

NEÎNȚELEGEREA ȘI CONFLICTELE INTERPERSONALE - PRILEJ DE CONFIGURARE A PROFILULUI IDENTITAR CREȘTIN. VINDECAREA ORBULUI DIN NAȘTERE (IN 9,1-38)

BIANCA SABOU

Abstract.

Consistently, the question of man's Christian identity has been treated as an essential anthropological component, which necessarily belongs not only to the individual but also to the communal perspective of human existence. The healing of the blind man from birth depicts the exemplary process of establishing Christian identity, which takes place from physical healing to the confession of faith, going through progressive stages that stand under the sign of the relationship with the representative members of an ignorant community, divided by conflicts. In contrast to the inflexible authorities, the healed carries the dialogue through an openness that allows him to deepen the identity approach. The healing of the blind from birth reveals to us the meaning of the encounter with Christ and the meaning that the term light has during the formation of the Christian identity. The three parts of the healing of the blind from birth correspond to the three ways of knowing, representative of experiencing God in Orthodoxy: I. knowing God in concrete circumstances of life; II. rational knowledge and III. apophatic knowledge.

Keywords: *Christian identity, blind man, healing, dialogue, community, knowing God.*

Parcursul identitar mântuitor este descris ca o „îndreptare din nou a firii”, o „reîntocmire a omului”¹ concretizat prin îndemnul de a dezbrăca „*omul cel vechi*”, pentru a îmbrăca „*omul cel nou*”(Efes 4,17-24). Cele două

¹ cf. NICOLAE CABASILĂ, *Despre viața în Hristos*, trad. de Teodor Bodogae, Tiparul Tipografiei Arhiepiscopale, Sibiu, 1946, pp. 38-51.

ipostaze identitare sunt clar definite prin elemente caracteristice. Omul cel vechi se caracterizează prin „*deșertăciunea minții*”, prin „*întunecimea ei*”, prin „*necunoștința și înstrăinarea de viața lui Dumnezeu*”. Omul aflat în acest stadiu poate ajunge la „*împietrirea inimii*”, la „*lăcomie*”, „*necurății*”, „*nerușinare*” și „*nesimțire*”. Omul cel nou, „*înnoit în duhul minții*” stă sub semnul „*dreptății și sfințeniei adevărului*.” Această viață nouă este înțeleasă ca viață în Domnul și în har, cu toate consecințele istorice și extensibile eshatologice.

Între aceste două ipostaze, oamenii apar ca „*locuitori vremelnici și călători*” (1 Pt 2,11). Ei au la dispoziție două mijloace prin care pot atinge scopul ultim al zidirii, ce își găsesc expresia prin conlucrarea a doi parametri fundamentali: harul Sfântului Duh și Tainele Bisericii pe de o parte, și calea ascezei, a nevoinței duhovnicești, pe de altă parte. Acești doi parametri acționează împreună, niciodată separat, fără însă a deține aceeași pondere: „religia are două componente, ea este numai zece procente sau chiar mai puțin ceea ce aduc în ea oamenii, iar partea copleșitoare e ceea ce aduce în religie Însuși Dumnezeu.”²

În mod constant, problema identității creștine a omului a fost tratată ca „o componentă antropologică esențială, care aparține în mod necesar nu numai perspectivei individuale, ci și celei comunitare a existenței umane”³, ce izvorăște din dorința firească a omului de a evolua. Identitatea creștină implică, așadar două dimensiuni, care alcătuiesc un întreg unitar, completându-se reciproc: una vizează *identitatea personală*, al cărei scop final este „să vadă și să simtă Lumina care le va copleși pe toate sau care le va descoperi sensul deplin al existenței”⁴, iar cea de-a doua vizează *identitatea comunitară*, ce implică trăirea plenară a unei comuniuni nesfârșite.

Majoritatea teologilor admit o structură triadică⁵ a parcursului identitar: „Există trei trepte prin care înaintează omul: a începătorilor, a celor din mijloc și a celor desăvârșiți”⁶. Acestora le corespund cele trei etape ale vieții duhovnicești: despătimirea, contemplația, iluminarea. Această struc-

² Savatie BAȘTOVOI, *Ortodoxia pentru postmoderniști*, Ed. Cathisma, București, 2010, p. 228.

³ P. B. T. BILANIUK, *New Catholic Encyclopedia*, Pennsylvania, 1974, p. 545.

⁴ Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 3, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1997, vol. 3, p. 266.

⁵ „Principiul celor trei căi: purificare, iluminare și unire se găsește în platonism. Dar această diviziune a devenit faimoasă prin intermediul lui Dionisie Areopagitul care apropie aceste căi de triadele ierarhiei bisericești: diaconii purifică, preotul luminează, episcopul desăvârșește; inițiații sunt purificați, poporul sfânt este luminat, monahii sunt desăvârșiți.” (conf. Tomas ŠPIDLÍK, *Spiritualitatea Răsăritului creștin*, vol. 1 *Manual sistematic*, trad. de Maria-Cornelia Ică, Ed. Deisis, Sibiu, 1997, p. 103).

⁶ Vezi Sf. ISAAC SIRUL, *Sermo asceticus*, PG 86,854; Sf. MARCU ASCETUL, *De temporantia*, PG 65, 1058-1060; Sf. CLEMENT ALEXANDRINUL, *Stromata IV*, 7, PG 8, 1264-1265 în coll. Părinți și Scriitori Bisericești 5, trad. de Pr. D. Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982, p. 357.

tură se bazează pe o concepție trihotomică ce o întâlnim și în textul noutestamentar: „Și Însuși Dumnezeuul păcii să vă sfințească în chip desăvârșit; și întregul vostru *duh* (πνεῦμα) și *suflet* (ψυχή) și *trup* (σῶμα) păzească-se fără prihană întru venirea Domnului nostru Iisus Hristos” (1Tim 5,23). În timp ce gnosticii împărțeau oamenii în categorii statice, definitive (hilici, psihici, pneumatici), creștinismul susține atât *unitatea psihosomatică* a omului (căci omul este și trup și suflet, și realitatea materială și realitate spirituală, așa încât menirea sa nu e să tăgăduiască trupul și sufletul, ci să practice mai întâi virtuți ale trupului, apoi ale sufletului, pentru a sluji apoi lui Dumnezeu în duh), cât și *progresul dinamic* de la o treaptă la alta, deoarece „adevăratul Dumnezeu este Dumnezeul dintotdeauna, Care împiedică lumea să îmbătrânească, fiindcă El este *viața*, fiindcă El recrează neîncetat, așa cum a creat la început”⁷.

Trecerea de la o etapă la alta și sporirea pe fiecare treaptă se realizează în mod diferit. Majoritatea părinților Bisericii susțin faptul că cele trei trepte se disting după virtutea ce domină în ele: teama, nădejdea și iubirea⁸. Cele trei moduri diferite depind de „cugetele de care sunt puși în mișcare cei ce aruncă semințele făptuirilor: ceea ce e înșămânțat de cugetul *fricii* de Dumnezeu produce un bun rob al lui Dumnezeu, ceea ce e înșămânțat de *iubirea începătoare* produce un prieten al lui Dumnezeu; iar ceea ce e înșămânțat de *iubirea desăvârșită* îl face pe om fiu al lui Dumnezeu”⁹. Prin urmare, ceea ce îi mișcă pe începători este frica de Dumnezeu, pe cei înaintați nădejdea, iar pe cei desăvârșiți, dorul după Dumnezeu. Poate din acest motiv Sf. Liturghie adresează chemarea în așa fel, încât să-i cuprindă toate trei categoriile de credincioși, indiferent pe care dintre cele trei trepte identitare se poziționează: „Cu *frică* de Dumnezeu, cu *credință* și cu *dragoste* să vă apropiați”.

Aportul omului în demersul creșterii sale este și el clar stabilit: „Pentru a te mântui e de ajuns să vrei”, spune Sf. Ioan Gură de Aur, iar Sf. Teofan Zăvorâtul afirmă: „Lucrați din toate puterile voastre, dar lăsați în seama lui Dumnezeu grija de a izbândi”¹⁰. Pedagogia divină a harului explică și dinamica formării identității, căci „numai harul lui Dumnezeu dă naștere ade-

⁷ T. ŠPIDLÍK, *Spiritualitatea Răsăritului creștin*, vol. 1, p. 100.

⁸ Sf. VASILE CEL MARE, *Regulile morale*, *Prol* 3, PG 31,896 în coll. Părinți și Scriitori Bisericești 18, trad. de Iorgu D. Ivan, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1988, p. 214; Sf. GRIGORIE DE NAZIANZ, *Oratio* 40,13, PG 36, 373; Sf. GRIGORIE AL NYSSSEI, *In Cant. hom. 1*, PG 44,765 în coll. Părinți și Scriitori Bisericești 29, trad. de Pr. D. Stăniloae și Pr. Ioan Buga, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982, p. 119).

⁹ *Despre lumina taborică, rugăciunea lui Iisus și curăția inimii. Scrieri filocalice uitate*, ed. a II-a, trad. de Diac. Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 2013, p. 35.

¹⁰ Sf. TEOFAN ZAVORĂTUL, *Ce este viața duhovnicească și cum să te apropii de ea* în coll. Comorile pustiei 18, trad. de Elena Dulgheru, Ed. Anastasia, București, 1997, p. 46.

văratelor sentimente sfinte. Și când harul lui Dumnezeu dă ceva, el dă cui vrea, cum și când vrea”¹¹. Legătura dintre contribuța omului și cea a harului în taina mântuitoare este explicată în felul următor: „În fiecare ins a închis Dumnezeu chemarea către tot rostul și lucrul, pe care - la vreme - le va avea între oameni. Toate darurile închise în destinul nostru sunt îngrădite cu suferințe și numai la atâtea daruri ajungem, prin câtă suferință putem răzbi cu bucurie. Numai atâta bine putem face, câtă suferință putem ridica de pe el. Numai atâta mângâiere putem aduce între oameni, câtă amărăciune putem bea în locul celor ce vrem să-i mângâiem. Atâta strălucire va arăta iubirea de Dumnezeu și de oameni în noi, sau atât de puternice vor fi mila și adevărul în noi, câtă văpaie de ură înfruntăm bucuroși pentru Dumnezeu și oameni”¹².

Vindecarea orbului din naștere înfățișează procesul exemplar de constituire a identității creștine, ce se desfășoară de la vindecarea trupească până la mărturisirea de credință, parcurgând etape progresive ce stau sub semnul relaționării cu membrii reprezentativi ai unei comunități neștiutoare, dezbinată prin conflicte. În această lume tulburată, cel vindecat își păstrează traiectoria ascendentă, ghidat fiind de „lumina lumii.”

Cheia hermeneutică a acestei relatări se regăsește la nivelul macroconstrucției în Prolog: „Viață era într’Însul, și viața era lumina oamenilor; și lumina într’întuneric luminează și întunericul nu a cuprins-o” (In 1,4-5). La nivelul microconstrucției, ea reprezintă o detaliere în formă narativă a afirmației din capitolul 8: „Eu sunt Lumina lumii; cel ce-Mi urmează Mie nu va umbla în întuneric, ci va avea lumina Vieții” (In 8,12b) Din această perspectivă se poate desluși, dincolo de sensul direct legat de vindecarea și mărturisirea de credință a orbului din naștere, un sens profund, sugerat de limbajul simbolic și de hristologia înaltă¹³ promovată de școala ioa-neică: „Întâlnirea cu Hristos și asimilarea cuvântului revelat deschide tuturor oamenilor calea dinspre întuneric spre lumină.”¹⁴

Pericopa este construită pe o structură formată din trei părți, fiecare dintre aceste părți conține mai multe secvențe¹⁵, ce au menirea să dezvăluie identitatea celor implicați:

I. Vindecarea orbului din naștere (In 9, 1-7)

a. dialogul cu ucenicii v. 1-5

¹¹ Sf. TEOFAN ZAVORĂTU, *Ce este viața duhovnicescă și cum să te apropii de ea*, p. 108.

¹² Protos. Arsenie BOCA, *Cărarea împărăției*, ed. a V-a, Ed. Sfintei Episcopii Ortodoxe Române a Aradului, Arad, 2006, p. 200.

¹³ Pr. Stelian TOFANĂ, *Evanghelia lui Iisus. Misiunea Cuvântului*, Ed. Mega, Cluj-Napoca, 2015, p. 66-73.

¹⁴ Jean ZUMSTEIN, *Das Johannesevangelium*, Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament. Neuauslegungen, vol. 2, Vandenhoeck & Ruprecht, Zürich, 2015, p. 358.

¹⁵ Thomas L. BRODIE, *The Gospel According to John. A Literary and Theological Commentary*, Oxford University Press, New York, 1993, p. 343.

b. minunea vindecării v. 6-7

II. Disputa privind interpretarea vindecării (In 9, 8-34)

a. dialogul cu vecinii v. 8-12

b. audierea de către farisei v. 13-17

c. audierea părinților v. 18-23

d. audierea de către iudei și excluderea celui vindecat din sinagogă v. 24-34

III. Finalul teologic al pericopei (In 9, 35-41)

a. mărturisirea de credință a celui vindecat v. 35-38

b. judecarea fariseilor/condamnarea autorităților v. 39-41

Tema centrală în desfășurarea acestui eveniment o reprezintă parcursul exemplar al orbului din naștere care trece printr-un proces de înțelegere treptată a cuvântului revelat¹⁶, ce îl propulsează pe un traseu identitar marcat de întâlniri menite să îmbogățească identitatea sa cu noi valențe pentru a evolua din starea de cerșetor suferind până la starea de mărturisitor prin vorbă și faptă a credinței creștine. În interacțiunea cu cei din comunitatea sa, orbul poate să își definească treptat identitatea, astfel încât existența sa dobândește un rost și un sens doar prin perspectiva revelației hristologice.

I. Boala și suferința – prilej de întâlnire cu Dumnezeu

Întrebarea pe care ucenicii i-o adresează lui Iisus privind motivul bolii oglindește concepția tradițională¹⁷, potrivit căreia Domnul „nu-l lasă nepe-depsit pe cel vinovat, fărădelegile părinților ținându-le asupra copiilor și asupra copiilor copiilor, asupra celui de-al treilea și-al patrulea neam” (Ies 34,7).

În noua realitate inaugurată prin venirea Fiului Omului, suferința, necazul, durerea primesc valențe noi, mântuitoare, căci „împărăția cerurilor nu este a celor care se odihnesc aici, ci este a celor care în mult necaz și în strâmtorare și-au petrecut această viață”¹⁸. Textul evanghelic susține ideea potrivit căreia suferința este o componentă constitutivă necesară a experienței identitare: „În lume necazuri veți avea” (In 16,33) și „prin multe necazuri trebuie să intrați în împărăția lui Dumnezeu” (F. Ap. 14,22) Necazul și plânsul creștin (πέντος) sunt un „antrenament” (γυμνασία), dar și o „hră-

¹⁶ Vezi și articolul Jean ZUMSTEIN, „Wissenskrise und Interpretationskonflikt nach Joh 9” în *Kreative Erinnerungen: Relecture und Auslegung im Johannesevangelium. Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments*, Theologischer Verlag, Zürich, 2004, pp. 147-160.

¹⁷ O sinteză a concepțiilor privind legătura existentă între păcate și pedeapsa prin boală se poate vedea la Mathias REIN, *Die Heilung des Blindgeborenen (Joh 9). Tradition und Redaktion* WUNT II, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen, 1995, pp. 101-108.

¹⁸ Sf. ATANASIE CEL MARE, *Scrieri* în coll. Părinți și Scriitori Bisericești 15, trad. de Pr. Dumitru Stăniloae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987, p. 37.

nire” (τροφοδοσία) pentru dobândirea „cununilor” eshatologice¹⁹, de aceea ne este adresată recomandarea: „rabdă necazurile, căci întru acestea, virtuțile [...] cresc”²⁰, iar „puțin necaz suportat pentru Dumnezeu este mai mare decât o faptă săvârșită fără necaz [...] de aceea în necazuri s-au probat sfinții în dragostea lui Hristos și nu în odihnă”²¹. Suferința îl face pe om smerit și simplu, eliberându-l de toată lupta pentru dominație și reușită socială. „...așadar asupririle acestea”, susține Sf. Grigore Palama, „aduc folos cerdincioșilor care le rabdă, spre îndreptarea păcatelor, spre exersare în nevoi, [...] spre îndemnarea la a dori fierbinte și a căuta stăruitor acea înfiere și izbăvire ce dăinuiește în veci și viața și fericirea cu adevărat nouă”²². „Legea socotea infirmitățile cuiva drept o consecință a păcatului – în vreme ce misterul Crucii schimbă sensul suferințelor omenești, care devin semn al alegerii divine, nu semn de respingere și lepădare”²³.

Orbul din naștere reprezintă așadar un prilej „ca-ntru el să se arate lucrurile lui Dumnezeu” (τὰ ἔργα τοῦ θεοῦ), „iar lucrurile Celui care M-a trimis” (τὰ ἔργα τοῦ πέμψαντός) nu se arată prin distrugerea și pedepsirea făpturii umane, ci prin vindecarea ei de orbire, prin trecerea ei de la întuneric la lumină, de la noapte (νύξ) la zi (ἡμέρα). Sensurile simbolice ale categoriilor apărute în In 9, 3-5 sunt accentuate și prin existența afirmația din v. 5: „φῶς εἰμι τοῦ κόσμου lumină sunt pentru lume”. Aceste cuvinte sunt considerate a fi o variațiune²⁴ a afirmației „ἐγὼ εἰμι τὸ φῶς τοῦ κόσμου Eu sunt Lumina lumii” (In 8,12). Metafora luminii trebuie înțeleasă mai degrabă din perspectiva modului în care Dumnezeu e revelat în Vechiul Testament²⁵, și mai puțin din perspectiva gnostică.²⁶ Potrivit acestei perspective, vindecarea depășește

¹⁹ Sf. VASILE CEL MARE, *Omilii la Hexameron. Omilii la Psalmi. Omilii la Cuvântări* în coll. Părinți și Scriitori Bisericești 17, trad. de Pr. D. Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1986, p. 165.

²⁰ Sf. NIL, *Κεφάλαια παρανετικά*, 92 (PG 79, 1257A) citat de Gheorghios PATRONOS, *Îndumnezeirea omului*, trad. de Sabin Preda, Ed. Bizantină, București, 2012, p. 254.

²¹ Sf. IOAN SCĂRARUL, *Scara*, trad. de Pr. Dumitru Stăniloae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1980, pp. 90-91, nota 152.

²² Sf. GRIGORE PALAMA, *Omilii*, trad. de Constantin Daniel, Ed. Anastasia, București, 2012, Omilia 16, p. 132.

²³ Andre SCRIMA, *Comentariu integral la Evanghelia după Ioan*, trad. de Anca Manolescu, Ed. Humanitas, București, 2008, p. 117.

²⁴ cf. J. ZUMSTEIN, *Johannesevangelium*, p. 364.

²⁵ Exegeții consideră că există o corelație între cele 7 ἐγὼ εἰμι ioaneice (In 6,35; In 8,12; In 10,7; In 10,11; In 11,25; In 14,6; In 15,1) și numele cu care Domnul se numește pe Sine în adresarea Sa către Moise: „ἐγὼ εἰμι ὁ ὢν Eu sunt Cel ce este” (Ies 3,14), dar și cu Dtn 32,39; Is 41,4; Is 43,10; Is 43,25; Fc 1,3-4. Preluarea acestei formule nu urmărește identificarea Fiului cu Tatăl, ci faptul că prin Cel trimis, Tatăl își îndreaptă atenția spre făptura omenească. Această opinie e susținută de Michael THEOBALD, *Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 1-12*, Pustet, Regensburg, 2009; pp. 464-467; Heinrich ZIMMERMANN, *Das absolute „Ich bin” als biblische Offenbarungsformel*, Bonn, 1953, p. 273; J. ZUMSTEIN, *Johannesevangelium*, p. 364.

²⁶ Rudolf BULTMAN susține fundamentarea hristologiei ioaneice pe mitul gnostic despre mântuitor, care poate fi schematizat în felul următor: Trimisul lui Dumnezeu pogoară pe pământ pentru a

orbirea trupească, căci „a-l vedea pe Dumnezeu înseamnă a te afla în apropierea Lui, nu într-o apropiere fizică, materială firește; înseamnă a obține capacitatea de a-i sesiza Prezența și de a o asuma înlăuntrul propriei ființe. A-L vedea pe Dumnezeu înseamnă a vedea nevăzutul”²⁷. Dar această „vedere a nevăzutului” este posibilă pentru cel vindecat, atunci când este tămăduit și de orbirea sufletească pe care o găsim relatată în versetele ce urmează.

Prin urmare, categoriile simbolice ale zilei și nopții, orbirii și vederii, bolii și vindecării, întunericului și luminii dezvăluie semnificația experienței trăite de orb, „căci boala sa ajunge să fie înțeleasă ca mobilul întâlnirii cu Iisus și al cunoașterii Sale ca Dumnezeu”²⁸.

II. Confruntarea cu ceilalți – prilej de trecere de la neștiință la cunoaștere

Orbul nu înțelege cu adevărat semnificația profundă a vindecării sale în momentul ungerii ochilor săi cu tină și scuipat și spălării sale în apă²⁹ Siloamului. Înțelesul tainic al acestor fapte și efectul lor la nivel sufletesc a fost explicat în felul următor: „Nu se putea înlătura din neamuri orbirea întipărită în ele și nu li se putea da puterea să vadă lumina dumnezeiască și sfântă, adică cunoștința Sfintei și dumnezeieștii Treimi, decât făcându-se părtașe de Sfântul lui trup și spălându-se de păcatul ce le-a întinat [...] ne spălăm, precum s-a scris nu de întinăciunea trupului (I Pt 3,21), ci de boala și necurăția ochilor înțelegerii, ca, ajunși curați, să putem privi curat frumusețea dumnezeiască”³⁰.

aduna prin chemarea sa toate frânturile de lumină risipite în materie cu scopul de a le duce înapoi în cer. Mântuitorul ar avea astfel identitate substanțială cu frânturile de lumină mântuite de el: sufletele sau frânturile de lumină nu provin din lumea aceasta materială, ci din cer și din acest motiv aduse de către mântuitor la locul lor originar (cf. Rudolf BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, KEK II, Göttingen, 1978, pp. 5-19) Combaterea acestei idei se poate vedea la Pr. Stelian TOFANĂ, *Introducere în Studiul Noului Testament. Evangheliile după Luca și Ioan. Problema sinoptică*, vol. III, Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2001, pp. 178-179.

²⁷ Andre SCRIMA, *Experiență spirituală și limbajele ei*, Ed. Humanitas, București, 2008, p. 73.

²⁸ Pr. S. TOFANĂ, S. *Evanghelia lui Iisus. Misiunea Cuvântului*, p. 68.

²⁹ „Apele simbolizează suma universală a virtualităților, fiind deopotrivă izvorul tuturor posibilităților de existență; ele precedă orice formă și susțin orice creație. [...] Simbolismul Apelor implică așadar atât moartea, cât și renașterea. Contactul cu apa înseamnă întotdeauna o regenerare: disoluția este urmată de «o nouă naștere», iar imersiunea fertilizează și sporește potențialul de viață. [...] Potopului îi corespunde la nivel uman, „cea de-a doua moarte” a omului ori moartea inițiativă prin botez. Însă, atât pe plan cosmologic, cât și pe plan antropologic, imersiunea în ape nu echivalează cu o dispariție definitivă, ci cu o reintegrare vremelnică în nediferențiat, urmată de o nouă creație, de o altă viață sau de un «om nou», după cum este vorba de un moment cosmic, biologic ori soteriologic” (Mircea ELIADE, I. P. CULIANU, *Sacral și profanul*, trad. de Brândușa Prelipceanu, ed. a II-a, Ed. Humanitas, București, 2000, p. 76)

³⁰ Sf. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan*, în coll. Părinți și Scriitori Bisericești 41, trad. de Pr. Dumitru Stăniloae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al

Dacă vindecarea vederii trupestă i s-a dezvăluit instant, vindecarea sufletească se deslușește treptat, pe măsură ce protagonistul se confruntă cu diverși reprezentanți din comunitatea în care el trăiește: vecini, farisei, iudei, demonstrând „importanța inetracțiunilor sociale pentru formarea și consolidarea identității personale”³¹.

Nimeni din cei din jurul său nu e capabil să manifeste bucurie: minunea vindecării e întâmpinată de cei din jur cu descumpănire și confuzie (vecinii), cu teamă (părinți) sau cu indignare și revoltă (farisei). În măsura în care orbul progresează în cunoaștere, cei din jur progresează în neînțelegere³². În convorbirile cu aceștia, cel vindecat își păstrează luciditatea și discernământul, iar raportarea la convingerile celorlalți îl ajută în definirea propriului profil identitar, în ciuda tensiunilor interpersonale marcate de „criza cunoașterii și de conflictul interpretativ”³³.

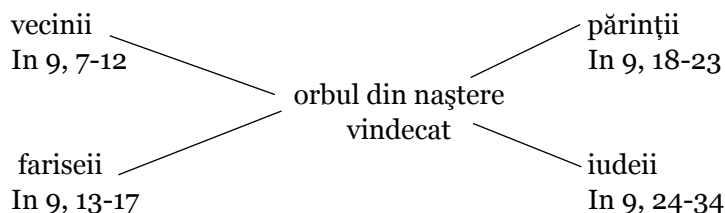


Fig. 3.4. Rețeaua relațiilor interpersonale semnificative în construcția identitară creștină a orbului din naștere

a. dialogul cu vecinii (In 8-12) - faza lui οὐκ οἶδα Nu știu

Vecinii și ce-i ce-l văzuseră mai înainte sunt descumpăniți în momentul confruntării lor cu minunea vindecării. Cotidianul nu este deschis pentru schimbare, pledând pentru o poziție domestică, a obișnuinței în care minunile nu pot fi asimilate, iar o nouă identitate precum cea a orbului vindecat produce confuzie: „Unii ziceau: El este. Alții ziceau: Nu, ci seamănă cu el”(In 9,9). Întrebările adresate de ei referitoare la *Cum ți s-au deschis ochii?*(v. 10) și *Unde este acela?* (In 9,12a) denotă imposibilitatea lor de a admite neobișnuitul și schimbarea în realitatea lor. Pe acest plan și vindecatul trebuie să-și afirme necunoașterea: „οὐκ οἶδα Nu știu”(In 9,12b)

Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982, p. 666.

³¹ S. GLOMB, „Identitätstheorien” în Ansgar NÜNNING (ed.), *Lexikon Literatur und Kulturtheorie: Ansätze, Personen, Grundbegriffe*, Springer Verlag, Stuttgart, 2004, p. 277.

³² Tema *neînțelegerii – misunderstanding* reprezintă una dintre caracteristicile scrierilor ioaneice cf. Raymond E. BROWN, *The Anchor Bible, The Gospel according to John*, Doubleday & Company, New York, 1966, p. CXXXV.

³³ J. ZUMSTEIN, „Wissenskrise und Interpretationskonflikt nach Joh 9” în *Kreative Erinnerungen*, pp. 147-160.

b. audierea de către farisei v. 13-17: faza lui προφήτης ἔστιν E profet

Confrunțați cu minunea vindecării, fariseii, deși deținători ai înțelepciunii, nu sunt capabili să ia poziție: unii acuză încălcarea sabbatului³⁴, alții acuză capacitatea unui păcătos de a face minuni, căci „Dumnezeu nu-i ascultă pe păcătoși”, iar o astfel de vindecare se putea face doar cu ajutorul lui Dumnezeu. Reacțiile acestea oglindesc neputința fariseilor de a interpreta cele întâmplate, iar în calitate lor de „figuri anacroniste”³⁵ devin reprezentative pentru incapacitatea grupurilor religioase tradiționale ale vremii de a înțelege și asimila manifestarea mesianității lui Hristos. În timp ce fariseii se dezbină, vindecatul parcurge un proces invers proporțional, fiind capabil să depășească acel *Nu știu*, din secvența precedentă, pentru a lua o decizie ce dovedește prin afirmația rostită de orb în acest context un alt nivel de cunoștere a cuvântului revelat: „E profet” (In 9,17).

c. audierea părinților v. 18-23

Simțind atacul ostil al iudeilor în întrebările pe care aceștia le adresează, părinții recunosc minunea, dar nu oferă explicarea ei: „Știm că acesta este fiul nostru și că s-a născut orb, dar cum de vede el acum, noi nu știm; sau cine i-a deschis ochii, nu știm” (In 9, 20-21). În spatele acestei atitudini se ascunde teama părinților de oficialitățile religioase, teamă care se dovedește a fi justificată prin derularea evenimentelor următoare. Totuși această „frică înrobitoare”³⁶ oferă orbului autonomia de care are nevoie pentru parcursul său identitar.

d. audierea de către iudei și excluderea celui vindecat din sinagogă v. 24-34 faza lui οὗτος παρὰ θεοῦ Acesta de la Dumnezeu

Conflictul escaladează în timpul ultimei audieri a celui vindecat de către autoritățile iudaice, prilejuind fiecăruia să-și dezvăluie identitatea.

³⁴ Căci, amestecând tina cu scuipat, Iisus ar fi efectuat una din acțiunile prevăzute ca fiind interzise în ziua de Sabbat: „Muncile principale (care sunt interzise în timpul Sabbatului) sunt în număr de patruzeci fără unu: Cine seamănă și ară și adună recoltă și leagă snopi; cine îmblățește și vântură, cine curăță fructe, cine macină și cerne și frământă și coace” Paul BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, vol. 1, Beck, München, 1922, p. 616.

³⁵ Jörg FREY, Uta POPLUTZ (ed.), *Narrativität und Theologie im Johannesevangelium*, Neukirchen, Göttingen, 2012, p. 30.

³⁶ Există trei forme de frică: frica sfântă, frica înrobitoare și frica de oameni (cf. J. D. DOUGLAS (ed.), *Dicționar biblic*, trad. de Liviu Pup și John Tipei, Ed. Cartea creștină, Oradea, 1995, p. 470). Sf. Maxim Mărturisitorul distinge și el trei forme: „Frica de gheenă face pe începători să fugă de păcat; dorul de răsplata bunătăților dăruiește celor înaintați răvna virtuților cu lucrul; iar taina dragostei, ridicând mintea deasupra tuturor celor create, o face oarbă față de toate cele ce sunt după Dumnezeu” (SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Cele 200 de capete despre cunoștința de Dumnezeu și economia întrupării Fiului*, în *Filocalia*, vol. 2, trad. de Dumitru Stăniloae, Ed. Humanitas, București, 2004, p. 168).

Autoritatea își manifestă tendința fundamentalistă prin următoarele patru aspecte, care au menirea de a oferi privilegii și siguranță unui grup elitist:

- „1. Ea se proclamă ca instanță rezolutivă ἡμεῖς v. 24, 28, 29;
2. ea pretinde că e în posesia cunoașterii absolute οἶδμεν v. 24, 29;
3. cadrul de referință este unul normativ (Moise) v. 28, 29;
4. îi pedepsește pe toți aceia care nu împărtășesc aceleași convingeri cu ei v. 28,39.”³⁷

În contrast cu autoritățile inflexibile, cel vindecat poartă dialogul printr-o deschidere ce îi permite o aprofundare a demersului identitar. Pocedeele pe care le utilizează denotă un nivel elaborat de înțelegere și argumentare. Versetul 27 are menirea de a-i provoca pe interlocutorii săi prin ironia³⁸ accentuată a afirmației: „Acum v-am spus și n-ați auzit? De ce vreți să mă mai auziți odată? Nu cumva vreți și voi să vă faceți ucenici ai Lui?”(In 9,27) Profunzimea sa teologică răzbate în argumentarea din versetul 31-33. Justificarea nu se mai face prin norme și legi, prin formalism și ritualism, comunicarea cu Dumnezeu este posibilă, „ἀλλ’ ἐάν τις θεοσεβῇς ἢ καὶ τὸ θέλημα αὐτοῦ de este cineva cinstitor de Dumnezeu și-I face voia.

III. Întâlnirea cu Fiul Omului – prilej de trecere de la identitatea religioasă elementară la identitatea christică

În momentul în care orbul vindecat este exclus din sinagogă, Iisus revine în calea sa. Orbul trebuie să iasă din spațiul în care se petrecuse scena anterioară, deoarece „între cele multe domnește diversitatea, neasemănarea și deosebirea. Dar în Dumnezeu, care este cu adevărat unul și singur, este numai identitate și simplitate. Deci nu este lucru cuminte să ne apropiem de contemplarea lui Dumnezeu înainte de a ieși din cele multe”³⁹.

În toată confruntarea interpersonală redată în partea a doua a relației, protagonistul a demonstrat, prin luciditatea și discernământul dovedit, că este capabil să reziste ispitelor, că poate „să fie întărit și să stea pe mărturisire neclătit și nu pentru frică să se lepede [...] Iar dacă și îl vor scoate afară oamenii pe mărturisitorul, pizmuind ei adevărului, și îl vor goni din cele sfinte ale lor și cinstite, din bogăție zic și din slavă, îl va afla pe el Iisus și atunci mai vârtos, când de vrăjmași se va necinsti, de Hristos se va cinsti cu cunoștința și cu cea mai adevărată credință”⁴⁰.

³⁷ J. ZUMSTEIN, *Johannesevangelium*, p. 372.

³⁸ Și aici trebuie recunoscută ironia ca un procedeu specific scrierilor ioaneice, sesizat de R. BROWN, *The Anchor Bible, The Gospel according to John*, p. CXXXV

³⁹ Sf. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Cele 200 de capete despre cunoștința de Dumnezeu*, p. 159.

⁴⁰ Sf. TEOFILACT AL BULGARIEI, *Tâlcuirea Sfintei Evanghelii de la Ioan*, Ed. Sophia, București, 2009, p. 254.

Astfel se reia același tipar al întâlnirii ca la începutul relatării⁴¹, când nu orbul L-a căutat, ci „în timp ce trecea, Iisus l-a văzut” (In 9,1). Și acum, la fel ca și atunci, Iisus mijlocește o vindecare, o depășire a stadiului în care se află orbul. Dacă atunci i-a deschis ochii trupești prin intermediul unui mijloc de natură materială (tină și scuipat), acum consideră că orbul este suficient de maturizat interior și îi deschide ochii sufletești prin intermediul unui mijloc de natură spirituală (cuvântul), adresându-i întrebarea: „Crezi tu în Fiul Omului?” (In 9,35). Termenul *Fiul Omului* este „cheia pentru felul în care Iisus S-a privit pe Sine în Evagheleile sinoptice, unde termenul este asociat cu trei idei: „tăinuirea” Mesianității Lui, necesitatea suferinței Lui și funcția lui de Judecător la parousia Sa (a doua venire). Aceste idei sunt latente în Ioan (12,34; 3,14; 5,27), dar accentul cade pe două idei: că Fiul Omului a fost trimis din cer ca să-L reveleze pe Dumnezeu și ca să fie Mântuitorul oamenilor”⁴².

Răspunsul orbului arată atât faptul că nu e capabil să înțeleagă singur taina aceasta, dar și că este dispus să se lase condus de Iisus pentru a afla „Cine este Acela?”. „Când inteligența este simplă sau mai curând goală de orice gând și învăluită cu totul de lumina simplă a lui Dumnezeu, ascuns în ea, ea nu poate găsi alt obiect decât acela în care ea este stabilită pentru a purta spre el efortul înțelegerii sale: ea (inteligența), rămâne deci în abisul luminii divine care nu-i permite de a zări altceva în afară de ea. Iată ce vrea să spună «Dumnezeu este lumină»: pentru cei care au atins-o, ea este repausul întregii contemplații [...] inteligența, după ce a depășit toate lucrurile vizibile și conceptibile s-a stabilit, se conduce și se învâрте fără nici o mișcare în aceste singure obiecte. Ea trăiește o viață mai presus de viață, lumină în lumină, dar nu lumină pentru ea însăși, căci atunci ea nu se vede pe ea însăși, ci pe Cel care este mai presus de ea.”⁴³ Întrebarea devine astfel prilej de a îndrepta atenția spre esența ultimă a acestui parcurs, spre „nucleul dumnezeieștii vestiri”⁴⁴: „Iisus i-a zis: L-ai și văzut, și Cel care vorbește cu tine, Acela este” (In 9,37). Acest nucleu al dumnezeieștii vestiri devine nucleul identității creștine a celui vindecat, mărturisind aceasta prin vorbă: „Cred, Doamne!” și prin faptă, închinându-se.

Cele trei părți ale vindecării orbului din naștere corespund celor trei moduri de cunoaștere, reprezentative pentru trăirea lui Dumnezeu în

⁴¹ „Revelația nu este accesibilă unui om nici prin propria putere, nici prin propria inteligență, nici prin evlavie sau corectitudine etică, nici prin fidelitate religioasă, nici prin valoarea tradiției pe care se bazează. Revelația nu poate fi dobândită. Ea este DAR, ea este HAR. Ea nu este răsplata la capătul unui drum ales conștient, ci este un cadou, fără contraserviciu, care răstoarnă tot ce are, crede și speră un om” (J. ZUMSTEIN, *Johannesevangelium*, p. 378).

⁴² J. D. DOUGLAS (ed.), *Dicționar biblic*, p. 586.

⁴³ Sf. SIMEON NOUL TEOLOG, citat de Al.-Augustin BIDIAN, *Adevăr și trăire religioasă în Studii Teologice*, anul XXV (1973), nr. 7-8, pp. 506-516.

⁴⁴ A. SCRIMA, *Comentariu integral la Evanghelia după Ioan*, p. 121.

Ortodoxie: I. cunoașterea lui Dumnezeu în împrejurări concrete ale vieții; II. cunoașterea rațională și III. cunoașterea apofatică⁴⁵.

Tranziția identitară este înțeleasă ca „un proces de dezangajare față de o identitate ancorată comportamental prin explorarea unor noi posibilități și integrarea unei identități alternative”⁴⁶. Acest traseu, în care orbul din naștere cunoaște o maturizare identitară prin integrarea experiențele pozitive și negative, urmează următoarele stadii:

1. necunoașterea
2. luarea poziției
3. înțelegerea și argumentarea
4. rezistența la ispite
5. cunoașterea și credința

Vindecarea orbului din naștere ne dezvăluie semnificația întâlnirii cu Hristos și sensul pe care termenul *lumină* îl are în parcursul formării identității creștine: „În Evanghelia după Ioan termenul „lumină” nu se referă atât la sfințenia lui Dumnezeu cât la *revelația* dragostei lui Hristos și la penetrarea acelei dragoste în viețile întunecate de păcat”⁴⁷. Starea oamenilor, descrisă ca orbire sau întuneric, poate fi schimbată prin lumina mântuitoare înțeleasă în modul în care ea este înfățișată în Evanghelia a patra: drept *cunoașterea* lui Dumnezeu și a lui Hristos.

Dialogul lui Hristos cu orbul din naștere (In 9,1-38) dezvăluie rolul bolii și al suferinței ca „mobil al întâlnirii cu Iisus și al cunoașterii Sale ca Dumnezeu”⁴⁸ și rolul neînțelegerii și conflictelor interpersonale în procesul exemplar de constituire a identității creștine, ce se desfășoară de la vindecarea trupeză până la mărturisirea de credință, parcurgând etape progresive ce stau sub semnul relaționării cu membrii reprezentativi ai unei comunități neștiutoare, dezbinată prin conflicte. În această lume tulburată de descumpănire și confuzie, neștiință și teamă, indignare și revoltă, cel vindecat își păstrează traiectoria ascendentă, ghidat fiind de „lumina lumii”, parcurgând următoarele faze: 1. Necunoașterea – 2. luarea poziției – 3. înțelegerea și argumentarea 4. rezistența la ispite - 4. cunoașterea și mărturisirea de credință.

Dacă „fiecare om este o altă mântuire și fiecare suflet este un alt aspect al chipului lui Dumnezeu”⁴⁹, după cum spunea părintele Rafael Noica, atunci fiecare interlocutor al lui Iisus este un alt aspect al identității creștine, fie-

⁴⁵ Vezi Dumitru STĂNILAOE, *Trăirea lui Dumnezeu în Ortodoxie*, ed. a II-a, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 2000, pp. 74-97.

⁴⁶ H. IBARRA, *Identity Transitions: possible selves, liminality and the dynamics of voluntary career change* în coll. „Faculty&Researche. Working Paper”, INSEAD, Fontainebleau, 2007/31 p. 3.

⁴⁷ J. D. DOUGLAS (ed.), *Dicționar biblic*, p. 780.

⁴⁸ Pr. S. TOFANĂ, *Evanghelia lui Iisus. Misiunea Cuvântului*, p. 68.

⁴⁹ Rafael NOICA, *Cultura Duhului*, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2002, p. 173.

care dialog este un alt pas pe calea desăvârșirii noastre. Dinamica formării profilului identitar creștin se configurează și aici prin „secundaritatea și decentrarea eului cunoscător într-o relație nu informativă, ci performativă. Prin răsturnarea perspectivei care are loc, prin decentrare și reconstituire, eul depășeste stadiul de eu cunoscător al realităților imediate, dar nu pentru a reduce Misterul divin la datele subiective ale conștiinței, ci pentru a se angaja concret în actele și „logica” revelatorie a Misterului Însuși, „logica” extatică a Iubirii care se face trup”⁵⁰.

⁵⁰ Diac. Ioan I. ICA, jr. *Canonul apostolic al primelor secole* în coll. *Canonul Ortodoxiei*, vol. 1, Ed. Deisis/Stavropoleos, Sibiu, 2008, p. 63.