea ce privește propria hirotonire, Iuliu dorea ca aceasta să aibă loc mai devreme, nu la încheierea întregului parcurs doctoral, ci, dacă era posibil, încă din toamna anului 1909. El apreciază că situația ar putea fi rezolvată mai ușor printr-o intervenție personală la Roma a unchiului său, episcopul Vasile Hossu, care era totodată și episcopul său. În acest fel, anumite „puncte" care provocau întârzierea puteau fi lămurite direct. Formula „hirotonirea mea atât de dorită" exprimă limpede intensitatea cu care Iuliu aștepta acest moment. Nu este vorba despre o simplă etapă administrativă a formării sale, ci despre un eveniment către care se îndrepta întreaga sa pregătire spirituală și teologică. Faptul că spera ca hirotonirea să aibă loc în toamnă și că o „aștepta cu dor" exprimă nerăbdarea unui tânăr aflat foarte aproape de împlinirea vocației sale sacerdotale. El insistă asupra necesității ca data hirotonirii să fie cunoscută din timp, „pentru pregătirea de lipsă pentru preasfânta preoție". Această formulare arată importanța pe care o acorda pregătirii sufletești pentru primirea sacramentului. Din perspectiva sa, hirotonirea presupunea un timp de reculegere și pregătire interioară, care putea fi perturbat de obligațiile universitare ale ultimului an.

Soluția propusă este foarte concretă: unchiul său, episcopul Vasile Hossu, să scrie direct cardinalului, nu se precizează numele, și să anunțe intenția de a veni la Roma la sfârșitul lunii octombrie sau la începutul lui noiembrie, pentru ca, în acest context, să îi poată hirotoni pe cei aflați în ultimul an. Pasajul arată foarte bine rolul pe care Iuliu îl atribuia unchiului său. Expresia „ziua fericită a hirotoniei noastre atât de dorită și așteptată"

accentuează caracterul profund personal al acestui moment. Pentru Iuliu, hirotonirea era mai mult decât încheierea unei etape de pregătire: era intrarea efectivă în slujirea sacerdotală. Tocmai de aceea rugămintea adresată unchiului este formulată atât de direct: „Vă rog din inimă să ne procurați această fericire". Limbajul este afectuos și insistent, dar rămâne în limitele respectului datorat autorității episcopale. Imediat după această rugăminte, Iuliu adaugă: „Voința preasfîntă a Mântuitorului să se plinească totdeauna". Formula pune în echilibru dorința sa puternică și acceptarea unei eventuale soluții diferite.

Iuliu arată că o hirotonire în toamnă ar avea avantajul unei pregătiri „în toată liniștea sufletului", în timp ce ultimul an de studii urma să fie încărcat de „foarte multe ocupațiuni", mai ales de pregătirea pentru doctorat. Aici se vede foarte bine suprapunerea celor două dimensiuni ale formării sale: cea academică și cea sacerdotală. „Ce să zic despre fericirea de a zice sf. liturghie în decursul unui an!" este poate cea mai puternică formulare din această parte a scrisorii. Ea exprimă motivul profund al grabei sale. Dorința de a fi hirotonit nu este legată de statutul clerical sau de încheierea formală a studiilor, ci de posibilitatea de a celebra Sfânta Liturghie. În acest punct, scrisoarea oferă o mărturie foarte directă asupra modului în care Iuliu Hossu își înțelegea viitoarea preoție: în centrul acesteia se afla celebrarea Euharistiei. Formularea adresată unchiului, „Unchiul cunoaște bine fericirea ce ne-o poate procura", prin care Iuliu presupunea că episcopul Vasile Hossu, el însuși preot și episcop, înțelegea din experiență ce înseamnă pentru un candidat apropierea momentului hirotonirii și posibilitatea de a celebra Liturghia.

Privit în ansamblu, această scrisoare este importantă deoarece surprinde momentul în care vocația lui Iuliu Hossu trece de la dorință și pregătire la apropierea concretă a hirotonirii. Scrisoarea arată nu numai nerăbdarea sa de a deveni preot, ci și maturitatea cu care își construiește argumentele, cunoașterea procedurilor romane și încrederea în sprijinul unchiului său. Pune în valoare sensul pe care el îl atribuia preoției: o slujire așteptată cu bucurie, al cărei centru era pentru el posibilitatea de a celebra Sfânta Liturghie.

În 25 septembrie 1909 episcopul Vasile Hossu este cel care îi scrie din Lugoj din palatul său episcopal, îi acordă toată încrederea nepotului său Iuliu, scrisoare care clarifică poziția ierarhului față de presupusele sale

adeziuni politice și față de zvonurile privind implicarea în constituirea unei formațiuni politice românești. Caracterul strict confidențial al documentului, precizat încă de la început prin „strict confidențial", indică sensibilitatea subiectului și dorința expeditorului de a evita răspândirea informațiilor comunicate. Episcopul Vasile menționează că primea scrisori din partea unor persoane importante, care îi solicitau, „să mă declar ori într'una ori într'altă direcție politică", să își exprime susținerea pentru diferite orientări politice. El afirmă că a refuzat constant să răspundă unor asemenea cereri, pentru a-și păstra independența față de partide și pentru a împiedica folosirea autorității sale episcopale în scopuri politice. Răspunsul adresat lui Iuliu Hossu este motivat de apropierea dintre cei doi. Vasile Hossu invocă „dragostea cea nedezmințită" pe care i-o poartă nepotului său și convingerea că informațiile transmise vor rămâne sub „sigiliul celei mai desăvârșite discrețiuni". Adresarea „Scumpul meu Iuliuț" și încheierea „Te îmbrățișez cu tot dragul" confirmă caracterul afectuos al relației dintre cei doi.

Concepția politică a lui Vasile Hossu este concentrată în afirmația: „Eu am avut și am un singur program: să fiu în întregime și toată întinderea cuvântului, episcop românesc unit al Lugojului". Episcopul își definește astfel misiunea pastorală drept principala responsabilitate și refuză subordonarea acesteia față de interesele unei grupări politice. Identificarea sa ca „episcop românesc unit" exprimă apartenența confesională și identitatea națională, fără a implica o afiliere partinică. Distanțarea de partide nu însemna, prin urmare, indiferență față de problemele românilor, ci păstrarea autonomiei funcției episcopale. Aceeași prudență explică opoziția lui Vasile Hossu față de intenția nepotului, Iuliu, de a publica în ziarul „Lupta"[40] o dezmințire în numele său. El nu acceptă ca Iuliu Hossu să facă declarații publice fără consimțământul său și preferă ca poziția sa să fie confirmată prin fapte. Atitudinea episcopului față de presă este rezervată. El consideră că oamenii cu discernământ nu acordă importanță „palavrelor foilor", mai ales când acestea se întemeiază pe zvonuri sau urmăresc atragerea sa într-o dispută politică. Scrisoarea sugerează că Iuliu Hossu era interesat, încă din tinerețe, de problemele politice și de reprezentarea personalităților bisericești în spațiul public. Intenția de a publica o

[40] „Lupta" a fost un important ziar democrat-liberal din România, fondat la 19 iulie 1884 la Iași de către Gheorghe Panu, A debutat la Iași (apărând de trei ori pe săptămână), iar din noiembrie 1886 s-a mutat și a apărut zilnic la București până în anul 1937.

dezmințire arată preocuparea sa pentru apărarea reputației unchiului. Scrisoarea conturează imaginea unui episcop preocupat să își păstreze independența față de partide și să împiedice folosirea numelui său în confruntările politice. Totodată, ea arată relația apropiată dintre Vasile și Iuliu Hossu. Pentru tânărul Iuliu Hossu, asemenea scrisori constituiau o formă de educație ecleziastică și publică, prin care unchiul său îi transmitea principiile unei conduite prudente și responsabile[41].

Concluzii

Analiza corespondenței din anii de studenție ai lui Iuliu Hossu evidențiază rolul determinant pe care perioada romană l-a avut în maturizarea sa intelectuală, spirituală și sacerdotală. Pentru tânărul cleric, Cetatea Eternă nu a reprezentat doar spațiul dobândirii diplomelor în filosofie și teologie, ci un mediu formativ complex, în care viața de colegiu, disciplina instituțiilor pontificale și apropierea de taina hirotonirii au fuzionat într-un traseu vocațional unitar.

Deși cele trei scrisori identificate nu acoperă întreaga durată a celor șase ani petrecuți la Roma, mărturia lor este esențială prin caracterul nemijlocit și spontan. Surprinzând trăirile studentului în timp real, aceste texte nuanțează perspectiva oferită de documentele administrative sau de scrierile memorialistice târzii. Dincolo de parcursul academic, epistolele dezvăluie profilul interior al unui tânăr ancorat solid în mediul familial și ecleziastic de acasă — relația de călăuzire cu unchiul său, episcopul Vasile Hossu, fiind un reper constant —, dar totodată profund transformat de spiritualitatea romană, definită de o intensă devoțiune euharistică și mariană.

Fără a epuiza devenirea ulterioară a viitorului episcop și cardinal, aceste surse epistolare conturează liniile directoare ale slujirii sale de mai târziu: conștiința vocației ecleziale, lectura existenței prin filtrul credinței și simțul responsabilității pastorale. Prin autenticitatea lor, documentele rămân repere indispensabile pentru înțelegerea resorturilor intime care au stat la baza formării uneia dintre cele mai marcante figuri ale Bisericii Române Unite din secolul al XX-lea.

[41] Anexa 3.

ANEXE

[1]

Roma, 21 noiembrie, 1905.

Scrisoarea trimisă de la Roma de Iuliu Hossu unchiului său, episcopul Vasile Hossu, privind sprijinirea fratelui său pentru a studia la Roma.

Coresp[ondența] cu unchiul – 1905

Mult Iubite Unchile,

Cu ajutorul Preabunului Dumnezeu și a Preacuratei Vergure Maria încep în deplină sănătate al doilea an scolastic aici în Roma. Înainte de toate vin din nou a Vă mulțumi din inimă pentru iubirea părintească manifestată față de mine, lucrând tot pentru a mă trimite aici în Roma, care pentru mine, Vă mărturisesc sincer, e sufletultul și mântuirea mea. Aici m-am predat scalv scumpului Nostru Mântuitor și Preacuratei Vergure Maria, și eu cred că Ei în eccesul iubirei și îndurarei Lor mă vor fi primit. Una doresc din inimă, să-I poci servi până la moarte lucrând din tote puterile pentru mai marea Lor mărire.

Iar acum, mult iubite Unchile, dupăce atâta iubire ai arătat față de noi, in dubitezi că generoasa-Ți inima in va păși intru ajutor în aceasta sfintă causă care imi pare va veni dela presfinta Providență.

Din îndurarea Preabunului Dumnezeu și a Preacuratei Vergure Maria am câștigat iubirea Rss-lui Domn Rector și celoralalți în genere, poate mai mult decât sunt vrednic. Așa deci m-a întrebat de toți din familie de frati etc. Ma întrebat mai departe că Viluc voia să vină la Roma că el pentru mine tot va face așa că el va prepara aici tot în cercurile de sus și e de lipsa numai să scrie ori Unchiul ori Exellentia Sa Mihályi la Propaganda iar locul va fi asigurat pentru Viluc.

Vezînd in epistolele lui Viluc dorul mare ce-l are pentru a veni, nu-mi remâne alta decât să mă adresez la inima generoasă a Unchiului pentru a cere confort și ajutor. Iubite Unchile nu ne părăsi. Eu am zis Rss-lui Domn Rector că, pote Exellentia Sa Mihályi va zice ceva că doi frati în Propaganda sunt mulți, dar mi-a respuns că aici nu e vorbă de frați ci de preoți buni pentru sf. Biserică.

Știu că iubitoarea-Ți inima va trăsări de bucurie vezând binecuvântarea Cerului peste familia noastră, și ca în trecut pentru mine Te Vei pune mijloc fericit și binecuvântat al Providenței.

Eu voi scrie timpul când să se scrie la Propaganda ori din partea Unchiului ori a Exellentiei Sale Mihályi. Preabunul Dumnezeu să Vă ajute și sfătuiască în această causă sfintă.

Mai demult eu am fost trimis un pachet de ilustrate pentru Unchiul nu știu sosit-au sau ba. Predau salutările afectuoase al Rss. D. Rector. Aștept ziua fericită când va sosi mult doritele șire a răspunsului care îmi va purta mult confort.

Sărutând sfințita dreapta și cerând binecuvântarea archierească rămân supus și ascultător nepot.

Iuliu.

Roma 21/XI.905.

[SJANCJ, Fond Iuliu Hossu, Dosar 88, *Corespondența creatorului de fond cu membrii familiei*, ff. 10 – 11]

[2]

Castel Gandolfo, 24 august, 1909.

Scrisoarea lui Iuliu Hossu către unchiul său, episcopul Vasile Hossu, prin care solicită hirotonirea întru preoție înainte de termenul prevăzut.

Cr. 30/XII 09
Roma
Iuliu
Scris Rectorului, cu
avizare când s-ar putea
face hirotonirea.
12/XII 09

Scumpul meu, Unchiule,

Mulțămita Preabunului Dumnezeu și Preacuratei pururea Vergurei Maria, scumpei noastre Mame, anul scolastic trecut l-am împlinit în cea mai bună pace sufletească și trupească, încheindu-l în depunerea licențiatului care cu ajutorul preadulcelui Isus și a scumpei Mame Maria, mi-a succes foarte bine. Astfel, grație de tot a trecut și al cincilea an de fericire și pace din cei scurți șesă ani ce aveam să petrec în cetatea eternă, în scumpa Romă, locul fericirii mele, cum am chemat-o în anul prim și o chem și acum după cinci ani și cu ajutorul Preabunului Dumnezeu și a scumpei Mame Maria, o voi chema pururea în toate zilele vieții mele. Înălțând cu mulțămite fierbinți Atotputernicului și scumpei Sale Mame pentru acest Dar cu totul extraordinar, primiți și D-Voastră recunoștința mea cea mai sinceră pentru binefacerea neprețuită de a mă trimite în scumpa Romă locul fericirei mele. Aici eu m-am aflat așa de bine, în o pace așa de bună, carea ne-a promis-o preadulcele Isus: *Pacem relinquo vobis, pacem meam do vobis; non quomodo mundus dat, ego do vobis*[1], încât eu pre puțin timp, care era cam de cinci ani, mai că nici cugetam că va trebui să ies din acest locaș al păcii. Sunt departe de casă, e drept, dar sunt foarte acasă, acasă în casa Domnului împreună cu

[1] Pace vă las vouă, pacea Mea o dau vouă, nu precum dă lumea vă dau Eu. Să nu se tulbure inima voastră, nici să se înfricoșeze (Ioan 14,27).

Isus și Maria, lăudat fie numele Lor în veci și în vecii vecilor. Timpul însă trece grabnic și astfel se apropie termenul când acest sfânt loc v-a trebui să-l părăsesc. Împlinească-se totdeauna voința preasfântă a Mântuitorului iubit. Isus și Maria, în cari îmi este pusă toată nădejdea, mă vor conduce de mână până ce voi ajunge în portul dorit pentru ai putea lăuda pururea fără tema de ai putea perde. Neputința fără îndoială îmi este mare dar nădejdea chiar pentru aceea trebuie să-mi fie și mai mare. Isus preadulcele va suplini neputința totdeauna prin întrepunerea Preacuratei pururea Vergurei Maria. Amin.

Despre afacerea ordului religios n-am fost răspuns deoarece am fost înțeles că răspunsul Dela Propagandă va fi fost expediat ori peste puțin, l-ar fi expediat. Pare că lucru deocamdată s-ar amâna. Îmi pare însă că astfel de lucru e mai ușor a se isprăvi personal aici în Roma clarificând fără mare greutate niște puncte cari pare că influențează amânarea afacerii. Aceasta în ce privește ordul călugăreasc. În ce privește hirotonirea mea atât de dorită, am fost scris în ultima epistolă că pentru anumite schimbări de lucruri deocamdată nu s-a putut conchide nimic. Speram că s-ar putea face în toamnă și așteptam cu dor. Însă lucrul pare indecis și nesigur, când din contra ar fi de dorit ca să se știe câtva timp mai degrabă pentru pregătirea de lipsă pentru preasfânta preoție. Oamenii deci prudenți, cari mult doresc să se facă hirotonirea noastră în toamnă, cred că calea mai ușoară ar fi ca Unchiul să scrie direct Cardinalului că venind la începutul lui Noiembrie ori la finea lui Octombrie în Roma pentru afaceri, cum ar fi bunăoară ordul călugăresc ori altceva, ar Dori să ne hirotonească și pe noi cei din anul din urmă. Eu cred că astfel cu ajutorul Preabunului Dumnezeu și a Preacuratei scumpei noastre Mame Maria, în a căror mâini am pus toată nădejdea, ziua fericită a hirotoniei noastre atât de dorită și așteptată ar putea avea loc la finea acestei vilegiaturi. Eu, scumpul meu Unchiule, Vă rog din inimă să ne procură această fericire. Voința preasfîntă a Mântuitorului să se plinească totdeauna.

Făcându-se hirotonirea acum în toamnă, mai este și binele acesta că ne putem pregăti în toată liniștea sufletului pe când în decursul anului sunt foarte multe ocupăciuni, mai ales în cel din urmă, cu pregătirea pentru doctorat. Ce să zic despre fericirea de a zice sf. liturghie în decursul unui an! Unchiul cunoaște bine fericirea ce ne-o poate procura, eu nu mă îndoiesc că cu ajutorul Prebunului Dumnezeu și a Preacuratei Vergure Maria ne va și

procura-o. Cu dor aștept răspunsul puortător al vestei bune. Isus preadulcele să ne lumineze pururea ca să facem întru toate voința lui preasfîntă, scumpa noastră Mamă Maria să fie cu noi în veci.

Ieri a sosit aici un frate de-al nostru, un anumit Iacob pen dieceza Gherlei, pentru Lugoj avem pre cineva? La orice cas nu-i de lipsă să vină așa de grabă; ci pe la finea lui Octombrie. Sper dela Preabunul Dumnezeu și dela Preacurata pururea Vergura Maria, ca aceste șire ale mele Vă vor afla în cea mai bună pace sufletească și trupească.

Repețându-mi rugarea din toată inima, sărutând sfințita dreaptă și cerând arhierească binecuvântare, rămân

Al Ilustriațității Voastre ascultător și umilit fiu

Iuliu

Castel Gandolfo 24. VIII. 909.

[SJANCJ, Fond Iuliu Hossu, Dosar 88, *Corespondența creatorului de fond cu membrii familiei*, ff 38 – 39]

[3]

Lugoj, 25 septembrie 1909.

Scrisoare strict confidențială a episcopului Vasile Hossu către nepotul său, Iuliu Hossu, pe tema „adeziunilor" politice.

Lugoj 25-IX-09

Strict
confidențial

+

Scumpul meu Iuliuț

Ca răspuns la scrisoarea Dta-le de ieri, grăbesc a-ți împărtăși următoarele:

În primul mesei[2] mele de scris se află multe scrisori, unele dela persoane marcante, în cari mi se cere, să mă declar ori într'una ori într'altă direcție politică. Părerea mea constantă a fost, că la epistole de astea nu am dat nici un răspuns.

Dacă la scrisoarea D-tale răspund, o fac pentru dragostea cea nedezmințită, ce ți-o port și pentru absoluta siguritate[3], că cele comunicate rămân sub sigiliul celei mai desăvârșite discrețiuni.

Cu alte ocazii ți-am spus, și acum îți repet din nou, că eu n'am petrecut nici când și cu nimenea despre vreo acțiune politică, în special nici despre formarea unui partid român n'am dezbătut pe de Bob nici nu-l cunosc.

Cred că astea sunt vorbe limpede.

Eu am avut și am un singur program: să fiu în întregime și toată întinderea cuvântului, episcop românesc unit al Lugojului. Atâte. Prin urmare am să fii ridicat poate ori cu partide politice!

În cât privința, parte a doua din scrisoarea D-tale, cu anume să le formuleze a publica în „Lupta" o dezmințire a știrilor din [.....] major despre activitatea mea să judece la timpul său și istoria nepreocupată. Așadar eu protestez în contra intențiunilor D-tale, de a da în numele meu orice fel de

[2] primul sertar al mesei - limbaj de epocă

[3] siguranță

declarație. Adevărul să va vedea, și oamenii cu minte și așa nu dau nu dau nimic pe palavrele foilor[4].

Încât privește politica și viitoarele formațiuni cred că va fi bine să nu fiți optimiști. [.....]

Te îmbrățișez cu tot dragul,
Ep. Vasile

[SJANCJ, Fond Iuliu Hossu, Dosar 88, *Corespondența creatorului de fond cu membrii familiei*, ff 16-17]

[4] Se referă la zvonuri sau informații false publicate în ziare, considerate de autor ca neimportante sau mincinoase.

Il secondo canto del Servo di Dio. Una proposta esegetica

Ioan-Gabriel STEFAN[1]

Abstract: *This study offers an exegetical analysis of Isaiah 49:1–6, traditionally identified as the Second Servant Song. Contextualized within Deutero-Isaiah and the milieu of the Babylonian Exile, the pericope addresses the Servant's vocation, seeming defeat, divine reassurance, and the universal scope of salvation. The analysis examines the text's literary contours, historical context, internal structure, and rhetorical dynamics. Particular attention is given to the Servant's consecration from the womb, the military imagery of the sword and arrow, and the existential crisis of Isaiah 49:4, where the Servant despairs of a barren ministry. Crucially, this crisis serves as a turning point of renewed trust, prompting a divine reaffirmation of his call. Finally, the study follows the trajectory of the broadening of the Servant's mission from the restoration of Israel to a global scope. In Isaiah 49:6, God designates the Servant as "a light to the nations," extending divine salvation to the ends of the earth. Ultimately, the passage presents vocation as faithful participation in God's redemptive plan , despite invisible results—offering steadfast hope to communities enduring vocational fatigue or crisis.*

Keywords**:** *Isaiah 49:1–6; Servant of the Lord; Deutero-Isaiah; vocation; mission; divine fidelity; suffering; salvation; light to the nations; biblical exegesis.*

---

[1] Ioan-Gabriel Ștefan has an interdisciplinary academic background in biology, laboratory medicine, and theology. He holds a degree in Biology and a Master's degree in Laboratory Medicine. He also completed the undergraduate cycle of theological studies in Blaj and is currently pursuing the Baccalaureate in Theology at the Pontifical Gregorian University in Rome, where he has been studying as a scholarship student. His theological formation includes interests in moral theology, biblical studies, and theological ethics. His academic interests extend to Old Testament theology, biblical exegesis, bioethics, and interdisciplinary approaches connecting theology with the humanities and the life sciences. His research focuses particularly on the literary, historical, theological, and pastoral interpretation of biblical texts. He has also published works in the fields of literature and history.

Introduzione

Isaia 49,1–6, di solito considerato il secondo dei Canti del Servo del Signore, è uno dei testi più importanti e complicati del Deutero-Isaia. Ambientato durante l'esilio babilonese, questo brano parla in modo molto forte della vocazione, della missione e della fedeltà di Dio in un periodo di crisi e confusione per il popolo.

Il canto mostra la figura del Servo del Signore come una persona chiamata e formata da Dio fin dal grembo materno. Gli è stata data una missione che all'inizio sembra non funzionare, ma poi viene ampliata e confermata in un modo sorprendentemente universale. La tensione tra chiamata divina e percezione di inutilità, tra elezione particolare e apertura alle nazioni dà al testo una profondità teologica che ha suscitato ampio interesse esegetico nel corso della storia.

Questo lavoro vuole dare una lettura esegetica di Isaia 49,1–6 che tenga insieme attenzione al testo, rispetto del contesto storico-letterario e sensibilità teologica. L'analisi segue un percorso metodologico progressivo: dalla presentazione introduttiva del libro di Isaia e del suo messaggio alla delimitazione e al contesto dell'unità testuale fino allo studio della struttura dinamica e commentario dettagliato del brano.

Nella parte finale si propone sintesi teologica con tentativo attualizzazione messaggio testo mantenendo distinzione chiara tra analisi critica ed applicazione. Così Isaia 49,1–6 è visto non solo come un vecchio scritto ma anche come una parola capace di chiedere qualcosa oggi senza forzature e rispettando la sua specificità biblica.

Il lavoro si basa solo sulla bibliografia critica indicata ed usa un metodo che va bene per lo studio accademico della Sacra Scrittura; l'obiettivo è dare un'interpretazione chiara e ben motivata del testo.

Studio introduttivo del libro di Isaia

1. Autore, data e luogo di composizione

La tradizione ebraica e cristiana attribuisce il libro di Isaia al profeta Isaia ben Amoz, attivo a Gerusalemme nel corso dell'VIII secolo a.C., durante i regni di Ozia, Iotam, Acaz ed Ezechia[2]. Tale attribuzione unitaria è stata messa in discussione a partire dalla critica storica e letteraria moderna che ha

[2] WESTERMANN, *Isaiah 40-66*, 1-3.

evidenziato differenze significative di contesto storico, stile e prospettiva teologica all'interno del libro[3]. Il consenso esegetico contemporaneo riconosce una composizione articolata del libro di Isaia in almeno tre grandi sezioni: Isaia 1-39 (Proto-Isaia), legata al periodo assiro; Isaia 40-55 (Deutero-Isaia), collocabile nel contesto dell'esilio babilonese; Isaia 56-66 (Trito-Isaia), riferibile alla fase post-esilica[4]. Questa distinzione non implica la negazione dell'autorità profetica del libro ma riconosce un processo redazionale complesso e stratificato tipico dei grandi corpora profetici dell'Antico Testamento. Isaia 49,1-6 appartiene con chiarezza alla sezione del Deutero-Isaia. Il contesto presupposto è quello dell'esilio babilonese in particolare gli ultimi anni prima della conquista persiana di Babilonia (539 a.C.). Il luogo di composizione è generalmente identificato con l'ambiente dell'esilio probabilmente Babilonia stessa dove una parte significativa della popolazione giudaica viveva deportata[5]. In questo contesto storico di crisi politica religiosa e identitaria il Deutero-Isaia annuncia un messaggio di consolazione e di speranza fondato sulla fedeltà di YHWH alle promesse fatte a Israele.

La rilevanza di questa collocazione storica per Isaia 49,1–6 è decisiva: la figura del Servo del Signore emerge come risposta teologica alla crisi dell'esilio e come strumento attraverso il quale Dio intende realizzare la restaurazione del popolo e al tempo stesso l'apertura universale della salvezza[6].

2. *Genere letterario*

Il libro di Isaia appartiene fondamentalmente al genere profetico ma presenta al suo interno una notevole varietà di forme letterarie: oracoli di giudizio oracoli di salvezza inni lamenti discorsi polemici e testi poetici d'alta elaborazione[7]. In particolare, la sezione d'Isaia 40-55 si distingue per un linguaggio fortemente poetico e per l'uso d'immagini simboliche volte a suscitare speranza e fiducia nel Dio liberatore.

All'interno di questo corpus si collocano i cosiddetti Canti del Servo del Signore (Is 42,1-4; 49,1-6; 50,4-9; 52,13-53,12) identificati per la prima volta in

3 CHILDS, *Isaiah,* 3-7.

4 BLENKINSOPP, *Isaiah 40-55*, 41-45.

5 GOLDINGAY, *The Message of Isaiah 40-55*, 9-12.

6 SEITZ, *Isaiah 40-66,* 113-116.

7 CHILDS, *Isaiah,* 20-24.

modo sistematico da Bernhard Duhm[8]. Is 49:1-6 costituisce il secondo di questi canti e presenta le caratteristiche tipiche d'un poema vocazionale: la narrazione della chiamata la descrizione della missione la crisi interiore del chiamato ed infine la conferma divina della sua funzione.

Il testo, dal punto di vista formale, è un poema profetico in prima persona, con una struttura retorica ben definita e un forte uso di parallelismi. Il genere letterario non è puramente narrativo né semplicemente oracolare, ma combina elementi autobiografici, profetici e teologici[9]. Tale forma consente al testo di esprimere in modo particolarmente intenso la tensione tra vocazione e apparente fallimento.

3. Messaggio centrale del libro

Il messaggio centrale del libro di Isaia, e in modo particolare della sezione 40–55, può essere sintetizzato come annuncio di consolazione e di rinnovamento[10]. Dopo i capitoli dominati dal giudizio e dalla denuncia dell'infedeltà di Israele, il Deutero-Isaia proclama che il tempo della punizione è giunto al termine e che Dio sta per intervenire nuovamente nella storia a favore del suo popolo.

Tre grandi temi strutturano questo messaggio. In primo luogo, la sovranità assoluta di YHWH: Dio è presentato come unico Signore della storia creatore del mondo e dominatore delle potenze politiche[11]. In secondo luogo, la teologia del nuovo esodo: la liberazione dall'esilio babilonese viene interpretata come un nuovo atto salvifico analogo e persino superiore all'uscita dall'Egitto[12]. Infine, l'apertura universalistica della salvezza: il Dio d'Israele è anche il Dio delle nazioni e il suo progetto salvifico supera i confini etnici e geografici.

Isaia 49,1–6 si inserisce pienamente in questo quadro teologico. Il Servo del Signore è chiamato non solo a restaurare Israele ma anche a diventare luce delle nazioni anticipando una visione della salvezza che coinvolge l'intera umanità[13]. In questo senso il canto rappresenta un punto di concentrazione del messaggio teologico del Deutero-Isaia in cui vocazione

---

8 DUHM, *Das Buch Jesaia*, 289-291.

9 KOOLE, *Isaiah II*, 3-6.

10 GOLDINGAY, *The Message of Isaiah 40-55,* 1-7.

11 WESTERMANN, *Isaiah 40-66,* 30-34.

12 BLENKINSOPP, *Isaiah 40-55,* 87-90.

13 CHILDS, *Isaiah*, 392-395.

profetica sofferenza ed universalismo convergono in una sintesi d'eccezionale densità teologica.

Delimitazione e contesto

1. Delimitazione

L'unità testuale oggetto del presente studio è Isaia 49,1–6. L'inizio al v. 1 è chiaramente segnalato da una formula di convocazione solenne rivolta ai destinatari lontani: «Ascoltatemi o isole udite attentamente popoli lontani» (cf Is 49, 1). Questa apertura introduce un nuovo discorso in prima persona segnando così una discontinuità rispetto al contesto precedente caratterizzato da oracoli di salvezza rivolti direttamente a Israele[14].

La conclusione al v. 6 è motivata da ragioni sia formali sia contenutistiche; infatti, al termine del versetto la missione del Servo viene definita in modo completo e culminante non solo la restaurazione d'Israele ma anche la funzione universale di luce delle nazioni. Il v 7 introduce un nuovo oracolo in terza persona con cambio interlocutori prospettiva giustificando così delimitazione unità a Isaia 49,1-6[15].

Dal punto di vista formale, Isaia 49,1–6 ha delle caratteristiche che giustificano l'unità del testo. Il brano è dominato dall'uso della prima persona singolare, con il Servo come soggetto parlante principale. La presenza di formule vocazionali e di dichiarazioni di missione contribuisce a creare una struttura interna compatta e riconoscibile[16]. Inoltre, lo stile poetico è omogeneo: parallelismi sinonimici e antitetici, immagini simboliche (spada, freccia, ombra della mano di Dio) e un lessico teologico coerente attraversano l'intero brano. Non si osservano cambiamenti di genere letterario né rotture stilistiche significative all'interno dei vv. 1–6; tali variazioni emergono chiaramente nei versetti successivi[17].

Sotto il profilo contenutistico, l'unità è delimitata dalla coerenza tematica del testo. I vv. 1–6 sviluppano progressivamente il tema della vocazione e della missione del Servo: chiamata prenatale (v. 1), preparazione divina (v. 2), apparente fallimento (v. 4) e rinnovata investitura con ampliamento della

[14] BLENKINSOPP, *Isaiah 40-55*, 296-297.
[15] WESTERMANN, *Isaiah 40-66,* 221-222.
[16] KOOLE, *Isaiah II*, 17-19.
[17] CHILDS, *Isaiah*, 385-387.

missione (vv. 5–6)[18]. Non si riscontrano cambiamenti di luogo o di tempo narrativo all'interno del brano; i personaggi coinvolti restano costanti: il Servo e YHWH; anche il tema centrale – la missione salvifica affidata dal Signore – rimane invariato rafforzando ulteriormente la delimitazione proposta.

2. Contesto letterario e teologico

Isaia 49,1–6 si colloca immediatamente dopo il capitolo 48 che conclude una sezione fortemente polemica nei confronti dell'infedeltà di Israele; in Isaia 48 il destinatario principale è il popolo ribelle ammonito e invitato a riconoscere l'azione salvifica di Dio nella storia[19].

Rispetto a questo contesto, Isaia 49,1–6 introduce un cambiamento significativo: la voce profetica non è più rivolta direttamente a Israele ma a un pubblico più ampio (isole, popoli lontani). Tematicamente questo passaggio segna uno spostamento dall'accusa alla missione dalla denuncia alla vocazione; tuttavia, permane una continuità teologica nella sottolineatura dell'iniziativa sovrana di YHWH e nella prospettiva della liberazione imminente[20].

Il brano successivo riprende il tema del Servo ma con un cambiamento di forma e focalizzazione; la voce narrante passa alla terza persona ed attenzione si sposta sugli effetti salvifici della missione del Servo per popolo e creazione intera[21].

Isaia 49, 1-6 funge dunque da testo fondativo: definisce identità e missione del Servo che verranno poi sviluppate ed applicate nei versetti successivi; continuità lessicale termini come salvezza, luce, alleanza conferma legame tra due unità mentre cambiamento prospettiva giustifica distinzione letteraria[22].

Parole chiave e transizioni testuali. Tra le parole chiave del brano si notano i verbi di chiamata e di missione (קרא, נתן), i termini relativi alla salvezza e alla luce (ישועה, אור), e i riferimenti universali alle nazioni (גויים).

---

[18] GOLDINGAY, *The Message of Isaiah 40-55*, 130-133.

[19] BLENKINSOPP, *Isaiah 40-55*, 281-285.

[20] SEITZ, *Isaiah 40-66*, 120-123.

[21] WESTERMANN, *Isaiah 40-66*, 40-66.

[22] CHILDS, *Isaiah*, 396-398.

Questi vocaboli ricorrono in punti strategici del testo e fungono da marcatori semantici della progressione tematica[23].

La transizione principale all'interno del brano si colloca tra il v. 4 e il v. 5, dove il lamento del Servo per l'apparente inutilità della sua missione lascia spazio a una rinnovata conferma divina. Tale passaggio rappresenta il punto di svolta teologico dell'unità e prepara l'annuncio culminante del v. 6.

Struttura e dinamica testuale

1. Struttura del brano

Isaia 49,1–6 presenta una struttura comunicativa articolata su più livelli. Nei vv. 1–4 il soggetto parlante è il Servo del Signore, che si esprime in prima persona e si rivolge inizialmente a un uditorio universale, designato dalle espressioni isole e popoli lontani. Questa apertura amplia fin dall'inizio l'orizzonte del discorso e anticipa la dimensione universalistica della missione affidata al Servo[24].

A partire dal v. 5, pur restando il Servo il soggetto grammaticale del discorso, il contenuto è chiaramente attribuito alla parola di YHWH, che viene riferita come rivelazione ricevuta; si crea così un intreccio comunicativo in cui la voce del Servo funge da mediazione della parola divina: questo passaggio rafforza l'autorità del messaggio sottolineando che la missione non è auto-attribuita ma fondata interamente sull'iniziativa sovrana di Dio[25].

L'analisi sintattica del brano mette in evidenza il ruolo determinante dei verbi che scandiscono le diverse fasi della vocazione e della missione del Servo; nei vv., dominano i verbi di chiamata e formazione (קרא, שׂים) attribuiti esplicitamente all'agire di YHWH: essi esprimono un'azione divina intenzionale preventiva che precede ogni risposta umana[26].

Poi, emerge un cambiamento significativo: il Servo utilizza verbi che esprimono fatica e frustrazione (mi sono affaticato invano), introducendo una tensione drammatica all'interno del testo; questa crisi verbale semantica prepara rovesciamento dei vv. 5-6, dove tornano in primo piano verbi

[23] KOOLE, *Isaiah II*, 25-27.
[24] KOOLE, *Isaiah II*, 12-14.
[25] CHILDS, *Isaiah*, 388-390.
[26] BLENKINSOPP, *Isaiah 40-55*, 298-300.

performativi divini come נתן (rendere porre) e ישע (salvare) riaffermando l'efficacia dell'azione di Dio nonostante l'apparente fallimento[27].

Genere letterario Dal punto di vista del genere letterario Isaia può essere identificato come un canto vocazionale profetico; presenta elementi comuni ad altri racconti biblici (cf Ger 1, Is 6) quali la chiamata prenatale designazione missione conferma divina[28].

Tuttavia, il brano si distingue per la sua forma poetica molto elaborata e per l'inserimento della dimensione della sofferenza e dell'apparente inefficacia della missione. In questo senso, il testo si colloca pienamente all'interno dei Canti del Servo e non può essere ridotto a una semplice autobiografia profetica, ma va interpretato come una forma teologico-poetica destinata a dare senso all'esperienza dell'esilio[29].

All'interno di Isaia 49,1–6 è possibile distinguere quattro sotto-unità principali: vv. 1–2: chiamata e preparazione del Servo; v. 3: designazione e identificazione della missione; v. 4: crisi e lamento del Servo; vv. 5–6: rinnovata investitura e ampliamento universale della missione. Questa articolazione interna evidenzia una progressione logica e teologica che conduce dal momento iniziale della chiamata al pieno dispiegarsi della missione salvifica[30].

Struttura retorica Dal punto di vista retorico, il testo presenta una struttura concentrica in cui il v. 4 occupa una posizione centrale; il lamento del Servo costituisce il punto di massima tensione dell'intero canto e funge da chiave interpretativa del testo. I vv. 1–3 e 5–6 si rispecchiano reciprocamente mostrando un movimento che va dalla vocazione iniziale alla missione universale[31].

2. Dianmica testuale

La dinamica principale del testo può essere descritta come un movimento che va dalla chiamata all'apparente fallimento per giungere infine alla conferma e all'ampliamento della missione; questo sviluppo riflette un

[27] GOLDINGAY, *The Message of Isaiah 40-55*, 132-135.
[28] WESTERMANN, *Isaiah 40-66*, 223-224.
[29] SEITZ, *Isaiah 40-66*, 125-128.
[30] KOOLE, *Isaiah II*, 20-22.
[31] CHILDS, *Isaiah*, 391-392.

percorso tipicamente profetico ma assume nel contesto dell'esilio una valenza paradigmatica per l'esperienza di Israele[32].

L'inizio del canto è caratterizzato da un tono solenne programmatico che stabilisce l'autorità del parlante e la portata universale del messaggio; la conclusione rappresenta il culmine teologico dell'unità: la missione del Servo viene ridefinita in termini di salvezza estesa a tutte le nazioni. L'arco narrativo-teologico risulta così coerente ben delimitato[33].

La dinamica dei personaggi riguarda principalmente la figura del Servo Egli passa dalla consapevolezza iniziale della propria vocazione a un momento di scoraggiamento per poi ricevere una rinnovata conferma della propria missione. Al contrario YHWH non conosce sviluppo o mutamento: la sua azione rimane costante nella fedeltà e nella volontà salvifica Questo contrasto mette in luce la dimensione profondamente umana della vocazione profetica[34].

Commentario esegetico

Is 49, 1 «Ascoltatemi, o isole, udite attentamente, nazioni lontane; il Signore dal seno materno mi ha chiamato, fino dal grembo di mia madre ha pronunciato il mio nome.»[35]

Ascoltatemi o isole udite attentamente popoli lontani Il Signore mi ha chiamato fin dal seno materno dal grembo di mia madre ha pronunciato il mio nome. Il versetto si apre con una formula di convocazione solenne rivolta a destinatari lontani (isole, popoli lontani), espressioni che nel Deutero-Isaia designano le nazioni nel loro insieme. L'orizzonte del discorso è fin dall'inizio universale e supera il contesto strettamente israelitico[36].

La chiamata del Servo è descritta come prenatale: il verbo קרא (chiamare) indica un atto sovrano e gratuito di Dio, che precede ogni iniziativa umana. La menzione del grembo materno sottolinea la totale dipendenza del Servo dall'azione divina e conferisce alla sua missione un carattere irrevocabile[37].

---

[32] GOLDINGAY, *The Message od Isaiah 40-55*, 129-131.
[33] BLENKINSOPP, *Isaiah 40-55*, 301-302.
[34] WESTERMANN, *Isaiah 40-66*, 225-226.
[35] Bibbia di Gerusalemme, 1810.
[36] BLENKINSOPP, *Isaiah 40-55*, 296-297.
[37] WESTERMANN, *Isaiah 40-66*, 221-222.

Il "pronunciare il nome" richiama la conoscenza personale e l'elezione, elementi tipici dei racconti di vocazione profetica (cf. Ger 1,5). Il Servo non agisce per auto-legittimazione, ma in virtù di una chiamata originaria che fonda la sua identità[38].

Is 49, 2 «Ha reso la mia bocca come spada affilata, mi ha nascosto all'ombra della sua mano, mi ha reso freccia appuntita, mi ha riposto nella sua faretra.»[39]

Questo versetto usa un linguaggio molto metaforico per parlare della preparazione del Servo. Le immagini della spada e della freccia si riferiscono alla parola profetica che è efficace e penetra in profondità. Non si tratta di violenza militare ma della forza attiva della parola di Dio[40].

L'azione divina è espressa attraverso verbi di formazione attiva (שׂים), che indicano un intervento intenzionale e continuo di YHWH. Essere nascosto e riposto suggerisce un tempo di preparazione silenziosa in cui il Servo è custodito da Dio prima della manifestazione pubblica della missione[41].

Questo duplice movimento – efficacia della parola e protezione divina – mostra che la missione del Servo non dipende dalla sua forza personale ma dall'agire di Dio che lo prepara e lo preserva[42].

Is 49, 3 «Mi ha detto: „Mio servo tu sei, Israele, sul quale manifesterò la mia gloria"»[43]

Questo versetto introduce una parola diretta da YHWH ed è importante per capire chi sia il Servo identificato con Israele. Alcuni dicono qui che tutti sono insieme mentre altri notano come il Servo rappresenti il popolo[44].

Nel contesto del canto, Israele non va inteso in senso puramente collettivo ma come figura paradigmatica: il Servo incarna la vocazione di

---

38 CHILDS, *Isaiah*, 388-389.
39 Bibbia di Gerusalemme, 1810.
40 GOLDINGAY, *The Message od Isaiah 40-55*, 131-132.
41 KOOL, *Isaiah II*, 18-19.
42 SEITZ, *Isaiah 40-66*, 126-127.
43 Bibbia di Gerusalemme, 1810.
44 CHILDS, *Isaiah*, 390-391.

Israele e ne realizza la missione fallita. Egli è il luogo in cui Dio manifesta la sua gloria cioè la sua presenza salvifica nella storia[45].

Il versetto funge da cerniera tra vocazione personale e missione comunitaria mostrando così l'elezione del Servo non è fine a sé stessa ma orientata alla glorificazione di Dio[46].

***Is 49, 4 «Io ho risposto: „Invano ho faticato, per nulla e invano ho consumato le mie forze. Ma, certo, il mio diritto è presso il Signore, la mia ricompensa presso il mio Dio".»*[47]**

Questo versetto è il centro teologico e retorico del canto. Il Servo dice chiaramente che sente di aver fallito nella sua missione. I verbi usati richiamano stanchezza e frustrazione, creando una tensione drammatica che interrompe il buon andamento dei versetti prima[48].

Ma il lamento non porta alla disperazione. La seconda parte del versetto ribadisce la fiducia del Servo nel giudizio di Dio. La parola diritto si riferisce alla giustizia divina che riconosce e convalida l'azione del Servo, anche quando sembra inefficace agli occhi degli uomini[49].

Questo passaggio mette in evidenza la dimensione molto umana della vocazione profetica e prepara il rovesciamento salvifico dei versetti successivi[50].

***Is 49, 5 «Ora ha parlato il Signore, che mi ha plasmato suo servo dal seno materno per ricondurre a lui Giacobbe e a lui riunire Israele – poiché ero stato onorato dal Signore e Dio era stato la mia forza – »*[51]**

Il versetto riprende il tema della chiamata prenatale, utilizzando il verbo יצר (formare), che richiama l'azione creatrice di Dio. La missione del Servo viene qui esplicitata come restaurazione di Israele, intesa come ricondurre e radunare il popolo disperso[52].

---

45 WESTERMANN, *Isaiah 40-66*, 222-223.
46 BLENKINSOPP, *Isaiah 40-55*, 299-300.
47 Bibbia di Gerusalemme, 1810.
48 GOLDINGAY, *The Message od Isaiah 40-55*, 133-134.
49 KOOLE, *Isaiah II*, 21-22.
50 SEITZ, *Isaiah 40-66*, 128-129.
51 Bibbia di Gerusaleme, 1810
52 BLENKINSOPP, *Isaiah 40-55*, 300-301.

Nonostante il fallimento percepito al v. 4, Dio riafferma la validità della missione del Servo. L'onore del Servo non dipende dal successo visibile, ma dal riconoscimento divino[53].

Is 49, 6 «e ha detto: „È troppo poco che tu sia mio servo per restaurare le tribù di Giacobbe e ricondurre i superstiti d'Israele. Io ti renderò luce delle nazioni, perché porti la mia salvezza fino all'estremità della terra".»[54]

Il v. 6 rappresenta il culmine teologico dell'intero canto. La restaurazione di Israele è dichiarata insufficiente: la missione del Servo viene ampliata in senso universale. L'espressione luce delle nazioni (לְאוֹר גּוֹיִם) esprime una delle affermazioni universalistiche più forti dell'Antico Testamento[55].

Il verbo נתן, reso in italiano con ti renderò, indica un'azione sovrana di Dio che istituisce il Servo come mediatore della salvezza divina. La salvezza non è più limitata a Israele, ma destinata a raggiungere l'estremità della terra[56].

Questo versetto conclude il canto con una visione teologica che integra elezione particolare e apertura universale senza annullare l'una nell'altra[57].

Messaggio teologico e applicazione pastorale

1. Messaggio teologico

Isaia 49:1-6 rivela innanzitutto un Dio che agisce nella storia in modo sovrano e libero YHWH è colui che chiama forma e invia il Servo fin dal grembo materno mostrando un'iniziativa divina che precede ogni risposta umana L'agire di Dio non è reattivo ma progettuale; la missione del Servo è inscritta in un disegno salvifico che attraversa la storia dell'esilio e la supera[58].

Un aspetto importante del carattere di Dio che si vede nel testo è la fedeltà. Anche quando sembra che la missione sia fallita (v. 4), Dio non toglie la sua chiamata, ma la conferma e la rende più grande. Questo fa capire che

---

53 WESTERMANN, *Isaiah 40-66*, 224-225.

54 Bibbia di Gerusalemme, 1810.

55 CHILDS, *Isaiah*, 392-395.

56 GOLDINGAY, *The Message od Isaiah 40-55*, 134-135.

57 SEITZ, *Isaiah 40-66*, 129-130.

58 MCKENZIE, *Second Isaiah*, 75-77.

l'efficacia della parola e della missione non dipende dal successo immediato, ma dalla fedeltà di Dio al suo progetto[59].

Infine, il testo mostra un Dio universale: la salvezza non è solo per Israele, ma è destinata a raggiungere l'estremità della terra. L'elezione particolare di Israele non viene annullata, ma messa al servizio di un disegno salvifico più ampio[60].

Dal punto di vista antropologico, il Servo rappresenta una visione realistica della vocazione umana. Egli è chiamato da Dio, ma vive la fatica, la frustrazione e il senso di inutilità. Il v. 4 dimostra che la fede biblica non nega il fallimento, ma lo accetta come parte dell'esperienza vocazionale[61].

La risposta del Servo non è ribellione, ma affidamento. L'essere umano è così presentato come colui che vive nella tensione tra promessa e compimento, tra chiamata e incomprensione; trova però dignità nel riconoscimento divino e non nel giudizio umano[62].

Il testo offre quindi una visione della salvezza non come immediata riuscita storica ma come partecipazione fiduciosa all'agire di Dio anche quando i risultati non sono visibili[63].

Tra i temi principali ci sono: vocazione come iniziativa gratuita di Dio; missione intesa come servizio e non affermazione personale; sofferenza elemento costitutivo della fedeltà; universalismo della salvezza che integra Israele e le nazioni; parola di Dio considerata forza efficace nella storia. Questi temi si ritrovano tutti nella figura del Servo che diventa quindi luogo teologico in cui si manifesta il progetto salvifico di Dio per l'umanità[64].

2. *Applicazione pastorale*

Il messaggio di Isaia 49,1–6 ha ancora molta importanza per le comunità credent oggi spesso segnate da esperienze di marginalità crisi d'identità e percezione d'inefficacia. Questo testo invita a rileggere tali situazioni non come segni dell'abbandono d Dio ma come luoghi in cui la fedeltà divina continua ad operare[65].

---

59 MOTYER, *The Prophecy of Isaiah*, 387-389.
60 VON RAD, *Old Testament Theology*, 259-262.
61 BRUEGGEMANN, *Hopeful Imagination*, 63-65.
62 RENDTROFF, *The Canonical Hebrew Bible*, 317-319.
63 ALBERTZ, *Israel in Exile*, 421-423.
64 DUHM, *Das Buch Jesaia*, 292-294.
65 BRIGHT, *A History of Israel*, 343-345.

La figura del Servo suggerisce una comprensione della missione ecclesiale non basata sul successo numerico o istituzionale ma sulla fedeltà alla chiamata ricevuta[66].

In un mondo segnato da conflitti esclusioni e chiusure identitarie l'affermazione che il Servo è costituito "luce delle nazioni" interpella direttamente le comunità di fede Essa invita a superare ogni forma di particolarismo esclusivo e a riconoscere dimensione universale responsabilità etica spirituale[67].

Il testo pone anche una grande questione esistenziale: come rimanere fedeli quando l'impegno sembra vano? Isaia 49,1–6 dà una risposta che non toglie la fatica, ma la mette in un contesto di significato più grande, basato sull'azione di Dio[68].

Il testo propone risposte di tipo:

- fiduciale: fidarsi del giudizio di Dio piuttosto che di quello umano;
- etico: vivere la missione come servizio e non come dominio;
- pratico: mostrare la luce della salvezza con gesti concreti di giustizia e solidarietà.

Queste risposte non sono presentate come strategie vincenti, ma come modi di fedeltà che partecipano all'opera salvifica di Dio nel mondo[69].

Per i lettori d'oggi, Isaia 49,1–6 porta una parola di speranza sobria e realistica. Il testo invita a capire che la fecondità della vita e della missione non sempre va d'accordo con la visibilità dei risultati, ma con il parteciparеal progetto di Dio, che lavora anche attraverso la fragilità umana[70].

In questo senso, il canto del Servo continua a parlare come testo per discernere e consolare, capace di illuminare l'esperienza personale e comunitaria nel tempo presente[71].

Conclusione

L'analisi di Isaia 49,1-6 ha fatto vedere la grandezza teologica e la complessità letteraria di uno dei testi più importanti del Deutero-Isaia. Con un metodo

---

66 BRUEGGEMANN, *Hopeful Imagination*, 66-68.
67 VON RAD, *Old Testament Theology*, 262-264.
68 ALBERTZ, *Israel in Exile*, 423-424.
69 RENDTROFF, *The Canonical Hebrew Bible*, 319-320.
70 MOTYER, *The Prophecy of Isaiah*, 389-391.
71 MCKENZIE, *Second Isaiah*, 78-80.

che ha unito studio introduttivo, delimitazione e contesto, analisi strutturale e commento dettagliato, è emersa la coerenza interna di un brano che articola in modo dinamico vocazione, missione e universalità della salvezza.

Il testo mostra il Servo del Signore come soggetto chiamato e formato da Dio fin dall'origine, inserito in una missione che attraversa l'esperienza del limite e del fallimento percepito. Lungi dal costituire una smentita della chiamata divina, tale fallimento diventa il luogo in cui si manifesta la fedeltà di Dio, che non solo conferma la missione del Servo ma la amplia in una prospettiva che supera i confini di Israele e si apre alle nazioni. In questo senso Isaia 49,1-6 rappresenta uno dei punti più alti dell'universalismo veterotestamentario senza annullare la dimensione dell'elezione particolare.

L'analisi strutturale e retorica ha evidenziato come il brano sia costruito attorno a un movimento progressivo che va dalla chiamata iniziale alla ridefinizione della missione mostrando una tensione feconda tra iniziativa divina e risposta umana. La centralità dei verbi dell'agire divino sottolinea che la missione del Servo non nasce da un progetto umano ma dall'azione sovrana di YHWH che guida la storia anche nei momenti di apparente sterilità.

Dal punto di vista teologico il testo offre una visione della vocazione e della salvezza che integra sofferenza fedeltà e speranza. L'essere umano è chiamato a partecipare all'opera di Dio senza garanzia del successo immediato ma con certezza che il senso ultimo della missione risiede nel riconoscimento divino. Questa prospettiva conferisce al canto del Servo una forza che travalica il suo contesto storico originario.

Infine l'attualizzazione del messaggio di Isaia 49,1-6 ha mostrato la sua rilevanza per le comunità e i credenti oggi chiamati a vivere la propria missione in un mondo segnato da crisi frammentazioni e chiusure identitarie. Il testo invita a una comprensione della testimonianza di fede fondata sulla fedeltà sul servizio e sull'apertura universale offrendo criteri di discernimento validi anche nel contesto contemporaneo.

In conclusione Isaia 49,1-6 si conferma come un testo chiave per la teologia biblica capace di coniugare profondità esegetica con forza teologica offrendo parola pur radicata nella storia dell'esilio continua a interpellare lettore ogni tempo.

Anexă foto


UNIVERSITATEA „BABEȘ-BOLYAI” DIN CLUJ-NAPOCA
FACULTATEA DE TEOLOGIE GRECO-CATOLICĂ
ȘCOALA DOCTORALĂ DE
TEOLOGIE ȘI ȘTIINȚE RELIGIOASE
CENTRUL DE STUDII ȘI CERCETĂRI DE FRONTIERĂ
ÎN TEOLOGIE
ORGANIZEAZĂ
Sâmbătă, 9 mai 2026, la Blaj
CONFERINȚA INTERNAȚIONALĂ
pentru cercetători, cadre didactice universitare și doctoranzi
UNITATE ÎN DIVERSITATE:
TEOLOGIA DIALOGULUI INTERRELIGIOS
UNITÀ NELLA DIVERSITÀ:
TEOLOGIA DEL DIALOGO INTERRELLIGIOSO
Locul desfășurării
Aula Magna a Facultății de Teologie Greco-Catolică
și a Seminarului Arhiepiscopal Major
515400 - BLAJ (AB), Piața 1848 nr. 1
Un simpozion care imbină teologia și științele religioase, oferind un cadru fertil
pentru reflecție interdisciplinară, menit să pună in dialog dimensiunea
spirituală, culturală și academică.
calin.patulea@ubbcluj.ro / danielpatulea@yahoo.it











ISBN 978-606-37-3148-8