

Aspecte ontologice ale timpului liturgic

Pr. Lect. Dr. Dan STREZA*

Rezumat:

Timpul sacru reprezintă înrădăcinarea unor practici în conștiința comunității ca datând din vremuri străvechi, mitice. Acest timp cuprinde o perioadă investită cu un sens mult mai profund decât rutina zilnică și presupune suspendarea tuturor activităților comune în favoarea practicilor dedicate acestuia. Perspectiva ontologică a timpului liturgic, festiv se referă la timpul sacru în percepția generală a religiilor lumii – perspectiva lui Mircea Eliade, la sărbătorile istoriei mântuirii în iudaism și creștinism și la *Riturile de trecere* în ciclurile vieții și sărbătorile creștine. Timpul liturgic creștin înglobează prin dilatare trecutul, prezentul și viitorul, fiind deopotrivă, linear, prin constanta istorică a timpului cât și ciclic, prin celebrarea liturgică a economiei mântuirii, matricea anului liturgic.

Cuvinte-cheie:

timp, liturgică, antropologie, praznic, Ortodoxie

Sărbătoarea, ca manifestare religioasă de cult, a fost privită din totdeauna și pretutindeni, în baza religiozității constitutive ființei umane, ca „*Timp prin excelență*”.¹ Astfel, timpul sărbătorilor devine un interval aparte, marcat de caracteristici deosebite și de o importanță net superioară față de curgerea timpului obișnuit. *Sărbătoarea (festivalul)*² ar putea fi definită din perspectiva științelor sociale

* Pr. Dr. Dan Streza, lector la Facultatea de Teologie Ortodoxă „Andrei Șaguna” din cadrul Universității „Lucian Blaga” din Sibiu.

¹ O. Bischofberger, „Feste und Feiertage”, în: *Theologische Realenzyklopädie*, vol. 11, Walter de Gruyter, Berlin, New York, 1983, p. 93.

² Etimologia termenului *festival* se bazează pe două rădăcini latine diferite: *festum-i* - bucurie publică, distracție, petrecere și *feria-ae* - zi de odihnă în cinstea zeilor. Ambii termeni erau folosiți la plural - *festa, feriae* - indicând faptul că sărbătoarea avea o durată de mai multe zile, cuprinzând

ca „ocazie social-religioasă deosebită, celebrată periodic, care implică printr-o multitudine de forme și o serie de evenimente coordonate, toți membrii unei comunități etnice, lingvistice, religioase, istorice sau ideologice...”³

Celebrarea festivă presupune apoi inițierea într-o altă dimensiune a timpului, și prin aceasta, acceptarea unui angajament personal, activ, în această structură temporală cosmică și socială. Indiferent de cultură sau tradiție, sărbătorile au câteva caracteristici generale comune:

- Timpul sacru reprezintă înrădăcinarea unor practici în conștiința comunității ca datând din vremuri străvechi, mitice. Astfel, mitul și ritualul interacționează, ritualul fiind elementul prin care mitul este actualizat și readus în prezent, iar mitul fiind cel care dă sens și legitimitate ritualului.⁴
- Acest timp cuprinde o perioadă investită cu un sens mult mai profund decât rutina zilnică și presupune suspendarea tuturor activităților comune în favoarea practicilor dedicate acestuia. Structurile sociale și politice sunt adesea cuprinse de haos, datorită celebrării lascive, excesive și iresponsabile, evidențiind degenerarea la care a ajuns umanitatea căzută, în această încercare greșit orientată de a ajunge la Dumnezeu.
- Fiind un eveniment complex, sărbătoarea, în general, este alcătuită din mai multe elemente inter-relaționate, precum: muzică, dansuri, jocuri, procesiuni, drame rituale, sacrificii, mese festive bogate, costumații speciale, toate având ca efect, coeziunea socială. Sărbătoarea se dorea a fi astfel, un eveniment cu funcția de a închea și de a afirma identitatea unei comunități.

De asemenea, din perspectivă ontologică, timpul sacru, festiv, poate fi împărțit în funcție de trei grupări festive majore:

- a) Timpul sacru în percepția generală a religiilor lumii;
- b) Sărbătorile istoriei mântuirii în iudaism și creștinism;
- c) *Riturile de trecere* în ciclurile vieții și sărbătorile creștine.⁵

mai multe evenimente. Cf. G. M. Martin, „Feste und Feiertage”, în *Theologische Realenzyklopädie*, vol. 11, Walter de Gruyter, Berlin, New York, 1983, p. 132.

³ A. Falassi, „Festival: Definition and Morphology”, în Falassi A. (ed.) *Time out of Time. Essays on the Festival*, University of New Mexico Press, Albuquerque, 1987, p. 2.

⁴ S. K. Roll, *Towards Origins of Christmas*, Kok Pharos, Kampen, 1995, p. 17.

⁵ Dan Alexandru Streza, *Sărbătoarea Nașterii Domnului: Originea apostolică, evoluția și importanța ei în cadrul anului liturgic*, Editura Universității „Lucian Blaga”, Editura Andreiana, Sibiu, 2011, p. 38.

a. Timpul sacru în percepția generală a religiilor lumii – perspectiva lui Mircea Eliade

Mircea Eliade propune o perspectivă aparte a timpului sacru, care merită o abordare mai profundă, cu atât mai mult cu cât, teologia occidentală se referă la schema lui Eliade de timp sacru-ciclic opus celui profan-linear, ca la un punct de referință în domeniul antropologiei religioase. Totuși e nevoie de câteva clarificări în ceea ce privește aplicarea acestui model la sărbătorile creștine.

Acest model temporal vizează culturile străvechi caracterizate printr-o sensibilitate religioasă ridicată, în care timpul nu era perceput ca realitate omogenă și neîntreruptă în natură. Aceasta se datorează faptului că timpul sacru, al sărbătorilor, reprezenta o *infuzie* a unei dimensiuni temporale cu totul superioare timpului comun.⁶ Astfel, prin diferite rituri și celebrări speciale, se deschide o punte de legătură, de trecere de la timpul profan la cel sacru, mitic, a cărui esență stă în evenimentele primordiale prin care a luat naștere întreg universul. Timpul sacru are astfel la baza mitul, acea relatare simbolică a unor întâmplări sacre, primordiale, ce oferea o explicare a misterului vieții și al universului, și, chiar mai mult, presupunea posibilitatea redobândirii unui control asupra unor forțe cosmice ce ar avea impact asupra comunității. „*Timpul sacru se prezintă sub aspectul paradoxal al unui Timp circular, reversibil și recuperabil, un fel de etern prezent mitic, în care te reintegrezi periodic prin intermediul riturilor...*”⁷

Astfel, enumerând caracteristicile amintite de Eliade, timpul sacru ar trebui definit ca: *circular, reversibil, recuperabil, prezent etern*. De la prima vedere, contradictoriu ar fi faptul ca acest tip de timp este concomitent, atât ciclic, cât și imo-

⁶ Concepția lui Eliade despre timp este definită în mai multe opere ale sale, dintre care cele mai importante sunt: M. Eliade, *Sacru și profanul*, trad. rom: Brîndușa Prelipceanu, Humanitas, București, 1995; Idem, *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot, 1974; Idem, *Le mythe de l'éternel retour*, NRF, Gallimard, 1969; Idem, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, 4 vol., București, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1986; Idem, *De la Zamolxis la Genghis-Han*, București, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1980; Idem, *Drumul spre centru*, Univers, București, 1991; Idem, *Eseuri – Mitul eternei reînnoiri*, Univers enciclopedic, București, 2008; Idem, *Aspecte al mitului*, București, Univers, 1978; Idem, *Imagini și simboluri*, Humanitas, București, 2000; pentru referințe critice la opera lui Eliade vezi: I. P. Culianu, *Mircea Eliade*, Nemira, București, 1992; Idem, *Studii românești. Fantasmăle nihilismului. Secretul doctorului Eliade*, Nemira, București, 2000; Ghe. Glodeanu, *Mircea Eliade. Poetica fantasticului și morfologia romanului existential*, Ed. Didactică și Pedagogică, București, 1997; B. S. Rennie, *Reconsiderându-l pe Mircea Eliade*, Criterion Publishing, 1999; R. Reschika, *Mircea Eliade. Zur Einführung*, Junius Verlag, Hamburg, 1997; A. Mioc, *Problema timpului în opera lui Mircea Eliade. Structura temporalității în lucrările teoretice*, Editura Marineasa, Timișoara, 2001; S. George, *Arhaic și universal*, Eminescu, București, 1981, W. Danca, *Mircea Eliade*, Definiție Sacri, Ars Longa, Iași, 1998; A. Codoban, *Sacru și ontofanie*, Polirom, Iași, 1998.

⁷ M. Eliade, *Sacru și profanul...*, p. 65- 67.

bil.⁸ Însă, cel mai important merit atribuit lui Eliade constă în receptarea sacrului la nivel ontologic.⁹ „*Dorința omului religios de a trai întru sacru - afirmă Eliade - echivalează, în fapt, cu dorința sa de a se situa în realitatea obiectivă, de a nu se lăsa paralizat de relativitatea fără sfârșit a experiențelor pur subiective, de a trai într-o lume reală și eficientă, și nu într-o iluzie...*”¹⁰ Chiar mai mult, timpul este văzut ca o adevărată *obsesie ontologică* a omului arhaic.¹¹

Prin urmare, timpul sacru, poate conferi o altă calitate existenței, fiind un timp *calitativ* diferit de cel profan. Acesta poate fi orice eveniment cotidian, cu condiția de a avea un sens dincolo de immanent, cu condiția de a fi plasat într-un anumit context sau ritual, în care să se poată actualiza semnificația sa profundă. Iar datorită faptului că în cadrul riturilor sacre, mitul nu este doar un eveniment primordial comemorat, ci reactualizarea sa în toate efectele sale, timpul sacru nu poate fi nici static, nici liniar, ci absolut reversibil, iar evenimentele primordiale mereu reiterabile. Timpul sacru este astfel, în esența sa, cu totul superior celui profan, efemer, caracterizat prin devenire și perisabilitate.¹²

Acesta este reactualizat mereu într-un ritm interior ciclic, cu o anumită frecvență, ritm ce a fost descoperit omului, și nu inventat de către acesta, fapt ce marchează diferența între sensibilitatea religioasă și cea nereligioasă. Această deosebire se referă la faptul că, deși ambele mentalități percep timpul ca fiind elastic, variabil în intensitate în funcție de anumiți factori externi sau interni, doar o gândire și o sensibilitate religioasă poate percepe existența unui *meta-timp*, ce transcende existența senzorială. Timpul rămâne astfel pentru cei nereligioși o simplă durată a unui segment finit marcat de naștere și moarte.

Astfel, ciclicitatea timpului sacru creează o paradigmă naturală ce este ușor de observat în evidența și importanța fenomenelor cosmice, în special a ciclicității caracteristice acestora. Timpul religios se referă la reiterarea și redescoperirea sacralității primordiale, „*in illo tempore*”, *timpul cel consistent* al originilor universului și al deplinătății de sens inițiale.¹³ Faptul că acest timp este accesibil prin diferite rituri face ca umanitatea să reziste decăderii și devenirii, întrucât prin reactualizarea miturilor, puritatea originară este redobândită, câștigându-se astfel un nou început. Un exemplu evident îl constituie riturile legate de Anul nou, ce reiterează haosul primordial al creației din care ia naștere o nouă lume curată și plină de sens.¹⁴

⁸ Mioc A., *Problema timpului în opera lui Mircea Eliade...*, p. 105-106

⁹ A. Codoban, *Sacru și ontofanie...*, p. 60.

¹⁰ M. Eliade, *Sacru și profanul...*, p. 27.

¹¹ *Ibidem*, p. 87.

¹² *Ibidem*, p. 68-70.

¹³ Idem, *Imagini și simboluri...*, p. 58.

¹⁴ M. Eliade, *Mitul eternei reînnoiri...*, p. 83-114.

Pe de altă parte, timpul este irecuperabil pentru omul profan, istoric, fără a avea posibilitatea de a dobândi vreun sens. „*Omul religios însă, trăiește în două feluri de timp, dintre care cel mai important, timpul sacru, apare sub forma paradoxală a unui timp circular, reversibil și recuperabil, un soi de prezent mitic, regăsit periodic cu ajutorul riturilor. Acest comportament față de timp deosebește omul religios de cel nereligios: primul refuză să trăiască în ceea ce se numește «prezentul istoric» străduindu-se să ajungă la un timp sacru, care, în unele privințe, ar putea însemna «Veșnicia»...*”¹⁵

Aceasta este o sinteză a perspectivei lui Mircea Eliade privitor la timp și percepția lui umană, iar această viziune reprezintă referința de bază de la care pleacă mulți teologi în demersul lor de a explica esența timpul sărbătorilor creștine.¹⁶ În acest sens s-a generalizat o tendință de a asocia conceptul de *timp ciclic* culturilor agrare, mai puțin *sofisticate*, și noțiunea de *timp liniar* mai mult cu caracterul istoric inerent iudaismului și creștinismului, bazate pe intervenția lui Dumnezeu în istorie pentru a împlini *iconomia*, planul Său de mântuire a lumii, desăvârșit prin Întruparea, Jertfa și Învierea lui Hristos-Mesia.¹⁷ Însă aceste două concepte, aparent incompatibile, sunt într-un fel *reconciliate* și armonizate prin ciclul anual de sărbători specific iudaismului și apoi creștinismului, sugerând sensul ciclic, reiterabil al timpului religios, sacru.¹⁸

Această fuziune a liniarității și a ciclicității timpului religios, liturgic, este reprezentată printr-o schemă a unei spirale temporale ce se *deschide și se dezvoltă în Dumnezeu*, ca urmare a Jertfei și Învierii lui Hristos, evenimente care au transformat radical ciclicitatea temporală marcată de o mortalitate fără sfârșit.¹⁹

Această ciclicitate închisă este expresia refuzului omului de a răspunde iubirii lui Dumnezeu prin păcatul lui Adam, ea având ca urmare rigidizarea întregii lumi materiale într-o stare de imposibilitate de a restabili comuniunea pierdută cu Dumnezeu. Această distanță, de netrecut pentru om, este desființată prin Întru-

¹⁵ Idem, *Imagini și simboluri*, p. 62.

¹⁶ Cf. Bischofberger, *Feste und Feiertage...*, p. 93; H. Auf Der Maur, „Feiern im Rhythmus der Zeit I. Herrenfeste in Woche und Jahr”, în (GdK 5). Regensburg 1983, p. 21; A. Rizzi, „Categorie culturali odierne nell’interpretazione del tempo”, în *Vanno liturgico. Studia di liturgia*, 11, Marietti, Genoa, 1983, p. 12-13;

¹⁷ H. Micks, *The Future Present. The Phenomenon of Christian Worship*, Seabury, New York, 1970, p. 47-48.

¹⁸ B. Fischer, „Kirchenjahr. I. Liturgisch”, în: *Lexikon für Theologie und Kirche*, vol. 6, Herder, Freiburg, 1961, p. 226; cf. A. Santantoni, *L’anno liturgico oggi: interpretazione teologica, itinerario di fede, funzione catechetico-pastorale*, în *L’anno liturgico*, Studi di liturgia 11. Marietti, Genoa, 1983, p. 65-67.

¹⁹ L. Bouyer, *Life and Liturgy*, Sheed and Ward, London, 1956, p. 196-198; cf. O. Casel, *Das christliches Festmysterium*, Paderborn, 1941 p. 7.

Pr. Lect. Dr. Dan Streza

parea lui Hristos, Care, depășind în El Însuși această distanță, Se dăruiește prin Sfintele Taine omului ce I se deschide, pentru ca acesta să depășească împreună cu El intervalul temporal ce îl separă de comuniunea deplină cu Dumnezeu.²⁰

Totuși, modelul *spiralei* ridică și unele întrebări, ce scot la lumină și câteva neclarități. Imaginea timpului-spirală, ca unire a două concepte temporale diferite nu justifică în mod adecvat percepția și *experierea* timpului ca o continuă dinamică a unor ritmuri spontane și imprevizibile legate de viața și activitatea omului. Simpla asociere a elementelor unui dualism temporal foarte rigid exprimat nu are ca rezultat în mod necesar o sinteză care să permită deschiderea unei noi dimensiuni temporale a realității.²¹

Pe de altă parte, impactul psihologic al timpului ciclic ca opus celui liniar ar putea sugera chiar contrariul schemei lui Eliade, model care atribuie conceptul ciclicității societăților agrare ca încercare de a *evada* din timpul istoric, distructiv, în timp ce timpul liniar reprezintă expresia unui *curaj*, a unei demnități de a înfrunta istoria. Însă această linearitate temporală poate fi în același timp o încercare de a se sustrage istoriei, timpul fiind o succesiune de evenimente pline de sens și deloc întâmplătoare, în timp ce ciclicitatea poate fi expresia unei existențe absurde într-un cerc vicios, sufocant și terifiant,²² din care nu se poate *ieși* decât printr-un timp istoric ce are un sens și un scop bine stabilit de Creatorul lui.²³

Astfel, în urma acestor considerente critice, modelul lui M. Eliade cu privire la timpul religios se dovedește a fi prea simplist și totodată prea rigid, pentru ca să cuprindă și să explice percepția subiectivă a timpului cu toate variabilele ei.²⁴

b. Percepția timpului în iudaism și creștinism

În concepția iudeo-creștină, timpul dobândește un înțeles aparte, păstrând ambele sale dimensiuni. Timpul sacru, ce este perceput ciclic, recuperabil și în opoziție cu timpul profan, linear, de către omul civilizațiilor arhaice, dobândește o nouă dimensiune pentru omul care se raportează la Revelația supranaturală, adică la intervenția activă a lui Dumnezeu în istorie de a-Și alege și pregăti un popor din care să se nască Mesia, Mântuitorul lumii.²⁵

În această viziune, *timpul sacru* nu mai stă în opoziție cu *timpul profan*. Pentru Israel, poporul ales de Dumnezeu de a fi în cea mai strânsă relație cu El, timpul

²⁰ D. Stăniloae, *Dogmatica, vol. I...*, p. 134-136.

²¹ S. Roll, *Towards Origins of Christmas...*, p. 21.

²² Cf. A. Camus, *Mitul lui Sisif*, Rao Books, București, 2001, passim.

²³ Z. Werblowsky, „In Nostro Tempore: On Mircea Eliade”, în *Religion* 19 (1989), p. 129-136.

²⁴ D.A. Streza, *Sărbătoarea Nașterii Domnului...*, p. 43.

²⁵ Idem, „The Christian Calendar and the Historical Birth Date of the Lord”, *Revista Mitropolia Olteniei*, Nr. 1-4/2014, p. 230-232.

nu mai apare ca un dușman, ca un tiran care-și devorează fii. Poporul evreu nu mai recompune imitativ lumea și timpul lui Dumnezeu, recitând periodic mitul creării lumii, ci se supune lucrării Sale în lume, acceptând evenimentele ca o succesiune de întâmplări minunate, rânduite de El și care îl vor readuce la starea cea dintâi. Pentru evrei, Dumnezeu nu se identifică cu cosmosul și timpul (Chronos), ci este o realitate dincolo de ele, care le stăpânește și le controlează în favoarea poporului Său, iar esența interpretării *timpului biblic* nu mai este cosmogonia, ci *evenimentul istoric*, acesta fiind reprezentat prin excelență în mod tipic și exemplar, de *Paști - Pesah* - evenimentul eliberării și constituirii unui nou popor.²⁶

Începutul creației nu mai este sărbătorit ca un sâmbure regenerator, ci ca un eveniment care ascunde promisiunea viitorului. Depășindu-se ciclicitatea inexorabilă a timpului, *Chronos* - zeul înspăimântător care-și mănâncă progeniturile - devine pentru Israel, *Kairos* (gr.: ocazie, moment oportun) - momentul manifestării providenței divine, semnul intervenției personale a lui Dumnezeu în favoarea propriului Său popor.²⁷

În Vechiul Testament, eternitatea este exprimată prin termenul ebraic „*olam*”, ce are însă sensul de *perpetuu*, mai mult decât de *etern*, iar când acest cuvânt este aplicat lui Dumnezeu, nu pare a fi vorba de o eternitate absolută, cu totul atemporală.²⁸ Cei mai mulți cercetători sunt de acord că viziunea și înțelegerea profundă a eternității în creștinism nu se putea naște din concepția iudaică exprimată în Vechiului Testament, în care nu se trasează nici un fel de distincție între aceste diferitele aspecte - timp, eternitate și Dumnezeu. Se pare astfel că vechea scriptură iudaică pledează mai degrabă pentru un *timp infinit* decât pentru unul *dincolo de timp*, deși, singura afirmație plauzibilă rămâne aceea că nu se poate face o distincție clară, din punct de vedere filosofic, a diferitelor trepte, pe care se situează timpul și eternitatea în concepția iudaică.²⁹

În creștinism, pe de altă parte, încă de la începuturile sale, existau cel puțin două concepții despre timp: prima, potrivit căreia, o data cu finele timpului istoric se va intra într-un altfel de timp, al Împărăției lui Dumnezeu, iar cealaltă, cea prin care Iisus spune textual ca Împărăția lui Dumnezeu este deja prezentă în timp, manifestându-se real înăuntrul omului: „*Împărăția lui Dumnezeu nu vine în chip văzut. Și nici nu vor zice: «Iat-o aici sau acolo». Căci să știți, Împărăția lui Dumnezeu este înăuntrul vostru...*” (Luca 17,20-21). Ideea esențială ce reiese din aceasta, redă perspectiva duală asupra timpului istoric, căci, pe de-o parte, explicația eschatologică trimite spre un sfârșit al timpului

²⁶ D Borobio (ed), *La celebrazione nella Chiesa*, vol. III, Elle Di Ci, Torino, 1994, p. 29.

²⁷ D. Vanca, *Introducere în teologia liturgică...*, p. 167-168.

²⁸ A. G. Padgett, *God Eternity and the Nature of Time*, St. Martin Press, 1992, p. 24.

²⁹ *Ibidem*, p. 27.

istoric, iar pe de alta, ideea Împărăției interioare face aluzie la *prezentul continuu al credinței*.³⁰

Existența celor două tipuri de timp este paralelă și concomitentă: timpul paradisiac al Împărăției lui Dumnezeu nu mai urmează sfârșitului timpului istoric, ci el există real în orice moment, pentru că Hristos este Cel Care îl face actual prin Sf. Taine ale Bisericii celor ce cred în El și împlinesc poruncile Lui. Treptat, în decursul secolelor, prima concepție va fi depășită datorită neîmplinirii evenimentului așteptat al *celei de a doua Veniri*, cedând locul celeilalte care constituie, de fapt, punctul de plecare al întregii reflexii filozofice asupra timpului în creștinism.³¹

Dacă, în viziunea lui Eliade, umanitatea prinsă în timpul profan, ca într-o închisoare și nu se poate elibera decât printr-o oarecare evadare din acest timp, într-o dimensiune cu totul nouă, în creștinism, mântuirea se câștigă numai în cadrul timpului, ca urmare a voinței lui Dumnezeu de a interveni în istorie pentru a-Și împlini planul Său de ridicare a creației la comuniunea deplină cu Sine. În acest sens, cel mai semnificativ este faptul că Dumnezeu a intrat total în istorie, și asumându-Și toată condiția umană în Ipostasul personal a Logosului Divin, a împlinit în timp actele răscumpărării și mântuirii oamenilor, împărțind istoria în două.³²

Astfel, dacă în viziunea evreilor, venirea lui Mesia este încă plasată în viitor, pentru creștini, aceasta aparține de trecut, în sensul în care, prin Întrupare, Jertfă și Înviere, a început în timp Împărăția lui Dumnezeu, manifestată în mod tainic, nedepin, pentru ca să fie dezvăluită în totalitate la sfârșitul timpului.³³

Din perspectiva Noului Testament, timpul este liniar și finit în continuă ascensiune, lumea fiind creată de Dumnezeu având un început și un sfârșit. Terminologia folosită se bazează pe un oarecare dualism între *kaïros* – ca timp sau durată fixă, Dumnezeu fiind acela care Își manifestă o intenție în acel moment determinat, și între *aion* care desemnează *eternitatea*, privită nu ca vid temporal, ci ca fiind o dimensiune supra-temporală, dincolo de orice limitare sau constrângere. Astfel, sfârșitul timpului coincide cu începutul eternității și din aceasta cauză eternitatea este *post-temporală*, ea urmând evenimentului final al apocalipsei.³⁴ Cert este că mulți cercetători au concluzionat că timpul și eternitatea sunt două concepte ce nu pot fi clar definite, în mod riguros, având ca bază numai textul biblic. Se poate afirma deci, conform opiniei lui Alan Padgett, „că nici în Noul Testament nu avem de-a face cu acel tip de eternitate, specific filozofiei creștine a Evului Mediu.”³⁵

³⁰ D.A. Streza, „The Christian Calendar...”, p. 235-236.

³¹ J. C. Yates, *The Timelessness of God*, University Press of America, 1990, p. 12.

³² D.A. Streza, „Historical considerations regarding the birth date of our Lord”, în *Revista Teologică*, vol. 23 1/2013, p. 55.

³³ O. Cullmann, *Christ and Time*, SCM, London, 1951, p. 39, 45-50.

³⁴ A. G. Padgett, *God Eternity and the Nature of Time...*, p. 31.

³⁵ *Ibidem*, p. 33.

Totuși, dincolo de influențele elenismului asupra gândirii creștine, întrebarea care s-ar pune vizează modul în care s-a putut argumenta teologic, cu citate din Sfânta Scriptură, viziunea Părinților Bisericii, privind timpul și eternitatea. Argumentul lui Boethius, considerat întemeietorul concepției despre timp și eternitate în filozofia creștină, este simplu: fără a o susține explicit, dar și fără a o contrazice, Scriptura este compatibilă cu perspectiva filozofică grecească.³⁶

Însă, *Confesiunile* Fericitului Augustin marchează prima încercare sistematică de a defini timpul din punct de vedere creștin. Pentru acesta, Dumnezeu este creatorul timpului, aflându-se El Însuși dincolo de timp. Nu se conturează clar dacă acel *spațiu divin* de dincolo de timp este cu sau fără durată.³⁷ Alan Padgett consideră că în unele pasaje Fericitul Augustin conturează ideea unui Dumnezeu dincolo de durată: „*Aceste pasaje, combinate cu cunoscuta influență a neoplatonismului, ne îndeamnă să credem că pentru el Dumnezeu este etern dincolo de timp (timelessly eternal), trăindu-și toata viața dintr-o dată (at once), într-un singur moment fără durată...*”³⁸.

Cea mai cunoscută definiție a eternității este însă cea a lui Boethius, care va clarifica lacunele existente în argumentația lui Augustin. Definiția sa, devenită de acum clasică, este și ea influențată masiv de neoplatonism: „*Eternitatea este atunci posesiunea întregă și simultană a vieții fără sfârșit*”. (*Aeternitas igitur est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*).³⁹ Acest fragment este esențial, condensând toate caracteristicile de bază ale eternității: ideea de viață, de mod de existență, ce apare și la Plotin, cu trimitere spre lumea supra-fenomenală a Formelor, apoi ideea de întreg, de nefragmentat, de unitar, care sunt tot caracteristici ale *Ideilor* platonice și, în fine, ideea de simultaneitate ce denotă acel *prezent etern*. Pentru că Dumnezeu este etern, El îmbrățișează toate timpurile deodată, în același moment. Problema care se ridică și la Boethius, ca și la filozofii neoplatonici ar fi mai ales faptul că apare, din nou, acea ecuație dialectică în care sunt angrenate atât timpul, cât și eternitatea, fiindcă omul numai în relație cu timpul poate înțelege adecvat esența eternității.⁴⁰

O altă structură ce implică un dualism este adesea propusă în explicarea experienței timpului liturgic de către Biserica primară. Această schemă se referă la

³⁶ Boethius, *Consolatio Philosophiae*, 5.6, trad.rom. de POPESCU David, în PSB 72, IBMBOR, București, 1992, p. 167.

³⁷ Fericitul Augustin, *Confesiuni, Cartea a XI-a, Cap. XIII-XV*, trad. rom cit., p. 355-65.

³⁸ A. G. Padgett, *God Eternity and the Nature of Time...*, p. 44-45.

³⁹ Boethius, *Consolatio Philosophiae*, 5.6..., p. 38.

⁴⁰ Pentru referințe critice și comentarii vezi: L.S Ford, *Boethius and Whitehead on Time and Eternity*, în *International philosophical Quarterly*, 8, 1968, p. 38-67 și T.P Mc. Tighe, *Eternity and Time in Boethius*, în *History of Philosophy in the Making*, Washington, 1982, p. 35-62.

distincția conceptuală între *timpul cantitativ* – ca durată obiectivă a evenimentelor petrecute consecutiv, dar și repetitiv, în baza ciclicității cosmice – și cel *calitativ* – ce exprimă unicitatea și irepetabilitatea fiecărui eveniment, ca și condiție absolut necesară de raportare a omului față de Dumnezeu.⁴¹ Acest ultim concept a dat naștere ideii de *istorie a mântuirii*, ca o structură de acte irepetabile și definitorii pentru umanitate, efectele acestora fiind cele care se revarsă de fiecare dată în celebrarea liturgică, fiindcă ele sunt strâns legate de Persoana lui Hristos.⁴²

Creștinismul poartă așadar, ideea de *timp sacru* spre un nou înțeles, centrat pe Persoana divino-umană a Mântuitorului. Timpul liturgic creștin, ca și cel iudaic, păstrează cele două etape: *promisiunea și împlinirea mântuirii*, însă, spre deosebire de iudaism, recunoaște în Hristos centrul noii axe a timpului.⁴³ Când Hristos se întrupează este inaugurat un timp nou, timpul Împărăției, iar acesta înglobează prin dilatare trecutul, prezentul și viitorul, fiind deopotrivă, linear și cíclic. Linearitatea se referă la constanta istorică a timpului iar ciclicitatea este dată de comemorarea unor evenimente din viața lui Hristos alcătuind matricea anului liturgic.⁴⁴ Parcurusul temporal al unui an liturgic nu întoarce în același punct, la un *ab initio* fatidic, ci mijlocește un progres al creștinului, nu spre un viitor material, pământesc, ci spre Împărăția eshatologică a lui Dumnezeu.⁴⁵

Începutul unui nou an bisericesc se constituie într-un nou început care se oferă fiecăruia în parte o nouă șansă de a trăi împreună cu Hristos, iar dacă anul liturgic reactualizează evenimente din viața lui Hristos, aceasta nu se datorează dorinței Bisericii de a alcătui o dramă istorică, ci scopul întregii celebrări liturgice este acela de a oferi credinciosului un suport extern în urcușul său către Dumnezeu. În acest sens cuvintele lui Odo Casel sunt definitorii: „*Noi trebuie, pe parcursul vieții pe care ne-o dă Dumnezeu, să reînnoim mereu aceleași celebrări, cu scopul de a atinge conținutul profund al anului liturgic și de a ni-l face propriu. Ca o stradă, ce înaintează șerpuiind în jurul unui munte, cu scopul de înainta, puțin câte puțin, într-un urcuș treptat, panta abruptă, la fel și noi trebuie să parcurgem gradual, pe un plan tot mai elevat, același drum, până când vom fi ajuns la punctul final, Hristos însuși, țelul nostru. De aceea nu suntem noi, oameni imperfecti, autenticii protagoniști ai anului liturgic, ci protagonistul autentic al anului liturgic este Hristos mistic, adică același Domn Iisus Hristos preamărit...*”⁴⁶

⁴¹ S. De Vries, „Time in the Bible”, în *Concilium*, 142, (2/1981), p. 4-5.

⁴² J. A. Melloh, *Liturgical Time...*, p. 735.

⁴³ Th. J. Talley, „The Liturgical Year: Pattern of Proclamation”, în *Worship: Reforming Tradition*. Washington, Pastoral Press, D.C., 1990, 126-127.

⁴⁴ Streza D. A., „*The Christian Calendar...*”, p. 240-244.

⁴⁵ J. Hennig, „Martyrologium and kalendarium”, în *Studia Patristica* 5 (1962), p. 78-80.

⁴⁶ O. Casel, *Das christliches Festmysterium...*, p.108; vezi și: D.A. Streza, „Părintele Dumitru Stăniloae și Odo Casel – viziune comparată asupra misterului liturgic creștin”, în vol. *Părintele*

c. Celebrarea Riturilor de trecere în lumea păgână și sărbătorile creștine

Sărbătorile cosmice care se referă la fenomenele naturii pot fi denumite într-un anumit sens, *rituri de trecere*, întrucât mișcarea corpurilor cerești exercită o influență majoră asupra vieții umane. Dintre aceste fenomene, cel legat de solstițiul de iarnă, este un exemplu perfect în acest sens, iar faptul că sărbătoarea romană a Nașterii Soarelui - *Natalis Sol invicti* - a fost fixată la data solstițiului de iarnă, reflectă rațiuni adânci ale psihicului uman. Totuși, trebuie făcută distincția între aceste rituri colective, și *riturile de trecere* propriu-zise, care se referă la etapele vieții umane, și la parcursul fiecărei persoane prin etapele majore ale vieții: nașterea, adolescența, căsătoria, îmbătrânirea și moartea.⁴⁷

În literatura de specialitate, riturile de trecere ale persoanei sunt împărțite în trei etape: *integrare, tranziție și separație*. Aceste rituri au un scop precis de a iniția, dar și de a *acompania* etapele tranziției propriu-zise, ce reprezintă o *trecere*, o schimbare, o inițiere, de la profan la sacru, de la familiar la o cu totul nouă dimensiune a vieții. *Trecerea* poate fi rezultatul inevitabil al creșterii și evoluției naturale a vieții umane, sau poate fi alegerea conștientă a persoanei, cum este cazul căsătoriei. Însă, în orice caz, riturile prilejuite de aceste ocazii au rolul de a întări și de a oferi un suport atât persoanei în cauză, cât mai ales întregii comunități din care face parte, prin aceste acte rituale câștigându-se un grad mai ridicat de stabilitate și coeziune socială.⁴⁸

Trecerea de la o etapă la alta a presupus din totdeauna și în toate culturile umanității, o raportare religioasă specială, devenind o sărbătoare bine-definită și strâns legată de timpul istoric, astfel încât fiecare eveniment semnificativ al vieții umane a fost consacrat cu profunzime, putere, comuniune și deschidere conștientă către transcendent.⁴⁹

Creștinismul a acordat de la început aceeași importanță acestor evenimente, dându-le un nou sens, prin integrarea lor liturgică cu totul specială în Sfintele Taine ale inițierii - Botezul, Mirungerea și Euharistia - ale Căsătoriei și ale Înzmormântării - ca *ierurgie* specială - toate având un impact personal, dar și unul comunitar.

Totuși, nu toate sărbătorile sunt strict legate de ziua sau perioada în care sunt celebrate, nici de ritmurile vieții personale. Pentru unele sărbători, din diferite culturi antice, de multe ori nu mai era posibilă stabilirea rațiunii originare ale

profesor Dumitru Stăniloae sau consonanța între dogmă, spiritualitate și liturghie, Ed. Cetatea de Scaun, Ed. Mitropolia Olteniei, 2015, p. 509-520.

⁴⁷ A. Van Gennep, *Riturile de trecere*, trad. rom. de L. BERDAN și N. VASILESCU, Polirom, Iași, 1996, p. 15-17.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 23-24.

⁴⁹ Pentru mai multe detalii, vezi: Ș. Angheliescu, *Introducere în problematica generală a riturilor de trecere*, <http://inoe.inoe.ro/ianus/Serban%20Angheliescu.htm>.

acesteia, în timp ce pentru altele, celebrarea festivă la o anumită dată nu a avut nici o justificare imediată.⁵⁰ Însă există și sărbători ce par a fi stabilite nu în mod arbitrar, ci cu totul deliberat pentru a provoca conștiința socială să recepteze anumite idei doctrinare, sau o anumită atitudine și devoțiune pentru atingerea unor scopuri definite. Cu alte cuvinte, o sărbătoare poate fi conștient planificată și promovată, în loc de a se naște în mod natural din conștiința populară, din tradiția culturală și credința unei comunități. În toate aceste situații, obiectul sărbătorii este independent de contextul temporal.⁵¹

În acest sens, termenul de *sărbătoare tematică* (engl. „*idea-feast*”) este folosit pentru a desemna opinia că „*marile sărbători ale creștinismului nu sunt, prin natura lor, comemorări istorice a unor evenimente din istoria mântuirii, ci au fost instituite ca expresie a marilor idei teologice*”, această opinie fiind formulată de marele liturgist apusean Anton Baumstark și de erudita cercetătoare Christine Mohrmann.⁵²

Acest concept este folosit în special în legătură cu originea sărbătorii Nașterii Domnului, pentru a desemna faptul că la originea sărbătorii Epifaniei stau diferite tematici, deși toate sunt în strânsă legătură cu tema Nașterii. De asemenea, acest termen se referă și la procesul evoluției liturgice, prin care o sărbătoare, la origine o simplă comemorare, dobândește gradual noi conținuturi tematice pe care le tratează și le dezvoltă în imnografia ei. Așa este cazul sărbătorii Nașterii, denumită *Epifania*, sau *Teofania - Arătarea și manifestarea lui Dumnezeu* - care, pornind de la diferite tradiții biblice și liturgice specifice anumitor spații culturale, are ca și conținut inițial tema Nașterii lui Hristos la care se adaugă în diferite combinații, tema Închinării Magilor, a Nunții din Cana, și a Botezului.⁵³ Astfel, relația între data de celebrare și conținutul tematic al acestei sărbători este una fluidă și dinamică, ce depinde de fiecare spațiu cultural, social și politic în care s-a răspândit creștinismul, dar și de inter-relaționarea și de influența reciprocă a membrilor acestor culturi.⁵⁴

Introducerea sărbătorilor tematice devine un fenomen larg răspândit, începând cu sec. IV-V, când Biserica se dezvoltă și își cristalizează manifestarea ei liturgică în noile condiții ale libertății și susținerii creștinismului de către puterea imperială bizantină.

⁵⁰ A.J. Chupungco, *Liturgies of the Future: The Process and Methods of Inculturation*, N.J.: Paulist, New York and Mahwah, 1989, p. 198-200.

⁵¹ S.K. Roll, *Towards Origins of Christmas...*, p. 24-25.

⁵² A. Baumstark, *Liturgie comparée*, ed a III-a, Éditions Chevetogne, Chevetogne/Paris, 1953, p. 173; conceptul de sărbătoare tematică (*idea-feast*) este în general atribuit lui Mohrmann Christian în *Epiphania. Etudes sur le latin des chretiens*, Roma, 1958, p. 245-275.

⁵³ T.J. Talley, *The Origins of the Liturgical Year*, 2nd emended ed., Liturgical Press, Collegeville, Minnesota: 1991, p. 129-134.

⁵⁴ D.A. Streza, *Sărbătoarea Nașterii Domnului...*, p. 52-54.

Însă introducerea sărbătorilor doctrinare ridică o problemă, care adesea nu e corect înțeleasă în mediul teologic apusean: impunerea *forțată* a unei sărbători sau a unui rit liturgic de către ierarhia superioară a Bisericii aflată sub puternica influență a puterii politice, ce ar pune sub semnul întrebării întreaga tradiție liturgică. Deși, din păcate, influența politică asupra Bisericii a fost adesea mult prea mare și dăunătoare, pentru că interesele politice au avut mereu prioritate în atitudinile binevoitoare ale Împăraților bizantini, totuși Biserica a avut marea șansă de a se dezvolta ca un organism viu, adaptându-se și răspunzând la provocările și nevoile interioare mereu noi de a se defini tot mai bine și mai clar, ca mediu prin excelență al întâlnirii omului cu Dumnezeu. Iar problema impunerii de *sus în jos* (*the top-down approach*) a fost din totdeauna rezolvată în Biserică prin reversul acestei atitudini, și anume receptarea eclezială, de către poporul credincios a diferitelor teme, doctrine și sărbători.⁵⁵ Aceasta înseamnă că profunzimea, intensitatea și puterea dătătoare de sens a timpului liturgic creștin are la bază și o orientare *de jos în sus*, ce se referă la receptarea de către credincioși a vieții și doctrinei Bisericii, rânduite de către Sf. Părinți în strânsă legătură cu puterea imperială bizantină.

Așadar, timpul liturgic creștin înglobează prin dilatare trecutul, prezentul și viitorul, fiind deopotrivă, linear, prin constanta istorică a timpului cât și ciclic, prin celebrarea liturgică a iconomiei mântuirii, matricea anului liturgic.

⁵⁵ S. Roll, *Towards Origins of Christmas...*, p. 27.