

2.306

ALTARUL BANATULUI

Revista Arhiepiscopiei Timișoarei,
Episcopiei Aradului, Episcopiei Caransebeșului,
Episcopiei Gyulei și Episcopiei din Iugoslavia

Anul XII (LI), serie nouă, nr. 7-9, iulie-septembrie 2001

Editorial: Globalizarea astăzi ● **Charta Oecumenica** ● **Studii:** Sfântul Iosif cel Nou, o importantă prezență atonită în ținutul Timișoarei, de Vicențiu Curelaru și Ștefan Toma; Sfântul Gerard, episcopul Cenadului și activitatea sa misionară în lumina ultimelor cercetări, de Ciprian Zeno Popescu; Sărbătoarea Schimbării la Față a Domnului. Considerații istorico-liturgice, de pr. prof. dr. Dumitru Moca; Umorul lui Iisus, de dr. Mircea V. Homescu; Relația dintre cântarea bizantină și cântarea bănățeană, de pr. prof. dr. Nicolae Belean; Răsăritul mărturisitorilor și al martirilor, de Henri Tincq; Transcendența și imanența lui Dumnezeu față de creație, de prep. drd. Adrian Lemeni; Mărturii biblice despre moștenirile din mozaism în terminologia și viața cultică a creștinismului primar, de prot. dr. Ioan Bude ● **Pagini patristice:** Mic tratat despre iubire al Sfântului Ioan Teologul, de Costion Nicolescu ● **Note, discuții, comentarii:** Comentariu la cartea Numerii, de pr. Ioan Sorin Uscă ● **Probleme pastorale:** Preoția – har și dar de la Dumnezeu, de arhim. prof. Visarion Joantă ● **Lecturi morale:** Mai mult decât sufletul, de pr. Lazăr Magheți ● **Urme din trecut** ● **Cronică bisericească** ● **Prezentări bibliografice**

Timișoara, Editura Mitropoliei Banatului

Altarul Banatului

revista eparhiilor din Mitropolia Banatului: Arhiepiscopia Timișoarei, Episcopia Aradului, Episcopia Caransebeșului, Episcopia Gyulei și Episcopia din Iugoslavia

Redacționale:

- Colaboratorii sunt rugați să trimită textele dactilografiate la două rânduri. Tematica colaborărilor e de dorit să se încadreze în specificul revistei și al rubricilor existente. Solicităm colaborări din toate cele patru eparhii și cu subiecte vizând pe lângă problemele de teologie, spiritualitate și cultură, de asemenea probleme vizând trecutul și viața bisericească din fiecare eparhie
- Punctele de vedere exprimate în materialele publicate aparțin autorilor
- Materialele publicate pot fi reproduse cu condiția de a se menționa sursa.
- Manuscrisele nepublicate nu se restituie
- Adresa redacției la care se pot trimite colaborările este: Arhiepiscopia Timișoarei, pentru redacția revistei „Altarul Banatului”, 1900 Timișoara I, bd. C. D. Loga, nr. 7

Administrative:

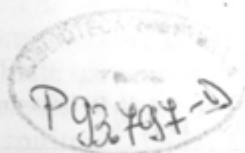
- Revista apare trimestrial
- Prețul unui număr este de 30 000 lei, iar al abonamentului pe an este de 120 000 lei
- Suma reprezentând abonamentul la revistă se trimite prin mandat poștal, specificând destinația, la adresa Arhiepiscopia Timișoarei – bd. C. D. Loga nr. 7 – 1900 Timișoara, sau se poate depune în contul 2511.1-81.1/ROL la Banca Comercială Română – filiala Timișoara

Telefon și fax

- Doritorii de a face comunicări directe pot folosi telefonul nr. 056 - 19 02 87, fax-ul nr. 056 - 19 11 76

ALTARUL BANATULUI

7-9



Anul XII (LI), serie nouă, nr. 7-9
iulie-septembrie 2001

EDITURA MITROPOLIEI BANATULUI

Banatului

COMITETUL DE REDACȚIE

Președinte: I.P.S. NICOLAE, Mitropolitul Banatului

Vicepreședinți: P.S. Timotei, Episcopul Aradului, Ienopolei și Hălmaagiului
P.S. Laurențiu, Episcopul Caransebeșului, P.S. Sofronie,
Episcop al Gyulei, P. S. Lucian Lugojanu, Episcop-vicar al
Arhiepiscopiei Timișoarei și P.S. Episcop-vicar Daniil

Membri: Preot Ilie Maier, vicar administrativ la Arhiepiscopia
Timișoarei; preot Iacob Bupte, vicar administrativ la
Episcopia Aradului; preot Ioan Petras, vicar administrativ
la Episcopia Caransebeșului; preot Pavel Ardelean, vicar
administrativ la Episcopia Gyulei; preot Vasile Pop, consilier
cultural la Episcopia Aradului; preot Ioan Tulcan, decanul
Facultății de Teologie din Arad; preot Nicolae Morar,
prodecanul Facultății de Teologie din Timișoara; preot Sorin
Cosma, profesor la Facultatea de Teologie din Timișoara;
preot Ionel Popescu, directorul Seminarului teologic liceal
„Ioan Popasu” din Caransebeș

**Redactor
responsabil:** Adrian Carebia

Corectori: Preot Ioan D. Țirnea
Constantin Gurău

Redacția și administrația: Arhiepiscopia Timișoarei – bd. C. D. Loga nr. 7 –
1900 Timișoara – telefon: 056 - 19 02 87 – fax: 056 - 19 11 76

GLOBALIZAREA ASTĂZI

Globalizarea constituie fără-ndoială una din sfidările contemporane majore atât din punct de vedere economic și cultural, nu mai puțin din perspectivă religioasă. Propusă de unii ca soluție la criza de la începutul acestui mileniu, contestată de alții ca un factor de adâncire a acesteia, globalizarea suscită încă numeroase întrebări. Astfel pentru anumite categorii de oameni ea este sinonimă cu prosperitatea fără granițe și cu răspândirea universală a unui model unic de gândire și de acțiune, iar pentru alții este un fenomen de neoimperialism economic al celor puțini pe seama celor mulți și săraci. Această ultimă percepție se observă astăzi în protestele stradale ce însoțesc deja ca un ritual orice întâlnire politică internațională, unele terminându-se în chip tragic, un exemplu elocvent fiind întâlnirea recentă a marilor puteri economice de la Geneva – Italia, soldată cu numeroase incidente stradale, multe persoane pierzându-și viața.

Omenirea a visat mult la bunăstarea materială, de-a lungul secolului XX, realizându-se multe progrese care nu au reușit totuși să înlăture sărăcia din țările lumii a treia sau din alte țări ale lumii. Odată cu dispariția marilor utopii și ideologii a rămas doar gândirea unică modernă, prin care s-a căutat colaborarea dintre țările bogate și sărace, existând posibilitatea ca primele să stabilească niște schimburi cu celelalte ce le-ar putea recompensa efortul cu anume elemente de înțelepciune și frumusețe. Sigur, contactele cu țările dezvoltate oferă celor mai sărace multiple profituri materiale, dar trebuie avut în vedere și importanța patrimoniului cultural și spiritual propriu, toate dând posibilitate oamenilor de a se ajuta unii pe alții cu ce au mai bun din toate punctele de vedere, de la cele economice și materiale, până la cele culturale și spirituale. Pe lângă foloasele materiale și spirituale ce decurg din relațiile normale pe care le întrețin oamenii de pretutindeni, să ne gândim și la faptul că s-a reușit de o bună vreme evitarea unor conflicte mondiale asemănătoare cu cele două războaie mondiale, datorită eforturilor susținute în special de Organizația Națiunilor Unite, for internațional creat pentru menținerea păcii în lume, ce a reușit să stingă până în cele din urmă numeroase conflicte mai mult sau mai puțin locale care amenințau să se extindă cu efecte devastatoare.

Putem considera fără îndoială că astăzi ne găsim în momentul în care orice se întâmplă într-un punct oarecare al globului pământesc, devine rapid o problemă a întregii lumi, situația din țara vecină Iugoslavia constituind un exemplu în soluționarea și evitarea pe viitor a unor tragedii dureroase. Pe de altă parte se consideră că existența mijloacelor de comunicare nu suplinesc lipsa comuniunii prin comunicare, nedispărând în chip paradoxal bariera dintre bogați și săraci. Acest spațiu comun se suprapune celui național și etnic, creând confuzii, globalizarea fiind un fel de foarfece între sărac și bogat, care se deschide tot mai mult și mai repede chiar dacă se consideră că doar unele țări ar putea să profite de această situație, o elită mică concentrându-și un capital inimaginabil. Febra bursei care a cuprins în ultimii ani o mare parte din populația occidentală este doar una din formele de exprimare a acestei dezvoltări. Epoca internetului, televiziunii etc., arată că standardizarea și tipizarea tot mai accentuată a culturii este efectul mass-media care prin difuzarea globală a unui model unitar duce la o profundă eroziune a diversităților etnice și spirituale ale planetei.

Desigur, aceste aspecte ale mondializării nu ocolesc nici pe cele religioase, Biserica având posibilitatea de a da răspunsuri de altă natură decât pot da factorii economici, politici sau culturali. Astfel de la început, din timpul epocii apostolice Biserica a înțeles, urmând porunca Mântuitorului Hristos să armonizeze propovăduirea cu universalitatea, cele două aspecte dovedindu-se ireparabile pentru autentică prezență în istorie a Bisericii, având rostul de a armoniza localul cu universalul, apartenența la comuniunea Bisericii locale cu apartenența la comuniunea Bisericii universale. Biserica a exprimat și cultivat noțiunea de universalitate spirituală, o formă de mondializare care proclamă că toți oamenii indiferent de rasă, limbă sau cultură trebuie să fie egali, uniți prin dragoste, frăție și cooperare. Ea își întinde dragostea asupra tuturor oamenilor, invitându-i să se unească într-o singură credință. Din acest punct de vedere universalismul creștin se distinge de mondializarea propriu-zisă, el bazându-se pe dragoste și respect față de semenii, în timp ce mondializarea este motivată mai ales de dorința de lărgire a pieței și de a cuprinde mai multe culturi într-o cultură nouă.

Chemate să se pronunțe asupra acestui fenomen planetar, religiile nu îneagă realitatea ci vor să o modeleze pe criterii noi care să le asigure statutul de parteneri de dialog. Depășind orice conflicte, creștinismul zilelor noastre ar putea, pe temeiul credinței universale, să se interpună pentru a contribui la pacificarea și buna înțelegere din anumite regiuni ale lumii.

Referindu-se la această situație, Patriarhul ecumenic Bartolomeu I al Constantinopolului sublinia într-o cuvântare ținută la seminarul anual al economiei mondiale de la Davos (Elveția) în anul 1999 că „îndreptare:

umanității către globalizare reprezintă o realitate ce se datorează în primul rând secolului privat, fiind sprijinită de dezvoltarea incredibilă a mijloacelor de comunicare. Avem datoria de a proclama că efortul maxim al omului nu poate fi doar îmbogățirea sau expansiunea economică. Avertismentul Evangheliei: «nu numai cu pâine va trăi omul...» trebuie să fie mai larg înțeles. – Nu putem trăi numai și numai pentru dezvoltarea economică, ci și «...cu to Cuvântul care iese din gura lui Dumnezeu» (Matei 4, 4). Aceasta înseamnă că avem nevoie de valori și principii pe care grijile economice nu trebuie să le depășească. Odată înțelese aceste lucruri, economia nu va mai fi stăpânul ci slujitorul umanității. Biserica nu este împotriva dezvoltării economice care slujește umanității. Ea pledează însă pentru păstrarea specificului culturilor și religiilor» (revista „Service Orthodoxe de Presse”, Paris, nr.237, aprilie 1999, p. 2). Este evident că fiecare avem credința noastră și nu se pune problema de a renunța la ea sau de a o minimaliza. Nu aceasta trebuie să se întâmple, dar nici să nu ajungem ca pornind de la credința pe care o îmbrățișăm să lăsăm posibilitatea izbucnirii unor conflicte sau tensiuni. De asemenea referindu-se la aceeași problematică Întâistătătorului Bisericii Catolice, Papa Ioan Paul al II-lea, evidențiază într-un discurs ținut la Organizația Națiunilor Unite: „În prezent problema naționalităților se situează într-o perspectivă mondială nouă, caracterizată printr-o puternică «mobilitate» care face ca diosebiile etnice și culturale ale diferitelor popoare să fie mai puțin evidente sub influența numeroșilor factori ca emigrările, mijloacele de comunicare socială și mondializarea economiei. În această perspectivă de universalitate vedem cum apar solicitări de particularism etnic și cultural. Este un fapt pe care nu trebuie să-l subestimăm și trebuie mai degrabă să-l analizăm printr-o reflecție aprofundată de ordin antropologic, etic și juridic. Această tensiune dintre particular și universal poate fi considerată imanentă ființei umane” (*Quelle Mondialisation?* în publicația „France Catholique”, Paris, nr.2603 din 27 iunie 2000, p. 8).

Ca o eplică la mondializarea economică, socială și politică a zilelor noastre, mișcarea ecumenică se evidențiază pe plan religios, deși este într-un fel depășită, deoarece este axată mai ales pe relațiile intercreștine, în timp ce tensiunile care frământă astăzi lumea depășesc acest cadru, mai ales avându-se în vedere faptul că numărul creștinilor în întreaga lume este inferior aderențelor altor religii. Cu toate acestea ecumenismul se dorește a fi un factor de stabilizare nu numai religioasă ci și politică. Să nu uităm că documentul de naștere al acestuia este tocmai scrisoarea din 1922 a Patriarhiei Ecumenice adresată „tuturor Bisericilor lui Hristos” prin care se făcea apel la Biserică și confesiuni să urmeze exemplul Societății Națiunilor de curând înființată, autorii scrisorii întrebându-se cum este posibil ca națiunile să se unească doar prin reprezentanții lor politici, când este știut că Bisericile sunt

cele mai constante și mai profunde reprezentante ale popoarelor în mijlocul cărora își duc la îndeplinire menirea propovăduitoare și sfințitoare.

„Biserici care adeseori stăteau una lângă alta fără nici un interes de a se cunoaște ba chiar uneori cu sentimente de dușmănie, au început să-și acorde reciproc atenție, să se cunoască și să se recunoască, să se iubească și în cele din urmă să lucreze împreună, afirma Chiara Lubich, una din susținătoarele ecumenismului autentic. Trebuie să ne întrebăm dacă iubirea reciprocă cu toate urmările ei concrete există cu adevărat între noi oameni ai unei Biserici și confesiuni diferite și dacă nu cumva trebuie să aducem îmbunătățiri și modificări. Să reînnoim promisiunea solemnă față de Dumnezeu de a nu neglija nimic din ceea ce ar putea ajuta la menținerea și aprofundarea gradului de comuniune la care am ajuns deja“ (revista *Oraș Nou*, an. X, Timișoara, nr. 1/2001, p. 5). Astfel universalitatea, caracteristică fundamentală a Bisericii lui Hristos, este nu numai un fel de globalizare, ci și un drum către o astfel de lume, către Împărăția lui Dumnezeu.

În încheiere putem considera că Biserica nu se opune progresului economic și nici globalizării care este în slujba omului și nu este intolerantă față de alte confesiuni. Ea este de acord să colaboreze dacă mondializarea deschide perspectiva unei înțelegeri a tuturor popoarelor. Dacă însă se vizează omogenizarea omenirii și influențarea popoarelor pentru impunerea unui model de gândire unic, atunci evident apar rezervele. De asemenea Biserica apreciază că utilizarea mondializării numai în scopul de a-i îmbogăți pe unii în dauna altora trebuie să fie evitată. Toți oamenii, bogați sau săraci, trebuie să colaboreze pentru ameliorarea nivelului vieții fiecăruia.

CHARTA OECUMENICA

Liniile directoare pentru cooperarea crescândă între Bisericele din Europa *

Ca membri ai Conferinței Bisericilor Europene și ai Consiliului Conferințelor Episcopilor Europeni¹, în duhul mesajului celor două Adunări Ecumenice Europene de la Basel (1989) și Graz (1997), suntem foarte hotărâți de a păstra și continua comuniunea la care am ajuns împreună. Mulțumim Dumnezeui nostru Cel Întreit în Persoane că, prin Duhul Său cel Sfânt, ne conduce pașii spre o comuniune tot mai intensă.

Diferitele forme ale cooperării ecumenice au corespuns așteptărilor: Încredințați de rugăciunea lui Hristos: „Ca toți să fie una, după cum Tu, Părinte, întru Mine și Eu întru Tine, așa și aceștia în Noi să fie una, ca lumea să creadă că Tu M-ai trimis” (Ioan 17, 21), nu avem voie să rămânem la situația actuală. În conștiința vinei noastre și pregătiți pentru pocăință, trebuie să ne străduim să depășim diviziunile care există încă între noi, ca astfel, să putem propovădui împreună în mod credibil mesajul Evangheliei între popoare.

În ascultarea comună a Cuvântului lui Dumnezeu din Sfânta Scriptură și chemați spre mărturisirea credinței noastre comune, precum și în acțiune comună, conform Adevărului recunoscut, vrem să dăm mărturie despre dragoste și speranță pentru toți oamenii.

Pe continentul nostru european, între Atlantic și Urali, între Capul Nordului și Marea Mediterană care astăzi, mai mult decât oricând, poartă amprente unei culturi pluraliste, vrem să ne angajăm pe baza Evangheliei pentru demnitatea persoanei umane ca chip al lui Dumnezeu, iar ca Biserici să aducem o contribuție comună la împăcarea dintre popoare și culturi.

* Document adoptat în urma întrunirii Prezidiului Conferinței Bisericilor Europene (Geneva 6-11 martie 2001) și a întâlnirii ecumenice organizată de Conferința Bisericilor Europene și Consiliul Conferințelor Episcopale din Europa (Strasbourg, 17-22 aprilie 2001).

¹ Din conferința Bisericilor (CBE) fac parte cele mai multe Biserici ortodoxe, reformate, anglicane, libere și vechi-catolice din Europa.

În Consiliul Conferințelor Episcopilor Europeni (CCEE) sunt reunite Conferințele Episcopilor romano-catolici din Europa.

În acest sens, considerăm această Chartă ca un angajament comun pentru dialog și cooperare. Ea descrie sarcinile ecumenice de bază și, din acestea, trasează o serie de linii directoare și angajamente. Ea tinde să promoveze la toate nivelurile vieții bisericești o cultură ecumenică a dialogului și conlucrării și pentru aceasta să creeze o normă obligatorie. Ea nu are totuși un caracter doctrinar-dogmatic sau juridic-bisericesc. Autoritatea ei constă mai degrabă în angajarea de sine a Bisericilor europene și a organizațiilor ecumenice. Acestea pot să-și formuleze pentru domeniul lor, pornind de la acest text de bază, adaosuri proprii și perspective comune care se referă concret la provocările lor specifice și la angajamentele ce decurg din acestea.

I.

CREDEM „ÎNTR-UNA, SFÂNTĂ, CATOLICĂ² ȘI APOSTOLICĂ BISERICĂ“

„Silindu-vă să păziți unitatea Duhului, întru legătura păcii. Este un trup și un Duh, precum și chemați ați fost la o singură nădejde a chemării voastre; este un Domn, o credință, un botez, un Dumnezeu și Tatăl tuturor, Care este peste toate și prin toate și întru toți“ (Efeseni 4, 3–6).

1. Chemați împreună la unitatea în credință

Conform Evangheliei lui Iisus Hristos, așa cum ea este mărturisită în Sfânta Scriptură și cum este exprimată în Mărturisirea Ecumenică de Credință niceo-constantinopolitană (381), noi credem în Dumnezeu Cel Întreit în Persoane: în Tatăl, în Fiul și în Sfântul Duh. Deoarece prin acest *Credo* mărturisim „Biserica cea una, sfântă, catolică și apostolică“, misiunea noastră ecumenică obligatorie este de a face vizibilă această unitate, care, totdeauna, este un dar al lui Dumnezeu.

Deosebirile fundamentale din credință încă împiedică această unitate vizibilă. Există diferite concepții, mai ales despre Biserică și unitatea ei, despre Taine și Slujiri (preoție). Noi nu trebuie să fim de acord cu această situație. Iisus Hristos, pe cruce, ne-a descoperit iubirea Sa și taina împăcării; urmând Lui, vrem să facem tot posibilul de a depăși barierele și problemele existente ce despart Bisericile.

Ne obligăm:

- să urmărim îndemnul apostolic din Epistola către Efeseni și să ne străduim, stăruitor, să ajungem la o înțelegere comună a mesajului mântuitor al lui Hristos din Evanghelie;
- să acționăm prin puterea Duhului Sfânt spre unitatea văzută a Bisericii lui Iisus Hristos într-o credință, unitate care își găsește expresia în recunoașterea reciprocă a botezului și în comuniunea euharistică, precum și în mărturisire și slujire comune.

² Aici cu sensul de universal

II.

PE DRUMUL COMUNIUNII VĂZUTE
A BISERICILOR ÎN EUROPA

**„Întru aceasta vor cunoaște toți că sunteți ucenicii Mei,
dacă veți avea dragoste unii față de alții“ (Ioan 13, 25)**

2. Vestind împreună Evanghelia

Cea mai importantă misiune a Bisericilor în Europa este de a vesti împreună Evanghelia, prin cuvânt și faptă, pentru mântuirea tuturor oamenilor. Față de complexa dezorientare, de îndepărtarea de valorile creștine, dar și diversele căutări după sens în viață, creștinele și creștinii sunt chemați în mod deosebit să-și mărturisească credința lor. În acest sens e nevoie de o angajare puternică și de un schimb de experiență în domeniul catehetic și pastoral la nivelul comunităților locale. De asemenea, foarte important este ca tot poporul lui Dumnezeu să mijlocească în comun Evanghelia în societatea publică și să o pună în valoare prin angajare socială și prin îndeplinirea de responsabilități politice.

Ne obligăm:

- să discutăm despre inițiativele noastre de evanghelizare cu celelalte Biserici, să cădem de acord în acest sens și astfel, să evităm concurența dăunătoare, ca și pericolul de noi sciziuni;
- să recunoaștem că fiecare om poate să-și aleagă, în libertatea de conștiință, afilierea religioasă și bisericească. Nimeni nu trebuie să fie constrâns să se convertească prin presiuni morale sau ispite materiale; tot astfel, nimeni nu trebuie împiedicat de la o convertire care rezultă din consimțământ liber.

3. Să ne îndreptăm unii către alții

În duhul Evangheliei noi trebuie să reconsiderăm istoria Bisericilor creștine care este marcată de multe experiențe bune, dar și de schisme, ostilități și chiar de confruntări armate. Greșelile oamenilor, lipsa iubirii și frecventa manipulare a credinței și Bisericilor în interes politic au afectat puternic credibilitatea mărturisirii creștine.

De aceea, ecumenismul începe pentru creștine și creștini cu înnoirea inimii și disponibilitatea pentru căință și îndreptare. Împăcarea a progresat deja în Mișcarea Ecumenică.

Este important să recunoaște darurile spirituale ale diferitelor tradiții creștine, să învățăm unii de la alții, dăruind astfel unii altora. Pentru desfășurarea viitoare a ecumenismului este stringent necesar să integrăm experiențele și așteptările tinerilor și să încurajăm participarea lor după puteri.

Ne obligăm:

- să depășim autosuficiența și să îndepărtăm prejudecățile, să căutăm întâlnirea împreună și să ne ajutăm unul pe celălalt;
- să încurajăm deschiderea și cooperarea ecumenică în educația creștină, în formarea, desăvârșirea precum și cercetarea teologică.

4. Să acționăm împreună

Ecumenismul se desfășoară deja în forme variate de acțiune comună. Multe creștine și creștini din diferite Biserici trăiesc și lucrează împreună în prietenie, în vecinătate, la serviciu și în familiile lor. În mod special căsătoriile interconfesionale trebuie susținute ca să trăiască ecumenismul în viața lor de zi cu zi.

Recomandăm și susținem la toate nivelurile locale, regionale, naționale și internaționale organizarea de comisii ecumenice bi și multilaterale pentru cooperare. La nivel european este necesar să se întărească cooperarea dintre Conferința Bisericilor Europene și Consiliul Conferințelor Episcopilor Europeni și să se organizeze pe mai departe reuniuni ecumenice europene.

În conflictele dintre Biserici trebuie să fie inițiate, respectiv susținute în continuare, eforturile de mediere și pace.

Ne obligăm:

- să acționăm împreună la toate nivelurile vieții bisericești unde există premisele pentru aceasta și nu se opun motive de credință sau de forță majoră;
- Să apărăm drepturile minorităților și să ajutăm la înlăturarea neînțelegerilor și a prejudecăților dintre Bisericile majoritare și minoritare din țările noastre.

5. Să ne rugăm împreună

Ecumenismul trăiește din ascultarea împreună a Cuvântului lui Dumnezeu și din lucrarea Duhului Sfânt în noi și prin noi. Pe baza harului primit prin aceasta, există astăzi diverse străduințe ca, prin rugăciuni și servicii religioase, să se aprofundeze comuniunea spirituală dintre Biserici și să se promoveze rugăciunea pentru unitatea văzută a Bisericii lui Hristos. Un semn deosebit de dureros al separării dintre multe Biserici creștine este lipsa comuniunii euharistice.

În unele Biserici există rezerve față de rugăciunile ecumenice în comun. Dar multe slujbe ecumenice, imnurile și rugăciunile în comun, în special Tatăl nostru, marchează spiritualitatea noastră creștină.

Ne obligăm:

- să ne rugăm unii pentru alții și pentru unitatea creștină;
- să cunoaștem și să prețuim slujbele religioase și celelalte forme ale vieții spirituale ale altor Biserici;
- să ne îndreptăm spre scopul comuniunii euharistice.

6. Să continuăm dialogurile

Apartenența noastră comună în Hristos este de importanță fundamentală față de pozițiile noastre teologice și etice diferite. Altfel decât pluralitatea dăruită nouă și care ne îmbogățește, și diferențele în doctrină, în problemele etice și în stipulările de drept bisericesc au dus la despărțiri între Biserici; adesea, la acestea au jucat un rol decisiv circumstanțele istorice deosebite și structurile culturale diferite.

Pentru a aprofunda comuniunea ecumenică, eforturile pentru un consens în credință, trebuie neapărat continuate. Fără unitatea de credință nu există nici o comuniune bisericească. Nu există nici o alternativă la dialog.

Ne obligăm:

- să continuăm, conștiincios și intensiv, dialogul dintre Bisericile noastre la toate nivelurile și să examinăm ceea ce se poate și trebuie să fie declarate ca obligatorii de autoritatea bisericească în ceea ce privește rezultatele dialogului;
- în controverse, în special dacă o sciziune amenință în problemele de credință și etică, să căutăm dialogul și să dezbatem împreună problemele respective, în lumina Evangheliei.

III.

RESPONSABILITATEA NOASTRĂ COMUNĂ ÎN EUROPA

„Fericiți făcătorii de pace, că aceia fiii lui Dumnezeu se vor chema“
(Matei 5, 9)

7. Să participăm la construcția Europei

În decursul veacurilor s-a dezvoltat o Europă caracterizată religios și cultural predominant de Creștinism. În același timp, prin eșecul creștinilor în Europa și în afara granițelor ei, au fost cauzate multe nenorociri. Noi ne recunoaștem responsabilitatea pentru această vină și-L rugăm pe Dumnezeu și pe oameni să ne ierte.

Credința noastră ne ajută să învățăm din trecut și să ne angajăm, ca astfel, credința creștină și dragostea pentru aproapele să strălucească speranță pentru morală și etică, pentru educație și cultură, pentru politică și economie în Europa și în întreaga lume.

Bisericile promovează o unire a continentului european. Fără valorile comune unitatea nu poate fi durabilă. Noi suntem convinși că moștenirea spirituală a creștinismului reprezintă o putere inspiratoare pentru îmbogățirea Europei. Pe baza credinței noastre creștine noi ne angajăm pentru o Europă umană și socială, în care sunt respectate drepturile omului și valorile fundamentale ale păcii, ale dreptății, libertății, toleranței, participării și solidarității. Noi accentuăm respectul profund pentru viață, pentru valorile căsătoriei și familiei, pentru angajamentul preferențial în favoarea celor săraci, pentru disponibilitatea de a ierta și în toate pentru milostivire.

Ca Biserici și comunități internaționale trebuie să prevenim pericolul ca Europa să se dezvolte într-un Vest integrat și un Est neintegrat. De asemenea, trebuie să fim

atenți la confruntările dintre Nord și Sud. În același timp, trebuie evitat orice eurocentrism și trebuie întărită responsabilitatea Europei pentru întreaga umanitate, în special pentru săracii din întreaga lume.

Ne obligăm:

- să ne înțelegem unii cu alții cu privire la conținutul și scopurile responsabilității noastre sociale și să reprezentăm, pe cât posibil, împreună preocupările și viziunile Bisericilor față de instituțiile europene secularizate;
- să apărăm valorile fundamentale de orice atac împotriva lor;
- să ne opunem abuzării de religie și Biserică în scopuri etnice sau naționaliste.

8. Să împăcăm popoarele și culturile

Pluralitatea tradițiilor regionale, culturale și religioase o considerăm ca bogăție a Europei. Față de nenumăratele conflicte, misiunea Bisericilor este de a împlini împreună slujirea împăcării chiar și pentru popoare și culturi. Știm că în acest sens pacea între Biserici este o premisă tot atât de importantă.

Eforturile noastre comune se îndreaptă către evaluarea și rezolvarea problemelor politice și sociale în duhul Evangheliei. Deoarece noi respectăm persoana și demnitatea oricărui om ca chip al lui Dumnezeu, ne pronunțăm pentru absoluta egalitate valorică a tuturor oamenilor.

Ca Biserici vrem să promovăm procesul de democratizare în Europa. Noi ne angajăm pentru o ordine a păcii bazată pe rezolvările nonviolente a conflictelor. Condamnăm orice formă de violență împotriva oamenilor, în special împotriva femeilor și a copiilor.

A ne angaja pentru împăcare, înseamnă să promovăm dreptatea în sânul unui popor, ca și între popoare și să înlăturăm prăpastia dintre săraci și bogați precum și șomajul. Împreună dorim să contribuim ca emigranții și emigrantele, refugiații și azilanții să fie primiți corespunzător demnității lor umane în Europa.

Ne obligăm:

- să ne opunem oricărei forme de naționalism care duce la asuprirea altor popoare sau minorități naționale și să ne angajăm pentru rezolvări nonviolente;
- să întărim locul și egalitatea în drepturi a femeilor în toate domeniile vieții și să promovăm dreapta comuniune dintre femei și bărbați în Biserică și societate.

9. Să salvăm creația

Prin credința în dragostea lui Dumnezeu, a Creatorului, noi recunoaștem, plini de recunoștință, darul Creației, valoarea și frumusețea naturii. Dar privim cu spaimă cum bunurile pământului sunt exploatate fără a se ține cont de valoarea lor proprie, de numărul lor limitat și de bunăstarea generațiilor viitoare.

Dorim să ne implicăm împreună pentru condiții durabile de viață pentru întreaga creație. În responsabilitatea noastră față de Dumnezeu trebuie să afirmăm și să dezvoltăm în continuare criterii comune, pentru a distinge între ceea ce oamenii sunt capabili să facă, științific și tehnologic, dar din punct de vedere etic nu le este

permis. În orice caz demnitatea unică a fiecărui om trebuie să aibă întâietate față de ceea ce este posibil din punct de vedere tehnic.

Recomandăm introducerea în Bisericile europene a unei zile de rugăciune pentru salvarea creației.

Ne îndatorăm:

- să dezvoltăm pe mai departe un stil de viață în care valoarea să fie pusă pe calitatea permanentă și plină de responsabilitate a vieții împotriva dominației constrângerilor economice și de consum;
- să susținem organizațiile bisericești cu privire la mediu și rețelele ecumenice în responsabilitatea lor pentru salvarea creației.

10. Să aprofundăm comuniunea cu Iudaismul

De poporul lui Israel, cu care Dumnezeu a încheiat un legământ veșnic, ne leagă o comuniune unică în felul ei. Din Credință noi știm că surorile și frații noștri iudei „sunt iubiți, din cauza părinților. Căci darurile și chemarea lui Dumnezeu nu se pot lua înapoi” (Romani 11, 28-29). Ei au „înfiera și slava și legămintele și legile și închinarea și făgăduințele, ai căroră sunt părinții și din care după trup este Hristos” (Romani 9, 4-5).

Deplângem și condamnăm toate manifestările antisemite, precum și răbufnirile de ură și persecuțiile. Pentru antiiudaismul creștin cerem iertare de la Dumnezeu, iar de la frații și surorile noastre iudei împăcare.

Este imperios necesar ca prin propovăduire și învățământ, prin doctrina și viața Bisericilor noastre, să conștientizăm profunda legătură a credinței noastre cu iudaismul și să susținem cooperarea creștino-iudaică.

Ne obligăm:

- să ne opunem tuturor formelor de antisemitism și antiiudaism în Biserică și societate;
- să căutăm și să intensificăm, la toate nivelurile, dialogul cu surorile și frații noștri evrei.

11. Să cultivăm relațiile cu Islamul

Musulmanii trăiesc de secole în Europa. Ei formează în anumite țări europene minorități puternice. În acest sens au existat și există multe contacte și relații de bună vecinătate între musulmani și creștini, dar și masive rezerve și prejudecăți de ambele părți. Acestea se bazează pe experiențele pline de suferință din istorie și din trecutul foarte apropiat.

Dorim să intensificăm la toate nivelurile întâlnirea dintre creștini și musulmani, precum și dialogul creștino-islamic. Recomandăm în special să se discute împreună despre credința într-un singur Dumnezeu și să se clarifice înțelesul drepturilor omului.

Ne obligăm:

- să-i întâmpinăm pe musulmani cu prețuire;
- să colaborăm în chestiunile comune cu musulmanii.

12. Întâlnirea cu alte religii și concepții despre lume (Weltanschauung)

Pluralitatea convingerilor și formelor de viață religioase precum și a diferitelor concepții specifice despre lume, a devenit o calitate marcantă a Europei. Religiiile răsăritene și noile comunități religioase se răspândesc și găsesc interes la multe creștine și creștini. Există tot mai mulți oameni care refuză credința creștină, se comportă față de ea în mod indiferent sau împărtășesc alte concepții despre lume.

Dorim să luăm în serios întrebările critice care ne sunt adresate și să ne străduim împreună să avem o dezbatere corectă. În acest sens, trebuie să facem distincție cu ce comunități să fie căutate dialoguri și întâlniri și față de cine, din punct de vedere creștin, să avem rezerve.

Ne obligăm:

- să recunoaștem libertatea religioasă și de conștiință a oamenilor și comunităților și în acest sens să promovăm ca ei să-și poată practica individual și în comunitate, privat și public, religia sau concepțiile lor despre lume în cadrul drepturilor acceptate.
- să fim deschiși pentru dialog cu toți oamenii de bună credință, să urmărim preocupări comune cu ei și să le mărturisim credința creștină.

Iisus Hristos, ca Domn al Bisericii celei una, este cea mai mare speranță a noastră pentru împăcare și pace.

În numele Său noi vrem să mergem mai departe pe drumul comun în Europa. Îl rugăm pe Dumnezeu pentru sprijinul Duhului Său cel Sfânt.

**„Iar Dumnezeuul nădejdiei să vă umple pe voi de toată bucuria și pacea în credință, ca să prisosească nădejdea voastră, prin puterea Duhului Sfânt“
(Romani 15, 13)**

Ca președinți ai Conferinței Bisericilor Europene și ai Consiliului Conferințelor Episcopilor Europeni, recomandăm ca text de bază această Charta Oecumenica tuturor Bisericilor și Conferințelor Episcopale din Europa spre acceptare și implementare în propriul lor context.

Cu această recomandare semnăm Charta Oecumenica în cadrul Întâlnirii Ecumenice Europene, în prima duminică după Paștile comun din anul 2001.

SFÂNTUL IOSIF CEL NOU, O IMPORTANTĂ PREZENȚĂ ATONITĂ ÎN ȚINUTUL TIMIȘOAREI

VICENȚIU CURELARU
ȘTEFAN TOMA

Teologia tuturor timpurilor mărturisește faptul că Dumnezeu își iubește făpturile sale cu iubire nemărginită. Dovada acestei iubiri sunt și sfinții, adevărați îndrumători ai existenței noastre spirituale. Sfințenia, considerată drept consimțire a voinței umane cu poruncile lui Dumnezeu, rămâne pentru totdeauna cea mai mare taină a relației personale dintre Dumnezeu și om, dintre creatură și Creator.

Unul dintre locurile unde oamenii s-au dedicat cu desăvârșire sfințeniei este și Muntele Athos, loc venerat și sfânt, în care Dumnezeu a dăruit Bisericii noastre mari sfinți, între care se află și Sfântul Iosif cel Nou¹.

Originea și anii tinereții sale

Cel întru sfinți, părintele nostru Iosif cel Nou s-a născut în anul 1568 în Ragusa, din părinți cu o bună situație materială². Tatăl său, Giovanni Fusco³, corăbier venețian, s-a stabilit în Ragusa (astăzi Dubrovnik) în Dalmația⁴, care între 1420–1797 se găsea sub ocupație venețiană⁵. Mama sa, Ecaterina, s-a născut în Limnos⁶ din părinți care au trăit acolo. Tatăl său, Giovanni, marinăr și comerciant din Veneția, urmând tradiția care-i caracteriza pe venețieni, la început ca și cuceritori ai Limnosului, a rămas o perioadă de timp în insulă unde a și cunoscut-o pe soția sa Ecaterina. Ca și om al mării a fost numai în călătorii, încât Iacob (cum se numea sfântul ca și laic) a crescut numai cu mama sa Ecaterina⁷. Aceasta era o ortodoxă evlavioasă și i-a dat micuțului Iacob o creștinească educație⁸ pe care ea însăși o luase de la părinții ei, în insula din

¹ Viața Sfântului Iosif cel Nou a fost scrisă pentru prima dată de către diaconul său Damaschin Udrea în 1701, cu binecuvântarea episcopului de Caransebeș și Vârșet, Gherasim (1695–1708). Această biografie se intitulează *Viața Sfântului Iosif cel Nou care a fost mitropolit al Timișorii și a toată Țara Banatului* și a aparținut bibliotecii personale a părintelui Gheorghe Cotoșman. Noi, pentru descrierea vieții sfântului, am folosit această biografie, care s-a tipărit în „Mitropolia Banatului”, nr. 7–9/1956, pp. 65–75.

² Gheorghe Cotoșman, *Considerații generale asupra izvoarelor și literaturii istorice privitoare la personalitatea Sfântului Mitropolit Iosif cel Nou*, în „Mitropolia Banatului”, nr. 7–9/1956, p. 68.

³ *Ibidem*.

⁴ Dalmația este o regiune a Croației care se întinde de-a lungul coastelor Adriaticii.

⁵ Le Petit Larousse en couleurs, Paris, 1995, p. 1273.

⁶ Gheorghe Cotoșman, *art. cit.*, p. 68.

⁷ *Ibidem*.

⁸ Ieromonahos Ioannikios Mpalan, Roumaniko Gerondiko, Thessaloniki, 1985, p. 82.

vecinătatea Muntelui Athos, în Limnos. Iacob era în vârstă de 12 ani când tatăl său s-a scufundat în adâncul mării cu corabia sa, în timpul unei mari furtuni. Mama sa, Ecaterina, neavând neamuri în Raguza a plecat la fratele său, care era mare comerciant în Ohrida⁹. Aici Iacob a studiat mai mult de trei ani însușindu-și o bună educație în școala pe care a frecventat-o. Arătând dragoste față de Biserică și față de cele sfinte, tânărul Iacob cu acordul mamei sale a fost luat în mănăstirea Maicii Domnului din Ohrida de către vărul ei care era ieromonah acolo¹⁰.

În mănăstirea Maicii Domnului a rămas pentru cinci ani, de la 15 până la 20 de ani¹¹.

Călugăria în Muntele Athos

În 1588 s-a născut în interiorul său marea dorință de a viețui în Grădina Maicii Domnului. Astfel, împreună cu monahul Nicodim a sosit în Muntele Athos¹², la mănăstirea Pantocrator, unde a fost tuns în monahism cu numele de Iosif. După doi ani a primit Taina hirotoniei¹³ la vârsta de numai 20 de ani.

În Limnos, locul natal al mamei lui Iosif, mănăstirea Pantocrator avea metoace în regiunea Ano Horio, unde era suprafața sa agricolă, donație a împăratului Ioan al V-lea Paleologul dinainte de anul 1388¹⁴. Mai târziu posesiunile s-au extins în Parania, în regiunile Akti și Akrotirion iar în 1394 și în Fako¹⁵. Proprietățile Limnosului au fost înstrăinate și au fost date la refugiații din Asia Mică după anul 1922¹⁶. Nu este exclus și faptul ca Iosif să fi fost frate de mănăstire sau superior la metoacele mănăstirii Pantocrator din Limnos în vremea rămânerii sale acolo.

În anii în care a rămas în Pantocrator și-a însușit multe cunoștințe fiind în același timp și un bun caligraf, fapt care l-a făcut să fie solicitat în întreg Muntele Athos¹⁷. Sfântul Iosif a devenit vestit pentru caligrafia lui și astfel a fost chemat în mănăstirea Marea Lavră¹⁸.

Mănăstirea Marea Lavră avea și ea multe metoace în Limnos, astfel înțelegem că relația sfântului cu Limnosul a continuat și s-a dezvoltat și mai mult¹⁹. Aici a dus o

⁹ Gheorghe Cotoșman, *art. cit.*, p. 68.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ *Ibidem*.

¹² *Ibidem*.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ Eikones Monis Pantocratoras, Agion Oros, 1998, p. 24.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Idem*, p. 39.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ *Idem*, p. 70. Din Limnos se vede foarte clar Atonul (vârful Muntelui Athos) dar și mănăstirea Marea Lavră, în care a viețuit Sfântul Iosif, și a cărei poziție se învecinează cu ținutul natal al mamei sale. Insula Limnos, încă dinainte de Hristos a avut strânse legături cu Atonul, prin zeitățile care se adorau în vremea aceea.

¹⁹ Marea Lavră a avut în Limnos următoarele metoace: Sfântul Kirikos și Iulita, un altul închinat Maicii Domnului la Gomati, un altul Theotokos Eleousa (a cărei plasare nu a fost determinată încă), Theotokos Kakaviotisa în regiunea Zavgmata, Theotokos Sergounotissa în Castrin, a Mântuitorului în Kotsino, a Sfântului Gheorghe în Neomata, a Sfântului Ioan Înaintemergătorul aproape de castrul din Kotsino. Vi. Panou, L. Frangelli, *Limnos i filati*, vol. III, Atena, 2000, p. 269–272. Aproape cele mai multe mănăstiri aghiorite cu vechi donații ale împăraților filomonahi au avut roditoare metoace în Limnos de unde se aprovizionau cu produse cerealiere și lactate.

viață îngerească prin rugăciuni, posturi și prin slujirea sa, trecând în mod succesiv pe la mănăstirea Pantocrator, Hilandar, Xiropotamu și în cele din urmă la Vatoped²⁰. Aici sfântul a făcut primele minuni și a devenit cunoscut drept făcător de minuni, vindecându-i pe mulți monahi de neputințele lor, rugându-se și atingându-i cu mâna dreaptă pe creștetul lor²¹. Din Vatoped, Sfântul Iosif a fost ales egumen la mănăstirea Sfântului Ștefan din Adrianopol, pe care a condus-o pentru șase ani, instituind o înaltă viață duhovnicească²². După aceea s-a reîntors în Muntele Athos, mergând în mănăstirea Cutlumuș unde a fost ales egumen²³, de acolo revenind iarăși în Vatoped²⁴.

Alegerea și hirotonia ca mitropolit

În anul 1650, când sfântul se găsea în Vatoped, a fost ales mitropolit al Timișoarei, care atunci se găsea sub dominație turcească. Sfântul Iosif a viețuit în Muntele Athos 62 de ani (1588–1650), adică mai mult de jumătate de veac, distingându-se prin frumusețea vieții sale, prin învățăturile și minunile pe care le-a făcut. Pentru toate aceste virtuți cu care a fost înzestrat, credincioșii din Timișoara și-au adresat rugămintea lor către personalitatea duhovnicească a părintelui Iosif. Deși se afla la înaintata vârstă de 82 de ani, voiau să-l aibă ca ierarh al lor pentru renumele de sfânt pe care-l avea încă din viață. S-a întâmplat să treacă atunci pe la mănăstirea Vatoped, cronicarul român Damaschin Udrea, care se găsea atunci într-un pelerinaj la Muntele Athos. Sfântul Iosif l-a luat de-a dreapta sa și l-a pus să-l învețe limba română, reușind aceasta, cu harul lui Dumnezeu, în numai trei luni, astfel încât la întronizarea sa de la Timișoara a vorbit poporului în românește, provocându-i mare bucurie²⁵. Damaschin a devenit diacon, secretar și ucenic al sfântului, rămânând alături de el șase ani, cât timp a mai trăit în ținutul Timișoarei, iar în 1701 ajungând să-i scrie și viața.

Mitropolitul Iosif a sosit din singurătatea pe care o iubea atât de mult la Timișoara cu permisiunea sultanului Mahomed al II-lea (1648–1687) și cu binecuvântarea patriarhului sârb Gavriil (1647–1656) de la Ipek²⁶; în jurisdicția căruia se afla Timișoara încă din 1557²⁷. În vremea Sfântului Iosif, Timișoara se găsea sub dominație

²⁰ Gheorghe Cotoșman, *art. cit.*, p. 70. Mănăstirile Xiropotamu și Vatoped, unde Sfântul Iosif a viețuit pentru o anumită perioadă de timp, aveau și acestea metoace în Limnos, Vl. Panou, L. Frangelli, *o.c.*, pp. 270–272.

²¹ *Ibidem*.

²² *Ibidem*.

²³ Ieromonahos Ioannikios Mpalan, *o.c.*, p. 83. Cercetările legate de relația mănăstirilor aghiorite cu metoacele lor nu sunt complete, existând mari lipsuri în arhivele cestora datorate diverselor catastrofe și în special incendiilor. În anumite mănăstiri se găsesc tradiții locale asupra cărora nu există surse documentare din rațiunea mai sus pomenită. O astfel de tradiție din mănăstirea Cutlumuș vorbește despre egumenia ieromonahului Iosif însă, până în prezent cercetarea arhivistică menține incertitudine asupra acestui fapt. În muzeul acestei mănăstiri se găsește o frumoasă icoană bizantină a Sfântului Iosif cel Nou care a fost pictată în atelierul mănăstirii. Icoana conține următoarea inscripție: *O agios Iosif o Koutloumousianos, Episcopos Timisoaras*. Mănăstirea Cutlumuș a avut în Limnos ca metoc mănăstirea Sfântului Ioan Înaintemergătorul din Scala – Vl. Panou, L. Frangelli, *o.c.*, p. 270.

²⁴ Gheorghe Cotoșman, *art. cit.*, p. 70.

²⁵ *Idem*, p. 66.

²⁶ *Idem*, p. 52.

²⁷ Timotei, Episcopul Aradului, *Sfântul ierarh Sfântul Iosif cel Nou de la Partos*, în „Sfinți români și apărători ai Legii strămoșești”, p. 365.

turească (1552–1716)²⁸. Minunile Sfântului Iosif au fost multe și s-au manifestat încă de la sosirea sa aici²⁹. Sfântul Iosif a fost hirotonit de către patriarhul ecumenic Partenie al II-lea (1644–1646/1648–1651)³⁰, același care dăduse și moaștele Cuvioasei Parascheva domnitorului moldovean Vasile Lupu. Sfântul a sosit de la Constantinopol³¹ la Timișoara cu permisiunea patriarhului ecumenic, în jurisdicția căruia se afla ca și până astăzi Muntele Athos³².

Se știe că în Timișoara exista o comunitate grecească, cu biserică proprie; se cunoaște faptul că patriarhul ecumenic era pentru grecii aflați sub dominația otomană și etnarh, se poate ca trimiterea Sfântului Iosif la Timișoara să aibă ceva în comun și cu acest aspect. În călătoria spre Timișoara, când a ajuns cu trăsura în situația de a trece Dunărea la Palanka, cu podul plutitor, caii s-au încăpățânat și nu voiau să înainteze pentru trecere. Atunci, diaconul său Damaschin, care era împreună cu dânsul, a luat caii de ham și a încercat să-i facă să treacă Dunărea, însă în zadar, caii tremurau și spumegau încât conducătorul trăsorii a început să-i injure și să-l pomenească pe satana. Atunci a coborât din trăsură Sfântul Iosif, l-a ocărât pe conducătorul trăsorii pentru cuvintele sale și a luat hamul din mâna lui Damaschin. Sfântul Iosif le-a vorbit calm cailor, care imediat au urcat pe podul plutitor și au rămas liniștiți până au trecut alături. Toți câți erau prezenți s-au minunat și au căzut înaintea sfântului sărutându-i anteriorul, deoarece înțeleseseră că este alesul lui Dumnezeu, de vreme ce și animalele i s-au supus³³.

De aici au pornit să meargă la Vârșeț, însă pe când era să ajungă acolo s-a înserat și a început o vijelie care a întunecat atât de mult cerul încât nu se vedea nimic. După aceea a început o ploaie puternică încât conducătorul trăsorii a pierdut drumul și astfel nu au ajuns la Vârșeț. Sfântul Iosif împreună cu cei care-l însoțeau au dormit pe parcursul drumului și când s-a oprit furtuna și s-a înseninat și-au dat seama că se găsesc într-un sat. Când s-a între în sat o bandă de călăreți turci le-au ieșit în cale și i-au oprit. Mitropolitul și-a scos capul afară din trăsură. Atunci, conducătorul călăreților l-a întrebat cine este „marele părinte”. La această întrebare toți se temeau, însă sfântul a răspuns că el este. Atunci aga Ismail, cum se numea călărețul, s-a dat jos de pe cal și cu cuvinte calme l-a rugat pe sfânt, în numele lui Allah și al lui Iisus,

²⁸ P. Bizerea, *Sfântul Iosif cel Nou, mitropolitul Timișoarei*, B.O.R., nr. 5/1930, p. 421.

²⁹ *Minunile Sfântului Iosif cel Nou în ținutul Timișoarei* s-au scris de către egumenul mănăstirii Partoș, Nichifor în anul 1748. Ele au fost tipărite în „Mitropolia Banatului”, nr. 7–9/1956, pp. 81–127, precum și în lucrarea părintelui Gheorghe Cotoșman, *Viața Sfântului Iosif cel Nou*, apărută la Timișoara tot în 1956, și constituie principalul izvor pentru descrierea minunilor Sfântului Iosif în prezenta lucrare.

I. D. Suci, în lucrarea sa *Monografia Mitropoliei Banatului*, Timișoara, 1977, p. 18–21, se îndoieste de autenticitatea celor două lucrări mai sus menționate, pe care le-a descoperit părintele Gheorghe Cotoșman. El face câteva însemnări filologice și istorice asupra textului, pentru a-și susține ipoteza sa. Însă, aceste două lucrări sunt până acum singurul izvor în care avem însemnări biografice despre viața Sfântului Iosif și pe baza cărora Biserica Ortodoxă Română i-a întocmit slujba. Potrivit actualului mitropolit al Timișoarei, I.P.S. Nicolae Corneanu, astăzi aceste două lucrări sunt pierdute și s-au aflat în biblioteca particulară a părintelui Cotoșman, care le-a cumpărat cu o mare sumă de bani, însă, din păcate, despre familia acestuia nu se mai știe nimic.

³⁰ Pr. Grigore N. Popescu, *Viața Sfântului Iosif cel Nou și a toată Țara Banatului*, nr. 10/11, 1956, p. 932.

³¹ Arhimandrit Ioanichie Bălan, *Sfintele moaște din România*, 1999, p. 111.

³² Timotei, Episcopul Aradului, *art. cit.*, p. 365.

³³ Gheorghe Cotoșman, *art. cit.*, pp. 84–85.

să se întoarcă la Vârșeț, pentru că prima sa cadână este de trei zile în chinurile facerii și i s-a arătat îngerul ei, care i-a spus că până nu va trece trăsura marelui părinte, care va merge la Timișoara prin fața porții haremului, nu îi va da Allah ușurare. Îngerul i-a prevestit ca la răsărit să meargă aga și să-l aștepte pe mitropolit în satul Sama, unde îl va găsi și de unde să-l întoarcă la Vârșeț. Aga Ismail l-a rugat pe sfânt să se întoarcă și îi va oferi orice îi va cere. Sfântul Iosif a poruncit să se întoarcă trăsura spre Vârșeț și i-a spus agăi că merge nu pentru bogățiile pământești, ci pentru împlini voia lui Dumnezeu. Atunci preotul Haralambie l-a întrebat pe mitropolit dacă e drept să asculte rugămintea unui necreștin și să-i îndeplinească dorința. Sfântul l-a muștrat pentru cuvintele sale și i-a spus că Dumnezeu este Unul în Sfânta Treime, deasupra tuturor și nimeni nu este vrednic a cunoaște căile Domnului, ascultarea fiind obligatorie fiecărui om. După aceea sfântul n-a mai spus nimic și s-a adâncit în rugăciune. Când a trecut cu trăsura pe la intrarea în harem, cadâna s-a ușurat imediat, născând un băiat. Aga Ismail a alergat în spatele trăsorii, a oprit-o și a sărutat mâna dreaptă a Sfântului Iosif, plângând ca un copil³⁴.

Înainte să ajungă Sfântul la Timișoara l-au întâmpinat 50 de călăreți turci, trimiși ai pașei Fasli al Timișoarei, pentru a-l conduce până în oraș, deoarece se auzise deja de minunea pe care a făcut-o Sfântul la Vârșeț. Pașa Fasli era bun cu creștinii deoarece se trăgea dintr-o familie creștină și se numea Iacob înainte de a-și fi schimbat religia.

Activitatea duhovnicească și minunile din timpul vieții

Sfântul Iosif a ajuns la Timișoara în ziua Sfântului Ilie și l-a întâmpinat cu mare pompă și aclamații întregul popor, atât din împrejurimi, cât și de departe. Când a trecut prin dreptul reședinței pașei el însuși a ieșit în întâmpinare, au schimbat cuvinte prietenești în limba turcă și a vorbit poporului în românește, provocând mare bucurie creștinilor prezenți. Întronizarea s-a făcut în vechea reședință mitropolitană restaurată de către pașa Fasli, la 20 iulie 1650. După evenimentul întronizării mitropolitul a plecat din reședința lui, când au ieșit înaintea lui cei doi copii ai lui Ivan Capra, care era paralizat de 20 de ani. Aceștia l-au adus pe tatăl lor pe o targă și l-au rugat pe sfânt să-l vindece. Sfântul Iosif a pus mâna sa dreaptă pe fruntea paralizicului, s-a rugat cu lacrimi, iar acesta imediat s-a ridicat și a început să umble. Lumea care era prezentă la minune a căzut în genunchi și s-a rugat lui Dumnezeu, i-au sărutat veșmântul și toți aclamau faptul că mitropolitul este sfânt, această părere având-o încă și turcii³⁵. La un an după întronizarea Sfântului Iosif, pașa Fasli a plecat iar în locul său a venit pașa Korișanț (1651–1652), acesta fiind un om sever și neîngăduitor cu supușii, lacom, dorind să se îmbogățească cu orice preț. Sfântul i-a vorbit cu blândețe, l-a înduplecat cu multe daruri, astfel încât nu s-a legat de bisericile din Timișoara³⁶.

³⁴ *Idem*, pp. 85–91. Acest băiat ce s-a născut prin rugăciunea Sfântului Iosif, după moartea tatălui său a devenit creștin, mai apoi monah cu numele de Gherasim și mai târziu episcop de Caransebeș și Vârșeț (1695–1708). El însuși l-a pus pe Damaschin să scrie viața Sfântului Iosif în anul 1701.

³⁵ *Idem*, pp. 66, 71–73, 93–97.

³⁶ *Idem*, p. 97.

Sfântul Iosif a înființat la Timișoara și o școală ecclesială pentru cultura preoților³⁷.

În ziua Sfinților Apostoli Petru și Pavel a anului 1652, Sfântul Iosif a mers să slujească în biserica de lemn a mitropoliei care atunci își serba hramul. În timpul slujbei, în afara cetății a început un mare incendiu și foarte repede, datorită unui vânt puternic, focul a ajuns și în cetate, arzând case, magazine și amenințând chiar și biserica unde slujea sfântul. Atunci Sfântul Iosif a ieșit din biserică îmbrăcat în veșmintele sale arhieresti, a privit focul pe care-l provocase vântul și în special mulțimea care disperase de teamă; a căzut în genunchi pe treptele bisericii, a atins țărâna cu fruntea și astfel s-a rugat. Foarte repede s-au arătat de la răsărit nori negri, fulgere și tunete puternice care au provocat o ploaie ce a stins focul. Când s-a înserat s-a luminat cerul și s-au arătat șapte curcubeie suprapuse unul deasupra celuilalt. Atunci sfântul s-a ridicat și veșmintele sale erau uscate și neatinse de ploaie, a mers în chilia sa, s-a închis și timp de trei zile nu l-a mai văzut nimeni. Când a ieșit în lume avea semnul Sfintei Cruci ars pe dosul palmei de la mâna stângă, care răspândea lumină în întuneric; acest semn sfânt avându-l până la punerea în mormânt³⁸.

În același an egumenul mănăstirii Partoș l-a invitat pe mitropolitul Iosif să prăznuiască ziua hramului – Sfinții Arhangheli – acolo, deoarece că se va aduna multă lume care era dornică să-l vadă pe mitropolitul taumaturg. Sfântul Iosif a promis că va merge, și cu trei zile înaintea hramului a pornit pe jos de la Timișoara (50 km până la Partoș), împreună cu monahul Arion care-i purta de grijă sfântului și cu diaconul Damaschin. În drumul lor i-au urmat credincioșii din toate satele ajungând la mănăstire cu un alai de peste 1.000 de persoane, de s-au speriat la început cei din Partoș, crezând că vine vreo armată străină. Însă, când s-au apropiat și l-au văzut pe Sfântul Iosif în frunte au ieșit înaintea lui, și căzând în genunchi îl cinsteau cu evlavie. Auzind că vine mitropolitul, credincioși au adus de departe la mănăstire mulți bolnavi și paralitici, pe care-i i-au pus la intrarea în biserică. Când a trecut Sfântul Iosif în următoarea zi printre ei pentru a merge la biserică, bolnavii care stăteau jos sau pe târgi l-au atins cu mâinile lor și l-au rugat să-i vindece. Sfântul Iosif le-a spus să nu ceară vindecare de la el, ci de la Tămăduitorul oamenilor, de la Domnul nostru Iisus Hristos și să se roage Domnului. Și acesta îi va vindeca. După aceea s-a oprit în mijlocul lor, a îngenuncheat și s-a rugat. Când s-a ridicat și a intrat în biserică, unsprezece paralitici și bolnavi s-au ridicat sănătoși și au intrat și aceștia în biserică, slăvind-L pe Dumnezeu care i-a vindecat prin rugăciunea sfântului³⁹.

Iarăși la mănăstire

De Sfintele Paști, în anul 1653, Sfântul Mitropolit lasă scaunul vlădicesc al Timișoarei episcopului Moise al Lipovei și se retrage la mănăstirea Partoș unde a trăit în posturi și rugăciuni până la 15 august 1656 când a adormit și a trecut în ceața sfinților. În cei trei ani cât a fost mitropolit al Timișoarei, Sfântul Iosif cel Nou a alinat nesfârșitele suferințe ale fraților episcopi din vecinătate și ale preoților. Cu

³⁷ *Idem, Viața Sfântului Iosif cel Nou, mitropolitul Timișorii și a toată Țara Banatului 1650-1656, Timișoara, 1956.*

³⁸ Gheorghe Cotoșman, *art. cit.*, pp. 97-101.

³⁹ *Idem*, pp. 101-105.

pașii Timișoarei a reușit să aibă bune relații și numai astfel a reușit să deschidă vechi biserici care erau închise și să le refacă și acolo unde nu existau a sprijinit zidirea acestora. Sfântul în acești ani a fost părintele tuturor săracilor și bolnavilor⁴⁰.

A existat în mănăstirea Partoș o mică biserică de lemn care a fost construită de către egumenul sârb Ioan Brancovici, frate al mitropolitului Maxim al Ungrovlahiei (1507–1508)⁴¹. După instalarea Sfântului Iosif în mănăstire, în 1653, s-a clădit prin sprijinul său o biserică de piatră alături de cea din lemn și în care înaintea altarului și-a zidit și propriul său mormânt. În noaptea de 15 august 1656 Sfântul Iosif a trecut la cele veșnice. În acel moment clopotele bisericii pe care o zidise au început să bată singure o oră. Poporul care era adunat la mănăstire s-a mirat mult de acest fapt și s-a închinat, înțelegând că mitropolitul lor a fost cu adevărat sfânt⁴². În mormântarea sa s-a făcut la locul pe care el însuși și l-a zidit, fiind prezenți episcopii: Ioachim de Caransebeș (1652–1659), Isac de Vârșet (1655–1668) și Moise de Lipova (1651–1664) ca și nenumărați oameni⁴³. După punerea sfântului în mormânt, când au vrut cei șase meșteri să pună deasupra placa, n-au putut nici măcar să o miște. Atunci au strigat pe alți patru meșteri și nici atunci n-au putut să o ridice. Tatăl meșterului Lungu, care a sculptat placa de mormânt a sfântului, și-a adus minte că spusese un cuvânt nepotrivit înaintea mitropolitului, când acesta a sosit să vadă cum i-a sculptat placa și a îngenuncheat înaintea mormântului cerându-și iertare pentru cuvintele nechibzuite pe care le-a spus. Apoi cei șase meșteri au luat placa, care s-a făcut ușoară și au pus-o deasupra mormântului⁴⁴. Deasupra plăcii, potrivit părintelui Nicolae Tincu Velea, era scris: „Sfântul Iosif cel Nou, fost mitropolit al Timișoarei”⁴⁵, astăzi această inscripție fiind ștersă.

Minuni de după adormirea Sfântului

Și după adormirea sa Sfântul Iosif n-a încetat să facă minuni ce se continuă până astăzi înaintea sfintelor sale moaște. Cu două zile înaintea sărbătorii Sfinților Petru și Pavel a anului 1658 a sosit la mănăstire o tânără surdo-mută pe care a adus-o tatăl său Ianăș Muică. Acesta era un om bogat din Ramna și avea doar această fată care era foarte frumoasă și în prag de măritiş însă, din cauza bolii, nu a cerut-o nimeni în căsătorie. În seara de dinainte de sărbătoare starețul la vecernie a cuminecat-o și toată noaptea fata a rămas în biserică pe mormântul Sfântului Iosif, înspre ziua fata ațipind la mormânt. Când au venit în zori călugării la utrenie au aflat-o adormită pe lespedea mormântului, iar fata când s-a trezit i-a întrebat mirată unde se găsește, și starețul i-a explicat, toți înțelegând că aceasta s-a vindecat, L-au slăvit pe Dumnezeu pentru minunea făcută prin Sfântul Iosif. Tatăl său, din recunoștință pentru vindecarea fetei sale, a oferit multe daruri mănăstirii⁴⁶.

⁴⁰ *Idem*, pp. 66, 73, 105.

⁴¹ Pr. P. Bizerea, *art. cit.*, p. 471.

⁴² *Ibidem*, pp. 75, 107.

⁴³ *Ibidem*, p. 65. Egumenul Nichifor menționează că Sfântul Iosif cel Nou a fost înmormântat în ziua Adormirii Maicii Domnului, însă Damaschin Udrea susține că atunci de fapt a murit. Afirmatia celui din urmă este adevărată deoarece acesta a fost prezent la înmormântarea lui.

⁴⁴ *Idem*, pp. 109–111.

⁴⁵ N. Tincu Velea, *Istoria bisericească, politico-națională a românilor peste totu*, Sibiu, 1865, p. 185.

⁴⁶ Gheorghe Cotoșman, *art. cit.*, pp. 113–115.

În ziua Întâmpinării Domnului din anul 1672, primarul Ilie Mincuş din Ciacova a adus-o la mănăstirea Partoş pe fata lui, Ana, în vârstă de 18 ani, care suferea de epilepsie. Crizele sale au început înaintea Sfintei Liturghii şi atunci cei prezenţi au luat-o şi au pus-o deasupra mormântului sfântului şi imediat s-a potolit. Când a început Sfânta Liturghie s-a ridicat sănătoasă şi a îngenuncheat la mormântul sfântului, unde a rămas până la sfârşitul slujbei.

La sfârşitul Sfintei Liturghii s-a reîntors la casa ei, vindecată, tatăl său oferind mănăstirii multe daruri⁴⁷.

La sărbătoarea Naşterii Maicii Domnului din anul 1685, negustorul Pavel Grecu din Timişoara s-a vindecat de lepră la mormântul Sfântului Iosif. A rămas acolo pentru 40 de zile, trăind în posturi şi rugăciuni şi în cea de-a 40-a zi i s-a arătat Sfântul Iosif în vis poruncindu-i să se trezească şi să iasă în lume, deoarece se vindecase. Când s-a trezit a plecat la monahi care s-au mirat cu toţii şi au venit împreună la biserică, unde au făcut slujbe de recunoştinţă înaintea lui Dumnezeu şi a Sfântului Iosif⁴⁸.

În anul 1642 s-au vindecat doi paralitici, Ilie Daia şi Gheorghe Avidei din Caransebeş, în 1703 vindecându-se la mormântul sfântului şi 12 bolnavi de ciumă⁴⁹.

De ziua Sfântului Ilie a anului 1709 doi turci l-au dus pe targă pe aga Mustafa de la Ciacova, care nu reuşea de şase luni de zile să-şi mişte mâinile şi picioarele. Aga Mustafa, după ce a încercat multe leacuri, însă fără nici un rezultat, a cerut să-l ducă la mormântul Sfântului Iosif cel Nou. Monahul Teodor n-a vrut să-l lase acolo, pentru că aga împreună cu cei ce-l însoţeau nu erau creştini. Dar egumenul Vasile i-a lăsat şi astfel l-au pus pe aga Mustafa deasupra mormântului Sfântului Iosif şi apoi a dat binecuvântarea pentru începerea slujbei. În acel moment aga s-a ridicat pe picioarele lui, a privit la altar, apoi şi-a întors faţa către lumea ce a umplut biserica şi cu lacrimi în ochi a îngenuncheat şi a sărutat mormântul Sfântului Iosif. După Sfânta Liturghie a mers la stareţ, căruia i-a dat două pungi cu galbeni, i-a sărutat mâna şi s-a întors la casa lui sănătos⁵⁰.

Mulţi credincioşi, din împrejurimi şi de departe, îşi aduceau bolnavii la mănăstirea Partoş pentru a se atinge de mormântul sfântului şi a petrece întreaga noapte în priveghere pentru a lua vindecare sufletească şi trupească⁵¹.

Potrivit tradiţiei, între 1750–1753 Marcu Muşiu⁵² a zidit alături de vechea biserică una nouă din recunoştinţă faţă de Sfântul Iosif care i-a vindecat fata⁵³.

După cucerirea regiunii de către austrieci, în 1718⁵⁴, marele pelerinaj care se făcea la mormântul sfântului a început să-i deranjeze. În 1771, mănăstirea Partoş avea şase monahi, motiv pentru care a fost închisă din porunca împărătesei Maria Tereza la 16 ianuarie 1777⁵⁵. Monahii au părăsit mănăstirea la 10 ianuarie 1778 şi

⁴⁷ *Ibidem*, p. 115.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 127.

⁴⁹ *Ibidem*, pp. 115–117.

⁵⁰ *Ibidem*, pp. 119–123.

⁵¹ P. Bizerea, *art. cit.*, p. 420.

⁵² *Mănăstirea Partoş, un valoros monument bănăţean*, Timişoara, 1971, p. 15.

⁵³ I. D. Suciu, *Monografia Mitropoliei Banatului*, Timişoara, 1977, p. 96.

⁵⁴ Pr. prof. dr. Mircea Păcurariu, *Sfinţi daco-romani şi români*, Iaşi, 2000, p. 100.

⁵⁵ Pr. Grigore N. Popescu, *art. cit.*, p. 929.

cei mai mulți au mers în mănăstirea Sângeorz, iar alții la Vodița⁵⁶. Astăzi există numai vechea biserică, în care se găsește mormântul sfântului. Cea de-a doua biserică, ce s-a construit în secolul al XIX-lea, este folosită ca și biserică de parohie a satului, însă lumea care vine pentru a se închina la mormântul Sfântului o numește până astăzi „mănăstirea Partoș”.

La mănăstirea Sângeorz s-a găsit un Minei slav, pe care scrie: „Această carte este a mitropolitului Iosif al Timișoarei”, fiind menționat anul 1655; această însemnare a fost completată mai târziu cu următoarele: „care de bună voie a lăsat eparhia, retrăgându-se la mănăstirea Partoș, unde a trăit câțiva ani și apoi s-a mutat la viața veșnică, unde sfinții se odihnesc”⁵⁷.

Sfântul Iosif cel Nou a rămas în memoria creștinilor, care de multe ori îl iau ca și apărător pentru diferite situații. Așa a fost și situația lui Hagi Peici, care în 1749 a plecat în pelerinaj la Ierusalim, dând mănăstirii Partoș o Evanghelie la data de 30 mai 1749 pentru ca Sfântul Iosif să-l călăuzească, notând: „Această sfântă carte trebuincioasă pentru suflet, așa numită Evanghelie, o depun azi, eu păcătosul, robul lui Dumnezeu, numit Hagi Peici, la mănăstirea Partoș, unde este așezat trupul sfântului vlădică Iosif cu hramul Sfântului Arhanghel Mihail, pentru binele nostru, pentru călătoria fericită spre marea cetate Ierusalim. O dăruiesc mănăstirii sus amintite pentru sufletul răposaților Nedelcu, Maria, Matei, Maria, Grigorie, Ioachim, Marta, pentru pomenire veșnică”⁵⁸.

Canonizarea sfântului

La treizeci de ani după adormirea sa, în 1686, Sinodul local al Mitropoliei Banatului a hotărât să-l prăznuiască pe Sfântul Iosif cu numele „cel Nou”, după cum l-a numit de fapt Damaschin Udrea⁵⁹.

Prima icoană a sfântului a fost pictată în 1782 de către preotul Ștefan Bogoslovici la cererea protopopului Ioan Suboni, care a dăruit-o mănăstirii Partoș pentru a fi pusă la mormântul sfântului⁶⁰ unde se găsește până astăzi.

De la Sfântul Iosif cel Nou a rămas un sacos arhieresc auriu ce se găsește astăzi în colecția particulară a mitropolitului Antonie Plămădeală din Muzeul Mănăstirii Sâmbăta de Sus.

Fără îndoială, Sfântul Iosif cel Nou a pus temelia isihasmului palamit în regiunea Timișoarei pe care el însuși îl trăise mai mult de 50 de ani în Sfântul Munte, și pe care l-a dăruit mănăstirii Partoș, mănăstire ce a fost până la închiderea ei una dintre cele mai importante din zona respectivă.

Între 25–31 mai 1956 s-au făcut săpături în jurul mormântului Sfântului Iosif sub supravegherea mitropolitului de atunci al Timișoarei, Vasile Lazarescu. În momentul în care muncitorii luau pământul sub care se afla trupul Sfântului Iosif,

⁵⁶ N. Tincu Velea, *o.c.*, p. 198.

⁵⁷ I. D. Suci, *o.c.*, p. 96.

⁵⁸ *Mănăstirea Partoș*, Timișoara, Editura Mitropoliei Banatului, 1971, p. 29. Această Evanghelie provine de la Biserica din Giera și astăzi se află în biblioteca Vicariatului ortodox sârb din Timișoara, nr. 874.

⁵⁹ Gheorghe Cotoșman, *Viața...*, p. 115.

⁶⁰ Timotei, Episcopul Aradului, *art. cit.*, p. 363.

dintr-o dată s-a simțit o mireasmă amănunțită, care a umplut întreaga biserică și curtea mănăstirii. Cei prezenți au strigat cu bucurie: „Cu adevărat sfânt a fost mitropolitul nostru Iosif”⁶¹. Astfel, mitropolitul de atunci al Banatului, Vasile, a adunat informațiile necesare și le-a trimis Patriarhiei Române. Pe baza cererii mitropolitului Vasile, Sfântul Iosif cel Nou a fost trecut în rândul sfinților prin hotărârea sinodală din 28 februarie 1950, iar canonizarea oficială a acestuia s-a făcut între 6–8 octombrie 1956⁶². Atunci sfintele moaște au fost aduse de la mănăstirea Partoș în catedrala mitropolitană din Timișoara, cu hramul Sfinții Trei Ierarhi și s-a hotărât ca pomenirea lui să se prăznuiască în fiecare an la 15 septembrie⁶³.

Sărbătoarea din acea zi avea o dublă semnificație și pentru faptul că atunci se împlineau 300 de ani de la adormirea Sfântului (1656–1956)⁶⁴. Deosebită evlavie a arătat Sfântului Iosif cel Nou și Biserica sărbă, motiv pentru care Sfântul Sinod al acestuia i-a recunoscut canonizarea la 27 mai 1965⁶⁵.

Dumnezeu le-a trimis timișorenilor acest neprețuit dar pentru a-i călăuzi în vremurile dificile prin care au trecut. Poate nu este întâmplător că, până nu de mult, alături de racla sfântului se găsea și o parte din cenușa celor care s-au jertfit în decembrie 1989 pe treptele catedralei, dovedindu-se astfel și o altă dimensiune a sfințeniei, aceea a martiriului.

În criza de valori cu care se confruntă societatea contemporană, Sfântul Iosif cel Nou continuă să fie un exemplu semnificativ pentru ceea ce înseamnă viețuirea în Hristos.

Doar în anul 2001 a început să fie mai cunoscut în Grecia Sfântul Iosif, motiv pentru care, din vechea bibliografie și din alte noi studii, s-a întocmit acest scurt articol care a fost discutat împreună cu monahi aghioriți, în special din mănăstirile Pantocrator, Vatoped și Cutlumuș, unde sfântul a trăit ca monah și egumen.

În același timp a început și procesul de recunoaștere a canonizării Sfântului Iosif cel Nou și de către Sinodul Bisericii Ortodoxe a Greciei ca și întocmirea slujbei în limba greacă de către părintele Porfirie Simonopetrul, care împreună cu viața sa să-l facă cunoscut și în Grecia, de unde se trage mama lui și unde a trăit ca aghiorit.

⁶¹ Gheorghe Cotoșman, *o.c.*, p. 136.

⁶² La 8 octombrie 1912, insula Limnos a fost eliberată de sub dominația armatei turcești, eveniment care se serbează acolo în mod solemn în fiecare an. În aceeași zi a anului 1956 au avut loc și ceremoniile legate de canonizarea Sfântului Iosif cel Nou. Acest fapt se poate să nu fie întâmplător și să ne arate, cum că pentru eliberarea insulei Limnos a mijlocit înaintea lui Dumnezeu și Sfântul Iosif acum, prin cunoașterea sa în Grecia, existând premise favorabile pentru a deveni protectorul insulei.

⁶³ Mai multe informații în „Mitropolia Banatului”, nr. 10–12/1956, pp. 6–125. Tomosul patriarhal de canonizare a Sfântului Iosif cel Nou a fost semnat la 7 octombrie 1956 de către Patriarhul de atunci al României, Iustinian, Mitropolitul Ardealului, Iustin, Mitropolitul Olteniei, Firmilian, Mitropolitul Banatului, Vasile, Episcopul Râmnicului și Argeșului, Iosif, Episcopul Clujului, Nicolae, Episcopul Aradului, Andrei, Episcopul Oradiei, Valerian, Episcopul Romanului și Hușilor, Teofil, Episcopul Americii, Andrei, Vicarul Patriarhal Antim Târgovișteanul și de către Vicarul Patriarhal Teoctist Botoșăneanul, în *Sfântul Iosif cel Nou de la Partoș, ocrotitorul Banatului*, Timișoara, 1994, p. 21.

⁶⁴ Racla Sfântului Iosif este sculptată cu opt scene din minunile sfântului, lucrare săvârșită de către sculptorul Grigore Dumitrescu din București și este așezată în partea dreaptă a catedralei mitropolitane – potrivit Gheorghe Cotoșman, *Canonizarea mitropolitului Iosif al II-lea al Timișorii, 1650–1656*, Mitropolia Banatului, nr. 10–12, 1956, pp. 54–56.

⁶⁵ Cronică, Mitropolia Ardealului, nr. 9–10/1965, p. 791.

„Din tinerețe, cu totul te-ai supus Domnului, cu rugăciunile, cu ostenele și cu postul. Pentru aceasta, văzând Dumnezeu nevoințele tale, arhieru și păstor Bisericii Sale te-a rânduit și după moarte în cetele sfinților te-a sălășluit, Sfinte Părinte Iosif, roagă-te lui Hristos-Dumnezeu să ne dăruiască iertare de păcate celor ce cu credință și dragoste săvârșim sfântă pomenirea Ta”.

BIBLIOGRAFIE

1. Pr. dr. Gheorghe Cotoșman, *Viața Sfântului Iosif cel Nou, mitropolitul Timișorii și a toată Țara Banatului*, 1650–1656, Timișoara, 1956.
2. Idem, *Canonizarea Mitropolitului Iosif II al Timișorii, 1650–1656*, Mitropolia Banatului, nr. 10–12/1956, pp. 6–139.
3. Idem, *Considerații generale asupra izvoarelor și literaturii istorice privitoare la personalitatea Sfântului Mitropolit Iosif cel Nou*, Mitropolia Banatului, nr. 7–9/1956, pp. 24–128.
4. Pr. P. Bizerea, *Sfântul Iosif cel Nou, mitropolitul Timișoarei*, Biserica Ortodoxă Română, nr. 5/1930, pp. 416–422.
5. Pr. dr. Grigore N. Popescu, *Viața Sfântului Iosif cel Nou, mitropolitul Timișoarei și a toată Țara Banatului*, Biserica Ortodoxă Română, nr. 10–11/1956, pp. 929, 937.
6. Timotei, Episcopul Aradului, *Sfântul Ierarh Iosif cel Nou de la Partoș*, în „Sfinți români și apărători ai Legii strămoșești”, București, 1987, pp. 362–368.
7. N. Tincu Velea, *Istoria bisericească politico-națională a românilor peste totu, Sibiu*, 1865.
8. I. D. Suci, *Monografia Mitropoliei Banatului*, Timișoara, 1977.
9. Dr. Liviu Stan, *Sfinți români*, Sibiu, 1945, pp. 49–51.
10. Pr. prof. dr. Mircea Păcurariu, *Sfinți daco-romani și români*, Iași, 2000.
11. Ieromonah Ioanichie Bălan, *Sfinte moaște din România*, 1999, pp. 110–115.
12. Idem, *Patericul românesc*, București, 1980, pp. 139–140.
13. *Sfântul Iosif cel Nou de la Partoș, ocrotitorul Banatului*, Timișoara, 1994.
14. *Mănăstirea Partoș, un valoros monument istoric bănățean*, Timișoara, 1971.
15. Ieromonahos Ioannikios Mpalan Roumaniko Gerondiko, Thessaloniki, 1985, pp. 82–84.
16. Panou L. Frangelli, *Limnos I Filtati*, vol. III, Atena, 2000.
17. *Le Petit Larousse en couleurs*, Paris, 1995.
18. Hieromonk Makarios of Simonos Petra, *The Synaxarion, The Lives of the Saints of the Orthodox Church*, vol. I, Halkidiki, 1998, p. 119.
19. Macaire, Ieromoine de Simonos-Petras, *Le Synaxaire, Vies des Saints de l'Eglise Orthodoxe*, tom. I, Thessaloniki, 1987, p. 114.
20. Prof. Mario Ruffini, *Un santo della Chiesa Ortodossa Romana, San Giuseppe Nouvo di Partoș, Metropolita di Timișoara*, Oikoumenikon, 4 (1966), pp. 251–262.
21. *Eikones Monis Pantocratoras Agion Oros*, 1998.

SFÂNTUL GERARD, EPISCOPUL CENADULUI ȘI ACTIVITATEA SA MISIONARĂ ÎN LUMINA ULTIMELOR CERCETĂRI

CIPRIAN ZENO POPESCU

licențiat în Teologie

Poziția geografică a Banatului a favorizat întâlnirea celor două tradiții ale lumii creștine, la cumpăna dintre primul și al doilea mileniu, înainte schismei din 1054. Creștinismul de tradiție latină și creștinismul bizantin se întâlneau în acest spațiu, îmbogățind prin diversitatea și congruența lor un teritoriu locuit atât de urmașii coloniștilor romani, cât și de ungurii, locuitorii câmpiei Panoniei, conduși de regele Ștefan I, încoronat și încreștinat de către episcopul Romei. În acest cadru, figura sfântului Gerard, apostolul ungarilor, apare emblematică pentru istoria vieții creștine din Banat, fiind un luptător aprig împotriva păgânismului și primul martir al noului mileniu.

Despre sfântul Gerard se cunosc puține lucruri, cu toate că în Apus există o bogată literatură aghiografică referitoare la viața și activitatea sa. Istoria vieții și a relievelor sale, descrisă în imnologia medievală, însă, nu este creditabilă din punct de vedere istoric. Acest lucru face ca puținele date istorice despre viața sfântului, culese din martiriologiile Evului Mediu, să fie privite cu reținere de către istorici. Istoriografia referitoare la viața sfântului Gerard este împărțită de către Florio Banfi în două grupe: prima, a așa-zisei *Legenda Minor*; se păstrează în următoarele versuri:

1. „De Sancto Gerardo“, în *Legende Sanctorum regni Hungariae in Lombardica Historia non contentae*, publicată pentru prima oară în secolul al XV-lea, la Strasbourg în 1486 și la Veneția în 1498 și 1512, iar cu titlul schimbat, *Vita santi Stanislai*, la Cracovia în 1511.

2. „Legenda sancti Gherardi“ conținută într-un codice de secol XV al bibliotecii Mazzarina din Paris (p. 417–418) și publicată de către I. Stilting în *Acta Sanctorum sept.*, VI, la Anvers în 1757 (p. 722–724), într-o versiune identică celeilalte.

3. „Passio beatissimi Gerardi“ aflată în Codicele Latin nr. IX, 28 (cota 2798) al Bibliotecii Marciane din Veneția, datând din secolul al XII-lea, încă nepublicată, dar prezentând o versiune diversă de celelalte variante ale *Legendei Minor*.

4. Aceeași variantă conservată în Biblioteca Alexandrină din Roma, datând din secolul al XVII-lea (fol. 721–725).

Al doilea grup este reprezentat de versiunile cunoscute ale unei expuneri a vieții sfântului, mai întinse decât prima, cunoscută sub numele de *Legenda Maior*. Variantele cunoscute sunt următoarele:

1. „Legenda beati Gerardi de Secreti nobilis Venetiensis“, care va fi, mai apoi, utilizată de Arnaldo Wion în *Sancti Gerardi Sagredo patricii ex monacho et abbate*

S. Georgii Maioris Venetiarum O.S.B. episcopi Canadiensis primi ac Hungarorum protomartyris apostoli vita, publicată la Veneția în 1597.

2. „De sancto Gerhardo episcopo Morosenensi et martyre regni Ungarie“, din secolul al XV-lea, aflată în Codicele 3662 al Bibliotecii Naționale din Viena (fasc. 95–102).

3. Aceeași versiune, tot din secolul al XV-lea, aflată în Codicele 18624 al Bibliotecii Naționale din Munchen¹.

Lăsând la o parte faptul că, în marea lor majoritate, izvoarele istoriografice sunt creații literare aparținând genului aghiografic, comun întregului Ev Mediu Occidental, existența reală și activitatea misionară a Sfântului Gerard, desfășurată în teritoriul regatului ungar, în special în partea răsăriteană, în jurul Cenadeului, reședința sa episcopală, nu poate fi pusă la îndoială. Dezvoltarea ulterioară a cultului dedicat sfântului dar și unele date documentare sunt o dovadă ce nu poate fi cu ușurință trecută cu vederea.

Moăștele Sfântului Gerard se găsesc în biserica „SS. Maria e Donato“ din Murano, o insulă din laguna Veneției. Atestarea prezenței relicvelor la Murano este datată de către Florio Banfi în 1333, pe baza informațiilor oferite de Flaminio Cornelius, în lucrarea *Ecclesiae Venetae antiquis monumentis nunc etiam primum editis illustratae*, tipărită în 1749². O altă mențiune a aducerii relicvelor sfântului Gerard la Veneția se găsește într-o notă din registrul cancelariei muraneze, redactată între anii 1400–1452, care, din păcate, nu mai poate fi consultată, fiind considerată de cercetătorii moderni un izvor nesigur³. Iată textul notei: „Per lo M. Fantino Marcello reg. Podesta ed per ufficiali di questa comunita fo avuto il corpo di S. Gerardo Sagredo in allora portato a Venezia, dopo letigio havuto con ca Sagredo, et nel 23 febbraio 1400 fo' esso posto con gran pompa nella nostra chiesa di S. Maria et S. Dona con la presentia di M. Filippo Vescovo di Torcello e suo clero et popolo grande“⁴. Paolo Chiesa într-un studiu recent publicat prezintă catalogul relicvelor sfinte păstrate la Veneția, *Catalogus Sanctorum*, terminat în 1372 de Pietro Natali, care vorbește despre corpul Sfântului Gerard din biserica de la Murano, înainte de 1400: „In ecclesia maiori sancte Maria de Murano... requiescit corpus sancti Gerardi episcopi et martiris in altari maioris ipsius ecclesiae...“⁵.

¹ Florio Banfi, *Vita di S. Gerardo da Venezia nel Codice 1622 de la Biblioteca Universitaria di Padova*, în „Benedictina“ an II, ianuarie–iunie, Roma, 1984 fasc. I–III p. 275–277.

² *Ibidem* p. 274, nota nr. 50: „Della translatione delle reliquie a Murano, ricordata in base alle memorie del '400 dal Wion e dal Ferrario, parla Flaminio Cornelius, *Ecclesiae Venetae antiquis monumentis nunc etiam primum editis illustratae*, X, pars. II, Venezia, 1749, p. 73, editata în *Hagiologicum Italicum*, Bassano, 1773, II, p. 201“.

³ Gabrielle Mazzucco, *Ritratto dell'uomo di Dio: San Gerardo Sagredo, Vescovo di Csanad e Martire*, Padova, 2000, p. 7.

⁴ V. Zanetti, *La basilica dei SS. Maria e Donato di Murano illustrata nella storia e nell'arte*, Venezia, 1873, p. 46, 92, 247. „Prin (strădania lui) M. Fantino Marcello prefectul regiunii și a oficialilor acestei comunități a fost primit în dar, corpul Sfântului Gerard Sagredo, mai demult adus la Venezia, după litigiul cu familia Sagredo, și, care, în 23 februarie 1400 fu depus cu mare pompă în a noastră biserică a Sfintei Maria și a Sfântului Donato, în prezența lui M. Filip, episcop de Torcello și a clerului său și a unei mari mulțimi de popor“.

⁵ Paolo Chiesa, *Recuperi agiografici veneziani dai codici Milano, Braidense, Gerli ms. 26 e Firenze, Nazionale, Comv. Soppr. G. 5. 1212*, în „Hagiografica“ (V), 1998, p. 219–271, 270.

De curând, s-a descoperit în Biblioteca Marciana din Veneția, un manuscris, *Codice marciano latino IX-XXVII* (2798), din secolul al XII-lea, care cuprinde sub titlul *Passio beatissimi Gerardi episcopi et martir*, prima încercare cunoscută, de istorisire, cu scop liturgic, a vieții și martiriului Sfântului Gerard. Acest manuscris nu a fost încă publicat. Pentru a-l prezenta am recurs la o lucrare de licență în istorie, „*Gerardo Vesçovo di Csanad tra Venezia e Ungheria*” realizată în cadrul Universității de Studii *Ca' Foscari* di Veneția, Facultatea de Litere și Filosofie, de către Paolo Mancin, în anul academic 1989–1990. Această lucrare prezintă transcrierea codicelui din Biblioteca Marciană însoțit de un aparat critic, ce face referire la alte texte medievale referitoare la viața lui Gerard.

Sărbătoarea lui Gerard era în calendarul basilicii San Marco consemnată pe 23 februarie, data aducerii moaștelor sale la Veneția. Doar după 1609, se celebra în catedrala Sfântului Marcu, și ziua martiriului lui Gerard, 24 septembrie⁶. Vechiul calendar venețian, redactat la sfârșitul secolului al XI-lea și la începutul secolului al XII-lea, nu amintește nici aducerea moaștelor Sfântului Gerard și nici martiriul acestuia⁷.

Episcopul Martin Roos, într-un studiu recent, amintește un important document istoriografic, *Missale romanum*, din secolul al XI-lea, păstrat la Zagreb, ce cuprinde una dintre primele încercări de realizare a unui curs liturgic dedicat zilei de prăznuire a Sfântului Gerard, încă din 1083, deci, la scurt timp după moartea acestuia⁸. Un alt document privitor la sărbătorirea Sfântului Gerard provine din 1192 și 1196 și pomenește trei date calendaristice în care se sărbătorea sfântul: 24 februarie „*Translatio s. Gerardi*”, 26 iulie „*S. Gerardus Episcopus et martyr*” și 24 septembrie „*Passio sive depositio s. Gerardi*”⁹. A doua sărbătoare dedicată sfântului se referă la aducerea moaștelor acestuia, de la locul martiriului, în biserica mănăstirii din Cenad unde se afla și sediul episcopiei.

În 1991, în urma studiului redactat cu ocazia recunoașterii relicvelor Sfântului Gerard, misterul, de care s-au învăluit, prin lipsa unor date istorice concordante, se amplifică și mai mult. În racla, unde conform tradiției, se găsea la Murano, corpul sfântului, s-au descoperit scheletele incomplete a doi bărbați, amândouă fără țeastă. Legenda spune că lui Gerard i-ar fi fost zdrobită țeasta, în timpul martiriului. Oasele au fost separate de către cercetătorii italieni și clasificate în „individul A” și „individul B”. Primele demonstrează că au aparținut unui om robust, care a trăit mult, și datorită călcâielor tocite, se crede că a mers mult pe jos. Acestea sunt atribuite lui Gerard¹⁰.

Ce ne spun martiriologiile despre activitatea lui Gerard, înainte și după numirea sa ca episcop la Cenad? În ce măsură se pot acredita informațiile primite prin filiera cronicilor maghiare ale vremii sau ale martiriologiilor occidentale, care alimentează

⁶ Gabrielle Mazzucco, *op. cit.*, p. 7, nota 5: G. Cattin, *Musica e liturgia a San Marco*, vol. II, Veneția, 1990, p. 419; vol. III, p. 100.

⁷ *Ibidem*, nota 6: G. Cappelletti, *Storia della Chiesa di Venezia...*, vol. III, Veneția, 1853, p. 481, 495.

⁸ Martin Roos, *Gerhard von Csanad*, in „*Glaube in Volk und Heimat*”, Stuttgart, 1991, p. 26, nota nr. 49: „*Erzbischöfliche Bibliothek Agram (Zagreb)*, *Missale Romanum* 126, fol 80...”.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ C. Corrain, M. A. Capitano, *I resti scheletici attribuiti a S. Gerardo Sagredo e conservati nella Chiesa dei SS. Maria e Donato in Murano (Venezia)*, in „*Palestra del clero*”, 70, 1991, nr. 10, pp. 731–738 și Gabriele Mazzucco, *op. cit.*, p. 7.

legenda apartenenței sfântului la familia venețiană Sagredo? Datele istorice, acreditable din punct de vedere istoric dispar în 1030, tocmai când Gerard devine episcop de Marosvar și apoi de Cenad¹¹.

Cercetătorul Gabriele Mazzucco consideră *Passionariul Marcian* (Viețile Sfinților în variantă occidentală, din secolul al XII-lea), primul izvor istoriografic. Viața Sfântului Gerard va fi reluată în secolul XIV de către cunoscutele martiriologii: *Legenda minor* și *Legenda maior* și reelaborat mai apoi prin strădaniile călugărului cistercian Lorenzo Surio¹².

Un alt izvor istoriografic este lucrarea publicată de Florio Banfi, *Vita Sancti Gerardi Episcopi Moresenensis et martiris origine veneti (die XIII Februarii)*, după un manuscris aflat în Codicele 1622 al Bibliotecii Universitare din Padova (ff. 121 va – 126 va)¹³.

În continuare vom prezenta câteva date reprezentative ale vieții, operei și martiriului episcopului Gerard, în lumina ultimelor cercetări istoriografice, plecând de la biografiile prezentate de Gabrielle Mazzucco¹⁴, Florio Banfi¹⁵ și de cea mai veche variantă cunoscută a vieții Sfântului, cuprinsă în *Passionario Marciano* din secolul al XII-lea, transcris de Paolo Mancin.

Gerard s-a născut la Veneția, într-o familie nobilă, la sfârșitul secolului al X-lea, nutrind de timpuriu o chemare deosebită spre cele duhovnicești¹⁶. Banfi afirmă că Gerard a intrat în monahism în urma unei vindecări miraculoase de o febră puternică, datorită rugăciunilor părinților, care îl vor consacra lui Dumnezeu. La numai cinci ani el va intra în mănăstirea Sfântul Gheorghe, din insula cu același nume, din laguna Veneției, fondată în anul 982 de către Giovanni Morosini¹⁷. Va urma această chemare, renunțând la toate, pentru a se dedica slujirii lui Dumnezeu¹⁸.

Cu privire la apartenența sfântului la familia Sagredo, atât Banfi cât și Mazzucco au rezerve. Se cunosc mai multe cazuri în Evul Mediu în care familii nobile, aflate într-o anumită criză de credibilitate, cu prestigiul în declin, fac proprii anumite personaje, considerate sfințe de către Biserică, încercând, în acest fel să salveze numele familiei și să câștige anumite privilegii. Banfi, fără a cunoaște Codicele Marcian, face referire la opera lui Petrus Natalibus, scrisă între 1369–1372 și tipărită pentru prima dată la Veneția în 1493, în care Gerard este menționat doar ca: „... episcopus et martyr Venetiarum civitate oriundus”. În schimb aceeași operă tipărită

¹¹ L. Canetti, *Gerardo di Csanad*, în „Dizionario biografico degli italiani”, vol. 53, Roma, 1999, p. 359.

¹² Gabriele Mazzucco, *op. cit.*, p. 8, nota 2: L. Surius, *Historia San Gerardi*, în „Historiae seu vitae sanctorum”, Auguste Turinarum, 1878, vol. IX, Septembre, p. 598–602.

¹³ Gabrielle Mazzucco, *op. cit.*, p. 8–9.

¹⁴ Florio Banfi, *Vita di S. Gerardo da Venezia nel Codice 1622 della Biblioteca Universitaria di Padova*, în „Benedictina”, an II, ianuarie–iunie, Roma, 1948, fasc. I-II, p. 262–287.

¹⁵ Paolo Mancin, *Gerardo Vescovo di Csanad tra Venezia e Ungheria*, teză de licență la Universitatea Ca' Foscari 1989–1990, în manuscris, transcrierea *Passionariului* Basilicii San Marco (sec. XII), I, 5. „Hic enim huius lucis limen, per Venetos parentes sortitus, Dei gratia proveniente a pueritia cepit Domino nostro Iesu Christo devotus existere et evangelicus documentis per omnia parere.”

¹⁶ Florio Banfi, *op. cit.*, p. 263.

¹⁷ *Idem*, I, 10: „Nam religionis habitum, puer accepit sinistraque prmi parentis viam declinans, novi hominis, secundum Deum creati, callem idecens, regionis per inobedientiam derelictae, silicet paradisi gaudia iam adholescens studuit amare.”

tot la Veneția în îngrijirea lui Alberto Castellano, la începutul secolului al XVI-lea (1516), în cartea a III-a, capitolul 146, îl menționează pe Gerard ca făcând parte din familia Sagredo: „episcopus et martyr. Venetiarum civitate ex nobilius parentibus videlicet de domo Sagrea (!), patritia oriundus”¹⁹. În Codicele Marcian se vorbește doar despre familia de origine venețiană a lui Gerard, fără însă a se preciza numele și starea socială a acesteia²⁰.

Călugăr la Sfântul Gheorghe, va fi remarcat pentru inteligența și cuminența sa, primind gradul de „prior” al mănăstirii, devenind exemplu pentru ceilalți: „factus est fratribus ceteris regularis disciplinae in exemplum”²¹.

Va fi trimis de către superiorul său la studii la Bologna, unde după o perioadă de cinci ani se va forma „in scientiis grammaticae, philosophiae, musicae et decreti, omniumque liberalium scientiarum artibus”²².

După ce se va întoarce în mănăstirea din Veneția, va deveni abate, urmând îndeaproape principiilor duhovnicești ale înaintașul său, Guglielmo, care a murit în 1021, cu toată energia și priceperea de care dispunea²³.

Codicele Marcian, fără a oferi prea multe detalii, vorbește despre dorința lui Gerard de a vizita mormântul Domnului de la Ierusalim, ocazie cu care va trece prin Ungaria²⁴. Aici îl va întâlni pe regele Ștefan I. Acesta îi va cere să-l ajute la creștinarea regatului său, o bună parte dintre supuși fiind încă sub influența păgânismului. La invitația regelui de a primi misiunea răspândirii Evangheliei, Gerard renunță la călătoria la Ierusalim, rămânând în Ungaria²⁵.

Banfi precizează câteva din cauzele care l-au determinat pe Gerard să părăsească abația din Veneția pentru a face un pelerinaj la Ierusalim, pe baza manuscrisului padovan. Tatăl lui Gerard murise în Țara Sfântă, în luptele pentru recucerirea locurilor sfinte, fapt care-l obliga pe tânărul călugăr să viziteze măcar locul unde părintele său s-a jertfit. Un alt motiv ar fi dorința lui Gerard de a-și continua studiile biblice în mănăstirea „Sfântul Ieronim” din Betleem.

Toate izvoarele istoriografice, însă, recunosc stabilirea sfântului în regatul ungar în urma insistențelor regelui Ștefan I.

Înainte începerii misiunii, tânărul monah s-a retras în pădurile de la Bakonibél, trăind în rugăciune și singurătate pentru mai mult timp (7 ani), însoțit doar de un singur călugăr, Mauro, probabil primul său ucenic, după cum ne spune textul Codicelui Marcian: „Postquam servus Domini se solum meres reperit tumultum

¹⁹ F. Banfi, *op. cit.*, p. 263.

²⁰ Paolo Mancin, *op. cit.*, p. 170: „Incipit passio beatissimi Gerardi episcopi et martyr... Hic enim huius lucis limen, per Venetos parentes sortitus...”

²¹ F. Banfi, *op. cit.*, p. 264, nota nr. 9: lvi, c. 2, *ed. cit.*, II, 8-9.

²² *Ibidem.*, p. 264, nota nr. 10: lvi, c. 2, *ed. cit.*, II, 483, 11. 7-17.

²³ *Ibidem.*, p. 265.

²⁴ *Ibidem.*, p. 265.

²⁵ Paolo Mancin, *op. cit.*, II, 20, 25-30: „Igitur dum animi sinceritate sanctam vitam duceret, placuit dominicum visitare sepulchrum, quatinus Christum propter nos egenum factum pauper et inops sequerentur... Pervenit itaque ad partes Pannonie, quarum habentiam tunc christianissimus rex Stephanus gubernabat, quem vir Domini humilis atque supplex audiit, causamque sui itineris aperiens, ampliori dilectione est ab eo receptus. Quem ubi rex moribus atque disciplinarum documentis bonum Christi odorem fore intellexit, clam dimisit itineris suis comitibus, hunc solum invitum retinuit custodiamque adhibuit”.

*populi devitans, in eadem regione heremum quem vuigo Bel vocitatur, petiit, ubi per VIIte annos ieiuniis dictaminunque exercitiis deditus excepto Mauro monacho solus habitavit*²⁶.

Ștefan I, asemănat lui Iosua, în lupta sa pentru propovăduirea adevăratei credințe și înfrângerea păgânismului, îi propune lui Gerard să devină păstor și conducător al creștinilor din regat²⁷. Gerard acceptă și devine episcop de Cenad, localitate aflată după descrierea lui Banfi la răscrucea dintre Nemet-Csanad și Rac-Csanad, fiind capitala regiunii cuprinse între râul Mureș, râul Timiș, Dunăre și „Alpii Transilvani“, pe locul unde se găsea o mănăstire dedicată Sfântului Ioan Botezătorul construită de către „rebelul“ Ajtony (Othum), pentru călugări greci²⁸. Codicele padovan vorbește despre această mănăstire ca fiind locul în care au fost înmormântate trupurile celor morți în confruntarea armată dintre trupele regatului ungar conduse de Chanadius și Othum, din care ungurii au ieșit învingători²⁹.

În scurt timp, Gerard se va bucura de aprecierea creștinilor din regat iar numărul convertiților va crește. Din această cauză, la Cenad, cu ajutorul lui Ștefan I, se va construi o catedrală episcopală, dedicată Sfântului Gheorghe³⁰.

Odată cu răspândirea Evangheliei, Gerard va introduce în regatul ungar și cultul Fecioarei Maria. În catedrala Sfântul Gheorghe de la Cenad construiește un altar în cinstea Fecioarei Maria, pe care, zi și noapte, ardea tămâie într-o cădelniță de argint, rânduind doi oameni „care să vegheze să nu cumva să se stingă jarul din cădelniță și mireasma de tămâie să înceteze“³¹. Gerard va dedica ziua sâmbetei prăznirii Născătoarei, compunând un serviciu liturgic special și mai multe omilii dedicate Fecioarei Maria³². Însăși familia regală datorită cultului și venerației impuse de Gerard pentru Maica Domnului, și-a luat numele de „familia Sfintei Maria“³³. Astfel, prin

²⁶ *Idem*, II, 30.

²⁷ *Idem*, III, 35: „Interim prefactus rex, ut robustissimus Iosue, impietatem gentium delevit crudelesque paganorum mores superavit ac plurimorum corda ad recipienda sancte fidei semina preparavit. Videns autem rex regnum suum pacis tranquillitatem deptum, servum Domini ab eremo convocat, pontificali infula decoratum, populo suo predicare destinavit;”

²⁸ F. Banfi, *op. cit.*, p. 269.

²⁹ *Ibidem*, p. 300, r. 92: „Corpora vero christianorum, qui ceciderunt in prelio, tollentes duxerunt ad Moresenam et sepeliuntur in cimiterio beati Iohannis Baptiste in monasterio Grecorum, quia in eadem provincia aliud monasterium tunc non erat.”

³⁰ Paolo Mancin, *op. cit.*, III, 45: „Crescente vero fidelium numero ecclesias Dei per singulas urbes fabricavit; principalem autem ecclesiam in honorem sancti Georgii preciosissimi Christi martyris, ad litus Morisii fluminis fundavit, unde et Morisenam sedem appellavit, quam beatus rex Stephanus ditabilibus muneribus nobiliter ditavit.”

³¹ *Idem*, III, 50-55: „In qua ecclesia ad honorem matris nostri Salvatoris venerabilem aram erexit ante quam turibulum argenteum fixit, cuius ministerio duos proveccte etatis homines adhibuit qui vigilarent iugiter quatenus nec ad unam horam odor thimiamatis deesset.”

³² *Idem*, IV, 55-60: „Singulis quoque sabbatis ibidem cum novem lectionibus, sicut in die Assumptionis matris Domini, magnisque laudum preconiis devotionis sue offitium coplebat: plus etiam misericordie operam dabat”. F. Banfi, *Vita di san Gerardo da Venezia nel codice 1622 della Biblioteca Universitaria di Padova*, în „Benedictina”, II, 1948, fasc. I-II, p. 271, e. 271, nr. 36. Sunt semnalate fragmente de omilii dedicate Mariei, aparținătoare lui Gerard în operele lui Jacopo de Varazze și Pelbartus de Timișoara.

³³ *Idem*, IV, 70 „Ipsius arbitrio ab Ungarica generatione nomen matris Christi non auditur, tantum domina resonat, nam et Pannoniam a suo sancto rege Stephano familia sancte Marie appellata est.”

strădaniile lui Gerard, Maica Domnului va deveni „Patrona Hungariae”, iar icoana sa se va regăsi pe steagurile de luptă ale ungarilor, pe monede și pe sigilii³⁴.

Pe lângă activitatea misionară, Sfântului Gerard îi este atribuită și o importantă operă teologică. Cea mai cunoscută operă, păstrată integral, este comentariul biblico-exegetic, cu nuanțe filosofice și morale al „Cântării celor Trei Tineri” (Daniel III, 57–65): *Deliberatio sopra Hymnum Trium Puerorum*³⁵.

Această operă se păstrează într-un singur manuscris, la *Bayerische Staatsbibliothek*, Lat. 6211, din München³⁶. Comentariul teologic și biblic este în realitate pretextul unei ample divagații, ce demonstrează o importantă cultură filosofico-literară, marcată de influențele unor autori ai antichității profane. Se remarcă și puternica influență a teologiei lui Dionisie Pseudo-Areopagitul, ale cărui opere au fost consultate, se pare, în originalul grecesc. Gerard, prin această operă, poate fi considerat un exponent al exegezei tradiționale, simbolico-alegorică, specifice climatului monastic din acel timp, găsindu-se printre reprezentanții curentului anti-dialectic. Membrii acestui curent se opuneau primelor tentative de aplicare a metodei raționaliste analizei datului revelat. Stilul retoric și limbajul în care abundă folosirea neologismelor pun în dubiu analiza unor detalii, cum ar fi călătoriile lui Gerard în Franța și în alte părți ale Europei (*Deliberatio*, I, IV, p. 41; I, VIII, p. 152). Din punct de vedere religios, opera lui Gerard afirmă prezența amenințătoare a unor mișcări eretice în Balcani (bogomili) precum și în Italia, la Verona, Veneția și Ravenna (*Deliberatio*, I, IV, p. 51)³⁷. Gerard condamnă în *Deliberatio* achizițiile domeniilor prin violență și concubinajul dar și o practică specifică creștinismului de rit răsăritean, căsătoria preoților³⁸.

Se presupune că Gerard ar fi înființat la Cenad în anul 1046, cel mai târziu, o școală, o formă de învățământ superior, unde ținea prelegeri de filosofie și teologie. Faptul reprezintă o importanță deosebită pentru istoria culturii acestor meleaguri, având în vedere că prima universitate din Europa medievală – Bologna – a fost înființată de către Irnerio, 30 de ani mai târziu³⁹.

După moartea regelui Ștefan I, în 1038, în perioada tensiunilor provocate de stabilirea succesorului, Gerard se pare că a stat departe de curtea regală, căutând să adopte o poziție echidistantă. Primul succesor a lui Ștefan I a fost Pietro Orseolo, fiul dogelui Veneției, Ottone (1009–1026), care s-a căsătorit cu una dintre surorile regelui, fiind susținut și de împăratul Henric al III-lea.

După Orseolo, regatul Ungariei, pentru scurt timp a fost guvernat de către Aba Samuele, un adept al sectei bogomile, ajuns la tron, tot prin căsătoria cu una din surorile lui Ștefan I. Noul rege ceru episcopului de Cenad să-l încoroneze, dar Gerard

³⁴ D. Felice Astolfi, *Historia universale delle imagini miracolose della Gran Madre di Dio rivertite in tutte le parti del mondo*, Venezia, 1624, p. 125–126, 138–139.

³⁵ *Deliberatio Gerardi Moresanae Aecclesiae Episcopi Supra Hymnum Trium Puerorum*, ediderunt et transtulerunt B. Karacsonyi et L. Szegfu, Szeged, 1999. Ultima ediție a operei lui Gerard, în ediție bilingvă, latină și maghiară.

³⁶ L. Canetti, *Gerardo di Csanad* în „Dizionario biografico degli italiani”, vol. 53, Roma, 1999, p. 360.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ I. D. Suci, *Monografia Mitropoliei Banatului*, Timișoara, 1977, p. 38, nota 22: Szekegy Gy., *La Hongrie et Byzance au X-e-XII-e siècle*, în „Acta Historica”, Budapesta, 1967, t. XIII, nr. 3–4, p. 304.

³⁹ R. Constantinescu, *Gerard din Cenad, Armonia lumii*, București 1984, p. 160.

l-a refuzat. Aba Samuele se răzbună, lăsând cale liberă poporului pentru întoarcerea la păgânismul propagat în Ungaria de pecenegul Vata.

Datorită dezordinilor ce existau, nobilii maghiari au hotărât să-l aducă pe tronul țării pe Andrei, descendent al dinastiei regale, agreat și de Gerard.

Când a sosit vestea că noul rege este în apropiere, Gerard împreună cu episcopii de Bistriza, Bod și Beneta, alături de contele Szolnok, nesocotind pericolul reprezentat de bandele adverse conduse de Vata, s-au dus să-l întâmpine⁴⁰. În apropierea Pestei întâlniră o astfel de bandă. Gerard, în acel moment, i-ar fi încurajat pe episcopii care îl însoțeau, cu următoarele cuvinte: „*Fratres et amici, cras ad cenam agni Dei vocamur, absque excusatione properemus, pro Christe moriamur!*”⁴¹. Episcopii care l-au însoțit pe Gerard au fost uciși iar sfântul a fost aruncat de pe muntele Kreenfeld. Gerard nu a murit imediat, ci cerând iertare, se ruga pentru cei care îl persecutau, zicând: „*Domine Iesu Christe ne statuas illis hoc peccatum, quia nesciunt, quid faciunt*”⁴². Persecutorii, însă, năpustindu-se asupra lui cu sulile și lovindu-l cu pietre, l-au omorât, zdrobindu-i capul.

Gerard a suferit martiriul pe data de 23 septembrie 1046, după cum apare menționat în titlul Codicelui Marcian și al Codicelui din Padova care cuprinde opera lui Florio Banfi. Martiriul său a marcat triumful definitiv al creștinismului în regatul ungar. Încoronarea noului rege Andrei a semnat înfrângerea ultimei tentative de reîntoarcere la păgânism.

Corpul sfântului a fost dus în biserica Sfânta Maria din Pesta, unde s-a păstrat pentru 7 ani, după care la cererea lui Mauro, succesorul lui Gerard în scaunul episcopal, corpul a fost mutat în biserica episcopală din Cenad. În scurt timp racla ce adăpostea trupul sfântului va deveni loc de pelerinaj pentru creștinii din regat⁴³.

De aceea, în 1083, regele Ladislau (1077–1095) obține din partea ponteficelui roman Grigorie VII, canonizarea Sfântului Gerard împreună cu cea a regelui Ștefan I și a lui Emeric⁴⁴.

Misiunea și martiriul sfântului Gerard, episcopul Cenadului, are o importanță deosebită pentru istoria creștinismului din Banat. Pe de-o parte, activitatea lui a fost un sprijin pentru creștinii de rit bizantin, aflați în fața ultimelor încercări de instaurare a păgânismului după moartea lui Ștefan I. Pe de altă parte, operele istoriografice referitoare la viața lui Gerard, redactate după moarte acestuia, pe întreg parcursul Evului Mediu, cuprind și câteva date creditabile din punct de vedere istoric, importante pentru istoria bisericii creștine din Banat. Astfel primul izvor istoriografic privind mănăstirea „grecească” de la Morisena se găsește într-una dintre viețile Sfântului Gerard redactată în Evul Mediu.

Perioada dinaintea schismei din 1054 era mai puțin dominată de dispute religioase, ci mai mult de conflicte politice și militare. În acest context trebuie privite atât mutarea „călugărilor greci” de la Morisena într-o altă mănăstire, precum și folosirea de către ambele tabere aflate în război (a lui Othum și Chanadius) a cimitirului

⁴⁰ F. Banfi, *op. cit.*, p. 273.

⁴¹ Paolo Mancin, *op. cit.*, VIII, 195.

⁴² Idem, VIII, 200–210.

⁴³ F. Banfi, *op. cit.*, p. 274.

⁴⁴ Viața Sfântului Gerard este prezentată conform biografiilor recent publicate de către G. Mazzucco, *op. cit.*, p. 8 și L. Canetti, *op. cit.*, p. 360–361.

mănăstirii *Sfântul Ioan Botezătorul*, aparținătoare „grecilor“, pentru îngroparea celor căzuți în luptă. Am interpreta mutarea călugărilor „greci“ ca pe un act politic al regalității maghiare, care dorea consolidarea capitalei noului teritoriu cucerit dintre Dunăre, Mureș, Timiș și Carpați prin efective militare și înființarea unei episcopii.

Prezența lui Gerard în Banat și înființarea Episcopiei Cenadului, nu diminuează cu nimic rolul și activitatea episcopilor de rit oriental din regiune. Misiunea Sfântului Gerard era de a-i converti pe cei care nu erau creștini. Acei creștini din regat, proveniți din rândul autohtonilor, vor rămâne în continuare sub jurisdicția episcopilor de rit oriental cunoscute.

Sfântul Gerard, așadar prin misiunea și martiriul său, a semnat o pagină din istoria Bisericii lui Hristos în părțile Banatului. Începuturile episcopatului lui Gerard la Cenad, într-o mănăstire care a aparținut „călugărilor greci“, nu poate fi decât un semn a unei continuități a misiunii de propovăduire a Evangheliei. Existau, astfel, în același teritoriu, în perioada premergătoare schismei din 1054, două episcopii de rituri diferite.

Așadar, Banatul, încă din zorii noului mileniu, prin situarea sa la interferența Orientului cu Occidentul, își va afirma vocația sa interconfesională, multiculturală și multietnică.

SĂRBĂTOAREA SCHIMBĂRII LA FAȚĂ A DOMNULUI

CONSIDERAȚII ISTORICO-LITURGICE

Pr. prof. dr. DUMITRU MOCA

Raportul sărbătorii cu Vechiul Testament

Sărbătoarea Schimbării la Față a Mântuitorului Hristos (Η μεταμορφωσις του Κυρίου ημών Ιησού Χριστού, Transfiguratio Domini nostri Iesu Christi) numită în popor și Preobrajenia sau Probojenia, la 6 august este fără îndoială o sărbătoare specific creștină. Ea are drept obiect comemorarea, actualizarea Schimbării la Față a Domnului în muntele Taborului în fața ucenicilor Săi Petru, Ioan și Iacov. Evenimentul este relatat pe larg în Noul Testament de Sfinții Evangheliști (Matei 17, 1-9; Marcu 9, 2-9; Luca 9, 28-36). Praznicul Schimbării la Față este însă și o expresie a tradiției și a teologiei cultice, liturgice a Bisericii pe care o conține, o aduce mai departe și o explicitează rânduielile sale liturgice însăși. De aceea, se poate afirma că deși izvorul său principal se află în Noul Testament, praznicul având o origine prin excelență creștină există totuși un raport, o legătură a sărbătorii cu Vechiul Testament, cu sărbătorile Vechiului Legământ. Este un fapt demn de remarcat că evenimentele mai importante din viața pământească a Mântuitorului Hristos s-au desfășurat în cursul marilor sărbători iudaice. Învierea Domnului are loc desigur nu întâmplător în preajma sărbătorii Paștilor (Matei 26, 18; Marcu 14, 12; Luca 22, 7; Ioan 12, 2, u) iar Pogorârea Duhului Sfânt în ziua cea mare a Cincizecimii (Faptele Apostolilor 2, 11-21). Această constatare are menirea să ne arate în Iisus Hristos împlinirea făgăduințelor, a tipurilor Vechiului Testament a căror evenimente istorice legate de ieșirea din Egipt (Ieșire 12 și loc. paralele), darea Legii pe muntele Sinai (Ieșire 19, u) erau comemorate în Vechiul Testament dar și-au găsit desăvârșirea, realizarea lor deplină în Noul Testament. La o primă vedere se pare că nu același lucru se întâmplă cu sărbătoarea corturilor¹. Un singur episod din viața Domnului

¹ H. Lesetre, art. *Tabernacles*, în „Dictionnaire de la Bible”, t. V, col. 1961-1966; În Vechiul Testament cea de a treia sărbătoare anuală se prăznuia ca și Paștile, timp de 7 zile, începând din ziua de 15 Tișri și până la 22 Tișri. Ea poartă numele de sărbătoare corturilor (chag hassukot, Levitic 23, 39) și se prăznuiește în amintirea șederii evreilor în corturi, pe timpul peregrinării celor 40 de ani în pustie, când Dumnezeu, în urma legământului sinaitic le-a purtat de grijă și în pofida condițiilor naturale aspre le-a asigurat existența. Sărbătoarea se celebra în semn de mulțumire lui Dumnezeu pentru strângerea recoltelor de toamnă. Din această cauză ea mai purta numele de „sărbătoare culesului” chag heasif (Ieșire 23, 16). În timpul sărbătorii israeliții petreceau în corturi construite pe acoperișul caselor, în curți sau pe străzi ca să își aducă aminte de cei 40 de ani de pustie, prima și ultima zi fiind ținute cu repaus sabatic și adunare sfântă. Solemnitatea lor și atmosfera de bucurie este marcată de aducerea celor mai multe

este în mod explicit situat în cursul acestei sărbători. Este vorba de episodul relatat de Sfântul Evanghelist Ioan, care îl prezintă pe Mântuitor ca pe izvorul apei celei vii: „Iar în ziua cea din urmă – ziua cea din urmă a praznicului – Iisus a stat între ei și a strigat zicând: «Dacă însetează cineva să vină la Mine și să bea. Cel ce crede în Mine, precum a zis Scriptura, râuri de apă vie vor curge din pântecul lui»“ (Ioan 7, 37–38). Un studiu mai atent ne arată că în mai multe locuri din Noul Testament speranțele eshatologice și mesianice legate de sărbătoarea corturilor erau pe cale de a se împlini². Primul din aceste locuri este acela care relatează Schimbarea la Față a Domnului (Matei 17, 1; Marcu 9, 2–9; Luca 9, 28–36). Puține texte ale Noului Testament sunt mai încărcate de rezonanțe veterotestamentare ca acelea care relatează acest eveniment; norul, vocea lui Dumnezeu Tatăl din cer, prezența celor doi mari prooroci Moise și Ilie etc. S-ar putea merge mai departe și a se vedea în această relatare o aluzie explicită la sărbătoarea corturilor. Studiul detaliat al evenimentului, al minunii schimbării la față în raport cu sărbătoarea corturilor a fost făcut de teologul Harald Reisenfeld³. Este necesar însă să distingem ceea ce se leagă strict de sărbătoarea iudaică a corturilor și ceea ce privește în ansamblu sărbătorile de toamnă la evrei și legătura lor cu sărbătoarea ungerii regilor. Un indiciu se găsește la începutul relatării evenimentului, având un caracter cronologic. Sfântul Evanghelist Marcu și Matei afirmă că Schimbarea la Față a avut loc șase zile mai târziu: „Și după șase zile Iisus a luat cu sine pe Petru și pe Iacob și pe Ioan și i-a dus într-un munte înalt și S-a schimbat la față înaintea lor și a strălucit fața Lui ca soarele iar veșmintele Lui s-au făcut albe ca lumina“ (Matei 17, 1–9). La rândul său, Sfântul Evanghelist Luca zice: „La opt zile luând cu sine pe Petru, Ioan și Iacob S-a suit pe munte ca să se roage“ (Luca 9, 28). Oscilația însăși a acestor relatări a sfinților evangheliști ne arată că este vorba de o dată a anului în care intervalele de șase zile sau opt aveau o semnificație specială. Ori aceasta se potrivea în mod cu totul aparte sărbătorii Tabernacolelor care dura șapte zile și în care a opta zi avea o importanță deosebită. Norul (Luca 9, 35–36) sta în legătură cu cultul de la Templu. Prezența sa în cortul mărturie era semnul prezenței, a slavei (šekina) lui Iahve. Se știe că ea avea în iudaism o semnificație eshatologică și că prezența sa era considerată ca semn al prezenței lui Dumnezeu, al locuirii Lui cu dreptii în lumea ce va să vină. Dar faptul cel mai important este al corturilor (skunae) pe care Sfântul Apostol Petru propune să I le facă unul pentru Domnul, altul pentru Moise și altul pentru Ilie. Se pare

jertfe. În semn de bucurie israeliților li se porunca să ia ramuri de copaci, frunze de finic și de palmieri și de salcie, în fața poporului se citea Pentateuhul sau Tora. După exil, solemnitatea sărbătorii a crescut cu felurile obiceiuri. Se aprindea candelabru din curtea femeilor de la templu și bărbații, cu făclii în mâini, jucau și cântau. De asemenea israeliții, purtând în mâini ramuri din 4 feluri de pomi (etrog, palmier, mirt și salcie) le scuturau deasupra altarului pe care îl înconjurau o dată strigând „Mântuiește-ne, Hoșiana“. În ziua a 7-a înconjurul se făcea de 7 ori în amintirea ocupării Ierihonului de aceea se și numea „ziua cea mare a sărbătorii“ (Ioan 7, 37–38). Ceremonia sărbătorii include și mergerea preotului în fiecare dimineață, când se aducea holocaustul zilnic, la lacul Siloam ca să ia apă într-un vas de aur. Apa, amestecată cu vin, o vărsa la poalele altarului jertfelor și în sunetul muzicii instrumentelor și al cântecelor amintind de momentul când Moise a scos în mod minunat apă. Vezi pr. prof. dr. Dumitru Abrudan, arhid. prof. dr. Emilian Cornițescu, *Arheologia biblică*, București, 1994, p. 319.

² Harald Reissenfeld, *Jésus transfiguré*, Paris, 1959, p. 24.

³ *Ibidem*, p. 277.

într-adevăr că trebuie văzut în aceste corturi o aluzie la sărbătoarea corturilor⁴. După cele spuse mai înainte, sensul episodului schimbării la față a devenit clar. Arătarea, manifestarea slavei lui Iisus apare Sfântului Apostol Petru ca un semn că timpurile au sosit deja. Or, unul din caracteristicile timpului mesianic era locuirea, odihna celor desăvârșiți în corturi, ceea ce prefigura deja sensul sărbătorii. Faptul explică cu atât mai mult sensul schimbării la față a Domnului. Minunea Schimbării la Față a Domnului înlocuiește, face inutilă sărbătoarea corturilor. Aceasta arată că relatările prefigurate de riturile sărbătorii vechi testamentare erau împlinite, deveniseră depășite. Această sărbătoare reprezenta adevărata, ultima sărbătoare a corturilor, a locuirii, a odihnei veșnice a oamenilor cu Dumnezeu. Această semnificație eshatologică este încă și mai evidentă dacă se admite că expresia Sfântului Apostol Petru „Bine este nouă aici... să facem trei colibe...” este o aluzie precisă la odihna cea veșnică, cea de apoi, *αναπαυσις*, prefigurând încă din Vechiul Testament odihna vieții viitoare. Literatura rabinică amintește în legătură cu sărbătoarea corturilor un obicei pe care Sfânta Scriptură nu îl consemnează. Este vorba de libațiunea apei (nisuc hammaim) care este numită pe drept cuvânt o cerere de binecuvântare pentru noua semănătură. Această ceremonie se făcea în fiecare dimineață de către un preot, care pleca la izvorul Siloam de unde aducea apă într-un vas de aur. Apa era amestecată cu vin de către un alt preot și era turnată pe partea de sud-vest a altarului⁵. Este interesantă interpretării sărbătorii vechi testamentare în literatura patristică, ea prezentând mai multe planuri, mai multe valențe ca referindu-se la momentele hotărâtoare din viața și opera Mântuitorului Hristos și a umanității noastre asumate și recapitulate de El.

Unul dintre cei mai vechi părinți ai Bisericii, despre care putem spune că s-a ocupat cu exegeza sărbătorii corturilor și mai ales cu simbolismul ei este Metodiu de Olimp. În exegeza lui, sărbătoarea a primit o orientare nouă care a influențat apoi gândirea patristică ulterioară. Metodiu interpretează sărbătoarea corturilor drept învierea, ridicarea și preschimbarea „cortului nostru celui căzut la pământ «din cauza păcatului neascultării»”. La adevărata schenopighie noi regăsim nemurirea inițială și atunci regăsim împreună cu Domnul, împreună cu toată creația reînnoită și eliberată de durere, marea sărbătoare a ridicării corturilor⁶. Pentru Metodiu, Legea Vechiului Testament este umbră și înfățișare a adevărului însuși⁷. Prin venirea lui Iisus, umbrele au încetat, locul lor fiind luat de adevărul descoperit prin Evanghelie, simbolul și-a pierdut valabilitatea, locul lui fiind luat de cunoaștere și totuși cunoașterea deplină se va realiza numai atunci când se va realiza învierea și împărăția mesianică⁸. Sfântul Grigore al Nisei își alege ca punct de plecare în exegeza sa

⁴ Zielinski, *De Transfigurationis sensu*, în „Verbum Domini”, 1948, p. 34. Legătura muntelui cu sărbătoarea corturilor este indicată deja de Neemia (8, 15); *Urcați pe munte și aduceți rahuri pentru a vă zidi corturi...*

⁵ H. Lesetre, art. cit., col. 1963; Jean Danielou, *Le symbolisme eschatologique de la Fete de Tabernacles*, în „Irenicon”, nr. 1, 1958, p. 19. El este de părere că sărbătoarea corturilor își are originea în ciclul sărbătorilor sezoniere. Ea este sărbătoarea culesului, după cum Cincizecimea este sărbătoarea seceriiului.

⁶ Metodiu de Olimp, Συμποσιον των δεκα παρφερον, λογος Φ, Migne, P.G. t. 18, col. 177, trad. rom. în col. P.S.B., București, 1984, vol. 10, p. 99.

⁷ *Ibidem*, p. 100.

⁸ *Ibidem*, p. 101.

psalmul 117 considerat ca unul din textele mari asupra sărbătorii corturilor. Când vorbește de înviere Sfântul Grigore citează cuvintele profetului David: „Dumnezeul universului, Dumnezeu firii ne-a apărut la hotărârea serbării noastre în desiș” (Psalm 117, 27). Prin cuvântul „desiș” (πυκασμος) se desemnează sărbătoarea corturilor care era de mult prescrisă în legea lui Moise ca să serbeze adevărata serbare a schinopighiei. Ea n-a avut loc însă, pentru că Vechiul Testament reprezenta umbra și tipul celor viitoare, căci adevărul este tipic arătat prin simbolurile acelor care aveau loc⁹. Dumnezeu firii și al universului ni s-a arătat nouă având ca scop reconstituirea naturii umane, această reconstituire realizându-se corporal prin reuniunea elementelor. Tema este aceeași ca și la Metodiu, a învierii, dar exprimată mult mai filozofic, mai speculativ. Metodiu vede învierea realizată prin readucerea oaselor și a cărnii iar Sfântul Grigore și-o imaginează ca o reîmpreunare a elementelor. Termenul (πυκασμος) pe care Sfântul Grigore îl leagă de construirea cortului are mai multe sensuri¹⁰ și se referă în realitate la lubab desemnând buchetul de flori, de frunze. Pe timpul Sfântului Grigore însă, termenul însemna și o înveșmântare și în această accepțiune a fost legat de corpul înviat, în timp ce περιβολη înseamnă înveșmântat de glorie, transfigurare¹¹. Sărbătoarea avea loc imediat după culesul rădăcinilor pământului devenind în felul acesta și o sărbătoare a culesului. Poporul serba deci și sfârșitul unui an de muncă încordată, serba bucuria strănerii recoltei și mulțumea lui Dumnezeu pentru binecuvântarea dată omului, mulțumea pentru întreg produsul pământului care era considerat ca un dar al Lui. În felul acesta sărbătoarea corturilor completa ceea ce a început sărbătoarea Paștilor și Cincizecimii¹².

Vechimea și evoluția istorică a sărbătorii

Praznicul Schimbării la Față a Domnului este o sărbătoare mai nouă decât celelalte praznice împărătești. Se pare că a fost la început aniversarea anuală a sfințirii bisericii zidite în secolul IV de Sfânta Elena pe locul de pe muntele Taborului unde Domnul s-a schimbat la Față. Cum am mai arătat, obiectul ei este preamărirea Domnului, intrarea Sa în starea de slavă, cum cântă troparul praznicului, ca un revers al întrupării, al chenozei de care ne vorbește Sfântul Apostol Pavel: „Dar Hristos S-a golit pe Sine luând chip de rob, devenind asemenea oamenilor și la înfățișare aflându-se ca un om; și S-a smerit pe Sine, făcându-se ascultător până la moarte și încă moarte pe cruce; pentru aceea și Dumnezeu L-a preînălțat și I-a dăruit Lui nume care-I mai presus de orice nume” (Filipeni 2, 7-9). O răspândire mai deosebită a luat-o sărbătoarea de care ne ocupăm începând din secolele IV-V. Aceasta rezultă din faptul că ea a fost pusă încă din această perioadă alături de marile sărbători împărătești. Astfel un vechi adagiul tradițional creștin o înșiră între sărbătorile împărătești în ordinea următoare: Το Χαίρε, Γεννα, Συμεον και Ιορδανης, Ταβωριον, Λαζαρος, Τα Βαυα, ξιλον, Εγερσις, Αρσις, Πνευμα, ceea ce în traducere sugerează următoarele

⁹ Sfântul Grigore de Nisa, Περὶ φυγῆς καὶ Αναστασεως ο Λογος λεγομενος τα Μακρινια, P.G., t. XLVI, col. 13.

¹⁰ Jean Daprielou, o.c., p. 275.

¹¹ Ibidem, p. 276.

¹² H. Lesetre, art. cit., col. 1963.

praznice: Bunăvestirea, Nașterea Domnului, Întâmpinarea, Schimbarea la Față, Învierea lui Lazăr, Duminica stâlpărilor, Răstignirea, Învierea, Înălțarea Domnului și Pogorârea Duhului Sfânt¹³.

Anticiparea sărbătorii se vede apoi în multe predici ținute în această zi chiar în secolul IV. În acest sens sunt de amintit omiliile Sfântului Efreem Sirul și ale Sfântului Ioan Gură de Aur. Vorbind despre semnificația praznicului Sfântului Ioan Gură de Aur zice: „Există un al treilea temei pentru care Moise și Ilie s-au arătat alături de Hristos. Care este acela? Pentru ca Apostolii să cunoască că El are puteri peste moarte și viață; de aceea a trebuit să se înfățișeze lângă dânsul Moise și Ilie cel ce încă nu era mort. Un alt temei ne dă evanghelistul Luca spre a arăta mărirea crucii și pentru a îmbărbăta și ridica duhul lui Petru și al celorlalți Apostoli care încă se temeau de patimă. Adică, după relatarea lui Luca, Moise și Ilie nu au tăcut, ci au vorbit despre mărirea Lui care avea să se plinească în Ierusalim... Petru știa că Domnul va merge la Ierusalim, după dojana aceea cu cuvintele fugi de la mine Satana (Matei 16, 23), el n-a mai cutezat a zice către Domnul: milostiv fii mie Doamne. De aceea rostește el aceeași idee cu alte cuvinte: bine este nouă să fim aici. Căci muntele și latura aceea nelocuită I se păreau lui a da siguranță și încă mai sigur I se părea lui dacă Domnul nu s-ar duce la Ierusalim, ci de-a pururea ar rămâne acolo. De aceea vorbește el de corturi”¹⁴.

Din secolul V avem cuvântări festive în cinstea sărbătorii de la Proclu patriarhul Constantinopolului, patriarhul Chiril al Alexandriei și papa Leon cel Mare care spune: „Scopul principal al Schimbării la Față era acela de a smulge din inima ucenicilor scandalul crucii și umilinta patimii acceptate de bună voie, să nu-i demoralizeze pe cei în fața cărora avea să-și arate demnitatea tainică împărătească. Dar El nu se gândea mai puțin să pună temelia speranței Bisericii sale; astfel încât trupul tainic al lui Iisus Hristos, cunoscând acea transformare care îi era rezervată, fiecare din măduarele sale, să poată avea nădejdea că va avea parte de mărirea de care Hristos, capul Bisericii, strălucise de mai înainte”¹⁵. Sărbătoarea Schimbării la Față o găsim indicată și într-un calendar liturgic local al Ierusalimului din secolul VII¹⁶, în sinaxarele constantinopolitane și în alte cărți liturgice manuscrise grecești unde apare tot mai des pe la începutul secolului VIII. Sfântul Andrei Criteanul, trăitor în acest secol, ne-a lăsat o frumoasă predică festivă la această sărbătoare¹⁷.

În tot cazul, sărbătoarea era generalizată în tot Răsăritul până în secolul VIII, când Sfântul Ioan Damaschinul și Cosma de Maiuma compun imne pentru slujba zilei¹⁸. De altfel, după afirmația lui Nikon din Muntenegru și a patriarhului Nicolae

¹³ Cf. Hergenrother, *Kirchengeschichte*, I, p. 109.

¹⁴ Această cuvântare n-a fost întocmită de Sfântul Ioan Gură de Aur pentru această sărbătoare, dovadă că pe timpul său sărbătoarea Schimbării la Față încă nu era introdusă cu caracter universal. Cum este prezentată în traducerea folosită de noi, ea este luată din *Omilia 54 la Evanghelia de la Matei*, după Gh. Pletosu, Cuvânt la 6 August, Schimbarea la Față a Domnului în „Revista Teologică”, III (1909), nr. 3, pp. 337–341.

¹⁵ Papa Leon cel Mare, *Sermo I*, P.L., t. LIV, col. 308.

¹⁶ Pr. prof. Ene Braniște, *Liturgica generală*, București, 1985, p. 207.

¹⁷ Sfântul Andrei Criteanul, Λογος εις μεταμορφωσεων κυριου ημων ηριστου, P.G., t. XCVII, col. 931–958.

¹⁸ Pr. prof. Petre Vintilescu, *Poezia imnografică din cărțile de cult și ritual*, București, 1943, pp. 101–115.

al III-lea al Constantinopolului din secolele XI–XII, în Răsărit sărbătoarea ar fi fost „înstituită” de împăratul Leon înțeleptul (secolul XI), ceea ce trebuie înțeles în sensul generalizării oficiale a sărbătorii deja existentă mai dinainte care nu era însă sărbătorită pretutindeni, deoarece ea cădea în Postul Adormirii Maicii Domnului.

În Apus, sărbătoarea Schimbării la Față, deși serbată sporadic încă de prin secolul VII era privită încă ca o inovație. În lucrarea sa, „De statu Domus Dei”, Photo de Prum, scriitor și cleric din dieceza de Trier (secolele XI–XII), notează: „Ne mirăm foarte că în vremea noastră, unele mănăstiri au găsit cu cale să inventeze unele sărbători noi... Pentru care motiv ne-am pus să sărbătorim aceste sărbători, adică a Sfintei Treimi și a Schimbării la Față a Domnului”¹⁹.

Se pare că aici sărbătoarea s-a generalizat mult mai târziu, prin hotărârea luată de papa Calist III de a consacra definitiv această sărbătoare, drept mulțumire lui Dumnezeu pentru biruința câștigată de oștile creștine asupra turcilor la Belgrad, în anul 1465, în care un rol hotărâtor l-a avut Sfântul Ioan Capistran. Cum se știe, lupta a avut loc la 22 iulie 1456, iar vestea victoriei a ajuns la Roma la 6 august, motiv pentru care sărbătoarea a fost fixată și aici la această dată în consens cu tradiția bisericească universală.

Importanța și modul sărbătoririi praznicului

În Biserica Ortodoxă sărbătoarea Schimbării la Față este una din cele mai însemnate sărbători. Ea este o sărbătoare cu priveghere, oficiată cu multă evlavie și credință îndeosebi în sfintele mănăstiri. Importanța praznicului rezultă, alături de minunea relatată în Sfânta Scriptură a Noului Testament, din imnele și cântările sărbătorii și din extensiunea sa, din durata sa care se extinde până aproape de sărbătoarea Adormirii Maicii Domnului, până la 13 august. De ea sunt legate și unele ierurgii și binecuvântări specifice praznicului. În această zi se sfințesc strugurii și spicele de grâu iar în locurile unde nu sunt vii se sfințesc merele. Binecuvântarea fructelor se face la Sfânta Liturghie, sau după rugăciunea anafurei sau după apolis însoțită de rugăciunile de cântarea troparului și a condacului praznicului, de cădirea fructelor și de rugăciune, după care fructele se împart pentru gustare credincioșilor. Obiceiul acesta de a aduce fructe la timpul potrivit este fără îndoială foarte vechi și este moștenit de Biserica creștină de la cultul Vechiului Testament. Tot ca o reminiscență de la cultul Vechiului Testament am putea considera, poate, chiar de la sărbătoarea corturilor tradiția sfințirii apei a aghiasmei celei mici la 1 august sau în zilele cele dintâi ale acestei luni când începe și postul Adormirii Maicii Domnului²⁰. Prescripțiile privitoare la acest obicei sunt expuse deja în canonul III apostolic: „Dacă

¹⁹ Photo, *De statu domus Dei*, în „Max Bibliotheca B. P. Lugdunum” XXI, p. 489; *Miramur quod nostro tempore nonnulli in Monasteriis novos celebritates inducant. Quare? Am patribus doctiores. Que igitur ratio celebrandi festum Trinitatis et transfigurationis Christi.*

²⁰ Pr. prof. dr. Ene Braniște, *Liturgica Specială*, București, 1990, p. 464, Vezi în plus Ilie Beleuță, *Convorbiri asupra legăturilor Bisericii cu credincioșii pe baza Molitfelnicului*, Sibiu, 1922. Este sugestivă în această privință selectarea pericopei Evanghelice de la Sfințirea cea mică a apei (Ioan 5, 1–4) care, vorbind despre cele „cinci pridvoare” ale lacului Vitezda, ar face o aluzie în direct și la lacul Siloam (vezi Petru Lebedev, *Liturgica sau aplicarea serviciului divin*, trad. rom. de econom. N. Filip, Râmnicu Vâlcea, 1899, p. 427.

vreun episcop sau preot, contrar rânduielilor Domnului despre jertfă, ar duce la altar alte lucruri, afară de spice de grâu ori struguri la vreme potrivită... să se caterisească²¹. Iar canonul 28 al Sinodului VI ecumenic adaugă: „Iar aducerea strugurilor să fie socotită ca o pargă și preoții binecuvântând-o osebit să dea celor ce o cer spre mulțumirea dăătorului rodurilor²². Tradiția de a aduce fructe, în special struguri, la 6 august, se bazează pe faptul că în Grecia și în general în țările ortodoxe în acest timp se coc fructele dintre care cele mai importante sunt spicele de grâu nou și strugurii. Ele se aduc spre binecuvântare parte în semn de mulțumire pentru primirea acestor fructe ca hrană a omului dar mai ales din cauza legăturii lor directe cu Taina Sfintei Euharistii a cărei materie principală sunt. De fapt ideea se regăsește și în rugăciunea însăși de binecuvântare ce se citește asupra lor: „Binecuvintează, Doamne, această roadă nouă a viței, pe care... la acest ceas al coacerii a o aduce ai binevoit, ca să ne fie spre veselie tuturor celor ce vom gusta din ea, iar nouă celor ce aducem Tie darul, spre curățirea păcatelor, prin sfințitul și Sfântul Trup și Sânge al Hristosului Tău...²³”.

O privire mai atentă asupra acestor rugăciuni și rânduieli vine să ne arate că sfințirea fructelor în ziua de 6 august are și o semnificație simbolică, dogmatică. Este vorba de faptul că în evenimentul Schimbării la Față, Domnul a binevoit a ne arăta a ne face părtași de aceea stare, de slavă, de mărire pururea fiitoare la care este chemat a ajunge trupul omenesc o dată cu Învierea Domnului și care se va răsfrânge asupra tuturor credincioșilor la învierea obștească după cuvântul Sfântului Apostol Pavel: „Iată taină vă spun vouă, nu toți vom muri, dar toți ne vom schimba. Deodată, într-o clipită de ochi, la trâmbița cea de apoi... Căci trebuie ca acest trup stricăcios să se îmbrace în nestricăciune și acest trup muritor să se îmbrace în nemurire. Iar când acest trup stricăcios se va îmbrăca în nestricăciune și acest trup muritor se va îmbrăca în nemurire, atunci va fi cuvântul care este scris: Moartea a fost înghițită de biruință. Unde îți este, moarte, biruința? Unde îți este, moarte, boldul tău?“ (I Corinteni 15, 51-55).

²¹ Athid. prof. dr. Ioan N. Floca, *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, București, 1992, p. 9.

²² *Ibidem*, p. 121.

²³ *Liturghier*, București, 1991, p. 101.

UMORUL LUI IISUS

Dr. MIRCEA V. HOMESCU

Umorul lui Iisus? Doamne, ce năstrușnică vorbă mai poate să fie și asta? Nu se potrivește cu sobrietatea, și nici cu solemnitatea, Bibliei în ansamblu și a Evangheliilor în chip de „glas” direct al lui Iisus. Se știe și se acceptă că tezele, dogmele, preceptele și morala creștinismului ca scop explicit, nu sunt compatibile cu... neseriozitatea pe care o implică gluma, șotia, ironia, umorul. Se vehiculează azi în lumea „serioasă” a religiozității – și creștinismul nu face excepție – că ironia, umorul ar fi „deplasate”, în contextul abordării și predaniei învățăturii evanghelice. Se acceptă cu ușurință o asemenea atitudine, deoarece se ignoră faptul că ironia este creatoare, pe calea spre excelsior, în vreme ce sobrietatea este tristă, solemnă, dar și... statică, anti-creatoare în mare măsură. Se mai vehiculează, în sferile fundamentaliste ale creștinismului, că religia trebuie să țină seama mai mult spre eternitate și mai puțin spre istoricitate, cu toate neîmplinirile acesteia. Dogmele au prioritate absolută (după unii) asupra intențiilor de corectare prin metafore, simboluri și parabole educative, ceea ce abundă, pentru cine are „ochi” să le vadă, în întreaga activitate învățătoarească a lui Iisus. Se percepe insuficient faptul esențial că scopul adevărat al Evangheliilor este „mai binele” relativ al oamenilor, aici pe lume și în viața omenească, și doar într-o măsură mai mică „binele absolut”, teoretic, dogmatic, după apoteogma: cu ochii la cer dar cu picioarele pe pământ. Se acreditează în mod eronat ideea că religiozitatea creștină trebuie să stea smerită în fața nimicniciei, sau a micimii extreme a omului, copleșit de măreția supranaturalului. Fără a atinge cu ceva măreția mistică a Creatorului, religia trebuie acreditată totuși și cu scopul de a-l ridica pe om la statutul cu care l-a hărăzit Dumnezeu atunci când l-a creat. Se mai zice că plânsul ar fi umil și ar „rîmă” mai potrivit cu credința religioasă, în vreme ce râsul ar fi nepotrivit, fiindcă exprimă trufie și orgoliu. Este cel puțin o eroare, întrucât dacă plângând omul se încredințează atotputerniciei divine, prin umor spiritul uman combate tot ce este josnic în demnitatea umană. Umorul este expresia creatoare a speranței în neîncetata educabilitate a ființei umane. Umorul adevărat exclude răutatea jignitoare, tocmai fiindcă dorește să vindece tot ce n-a putut obține... plânsul. Chiar și în fața morții, omul s-ar cuveni să fie, dacă nu vesel, cel puțin să nu dramatizeze fenomenul prin... absurda lui aspirație la veșnicie. Umorul este apanajul exclusiv al omului, al adevăratului om pentru a cărui „zidire” a trudit Iisus, în întreaga Lui activitate predicatorie. Umorul înlocuiește – în mod normal – răutatea, în condiții de relații realiste interumane. De aici și sintagma: „la același stimul animalele atacă, iar oamenii... rîd”. Bun psiholog fiind, se pare că Iisus știa că umorul detensionează

tendințele spre răutate ale omului. Avantajul valoric, pentru sufletul omului, al ironiei constă în aceea că plânsul este solitar, individual, iar ironia și râsul, colective și contagioase. Statica dogmatizare, absolută și integrală, a creștinismului îl îndepărtează mult de intențiile lui Iisus, care nu dorea, pentru Dumnezeu, un om fără individualitate, ci unul activ, participant convins la punerea în operă a iconomici divine. Se pretinde creștinismului să fie sobru, adică solemn, trist, ceea ce nu e bine dacă se acceptă în mod absolut. Umorul și seriozitatea sunt doar alternative reciproce, nu contradicții antagonice, în vreme ce seriozitatea este incompatibilă mai ales cu frivolitatea. Cine asociază umorul cu frivolitatea, greșeste în mod inadmisibil. Om și Dumnezeu, în aceeași persoană, Iisus nu putea fi lipsit de acele componente ale ființei, cărora le zicem trăsături psihologice, ca atare nu putea să fie lipsit de umor și ironie. Înainte însă de orice, l-a caracterizat înclinația spre simbol, semnificație, parabolă, fabulă. Realitatea imediată se pare că îi repugna, iar concomitent avea o excepțională și nefirească disponibilitate pentru suferința autoasumată. Nu se supăra pe nimeni, nu disprețuia pe nimeni, nu-și apăra „drepturile” – nici măcar pe cele „vitale” – nu cerea judecată nimănui nici pentru sine și nici pentru alții. Putea iubi, în felul Lui, chiar și pe cei ce-L dușmăneau. Nu contesta nici autoritatea statală, nici războiul, nici societatea, nici lumea în ansamblul său încărcat de nedreptăți. Constata răul dar nu-l judeca. Viața, pentru El, era doar... în părtășie cu Tatăl din inima Lui. Conștiința misiunii Lui mântuitoare este permanentă și de aci solemnitatea tragică a destinului Lui. Chiar și acțiunile Lui, aparent violente, sunt interpretabile: gonirea zarafilor din templu, cu biciul, amenințările față de unele cetăți sau oameni păcătoși, blestemul smochinului, etc. Între toleranța generoasă și duritatea explozivă, se plasează recursul la umor și ironie pentru a sugera concluziile moralizante ale simbolisticii Sale narrative. Și-apoi, să nu minimalizăm faptul că întreaga învățătură a lui Iisus a fost împănată, în mod ușor sesizabil, cu umor optimist dublat de zâmbet, fără să fie sau să intenționeze a sugera ironia disprețuitoare. Ironia exclude, în mare măsură, iubirea, ori morala lui Iisus, chiar când muștră, nu ironizează, ci iubește. Tema existenței umorului, în Noul Testament și în Evanghelii în mod deosebit, este destul de veche și la fel de disputată, de la negare și până la identificare... chiar și acolo unde lipsește ca finalitate moralizantă. Tradiția iudaică-talmudică evocă și își asumă – uneori ostentativ – umorul și ironia. Creștinismul este mai rezervat, mai înclinat spre sobrietatea solemnă, uitând, uneori, că – în sine – Evanghelia, vestea cea bună a lui Iisus – este bucurie și iar bucurie; bucuria mântuirii omului; cu toate urmările îmbucurătoare ale recuperării omenirii de sub destinul la care o condamnase păcatul protopărinților Adam și Eva. Cu destulă ușurință putem identifica trei categorii de opțiuni, versus existența umorului în Evanghelii: a) negativității, cei ce exclud această posibilitate; b) intermediarii, care nu cred că se poate râde în Evanghelii ci doar că se zâmbește, în contextul unei presupuse „bucurii a inimii”... moderată și discretă (rușinoasă, oare?); c) susținătorii, care confirmă plener existența umorului în creștinismul evanghelic și care, conform părerii lui Gary Webster, sunt convinși că „nimic în lumea Noului Testament nu e făcut cu sobrietate rece, nimic cu excepția mântuirii sufletului”. O părere particulară are teologul Rudolf Bultmann care crede

că Iisus „nu a răs niciodată“ (a plâns însă, o singură dată, când a intrat în Ierusalim călare pe o asină), deoarece umorul ar fi intim legat de „insatisfacția neîmplinirii și conștiința căderii“, ceea ce nu a caracterizat niciodată statutul activității predicatorie a lui Iisus. În ciuda multor contradicții și indecizii se cuvine să acceptăm că, dacă nu viața, mai degrabă predicile simbolice ale lui Iisus nu sunt străine de o undă delicată de umor, fără nimic peiorativ în esența acestui tip de umor. Ca atare, nu cred că umorul poate fi exclus din multe texte neo-testamentare, precum: – remarcă nașului de la nunta din Cana, privind ordinea servirii vinurilor (Ioan 2, 10); – comentariul episodului cu femeia adulteră (Ioan 8, 9); – întrebarea „isteată“ a orbului din naștere, adresată evreilor (Ioan 9, 27); – episodul femeii cu scurgere de sânge și... doctorii (Marcu 5, 26); – povestea celor 99 de drepti care resping pocăința (Luca 15, 7); – schimbul de refuzuri, la niște întrebări, dintre Iisus și evrei (Matei 21, 17). Împingând „disecția“ originilor până dincolo de... „ultima Thule“ posibilă, se cuvine, ori de câte ori descoperim o intenție umoristică, să identificăm... cui atribuim intenția: lui Iisus, scriitorului Evangheliei (unul dintre cei patru canonici), sau primilor interpreți ai textului din epoca creștinismului primar? Și încă să nu uităm că se acreditează, tot mai intensiv, ideea că ar putea exista și o ironie, altceva decât ceea ce acceptăm noi sub numele de umor. De pildă acceptăm, sau nu, drept umor divin... încercările supraliminare la care a fost supus Iov, din partea lui Dumnezeu spre „încercarea“ tăriei credinței lui? Și în același context de... „sugubeață“ conduită, putem încadra și alte momente din epoca „activă“ a vieții lui Iisus: – fuga Sa de acasă, când avea 12 ani; – dispariția lui Iisus, în „eter“?, de pe stânca ispitirii nereușite de către Diavol; – dispariția (?) după minunea pâinilor. De remarcat este și faptul că umorul lui Iisus este de un anume tip apofatic, specific teologiei creștine, după care cei aparent inapți, sunt tocmai... cei capabili să ducă la împlinirea anumitor porunci. Imprevizibilul, diametral contradictoriu, este sursa zâmbetului evanghelic. Recursul la paradox, metaforă, eufemizare antipodică, sunt doar instrumente prin care intenția lui Iisus capătă aspect de umor, care nu rănește și nici nu umilește. Dar, mai convingător decât orice comentariu, este însuși textul evanghelic al învățăturilor lui Iisus, împănat cu umor delicat, ziditor de precepte moralizante. Din mulțimea acestor texte exemplificative am ales câteva, asupra cărora voi zăbovi, oarecât, pentru a-mi susține convingerea că, Om și Dumnezeu fiind, Iisus nu putea ocoli forma stilistică a umorului, pentru a-și atinge scopul moralizator al predicilor Sale.

În Matei 6, întâlnim comentariul imanentei răsplate pentru faptele săvârșite. Paragraful 2 ne arată că actul milosteniei nu se trâmbițează fățarnic, în stil fariseic. Paragraful 5 ne spune să nu fim trufași, rugându-ne în văzul lumii. Paragraful 16 ne spune să nu postim cu posomorală pe chip și în suflăt.

În Matei 7, suntem îndrumați să fim obiectivi în evaluări și, din acestea, să nu ne omitterem... pe noi. Paragrafele 3 și 4 oferă ridicolul „vederii“ paiului din ochiul altuia și ignorarea bârnei din ochiul nostru.

În Matei 7, întâlnim îndemnul de a nu da mărgăritare la porci, adică să nu dăm ceva deosebit, cui nu se cuvine, nu merită. Paragraful face referire la ideea că

adevărurile sfinte, lăsate pe mâna cui nu le poate înțelege sunt profanate, pentru ca apoi să se întoarcă asupra cui le-a „aruncat”; final moralizant: recunoștința porcilor.

În Matei 11, ni se relevă mustrările neînțelese, simbolizate în paragrafele 16, 19: „la cântec vesel nu jucați, la cântec trist nu plângeți” și „despre Ioan Botezătorul ați zis că are demon” și „despre Iisus, care mânca și bea s-a zis că este prietenul păcătoșilor”. Decodificarea semanticei, aflată în text, arată că în ciuda îndărătniciei oamenilor, înțelepciunea divină se impune prin faptele lui Ioan Botezătorul, ale lui Iisus.

În Matei 12, se lansează precepte despre înrăirea omului, prin simbolul demonilor lui Belzebul („domnul” dracilor) – paragraf 27 – pe care Iisus îi alungă. Ideea urmărită este aceea a păcatului care nu se iartă, adică îndărătnicia oamenilor de a nu crede în minunile lui Iisus, ci de a le atribui diavolului Belzebul.

În Matei 8, ni se povestește despre îngroparea morților într-o manieră surprinzătoare, semi-umoristică, dar adânc simbolică... tot de către „morți”. Paragraful 22 precizează „morții să-și îngroape morții lor”. Referirea îi vizează pe cei morți „spiritual”, nedemni de a fi ucenicii lui Iisus, destinați să rămână, mai departe, între cei „morți”, adică lipsiți de credință.

În Matei 15, aflăm unde ajung doi orbi care se... „călăuzesc” unul pe altul. Paragraful 14 descrie situația cu scopul de a sublinia eroarea fariseistă a dogmatizării Legii, în defavoarea învățaturii lui Iisus, totul încadrat în conceptul global al curăției, sau necurăției după optica fariseistă.

În Matei 15, mai aflăm și despre pâinea copiilor care se dă la câini. Paragraful 26 relatează metaforic despre „pâine”, simbolizând învățătura cea bună care ar trebui – fariseic gândind – păstrată pentru copii (fiii lui Israel și ai lui Dumnezeu) și nu dată câinilor (prin care se înțelege păgânii, neiuideii din acel timp). Ceea ce era – firește – un mod eronat de a pune problema, fiindcă Iisus venise pe lume tocmai pentru a aduce Învățătura cea bună, a Lui, tuturor, nu doar evreilor.

În Matei 16, luăm cunoștință de schimbarea numelui pescarului Simon în simbolul de „piatră a temeliei Bisericii”, Petru. Paragraful 18 ne relatează împrejurarea în care Iisus Se recunoaște – în fața Apostolilor – că El este Hristosul, Fiul lui Dumnezeu Cel viu; nici Ioan Botezătorul, nici Ieremia, nici vreun alt prooroc. Petru – piatră – este de fapt simbolul temeliei apostolice a Bisericii, dar Petru îi reprezintă și pe toți Apostolii lui Iisus.

În Matei 16, cunoaștem un mod, la fel de paradoxal, al lui Iisus de a aprecia inadecvarea unei atitudini a lui Petru, apreciere izvorâtă spontan din iubirea lui Petru față de Iisus; întrucât Iisus nu putea și nici nu dorea să „evite” crucificarea... care reprezenta însuși sensul venirii Lui pe lume, între oameni, „în” trup de om.

În Matei 18, avem o nouă antiteză de atitudine, cuprinsă în parabola micului și marelui datornic. Paragraful 28 descrie împrejurarea paralelă a datorniciei și reacția dură a slugii care nu și-a iertat datornicul, în vreme ce stăpânul fusese generos și iertase sluga de datoria pe care o avea față de el. Sugestia conduce la Dumnezeu – stăpânul – și la om, sluga neiertătoare față de semenul ei.

În Matei 19, ne întâlnim cu parabola cămilei care ar putea trece prin urechile acului dacă... Preluând sensul parabolei referitoare la accesul în Împărăția Cerurilor, a bogatului, Fericitul Augustin zice că „bogații, atunci vor intra acolo... când săracii le vor da voie!” Unii lingviști pretind că n-ar fi vorba de cămila (mamifer) ci de kamila (funia folosită la legarea corăbiei la cheiul din port) care nici ea nu poate să treacă prin urechile acului de cusut; umorul existând în ambele variante de interpretare.

În Matei 23, ne aflăm în față cu o mai veche discrepantă, ridicolă și nedemnă, dintre ce spune cineva și ce face același. Se pare că această nedemnă conduită este mai veche decât ne-am aștepta noi, de vreme ce nici măcar pe vremea lui Iisus nu era o raritate a-ți folosi limba ca să-ți ascunzi gândurile și nu invers, precum reiese din paragraful 3. Dintotdeauna, omul a dorit să vadă o echivalență între vorbe și fapte, ridicolul izvorând tocmai din ruptura dintre ele.

În Matei 23, mai aflăm și o altă nemernicie fariseică. Paragraful 13 ne spune despre cei ce închid calea oamenilor spre ceruri, unde – de altfel – nici ei nu au acces. de fapt acest avertisment punitiv este adresat cărturarilor farisei, alături de încă șase avertismente similare, la care se referă paragrafele 16–32.

În Matei 23, se arată ridicolul spălării paharului pe dinafară, iar înăuntru e plin de resturi. Paragraful 25 descrie contextul dintre murdăria morală, a sufletului, și poleirea perfidă a aparențelor.

În Matei 23, se vorbește și despre mormintele curate pe dinafară și pline de „necurăție” în interior. Paragraful 27 subliniază tocmai „corectitudinea” aspectului și „fărădelegea” interiorului.

În Matei 24, se vorbește despre prezența vulturilor în locurile pline de cadavre. Paragraful 28 metaforizează, astfel, semnalarea – în perspectivă eshatologică – a învierii morților, prin adunarea îngerilor în locurile cu morți.

În Matei 24, ni se spune că imprevizibilul ne pândește de peste tot. Paragraful 43 descrie ca imprevizibilă a doua venire a lui Iisus, pentru Judecată, asemănând-o cu intrarea furului în casă, printr-o ușă și la o oră... greu de ghicit; de aceea se recomandă așteptarea, în curăție, pentru a binemerita la judecată.

În Marcu 4, aflăm despre locul – de drept – al lămpii, pe masă și nu sub pat. Paragraful 21 ne arată eroarea celor ce ard „combustibilul” din lampă, inutil, din moment ce o țin sub obroc, alias sub pat.

În Luca 5, se discută despre post (paragrafele 33–39) insistându-se ca acesta să aibă timpul și rostul lui, nu să „respecte” un scop formal, demonstrativ. În alte paralele Iisus se referă și la lipsa de „sens” când se bea vin nou după ce ai băut din cel vechi, asimilând situația cu cel ce pune petec nou pe haină veche.

În Luca 22, aflăm că și împărații pot să fie binefăcători. În paragraful 25 se întrevede clar că „cei mari trebuie să fie servitori și nu serviți”, pentru a-și împlini misiunea divină, iar Iisus va fi, nu doar în slujba oamenilor, ci chiar Binefăcătorul oamenilor. Rămânem, din text, cu concluzia că și alți împărați ai omenirii ar trebui să aspire a fi „binefăcători” ai popoarelor.

Din cele prezentate, în Evanghelii se află mult mai mult umor decât am fi noi dispuși să recunoaștem. Să mă refer la acele pasaje, din parabole și din dialogurile aparent paradoxale, care par de neînțeles dacă le luăm doar ca „proză sobră” și care ne revelează sensul lor real numai după ce ne-am eliberat mintea de prezumția gratuită că Iisus n-a glumit niciodată. Iar această eliberare a Evangheliilor, de sub excesul prezumtiv de sobrietate (permanentă și exclusivă), rezultă doar din convingerea că Iisus nu era permanent angajat în discuții și discursuri permanent-pioase, ci Om și Dumnezeu fiind, își permitea uneori să glumească... inclusiv pentru demonstrarea unor învățături „specifice” – religioase. Și apoi să nu uităm că Evangheliile – fondul principal de ironie a „ziselor” lui Iisus – sunt destinate primordial unor scopuri... evanghelice (duhovnicești) și doar, în subsidiar, pot servi ca documentar istoric, cronologic, laic. Ca atare intențiile ironice trebuie căutate, fiindcă altfel rămân neînțelese, sau greșit înțelese. În vreme ce, dacă scopul Evangheliilor ar fi fost prioritar istoric-documentar, elementele ironice ar fi ieșit mai ușor în evidență, ne mai fiind necesare eforturile de identificare a ironiei din noianul de sobrietate prezumțioasă. Să mai recunoaștem încă și că textele evanghelice sunt mai greu de „disecat”, din punctul de vedere al căutătorului de licențe umoristice, față de alte texte biblice; epistolele pauline, de pildă. De ce? Fiindcă Pavel este un deschizător de drumuri în textologia monoteist-creștină, iar opus-urile lui reproduc direct, neșlefuit și neprotectiv, patrimoniul viitoarelor dogme creștine, în vreme ce Evangheliile (fie și numai cele patru canonice) sunt mai „elaborate”, mai reticente, mai „cenzurate”... mai stilizate strategic. Să ne gândim doar la epoca în care Pavel și-a scris Epistolele – cca 50 d.Hr. până spre cca 62 d.Hr. – comparativ cu epoca în care s-au definitivat Evangheliile – cca 70 d. Hr. până spre cca 120 d.Hr. – și vom înțelege „cauzele” diferențelor. Cu această ocazie, însă, se cuvine să apreciem aportul lui Pavel la răspândirea doctrinei lui Iisus în afara evreimii vremii, respectiv în lumea „păgână” – grecii, romanii, etc. – și să ne referim doar la Epistola către Romani, care rămâne, pentru totdeauna, o autentică Evangheligie „redușă la esență”..., pre-evangelică. În privința opțiunii mele de exprimare, de a mă referi în ansamblul repertoriului pe care îl stabilesc în sfera umorului evanghelic, la umorul lui Iisus și nu la umorul lui Hristos, trebuie să precizăm că se fac referiri la Iisus, fiindcă El este persoana istoric-umană a Dumnezeului–Om, în vreme ce Hristos corespunde persoanei mistic-divină a Dumnezeului–Om care a venit între oameni ca să-i mântuiască. Iisus este al istoriei, Hristos este al credinței. Ca persoană umană Iisus a putut să râdă și să glumească, în vreme ce Hristos al credinței a putut să fie numai sobru și chiar numai trist. Din textele tematice prin care am ilustrat umorul lui Iisus a reieșit, destul de clar, că Iisus Și-a tratat adesea adversarii cu ironie. Și n-au fost puțini acești adversari, din moment ce El dorea „reformarea” religiei și a cultului, în tot ce era formalist și inconsecvent în spiritualitatea religioasă iudaică a vremii aceleia. Cu o imprevizibilă surprindere Iisus îi avertizează pe evreii contemporani cu El că n-a venit să aducă... pacea, ci sabia. Anticipa astfel că predica Lui urma să-i stârnească – contra Lui – pe cei din aceeași „casă” cu El, cu același sânge ca și El. Ceea ce s-a și întâmplat, în final, culminând cu crucificarea Lui. De aici și până la a afirma – apoftegmatic – că nimeni

nu e profet în țara lui, rămâne doar un singur pas... din care nu lipsește ironia, deoarece firesc ar fi fost ca, primii care să-L accepte, să fie ai Lui. Dramatismul neînțelegerii lui Iisus, de către ai Lui, urcă până la situația în care propria Lui Mamă... nu L-a înțeles o vreme, situație în care Iisus, la un moment dat, zice, cu amară ironie, că cine vrea să-L urmeze trebuie... să-și „urască“ tatăl și mama. Un alt strop de umor se poate identifica și în calificativul cu care Iisus îl „poreclește“ pe Irod, când (în Luca 13, 32) se adresează fariseilor care-L avertizau că Irod vrea să-L omoare: „spuneți vulpii... aceleia (etc.)“. Ironia este dublă, deoarece niște „vulpi“ – fariseii, îl avertizau despre intențiile altei „vulpi“ – Irod. Apelativul „vulpe“ conține, în cazul de față, sensul de meschin, prefăcut, prin care Iisus – care se afla în ultimele Sale zile – își permite să „zâmbească“ în sinea Lui, prin asemuirea vicleanului Irod cu o vulpe. O altă ironie, de această dată mai dură, este replica lui Iisus, de „răsturnare“ a răspunsului la întrebarea lui Pilat dacă El este regele iudeilor, printr-un efect de bumerang: „tu ai spus-o (Marcu 15, 5)“. În domeniul unei insistențe – aparent exagerată – cu care Iisus se luptă cu fariseii, trebuie știut că această categorie de iudei laici, supraformaliști și suprarigizi în aplicarea Torei, domina în vremea lui Iisus societatea evreiască. Nu erau clerici, dar îi concureau pe aceștia în materie de „prelucrare aplicativă“ a Legii. Locul în care-și practicau, preferențial, politica lor religioasă, dominând intensiv „masele“ prin bigotismul lor fanatic, era sinagoga, în vreme ce clericii „oficiali“, saducheii, aveau drept loc de cult, templul. Fariseii erau laici, dar extremiști în sfera credinței. Ori – pe Iisus – în întreaga-i concepție monoteistă, cuprinsă în Evanghelii, Îl definește tocmai spiritul, esența unei norme legice, și mai puțin rigiditatea manierei formale în care se aplica, în viața, norma respectivă. El era conștient că nu interdicțiile, dintr-un cod normativ, au valoarea, ci rectitudinea, echitatea și, în final, stacheta etică urmărită. Pornind de la această poziție principială a lui Iisus, în zilele noastre sociologii onești au stabilit că un mod sigur de a descoperi „tipologia habituală“ a unei colectivități constă în... a-i identifica și număra interdicțiile! Fariseii știau, desigur, că dominau lejer religiozitatea poporului și de aceea Iisus i-a considerat drept adversari, mai de temut chiar și decât pe saducheii. Formalismul lor excesiv, în sfera aplicării Legii, vis à vis de încălcarea ei a oferit lui Iisus un material bogat cu care să convingă „masele“ că dreptatea învățătoarească era de partea Lui. Poporul însă a dovedit – și în cazul lui Iisus – că fariseii îi „controlau“ concepțiile religioase, așa încât la întrebarea lui Pilat – privind eliberarea unuia dintre cei doi condamnați în ajun de Paște, Baraba sau Iisus – a cerut cruțarea lui Baraba, iar pe Iisus L-a trimis la crucificare. Cu multe secole, după acest eveniment decizional, Blaise Pascal avea să încadreze comportamentul „deviant“ al gloatei în faimoasa lui apoftegmă: „oamenii nu fac niciodată o răutate, cu atâta voioșie și atât de integral, ca atunci când o fac din convingeri religioase“. Fariseii îl urau pe Iisus fiindcă le submina „stabilitatea“ în conștiința vulgului, demascând sfera cea mai vulnerabilă din practica lor religioasă... excesul de sobrietate și rigoare, afișate cu ostentație. În aceste condiții ne este ușor să înțelegem de ce, în vremea noastră, prin fariseism denumim prefăcătoria întruchipată, imorală și agresivă atunci când își vedea privilegiile periclitate. Mi-aș permite să fac o paralelă, în domeniul virulenței atacului

lui Iisus contra fariseilor, cu virulența atacului lui Socrate contra sofistilor; și sofistii și fariseii își jucau „politica” pe aceeași temă sensibilă a spiritului și erau – tocmai de aceea – periculoși atât pentru tezele lui Socrate cât și pentru cele ale lui Iisus. Aspirând la perfecționism, fariseii cădeau în capcana automulțumirii clădită pe formă, nu pe conținut. Cam în aceeași vreme în lumea filozofică circula constatarea că „supra-adevărul este, el însuși, o minciună, așa cum mai-mult-decât-dreptatea este, ea însăși, o nedreptate”. Exact ceea ce combătea, prin pilde ironice, Iisus în activitatea Lui predicatorie. Fiindcă ceea ce îi învăța Iisus pe adeptii Lui era confundabil cu unele „teze” fariseiste, în multe privințe (Iisus pune accentul pe zidirea ideilor în inima omului, nu pe exteriorizarea în forme scripitoare de credință îndoielnică), El obișnuia să-și înceapă predicile cu avertismentul: „ascutați-Mă, voi toți, și înțelegeți [adică faceți diferența dintre spusele mele și spusele altora]”. Împotriva concepțiilor perfecționiste ale fariseilor, Iisus a lansat teza Sa... că „nici un om nu este pe de-a-ntregul curat”. Aci se inseră și principiul lui Iisus că preacurvia nu este doar fapta săvârșită, ci chiar și numai dorința pofticioasă care tot din inimă izvorăște, nu doar din ochi. Măreția ironia lui Iisus constă tocmai în evidențierea neputinței de a atinge perfecțiunea și în ridicolul orgoliului fariseic de a-și asuma exact ceea ce era, de fapt, „trufia virtuții imposibile”... perfecțiunea. Trăind cu convingerea imposibilității de a fi perfect și consecvent față de toate „normele”,... faci mai puține păcate, decât adoptând trufia virtuții absolute, perfecțiunea. Când Iisus simte că i se spun năncăniuri recurge la tachinarea ironică a interlocutorului, precum a făcut în conversația cu femeia samariteancă, lângă fântâna lui Iacov (Ioan 4, 7-19). Multă importanță acordat Iisus falsului intelectual (cum i-am zice azi) pe care-l comiteau fariseii când mălgamau poruncile divine din Lege, cu interpretările rabinice de circumstanță, obligând masa populației credincioase să le „observe” (termen cultic specific pentru noțiunea de respect), cu o religiozitate împinsă la absurd: să nu faci nimic în ziua saba-ului, nici să nu salvezi pe cineva... chiar de la moarte, nici să nu faci focul, nici să nu mănânci oul ouat de găină în ziua saba-ului. Tot aici se află și interdicția de a-ți ajuta mama și tatăl, în vreun fel... prestator de muncă, inclusiv „darul Corban” tradițional (Marcu 7, 11-13). Aceeași ironie neiertătoare o regăsim și în activitatea de vindecător a lui Iisus. Dacă în domeniul bolilor „somatice” (cum le zicem azi, ale trupului) fariseii nu aveau argumente valide de contestare, în domeniul bolilor mintale demoniace, li se zicea atunci) găsiseră posibilitatea să-L combată după zicala: cui se cui se scoate, hoț cu hoț se prinde. În speță dacă Iisus alunga demonii din oameni... El însuși trebuia să fie posedat de demoni, sau era demon (Marcu 3, 22). Replica ironică a lui Iisus (Matei 12, 27) le arată fariserilor că „fiii lor scot demonii tot cu Belzebul (precum îl acuzaseră pe El), sau – eventual – nu-i scot”, ceea ce tot o leseriozitate păcătoasă ar fi. Iar pentru a nu ieși din limitele Legii (pe care Iisus o respectă în spirit, nu și în formă) El le spune învățăceilor Lui acele vorbe rămase celebre până în zilele noastre, cu referire riguroasă la clericii, de atunci, de azi și din totdeauna: „fiindcă stau în locul lui Moise, faceți și respectați ce vă spun ei și nu ce vă plac, căci ei doar zic, dar nu fac” (Matei 23, 2-3). De atunci și până azi antagonismul între predică și fapte a rămas o deplorabilă compromitere, o înșelăciune, un păcat,

pentru toți cei surprinși în flagrant de... prefăcătorie, de „păcălire” a lui Dumnezeu. De remarcat rămâne faptul că, în privința corectitudinii conduitei religioase, Iisus nu face, în predicile Sale, o diferență radicală între răspunderea fariseilor și cea a saducheilor, deoarece ambele categorii de „profesioniști” ai credinței (instituționalizați sau nu) excelau în ostentația cu care-și practicau activitățile cultice sau de „instruire” a populației în cunoașterea și „observarea” Legii. Desigur că, pentru Evanghelia Lui, Iisus nu dorea astfel de slujitori. S-a întâmplat însă... exact cum nu se dorește. Începută prin smerenie, simplitatea și umilința – conform „imaginii” spălării picioarelor ucenicilor de către Iisus însuși – credința creștină, instituționalizată în Biserică – avea să cadă, după generații succesive de adepți și oficiali clericaliizați, în tentația grandorii, repetând istoricește orgoliul... celor ce-și înmulțeau filacterele și ciucurii veșmintelor, făcând paradă de evlavie, cerând saluturi deosebite în locurile publice, vânând locuri alese în capul mesei la oșpețe, etc., precum avertizau textele evanghelice din Matei 23, 5; Marcu 12, 38. În privința ironiei... amare cu care Iisus face referiri la soarta profeților, pe care toți îi admiră, dar foarte puțini îi cred, se cade evocat modul ironic în care G. B. Shaw, în piesa lui „Sfânta Ioana” (1924), se pronunță asupra faptului că singurii profeți tolerați, de către „masa” credincioșilor, sunt profeții... răposați, iar profețiile în sine sunt „apreciate” numai după ce perioada lor de premoniție s-a epuizat... de câteva veacuri. Dramaturgul construiește, conflictual, parabola scenică, lăsând-o pe Sfânta Ioana să propună a-și folosi „puterea”... pentru a învia la viață, în prima jumătate a secolului nostru. Este tristă și ridicolă, concomitent, panica pe care o trezește perspectiva de a primi, de la înviata profetă – conform tradiției moralizante a profeților – imprecății și avertismente, față de conduita imorală a „cetățenilor lumii” acestui secol; fiindcă azi, ca și în vremea scrierii Evangheliei de către Matei (23, 29), profeții se bucurau, simptomatic, de... elanul cu care oamenii fățarnici „zideau mormintele profeților și împodobeau monumentele celor mari”. Să nu uităm că în toate discuțiile lui Iisus cu „învățații, saducheii”, aceștia n-au prea avut ce să conteste în conținutul Învățăturii Lui, dar I-au contestat autoritatea de „cap” al noii credințe, fiindcă lipsea (încă) instituția credinței respective; ceea ce ulterior avea să se constituie și se va numi Biserica Creștină. Așa cum Legea, la evrei, se instituționalizase, în miile de ani de când exista, creându-și un aparat de slujitori (profesioniști – saducheii și laici – fariseii), la fel considerau saducheii că ar fi trebuit să existe, și la noua credință, pentru ca predicile lui Iisus să se facă „în numele” acestei instituții... care încă nu se constituise.

*
* *

În întreaga înlănțuire de idei, expusă până acum, nu trebuie să se creadă că prezumtivul umor, identificat în Evanghelii și aparținând – prioritar – lui Iisus, ar fi fost destinat obținerii unor efecte preconceptuate, prin cultivarea paradoxului și prin specularea expresiilor-standard, cu scopul ca „încercătura” intențiilor inițiale să genereze – subtil – o, cu totul particulară... paranteză ideatică. Precum s-a afirmat,

în partea de început a „opusculului“ s-a dorit dovedirea faptului că Iisus – Om și Dumnezeu fiind – nu a ezitat – și nici n-a evitat – umorul (componenta specific umană a „persoanei“ Lui), ci l-a folosit cu finalitate moralizatoare, de cele mai multe ori. Nu este posibil ca în „persoana“ lui Iisus să se separe „componenta“ divină de cea umană, fenomen și moment cronologic unic și irepetabil în succesiunea de acte taumaturgice ale lui Dumnezeu. Iisus ne-a transformat, pe noi toți, în fii ai lui Dumnezeu, adică din „creați“ în „născuți“ (a crea înseamnă a face ceva... dar altceva decât firea ta însăși; a naște înseamnă a face ceva identic cu firea ta, fiindcă prin naștere nu „faci“ decât... tot ceea ce ești tu), ceea ce implică tranziția de la viața biologică, animalică, la viața spirituală – atemporală – veșnică. Prin venirea lui Iisus între noi și prin crucificarea Lui – în locul nostru – omenirea a fost mântuită deja, adică... în principiu. Rămănea însă... și rămâne în continuare – ca noi oamenii să ne însușim, să ne asumăm, să dorim și să acceptăm... mântuirea, prin jertfa lui Iisus; fiindcă partea cea mai grea (încărcată de suferință fizică), pe care noi n-am fi putut s-o facem „prin“ noi înșine, a fost făcută – pentru noi – de către Iisus. Noi, neputând să ne înălțăm la viața spirituală numai prin puterea noastră, viața spirituală a coborât la noi prin Iisus. Cum putem noi să ne asumăm mântuirea pe care ne-a oferit-o Iisus? Numai deschizând porțile ființelor și inimilor noastre, pentru **Omul** în care viața spirituală a fost împlinită în mod plener și care – deși era Dumnezeu – a fost – pentru noi – și om adevărat. Dar să nu uităm că ceea ce-I datorăm noi – Lui – nu este doar credință, ci și fapte... pe măsura credinței și învățăturilor Lui. Adică exact ceea ce a vrut El să ne învețe: să împlinim ideea și fapta, într-un „gest“ unic, viața noastră ideatică și faptică. Și fiindcă dorește să încheie, într-o atmosferă optimistă, senină, gândurile pe care le-am închinat umorului lui Iisus, aş propune celor ce se chinuiesc azi să asigure prioritate credinței asupra faptelor, sau invers (și nu sunt puțini, din moment ce au construit „separații“ adânci între cultele creștine, adică în masa celor ce-L recunosc pe Iisus drept Domn, Mântuitor și Învățător), o glumă referitoare la această prioritate: ce-ar fi dacă într-o dispută similară ne-am rătăci întrebându-ne... la o foarfecă, care braț este mai necesar... brațul credinței sau brațul faptelor?

P993.797-10

RELAȚIA DINTRE CÂNTAREA BIZANTINĂ ȘI CÂNTAREA BĂNĂȚEANĂ

Pr. prof. dr. NICOLAE BELEAN

Pentru a stabili o relație corectă și autentică între muzica bizantină și cântarea bisericească bănățeană, trebuie să stabilim caracteristicile generale sau principiile de bază ale fiecărei variante din care vor reieși asemănările și deosebirile dintre ele.

Muzica practică în Biserica Răsăritului Ortodox este cunoscută sub denumirea de muzică bizantină, denumirea fiindu-i atribuită de muzicologii și istoricii epocii moderne, de cei care și-au îndreptat atenția către investigarea artelor medievale. În primele veacuri ale creștinismului cântarea religioasă avea ca model cântarea sinagogală, căreia i s-au alăturat, de-a lungul veacurilor, influențele muzicii unor popoare din Asia Mică, Siria, Antiopia, Armenia și ale vechii muzici grecești. Odată cu apariția și dezvoltarea iconografiei creștine și cu trecerea veacurilor, în cadrul cântării religioase s-a produs o anumită sinteză, o direcționare din ce în ce mai clară, mai stabilă, muzica religioasă începând să capete personalitate, un specific determinant, centrul de creație și de evoluție fiind Bizanțul, capitala Imperiului de Răsărit, de aici s-a răspândit către alte mari centre mănăstirești din Grecia, Muntele Athos, Palestina, Alexandria și Țările Române.

Muzica bizantină este în esență religioasă și așa a rămas până astăzi. Strâns legată de biserică, ea contribuie în mod eficient la crearea și întreținerea unei spiritualități specifice pentru glorificarea divină. A luat ființă și s-a dezvoltat în cadrul Bisericii creștin-ortodoxe, fiind creația unor compozitori renumiți, psalți, protopsalți, ale căror nume sunt menționate în vechile manuscrise muzicale sau au rămas anonime. Cu toții au stat în slujba bisericii ca monahi și ieromonahi în marele centre mănăstirești, interpreți de seamă și creatori ai unei muzici ce devenea treptat mai complexă, mai colorată, mai spiritualizată.

Muzica bizantină își are caracteristicile și regulile ei, stabilite de teoreticieni și transmisă prin manuscrise dar și prin interpreți, cântăreți, canțori, dascăli ce și-au lăsat amprenta asupra păstrării autentice a cântărilor religioase.

De-a lungul secolelor, în Țările Române muzica de origine bizantină a fost o realitate obiectivă, făcând parte integrantă din trecutul îndepărtat de artă și cultură al poporului român. Această artă specifică s-a păstrat, s-a dezvoltat și s-a transmis într-un evident spirit tradițional, prin manuscrise datorate unor muzicieni copişti români, buni cunoscători ai cântării și scrierii neumatice care au deschis școli pe lângă marile locașuri mănăstirești, cum a fost Școala de la Neamț secolul al XV-lea, Școala de la Putna secolul al XV-al XVI, Școala de la Scheii Brașovului semnalată

la sfârșitul secolului al XV-lea, sau cea de la București din secolele al XVII-lea și al XVIII-lea.

Dacă avem în vedere faptul că muzica tuturor Bisericii Ortodoxe este de indiscutabilă origine bizantină, chiar judecând-o la nivelul ei de astăzi, nu putem afirma decât că românii din zona intercarpatică au folosit și folosesc o muzică de origine bizantină. Pentru această părere pledează între altele strânsa și continua legătură dintre bănățeni și celelalte provincii românești. Pe timpul prigoanelor, când numărul preoților se împuțina, slujitori ai altarelor din provinciile vecine le lua locul. Este lesne de înțeles că aceștia nu puteau folosi în timpul slujbelor altă muzică decât cea învățată în provinciile de unde veneau, respectiv o muzică de origine bizantină. Apoi în școlile de pe lângă mănăstiri veneau uneori călugări sau dascăli din Țara Românească. Unele cărți religioase tipărite în Oltenia, Muntenia sau Moldova au circulat și în Banat. Foarte mulți episcopi din Banat, Transilvania, erau hirotoniți în Principatele Române. Toate acestea dovedesc clar că muzica de cult bănățeană a avut contacte strânse cu cea bizantină prin intermediul fraților din Moldova și din Muntenia. Mai mult decât orice ne va convinge de originea bizantină a muzicii bănățene structura însăși a churilor sau glasurilor la care mă voi referi în cele ce urmează.

Aș dori să precizez că chul sau glasul nu poate fi definit prin noțiunile de mod sau ton ci doar prin complexul de elemente: scară muzicală, gen, căruia aparține aceasta, sistem sonor, sistem cadențial și formule melodice. Vorbind de o scară muzicală avem în vedere un fragment din scară, uneori numărând trei, patru sau cinci sunete, alteori chiar depășind octava. Grupurile de trei, patru sau cinci sunete se constituie uneori în sisteme sonore din înălțuirea sau alcătuirea căroră iau naștere scări cu un ambitus mai mare. În muzica psaltică de pildă sistemele de patru sau cinci sunete pot fi întâlnite atât în genul diatonic cât și în cel cromatic. Practica îndelungată a dus încetul cu încetul și totodată în legătură cu textul, la formarea unor sisteme de cadență mai mult sau mai puțin specifice fiecărui glas, după cum a dus la nașterea unor formule melodice determinate de țesătura melodică ce ia naștere între sunetele de bază ale fiecărui glas: tonica și dominantă, care diferă de la glas la glas sau uneori de la o categorie de cântări la alta în cadrul aceluiași glas.

Sistemul de cadențe și formule melodice sunt două categorii de elemente întâlnite atât în muzicile de cult bizantină cât și gregoriană. Există în muzica de cult, formule melodice care prezintă pornind de la înălțimi diferite, aceeași țesătură melodică. Așa se întâmplă în muzica psaltică cu troparul glasurilor șapte și opt.

Cu cât cântările se propagă pe cale orală, cu atât mai mult formulele melodice ca și cadențele devin mai tipice iar numărul lor se reduce. Acest fenomen se constată la întreaga muzică de strană. Numărul redus de formule melodice încorsetează pe cei ce execută oral acest fel de muzică, făcând-o pentru cei mai puțin pricepuți săracă și monotonă. Spre deosebire de muzica psaltică, unde se folosește pentru fiecare glas sau unele cântări specifice aceluiași glas câte o formulă melodică, muzica bănățeană nu are asemenea formule orientative.

Mă voi referi acum la scările muzicale folosite de fiecare glas în parte atât pentru cântarea psaltică cât și pentru cea bănățeană.

Mai întâi trebuie precizat faptul că în muzica psaltică se întâlnesc trei categorii stilistice de cântări pentru fiecare glas: silabice, denumite irmologice, ușor

ornamentate cunoscute sub denumirea de stihirarice și bogat (chiar foarte bogat) ornamentate numite papadice. În stilul irmologic se cântă de obicei stihurile de la vecernie, stihoavna, troparul, sedelnele (în cazul în care nu se indică modelul „podobie”), binecuvântările Învierii, antifoanele, prochimenu, catavasiile, canoanele, doxologia și fericirile. De stilul stihiraric aparțin cântările: Doamne strigat-am, Să se îndrepteze, stihurile, dogmatica, laudele, voscreasna și svetilna. În stilul papadic se cântă Heruvicul, chinonicul sau priceasna. În Banat nu se mai păstrează aceste denumiri dar există asemănări indiscutabile în gruparea cântărilor. Terențiu Bugariu vorbește de trei modele în cântarea bisericească bănățeană: glasul propriu, numit însuși glas, echivalent stilului stihiraric, glasul stihoavnei, echivalent stilului irmologic și glasul troparului echivalent tot stilului irmologic. Timotei Popovici afirmă că fiecare din cele opt glasuri are de regulă trei melodii mai mult sau mai puțin diferite, care la noi sunt numite însuși glasul, melodia stihoavnei și melodia troparului. Aceeași împărțire o găsim și la Dimitrie Cunțan cu deosebirea că adaugă o a patra melodie numită podobia. Aurel Popovici menționează și el următoarele modele: melodia glasului, melodia antifoanelor, melodia troparelor și melodia podobiiilor.

Pentru simplificare dar și pentru aprofundare vom compara glasurile pe rând insistând asupra deosebirilor dar și asupra asemănărilor care sunt mai multe și din care se poate trage concluzia că muzica bănățeană are la origine pe cea bizantină.

Glasul I – folosește scara diatonică cu basul sau tonica în pa adică re și este numit glasul dorian. Ambitusul obișnuit este do – la (ni – ke), în cântările stihirarice, re – do în cântările irmologice. Finala este întotdeauna pe re (pa).

Glasul I în varianta Banat folosește aceleași formule melodice cu cadente finale pe treapta re pentru modelul stihoavnei și pe treapta sol pentru modelul troparului. Ambitusul este de septimă minoră, uneori atinge chiar octava. În modelul stihoavnei se introduce o secundă mărită ori de câte ori melodia având un mers ascendent se întoarce spre final. Originea acestei secunde mărite care lipsește în muzica psaltică nu poate fi explicată decât ca o influență a cântării populare asupra celei bisericești în partea de sud-vest a țării.

Glasul II – psaltic, folosește scara cromatică proprie, asemănătoare cu cea a glasului VI de care se deosebește prin nota finală și prin constituirea materialului sonor bazat pe înălțuirea de terțe. Ambitusul general se întinde de la do¹ la do². Acest glas se numește lidian. În varianta Banat glasul II se deosebește net de glasul II psaltic prin caracterul scării sale care este major în modelul glasului însuși. Forma irmologică cuprinde ca și în psaltichie două variante: a stihoavnei și a troparului. Varianta Banat pentru modelul stihoavnei folosește formula cromatică a glasului VI exact ca și stihoavna de la psaltică. Faptul că glasul însuși II este diatonizat nu-și găsește nici o explicație decât în aceea că Anton Pann în irmologhionul său vorbește de o formă diatonică a glasului II care în practică nu se folosește în cântarea psaltică dar s-a păstrat în varianta bănățeană.

Glasul III – numit frigan, după teorie folosește o scară enarmonică. În realitate acest glas folosește o continuă împletire între un mod de tip major și relativul său minor. Ambitusul este de o octavă (re¹–re²), cu finala totdeauna pe fa. Glasul III în varianta bănățeană prezintă în general aceeași continuă împletire de major și minor întâlnită în muzica psaltică. În varianta Banat întâlnim pentru stihoavnă finalul pe re

în loc de fa. De remarcat că varianta Banat așa cum constată Gheorghe Ciobanu conservă cadențele pe do pe care nu le întâlnim în glasul III psaltic, în schimb le întâlnim în manuscrisele de până în secolul al XVIII-lea.

Glasul IV – numit mixolidian, cu toate cadențele perfecte în re, păstrează în general același caracter major ca în evul mediu. Astăzi glasul IV psaltic are finalul pe mi. Ambitusul este de octavă. Forma irmologică are două variante. Forma leghetos numită astfel după scara leghetos pe care o folosește și care este un mod frigid cu ambitusul obișnuit de la mi la do. Troparele, condacele și sedelnele glasului IV se cântă în forma cromatică a glasului II.

În varianta bănățeană caracterul general al scării este major cu finala pe mi. Forma irmologică cunoaște două modele ca și în muzica psaltică: varianta stihovnei și a troparului.

Glasul V – în cântarea psaltică folosește ca și glasul I, al cărui derivat sau plagal este, o scară diatonică de tip minor. Ambitusul se întinde de la re¹ la re² uneori atingând pe mi². Tonica este de re în cântările stihirice și cele irmologice. Glasul V mai are o formă irmologică aparte, puțin folosită, în care se cântă stihurile de la vecernie și binecuvântările Învierii de la Utrenie.

Varianta bănățeană folosește pentru acest glas scara major-minoră. Cadențele sunt aceleași ca și în muzica psaltică. În acest glas se vedește, datorită ritmului, o influență cultă indiscutabilă. În afară de aceasta tetracordul inferior care apare ca lărgirea pentacordului sol–re are finala pe la. O asemenea structură se întâlnește frecvent în folclorul bănățean. Între această formă și cea corespunzătoare a glasului V psaltic nu există nici o asemănare. Se aseamănă însă cu acea formă mai puțin utilizată astăzi, întâlnită în manuscrisele de până în secolul al XVIII-lea, după cum susține și demonstrează Gheorghe Ciobanu.

Glasul VI – folosește pentru forma stihirică scara cromatică proprie cu secunde mărite între treptele 2–3 și 6–7. Pentru cântările irmologice, glasul VI folosește atât scara proprie cât și a glasului II. În forma stihirică ambitusul este de la r₁–r₂, lărgit uneori în jos cu o treaptă. Cele mai numeroase cântări ale glasului VI: stihovna, troparul, condacul, sedelnele, canonul, fericirile folosesc scara glasului II. Deosebirea față de cântările corespunzătoare ale glasului II care folosesc aceeași scară sunt: lărgirea ambitusului prin includerea treptei r₁, insistența mai mare pe treapta la bemol, fără să se facă totuși scadență pe această treaptă.

În varianta muzicii bănățene, deși scările întrebuințate sunt în general cromatice, cu unele excepții, nucleul sonor de bază diferă. Cadența pe treapta a II-a trădează în mod indiscutabil influența populară. Unele formule melodice cât și unele cadențe trădează originea psaltică a glasului.

Glasul VII – după teorie folosește scara enarmonică, dar în practică aceasta este o scară de tip major. Ca și la glasul III deosebirea dintre cântările stihirice și irmologice constă doar în caracterul ornamental sau silabic al formulelor melodice, structura scării, ambitusul și sistemul cadențial fiind același. Forma stihirică are cadențe pe sol, re, fa.

În varianta bănățeană ambele forme stihirice și irmologice sunt identice. Scara este de tip major întocmai ca și în muzica psaltică.

Glasul VIII – în muzica psaltică folosește o gamă naturală de tip major în care treapta a VII-a se cântă coborâtă când melodia nu urcă peste treapta a VII-a. Ambitusul

obișnuit este de la do¹ la do². Forma irmologică cunoaște două variante. Una care cunoaște aceeași scară ca forma stihirică în care se cântă stihoavna, antifoanele și fericirile și altele, în care tonica se stabilește cu octavă superioară, adică de la fa. În această scară se cântă troparele, condacele și sedelnele.

În varianta bănățeană glasul VIII folosește tot o scară de tip major lărgită în joasă cu o terță mică. Ambitusul variază între sextă și octavă.

Din cele prezentate rezultă atât deosebiriile dintre muzica psaltică și cea bănățeană cât și asemănările, dar și varietatea acestora din urmă. Se recunoaște de către mulți muzicologi că până la începutul secolului al XVIII-lea, se cânta la fel în ambele țări românești ca și în Transilvania și Banat. Există păreri că deosebirile dintre muzica psaltică și cea bănățeană s-ar datora unor puternice influențe orientale și grecești asupra cântărilor religioase din Țara Românească și Moldova în special în perioada stăpânirii fanariote, iar după alții decăderii muzicii bănățene care a fost impregnată cu multe elemente lumești străine de atmosfera bisericească. Influența folclorului nu este ușor de dovedit dar nici nu poate fi exclusă pentru că muzica de strună din Banat a circulat sute de ani pe cale orală, iar oralitatea a dus totdeauna la schimbări în ceea ce s-a cântat. Schimbările intervenite în muzica de cult datorită influențelor folclorului sunt foarte greu de depistat, oricât li s-ar părea de ușor celor ce nu cunosc bine muzica bisericească și nici pe cea populară. Din câte se știe până acum cadențarea pe treapta a II-a – fenomen întâlnit în folclorul bănățean – se întâlnește nu numai în muzica de strună din Banat ci și în cea din Transilvania. Nu numai cadența specifică la care m-am referit ar putea fi atribuită folclorului ci și unele formule melodice ca și unele ornamentări mai frecvent întâlnite în folclor. Toate acestea nu se întâlnesc însă în cărțile de cântări folosite în Banat ci numai în practică de către cei ce aduc o încărcare ornamentală, sub influența folclorului zonei respective. Trebuie precizat că nu se constată nici influența muzicii occidentale propriu-zise. Este evidentă totuși influența teoriei muzicii occidentale, a educației muzicale a autorilor colecțiilor de cârți existente.

Găsesc că este necesar în continuare să înfățișez pe scurt și raportul dintre muzica bănățeană și cea sârbească. Asemănările dintre ele sunt puse pe seama influenței muzicii sârbești asupra celei românești. Timotei Popovici afirmă de pildă că: „În urma ierarhiei sârbești, cântarea bisericească sârbă e și azi în uz în Banat și Transilvania“. Terențius Bugariu afirmă la rândul-i: „Cântările bisericești sunt comune pentru Mitropolia întreagă sârbă și pentru Diecezele Arad și Caransebeș“ găsind explicații în faptul că am împrumutat-o prin sârbi de la greci. Cercetarea mai atentă a variantelor transilvănene și bănățene cu muzica sârbească duce la constatarea nu numai a unor asemănări ci și deosebiri. Astfel glasul II irmologic după Mokranjac folosește o scară de tip major pe când varianta bănățeană folosește o scară cromatică. Aș dori să remarc aici faptul că uneori se aseamănă varianta sârbească cu variantele Blaj, Oradea și Conțan mai mult decât cu cea bănățeană care era mai aproape. Toate aceste deosebiri pe lângă asemănările evidente duc la concluzia că nu este vorba de influență ci de faptul că aceleași cântări au circulat în secolul al XVII-lea și al XVIII-lea și la români și la sârbi, cu unele modificări inerente circulației orale. Trebuie să arătăm că legături între muzica sârbească, cea din Transilvania și Banat cu muzica psaltică au mai existat și în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea și prima jumătate

a secolului al XIX-lea. Numai așa ne putem explica asemănările foarte mari dintre glasurile 1, 3, 7 și 8 la toate variantele din Banat, Transilvania și muzica psaltică.

Există un punct comun pentru toate variantele românești inclusiv cea sârbească: diatonizarea glasului II care în muzica psaltică este folosită pentru forma glasului IV și pentru marea majoritate a cântărilor irmologice ale glasului VI. Pilonii vechii muzici bizantine însă au rămas fermi pe toată această diversificare.

Din cele prezentate până aici reies anumite lucruri care merită să fie subliniate în concluzie și anume:

1. Asemănările muzicii bănățene cu cea sârbească este incontestabilă dar ambele se încadrează într-o sferă largă incluzând nu numai muzica tuturor românilor, ci și chiar forma grecească întâlnită la ruteni și ucrainieni. Așa fiind, originea muzicii bănățene este, ca și a celei sârbești și a celorlalte zone românești, bizantină.

2. Muzica creștină a pătruns pe meleagurile bănățene întocmai ca și în celelalte ținuturi românești odată cu ritul creștin. Cum pătrunderea acestei noi credințe a avut loc încă prin secolul IV-V, cântarea de strană la români este mai veche decât creștinarea popoarelor vecine.

3. Date fiind relațiile permanente între toate provinciile românești, contactele cu Constantinopolul și Muntele Athos, muzica de cult a românilor a evoluat în strânsă unitate cu cea bizantină.

Cântarea bisericească din Banat reprezintă unul dintre dialectele cele mai individualizate ale muzicii bizantine, impunându-se prin melodicitate bogată, expresivitate nuanțată și forță emoțională, precum și prin substanța muzicală și conținutul sacru al textului.

RĂSĂRITUL MĂRTURISITORILOR ȘI AL MARTIRILOR¹

HENRI TINCQ

În 1054, schisma dintre Constantinopol și Roma separă Răsăritul de Apus, cultura bizantină de cea latină, Ortodoxia de Catholicism. Nașterea unei rezistențe religioase unice în lume, de la jefuirea Constantinopolului de către cruciați până la stăpânirea otomană și Gulagul sovietic.

Un ajun de Paști în Siberia, pe un câmp unde sunt duse să taie copaci, niște țărânci din Voronej cer să fie libere în ziua praznicului. Episodul este povestit de Evghenia Guinzbourg în romanul *Le Vertige*: „Vom recupera; vom lucra de trei ori mai mult“, le promit tăietoarele de copaci gardienilor de pe câmp. Sunt scoase din barăci cu lovituri de băte. Dar, odată ajunse pe șantier, ele își pun la loc fierăstraiele, topoarele și încep să se roage. Respectând consemnele, gardienii le forțează să rămână în picioare în apa înghețată a unui iaz mizerabil. Aici tăietoarele de copaci cântă imnele pascale.

Imne întru slava lui Hristos înviat pe care Boris Pasternak le pune în gura doctorului Jivago: „De ce există pe pământ această măreție / Această suferință și această putere? / Lumea este prea săracă în vieți, în suflete / În orașe, păduri și râuri. / Dar cele trei zile pe care va trebui să le trăiești / Mă vor arunca în hău, Doamne / Și voi învăța cât de grea este lipsa / Și prețul Învierii Tale“.

Rusească, balcanică, bizantină sau arabă, Ortodoxia este în același timp rezistență și martiriu. Această „Învierie“ către care tinde din rășputeri este sinonimă cu o Apocalipsă privită ca o zdrobire a răului, un sfârșit al persecuțiilor și o biruință a Bisericii. Ortodoxia este fiica păcii „constantiniene“ din veacul al IV-lea, plină de ambiguități, stabilită între imperiu și creștinism; apoi o succesiune de catastrofe abrupte, care, de la invaziile arabilor și mongolilor până la prădarea Constantinopolului de către cruciați, de la dominația otomană timp de cinci secole până la Gulagul sovietic, a lăsat moștenire ortodocșilor mentalitatea (adeseori de victimă) care, de la Atena la Ierusalim, de la Belgrad la Moscova – trecând prin Kosovo –, îi uimește încă atât de mult pe occidentali.

În dimineața zilei de 16 iulie 1054, la Constantinopol – „noua Romă“ –, clerul și credincioșii iau parte la liturghia de la Sfânta Sofia. Trei bărbați – impetuosul cardinal Humbert de Moyen-Moutier, episcopul Pierre d'Amalfi și cancelarul Frédéric de Lorraine – intră în sanctuar, se prezintă ca trimiși ai Papei Leon al IX-lea (care

¹ Henri Tincq, *L'Orient des confesseurs et des martyrs*, articol apărut în publicația „Le Monde“, Paris, an. 56, nr. 16.942, vineri, 16 iulie 1999, pp. 12–13, traducere de lector dr. Simona Goicu.

tocmai murise) și depun solemn pe altar, în fața unei asistențe uluite, o bulă de excomunicare: „Nemaiputând deci îndura injuriile îngrozitoare și ofensele adresate Sfântului Scaun, constatând lezarea credinței catolice, semnăm această anatemă împotriva lui Mihail Cerularie și uneltitorilor săi, dacă nu se întorc la pocăință”.

Printr-un gest biblic, ei scutură praful de pe încălțăminte, proclamând „Dumnezeu să vadă și să judece!” și pleacă. Sosiseră în urmă cu cinci săptămâni pentru a încerca să pună capăt neînțelegerilor minore dintre cele două capitale ale creștinătății. Fuseseră primiți cu ospitalitate de împăratul Constantin Monomahul care voia să-l scutească pe Papă de neplăceri și să se alieze cu el împotriva normanzilor din Sicilia. Dar patriarhul din Constantinopol, Mihail Cerularie, i-a întâmpinat cu ostilitate și a refuzat să îl vadă.

Publicând, în acest mod teatral, bula de excomunicare, ambasadorii Papei au subestimat reacția patriarhului. Încercător în puterea poporului său, Mihail Cerularie înfruntă mânia împăratului și organizează în taină o rebeliune. Convoacă în grabă un sinod la care participă douăzeci de episcopi și îi excomunică, la rândul său, pe cei care au redactat sau „inspirat” „carta necredincioasă” lăsată la Sfânta Sofia de reprezentanții Papei.

Ruptura este astfel pecetluită. Imperiul creștin al lui Constantin tocmai s-a fărâmițat. După două veacuri de dispute dogmatice dintre Roma și Constantinopol privind problema Duhului Sfânt (*filioque*), ultimele neînțelegeri nu erau decât niște divergențe cu privire la practici și rituri: „La probleme privind barba, uleiurile și untura topită”, așa cum rezumă familiar patriarhul Petru al Antiochiei pentru a dramatiza conflictul. Istoria creștinismului este astfel plină de schisme. Prima l-a rupt de rădăcinile evreiești. A doua a împărțit în două teritoriul său. Dar nu trebuie amplificată importanța evenimentului din 1054. Patriarhul Mihail Cerularie, care a murit trei ani mai târziu, nu va lăsa alte urme în istorie, decât această lovitură sângeroasă. Puțin mai târziu, în fața pericolului turcesc, Constantinopolul se va reconcilia cu papa care organizează, în 1095, prima cruciadă. Anatele de la Sfânta Sofia – care nu vor fi ridicate decât nouă secole mai târziu, în 1965, de papa Paul al VI-lea și de patriarhul Athenagoras – sunt rodul unei derive care a îndepărtat de multă vreme, printr-o misterioasă tectonică, cele două „continente” ale imperiului: răsăritean și apusean, bizantin și latin, „ortodox” și „catolic”.

Nu sunt doar două versiuni ale aceleiași credințe care vor înceta să se înțeleagă, înainte de a se urî și destrăma, ci două arii de cultură, limbă și legitimitate. Pe de o parte, Răsăritul, patria „Părinților pustiei”, primii călugări din tradiția creștină, apoi a primilor teologi, a celor șapte „sinoade ecumenice” – singurele pe care le recunosc Bisericele ortodoxe – care, între secolele IV–VIII, la Niceea, Calcedon, Efes, Constantinopol, au condamnat primele erezii, au formulat marile dogme ale creștinismului și ale principiilor de organizare și de disciplină valabile până în zilele noastre. Un patrimoniu considerabil cu care se mândrește întregul Răsărit.

Pe de altă parte, un Apus latin unde interesele împăraților coincid tot mai mult cu pretențiile teocratice ale unei papalități romane – la apogeu în secolul al XI-lea, sub papa Grigorie al VII-lea (papa reformei gregoriene) – care aspiră să conducă autoritar întreaga creștinătate. Nemulțumiți cu revendicarea „primatului” pentru ei înșiși, justificat prin prezența la Roma a mormântului sfinților apostoli Petru și Pavel, papii

cer supunerea Răsăritului, intervin la Constantinopol, așa cum fac și la Maienza sau Colonia.

Încă de la sinodul de la Calcedon, în 451, care i-a condamnat pe „monofiziți” – cei care cred într-o singură fire umană și divină a lui Hristos și nu în două firi, așa cum prevede doctrina oficială –, imperiul din Răsărit a pierdut înfloritoarele comunități creștine din Egipt, Armenia, Etiopia și dintr-o parte a Siriei. Chiar și în zilele noastre, Bisericele armeană, coptă, etiopiană, siriacă au un statut aparte în cadrul creștinismului. Dar, după schisma din 1054, Răsăritul creștin este despărțit de lumea latină. Este redus astfel numai la spațiul elonofon. Majoritatea vecinilor săi slavi au fost evanghelizați, fie de Roma (croaii, polonezii, cehii), fie de Constantinopol (moravii, rușii, bulgarii). Unii misionari greci, cum ar fi Chiril și Metodie, au reușit să creeze un alfabet și să traducă în slavonă cărțile bizantine. Dar aceste țări slave scapă de sub tutela politică a imperiului.

Consecințele acestei rupturi sunt tragice. De la numeroasele dispute dintre ierarhi și teologi, se ajunge la ignorarea dintre popoare. Și, ceea ce nu era în 1054 decât o banală ceartă pentru motive de disciplină ecleziastică, va deveni o ură înverșunată. Termenii *latin* în Răsărit și *grec* în Apus sunt niște insulte, sinonime cu erezia. Bizanțul încremențește în originalitatea sa greacă și într-o identitate ortodoxă mută datorită reflexelor antioccidentale. Sălbăticia devastării Constantinopolului, care va urma, este tipică pentru evoluția mentalităților devenite ireconciliabile.

În 1203, armata celei de a patra cruciade vrea să ajungă în Pământul Sfânt pe mare, evitând Bosforul. Dar cade prizoniera pretențiilor financiare ale venețienilor, care visează să cucerească Constantinopolul, și a războaielor de succesiune ce zguduie tronul imperial. În luna iunie, cruciații sosesc în fața orașului, îi înscăunează din nou pe împăratul Isaac și pe fiul său Alexis al IV-lea, dar sunt atacați cu violență, nemaiputând fi apărați de trupele papei Inocențiu al III-lea. Constantinopolul este în flăcări. Timp de patru zile, jafurile și violențele servesc drept mijloace de a scăpa de mânia seculară acumulată de latini împotriva grecilor. Bisericele și mănăstirile lor sunt jefuite, devastate altarele, iar icoanele profanate.

„Pretutindeni auzai numai bocete, strigăte de durere și de groază – mărturisește Ioan Masarites, mitropolitul Efesului. [Cruciații] proferau injurii și blesteme, smulgeau copiii de la sânul mamelor, siluiau fecioarele în bisericile sfințite. Îi ucideau pe nou-născuți, omorau femeile caste, le dezbrăcau pe femeile în vârstă și le injurau. Îi chinuiau pe călugări, îi loveau cu pumnul, le zdrobeau pânțele cu piciorul, copleșind cu lovituri aceste trupuri respectabile. Vărsau sânge muritor pe sfintele mese și, pe fiecare, în locul mielului lui Dumnezeu jertfit, erau aduși oameni ca niște oi, pentru a li se tăia capetele. Acesta era respectul pentru lucrurile lui Dumnezeu al acelora care purtau pe umeri Crucea lui Hristos”.

Un imperiu latin al Răsăritului se creează la Constantinopol, înainte ca orașul să fie recucerit de greci, șazeci de ani mai târziu. Dar povestea acestor atacuri îngrozitoare ale venețienilor, genovezilor, catalanilor se răspândește în întregul Răsărit, în țările slave, până în Rusia și afectează, multă vreme, memoria colectivă a întregii ortodoxii. La greci, cuvântul *catalan* era sinonim cu *sperietoare de copii*.

Un alt front apare: islamul. În Răsăritul creștin, islamul este deja o veche cunoștință. În urma invaziilor arabe din secolul al VII-lea, patriarhatele istorice de la Ierusalim, Antiohia, Alexandria au fost supuse. Palestina, Siria, Egiptul, Africa

de Nord au devenit teritorii musulmane. Dar în secolul al XI-lea, în Asia Mică, debarcă turcii veniți din îndepărtata Asie și converțiți la islamul sunit. În cealaltă mare țară ortodoxă, Rusia Kieviană – care dorea să fie recunoscută ca egala Bizanțului și se acoperea de mănăstiri și de biserici numite, din spirit de imitație Sfânta Sofia – mongolii impun o altă teroare, egală cu islamul.

Pentru a preîntâmpina pericolul, Constantinopolul caută să ajungă la compromisuri cu papa, dar poporul este nemulțumit. Împăratul Mihail al VIII-lea Paleologul este excomunicat de patriarh și privat de funeralii religioase pentru că a semnat „unirea” propusă de sinodul de la Lyon (1274). Două secole mai târziu, episcopii greci cedează la rândul lor exigențelor Romei și, la sinodul de la Florența (1438–1439), capitulează în fața papei. Pentru puțină vreme: la rândul lor, acești episcopi sunt renegați la Constantinopol de popor și repudiază „unirea”. Și la Kiev este alungat mitropolitul. Altfel spus, un zid de netrecut separă de acum Ortodoxia de Catholicism. Cu puțin înainte de căderea Constantinopolului, se auzeau voci care spuneau că „mai bine să vedem stăpânind turbanul turcului decât mitra latină”. Perioada bizantină din istoria Ortodoxiei se încheie cu această ruptură. Ortodoxia este, de acum înainte, abandonată ei însăși. Și este singură sub dominația islamică.

„O, oraș, capul tuturor orașelor! O, oraș, inima celor patru zări! O, oraș, slava creștinilor și pieirea barbarilor! O, oraș, un alt rai spre Apus!” Jalea lui Ducas, care asistă la căderea Constantinopolului, la 29 mai 1453, exprimă climatul de disperare care domnește la sosirea trupelor sultanului Mahomed al II-lea. Turcii sunt instalați de multă vreme în Kosovo (din 1389, după faimoasa bătălie de la Câmpia Mierlei) și în Bulgaria (1393). Sosirea lor la Constantinopol este privită ca o boală ucigătoare, trimisă de Dumnezeu ca să-i pedepsească pe bizantini pentru luptele interne. Este comparată cu „o ciumă care ne omoară pe toți”. *Ciumă*, un cuvânt prea slab pentru a reda ceea ce reprezintă în imaginarul Bizanțului acești turci despre care împăratul Constantin Cantacuzino spunea un secol mai devreme că „își află bucuria în ucideri și cel mai frumos câștig al lor este prinderea prizonierilor și vinderea lor ca robi”.

Adăpostită în Sfânta Sofia, așa cum povestește istoricul Alain Ducellier, întreaga populație îl roagă pe înger, pe care legenda îl descrie ca fiind înarmat cu o sabie și care va salva încă o dată Imperiul. Sau îl roagă pe Dumnezeu să-i trimită, pe cal alb, pe împăratul legendar, Constantin al V-lea, singurul care ar putea să îi învingă pe dușmanii musulmani. Când armata turcilor sosește la porțile orașului, se așteaptă la rezistența a zeci de mii de oameni. Dar nu găsește decât o cetate dezorientată, resemnată, abătută. Două zile de luptă, în care a pierit ultimul împărat Constantin al XI-lea, sunt suficiente pentru ca „noua Romă” să fie nimicită prin jafuri, profanări de biserici, moaște și masacre episodice.

Admirator al culturii grecești, Mahomed al II-lea îl oprește pe unul din oamenii săi, care, „în numele credinței”, începe să distrugă pardoseala Sfintei Sofia. Sultanul îl lovește cu sabia, îl aruncă afară pe jumătate mort și proclamă că orașul este de acum înainte al lui, că toate monumentele îi aparțin... La fel și oamenii. Le anunță evreilor și creștinilor că le va respecta credințele, că le va permite să-și administreze comunitățile. Restabilește patriarhatul, apostrofându-l pe primul titular al acestui post, Gennadios Scholarios, cu următoarele cuvinte: „Fii patriarh, păstrează prietenia noastră și primește toate privilegiile pe care le aveau patriarhii, înaintașii tăi”. Profitând de confuzie, patriarhul își lasă să crească părul după moda împăraților.

Devine *milet bachi*, șeful națiunii creștine („etnarh” în limba greacă). Începutul unui compromis: patriarhul este manipulat și devine uzurpatorul unui imperiu tot mai aservit.

Islamizarea este progresivă, dat tenace. Politica lui *milet* (popor) este departe de a fi un model de toleranță. În ciuda promisiunilor, Sfânta Sofia este confiscată, transformată în „moschee a Cuceritorului”, iar Biserica Sfinților Apostoli, panteonul împăraților, este distrusă. Potrivit dreptului musulman, creștinii, care constituie *rayah*, adică „vitele”, trebuie să plătească în fiecare an un tribut greu (*haraciul*). Întregul sistem se bazează pe corupție și liberul arbitru: „Sultanii cer bani pașalelor, iar aceștia creștinilor”, povestește Alexandru Schmemmann. Patriarhii au devenit marionete în mâinile administrației musulmane. În secolul al XVIII-lea, patruzeci și opt de patriarhi se succed la tron (în șaptezeci și trei de ani), în timp ce crește numărul copiilor răpiți pentru a deveni ieniceri, în slujba sultanului, ale căror revolte fac deseori să curgă sânge.

Cu excepția Rusiei, foarte bucuroasă că îi succede Bizanțului – Moscova se autocalifică „cea de a treia Romă” –, întregul Răsărit ortodox se află sub jugul islamic. Atena a fost cucerită la trei ani după Constantinopol, iar Partenonul, biserică creștină timp de o mie de ani, a fost transformat și el în moschee. Serbia, din 1459, Bosnia din 1463, Egiptul din 1517 se află sub ocupație otomană și apără cât de cât credința creștină. Ortodoxia balcanică cunoaște cea mai îndelungată perioadă neagră din istorie. Timp de cinci sute de ani, în Grecia, Serbia, România, cultura, educația, obiceiurile, limba sunt ignorate, șterse din carte. „Imaginați-vă că din epoca lui Villon până în cea a lui Lamartine, s-ar fi șters întreaga cultură franceză!”, observă Olivier Clément.

Europa închide ochii și va trebui să se aștepte mișcările naționale din secolul al XIX-lea pentru ca Ortodoxia, mobilizată de cler, să opună rezistență. Insurecția împotriva Imperiului otoman izbucnește la început în Grecia. Creștinii din Turcia și Constantinopol sunt înfrânți și plătesc din nou cu propriul sânge. În 1821, în ziua de Paști, Grigorie al V-lea, patriarhul Constantinopolului, este spânzurat de turci de poarta de la intrare în reședința sa. Acesta le răspunde judecătorilor care îi cer să își nege credința și să se dezică de coreligionari: „Eforturile voastre sunt zadarnice. Patriarhul creștinilor moare creștin”. În dimineața zilei de Paști, el slujește, pentru ultima oară, liturghia, îi cheamă pe credincioși la praznic și la împăcare, și, potrivit tradiției, împarte ouă credincioșilor. Înainte de a se lăsa arestat și a fi dus în fața călăilor.

„Hei, tovarășe, nu-ți fie teamă, ține bine pușca / Să tragem un glonte în Sfânta Rusie / În Rusia pădurilor, îi pământul colibelor, pământul de pe urmă / nici o cruce, nici o cruce”. În acest fel, poetul Alexandre Block (1880–1921) cântă calvarul Ortodoxiei, cel al Rusiei.

În noaptea de 12 spre 13 august 1922, Benjamin Kazanski, mitropolitul Petrogradului (fostul Sankt-Petersbourg) cade ucis de gloanțele trupelor sovietice. „Sinodul” pe care Biserica Ortodoxă din Rusia l-a convocat în 1917, chiar înainte de izbucnirea revoluției, a restabilit Patriarhia Moscovei (pe care a desființat-o Petru cel Mare) și alegerea populară a episcopilor. Prețuit de populație, chiar și de clasa muncitoare, Benjamin a fost adus din nou pe scaunul mitropolitan. Episcop al orașului revoluției, el nu recunoaște noua administrație a sovietelor, ci se arată credincios,

mergând până la a-i considera pe bolșevici drept „adunători de bani” și „oameni de treabă” cărora vrea să le binevestească Evanghelia, după pilda sfântului apostol Pavel.

La începutul anului 1922, războiul civil, foametea, opoziția țăranilor la colectivizarea pământurilor provoacă mii de morți. În perioada imediat următoare revoluției, patriarhul Tihon al Rusiei i-a excomunicat pe „dușmanii Adevărului lui Hristos”, dar a refuzat să îi binecuvânteze pe contrarevoluționari și armata „albă”. În fața dezastrului provocat de lipsa alimentelor, el oferă statului comorile și bogățiile tuturor bisericilor – cu excepția obiectelor care servesc la liturghie – pentru ca țara să poată cumpăra hrană din străinătate.

Noul stăpân al țării, Lenin, inventează o stratagemă. El cere confiscarea tuturor obiectelor de cult. Atrage proteste din partea întregului cler, dar și acuzația de „cel care înfometează poporul”, care va cădea ca o ploaie asupra episcopilor și a preoților. Izbucnesc confruntări sângeroase între armata „roșie” și populația ostilă achiziționării relievelor și a altor obiecte sacre. Sute de clerici sunt executați, mii sunt deportați la ocnă din Solovki. În același timp, printr-o circulară adresată Politburo-ului (descoperită cincizeci de ani mai târziu într-un raport secret al comitetului central privind starea Bisericii ruse), Lenin le ordonă tovarășilor lui să „profite de foamete pentru a împușca cât mai mulți preoți, ca să fie pildă pentru mai multe decenii!”

În iulie 1922, mitropolitul Beniamin al Petrogradului este arestat și acuzat sub motivul opunerii la strângerea obiectelor liturgice. Un argument înșelător: la 10 aprilie, publicase un apel, preluat de... *Pravda*, prin care cerea tuturor credincioșilor să predea obiectele autorităților civile. Însăși acțiunea de predare s-a desfășurat fără incidente! El apare într-un proces trucat alături de alți optzeci și șase de acuzați. La fiecare interogatoriu, când sosește la tribunal, credincioșii se închină în fața lui, în ciuda represaliilor din partea poliției, iar mitropolitul îi binecuvintează. Este „un sfânt”, pledează avocatul său evreu, Gurovici. El mărește admirația, încearcă să-și dezvinovătească tovarășii într-un asemenea mod încât judecătorul se vede obligat să strige: „Vorbiți tot timpul de ceilalți. Curtea ar vrea să audă ce spuneți de dumneavoastră”.

Episcopul Petrogradului îi dă atunci acest răspuns: „Nu știu ce îmi rezervă sentința dumneavoastră, viața sau moartea. Dar, oricare ar fi verdictul, cu mare dor ridic ochii spre cer, îmi fac semnul crucii, spunând: «Slavă ție pentru toate, Doamne Dumnezeule»”. La 15 iulie 1922, Beniamin al Petrogradului este condamnat la moarte împreună cu alți nouă tovarăși. Șase dintre ei își văd pedeapsa comutată la închisoare pe viață. Alți trei – printre care mitropolitul – sunt împușcați în noaptea de 12 spre 13 august.

Urmând pilda lui Beniamin al Petrogradului, în cursul aceluiași an 1922, au fost executați aproximativ 2.700 de preoți și episcopi, 2.000 de călugări, 3.400 de călugărițe. Este una din paginile cele mai întunecate ale revoluției bolșevice. După cum afirmă Olivier Clément, se profanează lăcașurile, se calcă în picioare icoanele, se trag gloanțe, se trage în țepă, se scalpează, se opăresc în apă clocotită preoții, episcopii, credincioșii! „Dumnezeu să vă ierte!”, strigă episcopul Vladimir al Kievului în momentul în care urma să fie împușcat. Unui alt martir, profesor la seminarul din Voronej, Nectarie Ivanov, căruia îi sunt strivite mâinile și picioarele, i se înfig în trup țepușe de lemn și i se dă ca împărțășanie plumb topit. Înainte să moară, acesta

are puterea de a reaminti cuvintele biblice: „Acum slobozește pe robul Tău, Stăpâne, după cuvântul Tău în pace“.

Din 1917 și până în 1941, au fost uciși 600 de episcopi, 40.000 de preoți, 120.000 de călugări și călugărițe. Cel puțin 75.000 de lăcașuri de cult au fost distruse până în anii 1960, sub Hrușciov. Este cea mai mare persecuție antireligioasă din istorie, sub oricare regim s-ar fi aflat. În șaptezeci de ani, ea a făcut mai multe victime decât Nero, Dioclețian și alți împărați sângeroși în trei secole. În Imperiul roman transferat la Bizanț, în țările slave, în Rusia lui Ivan cel Groaznic ca și în cea a „țarilor roșii“, în Orientul Apropiat, leagănul celor trei religii monoteiste și teatrul tuturor confruntărilor, istoria creștinismului este plină de suferință. Memoria ortodoxă păstrează, asemeni varului pe rană, amintirea tuturor acestor traume.

În fumul de tămâie din biserici, sub aurul cupolelor și al iconostaselor, s-ar putea face foarte bine din Ortodoxie o religie de muzeu. Este adevărat că, fiind mereu prigonită de istorie, a sfârșit prin a întoarce spatele și a se refugia, la lumina lumânărilor, în călduroasa frumusețe a cântecelor și mănăstirilor. A supraviețuit datorită tradiției ascetice și monahale, datorită patrimoniului liturgic și filosofic.

Nici o altă religie nu este asociată atât de mult conștiințelor naționale. Chiar și în zilele noastre, în convulsiunile din Balcani, din Asia Mică sau Centrală, din Orientul Apropiat, manipulată, instrumentalizată, i se întâmplă să fie complice naționalismelor arhaice, nostalgiilor de expansiune sau viselor de restaurare. Nu te rupi ușor de o istorie care a început cu trei secole de persecuții și printr-o alianță între Biserică și un Imperiu care a fost deseori sinonimă cu aservirea.

Pagini noi ar fi trebuit să se deschidă după prăbușirea Imperiului otoman sau, mai recent, a celui sovietic. Dar reînvierea naționalismelor, creșterea importanței islamului, slăbirea Bisericilor persecutate de îndelungata ocupație musulmană și de dictaturile comuniste – prost văzută în Apus – au deșteptat tensiuni și utopii. O refulare religioasă ațâță din nou conflictele etnice. În Ortodoxie, apare deseori ispita de a opune „întunericul“ lumii exterioare „luminii“ interioare. Dar o astfel de viziune apocaliptică este întotdeauna izvorul primejdiilor.

TRANSCENDENȚA ȘI IMANENȚA LUI DUMNEZEU FAȚĂ DE CREAȚIE

Prep. drd. ADRIAN LEMENI

Trăim astăzi într-o lume în care triunghiul interrelațional Dumnezeu—om—lume pare să fie zdruncinat puternic. Civilizația europeană s-a construit pe valorile creștinismului. Însă printr-un mod diferit de preluare și interpretare a ideilor și termenilor din filosofia antică, au apărut diferite concepții referitoare la relația lui Dumnezeu cu lumea în același spațiu european. De-a lungul timpului s-au configurat două tendințe unilaterale și extremiste în cosmologia europeană: una care insistă exclusiv asupra transcendenței lui Dumnezeu, iar alta care-L face pe Dumnezeu immanent lumii într-o manieră absolutistă, identificând ființa dumnezeiască cu ființa lumii. Ambele sunt dăunătoare unei vieți duhovnicești autentice, influențându-l pe om în viața lui concretă.

Asistăm așadar la un pronunțat fenomen de secularizare, în care omul încearcă să elimine sacrul din viața lui cotidiană, dominată de valori trecătoare în dauna celor spirituale. Observăm cu stupeoare cum ierarhia de valori este inversată și cum anomalii dintre cele mai grave intră în sfera firescului. Ne punem întrebarea, oare care să fie cauzele pentru care astăzi trăim acest proces de degradare progresivă a spiritualității umane, de denaturare a conștiinței omului, chiar dacă această stare de lucruri se vrea marcată de o civilizație tehnică și științistă orbitoare?

Această situație în care omul se substituie tot mai mult lui Dumnezeu și își făurește o lume și un mod de viață după legile lui și nu după cele divine, derivă dintr-o cosmologie autonomă, în care omul, chiar dacă-și proclamă credința în Dumnezeu, îl alungă și-L izolează într-o transcendență inacceptabilă. Această concepție prin care omul își afirmă credința într-un Dumnezeu care a creat universul, dar apoi s-a retras, izolându-se de om și de lume, un Dumnezeu care nu mai este proniator se numește deism. Deismul a confundat transcendența lui Dumnezeu cu absența Lui în creație.

În continuare vom analiza pe scurt germenii acestei cosmologii, felul cum ea s-a dezvoltat și a căpătat noi valențe în timp și consecințele practice ale acestei cosmologii, cu care se confruntă lumea actuală.

Dualismul filosofiei antice, opoziția dintre lumea inteligibilă și cea sensibilă a fost preluat în Apus de Fericitul Augustin. Un teolog protestant, bun cunoscător al celor două mari tradiții creștine, Thomas Torrence arată clar și fără echivoc că dualismul cultural al filosofiei elenistice dintre lumea inteligibilă și cea sensibilă a fost reintrodus în creștinismul apusean de Fericitul Augustin și a afectat de atunci întreg creștinismul apusean.

Fericitul Augustin a elaborat în doctrina lui teoria despre rațiunile seminale din creație, dar care sunt niște efecte exterioare față de Dumnezeu și care autonomizează lumea în raport cu Dumnezeu. El declară în mod expres că „...așa după cum în semințe se găsește invizibil tot ce va constitui arborele, tot astfel lumea conține în ea însăși tot ce avea să se manifeste mai târziu, nu numai cerul cu soarele, luna cu stelele, ci și alte ființe pe care Dumnezeu le-a produs în potență ca într-o cauză a lor.”¹

Viziunea Fericitului Augustin era una exterioară, juridică, lipsită de dinamica interioară a concepției răsăritene despre Dumnezeu și lume. El nu a cunoscut limba greacă pentru a aprofunda pe Părinții răsăriteni. A fost influențat de gândirea juridică a lui Cicero, Tertulian, Ambrozie al Milanului. El „a transferat exigențele unei cunoașteri sigure: așa cum legile statului circumscriu asigurarea obiectivă și eficientă a ordinii sociale, tot așa și circumscrierea definitivă, inevitabil schematică dar unanim acceptată a adevărului asigură caracterul obiectiv al cunoașterii, constituie un fel de „drept al adevărului”.”²

Gândirea augustiniană a fost preluată de franci, care, sub conducerea lui Carol cel Mare, au înființat în Apus Imperiul carolingian. Carol cel Mare, în ambiția lui de a realiza un al doilea imperiu roman în Apus, a ținut neapărat în a avea o gândire diferită decât cea a Răsăritului. În acest fel învățătura Fericitului Augustin este preluată și confirmată.

Într-o a doua fază, scolastica, teologia de școală este aceea care accentuând mult pe rațiunea umană face o disociere între teologie și spiritualitate, între sistemele teoretice și viața trăită. Viața religioasă este tot mai mult secătuită și Dumnezeu cu greu se mai simte trăit în existența cotidiană a oamenilor. În scolastică se accentuează trecerea de la eclesial la religios, de la viața comunitară din Biserică la un individualism religios care-l închide pe om față de semenii și-l autonomizează față de Dumnezeu. Arta din acea vreme oglindește foarte clar această trecere (este vorba de stilurile de arhitectură, de pictură, etc. „Atunci când în secolul al XIII-lea, iconografia bisericească este părăsită definitiv de dragul picturii religioase (care hrănea simțămintele individuale și producea emoții religioase individuale), este iarăși evident că acest fapt reflectă o transformare a modului de înțelegere a vieții și a lumii.”³

Teologia scolastică a preluat ideea despre rațiunile seminale întâlnită la Fericitul Augustin, numai că de această dată, sub influența aristotelică, le-a prezentat ca pe niște cauze secunde care scot în evidență și mai mult caracterul autonom al universului față de Creatorul Său.

Fericitul Augustin vede în idei rațiunile care își au originea în ființa lui Dumnezeu; creează o separare netă între Dumnezeu ca esență pură și lumina creată ca o cauză exterioară și determinare a esenței. Această învățătură a fost precizată în mod clar mai apoi de Toma de Aquino. Acesta sub influența lui Aristotel îl vede pe Dumnezeu ca un „movens imobile” (motor nemîșcat); Dumnezeu este esență pură și total

¹ Pr. prof. Dumitru Popescu, *Ortodoxie și contemporaneitate*. Editura Diogene, București, 1995, p. 190.

² Christos Yannaras, *Abecedarul credinței*, Editura Bizantină, București, 1996, p. 191.

³ *Ibidem*, p. 193.

inaccesibil omului. Această concepție a plasării ideilor divine în ființa lui Dumnezeu ne conduce la două variante exclusive. Pe de o parte introducând ideile în ființa lui Dumnezeu, acestea capătă un caracter ideatic, asemănător lumii inteligibile a lui Platon, care în dualismul său separa lumea inteligibilă de cea sensibilă, ajungând deci la o concepție deistă. Pe de altă parte, creația își va afla rădăcina ontologică în ființa divină, rezultând o doctrină panteistă.

Jean Scott Erigena este cel care are un sistem teologic în care găsim atât elemente apusene cât și răsăritene. Acesta vrea să împacă viziunea răsăriteană care plasează ideile divine în afara ființei lui Dumnezeu cu cea a Fericitului Augustin, în care ideile divine capătă substanțialitate, prin ancorarea lor în centrul ființei lui Dumnezeu. El „...își reprezintă ideile divine ca pe niște creaturi, ca fiind primele principii create, prin care Dumnezeu creează Universul (*natura creata creans*). Ca și răsăritenii, el așează ideile în afara ființei divine, dar în același timp vrea să păstreze cu Fericitul Augustin caracterul lor substanțial, ele devin astfel primele esențe create”.⁴ Erigena a rămas tributary augustinismului, nereușind să vadă în ideile divine voințele creatoare ale lui Dumnezeu.

În Evul Mediu, filosofia și teologia scolastică, printr-un raționalism exagerat ajung să-și formeze sisteme în care Dumnezeu este redus la o simplă idee abstractă, viața religioasă este distorsionată de tot felul de concepte. Descartes este cel care a avut un rol decisiv în impunerea raționalismului și a deismului. Gândirea lui se plasează într-un sistem de referință în care se face o separare categorică între subiectul cunoscător și obiectul de cunoscut. Filosofia lui este dominată de mecanicism, de norme stricte și rigide, în care Dumnezeu este izolat în transcendent; El este centrul Universului, fiind Căuza Primă, dar apoi se retrage din lume și aceasta funcționează ca un ceas, dotat cu multiple mecanisme.

La Fontaine, sub influența filosofiei cartesiene precizează într-un mod plastic funcționarea Universului ca o mașină, în care Dumnezeu nu mai are ce căuta:

„Astfel ceasu-acesta, rătăcitor etern
Ce merge făr' de țință, egal cu pasul tern.
Îndrăzniți a-l deschide, lăuntru să-i citiți
Veți învăța cu-o roțiță un spirit să-nlocuiți
Căci cea dintâi roțiță o mișcă pe-următoarea,
A treia, la rândul-i își așteaptă mișcarea
Și ceasul cuminte sună deșteptarea.”⁵

O astfel de teologie este caracterizată de un determinism mecanic, de o izolare între cauză și efect.

Deismul lui René Descartes „...rezultă din dorința filosofiei de «a locui» cu întregul teatru cosmic, cu mașinăria lui cu tot, într-o lume fără consistență, în interiorul unui Univers vizibil, care este pură exterioritate și realitate unică.”⁶

Descartes autonomizează cosmosul. Universul cartesian este „...redus la singura dimensiune ontologică a întinderii, în întregime desfășurat înaintea noastră, fără interioritate, limita sa este pretutindeni și centrul său nicăieri.”⁷

⁴ Vladimir Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, Editura Anastasia, București, p. 126.

⁵ Jean Borella, *Criza simbolismului religios*, Editura Institutului European, Iași, 1995, p. 66.

⁶ *Ibidem*, p. 67.

⁷ *Ibidem*, p. 74.

Lumea este închisă în ea însăși, este un cadavru cosmic, avem un Univers care se pierde tăcut într-o infinitate a spațiului și în care lucrurile nu-și mai au sens.

Renașterea este fenomenul care îl întoarce pe om la valorile antice ale păgânismului, omul se autonomizează și mai mult în raport cu Dumnezeu. Cultura capătă un caracter antropocentrist, punându-l pe om în centrul ei, pierzând caracterul ei teocentric. Proliferează un umanism despărțit de Dumnezeu și separat de Biserică. Exaltarea condiției umane, dar fără a nimici cu totul credința într-un Dumnezeu Creator, capătă o nouă dimensiune. Creând lumea, Dumnezeu a acordat omului stăpânirea Pământului și prin acțiunile omului, văzut ca Dumnezeu pe Pământ, se săvârșește opera sa creatoare de istorie și civilizație. Dar apoteoza omului, tendință caracteristică umanștilor, se inspiră de acum înainte din ce în ce mai mult din neoplatonismul paracreștin și hermetism.

În numele unor idei progresive din filosofia iluministă, ulterioară celei din Renaștere și pregătită de aceasta, concepția mecanicistă despre Univers este amplificată.

Jean Jacques Rousseau are o părere mașinistă despre Univers și chiar despre ființele vii. El vorbește despre animal-mașină. În această perioadă apare o carte intitulată „Omul-mașină”, scrisă de La Mettrie. „În sistemul lumii eu citesc o ordine care nu se dezmințe niciodată, o ordine mecanică și finalizată de vreme ce, în fața acestui ceas deschis, care este lumea, admir lucrătorul în tainele sale și sunt sigur că toate aceste roțițe nu se concentrează împreună decât pentru un scop de care îmi este imposibil să-mi dau seama.”⁴⁸

Rousseau îl taxează atât pe om, cât și pe animal, tot ca pe o mașină. În acest fel omul nu mai are nevoie de intervenția lui Dumnezeu în viața lui, El este scos din creație. Legile după care funcționează Universul își au cauza în natură, nu în Dumnezeu, Creatorul și Proniatorul ei. „În orice animal văd o mașină căreia natura I-a dat simțuri pentru a se încălca cu ea însăși... Exact aceleași lucruri le întrezăresc în mașina umană cu diferența că operațiile fiarei le împlinesc natura, pe când omul concură ca agent liber la realizarea propriilor acte.”⁴⁹

Iluminismul pregătește Revoluția franceză din 1789. Este un episod în istorie care ulterior s-a prezentat ca având un rol benefic și progresist pentru omenire, dar care în realitate a avut niște consecințe nefaste pentru umanitate. Făcută cu o violență ieșită din comun, care a dus la atâtea masacre, Revoluția franceză a dus la laicizarea societății, la despărțirea Bisericii de stat și la o independență a omului de Dumnezeu. Religia este acum înlocuită din domeniul public, ea se reduce la individ și în locul ei este pusă știința. Zeița rațiunii este întronată în persoana unei prostituate pe altarele Bisericii. Omul nu mai vrea să știe de cler, de Biserică, de Dumnezeu. Religia devine o problemă personală a fiecărui om.

Omul se izolează de Dumnezeu într-o cultură autonomă, dominată de un determinism cosmologic care a transformat lumea într-o mașină. Christian Wolf, gânditor iluminist, a înlocuit vechea imagine organică a lumii cu imaginea lumii ca mașină, care a devenit fundament al unei noi filosofii și teologii iluministe a naturii.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 130.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 130.

Dumnezeu nu este văzut ca Proniator; El nu intervine în creație, este socotit ca un motor care dă lumii un prim impuls inițial pentru ca aceasta să se pună în mișcare. Dumnezeu rămâne într-o transcendență inaccesibilă, care pierde orice legătură cu Universul creat.

De la teocentrism se trece la antropocentrism, unde omul nu mai are nevoie de Dumnezeu. Laplace, fiind întrebat de Napoleon ce loc ocupă în sistemul său de gândire Dumnezeu, a răspuns că în sistemul său nu are nevoie de Dumnezeu.

„Gânditorii iluminiști vorbeau de epoca lor ca de o epocă a rațiunii, și prin rațiune înțelegeam în mod esențial acele forțe analitice și matematice prin care omul poate ajunge la o înțelegere completă a realității în toate formele și să devină astfel stăpânul deplin al naturii. Nu mai era loc pentru miracole sau intervenții divine prin providență ca o categorie a explicării. Dumnezeu mai putea fi conceput în sens deist, ca ultim Autor al tuturor lucrurilor, dar nu mai era nevoie să cunoști pe Autor personal ca să citești cartea naturii.”¹⁰

Deismul a lovit în credința creștină și a premers acutul fenomen de secularizare din zilele noastre.

Vom aborda, în continuare, foarte pe scurt pe câțiva gânditori, care au contribuit la autonomizarea omului, la izolarea lui de Dumnezeu.

Astfel Kant, prin epistemologia lui duce la autonomizarea rațiunii umane, păstrează dualismul care introduce o separare între inteligibil și sensibil. Epistemologia kantiană se află la originea tuturor concepțiilor subiectiviste despre om și lume, care s-au perindat una după alta pe firmamentul filosofiei umane, dezvoltând o încredere nemărginită în puterea omului care a uitat de Dumnezeu.

Kant se înscrie pe orbita gândirii iluministe. El îl îndeamnă pe om la o cunoaștere rațională, autonomizează creația prin conceptul de „lucru în sine”. Separația lui dintre noumena și phenoumena este prea netă, mergând până la opoziție și contribuind astfel la întărirea deismului, la alungarea Dumnezeului celui viu într-un plan absolut transcendent. „Immanuel Kant a definit esența iluminismului într-o sintagmă care a rămas celebră până astăzi: *Saper aude* – îndrăznește să cunoști. Secolul luminilor a acceptat această provocare și de atunci până astăzi, cu toată schimbarea intervenită în filosofia științei, sintagma kantiană definește principala încredere a culturii apusene.”¹¹

Intervenția supranaturalului în natural este considerată o violare de neadmis și astfel s-au pus bazele procesului de secularizare care a închis omul în propria lui suficiență imanentistă, cu tot cortegiul de consecințe negative pentru viața lui morală. Autonomizarea omului și caracterul antropocentric al culturii sale este mai pregnant scos la iveală în filosofia lui Feuerbach: „...câtă valoare are omul, tot atât valorează și Dumnezeu, nimic mai mult. Conștiința de Dumnezeu este conștiința de sine a omului. Cunoști omul după Dumnezeul lui și invers, îl cunoști pe Dumnezeu după om...”¹² Astfel Dumnezeu este redus la om, omul devine zeul omului, este închis pe orizontala existenței și nu mai poate spera la verticalitate.

Pozitivismul secolului al XIX-lea, promovat de Auguste Comte, încrederea nelimitată a omului în știință, îl fac pe om să se creadă stăpânul universului și că-și

¹⁰ Pr. prof. Dumitru Popescu, *Teologie și cultură*, EIBMBOR, București, 1993, p. 68.

¹¹ *Idem*, *Ortodoxie și contemporaneitate*, p. 148.

¹² Jean Borella, *op. cit.*, p. 147.

poate explica totul fără Dumnezeu. În acest secol se vor dezvolta concepții care vor să înlăture cu totul chiar numai ideea de Dumnezeu din viața omului. Religia este privită ca ceva retrograd și o frână în calea științei. Materia este suprema realitate și ea suferă o devenire doar în lumea immanentă. Materialismul ridică la mare înălțime cunoașterea materiei, și aruncă pe Dumnezeu și religia la groapa de gunoi a istoriei. În „Ideologia germană” (1846), Marx caută să convingă și să se convingă că religia nu există. Pentru marea masă, adică pentru proletariat, nu există aceste reprezentări teoretice, deci, din perspectiva maselor, ele n-au de ce să fie distruse, întrucât nici nu au existat vreodată.

În urma acestui raționalism exagerat, în care Dumnezeu nu mai este decât o noțiune abstractă, se ajunge la acel strigăt disperat al lui Nietzsche: „Dumnezeu a murit”. Această expresie este pusă în gura unui nebun și, nu întâmplător, anunță uciderea lui Dumnezeu, cel mai oribil asasinat din istoria lumii. Nietzsche afirmă aceste lucruri în „Știința veselă”, care a apărut în 1883.

Dumnezeu a ajuns ca o absență care duce la nihilism. Nietzsche vrea să scape de acest raționalism care ține în chingi forțele latente ale omului și militează pentru o mistică a vitalismului, o reîntoarcere la trăirile de tip dionisiac din antichitate. Omul va deveni astfel victima propriilor plăceri, crezând iluzoriu că astfel se va elibera de constrângerile impuse de o rațiune seacă.

În acest secol, cel care va da o puternică lovitură religiei va fi Sigmund Freud. Mascată de obiectivitatea metodei sale, ostilitatea lui Freud față de sacru, de religie, este evidentă. În „Adevărul unei iluzii” el afirmă „De îndată ce este în joc religia, oamenii se fac vinovați de tot soiul de nesincerități și de minciuni intelectuale.”¹³ Într-un text din „Despre o anumită concepție asupra universului” el mărturisește că dintre cele trei puteri (arta, filosofia, religia) numai religia este periculoasă. Când e vorba de Dumnezeu, de providență, de viața viitoare, Freud exclamă: „Toate acestea sunt în chip evident atât de infantile, atât de îndepărtate de realitate, încât pentru orice prieten sincer al umanității e dureros de gândit că marea majoritate a muritorilor nu se va putea înălța niciodată deasupra acestei concepții despre existență.”¹⁴

Prin acest fir roșu în istoria filosofiei și a teologiei am căutat să punctăm cauzele fenomenului de secularizare pe care-l trăim astăzi, această absență a lui Dumnezeu din creație și din viața noastră concretă. Credința noastră este una formală care nu ne angajează în așa fel încât să trăim prezența Dumnezeului celui viu. Am arătat că o cosmologie autonomă exprimată prin deism a dus la separarea omului de Dumnezeu, la autonomizarea culturii umane, la izolarea într-o transcendență inaccesibilă a lui Dumnezeu.

Vom prezenta acum câteva din consecințele imediate ale acestei cosmologii autonome, pe care le trăim în mod practic, în zilele noastre.

Prin faptul că teologia scolastică a văzut în natură un concept lipsit de structuri spirituale, s-a ajuns să se treacă de la raționalism la senzualism. Atât teologia augustiniană cât și cea tomistă au înțeles natura ca fiind animată de niște forțe vitale oarbe care puteau fi controlate și dominate de forța unui spirit exterior.

¹³ *Ibidem*, p. 163.

¹⁴ *Ibidem*, p. 163.

Acest senzualism presărat cu pornografie, violență, perversități dintre cele mai scandaloase a fost prevăzut de Nietzsche, din secolul trecut, care a spus „...despre cultura apuseană că avea să-l părăsească pe Apollo, zeul rațiunii, pentru Dionysos, zeul vitalismului și fecundității. Dar tot atât de condamnabilă este și teoria vitalistă, ca una ce trece de la omul care caută să-și tortureze trupul, ca să inhibe patimile din el, la omul care devine sclavul patimilor trupesti.”¹⁵ Asistăm aici la extremele gândirii apusene, care, când este împotriva materiei, a trupului, crezând că omul se poate elibera, descătușându-se din temnița trupului, când își transformă trupul într-un idol cărui caută să-i îndeplinească toate poftele.

Deismul a contribuit din plin la apariția și amplificarea fenomenului de secularizare, în care lumea este desacralizată din ce în ce mai mult. Astăzi este simțit acest lucru mai mult decât niciodată. Mircea Eliade spune că doar societatea contemporană ni-l prezintă pe om ca unic agent al istoriei, refuzându-și orice apel la divinitate.

Un prelat al Vaticanului, Paul Poupard, afirmă: „Omul se realizează el însuși și reușește să se realizeze doar în măsura în care se desacralizează el însuși și desacralizează lumea. Sacrul este obstacolul în calea libertății lui. El consideră că va fi cu adevărat liber când va fi lichidat ultimul zeu... Pentru prima dată probabil în întreaga istorie, legitimarea religioasă a lumii și-a pierdut credibilitatea ei și nu numai pentru câțiva intelectuali sau alți indivizi marginalizați, ci pentru pături largi ale societății.”¹⁶

Într-o astfel de lume în care se luptă pentru înlăturarea sacrului, cultura autonomă a dat naștere unor relații interpersonale dominate de pragmatism, de interese imediate. Paul Valéry observa: Peste tot unde domnește spiritul european se observă apariția maximului de trebuință, maximului de capital, maximului de ambiție, maximului de modificare a naturii.

Consecință a deismului, conceptul de autonomie al omului l-a făcut pe om ca să reproducă la infinit, prin orgoliu, păcatul de neascultare al lui Adam, de rupere continuă și tot mai adâncă de Dumnezeu, izvorul vieții autentice. Într-un colocviu de teologie se preciza că e nevoie să recunoaștem că în zilele noastre există simptomele disoluției universului religios. Rezultatul unui astfel de proces constă în închiderea practică a omului contemporan în pronia sa autosuficientă, fără nici o deschidere către transcendent.

Violența generalizată la care asistăm astăzi, această infuzie de droguri, crimă, pornografie, perversitate a conștiinței prin mass-media și a trupului prin practicarea unor acte contra firii, tot acest arsenal nociv își are rădăcina în filosofia care L-a scos pe Dumnezeu din creație, l-a rupt pe om de Creatorul Său. Am asistat în acest secol la conflagrații mondiale, la experiențele și atrocitățile celui mai satanic regim din istoria omenirii. Sunt rezultatele acelei filosofii care l-a vrut pe om stăpânul Universului, domn al unei lumi în care omul s-a substituit Creatorului său. Paul Tournier, om de știință, spune că „...valurile de violență pe care le denunțăm astăzi sunt roadele concepției moderne care a exaltat pe om ca niciodată în trecut, care a exacerbât setea lui de putere, care a proclamat omnipotența omului prin progresul

¹⁵ Pr. prof. Dumitru Popescu, *Teologie și cultură*, p. 50.

¹⁶ Pr. prof. Dumitru Popescu, *Ortodoxie și contemporaneitate*, p. 182.

nelimitat al științei și tehnologiei, care a disprețuit pe cel slab în schimbul celui puternic și care a căutat să se elibereze de Dumnezeu, izolându-L în sfera realității nevăzute.¹⁷

Iată-ne ajunși astăzi la o răscruce de drumuri în care omul, pentru a avea o existență normală va trebui să-și regăsească starea naturală, ființa lui sacră. Eliade îl definea pe om ca „homo religiosus”, iar Rafail Noica spunea că Ortodoxia este starea firească a omului. La finele acestui mileniu răsună în noi afirmația lui Malraux: „Mileniul trei va fi religios sau nu va fi deloc.”

Confruntarea dintre ortodoxie și viziunea deistă despre lume nu ține de dispute teoretice, antagoniste, ci de consecințele imediate ale acestora. „Critica aplicată religiei de iluminism și liberalism, marxism, freudism, existențialism ateu, agnosticism științific, pare fundamentată și îndreptățită din punct de vedere istoric. Întrebarea este: ce răspunsuri vitale și ce dinamică a vieții opune conștiința eclesială ortodoxă acestei critici?”¹⁸

Salvarea omului va consta într-o depășire din sfera exclusivă a imanentului, dând curs aspirațiilor celor mai adânci ale ființei noastre și străduindu-ne să fim în legătură cât mai strânsă cu Creatorul și Mântuitorul nostru, deoarece „...omul este un pelerin sau meteor spiritual, în continuă mișcare între lume și Dumnezeu... e în lume și vrea să fie mai presus de lume, dar ca de un drum în care nu se fixează niciodată definitiv într-o etapă, ci înaintează mereu mai sus.”¹⁹

O cosmologie opusă deismului este panteismul. Dacă în deism Dumnezeu este izolat într-o transcendență inaccesibilă, după ce a creat lumea, panteismul nu vrea să știe de un Dumnezeu transcendent realității imanente. În panteism Dumnezeu se confundă cu lumea, divinitatea are aceeași identitate cu lumea. Plasându-ne în spațiul european, în filosofia antică, am mai menționat că aceasta a fost dominată de dualism, de opoziția dintre lumea inteligibilă și cea sensibilă. Am văzut că o anumită interpretare a acestei filosofii ne conduce la o cosmologie autonomă în care omul se izolează de Dumnezeu. O altă interpretare, opusă acesteia, este cea care ne conduce la o cosmologie de tip panteist. În această interpretare, lumea sensibilă nu este decât o palidă interpretare a lumii inteligibile. În realitate nu există decât o lume, cea a ideilor, existența concretă fiind doar umbra adevăratei realități.

Este cunoscut mitul peșterii la Platon. Așa cum o umbră se reflectă pe peretele unei peșteri, tot așa lumea adevărată, cea care există, este cea a ideilor. Perfecțiune este văzută într-o nemișcare absolută. Prin mișcare a apărut căderea din lumea ideilor, iar omul prin căderea sufletelor și întemnițarea în trupuri, va fi condamnat la un continuu proces evolutiv, în care sufletul suferă multiple reîncarnări pentru a se desăvârși.

Lumea antică n-a cunoscut conceptul de creație în adevăratul sens al cuvântului. Divinitatea absolută sau anumiți zei erau văzuți doar ca demiurghi care prelucrau o materie preexistentă. Alteori lumea era văzută ca o emanație din ființa divinității. În ambele situații divinitatea era limitată și astfel nu se mai putea vorbi de caracterul absolut al acesteia. În primul caz, divinitatea este neputincioasă prin dependența de

¹⁷ *Idem, Teologie și cultură*, p. 138.

¹⁸ Christos Yannaras, *op. cit.*, p. 201.

¹⁹ *Ibidem*, p. 201.

materie, iar în al doilea caz, divinitatea este supusă unui destin implacabil, acel antic „moira” (*fatum*), în care lumea apare ca o necesitate urmând niște legi implacabile.

Iudaismul este religia care păstrează din revelația primordială ideea de creație. De fapt verbul ebraic „*bara*” are acest înțeles de a aduce la existență ceva din nimic. La II Macabei 7, 28 avem un temei pentru creația din nimic: „...la cer și pământ căutând... să cunoști că din ce n-au fost le-a făcut pe ele Dumnezeu...”.

Dacă n-am accepta teoria despre creația „*ex nihilo*”, dacă nu am trăi într-o lume care a fost adusă la existență din nimic, ar însemna că imperfecțiunile din această lume există din eternitate și am introduce astfel imperfecțiunea Lui Dumnezeu, aceasta fiind o contradicție internă pentru că Dumnezeu este perfecțiunea prin excelență. „O lume existentă din veci în forme evolutive, în esență identică cu cea actuală ar fi ea însăși absolutul, adică singura realitate. Dar absolutul nu poate purta marca nonsensului și limitărilor pe care o are în sine forma actuală a lumii, privită ca singură realitate, sau cele esențiale identice, în care toate se compun și se descompun. Chiar dacă ar fi un sens superior necunoscut în această relativitate, ar trebui să fie cineva conștient de el în mod etern, în care caz El ar fi adevăratul absolut, superior acestei relativități.”²⁰

O lume existentă din eternitate nu are conștiința propriei existențe. Dacă lumea ar fi coexistentă cu Dumnezeu din eternitate și consubstanțială cu El, implicit în această situație nu s-ar mai putea explica setea omului după absolut, după o realitate care transcende lumea în care trăim. Dacă lumea ar fi identică cu Dumnezeu și existând din eternitate cu El, ea și-ar fi autosuficientă și ar trebui să-i fie și omului suficientă. Dar se constată că omul nu se simte împlinit, închis pe orizontalitatea existenței imanente și văzând această lume ca o realitate ultimă.

Sfântul Atanasie cel Mare este cel care ia o poziție tranșantă în această direcție și el opune lumii orizontale, închise în ea însăși și autosuficientă sieși, o lume care nu este în prelungire de natură cu Dumnezeu, ci participă la Dumnezeu fără să se identifice cu natura Lui.

O lume supusă unor procese de devenire continuă în propria substanță, sub imperiul unor legi necesare și implacabile, ce fel de Dumnezeu și de om ne-ar propune? Nu am putea avea un Dumnezeu adevărat pentru că el n-ar mai fi liber iar omul la fel ar fi lipsit de responsabilitate, ar trebui să se supună în mod fatalist în fața unei realități asupra căreia nu poate interveni. Lumea nu poate fi pentru Dumnezeu un destin necesar, o trenă neconținut variabilă, pe care trebuie să o poarte din veci. Ea nu poate fi o emanație sau o desfășurare involuntară a ființei Lui. Căci atunci în ce și-ar mai arăta El suveranitatea peste orice necesitate și lege?

Doar distincția dintre necreat și creat asigură faptul că lumea este o expresie a libertății absolute a lui Dumnezeu, o plenitudine de dragoste care se extinde la o realitate creată, chemând-o pe aceasta la dragoste. Lumea trebuie să fie o manifestare liberă a voinței divine. Caracterul creat al lumii exclude orice identitate, fie ea cât de parțială cu Dumnezeu. Realitatea creată nu poate deveni necreată prin nici o evoluție.

Dacă omul ar fi necreat împreună cu lumea în care trăiește, cum am putea spera la învingerea morții? Ar însemna că moartea este constitutivă structurii omului și

²⁰ Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos – lumina lumii și îndumnezeitorul ei*, Editura Anastasia, București, 1993, p. 45.

acestei lumi, că ea este din eternitate și nu va fi biruită în toată veșnicia. Numai un Dumnezeu care este transcendent ca ființă lumii și legilor care stăpânesc acum în ea poate birui moartea, căreia îi este supusă firea omenească despărțită de Dumnezeu, prin asumarea ei de către El. Și numai o lume, care nu este nici din altă substanță eternă alături de a lui Dumnezeu, ci e din nimic, nu are moarte ca ținând de substanța ei.

Nimicul nu trebuie înțeles ca un principiu de sine stătător. În caz contrar am avea o concepție dualistă despre lume, în care Dumnezeu și nimicul ar fi cei doi termeni care contribuie la apariția lumii. Nimicul este vidul, constituind mediul în care Dumnezeu își revarsă dragostea, aducând la existență lumea și omul. În această creație nu moartea și succesiunile repetate și monotone sunt legile care domină. Dumnezeu a chemat întreaga creație la viață și la un răspuns liber față de dragostea infinită pe care l-a arătat-o. „Pentru oameni e un privilegiu de a nu fi emanații succesive și definitiv pieritoare ale unei substanțe supuse unei astfel de legi, ci creaturile unui Dumnezeu transcendent, atotputernic și personal, capabil să folosească atotputernicia în mod liber în manifestarea iubirii Sale.”²¹

Lumea creată de Dumnezeu prin voința Lui liberă nu diferă ca spațiu de realitatea divină, ci prin substanțe. Ea există în afara lui Dumnezeu, nu prin loc, ci prin natură.

Acel moment „la început” în care lumea este adusă la existență înfățișează intersecția eternității cu timpul. Lumea a fost creată în acest timp și acest lucru exprimă iubirea lui Dumnezeu, pentru că lumea are timpul ca interval de parcurs în comuniunea spre Dumnezeu. Diferența dintre eternitate și timp ne demonstrează falsitatea panteismului. Timpul nu este o desfășurare a eternității, el este intervalul în care lumea, în frunte cu omul, răspunde iubirii infinite a lui Dumnezeu în acest dialog absolut. „Dumnezeu se dăruiește întreg creaturii temporale, pentru că ea e făcută pentru veșnicie. Prin această dăruire Dumnezeu primește în Sine pentru veci conținutul ce se câștigă în timp și creatura deschizându-se în momentul temporal prin răspunsul ei, sau prin dăruirea ei lui Dumnezeu, se umple de eternitatea Lui sau își vede conținutul ei temporal umplut de eternitate.”²²

Acest dialog presupune o dinamică. Am văzut că filosofia antică vedea starea de perfecțiune ca fiind un repaus absolut. Origen, influențat de această filosofie va avea și el o viziune statică referitoare la creație. Sfântul Maxim este acela care accentuează foarte mult rolul mișcării în desăvârșirea creației, dinamismul ei în înaintarea pe calea comuniunii cu Dumnezeu. După Sfântul Maxim și potrivit cu întreaga tradiție teologică bizantină, mișcarea creaturilor este o consecință logică și firească a creării lor de către Dumnezeu.

Aceasta presupune un dialog, dar dialogul nu poate fi purtat decât între persoane. Lumea nu are conștiința despre existența lumii în care trăiește. Dar această conștiință îl plasează pe om în lume dar și dincolo, este o conștiință a transcenderii. Structura fundamentală a omului constă, după Martin Heidegger, în „...transcendența înțeleasă ca act, lucrare continuă a noastră, prin care trecem de la noi la lume și prin aceasta de la noi din acest la noi din momentul viitor, ridicându-ne de la o stare de trăire...

²¹ *Idem, Sfânta Treime și creația lumii din nimic*, revista „Mitropolia Olteniei”, nr. 2, 1987, p. 8.

²² *Idem*, p. 23.

la conștiința intimității noastre. Conștiința transcenderii primește însă altă intensitate când se efectuează în direcția lui Dumnezeu și în raport viu și reciproc cu El.²³

Filosofia existențialistă din acest secol a căutat să identifice această realitate transcendentă de care este conștient omul. Astfel pentru Heidegger această realitate este nimicul în care ne trece moartea.

După Grisebach nu moartea ne trezește la adevărata existență, ea nu ne scoate din experiența eu-lui închisat, ci numai o altă realitate personală. „Numai în întâlnirea ochi în ochi cu un altul, cu un tu: numai în această întâlnire eu-l este strămtorat cu adevărat de o transcendență, este obligat să se decidă și să iasă din cuprinsurile iluzorii și nemărginite ale construcțiilor sale.”²⁴

Jaspers vede în transcendență „...orice nemulțumire a eu-lui cu obiectivările experiențelor sale. Transcendența este experiență în comuniune cu altul, se realizează când eu-l depășește obiectivitatea semenului. Dar este întâlnită în orice contemplare și lucrare, când eu-l simte naufragiul tuturor rezultatelor obiectivate a ceea ce a reușit să surprindă din realitate.”²⁵

Dar adevărata transcendență este întâlnită în creștinism. Aici această realitate transcendentă ni se prezintă ca o Persoană supremă. Lumea poate ființa doar prin dragoste iar dragostea este caracteristică prin excelență a persoanei. O dragoste absolută revendică o Persoană cu caracter absolut. Persoana cheamă la un dialog între om și Dumnezeu, între om și om, între lume și Dumnezeu. Dumnezeu ca Persoană gânditoare și creatoare înființează dialogul iubirii ca o comunicare prin cuvinte și lucruri între Sine și noi, ca bază pentru dialogul între noi.

Creștinismul este prin excelență o religie personalistă. Ea ne relevă un Dumnezeu personal Creator, dar în același timp și Mântuitor. El coboară în istorie și se face pildă vie de viețuire. Învățătura lui este întrupată într-o viață desăvârșită.

Acordul dintre preceptele învățăturii lui și felul de viață este perfect. Mântuitorul, Dumnezeu-Omul coboară în lume, de acum înainte omul având model desăvârșit de om pentru toată veșnicia.

Într-o viață creștinească ni se cere nu o respectare exterioară a unor norme de conduită, viața duhovnicească constă într-o trăire în Hristos. „Spiritualitatea ortodoxă preferă experiența persoanei lui Hristos și apreciază cuvintele nu numai pentru conținutul lor ci în primul rând ca prilej de experiență a acestei prezențe. Creștinii ortodocși cred că Hristos este în ei, li se împărtășește în Euharistie și în celelalte taine, ca Persoană dincolo de cuvinte, mai mult decât prin cuvinte, ca persoană în care se cuprind total darul și cuvântul”²⁶

Persoana este adevărata realitate care exprimă transcendența lui Dumnezeu și care justifică trăirea duhovnicească la cote înalte care este una personală, și care reflectă pe orizontală comuniunea dintre semeni, iar pe verticală legătura dintre om și Dumnezeu. Un sistem de concepte oricât de înalte ar fi ele, oricât de evidente adevăruri ar propune, dacă lipsește experiența personală într-o trăire autentic religioasă, care ne face să fim în comuniune cu Persoana supremă a Mântuitorului

²³ *Idem*, **Iisus Hristos sau restaurarea omului**, Editura Omniscope, Craiova, 1993, p. 53.

²⁴ *Ibidem*, p. 55.

²⁵ *Ibidem*, p. 56.

²⁶ *Ibidem*, p. 63.

Iisus Hristos, nu ne folosește mai mult decât întâlnirea reală cu Hristos, în Euharistie, într-o viață învăluită de smerenie și simplitate. Foarte frumos exprimă acest lucru genialul Dostoievski, care afirmă că, dacă ar fi să aleagă între adevăr și Hristos, l-ar alege pe Hristos. Un adevăr nu este autentic dacă nu ni-l descoperă pe Iisus Hristos ca și Creator și Mântuitor al lumii.

„Pe omul care a făcut experiențele tuturor felurilor de măreții ale naturii, ale artei, ale culturii dar a făcut-o și pe aceea a contactului cu un sfânt, este atât de evidentă însușirea sfântului de a reprezenta o transcendență superioară tuturor celorlalte obiecte și principii, încât nu-și poate explica îndoielile altora în această privință decât prin faptul că ei nu au trecut prin toată gama experienței. Dar ceea ce se experimentează în fața unui sfânt este palidă analogie în raport cu experiența ce a prilejuit-o persoana lui Iisus Hristos...”²⁷

Așadar aceia care văd în Iisus Hristos un mit se înșală amarnic, ei vor trece prin viață fără să trăiască clipa de cea mai sublimă profunzime, în care trăirea în Hristos le-ar putea transfigura întreaga existență.

Acest Dumnezeu personal care coboară din transcendență și trăiește printre oameni despică istoria în două prin Întruparea Lui. El se dovedește a fi „scandal pentru iudei”, pentru că aceștia nu-și puteau închipui un Dumnezeu umil, răstignit, un Dumnezeu care să fie și om. Iisus Hristos este în același timp „nebunie pentru elini”, pentru că filosofia lor de factură panteistă nu ar putea concepe ca absolutul impersonal să se intruzeze într-o persoană.

Dar religia înființată de Iisus Hristos este o expresie a dragostei, iar dragostea nu poate fi experimentată decât între persoane. O dragoste adevărată nu poate fi în doi, pentru că trebuie să fie un al treilea care să se bucure sincer de dragostea celor doi, să se odihnească în el acea dragoste și cel de al treilea să mărturisească despre dragostea celor doi. O iubire în doi închide, mărginește, pe când în trei ea deschide perspectiva unei veșnicii.

Dragostea adevărată este trăită de Dumnezeu cel transcendent, unul în ființa lui, dar întreit în Persoană: Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt. Sfânta Treime este structura supremei iubiri. Tatăl voiește să dăruiască existența ca un bine și să aibă și alte existențe conștiente. Fiul vrea să-și reverse iubirea față de Tatăl și în afară de creație. Sfântul Duh vrea să umple de bucurie creația adusă la existență din nimic.

Prin faptul că omul este creatură din nimic, el își descoperă adevărata lui valoare: dacă ar fi dintr-o esență socotită divină sau alături de cea divină, deci oarecum tot divină, ca o a doua realitate divină, limitată ca și prima, deci nedivină, oamenii ar rămâne închiși în insuficiențele ei și ar apărea și dispărea în ea fără urme. Numai ca și creaturi din nimic, existența lor presupune un Dumnezeu adevărat, transcendent legilor monotone ale existenței.

Dumnezeu este „cel peste toate și prin toate și în toate” (Efeseni 4, 6). Sfântul Atanasie explică: „peste toate” ca Tată, ca izvor „prin toate”, prin Cuvântul, „în toate” se odihnește ca duh.

Întreaga structură a Universului este fundamentată pe cifra trei. Faptul că în cuvântul omenesc se trăiește comuniunea între trei persoane dintre care doi își vorbesc

²⁷ *Idem*, Sfânta Treime creatoarea, mântuitoarea și ținta veșnică a tuturor credincioșilor, revista „Ortodoxia”, nr. 2, 1986, p. 21.

iar a treia este prezentă în gândul lor comun imită legătura interpersonală din Sfânta Treime. Această comuniune este expresia unei intersubiectivități interioare și veșnice.

Lumea are o ființă creată care este diferită de ființa necreată a lui Dumnezeu. Niciodată nu se va putea face o identificare a firii creatului cu necreatul. Pentru Sfântul Grigorie al Nyssei această înfăptuire a voinței divine este ființa creată. Creatura contingentă în însăși originea sa a început să existe, dar ea există și va exista pentru totdeauna. Moartea și distrugerea nu vor fi o întoarcere în neant, căci „Cuvântul Domnului rămâne în veac“ (I Petru 1, 25) și voința lui Dumnezeu este de neschimbat.

Sfântul Atanasie vorbește de o participare a lumii la Dumnezeu, dar nu după ființă, pentru că lumea este înrădăcinată în voința divină, nu în ființa lui Dumnezeu.

Cosmologia panteistă are o seamă de consecințe practice, pe care le putem vedea în viața actuală. Mai întâi că Dumnezeu este perceput în mod impersonal asistăm la depersonalizarea omului. Acest lucru devine tot mai evident astăzi, când suntem asaltați de religii orientale, care ne propun contopirea cu Marele Tot și prin aceasta să ajungem la o stare de perfecțiune în nirvana. Omul, oricât ar vrea să se depersonalizeze, nu-și poate distruge caracterul personal, care-i este o structură ontologică. Persoana are o valoare supremă. Ea este în relație cu alte persoane, se interesează de ele și se simte în siguranță când este iubită de alte persoane. Persoana este o taină ireductibilă în sine, dar în același timp manifestă și aptitudini pentru comuniune. Nu putem accepta ca superioară o religie care ne propune ca desăvârșire dizolvarea persoanei, în care să nu mai avem conștiința față de cel de lângă noi, să ne bucurăm unii de alții. În lumea în care trăim, în care, pe multiple căi, cu diverse mijloace, se încearcă ahinilarea caracterului de persoană al omului, depersonalizarea lui, tocmai pentru a putea fi manipulat mai ușor, creștinismul răsăritean ne impune o mistică a persoanei, o religie în care persoana are valoare veșnică și stabilește relații cu celelalte persoane, într-o perspectivă a unei veșnicii indefinite.

O altă consecință practică a panteismului este că, prin această viziune despre lume, se adoptă o viziune potrivnică progresului. Omul trebuie să-și accepte cu resemnare situația în care trăiește și în această existență nu poate face nimic decât să-și sporească o stare de pasivitate care să-i permită, în existența ulterioară, o situație mai bună. Omul nu mai luptă pentru o lume mai bună, nu acceptă să modifice natura, care este sacră în sine.

Panteismul determină credința în reîncarnare. Omul, în aspirația lui de nemurire a trupului, crede că reîncarnarea poate fi o soluție pentru aceasta. Însă prin aceasta omul nu-și asumă responsabilitatea acestei vieți, care ne-a fost dată s-o trăim pentru a ne câștiga o soartă în veșnicie.

Omul este o ființă psiho-fizică unică, irepetabilă în istorie. Reîncarnarea anulează jertfa Mântuitorului și îl face pe om să creadă că el se va mântui, printr-o serie succesivă de reîncarnări în momentul când el va reuși să învingă legea karmei, a cauzalității. Dar fiecare om va învia cu trupul său, așa cum s-a întâmplat și cu Mântuitorul nostru, Iisus Hristos.

Panteismul anulează libertatea omului. Făcând abstracție de ideea creării lumii de către o Divinitate personală, care rămâne total transcendentă față de lume, panteismul închide omul în imanența lumii și-l transformă în roțița unui angrenaj care îi distruge orice aspirație spre libertate.

Adevărata libertate ne-o găsim în concordanța voii noastre cu voia lui Hristos, în înaintarea noastră liberă spre comuniunea cu Sfânta Treime. Panteismul ne condamnă la o supunere necondiționată față de un destin implacabil, la un dat care trebuie asumat cu resemnare. Această stare era trăită cu pregnanță în antichitate, într-o perioadă în care cea mai înaltă filosofie nu depășea o concepție panteistă despre lume.

Panteismul, identificând în substanță pe Dumnezeu cu lumea, refuzând Divinității un caracter transcendent, îl face pe om prizonierul unei imanențe totale, în care setea lui de participare la un Absolut personal, dincolo de lumea aceasta, nu mai poate fi potolită.

Numai depășind cele două viziuni unilaterale (deismul și panteismul) printr-o cosmologie teonomă în care afirmăm deodată transcendența și imanența lui Dumnezeu față de creație vom avea șansa să redescoperim și să ne asumăm perspectiva unificatoare și eclesială asupra lumii a Sfinților Părinți.

MĂRTURII BIBLICE DESPRE MOȘTENIRILE DIN MOZAISM ÎN TERMINOLOGIA ȘI VIAȚA CULTICĂ A CREȘTINISMULUI PRIMAR

Prot. dr. IOAN BUDE

Deși creștinismul și mozaismul sunt două religii distincte, având fiecare o învățătură de credință proprie, o istorie proprie și un cult aparte¹, ele se cer privite și apreciate mai curând prin prisma asemănărilor². Din această perspectivă, Vechiul Testament apare ca o moștenire comună ambelor religii, constituind nu numai fundamentul lor istoric, ci asigurându-le și o bază teologică comună, prin învățătura despre Dumnezeu, despre creație, despre Providență, despre îngeri, antropologie și eshatologie³.

Se cuvine să precizăm că în anii de început ai Bisericii primare, când Noul Testament încă nu se înfiripase, iar noțiunea de „Evanghelie” nu definea încă nici o scriere biblică⁴, atât Apostolii Domnului cât și ceilalți ucenici, frecventau templul și sinagoga, participau la serviciul divin public în fiecare zi și lecturau singurele Scripturi existente, adică scrierile sfinte ale Vechiului Testament. De asemenea, primele comunități creștine, în care se vorbea grecește, până la apariția celor dintâi scrieri noutestamentare (Epistolele pauline și Sfintele Evanghelii), citeau și se rugau după singura Scriptură pe care o cunoșteau la acea dată și care era Vechiul Testament, în traducerea Septuagintei. Și tot după versiunea Septuagintei vor fi citate din plin, în Noul Testament încheiat mai târziu, toate cărțile celui Vechi⁵.

Deci, apariția Noului Testament n-a însemnat anularea sau respingerea celui Vechi, ci mai degrabă interiorizarea și încreștinarea acestuia⁶, după cum Însuși Hristos

¹ Cele două religii se deosebesc profund în ceea ce privește interpretarea evenimentului mesianic: după învățătura creștină, acest eveniment s-a realizat în Persoana Mântuitorului Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu întrupat; după învățătura mozaică, evenimentul mesianic nu s-a împlinit încă, ci aparține viitorului.

² Seymour Siegel, *Judaism and Orthodoxy: Theological reflections*, în „Journal of Ecumenical Studies”, vol. 13, nr. 4/1976, p. 62-69.

³ Pr. lector Dumitru Abrudan, *Creștinismul și Mozaismul în perspectiva dialogului interreligios*, teză de Doctorat în Teologie, în Rev. „Mitropolia Ardealului”, Anul XXIV (1979), nr. 1-3, p. 84-85.

⁴ Cf. Jean Bauberot, *Biblia și creștinismul*, (art.), la Jean Delumeau, *Religiile lumii*, traducere colectivă din lb. franceză, Ed. „Humanitas”, București, 1996, p. 59 și 63: „Termenul «evanghelie» circula deja în lumea greco-romană... însă autorii scrierilor care au devenit «Evangheliile Noului Testament» afirmă că nu există decât o singură «Evanghelie»: aceea care cuprinde viața, învățătura, moartea și Învierea lui Iisus Hristos... și, prin extindere și mărturia despre Persoana lui Iisus”.

⁵ *Ibidem*, p. 60.

⁶ Pr. prof. dr. Nicolae Neaga, „N-am venit să stric Legea!” Considerații generale privitoare la însemnătatea Vechiului Testament, Sibiu, 1940, p. 73; José Alzin, *Juifs et chrétiens en dialogue. Tous leurs problèmes de A à Z*, 1966, p. 12.

Domnul certifică acest adevăr, zicând: „Căci cu adevărat zic vouă: Înainte de a trece cerul și pământul, o iotă sau cirtă din Lege nu va trece, până ce se vor face toate” (Matei 5, 18).

În lumina acestor cuvinte dumnezeiești, putem spune că începuturile Bisericii și originile cultului și credinței creștine urcă până la Patriarhii Vechiului Testament. Față de Avraam, Moise și Profeți, creștinii se află într-un raport de adevărată filiație spirituală.

Adăugând la acestea și cele notate de Sfântul Apostol Pavel în Romani 11, 17–24, nu este exagerat să afirmăm că Biserica s-a hrănit de la rădăcina „bunului măslin”, care a fost poporul ales și pe a cărui tulpină au fost „altoite” ramurile „măslinului sălbatic”, adică celelalte neamuri.

Toate etapele istoriei și vieții poporului biblic au, pe lângă semnificația lor istorică și o valoare tipologică, în raport cu realitățile din viața Bisericii creștine. Așa, de pildă, ieșirea poporului evreu din robia egipteană prefigurează tainic mântuirea realizată prin Hristos, iar templul și sinagogile reprezintă locașurile de cult ale creștinismului, acestea având aproximativ aceeași configurație și împărțire ca și a Cortului Sfânt și a Templului Legii⁷. Locașul de cult creștin – biserica – în care se va aduce lui Dumnezeu „închinarea cea duhovnicească” a Noului Testament (cf. Romani 12, 1), este prefigurat mai ales prin templul înnoit, din viziunea Profetului Isaia (Isaia 56, 5–7)⁸, unde popoarele lumii nu vor mai practica vechiul cult sacrificial, ci un altul nou, cu un conținut duhovnicesc, întemeiat și sfințit cu sângele Arhiereului cel veșnic, Hristos⁹.

Și pentru că pe parcursul tratării temei ce ne-a propus-o, ne vom referi mereu la cultul Vechiului Testament și la semnificațiile lui, fie luându-l ca termen de comparație pentru cel creștin, fie utilizându-l ca prețios material documentar, în cele ce urmează îi vom sistematiza conținutul, într-o scurtă prezentare.

Cultul mozaic și caracterul său prefigurativ

Cultul divin public al vechilor evrei, așa cum ni se înfățișează el în Cartea *Leviticul*, era caracterizat printr-o structură liturgică și o bogăție ceremonială de dimensiuni colosale. Opulența sacrificiilor, complicatele ritualuri levitice, mulțimea preoților, strălucirea veșmintelor liturgice, aurul și argintul obiectelor și vaselor de cult, grandoarea sanctuarului, solemnitatea slujirii, dar mai ales prezența lui Dumnezeu între heruvimii de pe capacul Chivotului Legii, loc numit „tronul împăcării și al îndurării”, confereau cultului mozaic o măreție și o splendoare fără egal, între toate religiile lumii.

Esența cultului Vechiului Testament consta în jertfele sângeroase și nesângeroase, care se aduceau zilnic la Cortul Sfânt, respectiv la Templu. Fiecare sacrificiu avea semnificația lui: latreutică, euharistică (în sensul vechitestamentar al cuvântului) și de cerere¹⁰.

⁷ Pr. lector Dumitru Abrudan, o.c., p. 78.

⁸ Pr. Vasile Frențiu, *Templul Vechiului Testament, prototipul lăcașului de cult creștin*, în Rev. „Mitropolia Banatului”, anul XXIX (1979), nr. 1–3, p. 19.

⁹ Jacques Marchant, *Le Candelabre Mystique*, Paris, 1864, t. VI, p. 508.

¹⁰ Drd. Gheorghe Bogdaproste, *Elemente din cultul mozaic în cultul creștin*, în Rev. „Studii Teologice”, seria a II-a, anul XXII (1970), nr. 9–10, p. 724.

Dar de unde necesitatea acestui cult sacrificial?

Trei mari legăminte a încheiat Dumnezeu cu aleșii Săi în Vechiul Testament: unul cu Noe (Facerea 9, 11–17), altul cu Avraam (Facerea 17, 1–14), iar al treilea – și cel mai important – cu Moise (Ieșirea 19, 5–8; 24, 7–8). Toate aceste legăminte erau extrem de favorabile oamenilor, pentru că Dumnezeu le-a înveșnicit prin binecuvântări și făgăduințe unice și absolute, pe care, consecvent cu Sine Însuși, El nu le va anula niciodată, „Căci darurile și chemarea lui Dumnezeu nu se pot lua înapoi” (Romani 11, 29).

Însă același lucru îl pretinde Dumnezeu și de la aleșii Săi: să păzească legămintele cu deplină credință și cu desăvârșită ascultare, iar ei se străduiau să împlinească voința Creatorului prin respectarea poruncilor divine și prin aducerea de sacrificii. Așa s-au prezentat lucrurile până la Avraam.

Chemarea lui Avraam (Facere 12, 1), va produce o schimbare în structura legăturii dintre Dumnezeu și om, în sensul că acesta nu va mai manifesta doar o supunere din obligație și teamă, ci va răspunde chemării divine în mod conștient și liber, prin credință. Legământul se va transforma în alianță, iar expresia acestei alianțe va fi jertfa, însă și sensul acesteia se va amplifica. Pentru Avraam, jertfa devine problema supremei credințe. Răspunsul lui este exemplar: el consimte să-l sacrifice pe Isaac, adică pe acela care este mai important decât el însuși, pentru că reprezintă viitorul și garanția împlinirii tuturor făgăduințelor primite (cf. Facere 22, 18), dar o face cu încrederea că Dumnezeu, Care l-a zămislit pe Isaac din coapsele lui bătrâne „că și moarte” (Evrei 11, 12), poate „să-l învieze și din morți” (Evrei 11, 19).

În acest act se întrepătrund în chip admirabil credința, dragostea și puterea de jertfă a lui Avraam. Jertfa lui este plină de sens și este profetică, pentru că prefigurează Jertfa lui Hristos. Nu fără semnificație își întreabă Isaac tatăl: „Unde este mielul pentru jertfă?” (Facere 22, 18). Mielul va fi Hristos, așa cum și „Piatra” care va da apă poporului în pustie, va fi tot Hristos (I Corinteni 10, 4; cf. Numeri 20, 8–12).

Credințioșia și jertfa lui Avraam au un caracter tipologic. El devine nu numai „părinte a mulțime de popoare” (Facere 17, 4), ci și „părinte al tuturor celor ce cred” (Romani 4, 11). Prin Avraam, ascultarea și fapta credinței depășesc valoric toate celelalte jertfe (I Regi 15, 22; Osea 6, 6), devenind însușiri caracteristice ale tuturor dreptilor Vechiului Testament (cf. Facere 15, 6; Evrei 11).

Cu Moise, sensul jertfei în viața religioasă a poporului evreu va primi noi dimensiuni. Făgăduința făcută de Dumnezeu odinioară lui Avraam, nu va mai fi nici ea doar un simplu legământ, sau alianță, ci un legământ sfânt, încheiat prin Lege și pecetluit prin sânge la poalele Muntelui Sinai, când Moise a stropit deopotrivă altarul și poporul cu sângele jertfei, rostind: „Iată sângele legământului pe care l-a încheiat Domnul cu voi pe temeiul acestor cuvinte”, iar poporul a răspuns: „Toate câte a grăit Domnul le vom face și le vom asculta!” (Facerea 24, 7–8).

De atunci, în multitudinea jertfelor levitice se va trăi mereu anamneza marilor Revelații de la Sinai, Rafidim și Kadeș: izbăvirea din robie, primirea Legii și perspectivele doritei mântuirii.

De trei ori pe an (Deuteronom 16, 16), toți bărbații lui Israel participau la cultul divin public al Cortului și apoi al Templului, spre a „vedea fața lui Iahve”, Care Se revela prin citirea și interpretarea Torei în auzul tuturor, iar ei Îi înfățișau Lui toate grijile și darurile lor. Ceremoniile și ritualul jertfelor vor lua o amploare deosebită,

iar rolul principal în aceste jertfe îl avea sângele, considerat în Vechiul Testament ca sediu al vieții (Levitic 17, 13). Prin stropirea cu sânge a altarului, care era locul prezenței lui Dumnezeu (Levitic 17, 4–6), odată cu viața victimei, se oferea simbolic Domnului și viața credinciosului¹¹. Peste toate acestea stăruia însă amprenta caracterului expiator al jertfei, datorită stării generale de păcătoșenie a oamenilor, dar și datorită dorinței lor de îndreptare și de împăcare cu Dumnezeu¹².

Cultul zilnic, săvârșit la Templu, consta în sacrificarea unui miel de un an adus ca ardere de tot, dimpreună cu alte jertfe; de făină, vin, pâine, untdelemn și tămâie. În zilele de sabbat, precum și în sărbătorile sabatice, sau cele anuale, numărul jertfelor creștea în mod direct proporțional cu semnificația sărbătorii. În toate cazurile, erau nelipsite cântările din Psalmi, rugăciunile și, așa cum am mai spus, citirea și explicarea Legii¹³.

În cultul sinagogal de mai târziu¹⁴, serviciile religioase nu includeau sacrificii și nu erau oficiate de către preoți, ci de un cantor (*hazan*), în dialog cu comunitatea, care dădea răspunsurile. Slujbele erau zilnice (dimineața, după-masa și seara), ținându-se după un *sidur* (rânduială), aceasta fiind cartea de cult principală.

Sâmbăta și în zilele de sărbătoare serviciul era mai amplu, mai ales cel de dimineață, iar cererile adresate lui Dumnezeu în rugăciune, în aceste zile, nu aveau caracter personal, ci exclusiv comunitar¹⁵. Cu toată simplitatea lui, cultul sinagogal, axat mai mult pe învățarea Legii, s-a dovedit a fi un mijloc optim de îndoctrinare și culturalizare a maselor mai largi de credincioși¹⁶.

Privit în ansamblu, cultul mozaic, cu varietatea sa extrem de bogată a actelor, serviciilor ceremoniilor prescrise de Legea Vechiului Testament, poate fi structurat și prezentat rezumativ, după următoarea schemă:¹⁷

1. Acte de cult obișnuite:

a) *Jertfele*: holocaustul, jertfele pentru păcat și culpă și jertfele de pace;

b) *Rugăciunea*: de laudă, de mulțumire, de cerere, de sfințire și rugăciunea solemnă (comună și particulară);

2. Acte de cult extraordinare: circumciziunea, sacrificiul legământului și sacrificiul vacii roșii;

3. Alte acte de cult: prinoasele, ungerea sfântă, făgăduințele, binecuvântarea, jurământul și purificațiile levitice.

¹¹ A se vedea mai pe larg la pr. prof. dr. Constantin Galeriu, *Jertfă și Răscumpărare*, Ed. „Harisma”, București, 1991, p. 107–115.

¹² Cf. L. Dennefeld, *Judaisme*, (art.), în „Dictionnaire de Théologie Catholique”, t. VIII, 2, col. 1649 și *Dogmatique de l'Histoire du Salut*, în „Mysterium Salutis”, Paris, 1970, p. 360.

¹³ O. Casel, *Le Mémorial du Seigneur dans la liturgie de l'antiquité chrétienne*, Paris, 1945, p. 23–25.

¹⁴ Sinagoga (în ebr. *beth hakkeneseth* = „casa adunării”, sau „casa de rugăciune”) a apărut ca un substitut al cultului de la templu. E posibil ca originile ei să urce până în sec. VIII î.Hr. A se consulta în acest sens: dr. Vasile Tarnavski, *Arheologia Biblică*, Cernăuți, 1930, p. 453–457; Pr. prof. dr. Dumitru Abrudan – diac. prof. dr. Emilian Cornițescu, *Arheologie Biblică pentru Facultățile de Teologie*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al B.O.R., București, 1994, p. 223–225; alte detalii, la Maurice–Ruben Hayoun, *Judaismul* (art.), la Jean Delumeau, *trad. cit.*, p. 231–236.

¹⁵ Cf. F. Cabrol, *Les origines liturgiques*, Paris, 1960, p. 331–334 și pr. prof. dr. Dumitru Abrudan, *Religia evreilor: Iudaismul*, în Rev. „Mitropolia Ardealului”, anul XXXI (1986), nr. 5, p. 16–17.

¹⁶ H. Lesêtre, *Sinagogue* (art.), în „Dictionnaire de la Bible”, t. V, col. 1905.

¹⁷ Pr. prof. dr. Dumitru Abrudan – diac. prof. dr. Emilian Cornițescu, *o.c.*, p. 245–303.

În cultul mozaic, un loc important îl dețin sărbătorile (mozaice și postmozaice)¹⁸:

1. Sărbători mozaice:

a) *Cele sabatice*: sabbatul, anul sabatic și anul jubileu;

b) *Anuale*: Paștile, Cincizecimea și Sărbătoarea Corturilor;

c) *Alte sărbători*: lunile noi, anul nou și Ziua Împăcării (Yom hakippurim).

2. Sărbători postmozaice: Purim, Hanukka, Sărbătoarea aducerii lemnelor la templu, Bucuria Legii, Ziua comemorativă a dărâmării Ierusalimului, Lag-ba-omer (Ziua încetării epidemiei) și Serbarea apei și a focului.

Cântarea Psalmilor în cult a luat amploare mai ales în perioada postexilică (Ezdra 3, 10–11; Neemia 12, 27), de când datează și înlocuirea textului citit al rugăciunii cu intonarea lui¹⁹, fapt care a adus un plus de frumusețe cultului mozaic, sensibilizând mult trăirea lui spirituală.

Cu toate acestea însă, cultul mozaic rămânea neputincios și insuficient față de scopul propus: iertarea păcatelor omenesci și împăcarea lui Dumnezeu cu omul. Legea jertfelor (torath hakorbanot) n-a putut transforma inima omului, sufletul lui. Evenimentul pur extern al fiecărei jertfe se izbea de obstacolul adânc înrădăcinat în ființa umană, al păcatului. Acest impediment se cerea înlăturat și incidența lui desființată, dar în Vechiul Testament acest lucru n-a fost posibil²⁰.

Întregul cult mozaic, ca dealtfel mai toate evenimentele și chiar numeroase personalități ale epocii respective, au primit însă de la Dumnezeu o dublă semnificație: simbolică și tipologică, preînchipuind pe cele desăvârșite, din Noul Testament. Semnificația lor simbolică este circumscrisă în noțiunea de temporalitate; de pildă, jertfirea mielului pascal își va pierde semnificația atunci când Se va jertfi „Mielul lui Dumnezeu“, Hristos – Paștile Noului Testament (I Corinteni 5, 7).

Semnificația tipologică este însă superioară celei simbolice, pentru că deși pleacă de la aceasta, ea nu dispare în timp, ci se continuă și se amplifică, până când își găsește împlinirea în viitor, finalitatea ei putând fi chiar în însăși Împărăția lui Dumnezeu.

Tocmai de aceea afirma Sfântul Apostol Pavel că toate realitățile Vechiului Testament sunt doar „umbra celor viitoare“ (Coloseni 2, 17).

¹⁸ *Ibidem*, p. 303–329.

¹⁹ *Ibidem*, p. 251.

²⁰ Jean Rogues, *Existența creștină și nădejdea mântuirii*, (art.), la Jean Delumeau, *trad. cit.*, p. 105.

MIC TRATAT DESPRE IUBIRE AL SFÂNTULUI IOAN TEOLOGUL (EXEGEZĂ A TEXTULUI I IOAN 4, 7-5, 13)

COSTION NICOLIESCU

Argument

P. Le Fort observă că prima Epistolă a Sfântului Apostol Ioan este privită, de obicei, de analiștii ei ca fiind „un tratat despre viața creștină”¹, iar redactorii TOB ajung la concluzia că „întreaga Epistolă nu este nimic altceva decât o descriere a criteriilor și condițiilor vieții creștine autentice”². André Chouraqui, la rândul său, precizează că „această scrisoare constituie în sine un tratat despre iubirea divină”³. Dar chiar înainte, de la Fericitul Augustin la Luther, mulți alți teologi au considerat această scriere ca fiind „Epistola iubirii dumnezeiești”⁴.

Înainte de a cunoaște aceste observații foarte juste, am considerat fragmentul I Ioan 4, 7-5, 13 ca fiind un „Mic tratat despre iubire al Sfântului Ioan Teologul” și am intitulat studiul nostru în consecință.

Se poate pune această întrebare: analiza numai a unui fragment al *Scrisorii* poate fi acceptată? Răspunsul este afirmativ, având în vedere că Biserica însăși împarte, pentru folosința liturgică, Scriptura în pericope.

Motivarea alegerii fragmentului I Ioan 4, 7-5, 13 pentru exegeza noastră este, în primul rând, de ordin subiectiv și sentimental: aici poate fi aflată, de două ori, una dintre afirmațiile biblice cele mai puternice despre Dumnezeu: „Dumnezeu este Iubire!” (I Ioan 4, 8-16). Simplitate și taină. Limpeziime și profunzime.

În același timp, fragmentul ales reprezintă un text care rezistă prin el însuși. În ciuda unei structuri formale mai puțin elaborate, nu foarte „construită”, el denotă o solidă conexiune internă în ceea ce privește gândirea autorului, debordând de o teologie foarte bogată. Practic, fiecare verset reprezintă, în esența sa, o piatră importantă în edificiul sistemului creștin de gândire și de viață. Mai mult, după cum observă autorul capitolului despre I Ioan din *Introducere în Biblie*, fragmentul pe care l-am ales reprezintă o încununare a părților anterioare ale *Epistolei*, deoarece în el „se explică mai aprofundat datoria pe care o are creștinul de a iubi și de a crede”⁵.

¹ Le Fort, p. 155.

² TOB, p. 2996.

³ CHQ, *Introducere la Epistolele lui Ioan*, p. 2366.

⁴ Apud Le Fort, p. 200.

⁵ IB, p. 690.

Începutul fragmentului este constituit de o formulă de adresare epistolară („Iubiților”) și sfârșitul este considerat de mai mulți bibliști și exegeți ca un posibil sfârșit al *Epistolei* în întregul ei.

Între cele două versete, textul constituie un tot unitar care poate fi supus unei analize ca atare, după principiul eclesiologic al autonomiei relative a unei pericope. În sfârșit, Michele Morgen are dreptate să constate că: „Temele principale se combină astfel încât să sublinieze articularea teologică adesea abia schițată în secțiunile precedente. Gândirea se aprofundează și se concentrează. În același timp apar multe expresii noi”⁶.

I. CADRU ISTORIC ȘI CANONIC

Printre scrisorile ioanice se află în Noul Testament trei scurte epistole, dintre care prima este cea mai dezvoltată.

A. Autorul

Analiza fondată pe argumente interne – mai multe formule caracteristice comune cu *Evanghelia* lui Ioan – și externe a condus la concluzia că cele trei *Epistole* aparțin, toate, aceluiași autor. Din punct de vedere al criticii biblice, identificarea acestui autor a provocat unele discuții printre specialiști. Autorul nu ne furnizează numele său; el se mulțumește să se numească pe sine *Bătrânul* (II Ioan 1; III Ioan 1). Unii sunt tentați să considere că Ioan cel Bătrân sau Presbiterul, autorul incontestabil al celor trei *Epistole*, este o altă persoană decât Sfântul Ioan Evanghelistul, și anume un om aparținând cercului de discipoli ai Domnului sau care-i cunoscuse pe aceștia. Dar, în final, Biserica a acordat încredere tradiției din Efes, atribuind *Scrisoarea* Apostolului preaiubit. De la mijlocul veacului al II-lea, ea a fost considerată a fi o scriere a Sfântului Ioan. Totuși, un anumit dubiu se menține până astăzi printre specialiști. În ciuda îndoielii, toți sunt de acord cu concluzia că toate aceste scrieri provin dintr-un același mediu teologic, supranumit „mediu ioanic”⁷.

Astăzi mai mulți exegeți estimează că *Epistola* a fost redactată, după obiceiul timpului, de un „secretar” care a primit din partea autorului, oral, numai liniile mari ale conținutului, acesta păstrându-și dreptul să revizuiască textul după scrierea lui⁸.

B. Locul scrierii Epistolei

Marea majoritate a exegeților consideră că cele trei *Epistole* au fost adresate din Efes, oraș ce era centrul *mediului ioanic*. Alți bibliști, luând în considerare înrudirea dintre teologia Sfântului Ioan și cea a Sfântului Ignatie Teoforul al Antiohiei (c35–c107), se pronunță pentru Antiohia ca loc de origine al *Epistolei*. Cu toate cercetările științifice contemporane, este puțin dificil să se precizeze dacă locul scrierii *Epistolei* este Asia Mică sau Siria⁹.

⁶ Morgen, p. 49.

⁷ Jansen, p. 12–13.

⁸ Harrington, p. 988.

⁹ Jansen, p. 12–13.

C. Timpul scrierii Epistolei

Epistola a fost scrisă spre sfârșitul vieții lui Ioan, între anii 95 și 100, în timpul șederii sale la Efes. În această privință aproape toți exegeții cad de acord, cu excepția unui mic număr, care gândesc că Apostolul și-a aflat moartea la Ierusalim, la începutul anilor 60, având aceeași soartă ca și fratele său Iacob, așadar martiriul.

O dezbatere s-a creat în jurul chestiunii dacă *Epistola* a fost scrisă de Ioan înainte sau după *Evanghelie*. Mulți consideră că forma definitivă a *Evangheliei* este ulterioară *Epistolei*¹⁰ și că „Epistola nu poate fi bine înțeleasă decât de un cititor al *Evangheliei*”¹¹. Aceasta explică, după P. Le Fort, „caracterul secundar și dependent” al acestei *Epistole*¹².

Dar în *Introducere în Biblie* opinia exprimată de autori este diferită: „Anterioritatea Epistolei pare probabilă, deoarece asupra mai multor puncte (Logos, Duhul Sfânt) teologia ei este mai puțin evoluată decât aceea a *Evangheliei*”¹³. În același sens, dar cu o anumită rezervă, Wilfrid Harrington ajunge la următoarea concluzie: „cântărind bine, pare că *Evanghelia*, în forma ei definitivă, este posterioară; dar *Epistola* n-a putut s-o preceadă cu mult”¹⁴.

D. Destinatarii Epistolei

Din analiza conținutului Epistolei se poate deduce că ea a fost destinată unor comunități din Asia Mică contemporane cu Apostolul, numite astăzi de către specialiști „comunități ioanice”, care funcționau ca „o mică Biserică în marea Biserică”¹⁵. Aceste comunități traversau o criză gravă („o criză externă”, „de natură doctrinară”¹⁶), creată de difuzarea unor doctrine incompatibile cu revelația creștină. Acolo „ucenicul pe care Iisus îl iubea” se bucura, spre sfârșitul primului secol, de o mare autoritate și de un prestigiu unic. El se simte responsabil să-și avertizeze fiii spirituali („iubiții”) împotriva pericolului pe care-l prezentau unii falși învățători și unii pseudo-profeți ieșiți, de altfel, din rândurile comunității creștine¹⁷.

Chiar dacă toți exegeții au căzut de acord că scrisoarea are în vedere diverși opozanți (nu întotdeauna prea clar definiți, dar mai ales pe gnostici și pe docheți), ea nu li se adresează în primul rând lor, ci membrilor acelor comunități numite astăzi *ioanice*.

E. Motivația

Autorul simțea în deviațiile morale și doctrinare din sânul anumitor comunități *ioanice* o amenințare pentru puritatea credinței. Propagatorii învățăturilor false sunt

¹⁰ Harrington, p. 988; OP, p. 92.

¹¹ Bonsirven, p. 16.

¹² Le Fort, p. 205.

¹³ IB, p. 697.

¹⁴ Harrington, p. 988.

¹⁵ Le Fort, p. 209.

¹⁶ OP, p. 92.

¹⁷ IB, p. 698–670.

de altfel numiți cu denumiri foarte edificatoare: *antihriști* (I Ioan 2, 18–22; 4, 3; II Ioan 7), *profeți ai minciunii* (I Ioan 4, 1), *mincinoși* (I Ioan 2, 22), *seducători* (II Ioan 7). Ei se lasă conduși de duhul rătăcirii (I Ioan 4, 7) și caută să rătăcească pe credincioșii rămași fideli dreptei credințe (I Ioan 2, 26; 3, 7). Greșeala lor consta într-o mistică de tip gnostic, ei pretinzând că-L văd pe Dumnezeu (I Ioan 3, 6; III Ioan 11), că trăiesc în comuniune cu El (I Ioan 2, 3), că sunt în lumină (I Ioan 2, 9), dar conducându-se după o învățătură contrară Revelației creștine și având un comportament în consecință.

Urmând mărturie Sfântului Irineu¹⁸, unii cercetători s-au gândit că prin aceste *Scrisori* este vizat Cerint și erorile sale hristologice. În orice caz, este sigur că Ioan avea în vedere mișcările iudaizante pregnante, pe precursorii curentelor gnostice din veacul al II-lea. Autorul, în calitatea sa de părinte duhovnicesc, se simte răspunzător de starea spirituală corectă a *iubiților* lui, și atunci „vrea să îndemne și să încurajeze pe cititorii aflați în pericolul de a forma un grup de dizidenți religioși, care să învețe o doctrină falsă despre Iisus și să ducă o viață în contradicție cu porunca iubirii”¹⁹.

Așadar, Ioan concepe rezistența contra falselor doctrine mai întâi ca pe o întărire a credinței fiilor săi duhovnicești și numai în al doilea rând ca pe o combatere fățișă a lor. El vrea ca ucenicii săi să fie în deplină cunoștință a credinței (I Ioan 5, 13), păzind poruncile și mai ales practicând iubirea (I Ioan 2, 3–11; 3, 17–18–23; 4, 11–20–21; 5, 3).

F. Receptarea Epistolei în canonul cărților neo-testamentare

Se consideră că „dintre Epistolele catolice, prima Epistolă a lui Ioan este, împreună cu prima Epistolă a lui Petru, cea mai bine atestată de tradiție”²⁰.

În secolul al II-lea, autorul *Fragmentului Muratori* susține că afirmația din I Ioan 1, 1 „*quae vidimus oculis nostris*” („ceea ce noi am văzut cu ochii noștri”) indică faptul că această *Epistolă* a lui Ioan a fost scrisă în același timp cu *Evangelhia* sa. Jean Zumstein consideră chiar că „prologul de la I Ioan devine poarta de intrare a Evangheliei lui Ioan în canon”²¹. În același secol, Sfântul Policarp al Smirnei (c. 60–c. 155), în a sa *Epistolă către Filipeni*, Papias (c. 60–130)²², Sfântul Justin Martirul și Filosoful († între 163–167) în *Apologii* și în *Dialogul cu iudeul Trifon* au cunoscut această scrisoare, au făcut aluzie la ea sau chiar au citat-o²³.

La trecerea de la al doilea spre al treilea secol, Sfântul Irineu (c. 130–202/203) și Origen (183/186–252/254), apoi, în al treilea secol, Clement Alexandrinul (c. 150–211/215), Tertulian (c. 160–c. 240), Sfântul Dionisie al Alexandriei (c. 195–c. 265) și Sfântul Ciprian (c. 210–258) aveau cunoștință de prima *Epistolă* a Sfântului Ioan²⁴.

¹⁸ *Adversus Haereses*, I, 26, 1; III, 3, 4.

¹⁹ Jensen, p. 13–14.

²⁰ IB, p. 94.

²¹ OP, p. 90.

²² După mărturia lui Eusebiu de Cezareea, *Istoria bisericească*, II, 39, 17.

²³ IB, p. 694.

²⁴ Pentru mai multe detalii a se vedea IB, p. 694–695.

Aproape toți ereticii primelor veacuri au negat autenticitatea *Epistolelor* numite *catolice*, dar această opoziție constituie practic o probă în favoarea autenticității lor.

În secolul al IV-lea, Eusebiu de Cezareea (c. 260/270–c. 339) a introdus această *Epistolă* printre cărțile *omologumena* (=recunoscute în unanimitate), categorie numită de Sfântul Chiril al Ierusalimului (c. 313/315–385) „scrieri dumnezeiești” în una dintre catehezele sale (10, 3) din 348. Sfântul Atanasie cel Mare (295–373), în *Epistola festală (pascală)* 39, din 367, dă o listă a cărților *Noului Testament* identică cu canonul de astăzi. Dar lista cărților canonice a fost practic fixată de Sinodul local de la Laodiceea, în anul 360. Din Occident ne-a parvenit spre anul 360 o listă de cărți ale *Noului Testament* cunoscută sub numele de *Canonul Mommsenian* (după numele celui care l-a descoperit, Th. Mommsen). Sinoadele africane de la Hippo (393) și Cartagina (397) au declarat canonice cele 27 de cărți actuale ale *Noului Testament*. Din secolul al IV-lea dispunem de mărturii asupra receptării acestei *Epistole* în Biserica siriacă, mai întâi la Afraat, apoi în canonul restrâns al *Pesiței*. Canonul cărților nouetamentare a fost confirmat și aprobat de Sinoadele ecumenice al VI-lea (692) și al VII-lea (787)²⁵.

Fericitul Ieronim (c. 347–420) ne transmite că din timpul său *Scrisoarea* era acceptată și primită de toți și peste tot ca autentică²⁶.

G. Receptarea Epistolei de critica biblică contemporană

Bibliștii contemporani au realizat multe analize aprofundate privind textul I Ioan, comparându-l cu *Evanghelia lui Ioan*. Au găsit multe asemănări în ceea ce privește frazeologia și o lungă serie de cuvinte și de expresii comune: *a avea un păcat*, *a lucra adevărul*, *a locui* în sens mistic (în *Dumnezeu*, în *Fiul*, în *Tatăl*, în *iubire*), *a mărturisi despre*, *a fi născut* (sau *a fi*) *din Dumnezeu* (din *adevăr*, din *lume*, de la *diavolul*), *a păzi poruncile*, *porunca cea nouă*, *a păzi cuvântul*, *a ști* și *a crede*, *a vedea* și *a mărturisi*, *a trece de la moarte la viață*, *a merge în lumină*, *bucurie deplină*, *viață veșnică* etc. O evidentă înrudire este de constatat în ceea ce privește ideile de bază: Hristos este numit *Logos*, *Unul-Născut*, *Mântuitor*; accentul pus pe venirea lui Hristos în trup, precum și asupra îndepărtării păcatului original prin El; aderarea la creștinism ca o trecere de la moarte la viață, ca o nouă naștere – din *Dumnezeu*, la o viață de credință și iubire; opoziția între lumină și întuneric, între viață și moarte, între adevăr și minciună; rolul iluminator al Duhului Sfânt; importanța poruncii noi a iubirii fraterne etc.²⁷

Dar s-au putut găsi și câteva diferențe care au pus sub semnul îndoielii autenticitatea apartenenței *Epistolei*. Astfel apar în cea de-a patra *Evangheligie* cuvinte cheie care sunt absente din *Epistolă*: *a mântui* și *mântuire*, *a pierde* și *pierdere*, *Scriptură*, *Lege* (în sensul de *Scriptură*), *slavă*, *slăvire*, *a căuta*, *a trimite*, *Duhul Sfânt*, *a naște de sus*, *a fi de jos*, *a judeca* și *judecată*; pe de altă parte există formule caracteristice *Epistolei* care nu pot fi aflate în *Evangheligie*: *ungere*, *sămânța lui*

²⁵ *Studiul Noului Testament*, Manual pentru Institutele teologice, Ed. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1977, p. 14–20.

²⁶ Harrington, p. 987; IB, p. 694.

²⁷ IB, p. 695–696; Harrington, p. 987.

Dumnezeu, comuniune, parusie, mijlocire, pseudo-profet, biruință, anticrist, a avea pe Tatăl, a avea pe Fiul, a nega pe Tatăl, a nega pe Fiul, mesaj etc.²⁸

Cântărind asemănările și deosebirile, concluziile majorității specialiștilor au convers spre opinia că *Epistola* aparține aceluiași autor ca și *Evanghelia*, confirmându-se astfel tradiția veche a Bisericii.

H. Problema *commei ioanice*

Fragmentul analizat conține (introdusă în interiorul versetelor 5, 7–8) *comma ioanică*, atât de discutată printre specialiști în ceea ce privește autenticitatea, proveniența și receptarea în textele acreditate ale *Sfintei Scripturi*.

Astăzi marea majoritate a istoricilor sunt de părere că ea reprezintă o „glosă tardivă”²⁹ care, la un moment dat, a fost „scrisă în marginea unui manuscris latin și care a glisat în text în copiile ulterioare”³⁰. Prima referință la *comma* provine de la Priscilian de Avila (†380), în a sa *Liber apologeticus*. Acest text, adăugat, ar fi la origine „o exegeză alegorică”³¹, „o glosă marginală care vroia să dea o interpretare alegorică a celor trei martori menționați în *Epistolă*”³², probabil provenind din Peninsula Iberică sau din Africa de Nord, compusă în focul luptelor antiariene. După Raymond E. Brown, *comma ioanică* trebuie să fie considerată „ca o expansiune dogmatică a textului epistolar provenind din al treilea secol” și că „astăzi savanții sunt aproape unanimi în a considera *comma* a fi apărut după primul secol ca o reflecție trinitară în marginea textului original și adăugată mai târziu în manuscrisele biblice”³³. *Comma ioanică* este absentă din toate manuscrisele primitive grecești, siriace, copte, etiopiene, armenie etc. Ea este semnalată pentru prima dată în *Biblia (Vulgata)* Sixto-Clementină.

Printr-un decret din 2 iunie 1927, Sfântul Oficiu a recunoscut practic caracterul non-autentic al *commei* și a permis ca ea să fie scoasă din textul *Bibliei* și plasată eventual în notele de subsol ale paginii³⁴. Este puțin surprinzător să vezi cum *comma*, absentă la început în versiunile orientale ale *Scripturii* editate de Bisericile ortodoxe, altfel mai tradiționale din acest punct de vedere, apare acum tocmai în textele editate de aceste Biserici.

I. Stilul *Epistolei*

Stilul *Epistolei* este asemănător celui al *Evangheliei lui Ioan* și denotă că este scrisă de un om a cărui limbă maternă este o limbă semitică, dar care cunoaște îndeajuns limba greacă.

Limbajul este simplu și clar, accesibil. Totuși în spatele lui se ascunde o mistică extraordinară. Cum observă Joseph Bonsirven, la autorul *Epistolei* „aceste cuvinte,

²⁸ IB, p. 696; Harington, p. 987.

²⁹ Morgen, p. 55.

³⁰ Le Fort, p. 195–196.

³¹ IB, p. 701.

³² Harington, p. 992.

³³ Brown, p. 776, 786.

³⁴ IB, p. 702–703.

atât de comune, capătă o bogăție extraordinară, acoperă semnificații diverse, se lărgesc într-o plenitudine inepuizabilă³⁵. Procedeele principale utilizate de Sfântul Ioan sunt, după același teolog, „paralelismul, în special paralelismul antitetice, punerea în antiteză a unor concepții, repetiția acelorași formule, redublarea acelorași sentințe prin afirmare și prin negare, gruparea în jurul concepțiilor fundamentale, punerea în evidență a cuvintelor sau ideilor asupra cărora va avea loc dezvoltarea”. Cât despre calitățile sale generale, stilul iohanic este „calm, demn, măsurat, plin de o «gravitate supranaturală», dar de asemenea infinit de sugestiv, asemenea unei melopei orientale puternic cântătoare”³⁶.

În comparație cu *Evangelia lui Ioan*, autorii *Introducerii la Biblie* consideră că „stilul Epistolei este, între altele, mai monoton, mai puțin puternic, mult mai puțin semitic”, dar că are „tonul familiar și plin de afecțiune”. În același timp, în interiorul *Epistolei*, stilul propriu unei scrisori se combină adesea cu stilul unei omilii³⁷.

În orice caz, textul este de o extremă densitate și, cum Jean Grosjean o spune atât de bine, „nu se poate rezuma acest text fără să-l falsifici, căci el este tot numai prezență, nici să-i atribui un plan fără să tulburi transparența sa, căci el este exprimarea cea mai dezvoltată pe care a avut-o vreodată viața interioară”³⁸. Trebuie remarcată de asemenea coerența textului.

II. RAPORTUL EPISTOLEI LUI IOAN CU ALTE SCRIERI IOANICE ȘI, ÎN GENERAL, CU ALTE SCRIERI VETERO- SAU NEO-TESTAMENTARE

1. Raportul cu *Evangelia Sfântului Ioan*

În general, toată teologia acestei *Epistole* a Sfântului Ioan este strâns legată de teologia *Evangeliei* sale. Unii autori privesc prima *Epistolă* ca o scrisoare de recomandare pentru *Evangelia* sa³⁹. Această înrudire este de altfel considerată ca una dintre probele autenticității acestei *Epistole*. Se pot afla, astfel, multe teme (uneori chiar și detalii) ale *Evangeliei* în *Epistolă*. Există o evidentă unitate între cele două texte.

a) Hristos, trimis de Tatăl Său în lume, este cel mai bun prieten al omului, dându-și viața Sa pentru viața acestuia (I Ioan 4, 9 / Ioan 15, 13).

b) Rolul trimeriei lui Hristos Unicul de către Tatăl Său este uriaș pentru viața noastră veșnică (adevărată) (I Ioan 4, 9 / Ioan 3, 16). Întruparea lui Hristos, trecere Sa prin această lume, venirea Lui aici, printre oameni, a avut un țel fundamental în iconomia mântuirii. În final, mântuirea adusă de Iisus Hristos a (re)dat omului posibilitatea de a se (re)integra în viața veșnică în proximitatea lui Dumnezeu.

³⁵ Bonsirven, p. 23.

³⁶ *Ibidem*, p. 25.

³⁷ IB, p. 696: 698; McKenzie, p. 445.

³⁸ *La Bible, Nouveau Testament*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1971, notiță la prima *Epistolă* a lui Ioan, *apud* Le Fort, p. 158.

³⁹ François Vouga, *Jean et la gnose*, în OP, p. 11.

c) Iubirea dintre oameni se fondează pe iubirea lui Dumnezeu pentru om (I Ioan 4, 11 / Ioan 15, 12). Hristos nu numai a vorbit despre iubire, El a iubit. El S-a constituit, și din acest punct de vedere, într-un exemplu viu.

d) Dumnezeu rămâne invizibil pentru persoana umană (I Ioan 4, 12 / Ioan 1, 18), este imposibil ca El să fie contemplat.

e) Din iubire de om, Dumnezeu locuiește în el (I Ioan 4, 12 / Ioan 14, 23).

f) Iisus Hristos a fost trimis de Tatăl Său ca Mântuitor al lumii (I Ioan 4, 14 / Ioan 3, 17; 4, 42).

g) A crede că Hristos este Fiul lui Dumnezeu aduce deja o anumită cunoaștere a Lui (I Ioan 4, 16 / Ioan 6, 69).

h) A fi ucenicul lui Hristos înseamnă iubire reciprocă a celor care pretind această calitate (I Ioan 4, 20 / Ioan 13, 35). Semnul cel mai evident că cineva este ucenicul lui Dumnezeu este faptul că el are iubire pentru cei care-l înconjoară, chiar și pentru vrăjmașii săi.

i) Dumnezeu dă porunca iubirii pentru fratele tău (I Ioan 4, 21 / Ioan 13, 34; 15, 12).

j) Cel care iubește pe Tatăl, iubește de asemenea, în mod necesar, pe Fiul Său trimis de El (I Ioan 5, 1 / Ioan 8, 42).

k) Iubirea pentru Dumnezeu (pentru Hristos) constă în a păzi poruncile Lui (I Ioan 5, 2–3 / Ioan 14, 15).

l) Hristos învață că lumea poate fi biruită prin credință, de la care trebuie să vină curajul oricărui creștin (I Ioan 5, 4–5 / Ioan 16, 33).

m) Hristos a venit prin apă (cea a Botezului) și prin sânge (cel sacrificial – euharistic) (I Ioan 5, 6 / Ioan 19, 34).

n) Duhul mărturisește despre Hristos (I Ioan 5, 6–8 / Ioan 1, 33; 5, 32; 15, 26).

o) Duhul Sfânt este Adevărul, Duhul Adevărului (I Ioan 5, 6 / Ioan 14, 17; 15, 26).

p) Dumnezeu-Tatăl mărturisește despre Hristos (I Ioan 5, 9 / Ioan 5, 37; 8, 18). Pe de altă parte, nu este mărturie mai mare despre Dumnezeu-Tatăl decât cea a Fiului Său (I Ioan 5, 9 / Ioan 3, 33).

r) Cel care crede în Fiul are mărturia în el însuși (I Ioan 5, 10 / Ioan 3, 16–33).

s) Omul va avea viața veșnică mărturisind despre Iisus Hristos că este Fiul lui Dumnezeu, trimis de Tatăl Său pentru a ne aduce această viață (I Ioan 5, 11 / Ioan 1, 4; 5, 40; 17, 3). Deci, cel care crede în Fiul lui Dumnezeu are viața veșnică (I Ioan 5, 12 / Ioan 3, 36).

t) Evanghelistul scrie mărturiile sale pentru a atesta despre ceea ce el a văzut pentru a-i ajuta astfel și pe ceilalți oameni, care nu L-au văzut, ca să creadă (I Ioan 5, 13 / Ioan 20, 31).

Așa cum am arătat, înrudirea, pe care specialiștii o văd foarte strânsă între această *Epistolă* și *Evanghelia* Sfântului Ioan, a fost una dintre motivațiile puternice de acceptare a autenticității sale. Au fost arătate mai sus numai elementele comune fragmentului analizat al *Epistolei* și *Evangheliei*.

2. Raportul cu Apocalipsa

a) Credința (mărturisirea ei) aduce biruința asupra lumii păcatului (I Ioan 5, 4 / Apocalipsa 12, 11).

3. Raportul cu Evangheliile sinoptice

- a) Iubirea lui Dumnezeu pentru om presupune iubirea între oameni (I Ioan 4, 11–21 / Matei 18–33; 22, 37–39).
- b) Poruncile lui Dumnezeu (*jugul Său*) nu sunt grele (I Ioan 5, 3 / Matei 11, 30).
- c) Sfânta Treime mărturisește despre Hristos (I Ioan 5, 7–9 / Matei 3, 16–17; 28, 19; Marcu 1, 10–11; Luca 3, 21–22; 9, 34–35).

4. Raportul cu Epistolele Sfântului Pavel

- a) Fiul unic trimis de Tatăl ne-a adus viața adevărată (I Ioan 4, 9 / Coloseni 2, 13).
- b) Fiul lui Dumnezeu a fost trimis de Tatăl Său și a venit în această lume ca victimă de ispășire pentru păcatele noastre, pentru iubirea de oameni (I Ioan 4, 10 / Romani 5, 8; II Corinteni 5, 19).
- c) Nimeni nu L-a văzut (contemplat) vreodată pe Dumnezeu; a vedea (a contempla) pe Dumnezeu este imposibil (I Ioan 4, 12 / I Timotei 6, 16).
- d) Nul poate fi cunoscut Iisus Hristos decât prin Duhul Sfânt (I Ioan 4, 12 / I Corinteni 12, 3).
- e) Este important să mărturisești că Hristos este Fiul lui Dumnezeu, pentru a „rămâne” în El (= a fi mântuit prin El) (I Ioan 4, 15 / Romani 10, 9).
- f) Iubirea lui Dumnezeu pentru noi este o iubire manifestată (I Ioan 4, 16 / Romani 5, 8).
- g) Iubirea alungă teama (I Ioan 4, 18 / Romani 8, 15).
- h) Iisus este biruitorul lumii (I Ioan 5, 4–5 / I Corinteni 15, 57).

5. Raportul cu Epistolele Sfântului Petru

- a) Iubirea între oameni și mai ales iubirea pentru Dumnezeu aduce o nouă naștere – din Dumnezeu, de această dată (I Ioan 5, 1 / I Petru 1, 22–23).

6. Raportul cu Vechiul Testament

a) În această *Epistolă*, referința la Sfânta Treime amintește auto-referința foarte veche a lui Dumnezeu la cele trei persoane ale Sale, exprimată prin acel *Noi* – rostit în rai, aparținând vechii lumi ebraice, *Noi* atât de tainic pentru cititorul *Bibliei* (I Ioan 5, 7 / Facerea 3, 22). Iisus Hristos a lămurit această taină, atât cât era posibil pentru om.

b) Imposibilitatea pentru om de a-L vedea pe Dumnezeu amintește de situația lui Moise, care a fost pus de Dumnezeu în crăpătura stâncii și acoperit „cu mâna Sa”, până când El a trecut, pentru ca să nu poată să-L vadă decât din spate (I Ioan 4, 12 / Ieșirea 33, 20). Ca multe alte personaje importante ale *Vechiului Testament*, Moise conține elemente tipice, care exprimă o profeție despre Hristos.

c) În același sens, Hristos ca biruitor al lumii a fost prefigurat în chip tipic (de o manieră caracteristică) de Iosua, el însuși învingător; aici intră în joc faptul că atât conducătorul poporului lui Israel, cât și Mântuitorul au în limba ebraică nume cu pronunțare asemănătoare (*Ioșua* și, respectiv, *Ișua*) (I Ioan 5, 4 / Iosua 17, 18).

d) A respecta poruncile lui Dumnezeu este esențial pentru a avea viața (viața veșnică, bineînțeles) (I Ioan 5, 3 / Proverbe 4, 122–13). Solomon a scris chiar „ține

tare învățătura“, ceea ce spune mult despre importanța aspectului dogmatic al credinței, despre necesitatea de a fi totdeauna orto-dox.

e) Isaia a profetizat trimiterea Fiului lui Dumnezeu, între altele, prin aceste cuvinte: „Căci un copil ne-a fost născut, un fiu ne-a fost dăruit. Împărăția odihnește pe umerii Săi...“ (I Ioan 4, 9 / Isaia 9, 5). Întruparea, nașterea Fiului lui Dumnezeu este pentru umanitate un dar extraordinar și înfricoșător. Cât despre *împărăția care odihnește pe umărul Său*, este împărăția celor mântuiți, formând o parte importantă a Împărăției Cerurilor.

f) Același profet a vorbit de asemenea despre jertfa lui Mesia care înlocuiește orice jertfă de animale (I Ioan 4, 10 / Isaia 43, 22). Dumnezeu vorbea în acest text al lui Isaia de necesitatea de a se ajunge la maturizarea poporului ales, de a se trece de la o jertfă materială la o jertfă spirituală, prin invocări, rugăciuni, laude.

g) Sinceritatea credinței este arma proprie pentru a birui lumea; Habacuc a spus „dreptul va trăi prin sinceritatea sa“ (I Ioan 5, 10 / Habacuc 2, 4). Se poate spune, în sensul de la I Ioan 5, 10, că necredința este o lipsă de sinceritate față de evenimentele istoriei omenirii (Hristos istoric) și față de sine însuși (Hristos Care trăiește în fiecare om, chiar și în cel mai umil – cf. Matei 25, 40).

III. PLANUL EPISTOLEI ȘI LOCUL FRAGMENTULUI 4, 7-5, 13 ÎN CADRUL EI

Din cauza compoziției sale foarte suple, mulți comentatori consideră că această scriere nu are caracterul unei epistole, că este mai degrabă o omilie, sau un manifest adresat creștinătății întregi, sau o suită de aforisme sau de apoftegme sau de meditații sau de elevații în legătură cu diverse subiecte⁴⁰.

Comentatorul TOB nu vede în acest text „o simplă scrisoare“ și consideră că tema principală a acestei prime *Epistole* este „comuniunea noastră cu Dumnezeu“, temă reluată de mai multe ori. Toată scrisoarea nu este, practic, „nimic altceva decât o descriere a criteriilor vieții creștine autentice“. În această scrisoare „gândirea se dezvoltă urmând o mișcare în spirală în jurul unei teme centrale, cea a comuniunii noastre cu Dumnezeu“. După opinia cercetătorilor respectivi, „un fenomen revelator permite să se discernă un plan, faptul că autorul reia de mai multe ori aceleași teme, totdeauna în aceeași ordine“⁴¹.

Aproape toți exegeții sunt de acord în legătură cu dificultatea pe care o pune analiza acestei *Epistole*, din punct de vedere al structurii sale. În *Introducere în Biblie* redactată sub conducerea lui A. Robert și A. Feuillet, cauza principală a acestei dificultăți este dată de densitatea textului⁴². J. Bonsirven consideră că el se aseamănă unei „melopei orientale de vrajă“⁴³. În același spirit, Louis Isaac Lemaître de Sacy constată că „prima Epistolă are o compunere de tip muzical“ și amintește că Pascal numea această manieră de a compune „ordine a inimii“, constând „într-o gravitare neîncetată în jurul unei teme unice“⁴⁴.

⁴⁰ Bonsirven, p. 13.

⁴¹ TOB, *Introducere la Epistolele Sfântului Ioan*, p. 2995-2996.

⁴² IB, p. 690.

⁴³ Apud IB, *ibidem*.

⁴⁴ La Bible în traducerea sa, *Introducere la Epistolele Sfântului Apostol Ioan*.

Autorii *Introducerii în Biblie* atrag atenția asupra faptului că, în orice caz, „se pot recunoaște cel puțin marile idei pe care autorul a dorit să le insuflă”⁴⁵.

În sfârșit, Flemming Fleinert-Jensen constată absența unui plan clar și precis în această scrisoare. El observă, de asemenea, că aici Sfântul Ioan nu dezvoltă o doctrină elaborată, diseminând cam peste tot remarcile sale, așa încât nu ajunge la un ansamblu perfect omogen⁴⁶.

Scrisoarea este compusă din cinci capitole (împărțire făcută pentru prima dată în secolul al XIII-lea de către Étienne Langton, cancelar al Universității din Paris), dar exegeții o divid de obicei, în analizele lor, de o manieră mai puțin rigidă, după criterii tematice interne.

Cât despre noi, am ales să tratăm întregul fragment ca pe un text unitar, compact și coerent. Fragmentul (pericopa) ales de noi poate fi considerat drept un mic tratat despre iubire în toate componentele ei creștine.

Versetul 4, 7 este un bun început de scrisoare, cu formula sa introductivă *iubiților*, utilizată de altfel de mai multe ori în această *Epistolă* (3, 2; 3, 21; 4, 1; 4, 11). Cea mai mare parte a comentariilor vād în versetul 4, 7 începutul unei părți a *Epistolei*, o intrare într-un subsistem. Numai segmentările lui Chouraqui și a lui Crampon se îndepărtează de această opinie, dar nu au atât un punct de vedere al exegeților, cât din cel al biblistilor.

„În urmarea lui Bultmann, mai mulți comentatorii propun ca final al *Epistolei* versetul 5, 13”⁴⁷. Brown enumeră de asemenea în această categorie pe Chaine, Hass, THLJ, Westcott⁴⁸. Wilfrid Harrington găsește în acest verset un ecou al concluziei *Evangheliei*⁴⁹. În același timp, alți exegeți consideră versetul 5, 13 ca pe un început al secțiunii următoare. Numai trei autori nu se opresc deloc asupra acestui verset.

P. Le Fort crede că ar trebui ca acest verset să fie versetul final al *Epistolei* și consideră că tot ceea ce urmează nu este decât o reluare, un epilog⁵⁰. La rândul său, Michele Morgen îl vede „ca pe o concluzie”⁵¹; și pentru cei de la IB el este o veritabilă concluzie a *Epistolei*⁵².

Foarte interesantă poate fi considerată propunerea unor autori, ca cei ai *Introducerii în Biblie* și a lui Wilfrid Harrington, care vād în acest verset o concluzie izolată, puțin separată atât de fragmentul anterior cât și de cel care urmează, deci un fel de trecere⁵³.

Flemming Fleinert-Jensen, ca de altfel aproape toți comentatorii, vede o înrudire frapantă între acest verset și versetul final al *Evangheliei* lui Ioan (20, 31)⁵⁴.

Luând în considerare aceste elemente, am privit acest verset 5, 13 ca pe o formulă finală posibilă pentru o scrisoare, un fel de pauză pentru respirație spirituală, înainte de a relua discursul. Bineînțeles, ea nu introduce o prea mare separație.

⁴⁵ IB, p. 690.

⁴⁶ Jensen, p. 15, 17.

⁴⁷ Morgen, p. 57.

⁴⁸ Brown, p. 608.

⁴⁹ Harrington, p. 989.

⁵⁰ Le Fort, p. 156.

⁵¹ Morgen, p. 57.

⁵² IB, p. 693.

⁵³ Brown, p. 608.

⁵⁴ Jensen, p. 117.

Împărțirea suplimentară a textului făcută de Fericitul Augustin și de Flemming Fleinert-Jensen sunt datorate unei exegeze mai detaliate, făcute pe fragmente mai scurte ale textului. Trebuie remarcat, totuși, diferențele totale între cei doi exegeți în ceea ce privește aceste împărțiri. În același timp, se poate observa cum diverși autori propun puncte de subîmpărțire în interiorul textului analizat. Cel mai adesea se propune o separare între sfârșitul capitolului 4 și începutul capitolului 5. Un alt punct de despărțire este plasat uneori la perechea 5, 4-5, 5, fără o motivație suficientă, de altfel, căci între cele două versete este mai degrabă o continuitate. Mai rar, unii analiști consideră versetele 5, 11-5, 12-5, 13 ca punct de posibilă despărțire pentru exegeza textului.

Dacă prima parte a *Epistolei* se dezvoltă în jurul afirmației „Dumnezeu este lumină!” (I Ioan 1, 5), ultima are drept ax central revelația că „Dumnezeu este iubire!” (I Ioan 4, 8-16). Dar, cum observă părintele Marie-Dominique Philippe: „în Dumnezeu, lumina și iubirea sunt una” și „El este, într-o unitate perfectă, purcederea Luminii și purcederea Iubirii”⁵⁵.

IV. STRUCTURA TEXTULUI I IOAN 4, 7-5, 13

Se pot regăsi în fragmentul I Ioan 4, 7-5, 13 aceleași caracteristici ca și în *Epistolă* în întregul ei, aceeași lipsă de construcție foarte elaborată și, în consecință, tot ceea ce o face dificil de analizat. În legătură cu aceasta, părintele Marie-Dominique Philippe remarcă: „Sfântul Ioan urmează o ordine a vieții, nu una logică”⁵⁶. După redactorii *Introducerii în Biblie*, fragmentul în discuție se referă la „revelația făcută prin Iisus despre iubirea dumnezeiască”; acolo „autorul ne conduce succesiv la izvorul dragostei și la izvorul credinței”. Acest fragment ar constitui, în fapt, dezvoltarea *Epistolei* care „explică mai în profunzime datoria pe care o are creștinul de a iubi și de a crede”⁵⁷. Am încercat să privim textul ca având în centrul lui iubirea, și ca atare să raportăm toate afirmațiile din el la iubire. Referindu-se la fragmentul în discuție, Michele Morgen observă pe bună dreptate că „nu este vorba propriu zis de un plan și nici de o structură”. Ea găsește în textul analizat două secvențe, prima în jurul verbului *a iubi* (4, 7-21), a doua în jurul verbului *a crede* (5, 1-12). Dar tot ea recunoaște, de asemenea, că cele două secvențe se întrepătrund⁵⁸. Bonsirven vede „trei teme care compun această dezvoltare: Dumnezeu iubire; Dumnezeu, din iubire, ni-L dăruiește pe Fiul Său; dragostea frățească, o consecință a temelor anterioare”⁵⁹.

Recapitulând principalele probleme abordate în acest fragment, se poate conchide:

a) **Porunca de a iubi** constă în a iubi pe Dumnezeu și pe fratele nostru (4, 21), în a ne iubi unii pe alții (4, 7b-11b);

b) **Izvoarele iubirii** își află originea în Dumnezeu (4, 7c). Iubirea ne vine din faptul că „Dumnezeu ne-a iubit așa” (4, 11b) și din primatul absolut al iubirii Lui (4, 19);

⁵⁵ Philippe, p. 98.

⁵⁶ Philippe, p. 104.

⁵⁷ IB, p. 687-688, 690.

⁵⁸ Morgen, p. 49.

⁵⁹ Bonsirven, p. 198.

c) **Probele iubirii lui Dumnezeu pentru om** se văd în manifestările Sale, în faptul că „Dumnezeu L-a trimis pe Fiul Său, Cel Unul Născut, în lume“ (4, 9a) sau „că Tatăl L-a trimis pe Fiul Său – Mântuitor lumii“ (4, 14b), „ca jertfă pentru păcatele noastre“ (4, 10b), ca astfel „noi să rămânem în El și El în noi: pentru că El ne-a dăruit pe Duhul Său“ (4, 13) și „ca noi să avem asigurare în ziua Judecării“ (4, 17); **probele iubirii omului pentru Dumnezeu** se văd în faptul că el îndeplinește și păzește poruncile lui Dumnezeu (5, 2–3) și mi ales că el îl iubește pe fratele său (4, 20);

d) **Mărturiile în legătură cu iubirea lui Dumnezeu** se referă la faptul că noi am contemplat pe Dumnezeu în Întruparea Fiului Său (4, 14a), în adevărul „că Iisus este Fiul lui Dumnezeu“ (4, 15a), în „iubirea pe care Dumnezeu o are pentru noi“ (4, 16a), în fericirea eshatologică prin care „Dumnezeu ne-a dăruit viața veșnică, și această viață este în Fiul Său“ (5, 11). În afara mărturiei omului, există mărturia celor trei martori euharistici de pe pământ – Duhul, apa și sângele – și a celor trei martori cerești – Tatăl, Fiul și Sfântul Duh (în celebra *comma ioinică*). Atât primii cât și cei din urmă sunt „spre Cel Unul-Născut“ (5, 6–8). De altfel, mărturia vine mai întâi de la Dumnezeu, dar ea este asumată și prelungită de omul creștin (5, 10);

e) **Consecințele iubirii de Dumnezeu** constă în faptul că omul a fost născut din Dumnezeu, și în consecință, el cunoaște de acum pe Dumnezeu (4, 7d–8a). În continuarea Întrupării Fiului lui Dumnezeu, prin El „Dumnezeu rămâne în noi și iubirea Sa este condusă în noi până la împlinirea sa“ (4, 12b). Și mai mult chiar, nu numai că El rămâne în om, dar omul poate de asemenea să rămână în Dumnezeu (4, 15b–16c). „Dumnezeu ne-a dăruit viața veșnică“ (5, 11–12), pentru ca „noi să viem în El“ (4, 9b; 5, 1). Noi avem de la El „asigurarea pentru ziua Judecării“ (4, 17). În plus, omul născut din Dumnezeu a aflat că „iubirea desăvârșită alungă afară teama“ (4, 18). Astfel, prin iubire, el poate birui lumea (5, 4);

f) **Afirmațiile forte** ale acestui text care provin din experiența omului față de Fiul lui Dumnezeu întrupat sunt următoarele:

- „Dumnezeu este Iubire!“ (4, 8–16)
- „Nimeni nu L-a contemplat vreodată pe Dumnezeu“ (4, 12a)
- „Noi am cunoscut și am crezut iubirea pe care Dumnezeu o are pentru noi“ (4, 16a)
- „Duhul este Adevăr“ (5, 6)

V. CONȚINUTUL ȘI ASPECTELE LUI TEOLOGICE

1. Iubirea. „Dumnezeu este Iubire“

Iubire este probabil cuvântul cel mai caracteristic pentru toate scrierile Sfântului Ioan. El, „ucenicul pe care Iisus îl iubea“ (Ioan 20, 2), a fost supranumit, de altfel, *teologul iubirii*.

Iubirea este relațională, ea se manifestă în chip necesar dinamic la scara ființei. La Dumnezeu, iubirea este, bineînțeles, mai întâi intra-trinitară, dar iubirea comună a celor trei Persoane s-a manifestat, de asemenea, pentru umanitate; ea a irumpt în lume prin trimiterea Fiului Său și a culminat în moartea Acestuia prin răstignire,

jertfă expiatoare supremă. Se cere ca oamenii să fie legați între ei prin relații de iubire. Există o legătură inseparabilă între exercitarea iubirii pentru Dumnezeu și exercitarea iubirii pentru fratele tău (4, 21). Iubirea creștinului nu constă într-un sentimentalism cald, căci marea noutate adusă de Iisus Hristos este această revelație: „Dumnezeu este iubire“, iubire întrupată, care s-a făcut perceptibilă nu numai spiritului, dar și simțurilor. Părintele Justin Popovici sublinia că „iubirea este o forță morală creând dumnezeire, o forță de îndumnezeire“ și că ea „împregnează de forțe dumnezeiești care fac să renască ființa umană și o transfigurează într-o nouă ființă, într-un nou suflet, într-o nouă minte, într-o nouă viață“⁶⁰.

„Dumnezeu este iubire“ este una dintre afirmațiile cele mai puternice și cele mai percutante ale Sfântului Ioan, pe drept cuvânt numit de Biserică *Teologul*. „Dumnezeu este iubire“ – această constatare izbucnește de două ori de sub pana Sfântului Ioan. Nu este o constatare filosofică ieșită dintr-un lung șir de raționamente și dintr-o demonstrație plină de elocință. Michele Morgen subliniază clar: „este o afirmație care tâșnește ca o mărturisire“; „o afirmație solemnă“⁶¹. Este, după părintele Marie-Dominique Philippe, o „revelație“. Dumnezeu Se revelează prin iubire și în același timp El revelează ceea ce omul este⁶². Or, cum atât de bine spune P. Le Fort: „Declarația «Dumnezeu este iubire» nu se situează în planul propozițiilor intelectuale. Ea are o bătaie practică și se referă direct la evenimente istorice“. El consideră de asemenea „că Ioan dă, simplu, o formă concentrată a Bunei Vestiri despre care mărturisește întreg Noul Testament“⁶³.

Flemming Fleinert-Jensen observă că: „Dumnezeu este iubire, dar iubirea nu este Dumnezeu“⁶⁴. Da, căci Dumnezeu este mai mult decât iubirea. Dumnezeu este desăvârșit în iubirea Lui, pentru om El este tot numai iubire, în timp ce omul participă parțial la iubire, se află încă pe drumul ei, în el lucrurile bune și rele sunt încă amestecate. Rămâne totdeauna această diferență de netrecut între Cel Necreat și creaturile Lui. După Marcu Ascetul (sec. al V-lea), Dumnezeu este ca o *măsură* mai mult decât împlinită a iubirii, atinsă în parte de sfinți⁶⁵. Căci iubirea de Dumnezeu pentru oameni, fiind un reflex al iubirii inter-trinitare este o iubire împlinită – *η αγάπη αὐτοῦ ἐν ἡμῖν τετελειωμένη* (4, 12), fără fisură, fără cel mai mic defect sau restricție, fără cenzură sau cezura. Iubirea lui Dumnezeu pentru om este împlinită subiectiv *ἐν ἡμῖν* – *în noi* (4, 12), dar ea se îplinește obiectiv, de asemenea, *μεθ' ἡμῶν* – *cu noi* (OSTY, NTB), *între noi* (TOB, ESBOR), „*pentru noi*“ (BA) (4, 17). Oamenii sunt terenul împlinirii iubirii lui Dumnezeu. Aceasta le dă o foarte mare onoare, dar totodată o mare responsabilitate. Trebuie totdeauna curățat acest teren pentru ca el să primească demn iubirea infinită a lui Dumnezeu și ca să dea roade pe măsură.

În aserțiunea „Dumnezeu este iubire!“ iubirea este văzută și tratată de unii exegeți ca fiind un atribut⁶⁶, de alții ca fiind o definiție. S-a vorbit de asemenea de această iubire ca despre un „principiu divin“, ca despre un „câmp de forțe“⁶⁷.

⁶⁰ Justin, p. 81.

⁶¹ Morgen, p. 51.

⁶² Philippe, p. 97, 104.

⁶³ Le Fort, p. 173.

⁶⁴ Jensen, p. 92.

⁶⁵ *Filocalia, Scrisoarea către călugărul Nicolae*, 143, 30.

⁶⁶ Le Fort, p. 173.

⁶⁷ Bonsirven, p. 202.

Există în Sfârșit Scriptură câteva definiții ale lui Dumnezeu, Care este practic imposibil de definit. Pe de o parte sunt „definiții” (în final, trebuie utilizate ghilimelele) aparținând lui Dumnezeu Însuși, mărturii asupra persoanei Sale care încep de obicei prin formula *Eu sunt* și care sunt exprimate într-un limbaj mai mult sau mai puțin tipic, accesibil gândirii noastre:

- „Eu sunt Cel ce sunt” (Ieșirea 3, 14)
- „Eu sunt Pâinea vieții” (Ioan 6, 35)
- „Eu sunt Lumina lumii” (Ioan 8, 12)
- „Eu sunt Poarta oilor” (Ioan 10, 7)
- „Eu sunt Păstorul cel Bun” (Ioan 10, 14)
- „Eu sunt Învierea și Viața” (Ioan 11, 25)
- „Eu sunt Calea, Adevărul și Viața!” (Ioan 14, 6)
- „Eu sunt vița, voi sunteți mlădițele.” (Ioan 15, 5)
- „Eu sunt Alfa și Omega, Cel care este, și Cel care era, și Cel care vine, Atotputernicul.” (Apocalipsa 1, 8).

Se poate observa ușor că Sfântul Ioan este acela care a fost mai atent la toate aceste auto-definiri ale lui Dumnezeu, exprimate, în general (în afară de prima și ultima), direct de Hristos, Fiul lui Dumnezeu, trimis de Tatăl Său pentru a mântui pe om. Limbajul folosit este uneori metaforic, uneori direct, dar totdeauna mistic. Ceca ce unește aceste afirmații este „Eu sunt”, faptul că Dumnezeu există, că El este viu.

Sunt, de asemenea, „definițiile” provenind din experiența omenească față de Dumnezeu. Sfânta Scriptură este plină de astfel de mărturii („Dumnezeu este lumină” – I Ioan 1, 5, „Dumnezeu este duh” Ioan 4, 24 etc.). Cu siguranță, cea mai puternică și mai percutantă este „Dumnezeu este Iubire”, în jurul căreia se dezvoltă textul analizat. Ne aflăm în această *Epistolă* în prezența definirii celei mai juste, celei mai apropiate, celei mai intime a lui Dumnezeu, afirmată în două rânduri pe parcursul textului propus: „Dumnezeu este Iubire!” (4, 8–16). În mod normal, după toată învățătura dogmatică a Bisericii, Dumnezeu este indefinibil, incomprehensibil pentru rațiunea umană, pe care El o depășește. Dar „Dumnezeu este Iubire!” nu definește natura lui Dumnezeu, ființa Sa, ci este o formulare care exprimă manifestarea Sa față de universul creat, *ploaia* energiilor Sale necreate. Este în final definirea unei relații, căci atunci când vorbim de energii vorbim de relația Dumnezeu–lume creată, și mai ales de relația Dumnezeu–om. Vocea lui Dumnezeu în *Vechiul Testament* sau a lui Hristos în *Noul* n-au spus „Dumnezeu este Iubire” sau „Eu sunt Iubire”. Din acest punct de vedere, Dumnezeu n-a mărturisit despre El Însuși prin cuvinte.

Problema de a ști dacă Iubirea aparține ființei lui Dumnezeu sau Persoanelor divine a preocupat mult pe teologi de-a lungul veacurilor. Părintele Marie-Dominique Philippe este de părere că: „Dacă în creație există totdeauna o distincție între ființă și iubire, în Dumnezeu nu este. Ființa Sa este Iubirea Sa”. El consideră de asemenea că Dumnezeu este „o iubire infinită și substanțială”⁶⁸.

Dar, numele este atașat ființei sau persoanei? În mod normal nu trebuie separat prea net între ființă și persoane. Se știe că ființa lui Dumnezeu sau a omului se manifestă și se exprimă numai prin persoane, în relațiile interpersonale. Iubirea este un nume care poate fi acordat atât lui Dumnezeu în Treime, cât și fiecărei persoane

⁶⁸ Philippe, p. 98, 100.

a Treimii. Hristos este Iubire, Sfântul Duh este Iubire, Tatăl de asemenea este Iubire. Dar ceea ce este probabil mai important este faptul că iubirea nu este închisată în sânul Treimii, ci a devenit o realitate care îi angajează și pe oameni. Iubirea este de asemenea canalul propus de Dumnezeu pentru comunicarea Sa cu creatura Sa supremă, omul. Întreaga sarcină sau misiune a creștinismului rămâne aceea de a transforma această lume căzută într-o societate a iubirii. Este o realitate susținută, printre alții, de Sfântul Nicolae Cabasila în *Viața în Hristos*, unde el arată că omul probează filiația sa în Dumnezeu prin dragoste și că rămâne asemenea lui Dumnezeu prin dragoste. La rândul său, părintele Marie-Dominique Philippe crede că: „Ceea ce este mai tainic în Dumnezeu, este faptul că El este Iubire. Ceea ce este mai tainic în noi, este faptul că noi suntem, cu Dumnezeu și în El, iubire (...) prin har”⁶⁹. Este marea taină a persoanei, vom adăuga noi. De altfel, în aceeași direcție se dezvoltă gândirea lui Guillaume de Saint-Thierry (?-?) în *Contemplarea lui Dumnezeu (La contemplation de Dieu)*(11): „și lui Dumnezeu care este Dragoste, noi vom fi asociați, ca într-un fel de afinitate și de înrudire, noi Îi vom fi uniți prin numele dragostei, prin virtutea acestui nume”.

Se poate întreba dacă afirmația „Dumnezeu este Iubire” se referă la Dumnezeu în Treime, la Dumnezeu Tatăl sau la Iisus Hristos. Contextul trimite mai degrabă spre Dumnezeu-Tatăl, Care Și-a arătat iubirea prin trimiterea Fiului Său. Didim cel Orb (313/315–398) în *Despre Zaharia (Cartea IV, 257)* citând I Ioan 4, 7 arată că „Iisus Hristos este Fiul Iubirii”. Or, Fiul Iubirii este Iubire, de asemenea. Sfântul Ioan nu spune „Dumnezeu are iubire”, el spune „Dumnezeu este Iubire”. Dumnezeu este Iubire și manifestă iubirea Sa. Cele două realități sunt strâns înălțuite. O discuție care ar vrea să afle sau să desemneze care dintre persoanele Sfintei Treimi este Iubire este prea speculativă și se îndepărtează de realitate. Tatăl Care L-a trimis pe Fiul Său printre noi este Iubire, Fiul Care Și-a dat viața pe Cruce în Ispășitor pentru mântuirea noastră este Iubire, Sfântul Duh Care pune sufletele noastre în mișcare este Iubire, Sfânta Treime în integralitatea Ei este Iubire! Cel pe care noi Îl iubim și-L adorăm este Iubire, cum bine observă Sfântul Grigorie de Nazianz: „Dacă se pune întrebarea: «Care este obiectul cultului vostru și al adorării voastre?», noi vom spune fără ezitare: «Dragostea», căci «Dumnezeul nostru este Dragoste» – formulare care vine de la Sfântul Duh și pe care Dumnezeu Îi place să o audă mai mult decât oricare alt lucru” (*Cuvântări* 22, 4; *Omilia IV*).

Așa cum afirmația „Dumnezeu este Iubire!” este formulată aici, se poate gândi că Iubirea este Numele lui Dumnezeu. În unul dintre *Cuvântări* (11, 7), Sfântul Grigorie de Nazianz spune: „părinte al Iubirii (fiind), Iubire este până la urmă apelarea pe care El o preferă dintre toate”. Pentru a demonstra aceasta, Sfântul Ioan Scărarul (c. 579–c. 649), în *Scara* (30, 1), pune faptul că Dragoste este numele suprem al lui Dumnezeu în legătură cu I Corinteni 13, 13 („Acum sunt așadar trei care rămân, credința, nădejdea și iubirea, dar iubirea este cea mai mare”). Iubirea este numele apropiat pentru Dumnezeu, dar iubirea este și ea indefinibilă: „«Dumnezeu este dragoste» și cel care încearcă să o definească ar fi ca un orb care ar încerca să numere firele de nisip ale mării”. În același sens, Sfântul Simeon Noul Teolog (949–1022) în *Catehezele* sale crede că Dumnezeu este singurul demn de a fi numit în

⁶⁹ *Ibidem*, p. 98.

felul acesta, căci El este cu adevărat Iubire (*Lucrarea harului*, 2). Adăugăm că fragmentul analizat se termină cu cuvintele „ca voi să aveți viață veșnică crezând în numele Fiului lui Dumnezeu” (5, 13), cu alte cuvinte, crezând în Iubire și în iubire.

Dacă Dumnezeu este Iubire, dacă iubirea este de la Dumnezeu, printr-o concluzie logică, ura este de la diavol, și Origen spune în acest sens; „Tu ești supus lui Dumnezeu dacă n-ai nimic în tine contrar lui Dumnezeu: contrară este ura, căci Dumnezeu este Dragoste” (*Omilii la Psalmi*, 36, 38). În aceeași direcție merge gândirea Sfântului Vasile cel Mare (329/330–379) care, în *Cuvinte ascetice*, arată că dacă „Dumnezeu este Iubire”, într-o consecință logică, „ura este în mod necesar de la diavol” (III, II). În alt loc (*Constituțiile ascetice*, XXXIV, 1), el împinge și mai departe argumentația: dacă „Dumnezeu este Iubire”, „cel care nu are iubire, nu are harul lui Dumnezeu”.

2. Dumnezeu – izvorul oricărei iubiri

Din faptul că Dumnezeu este Iubire și că El există din eternitate se ajunge, logic, la concluzia că (4, 7) – „iubirea este de la Dumnezeu” (OSTY) sau, după o traducere care se dorește mai dinamică, că „iubirea vine de la Dumnezeu” (TOB). Sfântul Ioan insistă de mai multe ori asupra acestui adevăr. Izvorul iubirii este Dumnezeu, iubirea lui Dumnezeu se revărsă asupra oamenilor. În continuare el arată că El „ne-a iubit mai întâi” (4, 19) și numai această iubire inițială și inițiativă a lui Dumnezeu face posibil răspunsul iubirii noastre (4, 10). Este o iubire manifestată în istorie prin trimiterea Fiului Său, o iubire care depășește prin măreția ei orice imaginație sau putere omenească: „Dacă El ne-a iubit așa” (4, 11). Izvorul este prea puternic și prea limpede pentru ca un creștin să rămână lângă el insensibil și fără a-i răspândi binefacerile în lume.

Fiind sursă originară a oricărei iubiri, Dumnezeu este, în consecință, izvorul iubirii omenești. Iubirea își are izvorul în Iubire. Aici se află nodul care atașază pe Dumnezeu de om și poate, de asemenea, să lege pe om de Dumnezeu. Faptul că Dumnezeu Cel nemărginit, atotbun, atotputernic, Creator al lumii etc. iubește pe om, face iubirea între oameni, iubirea „unora pentru alții” (4, 7–11), normală și normativă (în sensul că ea devine normă!). Omul a fost creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu (Facerea 1, 26), deci el trebuie să acționeze după modelul divin, pentru a fi demn de această creație regală. Iubirea adevărată între oameni este, practic, reflectarea iubirii intra-trinitare.

3. Sfânta Treime și persoanele Sale

Dumnezeu în Sfânta Treime nu este numai izvorul, dar de asemenea și modelul absolut al iubirii. Dacă se poate vedea în sânul Sfintei Treimi manifestarea iubirii supreme, manifestarea iubirii lui Dumnezeu pentru om reprezintă o reflectare a acelei iubiri, esențial, din sânul Sfintei Treimi.

„Ei sunt trei care aduc mărturie: Duhul, apa și sângele, și cei trei converg spre o mărturie unică” (5, 9). Există o mărturie a Sfintei Treimi asupra Ei Însăși. Există o mărturie a oamenilor despre manifestările lui Dumnezeu trinitar, dar ea este totdeauna întemeiată pe mărturia lui Dumnezeu Însuși, oferită prin Revelația divină. Apostolul

ne explică că dacă, în lume, mărturia oamenilor este atât de importantă, cu mult mai importantă trebuie să fie mărturia lui Dumnezeu. La îndoiala pe care evreii vor s-o arunce asupra realității dumnezeirii lui Hristos, Ioan opune argumentul că este Dumnezeu Însuși Cel Care dă mărturie despre Fiul Său (5, 9).

Pe de altă parte, Dumnezeu a dat omenirii pe Duhul Său (4, 13); El nu trimite numai pe Fiul Său, dar și pe Duhul Său. Practic, Fiul și Duhul sunt inseparabili. De o manieră mistică, Dumnezeu poate intra și rămâne în noi numai prin Duhul. Euharistia însăși este posibilă mulțumită lucrării Duhului. Prin Duhul omul are, totodată, posibilitatea de a locui în Dumnezeu, de a rămâne în El. Este un fel de perihoreză divino-umană mântuitoare.

4. Fiul lui Dumnezeu

Se întâlnește în mai multe rânduri, în acest fragment al primei *Epistole* a Sfântului Ioan, expresia: „Fiul lui Dumnezeu”. S-ar spune că Sfântul Apostol a prevăzut întreaga dispută ariană care va veni atât de devreme în Biserica lui Hristos și care, de altfel, se manifestă, mai mult sau mai puțin ascuns, până astăzi. Părintele Justin Popovici este acela care, în cartea sa *Dumnezeu-omul și omul-dumnezeu*, a atras atenția asupra acestui aspect eretic foarte pregnant în epoca noastră, având foarte grave consecințe asupra concepției generale de viață și asupra manierei de a lupta pentru obținerea mântuirii.

Cele patru expresii forte analizate în text au o marcă hristologică foarte puternică. Aflăm în ele sprijin extraordinar pentru dogmele hristologice, de o profunzime teologică care probează supranumele *Teologul* atribuit de Biserica Sfântului Ioan. Pare cât se poate de normal, pentru că Ioan, ucenicul iubit al lui Hristos, a fost cel mai mult timp alături de Hristos. Prin tinerețea lui extremă, el era mai însetat de iubire și mai capabil să rețină cele mai mici detalii ale manifestării ei în Hristos. Ioan este fără îndoială un foarte subtil teolog, și dacă el, poate, n-a urmat o școală înaltă a timpului său (ceea ce este dificil de imaginat), se poate detecta la el o inspirație a Duhului Sfânt cu totul excepțională.

Trimiterea Fiului și toate evenimentele care au urmat până la Patimile Sale, Înviere și Înălțarea Sa la cer constituie o culme și o împlinire a iubirii lui Dumnezeu pentru om. Această venire a Fiului lui Dumnezeu nu a fost o simplă vizită de curtoazie, ci una preponderent mântuitoare prin caracterul ei sacrificial expiator. „Omul-Dumnezeu este în întregime victimă expiatoare (ιλασμος) pentru păcatele noastre”, cum observă Părintele Justin Popovici⁷⁰. Dumnezeu a devenit vizibil și palpabil pentru om, perceptibil simțurilor sale. Această venire trupească răscumpără nu numai sufletul oamenilor, ci răscumpără omul integral, inclusiv trupul său, atât de disprețuit în lumea veche, deoarece era considerat coruptibil.

Iisus Hristos a venit prin apa Botezului Său și prin sângele Răstignirii Sale (5, 6), adică de o manieră euharistică. El S-a făcut accesibil simțurilor noastre, El S-a manifestat prin elemente naturale ale vieții, dintre cele vitale. Unul, apa, este un element exterior corpului, celălalt, sângele, un element interior. Se poate spune că, în chip spiritual, apa este sângele Universului și sângele este apa care circulă în

⁷⁰ Justin, p. 85.

întreg corpul omenesc, fertilizându-l. Dar implicațiile spirituale și dogmatice sunt mult mai largi. Botezul urmează Nașterii, Întrupării lui Hristos. Răstignirea precede Moartea și Învierea lui Hristos. Întruparea și Învierea sunt cei doi stâlpi ai credinței creștine. Prin Întruparea Sa, Hristos a făcut posibil botezul omului, o nouă naștere a sa, nașterea în Duh. Sfântul Sânge al Răstignirii Sale a stropit și a deschis porțile adevăratei Sfinte a Sfințelor, care este raiul. Prin Fiul și în Fiul, omul a (re)primit capacitatea de a trăi o viață veșnică în proximitatea lui Dumnezeu (5, 11).

5. Duhul Adevărului

Prin această afirmație ne aflăm în prezența unei alte mărturii extraordinare a Sfântului Ioan. Se știe că problema cea mai importantă a credinței ortodoxe este aceea de a echilibra bine iubirea și adevărul. Nu se poate vorbi despre o adevărată iubire la cel care nu apără adevărul integral. Nu te poți afirma ca reprezentant al adevărului, dacă-l exprimi fără iubire. Ca și iubirea, adevărul creștinului vine de la Adevărul întrupat, de la Iisus Hristos (Ioan 14, 6). Nu mai există de-acum adevăr speculativ, relativ, discutabil, contestabil, temporar. De aceea, ieșirea din acest Adevăr și din Revelația Lui conduce la erezie, la trădarea Adevărului care este Iisus Hristos Însuși. Cu mare înțelepciune, în Biserică toate slujbele încep, după invocarea Sfintei Treimi, printr-o rugăciune adresată Duhului Adevărului. În fond, Duhul Adevărului vrea să spună Duhul lui Hristos. Dar de asemenea, Hristos al Iubirii este Hristos al Duhului Sfânt.

Dumnezeu a dat omului Duhul Său (4, 13). Duhul este Duhul Adevărului (5, 6) Adevărul Însuși. De aceea El mărturisește cu credibilitate despre Fiul (5, 6-7), despre calitatea Lui de adevărat Fiul al lui Dumnezeu. Dar se mai știe, după o mărturie pe care Dumnezeu a dat-o despre El Însuși, că El de asemenea este Adevărul (Ioan 14, 6). Adevărul este deci o caracteristică a naturii dumnezeiești. De unde o mărturie comună și identică, atât în cer cât și pe pământ, și evidența unității dumnezeiești (5, 7). Nu este niciodată nici o distanță între mărturia uneia sau alteia dintre persoanele Sfintei Treimi.

6. Iubirea și cunoașterea lui Dumnezeu

Apostolul afirmă în versetul I Ioan 4, 7-8 acest lucru extraordinar, care poate nu este propriu numai creștinismului, ci și altor spiritualități, că iubirea este o cale de cunoaștere. Ceea ce creștinismul are în plus, este faptul că această iubire are un puternic caracter personal și că ea poate conduce la cunoașterea lui Dumnezeu. Pentru Sfântul Ioan, vede Le Fort, „a cunoaște echivalează cu a iubi” și „credința, cunoașterea, iubirea conduc la o comuniune intimă între două ființe”⁷¹. Avem aici temelia întregii mistici creștine și, implicit, o afirmație a existenței energiilor necreate. Dumnezeu Se comunică oamenilor prin energiile Sale necreate. El se comunică de asemenea prin iubire. O concluzie simplă a silogismului este aceea că iubirea constituie conținutul energiilor necreate. Este o înlănțuire între nașterea din Dumnezeu și cunoașterea lui Dumnezeu. A cunoaște pe Dumnezeu vrea să spună a te naște c

⁷¹ Le Fort, p. 171.

El. Mistic vorbind, nașterea unui om din Dumnezeu înseamnă botezul său, de unde concluzia că o veritabilă cunoaștere a lui Dumnezeu nu poate fi obținută decât în Biserică. Ca totdeauna în relația cu omul, inițiativa cunoașterii aparține lui Dumnezeu, prin faptul că El este izvorul iubirii. Deci, mai întâi se face cunoscută iubirea lui Dumnezeu, iar în continuare omul are posibilitatea să-L cunoască pe Dumnezeu însuși, în manifestările Sale în lume prin intermediul energiilor necreate.

„Fără iubire omul nu se naște și nici nu îl cunoaște pe Dumnezeu: el rămâne un ignorant în ceea ce-L privește pe Dumnezeu – este un om fără nici un Dumnezeu”⁷². Așadar, numai iubirea ne permite cunoașterea, căci Dumnezeu este Iubire și Iubirea nu poate fi cunoscută decât prin iubire. Telul nostru final este cunoașterea lui Dumnezeu, dar pentru o bună cunoaștere a lui Dumnezeu avem nevoie absolută de Duh, de Sfântul Duh. Un teolog consideră că: „prin darul înțelepciunii – care este darul actual al Duhului Sfânt – este posibil ca noi să trăim în intimitate cu Dumnezeu”⁷³. Prin urmare, cunoașterea lui Dumnezeu înseamnă intimitate cu El. La Sfântul Ioan *a cunoaște* (ginōskō) are mai multe accepțiuni: contemplare (mai ales a lui Dumnezeu), rezultat al unei cercetări, informare (mai degrabă asupra lumii create). Dar de asemenea cunoașterea este pentru om o re-cunoaștere, o (re)descoperire a lui Dumnezeu din raiul pierdut și, în același timp, a identității sale profunde. De aceea unii traducători dau cuvântului grec „gnōseōs” sensul de *a cunoaște* și alții pe acela de *a recunoaște*. Criteriul cunoașterii noastre este viața, mai precis mărturia vieții proprii. Bonsirven remarcă că în *Epistolă* verbul a cunoaște este mai frecvent decât verbul a crede⁷⁴. Credința nu este o adeziune sentimentală, ci o certitudine, o stare care ține mai degrabă de a ști.

Cunoașterea lui Dumnezeu sfârșește în contemplarea lui Dumnezeu. În fragmentul analizat al *Epistolei*, Sfântul Ioan nu folosește cuvântul *a contempla* într-un sens prea metafizic. El vrea mai degrabă să arate importanța întrupării lui Hristos. Aici lucrurile se petrec de o manieră inversă: contemplarea (vederea) lui Hristos face posibilă cunoașterea lui Dumnezeu. Înainte de Hristos, nimeni n-a putut să-L contemple pe Dumnezeu. Natura divină era pur spirituală, nimeni nu putea să-L vadă pe Dumnezeu (4, 12). De aceea, cu dificultate omul putea să creadă. Și atunci Dumnezeu a coborât la nivelul simțurilor omului prin întruparea Fiului Său, Cel-Unul-Născut. Astfel, prin simțurile noastre, daruri ale lui Dumnezeu, Fiul a putut fi *contemplat* și noi avem posibilitatea și datorită de *a atesta* nu numai pe Fiul în misiunea Sa mântuitoare (4, 14), dar și pe Tatăl, care L-a trimis, și, până la urmă, întreaga Treime. După părintele Marie-Dominique Philippe, prin Fiul prezent în el, omul poate de-acum să-L contemple, de asemenea, pe Tatăl, în sensul că poate să-L vadă prin Fiul Său (Ioan 14–9) și să-L vadă așa cum l-a văzut Hristos ca om. Contemplarea noastră se situează în interiorul iubirii. Acum nu mai este nevoie să vezi ca să contempli, ajunge să iubești. Prin iubire o persoană devine prezentă. Autorul vorbește de o „taină a prezenței”, care „este dincolo de cunoaștere”. În același timp, „lipsa de dragoste frățească este un obstacol pentru viața noastră contemplativă”⁷⁵. Contemplarea nu este posibilă ocolind iubirea, ci numai prin iubire.

⁷² Justin, p. 81.

⁷³ Philippe, p. 99.

⁷⁴ Bonsirven, p. 207.

⁷⁵ Philippe, p. 99–100.

7. Iubirea și o nouă naștere. Filiația noastră în Dumnezeu și existența veritabilă – existența în Dumnezeu (consecințe cu caracter soteriologic)

Este vorba despre o naștere chiar nouă, de o naștere spirituală. În Evanghelia sa, Sfântul Apostol Ioan a relatat convorbirea dintre Iisus și Nicodim în legătură cu noua naștere „din apă și din Duh” (Ioan 3, 5). Această naștere este rodul băii botezului. Dar ea trebuie reactualizată în fiecare zi. Numai prin iubire omul poate accede la această nouă naștere și devine, în sens mistic și spiritual, un adevărat fiu al lui Dumnezeu (4, 7). Dacă Dumnezeu a creat omul din iubire, acum acesta, după un lung și dureros drum istoric de fiu risipitor, este „adoptat” de Dumnezeu. El (re)accede la înalta demnitate de fiu. Sângele spiritual al iubirii trebuie să circule prin vinele creștinului, pentru ca acesta să devină cu adevărat un fiu al lui Dumnezeu. Fiu prin har. Nașterea în Dumnezeu dă calitatea, ontologică de altfel, de fiu al lui Dumnezeu și puterea de a birui lumea și păcatul (5, 4). Sfântul Ioan vorbește de asemenea despre relația dintre Botez și Împărtășanie, relație strânsă între cele două Taine. El reia afirmațiile în legătură cu rolul de mărturisitori al apei și al Duhului, dar adaugă și sângele (5, 8). Convorbirea cu Nicodim a avut loc înainte de Răstignirea lui Hristos. Sângele răscumpărător al lui Hristos nu se vărsase încă. Acum ne aflăm după Patimi și Înviere.

Nașterea din Dumnezeu presupune *a fortiori* o altă manieră de a trăi, o existență care este singura adevărată (4, 16). Numai acela care are rădăcina existenței sale în Dumnezeu există cu adevărat; or, a avea rădăcina în Dumnezeu vrea să spună a avea existența în iubire. Prin iubire omul are sentimentul plener al vieții, al utilității existenței sale, al bucuriei de a fi. Dacă omul acceptă învățătura despre rai, este și pentru că raiul este o *lume* a iubirii, și nu a oricărei iubiri, ci a iubirii dumnezeiești definitiv recuperatoare.

8. Rămânerea reciprocă a lui Dumnezeu în om și a omului în Dumnezeu

Sfântul Ioan vorbește pe de o parte de o rămânere a lui Dumnezeu în om, posibilă prin practicarea iubirii (4, 12), pe de altă parte de o rămânere a omului în Dumnezeu prin acceptarea Duhului Sfânt, lăsându-L să lucreze liber în el (4, 13). Omul a fost creat pentru o existență nobilă și, într-un fel, perihoretică cu Dumnezeu, Creatorul său. Dar această locuire reciprocă nu este posibilă decât prin mărturisirea totalei dumnezeiri a lui Hristos, ca Fiu al lui Dumnezeu (4, 15). A rămâne în Dumnezeu revine la a rămâne în iubirea Sa; și reciproca este de asemenea adevărată: a rămâne în iubire înseamnă a rămâne în Dumnezeu, căci „Dumnezeu este iubire” (4, 16).

A rămâne în Dumnezeu nu reprezintă o stare sentimentală sau abstractă, ci, cum foarte bine vede Ciprian, în *Unitatea Bisericii catolice*, citând I Ioan 4, 16: „Aceia care n-au vrut să trăiască într-un suflet în Biserica lui Dumnezeu nu pot rămâne cu Dumnezeu” (14)⁷⁶. Défenseur de Liguge (între 632–750), reluând observația lui Ciprian în *Cartea scânteilor* comentează: „Cu Dumnezeu nu pot rămâne cei care au refuzat să intre în acord în Biserica lui Dumnezeu” (VII, 63)⁷⁷. Deci, rămânerea în

⁷⁶ Apărut în col. „*Le Peres dans la foi*”, Desclée de Brouwer, 1979; 14; p. 39.

⁷⁷ Apărut în col. *Sources chrétiennes*, no. 7/1961–86/1962; VII, 63; vol. I, p. 97.

Dumnezeu are o puternică conotație eclesiologică. A rămâne în Dumnezeu vrea să spună a rămâne în Trupul Său mistic, în Biserică. Părintele Marie-Dominique Philippe dezvoltă aceeași idee observând cum cuvântul *a rămâne* se poate traduce prin expresia *a-și pune cortul*⁷⁸. Cortul comun al lui Dumnezeu și al omului este astăzi Biserica. Sfântul Grigorie de Nazianz susținea aceeași concluzie importantă: Dumnezeu, pe Care nimeni nu L-a văzut, a venit prin Fiul Său și a creat Biserica, ca Soție a Sa (*Omilia VIII*). În Biserică rămânerea reciprocă a lui Dumnezeu și a omului este cu adevărat posibilă.

Sfântul Atanasie cel Mare a fost totdeauna foarte preocupat de problema rămânării reciproce a lui Dumnezeu în om și a omului în Dumnezeu (*Epistola întâia către Serapion*, XIX, bazându-se pe I Ioan 4, 12–13). Astfel, nu numai Fiul, nu numai Duhul Sfânt trăiesc în noi, ci întreaga Sfântă Treime. În scoliile la Sfântul Atanasie cel Mare, Părintele Dumitru Stăniloae arată că Dumnezeu-Tatăl, Care Se odihnește în Fiul prin Duhul, ne dă același Duh ca și Fiul Său și Se odihnește în noi într-un fel asemănător. Dar nu se poate odihni decât în cineva care-L iubește⁷⁹.

După Sfântul Chiril al Alexandriei (v. 380–444), prin rămânerea reciprocă a lui Dumnezeu în om și a omului în Dumnezeu, omul poate participa într-un anumit fel la Dumnezeu, prin har (*Dialoguri asupra Treimii* 21, SC 231–237–246/1978; *Dialogul II; Dialogul V; Dialogul VII*).

Fericitul Augustin arată diferența dintre cele două locuiri: „Tu locuiești în Dumnezeu, dar pentru a fi conținut; Dumnezeu locuiește în tine, dar pentru a te conține, de teamă ca tu să nu cazi”⁸⁰.

9. Iubirea și frica. Biruința prin iubire. „Viața veșnică”. (Consecințele eshatologice ale iubirii)

După unii teologi, Dumnezeu în Vechiul Testament S-a manifestat mai degrabă prin puterea Sa, inspirând credincioșilor teamă, frică de o pedeapsă pe care ar fi urmat să o primească de la El, în timp de în Noul Legământ El Și-a manifestat mai ales iubirea Sa infinită. Marcion, eretic cunoscut în veacul al II-lea, a mers până la a afirma existența a doi Dumnezei diferiți: Cel al *Vechiului Testament* – Dumnezeu al mâniei – și Cel al *Noului Testament* – Dumnezeu al iubirii. Marcion și-a susținut erezia plecând de la textul I Ioan 4, 18 („iubirea desăvârșită alungă teama”). Dar o interpretare corectă, corelată cu întreaga *Scriptură*, conduce la concluzia justă. Perioada Vechiului Testament este pentru omenire un fel de perioadă de copilărie, o stare de lipsă de maturitate spirituală, în care Dumnezeu, în pedagogia Sa, Se manifestă uneori sub aspectul Său sever, dar nelăsând niciodată de-o parte iubirea Sa. La „plinirea timpului” (Galateni 4, 4), Fiul S-a întrupat mărturisindu-Și iubirea Sa infinită, păstrându-Și însă și aspectul sever. Această nouă stare existențială, dominată de iubire, vine să înlocuiască starea primă, cea a temerii de Dumnezeu.

Chiar și la nivel personal se pot vedea și descoperi cele două stări: cea a temerii de Dumnezeu și aceea a iubirii de Dumnezeu. Pe măsura progresului duhovnicesc și

⁷⁸ Philippe, p. 100.

⁷⁹ Sfântul Atanasie cel Mare, „*Scrieri*”, vol. II, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1988, p. 46.

⁸⁰ Augustin, VIII, 14, p. 369.

moral interior, omul trece de la o relație bazată pe teamă la una caracterizată prin iubire. Pe acest drum al desăvârșirii duhovnicești cele două atitudini coexistă într-o stare de amestec. Este evident că și conținutul temerii s-a schimbat. Sfântul Grigorie de Nazianz arată că dacă „iubirea alungă teama” (4, 18), aceasta vrea să spună că teama se transformă în iubire și că, în această iubire, cei care cunosc prin ea devin *una* (*Comentariu la Cântarea Cântărilor; Omilia XV*). Unii teologi vorbesc de două temeri: *teamă curată* și *teamă servilă*. „Teamă curată crește cu iubirea, în timp ce teama servilă tinde să dispară”⁸¹.

Acum, după întruparea lui Hristos, nu mai există teama de un Dumnezeu exercitând o justiție oarbă și nemiloasă, ci teama de a nu-L pierde pe Dumnezeu prin păcate, de a nu-L întrista pe Dumnezeu, acest Dumnezeu Care este foarte evident un Dumnezeu al iubirii totale, desăvârșite, un Dumnezeu fără de care credinciosul simte că nu ar putea trăi cu adevărat. În consecință, pentru cel care rămâne în iubire, teama își pierde consistența, se evaporează. Căci a rămâne în iubire revine la a rămâne în Dumnezeu, și Dumnezeu este totdeauna cel mai puternic, biruitorul oricărui vrăjmaș, a tot păcatul. Numai „iubirea desăvârșită alungă teama” (4, 18). Dar omul poate spune vreodată că iubirea sa este desăvârșită? Nu. Și atunci, numai în rai teama va dispărea definitiv.

Isaac al Stelei face o observație interesantă: „înțelepciunea consumă dragoste, care alungă teama și schimbă apa în vin” (*Predica 10, 15*)⁸². Transformarea temerii în iubire este o minune asemănătoare celei de altădată de la Cana Galilei (Ioan 2, 9). Dacă după *Vechiul Testament*, teama de Dumnezeu era începutul oricărei înțelepciuni, acum iubirea este aceea care alungă teama, cea care este începutul înțelepciunii. În istoria umanității s-a petrecut o minune de factură euharistică.

O biruință presupune o bătălie. Or, această lume este pentru om, pe durata întregii vieți, un teren de luptă, în vederea obținerii cununii de „cetățean” al Împărăției Cerurilor. Aceasta este chiar lupta pe care a dus-o Iisus pentru om: împotriva diavolului, împotriva păcatului, împotriva morții. Este o luptă pentru obținerea recompensei vieții veșnice, a unei existențe în proximitatea lui Dumnezeu, împreună cu toți cei pe care i-a iubit în această lume. Chiar dacă Hristos a fost trimis de Tatăl Său ca „jertfă de ispășire” (4, 10), El rămâne totdeauna, metafizic vorbind, învingător, asigurând biruința finală în ziua Judecării (4, 17). Biruința omului devine posibilă pentru că, asigurat de ajutorul lui Hristos, el a pierdut teama și a obținut arma irezistibilă și atotbiruitoare a iubirii (4, 18). Dar, pentru a putea atinge acest obiectiv, trebuie să intri în Biserică, în Trupul mistic al lui Hristos, deci să devii fiu al lui Dumnezeu și fiu al Bisericii, prin Duhul și prin apa Botezului (5, 4). La rândul său, Botezul are ca temei mărturisirea credinței corecte în Iisus Hristos, recunoscut ca Fiul al lui Dumnezeu, întrupat printre oameni, în această lume (5, 5).

Înlocuirea în relația sa cu Dumnezeu a temerii prin iubire are pentru om consecințe eshatologice. „Nu există iubire desăvârșită fără nădejde eshatologică”⁸³. Iubirea are în mod cert o componentă eshatologică. Sfântul Grigorie Palama (c. 1296–1359) acordă o atenție specială acestuia așa cum reiese ea din afirmația „Dumnezeu este

⁸¹ Philippe, p. 101.

⁸² *Predici*, Apărut în col. *Sources chrétiennes*, no. 130/1967.

⁸³ Philippe, p. 101.

Iubire⁸⁴: „căci Iubire este Dumnezeu și numai în iubire El ne-a promis că o să vină, o să rămână și o să apară“ (*Triada II*, 3, 77).

Judecata lui Dumnezeu asupra omului este o chestiune de viață și de moarte. Viața și moartea! Raportul lor! Lupta lor! Contradicția lor! Omul are o viață, aici pe pământ, asta este clar. El a văzut și vede oameni care mor, vede trupurile lor inerte în această stare înfricoșătoare. Ce se întâmplă cu sufletul omului după moarte? Iată chestiunea care a bulversat umanitatea de-a lungul întregii ei istorii, de la căderea din rai. Instinctiv, prin construcția sa ontologică, omul simte că moartea nu îi este naturală și că ea nu poate constitui un sfârșit. Dar, pe de altă parte, nu există mărturii despre ceea ce este dincolo de moarte. Evanghelia (=Vestea cea Bună) lui Hristos rezidă în această veste pentru om: moartea nu este veșnică, ea este un somn de trecere, doar viața este veșnică. Și viața veșnică nu poate fi decât alături de Dumnezeu, în proximitatea Sa. Viața S-a întrupat, de asemenea. Viața este, în final, Hristos Însuși (Ioan 14, 6). Și cum Hristos este de dinainte de timp și veșnic, viața în El este și ea veșnică.

Judecata de Apoi a inspirat totdeauna o mare teamă oamenilor. Înaintea Judecății dumnezeiești creștinul se prezintă ca o persoană marcată de noblete ontologică, care ar fi trebuit să trăiască după înaltul principiu al iubirii. Chiar dacă acest om, uneori sau chiar adesea, a păcătuit, el a căzut puțin împotriva voinței sale, el a făcut răul pe care nu vroia să-l facă (Romani 7, 19), din cauza slăbiciunilor lui. Totuși, condus de porunca nouă a iubirii, adusă de Hristos, omul nu mai este prizonierul păcatelor sale, de care devine conștient, ci devine capabil de pocăință. În consecință, în această relație de iubire cu Dumnezeu său și cu semenii, el ajunge să fie un om liber de teamă, un om curajos. El știe că pedeapsa lui Dumnezeu este o pedeapsă plină de milostivire, de înțelegere, de iubire. El acceptă de bună voie pedepsele din timpul vieții sale pământești, ca pe un canon expiator care îl ajută să scape de pedeapsa veșnică în lumea de dincolo. „Nu există iubire desăvârșită fără nădejde eshatologică“ și trebuie ca această nădejde să ne însoțească în fiecare moment⁸⁴.

10. Porunca iubirii. A iubi pe Dumnezeu și a iubi pe fratele tău. Iubirea reciprocă între oameni. Porunca iubirii și celelalte porunci.

În timpul „sejurului“ Său pământesc, Hristos a învățat „cu timp și fără timp“ (Sfântul Pavel L-a luat de model – II Timotei 4, 2). Întreaga învățătură reprezintă pentru umanitate o moștenire prețioasă. Teologia morală împarte preceptele lui Hristos în porunci și în sfaturi. Sunt lucruri obligatorii de făcut pentru a obține mântuirea și lucruri recomandabile pentru a sui întru desăvârșirea spirituală. Această împărțire este prea scolastică, căci din punct de vedere spiritual, tot ceea ce Hristos ne-a recomandat este de domeniul poruncii. (Un exemplu: chiar și cel care este căsătorit nu este dispensat de păstrarea unei anumite castități – componenta spirituală fiind cea dominantă). Se știe, toate religiile au porunci. Superioritatea evidentă a creștinismului provine și din calitatea poruncilor sale.

⁸⁴ Bonsirven, p. 101.

Porunca supremă a Dumnezeuului celui viu este porunca iubirii. Iubirea pentru Dumnezeu și iubirea pentru aproapele, considerat ca un frate. Dar iubirea creștinismului merge mai departe, până la vrăjmașii săi (Matei 5, 44).

Maniera cea mai eficace pentru a arăta iubirea pentru Dumnezeu este aceea de a-l împlini poruncile (5, 2-3). Această împlinire nu este de altfel prea dificilă, căci dacă cineva s-a decis să urmeze poruncile Lui, Dumnezeu este alături de el spre a-l ajuta. Împlinirea poruncilor lui Dumnezeu, presărate în întreaga lui învățătură, în *Sfintele Scripturi*, sfârșește în împlinirea poruncii supreme a iubirii. Iubirea adevărată este o problemă de practică, ea pune în mișcare persoana umană, împingând-o spre slujirea dezinteresată a celuiilalt. Iubirea este ex-statică!

Iubirea pentru Dumnezeu se exprimă prin practicarea poruncilor Lui (5, 2). Iubirea este o problemă de practică permanentă. Hristos a dovedit prin fiecare din actele Sale iubirea Sa pentru noi. Noi trebuie să-L urmăm, dovedindu-ne iubirea, prin gesturi foarte concrete, mai ales în momentele în care *fratele* nostru suferă și are nevoie să-i fie ușurată această suferință prin iubire.

Iubirea omului pentru Dumnezeu și iubirea omului pentru aproapele său sunt legate inseparabil, într-o relație fără ruptură. Este o iluzie să se creadă că poți să iubești cu adevărat pe Dumnezeu, care este invizibil, dacă nu-l iubești pe fratele tău pe care-l poți vedea (4, 20-21). Avem aici de a face cu această înaltă concepție a creștinismului în legătură cu materia, în legătură cu ceea ce este vizibil, tangibil. Dumnezeu pune un preț mare pe materie, care de El fiind creată este fundamental bine creată, în ciuda coruptibilității provocate prin căderea omului din rai.

Dumnezeu rămâne invizibil numai ochilor trupești. Ochii spirituali pot să-L „vadă”, căci „Dumnezeu este în noi” (4, 12). Hristos poate fi descoperit spiritual în fiecare persoană întâlnită, și îndeosebi în cei mai răniți membri ai societății (cf. Matei 25, 35-46).

De altfel, legătura ontologică între iubirea pentru Dumnezeu și iubirea pentru om s-a arătat deja atunci când Dumnezeu a dat Tablele Legii lui Moise pe Muntele Sinai. Ca atare, poruncile privind iubirea pentru Dumnezeu sunt urmate imediat de poruncile privind iubirea pentru aproapele, ca făcând un corp comun (Ieșire 20, 2-17). Cum a subliniat părintele Marie-Dominique Philippe: „Nu se poate despărți Dumnezeu de aproapele. (...) Dumnezeu nu este rivalul aproapelui”. Autorul vorbește mai departe și de treapta superioară a iubirii, de prietenie: „iubirea prieteniei poate fi această trambulină miraculoasă de care Dumnezeu Se slujește pentru a ne face să descoperim că El există”⁸⁵.

11. Manifestarea iubirii. Este necesar ca iubirea să fie manifestată. Manifestarea iubirii lui Dumnezeu pentru oameni. Manifestarea iubirii oamenilor pentru Dumnezeu.

Ioan (și prin el și noi) a trăit direct experiența iubirii lui Iisus Hristos. Hristos a întrupat și a trăit imensa Lui iubire prin toate actele Sale, prin învățătura Sa, și mai ales prin jertfa Sa, expresie supremă a iubirii Sale. În zadar ar fi vorbit El despre iubire dacă nu ar fi făcut simțită această iubire și să o experiem ca pe starea cea mai

⁸⁵ Philippe, p. 102-103.

înalță a existenței, ca pe singurul fel de cunoaștere și de comunicare autentică cu aproapele nostru și mai ales cu Dumnezeu. Iubirea este o problemă de viață, de relație, de comunicare, de comuniune. Constatarea faptului că „Dumnezeu este iubire” arată că omul a ajuns cu adevărat să realizeze prezența lui Dumnezeu și să-L cunoască în ceea ce are El mai important, adică în relația Lui de iubire cu noi. Clement Alexandrinul spune că dacă omul are posibilitatea de „a vedea” și „a privi” pe Dumnezeu, aceasta se datorează iubirii Lui (*Ce bogat se va mântui?* 37, 1). În această iubire absolută, nu numai teoretică, nu numai sentimentală, ci întrupată, tangibilă, indubitabilă, indiscutabilă aflăm superioritatea modului de viață și a învățaturii creștine asupra oricărui altui mod de viață sau a oricărei alte doctrine spirituale sau religioase a lumii. Este o iubire nemărginită, care se întinde până la vrăjmași (Ioan 4, 24). O asemenea iubire este imposibilă fără constatarea Sfântului Ioan (a lui în numele nostru, al tuturor) că „Dumnezeu este iubire” și că această iubire S-a întrupat în persoana lui Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu.

Nu ajunge să exprimi sau să mărturisești iubirea prin cuvinte. Iubirea adevărată trebuie să se manifeste prin fapte. Această învățătură, dragă creștinismului, asupra relației dintre iubire și fapte, este o teză de altfel foarte bine tratată de Sfântul Apostol Iacob în al doilea capitol al *Epistolei* sale. Dar ea are rădăcini mai vechi, pentru că Dumnezeu, în *Decalog*, vorbește în prima poruncă despre ceea ce El a făcut, practic, pentru poporul Său ales din iubire (Ieșirea 20, 2). Iubirea trebuie întrupată. De altfel, tot ceea ce îl privește pe om trebuie întrupat. Întruparea este ontologic atașată omului. Trimțându-L pe Fiul Său, Dumnezeu Însuși S-a supus acestei condiții, dorită de El încă din procesul Creației.

Primatul lui Dumnezeu în iubire este absolut. Dumnezeu mai întâi a manifestat iubirea Sa de Creator, creând omul după chipul și asemănarea Lui. Și-a manifestat în continuare în istorie iubirea pentru creația Sa în calitate de Proniator. Dar, una dintre cele mai emoționante și mai decisive manifestări ale Iubirii Sale constă în venirea Sa ca mântuitor al lumii. Dumnezeu a trimis pe Fiul Său, Cel Unul Născut, în lume, unde El S-a întrupat (4, 9; 10–14). Consecințele acestui act major sunt fără egal. Această venire a lui Hristos a rezolvat o problemă de viață și de moarte, cea a vieții și a morții veșnice. Acum, prin Întruparea Fiului lui Dumnezeu, a fost recucerită posibilitatea vieții veșnice (4, 9; 5, 11).

Sfântul Ioan insistă asupra faptului că Fiul este un Trimis, o Persoană a Sfintei Treimi venită cu o misiune foarte clară, decisivă la nivelul existențial al omului: mântuirea lumii; căci El este trimis ca „victimă de mijlocire pentru păcatele noastre” (4, 10) Această trimitere reprezintă manifestarea supremă a iubirii lui Dumnezeu pentru om. Pentru împlinirea acestei iubiri Hristos trece printr-o succesiune de chenoze, de la Întruparea până la Cruce. Într-o lume aproape moartă din cauza pactului cu păcatul, Hristos a adus viața și posibilitatea de a rămâne în viața veșnică – *yvhn aiOnion* (4, 9). Viața nu mai este de-acum numai biologică, ci și relație, și mai ales relație cu Dumnezeu. Fără Hristos, Care este Viața (Ioan 14, 6), nu există practic viață adevărată (5, 12). Omul trebuie, ca atare, să fie foarte atent la Hristos, atent să-L primească bine. Mai întâi Hristos a fost vestit, apoi S-a „vestit” El Însuși. Orice om care disprețuiește această profeție și realizarea ei în timpul trecerii Lui prin lume este vinovat, cu o vinovăție antrenând după ea grave consecințe eshatologice.

În același timp, Bonsirven are dreptate să observe că „această manifestare a iubirii lui Dumnezeu nu este un fapt al trecutului: această iubire este mereu în lucrare în poruncile creștine”⁸⁶.

Cea mai bună manifestare a iubirii omului pentru Dumnezeu o reprezintă împlinirea poruncilor Lui (5, 2-3). Aici Sfântul Ioan reia cuvintele lui Hristos (Ioan 14, 21). „Manifestarea istorică a iubirii lui Dumnezeu pentru noi, această iubire împinsă atât de departe este încă un nou motiv care întemeiază datoria dragostei frățești ca pe o obligație riguroasă”⁸⁷. Iubirea fraților constituie o dovadă a iubirii pentru Dumnezeu. La prima vedere, a păzi poruncile lui Dumnezeu nu este ușor, dar Sfântul Ioan ne asigură că poruncile lui Dumnezeu nu sunt „apăsătoare” (OSTY), „o povară” (TOB), „prea grele” (FC) „grele” (NTB, ESBOR, BA) (5, 3), pentru că beneficiem totdeauna de asistența lui Hristos, Care este marele Biruitor al lumii (Ioan 16, 33) și care face din noi, la rândul nostru, biruitori ai lumii (5, 3). Este o trimitere la jugul lui Hristos, Care este „ușor de purtat” (Ioan 11, 29-30).

12. Iubirea și credința. A mărturisi credința. Mărturisire și mărturie.

Întreg fragmentul I Ioan 4; 7-5, 13 joacă pe temele iubirii și ale credinței. Prima parte se referă mai mult la iubire, cea de-a doua la credință. În versetul 5, 3 cuvântul *iubire*, mai înainte foarte prezent, apare pentru ultima dată. Iubirea este Alfa și Omega, începutul fără de început și sfârșitul fără de sfârșit. Trebuie ca iubirea să existe mai întâi, pentru a se naște credința, pentru ca aceasta să aibă o întemeiere. La sfârșit, în viața din Împărăția Cerurilor, credința va dispărea și va rămâne numai iubirea (cf. I Corinteni 13, 13).

Între iubire și credință există relația cea mai strânsă posibilă. „Sfântul Ioan le unește într-un fel de act unic și indivizibil”⁸⁸. Credința în Iisus Hristos Fiul lui Dumnezeu, Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat, antrenează iubirea pentru Dumnezeu (5, 1). O credință veritabilă naște rezultate minunate. Pentru „cel care mărturisește că Iisus este Fiul lui Dumnezeu, Dumnezeu rămâne în el și el în Dumnezeu” (4, 15). Credința aduce biruința omului asupra lumii, asupra păcatului. Această biruință nu este posibilă decât mulțumită credinței, iar credința mulțumită nașterii omului prin cel Care este Biruitorul lumii, Iisus Hristos (5, 4-5 în relație cu Ioan 15, 33). Prin credință omul se ancorează sau se înrădăcinează în Dumnezeu și *participă* la Dumnezeu și beneficiază de toate bunurile Sale spirituale.

Dar teologia Sfântului Ioan este cu mult mai profundă și mai subtilă, ea merge mai departe. Căci cel care „nu crede în Iisus Hristos”, cel care „nu crede în mărturia lui Dumnezeu”, „Îl face pe Dumnezeu mincinos, căci El este Cel Care a depus mărturia” (5, 9). Or, „a face pe Dumnezeu mincinos” revine la a confunda pe Dumnezeu cu vrăjmașul Său, cu diavolul, care „este mincinos și tatăl minciunii” (Ioan 8, 44), ceea ce constituie un păcat foarte, foarte grav.

⁸⁶ Bonsirven, p. 208.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 209.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 207.

Michele Morgen descoperă o înlănțuire a trei formulări hristologice:

- a crede că Iisus este Hristos (5, 1)
- a crede că Iisus este Fiul lui Dumnezeu (5, 5)
- a crede în Fiul lui Dumnezeu (5, 10)⁸⁹.

Dar trebuie adăugat un al patrulea inel, foarte important: a crede în Numele Fiului lui Dumnezeu (5, 13).

Sfântul Ioan vorbește de „credința noastră” și această observație este foarte justă: „A crede corespunde unui demers personal, dar este important pentru comunitatea credincioasă să mărturisească un singur și același Iisus Hristos: justetea formulării teologice nu dăunează dinamicii credinței, ci o susține și îi conferă o dimensiune eclesială; ea devine un «simbol» în care fiecare credincios se recunoaște”⁹⁰.

Credința trebuie mărturisită. Sfântul Ioan vorbește despre necesitatea mărturisirii că Iisus Hristos este Fiul lui Dumnezeu, pentru a-L avea cu sine (4, 15). Această mărturisire reprezintă pilonul central al credinței creștine: Iisus este Fiul lui Dumnezeu și, în consecință, Dumnezeu. Mărturisind în felul acesta rămâi fidel adevărului de credință conținut în Sfânta Tradiție. Dar, cum Le Fort remarcă bine, pentru Sfântul Ioan „iubirea nu există fără credința care o definește”⁹¹. Mărturisirea adevăratei credințe trebuie făcută împreună, în comunitate (în Biserică), ceea ce implică folosirea verbului „omologeîn”.

Mărturisirea credinței nu este oarbă și nici nu reprezintă o manifestare pur sentimentală. Mărturisirea este în același timp o mărturie. Sfântul Ioan dezvoltă de-a lungul versetelor I Ioan 5, 6–11 tema mărturie. *Noi* (acest *noi* înțeles de Evanghelist atât ca un plural de majestate, cât și ca un plural normal: *noi*, creștinii) mărturisim că Dumnezeu a trimis pe Fiul Său pentru ca El să fie Mântuitor al lumii (4, 13). Mărturia vine de la realitatea că *noi* L-am văzut pe Hristos, Care a petrecut *printre noi*. Există mărturia omului, dar există totodată mărturia mai înaltă și mai mare a lui Dumnezeu. Mărturia lui Dumnezeu este transmisă prin Duhul Sfânt, Care este Duhul Adevărului (5, 6). Într-o lectură mistică El este de asemenea Duhul Fiului, căci Hristos este Adevărul (Ioan 14, 6).

Dacă pentru *Legea Vechiului Testament* era valabilă mărturia comună a doi martori, mărturia creștină asupra lui Dumnezeu este totdeauna o mărturie comună a trei persoane, Cele ale Sfintei Treimi, simbolizate aici, pe Pământ, prin „Duhul, apa și sângele” (5, 13–14). Observând atent, se poate vedea că, practic, Duhul, Care lucrează *printre noi*, nu are simbol; numai Tatăl și Fiul sunt simbolizați, respectiv prin apă și prin sânge.

Problema cea mai importantă pentru Sfântul Ioan în aceste câteva versete ale capitolului al V-lea este aceea de a mărturisi că Iisus este Fiul lui Dumnezeu și, în consecință, Dumnezeu adevărat. Se poate observa, cu un pic de mirare, că Evanghelistul prevăzuse prima foarte mare erezie care a zguduit Biserica: negarea dumnezeirii lui Hristos de către Arie (arianismul).

Se știe că în Vechea Alianță un fapt era validat pe mărturia concordantă a două persoane. Evreii reproșau lui Iisus că mărturisea asupra Lui Însuși și că, în consecință,

⁸⁹ Morgen, p. 50.

⁹⁰ *Ibidem*, p. 55.

⁹¹ Le Fort, p. 171.

mărturia Sa nu era suficientă și valabilă. Dar nu există numai mărturia lui Hristos asupra Lui Însuși, există și mărturia celorlalte persoane divine în cer, iar aici, pe Pământ, cea a întregii Creații, care reprezintă pe Dumnezeu de o manieră iconică. A mărturisi pe Iisus Hristos ca Dumnezeu adevărat revine în final la a mărturisi Adevărul, a nega această Revelație înseamnă a fi mincinos, asociindu-te diavolului, cu toate consecințele eshatologice grave aferente. Pentru omul avid de mărturii mai concrete și mai palpabile, cum era Apostolul Toma, proba supremă este aceasta: Hristos a fost capabil să mântuiască și să dea viața veșnică. Or, această putere nu aparține decât lui Dumnezeu.

Un alt lucru foarte important subliniat de Sfântul Ioan, este obligația morală pentru fiecare creștin de a-și aduce mărturia sa, asupra lui Hristos îndeosebi, dar de asemenea asupra întregului adevăr. Apostolul însuși, în scrierile sale, dă o astfel de mărturie (5, 13). Este singura manieră de a transmite altora Revelația (orizontal și vertical, spațial și istoric, în egală măsură) și de a menține, pe parcursul istoriei, ceea ce se numește în Biserica Sfânta Tradiție.

CÂTEVA APRECIERI FINALE

Fragmentul I Ioan 4, 7-5, 13, ales pentru exegeza noastră, se referă la iubire și la condițiile ei existențiale, necesare pentru ca această iubire să fie validată ca adevăr, drept creștină, deci autentică. Pentru Sfântul Ioan, iubirea este cheia întregii vieți creștine, a rațiunii de a exista. Unul dintre cei mai mari și mai importanți Părinți duhovnicești ai acestui secol, Justin Popovici, face această observație plină de înțelepciune: „Iubirea lui Dumnezeu pentru oamenii păcătoși este cea mai mare dintre toate minunile milostivirii dumnezeiești. Numai această iubire putea să trimită pe Fiul într-o lume ostilă lui Dumnezeu, pentru a-i mântui pe oameni din păcat, printr-o faptă de iubire infinită pentru om”. „Aceasta este adevărata iubire, care nu are asemănare.”⁹²

Strâns atașate iubirii, celelate două virtuți creștine teologice sunt prezentate: credința și nădejdea (cu puternice conotații eshatologice).

Fragmentul primei *Epistole* a Sfântului Ioan, analizat aici, constituie un eșantion reprezentativ pentru întreaga operă teologică a Apostolului. În câteva versete se pot afla mai multe dintre temele dragi gândirii sale de foc. Așa cum un pahar de apă din mare poate arăta compoziția mării întregi, cum o picătură de sânge ajunge pentru a face analiza întregului sânge, tot așa acest mic fragment pune în lumină și în evidență întregul fundament al teologiei ioanice. Această observație este încă mai evidentă dacă ne referim numai la *Epistolă* și la fragmentul analizat. „Întreaga mișcare a *Epistolei* sfârșește și se concentrează în această secțiune”, cea pe care am analizat-o. „Ea reia esențialul a ceea ce semnifică «a crede» pentru un creștin, în acest alt verb «a iubi»”⁹³.

Specificitatea teologiei Sfântului Ioan provine mai ales din relația sa cu totul specială cu Dumnezeu, din ardoarea cu care el s-a atașat de Hristos din prima sa

⁹² Justin, p. 84-85.

⁹³ Morgen, p. 56.

inerețe. Lasă impresia rară că „atinge” teologia. Prin el cea mai înaltă teorie capătă în fel de vizibilitate, devine ca și palpabilă. Sfântul Ioan este impregnat de lumina aborigenă din momentul Schimbării la Față. El poartă în trupul său și, pornind de aici, în toată gândirea sa teologică urmele îmbrățișării lui Hristos, a sângelui Său vărsat pentru a ne acoperi cu valurile iubirii Sale.

Din punct de vedere teologic, se pot afla tratate aici, în acest text foarte bogat în această privință, chestiuni dogmatice („Dumnezeu este Iubire”, „Duhul este Adevărul”), hristologice (Fiul lui Dumnezeu ca Unul Născut și Trimis al Tatălui ca Iertătoare), soteriologice (expierea omului prin Fiul trimis de Tatăl ca Mântuitor al lumii), eshatologice (biruința duhovnicească în această lume și asigurarea bunului creștin în ziua Judecății pentru viața veșnică în altă lume), morale (porunca iubirii de Dumnezeu și de frate și necesitatea de a manifesta iubirea, rolul mărturisirii despre Dumnezeu), mistice (cunoașterea lui Dumnezeu prin iubire, rămânerea reciprocă a lui Dumnezeu în om și omului în Dumnezeu) etc. La fel, sunt prezente într-un scurt fragment al unei *Epistole* patru aspecte foarte importante ale credinței creștine ortodoxe: Hristos, ca Fiul al lui Dumnezeu; iubirea și Iubirea; adevărul și Adevărul; viața și Viața; și nu numai ele în sine, ci și relațiile foarte subtile și necesare între aceste realități întrupate, relații care se împlinesc în plenitudine, toate, în Iisus Hristos.

Exprimările catafactice alternează la Sfântul Ioan cu cele apofatice (culminând cu „nimeni nu L-a contemplat vreodată pe Dumnezeu” – 4, 12). Dar, poate, cel mai remarcabil este faptul că cele două aspecte sunt prezente în același timp în exprimări atât de pline de taină, în ciuda formei lor afirmative: *Dumnezeu este Iubire, Duhul este Adevărul*.

Așa cum se prezintă el, textul I Ioan 4, 7–5, 13 este de o importanță aparte pentru lumea de astăzi. În acest sens, părintele Marie-Dominique Philippe are dreptate să spună că „singurul mijloc de a-i readuce la Dumnezeu astăzi pe toți cei care sunt închiși într-un sistem, într-o ideologie, este prietenia”. Și tot el adaugă: „Se întâmplă foarte rar ca ceea ce numim inteligență să conducă la Dumnezeu, este în mult mai mare măsură iubirea din prietenie care dă o mărturie infinit mai directă. (...) Aceasta este cel mai adesea singura posibilitate ca să faci să cadă zidurile”⁹⁴.

Este necesar ca fiecare să descopere în fratele său taina lui Hristos și să acționeze în consecință.

BIBLIOGRAFIE

BIBLII

BJ – Bible de Jérusalem, 1981

CHQ – La Sainte Bible, editată de Chouraqui

CRA – La Sainte Bible, de canonicul Crampon

MAR – La Sainte Bible, de călugării de la Maredsous, 1977

OSTY – La Sainte Bible, tradusă și editată de Émile Osty, 1973

SEG – La Sainte Bible, tradusă după textele originale ebraic și grec, noua versiune

⁹⁴ Philippe, p. 103.

SEGOND revizuită, Alliance Biblique Universelle, 1995

SYN – La Sainte Bible, versiune sinodală, 1946

TOB – Traduction Oecuménique de la Bible, 1988

NTA – Noul Testament de la Bălgrad, 1648

VSBOR – Diferite ediții sinodale ale Sfintei Scripturi

BA – Noul Testament, în varianta diortosită de Înalt Preasfințitul Bartolomeu Anania

ALTE LUCRĂRI

AUGUSTIN – Saint Augustin, *Commentaire de la première Épître de S. Jean*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1961

BONSIRVEN – Joseph Bonsirven, S. J., *Épîtres de Saint Jean*, Ed. Beauchesne et ses fils, Paris, 1954

BROWN – Raymond E. Brown, S. S., *The Anchor Bible. The Epistles of John*, Ed. Geoffrey Chapman, London ?

EDWARDS – M. J. Edwards, *Martyrdom and the First Epistle of John*, dans *Novum Testamentum*, Ed. E. J. Brill, Leiden, 1989, p. 164–171.

Le FORT – E. Cathenet, L. Dussant, P. Le Fort, P. Prigent, *Les Écrits de S. Jean et l'Épître aux Hébreux*, Ed. Desclée.

DHEILLY – J. Dheilly, *Dictionnaire biblique*, Ed. Desclée, Paris, 1964

JENSEN – Flemming Fleinert-Jensen, *Commentaire de la première Épître de Jean*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1982

HARRINGTON – Wilfrid Harrington, *Nouvelle introduction à la Bible*, Ed. du Seuil, Paris, 1971

IB – Introduction à la Bible, Ed. Desclée & Cie, 1959

JUSTIN – Abba Justin (Popovitch), *Commentaire des Épîtres de Saint Jean le Théologien*, f. ed. f.a., f. 1

Mc KENZIE – John L. McKenzie, S. J., *Dictionary of the Bible*, The Bruce Publishing Company, Milwaukee, 1965

MORGEN – Michèle Morgen, *Les Épîtres de Jean*, Les Ed. du Cerf, Paris, f.a.

OP – Plusieurs auteurs, *Origine et postérité de l'Évangile de Jean*, col. *Lectio divina*, nr. 143, Les Ed. du Cerf, Paris, 1990

PHILIPPE – R. P. Marie-Dominique Philippe, O. P., *Retraite prêchée à „La Part-Dieu“*, în iulie 1977, text dactilografat.

COMENTARIU LA CARTEA NUMERII

Pr. IOAN SORIN USCĂ

Numerii este cea de-a patra carte a Pentateuhului. Evreii o numesc, după conținut, **Bamidbar** (= în pustie), titlu mult mai sugestiv și mai complet. Septuaginta numește cartea **Arithmi** (= număr; numărătoare), datorită celor două recensăminte descrise aici, parte importantă a scrierii. Vulgata păstrează ambele denumiri: **Liber Vaiedabber id est Numeri**. Versiunile românești au urmat Septuaginta, numind cartea **Numerele** sau **Numerii**.

Numerii înfățișează dese răzvrătirii ale poporului evreu împotriva lui Dumnezeu și pedepsele ce și le-a atras astfel asupra sa. În acest mod, o nouă generație este pregătită, spre a nu mai cădea în aceleași păcate ca și părinții săi, odată cu intrarea în Canaan.

În cazul cărții Numerii, ne-a părut cel mai potrivit să prezentăm fiecare capitol în parte, urmând împărțirii din Scriptură; sunt rare cazurile când mai multe capitole ar putea fi reunite pentru înrudirea tematică.

Capitolul 1 – Numărătoarea triburilor

Versetele 1–3 prezintă un prim recensământ efectuat în Israel, amintit, indirect, și la Ieșirea 38, 26. „Scopul recensământului a fost să se cunoască capacitatea de cuprindere a oștirii lui Israel și să se stabilească o organizație militară după regulile artei strategice”¹. Dar, dacă ar fi vorba numai despre atât, nu s-ar justifica prezența acestor numărători în Scriptură. „Nu toți sunt vrednici de numerele sfinte. Este o anumită înăduială în desemnarea acelor care trebuie să fie cuprinși în Numerii lui Dumnezeu, Cartea Numerii oferindu-ne o dovadă concretă. În ea ni se raportează că, la porunca lui Dumnezeu femeile nu trebuie numărate (...), fără îndoială din pricina slăbiciunii lor femeiești. De asemenea nici un rob, din cauza nivelului de viață și a moravurilor lor. Chiar dintre egipteni, nici unul dintre cei ce au fost încorporați poporului nu pot fi numărați, pentru că sunt străini și păgâni. Nu se vor număra toți israeliții, ci numai cei de la douăzeci de ani în sus. Nu se va lua în seamă numai vârsta, ci se va căuta să se știe dacă omul se dovedește destul de tare pentru a purta războiul (...). Nu numai că anumită vârstă, ci și o anumită putere se cere israelitului. Pruncii nu sunt numărați și luați în seamă după aceste socoteli dumnezeiești, decât atunci când este vorba despre primii născuți sau despre urmașii din ramura preoțească a lui Levi (...). Însă, dacă urmărim celor spuse de sentința lui Pavel și credem că **Legea este duhovnicească**

¹ *Monumenta linguae dacoromanorum, Biblia 1688, pars. IV, Numeri*, Iași, 1994, p. 204.

(Romani 7, 14) și dacă înțelegem duhovnicește cuprinsul ei, atunci din acest text se degajă o mare dobândă pentru suflet. Textul acesta mă învață că dacă depășesc neputința copilăriei și voi înceta să am cugetul unui copil și dacă **devenit bărbat am lepădat cele ale copilului** (I Corinteni 13, 11) și, aș zice, am devenit un **om nou și un om tânăr** (I Ioan 2, 13), în stare a învinge răul, mă voi arăta vrednic să fac parte dintre aceia despre care este scris: **toți cei care vor merge la oaste în Israel**, și voi fi destul de bun ca să intru între Numerii sfinți. Câtă vreme, însă, într-unul din noi rămân gânduri copilărești și primejdioase, sau o trândăvie femeiască și cicălitoare, ori dacă ne purtăm ca egiptenii și ca păgânii, atunci nu suntem vrednici a fi socotiți în numărul sfânt și închinat lui Dumnezeu². „E limpede din acestea că bărbatul și cel bun de luptă și ajuns la tinerețe, adică la o vigoare duhovnicească și la măsura vârstei plinirii lui Hristos, a fost înscris în cartea lui Dumnezeu. Căci socotesc că nu pentru altceva e numărat bărbatul ajuns la douăzeci de ani și mai sus, decât ca să putem cugeta și noi că cel plâpând și nedesăvârșit la minte e respins ca nefolositor. Și acestea sunt proprii celor încă nevârstnici, care n-au ajuns la măsura tinereții, pe care o hotărăște legea dumnezeiască (...). Iar prețuit și numărat și cunoscut de Dumnezeu, după mulțime și neamuri și capete și pe nume, e bărbatul și cel în vigoare³”.

În versetul 4 fiecare seminție își pune drept căpetenie, apărător, prim sfătuitor și propunător al celor ce trebuie făcute, pe cel mai fioros și mai luptător. Aceștia sunt închipuiți (sau închipuie pe – n.n.) prin îngerii care sunt puși peste cei aleși și scriși în cartea vieții. Căci s-a scris despre orice drept: **Tăbări-va îngerul Domnului în jurul celor ce se tem de El și-l va izbăvi pe el** (Psalm 33, 7 – Biblia 1914)⁴. Dregătoriile lumești urmează, astfel, unui model ceresc.

Urmează înșirarea semințiilor conform ordinei obișnuite (cf. Ieșirea 1, 1–4). „Lista notabililor arată că Israel în vremea aceea constituia o comunitate ierarhizată. Cei chemați nu sunt slujbași temporari, ci oameni de mare vază, cu un rol activ în organizarea și conducerea triburilor⁵. Biblia de la 1688 îi numește **boiari**.

„Rezultatul recensământului este considerat de majoritatea cercetătorilor prea mare față de numărul populației care ar fi existat atunci⁶. Plecând de la această presupunere, unii autori au căutat mesaje cabalistice în valoarea numerelor. Noi n-am văzut ascunse aici sensuri mistice, părăndu-ne forțate astfel de încercări. Oricum, numărul celor înscrși ar indica un popor foarte numeros în acel timp, suficient pentru a stăpâni Canaanul; de la Ieșirea 23, 29–30 se arată că Dumnezeu va alunga treptat pe canaaniți dinaintea lui Israel, ca să nu se pustiască pământul și să nu se înmulțească fiarele sălbatice, rezultând că evreii nu erau foarte numeroși. Problema încă n-a fost rezolvată mulțumitor; în ce ne privește, nu dorim să avansăm ipoteze care, de altfel, nici nu credem că ar folosi prea mult.

În versetele 47–54 leviții, ca trib sacerdotal, sunt numărați aparte de restul poporului. „Așadar, s-a înscris poporul, dar Dumnezeu a pus oarecum deoparte

² Origen, *Omiliile la Cartea Numerii*, I, 1.

³ Sf. Chiril al Alexandriei, *Închinarea și slujirea în Duh și Adevăr*, IV.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Monumenta...*, *idem op. cit.* p. 204.

⁶ *Ibid.*

neamul ales și sfințit și nu l-a lăsat în același rând cu ceilalți, ci i-a rezervat locul de frunte (...). Căci sorțul sfinților e deosebit și răsplățile lor sunt cele mai înalte⁷. Separarea e evidentă și din grija cu care sunt încredințate sacerdoților obiectele sfințite, fiind dat morții **străinul** care le-ar fi atins. „**Străinul**, cu sensul: **profanul**; cel ce nu este investit cu sacerdoțiu și care, profanând locul cel sfânt al prezenței lui Dumnezeu, urmează să moară⁸. E sugerată moartea în care se cufundă cel ce se apropie cu nevrednicie de cele sfinte; desigur, în Biserică, atenția față de sacru trebuie să fie și mai mare decât în Legea veche. E ceea ce nu înțeleg grupările desprinse din Reformă, căzute într-un laicism cras.

Capitolul 2 – Locul triburilor în tabără

„Întregul capitol e dedicat modului în care cele douăsprezece triburi ale lui Israel își așează taberele pe durata unui popas. Schema întregii tabere e un pătrat pe ale cărui laturi se află câte trei triburi, două din ele avându-și la mijloc pe cel principal. În mijlocul pătratului se află cortul mărturie, străjuit de leviți. Principiul dominant este acela că întotdeauna Dumnezeu – prezent, activ și grăitor în cortul mărturie – Se află în centrul poporului⁹.

„Seminția lui Iuda, pentru că era mai cinstită, și-a fixat locuința spre Răsărit¹⁰. Din Iuda avea să Se nască Mântuitorul Hristos; Răsăritul (gr. Anatoli), metaforic, Îl indică tot pe Hristos, numit astfel la Ieremia 23, 5; Luca 1, 78; II Petru 1, 19 ș.a.

În versetele 5–31 se precizează „care anume seminții au fost puse la sud-vest sau la sud, care erau cele de lângă mare și care erau la miazănoapte, acestea fiind ultimele¹¹. „Vezi că înainte a fost pus Iuda și cei împreună cu el și că el are locul ales, cel spre Răsărit și spre miazăzi? Căci cei în Hristos sunt în lumină și ard de duh. Al doilea e Rubin și cei împreună cu el. Și cei de al treilea sunt iarăși cei născuți din liberă. Apoi după aceștia alți trei, cei din servitoare, despre care s-a spus că vor purcede cei din urmă. Deci ne e vădit și cu totul neîndoielnic că al doilea, sau cel în Hristos, a fost cinstit și chemat înaintea celui întâi născut, și cel liber în credință înaintea celor din robie? Căci cei dintâi, care sunt din Iuda, merg înainte pentru Hristos. Iar ceilalți de-abia vin pe urmă și sunt puși în rândul al doilea¹². În așezarea taberei, locurile cele mai de cinstie revin urmașilor fiilor Lilei; în primul rând, e poziția centrală a lui Levi; apoi, spre Răsărit, sunt Iuda, Isahar și Zabulon. Către sud sunt alți doi fii ai Lilei, Ruben și Simeon, numărul lor fiind completat cu Gad, născut din roabă. La apus tăbărau urmașii Rahilei, Efraim și Manase, din Iosif și Veniamin; în sfârșit, către nord erau Dan, Așer și Neftali, aceștia toți născuți din roabe.

Următoarele două capitole vor trata despre leviți, socotiți deosebiți de restul poporului.

⁷ Sf. Chiril al Alexandriei, *op. cit.*, XIII.

⁸ *Pentateuhul*, redactat și comentat de Bartolomeu Anania, p. 243.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, IV, 12.

¹¹ Origen, *Contra lui Celsus*, IV, 23.

¹² Sf. Chiril al Alexandriei, *op. cit.*, X.

Capitolul 3 – Numărătoarea leviților și slujbelor lor

Primele versete vorbesc despre faptul că „Dumnezeu a ales o singură seminție pentru serviciul divin, ca prin unitatea sanctuarului și a sacerdoțiului să se păstreze unitatea credinței și, implicit, a națiunii (...). Motivul pentru care a fost aleasă seminția lui Levi și nu o alta dintre cele douăsprezece nu este bine cunoscut. Se poate spune că așa a fost voia Domnului, ca această seminție să împlinească o astfel de misiune. Dar se știe totuși că, atunci când evreii s-au datat cultului idolatru, în Sinai cerându-i lui Aaron să le facă vițelul de aur, cei care s-au împotrivit și mai apoi au manifestat un zel deosebit în suprimarea acestei practici idolatre au fost leviții (Ieșirea 32, 26–29)¹³. Leviții sunt aleși în locul celor întâinăscuți din Israel, deși ei nu sunt întâinăscuți; Levi nu e primul născut al lui Israel, iar ceata leviților, desigur, nu e alcătuită doar din întâinăscuți. Într-un alt sens, ei sunt întâinăscuți ai minții văzătoare de Dumnezeu (Israel), dar nu în înțeles trupesc, căci aceasta nici n-ar fi cu putință în relația noastră cu Cel netrupesc. „Așadar i-a primit pe leviți în loc de întâinăscuți, ca sfinți. Și știm din Epistola către Evrei (12, 23) că sfinții sunt întâinăscuți (...) Dar, după cum sfinții Bisericii sunt întâinăscuți, la fel sunt și leviții, fiindcă și ei sunt întâinăscuți. Ei nu după rânduiala nașterii sunt sfinți, ci după darul sfințirii. Căci Levi a fost al treilea fiu al Liei, și nu primul (Facerea 29, 34). Dar cel ce se sfințește este el însuși prim-născut. Cum adică? Ascultă ce se spune într-un psalm: **păcătoșii au rătăcit din pânțele** (57, 3). Ai înțeles că este întâinăscut cel ce a ieșit primul din pânțele mamei sale, înțelegându-se prin aceasta mama cea bună, de care nu se rătăcesc sfinții, ci păcătoșii¹⁴. Iar mama cea bună este, desigur, Biserica.

Versetele 16–39 prezintă diferitele munci săvârșite de leviți la montarea, demontarea și transportul tabernacolului, munci care nu sunt o degradare, ci au un caracter sacru, „continuarea serviciului divin pe care doar preoții consacrați au îngăduința s-a facă¹⁵.

Leviții se împărțeau în trei familii, după fiii lui Levi: Gherșon, Cahat și Merari (Facerea 46, 11). Aceste neamuri se subîmpart în familii, după fiii acelora, astfel:

Gherșon: **Libni** (= alb) și **Șimei** (= renumit);

Cahat: **Amram** (= popor nobil), **Ițhar** (= strălucire), **Hebron** (= uniune) și **Uziel** (= puterea Domnului);

Merari: **Mahli** (= fragil) și **Muși** (= îndepărtat).

Moise și Aaron aparțineau neamului lui Cahat, pe linia lui Amram (Ieșirea 6, 16–20). Căpetenii peste familii erau:

Eliasaf (= Dumnezeu a adăugat), fiul lui **Lael** (= cel ce aparține lui Dumnezeu) peste familiile din neamul lui Gherșon;

Țuriel (= stânca mea este Dumnezeu), fiul lui **Abihael** (= tatăl puterii), peste familiile din neamul lui Merari;

Elițafan (= Dumnezeu a ascuns), fiul lui **Uziel** (= puterea Domnului), peste familiile din neamul lui Cahat. Căpeteniile peste căpeteniile leviților era Eleazar, fiul lui Aaron.

¹³ D. Abrudan și E. Cornițescu, *Arheologie biblică*, pp. 227–228.

¹⁴ Sf. Ambrozio al Milanului, *Scrisori*, XXXIII, 4–5.

¹⁵ *Monumenta...*, op. cit. p. 205.

Cortul adunării era străjuit, în cele patru laturi, de către familiile leviților, astfel: Gherson la apus: Cahat în sud; Merari în nord; Moise, Aaron și fiii săi către răsărit. Chiar și numai din această așezare este evidentă poziția dominantă a aaroniților.

După numărul celor recenzați, familiile levitice se prezentau, la acel moment, astfel: Gherson – 7500; Cahat – 8300; Merari – 6200.

Deși, față de celelalte triburi, leviții sunt numărați de la o lună în sus, și nu de la douăzeci de ani, numărul lor este foarte mic, comparativ cu al celorlalte. Poate fi indicația unui anumit ascetism. „Nu se poate dovedi cu textele din Scriptură că cineva din cei din vechime s-a apropiat de soția lui când era însărcinată, ci s-a apropiat mai târziu, după ce a născut, după ce a alăptat copilul (...). Și seminția lui Levi a păstrat această lege dată de Dumnezeu, de aceea seminția lui Levi a intrat în pământul făgăduit cu un număr mai mic de oameni decât celelalte seminții. Că nu crește ușor un neam în număr mare când bărbații cunosc femeile numai când sunt căsătoriți legal cu ele și când nu așteaptă numai să le nască femeile, ci să și termine de alăptat”¹⁶. Și acesta ar putea fi un motiv pentru alegerea leviților ca sacerdoți.

Capitolul 4 – Slujbe deosebite ale leviților și numărul lor

În primele versete textul ebraic spune să fie numărați cei buni de oaste, dar leviții erau scutiți de acest serviciu, ca slujitori ai celor sfinte. Vârsta intrării leviților în slujba cortului diferă de la o versiune la alta: Septuaginta și, după ea, Biblia 1914 și Anania indică 25 de ani; Biblia 1688, surprinzător, 20 de ani; Biblia Hebraica și Vulgata au 30 de ani. Preferăm aici vârsta de 30 de ani pentru începutul slujirii levitice, ca o aluzie la vârsta începerii activității publice a Mântuitorului (cf. Luca 3, 23). „Limita superioară a slujirii la Cort a rămas în decursul timpului neschimbată: 50 de ani; cea inferioară, pe vremea lui David, de la 30 de ani, a fost redusă la 25 și chiar 20, dovedindu-se că slujba la tabernacol cerea mai multe persoane”¹⁷. „Înscrierea de la o lună și mai sus arată că lui Dumnezeu îi este plăcută și bine primită însăși nevinovăția sfinților. Iar faptul de a rândui pentru lucrurile sfinte numai vârsta hotărâtă de lege, adică cea de la (treizeci) de ani până la cincizeci, arată (...) că slujbă aleasă și fără prihană lui Dumnezeu săvârșește tot cel ce este deja și încă înțelept și în putere. Se află în acestea cel ajuns la (treizeci) de ani; și este cel ce înaintea până la cincizeci. Căci s-a aplecat deja spre sfârșitul vigoarei bărbatul care a trecut dincolo de cincizeci de ani și nu e în vigoare fără prihană, ci alunecă spre slăbiciunile bătrâneții. Și nici un neînțelept sau lipsit de vigoare nu poate sluji fără prihană lui Dumnezeu, dacă este drept să se spună că faptele ce privesc spre virtute și se bucură de lauda legiuitorului sunt fapte ale vigoarei și chibzuinței preafrumoase”¹⁸.

„Chivotul, din cauza sfințeniei sale deosebite, era protejat prin trei învelitori, ca de altfel și masa pâinilor, în timp ce sfeșnicul și jertfelnicele nu au decât două”¹⁹. Învelitorile aveau diferite culori. „În ritualul ebraic, culorile aveau nu numai un rol practic, acela de a deosebi cu ușurință rostul și folosirea diferitelor obiecte, ci și o încărcătură simbolică”²⁰. Despre simbolismul culorilor am vorbit în Cartea Ieșirea.

¹⁶ Clement Alexandrinul, *Stromate*, III, 72, 1–4.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ Sf. Chiril al Alexandriei, *op. cit.*, XIII.

¹⁹ *Monumenta...*, *op. cit.* p. 205.

²⁰ *Pentateuhul*, *op. cit.*, p. 247.

„În grija celor din ceata lui Cahat erau Sfintele Sfinților, premergându-le preoții, care le acopereau pe acelea. Căci pretutideni e mai în cinste cel mai înalt în treaptă și toate cele ce sunt la Dumnezeu sunt în ordine și nimic nu e fără ordine. Iar neamul levitic este ajutător și mai prejos de lucrările sfinte ale celor superiori. Și se acoperă cu piei și cu îmbrăcăminte vinete sfântul sicriu (chivot), jertfelnicul de aur, sfeșnicul și vasele de slujbă, vânatul înfățișându-ne ceea ce e de sus din cer. Căci aceasta e culoare eterului de sus și din înălțime. Și sfintele vase sînt chipul lui Hristos (...). Iar masa, pe lângă acoperămintele vinete, are și o cămașă toată de porfiră. Altarul jertfelor încă are o cămașă roșie, iar spălătorul o cămașă întreagă de porfiră peste învelișurile vinete. Și masa, care are punerea înaintea pâinilor, înfățișează **jertfa nesângeroasă**, prin care suntem binecuvântați toți, mâncând pâinea din cer, adică pe Hristos, Care S-a făcut și ca noi, dar era și este și Dumnezeu Care vine de sus și de la Tatăl și se află deasupra tuturor. Iar faptul de-a întinde peste masă cămașa de purpură sau învelișul de porfiră e (...) o imagine a împărăției lui Dumnezeu. Iar altarul jertfelor se îmbracă în cămașă roșie. Iar cămașa de culoare roșie o vom socoti ca chip al sîngelui. Căci Hristos S-a jertfit din pricina și în favoarea noastră și S-a suiat ca un Miel pe altar, spre miros de bună mireasmă lui Dumnezeu și Tatăl. Spălătorul avea și el, pe lângă acoperămintele vinete, o cămașă întreagă de porfiră. Iar spălătorul înfățișează în sine chipul sfântului Botez, care ne spală în apele sfinte spre lepădarea păcatelor și ne duce în împărăția cerurilor. Și sfântul Botez e de sus, din cer. Iar imaginea acestui fapt e culoarea vînată²¹.

Eleazar, ca mai mare peste căpeteniile leviților, supraveghea peste toate cele ce țineau de cort.

„Transportul lucrurilor mai grele, ca de pildă stâlpii și tălpile lor, se făcea cu care trase de boi. Sarcina lor nu era deloc ușoară, din cauza consemnelor privind Cortul Mărturie, atât de amănunțit amintite²².

Astfel s-a încheiat primul recensământ în Israel, cel de-al doilea făcându-se după aproape 40 de ani (cap. 26).

Capitolul 5 – Curățirea taberei; femeia bănuită de adulter

Textul a fost interpretat ca prezentarea unui Dumnezeu al Vechiului Testament care n-ar cunoaște mila și îndurarea. E vorba aici de păstrarea purității sacramentale a unei comunități pornite spre Țara Făgăduinței. „În Levitic 15, scurgerea e descrisă minuțios; se prescrie pentru oprirea ei o aducere de jertfă, în orice caz nu alungarea din tabără, de altfel ca și pentru atingerea unui cadavru²³. „Cred că e clar pentru oricine că nu s-ar socoti un lucru drept ca legea să pedepsească în acestea pe cei cărora li se întâmplă ceva de silă și fără să vrea. Căci pentru ce s-ar pedepsi boala trupească și cum ar suporta o osândă dreaptă a legii cel ce a căzut în niscai bol trupești? Deci e înțelept și necesar să fie luate cele trupești ca icoană și chip a bolilor din suflete. Căci în felul acesta legea va fi duhovnicească și toate cele poruncite de Dumnezeu la vremea sa pentru fiecare lucru sunt hotărâri cuvioase, care nu supun

²¹ Sf. Kiril al Alexandriei, *op. cit.*, XIII.

²² *Monumenta...*, *op. cit.*, p. 205.

²³ *Ibid.*

pedepselor pe cel stăpânit de boli fără voie, ci pe cei care pentru motivul unui păcat își primesc lovitură dreaptă²⁴. „Leprosul închipuiește pe cel împuns de feluritele patimi din tinerețe. Iar acestea sunt faptele cărnii (...). Celălalt, adică cel cu scurgerea sămânței închipuiește pe cel ce se mișcă neîncetat și fără frâu în întinăriuni, iar capacitatea firii spre rodirea virtuoasă și vrednică de laudă o cheltuiește în nimicuri”²⁵. Iar prin cei întinați prin atingere de mort „legea închipuia că cel ce se va împărtași de starea de moarte în care se află cineva prin moravuri și purtări, va fi întinat și plin de necurăție spirituală (...) Drept aceea se scoate din curtea dumnezeiască și dintre cei dintâi născuți ai Bisericii și din ceata dreptilor cel ce a comunicat cu cei ce cugetă și săvârșesc cele moarte, sau a venit aproape de ei, prin aceea că s-a hotărât să cugete și să facă aceleași lucruri”²⁶.

În versetele 18–31 judecata divină, frecventă și în evul mediu, are rădăcini mai vechi și era practică de vecinii lui Israel. „În codul Hammurabi se prevede că soțul care are îndoieli în privința fidelității soției sale este dator să-și supună consoarta ordaliei Fluviului (nr. 132). Dacă adulterul femeii era dovedit, după alte surse (Levitic 20, 10; Daniel 13, 41), ea trebuia să fie omorâtă, după Deuteronom 22, 21, lapidată (...). Insistența asupra ritualului legat de aflarea vinovăției sau inocenței unei femei se explică prin importanța pe care o avea la iudei unirea prin căsătorie, în urma căreia doi inși diferiți deveneau un singur **trup**, pentru a sluji cât mai bine pe Iahve”²⁷. Din încheierea pasajului biblic se înțelege că principalul efect al blestemului era, în caz de vinovăție, lovirea femeii cu sterilitate. „Spre a sugera starea de bănuială sub care se afla femeia, nu se îngăduia să fie adusă ca jertfă făină albă de grâu, ci numai făină de orz. Nu se admiteau nici ulei și nici tămâie, pentru că aceste produse închipuiau: uleiul – harul lui Dumnezeu, iar tămâia – rugăciunea adusă din inimă curată; ori femeia bănuită nu dăduse dovadă de o astfel de comportare încât să se creadă că s-ar fi îndeletnicit cu practicarea rugăciunii, care să-i aducă drept răsplată harul dumnezeiesc”²⁸. Cum Scriptura nu mai face pomenire de cazuri în care să se recurgă la această judecată divină, suntem tentați să căutăm mai degrabă sensul mistic al acestora. „A poruncit ca femeia bănuită de preacurvie, când suferă de o pâră ce nu se poate dovedi, să fie dusă la preot și pusă în fața lui Dumnezeu. Aceasta socotesc că înseamnă că toți vom avea să ne înfățișăm lui Hristos. Apoi să se aducă pentru ea un dar de făină de orz, nu stropită cu tămâie, nu îmbibată cu untdelemn. Căci e jertfa de bănuială, ce aduce în amintire păcatul (...). Iar făina de orz e semn clar al vieții decăzute și animalice. Căci e un lucru animalic și nepotrivit cu omul nestăpânirea în poftă și dorința de-a alerga după plăcerile nebunești. De aceea femeia acuzată de viață decăzută a dus lui Dumnezeu făină de orz, fără tămâie și untdelemn, adică fără bună mireasmă și bucurie. Căci amintește de păcat. Iar unde e amintirea păcatului, cum ar mai fi bucurie? Căci cel aflat sub judecată nu se află în nădejdea cununilor, ci în frica judecării și a focului. Pe lângă aceasta, femeia e adusă la judecător neacoperită, adică nu în podoaba obișnuită și cuvenită. Și care e înțelesul acestui lucru? Păcatele sunt dovada lipsei de frumusețe și pâră se îndreaptă împotriva

²⁴ Sf. Chiril al Alexandriei, *op. cit.*, p. XV.

²⁵ *Ibid.*, XIV.

²⁶ *Ibid.*, XVII.

²⁷ *Monumenta...*, *op. cit.*, pp. 205–206.

²⁸ D. Abrudan și E. Cornișescu, *op. cit.*, p. 170.

urăciunii (...). Deci femeia nu mai era în podoabă, fiind acuzată de necuviință. Dar era descoperită și din alt motiv. Anume toate sunt goale în ochii judecătorului și nimeni nu se poate ascunde Celui ce cercetează inimile și răunchii (...). Apoi arată prin imagine că cel ce judecă este Hristos. Căci a spus că trebuie pusă apă vie și curată într-un vas de lut și țărână care se află sub cort. Apoi, după ce se va înmuia hârtia cu cuvintele de blestem în apă, a poruncit să bea femeia bănuită de-a fi curvit (...). Prin apa vie și curată să înțelegi pe Cuvântul de viață făcător al lui Dumnezeu, pe Cel cu adevărat curat și cu totul nepărtăș de păcat, Care a fost în trup, ca într-un vas de lut. Căci cum ne-am îndoi că trupul e pământ și din pământ? Iar prin pământul din cort să înțelegi pe Cel ce a murit pentru noi (...). Iar prin cuvintele de blestem să înțelegi pe Cel ce pentru noi blestem S-a făcut, prin aceea că S-a spânzurat pe lemn²⁹.

Capitolul 6 – Nazireii; forma binecuvântării

„Nazireu (ebr. **nazir**) înseamnă **separat** și, totodată, **binecuvântat, sfințit**; cineva care face legământul, făgăduința de a se hărăzi Domnului³⁰. „Făgăduințele nu constau numai din afierosirea unor persoane, animale și bunuri Domnului, ci și din obligația unui credincios de a venera pe Dumnezeu prin abținerea de la unele lucruri permise de Lege. În acest caz făgăduințele sunt negative și cel mai reprezentativ exemplu în acest sens este votul nazireatului (**neder nazir**), depus de bărbat sau de femeie ca să se ferească de vin și sicheră, de orice produs din struguri, chiar dacă sunt proaspeți sau uscați, de raderea părului și de atingerea de cadavre. Votul nazireatului dura în general 30 de zile, uneori se prelungea la o perioadă de timp mai lungă, de un an, trei ani, ori pe viață³¹. Pentru votul nazireatului, Septuaginta are **megalos evxite** (= mare juruință); în Biblia 1914: **făgăduință mare**. „Există felurite afierosiri: unul face juruință să aducă la templu obiecte de aur și de argint, altul să aducă a zecea parte din roadele sale, altul (să aducă) din bunurile sale, altul (să aducă) pe cele mai bune (animale) din turma sa și altul afierosește Domnului bunurile ce-i servesc pentru existență; dar despre nici unul nu se spune că a făcut o juruință mare, afară numai de cel care și-a consacrat în întregime viața lui Dumnezeu³². Nazireul era oprit de la orice produs din struguri, căci încă nu venise Vița cea adevărată (Ioan 15, 1–5). „Cu alte cuvinte, cel ce se angajează și se consacră Domnului nu va culege fructe din rodul viței, din cauză că acesta produce totdeauna beție și rătăcire. Știm din Scripturi că există două feluri de vii, că au stăpân și rod separat. Una este dătătoare de nemurire și dreptate, alta (dătătoare) de nebunie. Vița cumpătării și a bucuriei, de care atârnă ciorchinele harurilor, din care curge dragostea, este Domnul nostru Iisus Hristos (...); (vița) cea sălbatică și ucigătoare este diavolul. De la el picură turbare, venin și mânie³³. „Dacă cineva își ia drept scop să se curățească lui Dumnezeu printr-o făgăduință mare, adică prin modul viețuirii celei mai înalte și prin alegerea căii drepte și fără prihană a dreptății desăvârșite, să se depărteze de vin și sicheră,

²⁹ Sf. Chiril al Alexandriei, *op. cit.*, XIV.

³⁰ *Monumenta...*, *op. cit.*, p. 206.

³¹ D. Abrudan și E. Cornițescu, *op. cit.*, p. 293.

³² Metodiu de Olimp, *Banchetul sau despre castitate*, V, 1.

³³ *Ibid.*, V, 5.

adică să-și elibereze mintea de tot ce poate să-l îmbete și de tot ce obișnuiește să-l tulbure. Iar acestea socotesc că sunt cugetul lumesc, poftele pământești, grijile trupului, distrațiile deșarte (...). Deci oprește mintea sfințită de la tot ce obișnuiește să o îmbete. Și spune că nu trebuie să fie părtaşă la oțet, numind, socotesc, oțet, plăcerile contrare firii și perverse. De asemenea oprește întrebuintarea stafidei și a sâmburilor, nelăsând mintea să coboare nici măcar la vechile rămășițe ale plăcerilor din noi³⁴. În versetele 9–12 „prin **moarte năprasnică** este arătat păcatul fără de voce; iar prin **pângărire** este arătată murdăria sufletului. De aceea, sfătuindu-l să-și radă îndată capul, îi spune să caute să se vindece repede; îl povățuiește să lepede pletele neștiinței, care îi umbresc mintea. Lăsând lipsită mintea de această pădure stufoasă, care este păcatul, Pedagogul se instalează în creierul lui și-l face să pomească iarăși pe drumul pocăinței³⁵. Nazireatul e și premegător al voturilor monahale: „Socotesc că și Moise, rânduiind celor ce vor să se curățească în rugăciunea cea mare să-și radă tot trupul, le-a poruncit prin aceasta să se lapede cu desăvârșire de averi, iar în al doilea rând să uite de familie și de toți cei apropiați, în așa măsură încât să nu mai fie câtuși de puțin tulburați de amintirile lor³⁶. „Capul trupului închipuiește (...) mintea (...). Iar cugetările ce răsar în mod firesc din ea și în ea, prin care suntem călăuziți spre cunoașterea oricărui lucru, le asemănăm cu perii și cu pletele. Căci aceștia răsar din cap (...). Deci mintea din noi e oarecum nerasă și împodobită cu plete pentru Dumnezeu când e plină de cugetări bune. Dar e goală și rasă și suferă de o pleșuvie atotnecinstită când nu are cugetări drepte despre Dumnezeu și nu e îmbogățită cu știința aleasă și fără pată a celor ce trebuie săvârșite (...). Ghicitura aceasta, poruncind ca Israel cel ce a făcut o făgăduință să se radă, ca unul ce s-a spurcat de cadavru, adică s-a făcut vinovat de crima uciderii Domnului, arată că rânduiala legii trebuie să înceteze. El trebuie să-și sfințească altă chică lui Dumnezeu, după ziua a opta, adică după înviere, și anume o cuviință și disciplină exactă și fină a poruncilor evanghelice³⁷.

Versetele 13–21 prezintă faptul că, „cel ce s-a îndatorat lui Dumnezeu cu făgăduința de-a se curăți, lepădând grosimea istoriei mozaice și eliberându-și mintea de slujirea în chip și umbră, ca de o chică lungă și grea și bucurându-se ca de o nouă odrăslire a părului de cunoștința și păzirea cu adevărat curățitoare a poruncilor lui Hristos, va fi sfânt și sfințit și, pe lângă aceasta, vrednic de primire. Și se va aduce pe sine spre miros de bună mireasmă lui Dumnezeu și va oferi ca jertfă primită cuviința strălucitoare și fără prihană a viețuirii sale (...). (Apoi), prin miel se va înțelege, în chip potrivit, pruncia în Hristos a celui ce aduce, iar prin berbec plinătatea în mintea și în rodnicie (...). Iar la mijloc e o mieluşea pentru păcat (...). Vedem că și viața celor ce s-au curățit mult și s-au desăvârșit în simplitate, nerăutatea și nevinovăția în Hristos, nu e cu totul fără pată, ci mai are lipsă numaidecât de curățire. Căci nimeni nu poate câștiga o stare cu totul fără reproș, ci numai lui Emanuil s-a rezervat (aceasta). (...) Iar prin pâinile nedospite se indică viața fără viclenie și curată (...). Să ne aducem, aşadar, pe noi înșine ca pe un miel pentru pruncia în

³⁴ Sf. Chiril al Alexandriei, *op. cit.*, XVI.

³⁵ Clement Alexandrinul, *Pedagogul*, I, 5, 1.

³⁶ Nil Ascetul, *Cuvânt ascetic*, 43.

³⁷ Sf. Chiril al Alexandriei, *op. cit.*, XVI.

Hristos; ca pe o mieluşea, pentru slăbiciunea firii noastre şi pentru uşurinţa cu care suntem duşi la păcat, căci partea femeiască e chipul slăbiciunii; ca pe un berbec, adică desăvârşiţi şi ajunşi la măsura vârstei celei în Hristos; ca nişte pâini nedospite, adică curaţi; şi ca nişte turte, adică dulci, dar miluiţi prin Hristos. Căci nu din faptele dreptăţii pe care le-am făcut noi ne-am îndreptăţit, ci după mila Lui cea multă. Pentru aceasta pe drept se turna untdelemn peste pâini. Şi mijloceşte preotul şi aduce întâi jertfa pentru păcat, apoi arderea de tot şi în al treilea rând, după aceasta, berbecul. Căci mijlocind Hristos şi aducându-ne El lui Dumnezeu şi Tatăl, vom fi primiţi, aducând rugăciuni pentru păcatele noastre şi cerând iertarea vechilor vini. Şi ne aducem ardere de tot spirituală, adică cu totul şi în întregime sfinţi şi sfinţiţi şi ne vom preda spre miros de bună mireasmă lui Dumnezeu.

Capitolul 7 – Darurile căpeteniilor la sfinţirea cortului

Merariţii primesc un număr mai mare de care cu boi, în sarcina lor revenind cele mai grele părţi ale cortului. Cât priveşte carele, ele pot avea un dublu înţeles, pozitiv şi negativ, după cum va rezulta din comentariile patristice. „Observă că boii au fost aduşi spre a fi daţi la lucrurile cortului ca la pornirile taberei, purtând ei poverile pe care, să se elibereze slujitorii de muncă şi de osteneală. Căci Biserica se odihneşte în Hristos şi El ne poartă pe noi, nelăsând neamul sfânt şi cinstit şi poporul priceput la lucrurile sfinte să cadă sub munci mai presus de putere”³⁸.

În versetul 9 „Cele două neamuri, Gherşon şi Merari, par să înfăţişeze popoarele sub lege, adică pe Israil (şi pe Iuda). Iar cahatiţii, pe cei sfinţiţi în Hristos prin credinţă. Cei dintâi aveau în grijă pânzele curţii, pieile cortului, acoperămintele şi stâlpii, capetele şi tălpile, cuiele şi perdelele şi, precum spune Sfânta Scriptură: **toate cele de prisos**, prin care se înseamnă cele ce nu sunt necesare pentru slujbă. Iar ceilalţi au prins curaj să poarte Sfintele Sfinţilor şi cele prin care se închipuieşte Hristos, nu într-un singur fel, ci în multe feluri şi moduri, ca sicriul (chivotul), ca masa şi ca sfeşnicul şi jertfelnicul de aur. Căci fiind simplu după fire ca Dumnezeu, se cunoaşte în chip felurit prin varietatea lucrării. Căci Cuvântul Tatălui este, fără îndoială, viu şi lucrător şi, pe lângă aceasta, viaţă şi lumină şi miros de bună mireasmă spirituală. Aşadar, cei ce rămân pe lângă poruncile date prin Moise, au în grijă cele de prisos ale cortului. Căci legea e nefolositoare, dacă nu e înţeleasă duhovniceşte. Iar cei ce au prins curaj să poarte Sfintele Sfinţilor sunt în Hristos, neputând nici un lucru de prisos, ci purtându-L pe Hristos Însuşi (...). Cei încredinţaţi cu cele de prisos ale cortului sfânt le transportă pe acelea pe care. Dar cahatiţii purtau Sfintele Sfinţilor nu pe care, nu pe altceva, ci punându-le pe umerii lor (...). Pentru că (...) legea e grea şi e o povară anevoie de purtat. Iar semnul clar al acestui fapt e că cele de prisos nu sunt purtate pe umeri, pentru neputinţa celor supuşi lor (...). Iar cahatiţii, punând pe umerii lor cele prin care se închipuieşte Hristos, îşi fac din ele o povară uşoară şi lesne de purtat”³⁹. În veacul acesta nu putem scăpa de poveri, dar putem alege jugul cel bun şi povara cea uşoară a lui Hristos (Matei 11, 30).

³⁸ Ibid., X.

³⁹ Ibid., XIII.

Versetele 10–17 prezintă prinoasele aduse înaintea jertfelnicului.

„Prin blid și cupă și prin pâinea din amândouă, căci erau pline de făină cernută, se închipuiește, ca prin mâncare și băutură, Hristos viața și de viață făcătorul”⁴⁰.

Cătuia este chipul și forma unui altar de tămâiere, care e făcut la fel cu un vas pentru tămâiere. Căci Hristos este bună mireasmă și altar de tămâiere, neavând din afară buna mireasmă, cum o avem noi, care câștigăm puțința de a fi aceasta prin participarea la virtute și la sfințenia evlaviei. El are, ca Dumnezeu, de la Sine și în firea Sa cele prin care ne minunăm de El și umple toată lumea de mireasma mai presus de lume și mai presus de creație. Căci e cunoscut ca Cel ce e prin fire și cu adevărat Dumnezeu și are în firea Sa mireasma cunoștinței Tatălui. De aceea e plină cătuia.

„Apoi se aduce un (vițel) și un berbec; pe lângă acestea se aduce un miel și un ied de capre. Prin toate e desemnat Același. Prin (vițel), pentru marea lui tărie și pentru că (vițelul) stă în fruntea animalelor prin blândețe și curățenie și le întrece prin mărimea corpului. La fel, toate ale lui Hristos se află pe treapta spirituală cea mai înaltă și El Insuși le întrece pe toate și e deasupra tuturor printr-o deosebire neasemănată în orice. Prin berbec, pentru desăvârșire, prin miel, pentru nerăutatea lui (...). Prin ied, fiindcă a fost junghiat pentru cei păcătoși. Căci iedul e jertfă pentru păcate după lege”.

„Iar cele spre jertfa pentru mântuire le-au adus căpeteniile pentru ei înșiși, închinându-le într-un oarecare mod cortului sfânt și oferindu-le lui Dumnezeu spre miros de bună mireasmă. Acestea erau două junince (Septuaginta), cinci berbeci, cinci țapi și cinci miei. (Vițelul) am spus că este Hristos. Iar junincile suntem noi. Iar rațiunea lor e într-adevăr și vădit înrudită. Căci bărbatul e pururea conducător și în cinste și slavă aleasă la Dumnezeu. Martor despre aceasta e firea, care mărturisește acest lucru. Iar femeia e mai mică și mai supusă și mai prejos de bărbați în tărie și slavă. Deci după asemănarea vițelului bărbat, Hristos ne este conducător, iar noi îi suntem supuși și mult mai prejos de El în tărie și slavă, fiind despărțiți printr-o mare deosebire. Pentru că deși S-a făcut ca noi, – căci juninca e de același neam cu vițelul – dar cele ale Lui sunt cu mult superioare (...). Iar junincile sunt două, închipuind, socotesc, cele două popoare, care s-au unit într-unul, Cel Care S-a făcut pentru noi și între noi adunându-le în unitatea cea duhovnicească. Iar berbecii și miei în număr egal și ieziile nu mai puțin, înseamnă mulțimea credincioșilor, care s-au adunat în timpul al cincilea, în care a avut loc venirea (lui Hristos) (...). Prin berbeci se închipuie desăvârșirea credincioșilor în judecata și integritatea vârstei spirituale; se înțelege, a celei în Hristos. Prin miei se închipuie desăvârșirea în simplitate și nerăutate (...). Iar prin ieziile pentru păcat, se închipuie faptul de-a avea totdeauna trebuință de curățire și de iertarea greșelilor”.

În continuare „toate căpeteniile semințiilor lui Israel aduc aceleași daruri, cu toată importanța lor numerică diferită. Prezentarea darurilor, descrisă la fel, cu aceleași cuvinte, corespunde stilului vechi oriental de istorisire. Referindu-se la acest pasaj din Biblie, într-un eseu publicat în *Oceanografie*, Mircea Eliade arată că de la o vreme repetarea nu mai plictisește, ci e simțită ca de o deosebită frumusețe”⁴¹.

⁴⁰ Ibid., X.

⁴¹ Monumenta..., op. cit., p. 207.

Într-un text sacru, repetarea unei formule, însă, nu urmărește efecte estetice (chiar dacă le obține), nici mnemotehnice, ci se dă cuvintelor o putere reală, prin repetarea de un anumit număr de ori (3, 7, 12, 40 ș.a.).

Capitolul 8 – Sfințirea leviților

Primele versete prezintă cele șapte candelă care trimiteau lumina în privirile întoarse spre fața sfeșnicului. Căci nu luminează lumina dumnezeiască și spirituală celor ce rămân îndărât și sunt întorși de la Dumnezeu, ci celor ce au fost aduși la vederea ei prin sfințenie și au ajuns (în) față prin îndrăznirea credinței și prin cuviința preafrumoasă a viețuirii celei drepte. Pentru că e urât și neplăcut lui Dumnezeu tot ce este în păcat și neascultare. Iar scump lui Dumnezeu și sub privirea Lui e cel ascultător și ușor călăuzit de El⁴².

„Candelabrul avea un rol cultic, întrebuințarea lui fiind rezervată lui Aaron (cf. Ieșirea 30, Levitic 24, 3). El este deja un *obiect sacru*, consacrat printr-o oncțiune și simbolizând prezența continuă a lui Iahve în sfântul locaș, căci el trebuie să ardă neconținut (cf. Levitic 24, 4). Cu timpul, simbolismul lui se amplifică, el devenind *ochii Domnului care cutreieră tot pământul* (Zaharia 4, 10), semnul prezenței Lui în Israel⁴³.”

Apa curățirii „indică mortificarea lui Hristos săvârșită în sfântul Botez. De aceasta a spus că trebuie să se facă părtași și cei care se află în treapta Leviților, despoavărându-se ca în umbră de tot felul de necurățenie trupească. Aceasta socotesc că o arată și curățirea prin brici a părului de pe trup. *Căci viu este cuvântul lui Dumnezeu și lucrător și mai ascuțit decât orice sabie* (Evrei 4, 12), răzând ca pe niște peri și unghii necurăția mișcărilor (trupești) crescute în noi (...). Dar precum briciul nu scoate cu totul din rădăcină însuși părul ce crește din noi, ci-l taie îndată ce răsare, așa și cuvântul lui Dumnezeu nu smulge din rădăcină mișcarea înăscută a poftii (căci sfințenia desăvârșită ne e rezervată pentru veacul viitor), ci mai degrabă o mortifică când odrăslește și se întărește în noi și potolește legea din mădularele trupului, când devine sălbatică. Deci tăierea părului înseamnă curățirea minții, pe care o lucrează în noi cuvântul dumnezeiesc și ascuțit. Iar spălarea hainelor înfățișează viețuirea noastră strălucitoare și nepătată, arătată în afară⁴⁴.”

În versetele 9–19 „punerea mâinilor pe leviți are însemnătatea transferului unei obligații purtate de întreaga comunitate⁴⁵. „Punerea mâinilor pe capul vițelilor, ca și arderea de tot a unuia dintre ei, este explicată ca reîntărirea Alianței, al cărei semn permanent rămâne inocența (leviților) cu prilejul cultului vițelului de aur⁴⁶. „Ja seama că vițelul se arde tot, iar vițelul de un an se junghie pentru păcat, ca să înțelegi prin amândoi deodată pe Cel unul care se oferă în desăvârșirea virtuților ca bună mireasmă spirituală și se junghie în simplitate și nevicienie (...). Iar că tot neamul slujitorilor e adus pentru toți și de către toți ca dar lui Dumnezeu, o arată punerea mâinilor de către fiii lui Israil (...). Fiindcă precum își puneau Leviții mâinile peste

⁴² Sf. Chiril al Alexandriei, *op. cit.*, IX.

⁴³ *Monumenta...*, *op. cit.*, p. 206.

⁴⁴ Sf. Chiril al Alexandriei, *op. cit.*, XI.

⁴⁵ *Monumenta...*, *op. cit.*, p. 207.

⁴⁶ *Ibid.*

capetele victimelor și ale animalelor ce se junghiau pentru ei ca chip al lui Hristos și n-o făceau aceasta nicidecum binecuvântând, ci arătând prin punerea mâinilor pe Dumnezeu care poartă păcatele noastre și e jertfit pentru noi (...), așa vei înțelege că se făcea punerea mâinilor de către popor asupra Leviților. Își puneau mâinile ca să așeze în locul lor cu osebire pe Leviți înaintea lui Dumnezeu spre slujirea jertfei. Atunci se săvârșea punerea mâinilor. Dar acum, schimbându-se lucrurile neasemănat de mult, poporul își dă consimțirea pentru cei aleși prin Hristos spre slujirea jertfei, strigând că sunt vrednici. Și aceasta o fac în biserici, precum și cei vechi săvârșeau punerile mâinilor peste Leviți la sfântul și dumnezeiescul cort. E vădit, așadar, că dacă nu se face o hirotonie (punerea mâinilor) în biserici în prezența poporului, va fi împotriva voiei lui Dumnezeu și în afara legilor sfinte⁴⁷. În Biserică, clerul e hirotonit de către episcop, iar poporul consimte prin strigarea: Vrednic este! Punerea mâinilor de către popor asupra leviților e doar tip, nu e echivalent al hirotoniei.

„De abia după ce au fost sfințiți (...), leviții s-au atins de toate cele privitoare la jertfe. Drept aceea tot cel ce nu e sfânt în Hristos și nu s-a curățit de mai înainte, după modul cuvenit, să stea departe. Căci nu se va atinge nepedepsit de dumnezeieștile altare⁴⁸. Cuvântul vizează în special clerul; aplicat credincioșilor, el devine un avertisment referitor la primirea Euharistiei cu vrednicie, după ce ne-am curățit prin Taina Spovedaniei.

⁴⁷ Sf. Chiril al Alexandriei, *op. cit.*, XI.

⁴⁸ *Ibid.*

PREOȚIA – HAR ȘI DAR DE LA DUMNEZEU. PREGĂTIREA TEOLOGICĂ ȘI MORAL-DUHOVNICEASCĂ PENTRU PREOȚIE

Arhim. prof. VISARION JOANTĂ

Seminarul teologic „Ioan Popasu” din Caransebeș

Scopul sau finalitatea școlilor teologice este acela de a pregăti, atât din punct de vedere doctrinar cât și spiritual, canonic și liturgic, pe viitori slujitori ai Bisericii. Lucrul acesta se face pe parcursul anilor de studii în seminar și facultate.

Când cei rânduiți de către autoritatea bisericească (episcop, duhovnic, conducerea școlii sau facultății) își dă consimțământul favorabil, urmează ca tânărul pregătit în școala teologică să fie hirotonit preot și hirotesit duhovnic, încredințându-i-se cârmuirea unei comunități parohiale pe cărările mântuirii prin cele trei slujiri ale preoției: învățătorească, sfințitoare și cârmuitoare sau conducătoare¹. Această misiune dumnezeiască a preotului presupune o mare responsabilitate pe care viitorul preot și-o asumă înaintea lui Dumnezeu, înaintea oamenilor și în propria sa conștiință², așa cum reiese din Declarația de hirotonie pe care candidatul o rostește în Biserică, în fața episcopului și a credincioșilor.

Lucrarea pastoral-misionară pe care viitorul preot o va desfășura în mijlocul unei comunități presupune urmarea chipului *Păstorului cel bun* care sufletul său și-l pune pentru oile sale³. Urmarea lui Hristos – ca să-și justifice numele – trebuie să fie integrală. Sf. Scriptură și Sf. Tradiție nu consimt să acorde dispensă în această privință⁴. Preoția nu se măsoară cu jumătăți de măsură. Ori ești preot prin toate ale tale, ori nu ești preot de loc⁵.

Pentru a pune în evidență importanța slujirii preotești și a pregătirii duhovnicești a celor ce se pregătesc pentru preoție, precum și din motive pedagogice și didactice, ne vom folosi în expunerea noastră de o scurtă prezentare a lucrării dumnezeiești și mântuitoare a Mântuitorului Iisus Hristos; Chipul și sublimitatea preoției după Sf. Scriptură și Sf. Părinți; Preotul duhovnic – călăuzitor al celor care doresc să devină preoți și câteva considerații cu privire la lucrarea de pregătire teologică și duhovnicească a tinerilor teologi în vremea noastră.

¹ Cf. Matei 28, 18–20.

² Cf. Mitropolit dr. Antonie Plămădeală, *Preotul în fața lui Hristos, în fața propriei sale conștiințe și în fața lumii* (Cuvântare ținută la deschiderea festivă a cursurilor la Institutul Teologic Universitar din Sibiu, 26.XI.1982, publicată în volumul *Preotul în Biserică, lume și societate*, Sibiu, 1996, pp. 145–174).

³ Cf. Ioan 10, 1–15.

⁴ Cf. pr. prof. dr. Grigorie Marcu, *Misiune și îndatoriri pastorale* (Referat ținut la al II-lea Congres al profesorilor de teologie ortodocși, Athena, 1976 (manuscris), p. 1).

⁵ Cf. Mitropolit dr. Antonie Plămădeală, *o.c.*, p. 171.

1. Iisus Hristos – Păstorul desăvârșit

În simbolul de credință sau Crez, care este o mărturie de credință a celor ce cred în Dumnezeu și în Evanghelie, mărturisim că Mântuitorul Iisus Hristos a venit în lume pentru noi oamenii și pentru a noastră mântuire. Dacă până la vârsta de 30 de ani Sf. Scriptură ne oferă puține date în legătură cu viața și activitatea Mântuitorului, după această dată Sf. Evanghelii ne prezintă pe larg că întreaga Sa viață a pus-o în slujba mântuirii omenirii căzute în păcat, aceasta culminând cu patimile, moartea, învierea și înălțarea Sa la cer. Răscumpărarea omului și a întregii naturi este o dovadă a iubirii supreme a lui Dumnezeu Tatăl și a jertfei Fiului Său și continuată prin lucrarea Duhului Sfânt până la sfârșitul veacurilor. Cuvântul revelat al Sf. Scripturi ne spune: „Dumnezeu așa a iubit lumea, încât pe Fiul Său Cel Unul-Născut L-a dat ca oricine crede în El să nu piară, ci să aibă viață veșnică”⁶.

Prin slujba Sa Mântuitorul a rămas modelul desăvârșit până la sfârșitul veacurilor pentru toți cei care prin taina Sf. Hirotoniri primesc misiunea aceasta de „Păstor de suflete”.

Sfântul Apostol Ioan, în cap. X al Evangheliei sale, intitulat „Păstorul cel bun”, ne descrie chipul adevăratului păstor: „Eu sunt păstorul cel bun. Păstorul cel bun își pune viața pentru oile sale... Eu sunt păstorul cel bun și cunosc pe ale Mele și ale Mele Mă cunosc pe Mine. Precum Mă cunoaște Tatăl și Eu cunosc pe Tatăl. Și viața Mea o pun pentru oi. Am și alte oi, care nu sunt din staulul acesta. Și pe acelea trebuie să le aduc, și vor auzi glasul Meu și va fi o turmă și un păstor”⁷.

Urmând exemplul Sf. Scripturi, arta creștină L-a prezentat pe Mântuitorul sub chip de păstor tânăr, blând, cu înfățișare frumoasă, toate acestea având menirea de a scoate în evidență chipul adevăratului păstor⁸.

2. Chipul și sublimitatea preoției în Sfânta Scriptură și la Sfinții Părinți

Pentru ca opera de mântuire realizată de Mântuitorul Iisus Hristos să nu fie limitată nici în timp, nici în spațiu, ci ca din roadele ei să se poată împărtăși toți oamenii, Mântuitorul a ales, a pregătit și a rânduit anumiți oameni pentru a duce mai departe această lucrare dumnezeiască, alegând pe sf. apostoli, care la rândul lor au rânduit episcopi, preoți și diaconi. Astfel, lucrarea de mântuire a omenirii este continuată până la sfârșitul veacurilor conform poruncii date de însuși Mântuitorul Iisus Hristos: „Drept aceea, mergând, învățați toate neamurile, botezându-le în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh, învățându-le să păzească toate câte v-am poruncit vouă, și iată Eu cu voi sunt în toate zilele, până la sfârșitul veacului. Amin”⁹. Pentru a înțelege mai bine cum trebuie împlinită și care este semnificația acestei misiuni dumnezeiești și mântuitoare tot Mântuitorul S-a dat pildă pe Sine însuși, spunându-le apostolilor: „Fiul Omului nu a venit ca să I se slujească, ci ca să slujească El și să-și dea viața răscumpărare pentru mulți”¹⁰. Prin urmare lucrarea preoțească nu trebuie

⁶ Ioan 3, 16.

⁷ Ioan 10, 11–16.

⁸ Cf. pr. prof. dr. Alexandru Moisiu, *Curs de Teologie Pastorală* (manuscris dactilografiat), Sibiu, 1977.

⁹ Matei 28, 19–20.

¹⁰ Matei 20, 28.

să fie considerată ca o profesiune, o modalitate de a câștiga existența mai ușor, un prilej de domnie și stăpânire, ci ca o misiune, ca o slujire întru smerenie, izvorâtă din iubire față de Dumnezeu și față de oameni¹¹.

În timpul celei de a treia călătorii misionare sfântul Apostol Pavel cheamă la Milet pe cei hirotoniți preoți pentru a le da îndrumări în ceea ce privește activitatea lor, spunându-le: „Luați aminte de voi înșivă și de toată turma, întru care Duhul Sfânt v-a pus pe voi preoți, ca să păstoriți Biserica lui Dumnezeu, pe care a câștigat-o cu însuși scump sângele Său... Voi înșivă știți că mâinile acestea au lucrat pentru trebuințele mele și ale celor ce erau cu mine. Toate vi le-am arătat, căci, ostenindu-vă astfel, trebuie să ajutați pe cei slabi și să vă aduceți aminte de cuvintele Domnului Iisus, căci El a zis: Mai fericit este a da decât a lua¹².

Din cele spuse de apostolul neamurilor se desprind trei învățături folositoare pentru viitorul preot, și anume¹³:

1. Conștiința gravei răspunderi a misiunii preoțești pe care Sfântul Apostol Pavel voiește să o insuflă slujitorilor Bisericii, accentuând că investirea lor cu această sarcină nu s-a făcut de către oameni, ci de Duhul Sfânt, adică de puterea divină a harului primit prin hirotonie;

2. Prețuirea muncii. Munca manuală și intelectuală constituie una din obligațiile esențiale ale păstorilor duhovnicești, cărora Sfântul Pavel le-a fost pildă desăvârșită în această privință, muncind în orele lui libere, ca modest împletitor de corturi și plase, pentru a-și câștiga singur existența și a nu fi povară nimănui;

3. Pe plan social, una din îndatoririle slujitorilor Bisericii este să ajute pe cei slabi, adică să contribuie prin activitatea, exemplul vieții și învățătura lor, la îmbunătățirea vieții materiale, culturale și spirituale a turmei încredințate.

Pentru a putea face lucrul acesta se cere ca purtarea sau comportamentul preotului, dar și al tânărului care se pregătește pentru preoție, să fie exemplar, să fie o deplină concordanță între gândire, cuvânt și faptă. Mântuitorul Iisus Hristos a spus apostolilor Săi: „Voi sunteți sarea pământului¹⁴”, „Voi sunteți lumina lumii¹⁵”, „Așa să lumineze lumina voastră înaintea oamenilor, încât să vadă ei faptele voastre cele bune și să slăvească pe Tatăl Vostriu cel din ceruri¹⁶.

Mereu să-și aducă aminte preotul și cel care se pregătește pentru preoție că el este pus luminător lumii prin însăși ființa sa, prin tot ceea ce gândește, vorbește și face. E îndrumător lumii spre bine prin cele bune și spre rău prin cele rele. Iată de ce e dator ca mereu să năzuiască spre desăvârșire religios-morală și duhovnicească, să se adape mereu din izvoarele harului dumnezeiesc.

Preotul care nu-și consideră misiunea sa decât ca o carieră, căutându-i numai avantajele materiale ce-i oferă și exploataându-și situația de „păstor de suflete” numai spre binele propriu, asemenea preot, departe de a răspunde sublimii meniri ce o are de la Hristos, e cea mai mare nenorocire pentru sine și pentru credincioșii pe care îi păstorește¹⁷.

¹¹ Cf. Matei 20, 20-28.

¹² Faptele Apostolilor 20, 28-35.

¹³ Cf. pr. prof. dr. Ene Braniște, *Pastorația și chipul preotului păstor după Sf. Scriptură*, în rev. B.O.R., nr. 6-6/1965, p. 494.

¹⁴ Matei 5, 13.

¹⁵ Matei 5, 14.

¹⁶ Matei 5, 16.

¹⁷ Cf. pr. prof. dr. Alexandru Moisiu, o.c.

În pilda Sa despre „Păstorul cel bun“, Iisus nu evită să amintească și de năimit, cel care nu este păstor, ale cărui oi nu sunt ale lui. Acesta la cel dintâi atac al lupilor, lasă oile și fuge, având grija numai de sine, pentru că nu-l doare inima de oi¹⁸. Păstorul cel bun se identifică cu credincioșii săi. El nu uită că atunci când s-a făcut preot sau a intrat într-o școală teologică a părăsit orice alte avantaje ce-i oferea altă carieră, afară de aceea ce se cuprinde în decizia formulată de Sfântul Apostol Pavel: „Mie a vieții este Hristos, și a muri câștig“¹⁹.

Mare și grea este această misiune a preotului, dar și frumoasă și aducătoare de roade duhovnicești, cu împliniri, mulțumiri și satisfacții atunci când ea este împlinită cu conștiinciozitate, cu convingere, în numele lui Dumnezeu, pentru Dumnezeu și cu ajutorul lui Dumnezeu. De aici motivul care ne preocupă în strădaniile noastre de educare și formare nu numai religios-morală ci și duhovnicească a tânărului elev seminarist sau student teolog. Eforturile sunt canalizate spre formarea unei conștiințe a sublimității și demnității misiunii preoțești, având în vedere următoarele principii:

1. Când vorbim despre Dumnezeu și lucrările Lui, El trebuie înțeles ca o ființă personală, o persoană cu care putem intra în legătură, care ne aude, ne vede, cunoaște toate cele ce sunt ale noastre. Dumnezeu și învățătura Sa nu trebuie conceput și înțeles ca o idee, ca o filozofie, oricât de interesantă și frumoasă ar fi aceasta. Scolastica, folosită ca metodă de predare a Teologiei în Apus dar strecurată și în școlile teologice ortodoxe, a dus la o conceptualizare intelectuală a lui Dumnezeu. După Conciliul Vatican II s-a făcut și se fac încercări²⁰ la o predare și înțelegere a teologiei în duhul Sfinților Părinți²¹ care spun că a face teologie înseamnă a trăi, a vieții și a acțiunii în duhul lui Dumnezeu. Rămâne un principiu valabil și pentru cei care predau teologia dar și pentru elevii și studenții care urmează o școală teologică cele spuse de Sf. Diadoh al Foticeii: „Teolog poate să fie și cel mai simplu credincios, care trăiește însă ceea ce crede, fiind mai teolog decât cel mai mare teolog, căci nimic nu este mai sărac decât cugetarea care stând în afară de Dumnezeu, filozofează despre Dumnezeu“²².

Două articole apărute în publicația „Vestitorul Ortodoxiei“ despre *Teologia ortodoxă greacă în sec. al XX-lea* și *Educația și formarea clerului ortodox în Patriarhia Moscovei* ar putea constitui o aprofundare și un examen de conștiință pentru toți cei care, într-un fel sau altul, ostenim în școlile de formare religios-morală și duhovnicească a viitorilor slujitori ai Bisericii²³.

2. Preoția trebuie înțeleasă ca un dar și har al lui Dumnezeu dat omului. Cel care a intrat într-o școală teologică trebuie să valorifice acest dar și har spre slava lui Dumnezeu, binele semenilor și al său personal. Dacă venirea într-o școală teologică s-a datorat unei vocații izvorâte din adâncul sufletului, din dorința și plăcerea de a sluji lui Dumnezeu și oamenilor, peste câțiva ani tânărul va ajunge să fie hirotont

¹⁸ Cf. Ioan 10, 12–13.

¹⁹ Filipeni 1, 21.

²⁰ Vezi *La formazione dei sacerdoti nelle circostanze attuali*, Magistero nr. 171, Edizioni paoline, Milano, 1990.

²¹ Vezi *Lo studio dei Padri della Chiesa nella formazione sacerdotale*, Magistero nr. 161, Edizioni paoline, Milano, 1990.

²² Filocalia, vol. I, p. 341, trad. pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae.

²³ Vezi pe larg articolele: „Teologia greacă în secolul al XX-lea“ și „Formarea clerului în Patriarhia Moscovei“, în *Vestitorul Ortodoxiei*, An. XII, nr. 251–252/2000, pp. 6–10.

preot, va fi o binecuvântare pentru parohie și pentru oameni. Dacă alegerea unei școli teologie s-a datorat unor interese personale, economice sau financiare, peste nu mulți ani de zile va constata că a făcut o alegere greșită și va fi un eșec în împlinirea lui.

3. Formarea unei concepții sănătoase despre misiunea preotească, despre sublimitatea preoției. Preotului i se încredințează mântuirea sufletului credincioșilor. Valoarea sufletului nu poate fi egalată cu nimic²⁴. Primind de la Dumnezeu harul preoției, preotul trebuie să se străduiască să călăuzească bine pe credincioși pe drumul mântuirii, având a da socoteală lui Dumnezeu de chivernisirea trupului tainic al lui Hristos²⁵. Preotul trebuie să aibă conștiința că este un trimis al lui Dumnezeu în mijlocul oamenilor. Așa cum Dumnezeu a trimis în lume pe Fiul Său, și prin întrupare, patimi, moarte și înviere a mântuit pe oameni, tot așa și preotul trebuie să-și împlinească această misiune de „trimis al lui Dumnezeu“. De aici numirea care se mai dă preotului de „om al lui Dumnezeu“, „ambasador al lui Dumnezeu“, așa precum spun sfinții părinți care au scris despre preoție²⁶.

4. Având convingerea și conștiința că preoția este un dar al lui Dumnezeu, tânărul care se pregătește pentru preoție trebuie să-și facă din misiunea preotească o problemă de conștiință, să-și asume o mare responsabilitate. Actul liturgic săvârșit la hirotonirea întru preot, când candidatul la preoție citește Declarația sau Jurământul precum și primirea de la arhiereu a Sf. Trup este cât se poate de semnificativ: „Primește acest Odor și-L păstrează pe El până la a doua venire a Domnului nostru Iisus Hristos când are să-L ceară de la tine“²⁷.

5. O atenție deosebită trebuie acordată pregătirii religios-morale, spirituale și culturale care se face prin orele de curs, studiu individual și programul liturgic al fiecărei școli. Pentru a deveni preot tânărul trebuie neapărat să-și formeze o conduită morală și culturală. Trebuie avut în vedere acest precept biblic „Toate îmi sunt îngăduite dar nu toate de folos“²⁸. Trebuie să-și formeze tânărul teolog niște principii creștine care să îi fie un ghid de orientare în lucrarea sa preotească, conform celor spuse de Sfântul Apostol Pavel ucenicului său Timotei: „De pofteste cineva episcopie (preoție), bun lucru dorește. Se cuvine însă preotului să fie fără prihană, bărbat al unei singure femei, treaz, cuminte, cuviincios, primitor de străini, destoinic să învețe pe alții, nebețiv, nedeprins să bată, neagonisitor de câștig urât, ci blând, pașnic, ne iubitor de arginți, bun chivernisitor al casei sale, având copii ascultători, cu toată bunacuviință. Căci dacă cineva nu știe să-și rânduiască a sa casă, cum va purta grija de Biserica lui Dumnezeu“²⁹.

Numai având în minte și în inimă aceste convingeri cu privire la Dumnezeu și lucrările Sale, numai străduindu-ne să punem în aplicare în viața de zi cu zi preceptele religios-morale, vom putea deveni preoți cu adevărat, preoți de vocație, adevărați slujitori ai lui Dumnezeu și ai oamenilor, păstori de suflete și oameni de omenie. Un astfel de preot va fi iubit de Dumnezeu și oameni, va fi stimat și apreciat de

²⁴ Cf. Matei 16, 26.

²⁵ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Despre preoție*, trad. pr. Dumitru Fecioru, București, 1987, p. 17.

²⁶ *Ibidem*, p. 5.

²⁷ Ieraticon, București, 1992, p. 82.

²⁸ I Corinteni 6, 12.

²⁹ I Timotei 3, 1-5.

credincioșii săi, va aduce roade îmbelșugate în strădania sa de a mântui pe credincioșii încredințați lui spre păstorire. Despre un astfel de preot, bunii și evlavioșii noștri credincioși spun: „E un preot cu dar de la Dumnezeu, să-i țină Dumnezeu darul“.

3. Duhovnicul – călăuzitor al celor ce doresc să devină slujitori ai Bisericii

Pregătirea religios-morală și formarea caracterului creștin a tânărului care se pregătește pentru slujirea Bisericii este scopul întregii activității desfășurate de cadrele didactice din școlile teologice. Un rol aparte îi revine însă duhovnicului, a cărui misiune este foarte grea, el fiind acela care se ocupă în mod individual cu fiecare tânăr în parte, pentru a da fiecăruia ceea ce este necesar și corespunzător structurii sale sufletești și persoanei sale. Duhovnicul este îndrumătorul spiritual al tânărului teolog. Lucrul acesta îl face prin săvârșirea sfintelor slujbe prevăzute în programa analitică a seminarului și facultății, prin predicarea cuvântului lui Dumnezeu, dar mai ales prin taina Sf. Spovedanii.

Spovedania este în esența ei o taină a Bisericii. În același timp, este și o instituție de pedagogie divină prin care se poate cârmui sufletul prin resorturile sale cele mai adânci, în direcția unei educații în sens creștin.

Administrarea Sf. Spovedanii impune duhovnicului anumite datorii speciale, determinate de obicei de termenii: duhovnicul judecător, duhovnicul învățător și duhovnicul doctor sufletească.

În calitatea sa de părinte duhovnicesc el are să aprecieze, să judece faptele mărturisite de elevi și studenți în lumina învățaturii Mântuitorului, să le dea calificativul cuvenit, să lămurească pe cei ce se spovedesc asupra caracterului moral al faptelor săvârșite, să indice remediile de vindecare și de însănătoșire a vieții sufletești, legând sau dezlegând, după caz, cu puterea harică proprie duhovnicului³⁰.

Relațiile dintre preotul duhovnic și ucenici săi (în cazul nostru elevii și studenții teologi) trebuie să fie ca între părinți și copii. Apelativul de *părinte* cu care tinerii teologi se adresează duhovnicului este poate cel mai potrivit pentru duhovnicul școlii. Preoții și profesorii care predau precum și cei care frecventează un seminar sau o facultate de teologie trebuie să aibă conștiința că fac parte dintr-o comunitate familială în cadrul căreia membrii ei se află în relație de iubire curată. Un părinte adevărat își tratează copii cu iubire, înțelegere, răbdare, chiar și atunci când trebuie să-i mustre. Asprimea părintească pornește din iubire și din dorința de îndreptare a copiilor, chiar dacă ei nu sunt conștienți de lucrul acesta. Tot așa se cuvine ca să fie și preotul duhovnic în relațiile sale cu ucenicii și mai ales atunci când se spovedesc pentru a-și ușura sufletul și a dobândi mângâierea sufletească, eliberarea conștiinței de sub presiunea păcatelor și restabilirea lor în starea harică³¹.

Pentru a putea face cu succes lucrul acesta trebuie ca duhovnicul să fie un om al duhului. Biserica l-a consacrat cu numirea de *părinte duhovnicesc* (*pnevmaticos pater*), și *om duhovnicesc* (*pnevmaticos anis*), *iconomul pocăinței* (*iconomos metanoias*)³².

³⁰ Diac. prof. dr. Orest Bucevski, *Despre duhovnicie*, în rev. M.O., nr. 5-6/1957, p. 314.

³¹ *Ibidem*, p. 315.

³² Pr. Ilarion Felea, „Pocăința”, Sibiu, 1939, p. 366.

Chemarea lui supremă este ca întâi de toate el să fie plin de duh și din duhul care este întru el să împărtășească și fiilor săi sufletești. De aici necesitatea ca înainte de spovedirea elevilor și studenților, duhovnicul să se supună exercițiilor spirituale la care își supune fiii sufletești. Duhovnicul însuși să se spovedească, să postească, să se roage cât mai mult, să citească Sf. Scriptură, și în felul acesta viața duhovnicească să fie transparentă prin viața lui³³.

Câteva lucruri pe care trebuie să le aibă în vedere duhovnicul în scaunul de spovedanie³⁴:

1. Ca judecător ascultă cu atenție, cu răbdare, cu dragoste și evlavie mărturisirea păcatelor penitentului. Prin întrebări potrivite îl ajută să-și verse răul din suflet și astfel să-și redobândească liniștea lăuntrică. O grijă deosebită trebuie să aibă la ispitirea prin întrebări. Aceasta să se facă prietenește, cu duhul blândeții, cu mare prudență și cuviință. Să nu intre în amănunte care nu țin de taina mărturisirii. Cu alte cuvinte să se ferească de două extreme: spovedirea superficială și grăbită precum și de cea scrupuloasă și minuțioasă.

2. În calitate de învățător duhovnicul are chemarea de a sfătui, a mângâia și învăța pe penitenți despre toate adevărurile de credință propovăduite de Biserică și necesare mântuirii. Le va spulbera îndoielile și le va arăta datoriile lor creștinești față de Dumnezeu, față de aproapele și față de sine însuși. Trebuie să fie cu multă luare aminte la puterea de percepere a penitentului, astfel ca acesta să-și facă o imagine clară în ceea ce privește conduita sa religios-morală.

3. Ca doctor sufletească să fie un bun psiholog; să cunoască tainele și patimile sufletului omenesc, cauzele bolilor și remediile prin care să le tămăduiască. Disciplina și terapeutică penitențială este cel mai însemnat capitol de igienă duhovnicească. Prin exerciții, convorbiri, meditații și lecturi duhovnicești, prin rugăciune și post prin darul slujbelor, duhovnicul are menirea de a elibera personalitatea morală a penitentului de tirania forțelor păcatului, să-l determine la convertire, să asigure sănătatea sufletească și trupească a fiilor săi duhovnicești.

4. Duhovnicul trebuie să fie pregătit în tot momentul să dea răspuns satisfăcător la orice întrebare, să dea povață înțeleaptă în fiecare caz, să aplice epitimia ducătoare la scop fiecărui penitent și să acorde dezlegare de păcate celor care o merită, iar celor care sunt în grea boală sufletească să le aplice tratamentul potrivit pentru însănătoșire.

4. Câteva considerații privind situația actuală în școlile noastre teologice

Problema preoției și a misiunii preoțești a fost o preocupare permanentă pe tot timpul anilor de studii și după ce am fost hirotonit preot. Adeseori mi-am pus această întrebare: Oare voi fi în stare, acolo unde Biserica mă va rândui, să povățuiesc pe cei încredințați mie spre păstorie pe cărările desăvârșirii religios-morale și spre mântuire sau îi voi duce la pierzanie, mergând și eu împreună cu ei? Experiența la parohie, mănăstire și acum ca duhovnic al unei școli teologice mi-a adus satisfacții și împliniri dar și dezamăgiri și stări sufletești care m-au pus deseori pe gânduri. Cerând sfatu

³³ *Ibidem*, p. 367.

³⁴ Vezi pe larg pr. Ilarion Felea, *o.c.*

sfințitorilor mei și mai ales duhovnicului, am primit acest răspuns: Nu noi suntem cei care în lucrarea noastră putem realiza totul, ci harul lui Dumnezeu care lucrează prin noi. Datoria noastră este să ne facem datoria cu timp și fără timp și să lăsăm pe seama lui Dumnezeu să sporească roadele muncii noastre. Cu forța nu putem mântui pe nimeni. Dacă măcar unul singur din cei încredințați nouă spre mântuire va avea în teren sufletească bine lucrat tot am făcut ceva.

Cuvinte și sfaturi ca cele de mai sus au fost un imbold și o întărire morală în nomenclatura de descumpănire și dezamăgire.

Doresc să închei această reflecție asupra misiunii preoțești cu câteva considerente privitoare la realitățile cu care ne confruntăm astăzi:

1. Care ar trebui să fie criteriul după care să putem aprecia din start vocația pentru misiunea preoțească a candidaților care doresc să urmeze o școală teologică. Forma actuală de admitere în școlile teologice nu este cea mai bună. De ce? Examenul de capacitate deține 3/4 din nota de admitere la seminarii, iar cea de la proba scrisă doar 1/4. Examenul de capacitate poate să reflecte potența intelectuală a unui elev, dar nu și cea religioasă-morală. Cu nota 9 sau 10 la examenul de capacitate și cu media minimă de la proba de cunoștințe religioase se poate intra ușor. Experiența ne arată că sunt și cazuri care nu au nici o chemare spre misiunea preoțească, dar odată admisi trebuie să-i accepți și să-i târai prin școală, îngreunând procesul de educare religioasă-morală și formare a unui caracter creștin. De altă parte sunt candidații care au obținut medie mică la examenul de capacitate, dar au o dispoziție sufletească deosebită pentru chemarea preoțească, obținând chiar note mari la proba de cunoștințe religioase. Din păcate nu sunt admisi! Poate că ar trebui stabilit un alt criteriu pentru evaluarea vocației pentru preoție!

2. Cei care sunt puși în școlile teologice de a se ocupa cu admiterea în școală, de multe ori, se află în fața necunoscutului. E adevărat că se cere și o recomandare a preotului paroh. Nu am întâlnit nici o recomandare în care să se specifice lipsa de vocație. Dimpotrivă, se menționează că fac parte dintr-o familie de buni creștini, că frecventează biserica, că este un exemplu pozitiv pentru ceilalți tineri etc. Cum se explică schimbarea lor după intrarea în seminar sau facultate? Poate că ar trebui să fie mai mult discernământ și seriozitate din partea preoților care dau astfel de recomandări și să își asume responsabilitatea acestei probleme. Totuși, un preot paroh poate să-și dea mai ușor seama de înclinațiile spre preoție ale unui tânăr aflat sub supravegherea sa câțiva ani.

3. La examenul de atestat muzical și de dicție ar trebui să se facă o selecționare mai severă. Dacă nu știe să cânte o cântare bisericească, dacă nu cunoaște rugăciuni, dacă nu le rostește cu evlavie și în duh de rugăciune, dacă nu are câteva noțiuni elementare despre credința și Biserica creștină, toate acestea ar trebui să constituie, cu aproximație, un criteriu al aprecierii vocației.

4. Ar trebui ca să li se spună candidaților care vin într-o școală teologică, și chiar să se semneze o declarație, că specificul acestei școli este deosebit față de alte școli. În școlile teologice se cer niște lucruri care nu intră în preocuparea procesului de educație a altor școli. Respectarea programului religios al școlii, postul obligatoriu, pierderea și vinerea și chiar în perioada posturilor mari (dacă nu cumva dispune astfel autoritatea bisericească), spovedania și mărturisirea păcatelor, prezența în internat, interzicerea fumatului, furtului, desfrâului, al jocurilor mecanice și de cărți

etc. nu sunt lucruri de negociat. Putem fi înțelegători cu neputința și slăbiciunea firii umane, putem spera într-o redresare a anumitor vicii și păcate, dar nu putem fi îngăduitori cu lipsa de preocupare pentru lucrurile specifice școlii noastre. Voci ca acestea: „Nu mă pot ruga la orele fixate de școală“, „Nu simt nevoia de a mă spovedi“, „Nu vreau să mă împărtășesc“, „Nu postesc“ etc. trebuie să constituie pentru noi, ca educatori și profesori, posibilități de apreciere a vocației pentru preoție. Sf. Scriptura și rânduielile Bisericii nu sunt lucruri de negociat, ci de aprofundat și meditat. Tinerii care gândesc așa pot fi îndrumați spre alte școli spre care au vocație. Dacă totuși vor să rămână într-o școală teologică, să aibă bunul simț de a respecta prevederile *Regulamentului școlii teologice* sau să se retragă de bună voie. Problemele disciplinare cu care suntem confrunțați ne-au demonstrat că cei implicați (și nu numai ei, ci și părinții sau alte rude) încearcă tot posibilul ca să rămână în această școală, creând în continuare aceleași probleme sau chiar amplificându-le.

5. Problema programei analitice de asemenea constituie o preocupare. Sunt prea multe discipline laice care îngreuiază procesul de formare teologică. E adevărat că fiind încadrați în învățământul de stat trebuie respectate anumite cerințe. Sf. Sinod ar putea să reflecteze mai mult asupra acestui lucru și să ia măsurile adecvate. Apoi structura programei disciplinelor ar trebui revizuită, ținându-se cont de puterea de percepție a elevilor care urmează un curs mediu de formare teologică spre deosebire de studenți care urmează un curs superior. În ceea ce privește disciplina *Spiritualitate și formare duhovnicească*, la nivel de seminar, în forma în care este structurată în prezent, nu este cea mai adecvată. Sunt prevăzute foarte multe teme care intră în domeniul teologiei pastorale, teologiei morale, teologiei liturgice etc. Problema cunoașterii lui Dumnezeu, experiența nemijlocită a comuniunii cu Dumnezeu, vederea lui Dumnezeu, experiența luminii divine, îndumnezeirea ființei umane, problema păcatului, războiul duhovnicesc, angajarea religios-morală etc. ar trebui să fie teme prevăzute în programa analitică. Lipsa manualelor și a cărților de profil de asemenea este o lacună în procesul de educare religios-morală. Ce poți oferi la 200 de tineri când în bibliotecă sunt doar 10 exemplare dintr-o carte (dacă sunt și acestea).

7. Crearea unor condiții optime pentru studiul individual ar trebui să fie de asemenea o preocupare a conducerii și autorității bisericești. Nu sunt biblioteci ci sală de lectură unde tinerii să poată studia mai degajat. Meditațiile care se fac în sălile de clasă, mici ca spațiu, nu constituie cadrul cel mai propice pentru studiu. Nu este o stare generalizată, dar ne confruntăm și cu astfel de probleme.

Toate acestea sunt lucruri asupra cărora trebuie să reflectăm cu toții, să găsim soluții viabile pentru rezolvarea lor, dacă vrem într-adevăr ca învățământul nostru teologic să fie la înălțime (de calitate și nu numai de cantitate), pregătind pe viitor slujitori ai Bisericii și poporului.

MAI MULT DECÂT SUFLETUL

Preot LAZĂR MAGHEȚI

Învățătoarea Aurelia Matei intră în cancelarie deschizând ușa cu mâna stângă, în dreapta având o sacoșă plină și o pungă de plastic în care se întrezărea un ghem de pește congelat. Sub braț strângea o pereche de cizmulite de cauciuc, părand potrivite pentru un copil.

Îndată ce depuse bagajele sub cuier unde-și ținea de obicei paltonul, clopoțelul început să sune, anunțând sfârșitul pauzei mari. Pe coridoarele școlii se iscă un zumzet ca într-un stup uriaș. Elevii se îndreptau spre clasele lor. Profesorii și învățătorii întrerupseră discuțiile, își căutară cataloagele și, nici grăbiți ca alungați nici zăbovind, plecară la ore. Doar directorul rămase liniștit, răsfoind printre hârtii. Părea că nu ia în seamă pe cei din jur, dar, de fapt, știa pe fiecare cât este de dornic (sau nu este) să se apuce de treabă.

— Pe tovarășa Matei o rog să mai rămână puțin. Am ceva să-i comunic.

Cea anunțată, cu catalogul sub braț, se opri în fața superiorului.

După costumul de stofă gri-închis, părul aproape cărunț și cutele de pe frunte, părea a avea cel puțin patruzeci de ani. Ținuta dreaptă, puțin aplecată înainte, în poziția unei femei gata să se apere, sprâncenele încruntate, și severitatea împietrită pe față, întăreau această presupunere. În clasă însă, între copii, când ochii mari, de culoarea castanelor se luminau și trăsăturile regulate ale feței se îndulceau, se arătau limpezi cei treizeci și cinci de ani pe care abia îi împlinise.

— Te rog să stai pe scaun că avem câteva probleme de discutat.

Fără a lăsa din mână catalogul, învățătoarea luă scaunul și se așeză la câțiva metri în fața directorului. Părea cu totul liniștită, dar simțea că bătăile inimii s-au accelerat. Ce va mai avea de auzit? În ultimii ani nu a fost chemată pentru vești bune. Ce necazuri i se mai rezervau?

Directorul tăcu un timp, aranjându-și hârtiile. Voia să-i mărească neliniștea? Ori se gândea cum să înceapă ce avea de spus? Poate și una și alta.

— Ce știți despre soțul dumneavoastră?

Deci asta era! Iarăși! Oare ce mai vor? Că nu întreabă directorul fără un motiv anume, gândi învățătoarea.

— Nu știu nimic. Doar suntem divorțați. De când a plecat nu mi-a mai scris.

— Știu că sunteți divorțați. Tocmai de aceea tovarășul inspector a admis să fiți reprimată în învățământ. Cineva s-a dus însă la Secție și a informat că dumneavoastră ați divorțat doar de formă, dar mai întrețineți legături cu soțul, trimițându-i pachete la închisoare.

— Nu-i adevărat!

– Lăsați, tovarășa Matei. Eu nu vă anchetez. Vă comunic doar că cineva, soț și soție, s-au dus la Inspectorat, poate s-au mai dus și în altă parte, informând că avem la școală o soție de deținut politic care trimite pachete la închisoare. Ca să nu se știe, pune pachetele la poștă în oraș. Ei, aceștia care au informat, au urmărit-o și pot preciza data și locul unde s-a pus pachetul.

Învățătoarea încercă să nu-și arate teama pe față. De la arestarea soțului, în 1958, a trebuit să învețe să se controleze. Nici bucuria, nici supărarea, nici teama, nu trebuiau să se vadă, orice undă trecută peste față se putea interpreta. Nici dragostea pentru copii nu și-o putea arăta deschis și aceasta urmând a fi folosită contra ei. Dacă era acuzată de ceva, ea știa că nu trebuie să recunoască, pentru că odată recunoscută o faptă, nu se mai putea reveni asupra declarației de recunoaștere. Singura ei scăpare era să se apere cât îi stătea în puteri. Se pregăti deci de luptă.

– Cineva, ca să-mi facă rău, vrea să informeze greșit Secția. Cine nu are loc de mine?

– Ei! Sunt atâția oameni fără caracter. Poate vor să vă facă și dumneavoastră rău, dar poate țintesc și mai departe. Tovarășul inspector m-a chemat confidențial să-mi spună că cineva de la școala noastră a „informat” așa cum v-am spus. Soțul și soția care au fost de curând la oraș îi puteți bănuî.

Directorul o privi semnificativ. Voia ca ea să deducă singură, fără ca el să pronunțe vreun nume.

De fapt Aurelia știa despre cine este vorba. Mai știa și că prin ea informatorii voiau să lovească în cei care au angajat-o. Murdără luptă pentru putere. Pentru biata putere locală. Ca să apuce directoratul școlii, ar fi dărmătat și pe director și pe inspector, pe motiv că au favorizat pe soția unui deținut politic. Ca să-și atingă scopul ar fi lipsit-o și pe ea și pe copiii ei de pâine, de biata pâine neagră și de peștele congelat pe care puteau să-l mănânce doar în ziua de salariu.

Și mai aveau cinismul, mai ales soția, să vină să o întrebe despre sănătatea copiilor, despre greutatea prin care trece ea, făcând aluzie și la soțul închis.

Directorul o studia încercând să-i citească gândurile pe față.

– Tovarășul inspector mi-a cerut informații despre activitatea dumneavoastră. Spunea că dacă vă veți face datoria la clasă și o să dați dovadă de atașament față de directivele Partidului, dacă nu veți vorbi ceva ce nu cadrează cu poziția de cadru didactic, nu veți fi înlăturată.

– Cred că-mi fac datoria, se apără învățătoarea.

– Sigur. Nimeni nu poate susține contrariul. Asta-i în avantajul dumneavoastră. Ca un coeficient de siguranță, însă, eu aș propune să arătați aceeași sinceritate și în afara de clasă.

– Am participat la toate activitățile căminului Cultural.

Știind cât se ține cont de activitățile așa zise extrașcolare, Aurelia se ducea și la corul Căminului Cultural, deși numai ea știa cât de greu îi era să lase, seara târziu, copiii singuri. Ba mai făcea și decupările din reviste pentru fotomontaje, lucru pe care ceilalți, care nu se știa toleranți, îl ocoleau.

– E adevărat. Se știe la Raion și aceasta. În urma reclamației însă, eu socotesc că este necesar să participați și la opera de culturalizare a maselor. La acesta toți suntem obligați să activăm, toată cadrele didactice. Știți că s-au citit referate. Au fost prezentate în adunări populare anume pregătite. Ca să se simplifice lucrurile însă,

s-a hotărât să le citim duminica după-masă, înainte de începerea filmului. Măine aş propune să citiţi dumneavoastră.

Directorul luă o broşură şi o întinse peste birou. Aurelia înţelese că propunerea era de fapt, un ordin. Se ridică de pe scaun, luă referatul şi-l puse lângă catalog. Mai înţelese că s-a fixat citirea referatului la film pentru că la o adunare populară, convocată special în acest scop, nu venea nimeni.

– Vă dau acum referatul ca să vă obişnuiţi cu cititul. În general aceste referate sunt lungi pentru răbdarea tineretului... Veţi face dumneavoastră cumva să o scoateţi la capăt. Dacă veţi considera că pentru a citi mai uşor va fi nevoie să faceţi anumite semne pe margine, vă rog să nu lucraţi cu stiloul. Însemnaţi cu creionul şi apoi ştergeţi. Referatul va rămâne în arhivă, deci trebuie să rămână curat. Să nu uitaţi că s-a făcut cu dumneavoastră o excepţie primindu-vă în învăţământ. Şi tovarăşul inspector şi eu vă avem pe răspundere. Să ne ajutaţi să putem... Vă recomand să citiţi acasă referatul şi să faceţi totul ca să iasă bine.

Înţelegând că „audienţa“ s-a terminat, învăţătoarea puse referatul în servietă şi plecă la clasă.

După ore, acasă, se lasă prinsă de programul ei domestic de sâmbătă după-masă.

Ordinea făcută, copii plecaţi la joacă, având câteva minute libere socoti că ar avea timp să se uite peste hârtiile primite.

O urmăreau privirile insistente ale directorului şi felului cum i-a amintit de poziţia ei în şcoală. Aveau toate o legătură cu referatul? În fond referatul ce putea fi altceva decât a mai fost; fabricile, agricultura, depăşirea americanilor. Oricare dintre acestea, ea trebuie, trebuie să citească. Anii ce abia trecuseră îi erau vii în amintire.

La arestarea soţului primise anunţ că i se desface contractul de muncă. A rămas cu doi copii, unul de şapte, altul de cinci ani. Toate rezervele financiare le epuizase cu inutilul avocat plătit să apere pe cel acuzat că ar fi duşmanul poporului. În această situaţie condamnarea era fixată înainte de judecată şi nimeni şi nimic nu ar mai fi putut să o înlăture. Ea, rămasă cu copiii, ajutor nu putea aştepta de nicaieri. În primul an a vândut maşina de cusut şi ce a mai putut vinde din casă. A urmat apoi groaza de anii ce aveau să urmeze. Cu ce să hrănească şi să îmbrace copiii? Ar fi muncit, dar ce? Muncă fizică, grea, în urma unei boli de plămâni, nu putea face. În contabilitate nu o primea nimeni. Toate căile erau barate soţilor de deţinuţi politici. Va ajunge să-şi vadă copiii murind de foame?

În anul acela, în vara aceea, a încărunit.

Când era mai disperată, i s-a trimis vorbă că, dacă va divorţa, va fi reprimată în învăţământ. Se înţelege însă că în altă localitate. Cum nu avea de ales, a acceptat. Ea ştie prin ce frământări sufleteşti, prin ce purgatoriu a trecut, dar a acceptat.

După ce a răspuns că va divorţa, toate i s-au rezolvat ca de la sine. A semnat doar pentru proces şi s-a pomenit cu sentinţa de divorţ şi cu numirea la post. La Raion a fost chemat pentru a i se arăta favoarea ce i s-a făcut şi obligaţiile ce-i revin.

Momentele acelea de cumpănă le-a petrecut între speranţa că va avea cu ce-şi hrăni copiii şi între muştrările ei de conştiinţă la care se adaugă şi închipuirea suferinţei pe care o va produce soţului anunţul divorţului.

Greutăţile au fost şi după numire, dar avea o perspectivă.

În localitatea unde a fost numită învăţătoare a aflat ca locuinţă o casă părăsită pe care un sătean i-a pus-o la dispoziţie. A spoit-o cu var, a acoperit spărturile din uşi şi

din tavan cu tablouri de-ale apușilor puternici (Groza, Paucker, Pătrășcanu) găsite în debaraua școlii. Din primul salariu a plătit un car de lemne. În anul acela s-a obișnuit cu poziția de sclavă care trebuie să muncească și să suporte, să fie atentă la fiecare vorbă și să nu răspundă la nici o critică.

Anul al doilea, care tocmai a început, spera să fie mai liniștit, prevăzând că vor fi doar greutățile cele cunoscute. Iată însă că surprize se mai pot ivi. Ce poate ieși din informația dată de Nuțu și de soția lui? Cum au aflat că ea are legături cu părinții soțului, pentru a pregăti rarele pachete pe care aveau drept să le trimită? Și de ce au reclamat-o?

Se știa că Nuțu râvnește directoratul pe care nu-l poate câștiga nici prin merite nici prin cunoscute. Încearca și prin căi ocolite. A reclamat pe director că lasă elevii să meargă la biserică. A urmat o anchetă. În duminica în care a venit inspectorul toți copiii erau prezenți la „activități”. Secția a constatat că reclamațiile sunt neîntemeiate.

În realitate copiii veneau toți la programul stabilit. La ora unsprezece erau lăsați liberi și ei, aproape toți, se duceau la biserică.

Dar nu la toate școlile se procedează așa. În unele localități învățătorii și profesorii, care vor să se evidențieze în ochii partidului, urmăresc pe copii și chiar îi pedepsesc dacă află că merg la biserică. Directorul lor însă preferă să nu se „evidențieze” prin aplicarea dispozițiilor date în această direcție. Se pare că și între inspectori atitudinea față de biserică este diferită. Sunt și cei de sus împărțiți ca și cei de jos?

Atitudinea intimă a directorului i se părea ei că a prins-o într-o frază pe care acesta a spus-o elevilor. „Voi, copiii – le-a zis el, – dacă veți învăța și veți fi bine pregătiți la carte, dacă veți deveni și oameni de caracter, de la sine lumea se va îndrepta”.

De aceea și ea, ca învățătoare, avea mare grijă de elevii ei, în clasă și în afară de clasă. Se ținea de capul lor până ce trebuiau să se pună pe carte. Treacă de la ea și concurența cu americanii despre care va citi mâine!

Desfăcu broșura îndoită și-și aruncă privirile peste titlu. Simți cum tot sângele i se strânse în inimă. Citi cu groază: Concepția materialist-științifică și credințele religioase.

Deci asta era! I se cerea ei după lepădarea de soț, lepădarea de credință. I se lăsa viața ei și a copiilor, li se dădea o amărâtă de pâine, dar i se destrăma familia și i se omora sufletul.

Iar directorul știa! De ce i-a dat tocmai ei referatul? Voia și el să o zdrobească? Era părtaș cu ei, cu toți? Cei ce o reclamau la Raion voiau să-i ia pâinea, directorul îi nimicește sufletul. O lasă să trăiască dar o aruncă în iad. El știe, ei toți știu că ea nu poate refuza.

Cu încetul furtuna din suflet se mai liniște.

Sau... Nu cumva directorul, în felul cum înțelege el, vrea să o ajute și nu poate altcum? Toate cadrele trebuie să treacă prin această corvoadă și o pune pe ea întâi ca să neutralizeze reclamațiile?

Își aminti iarăși anul de lipsuri, de lucrurile vândute pentru mâncare. Nu i-a mai rămas de vândut decât sufletul.

Cu senzația că intră într-o apă neagră, murdară, plină de lipitori, începu a citi. La fiecare frază se oprea simțind că nu va mai putea continua. Și totuși trebuia să o

facă. Unele părți erau numai blasfemii, batjocuri murdare, insulte la adresa Bisericii și a credinței. Altele erau doar ipoteze științifice.

Poate de aceea i-a dat directorul sfatul să facă însemnări cu creionul, motivând că referatul e prea lung. Îi sugera să aleagă unele părți din text și să le ocolească. Socotea și el situația inevitabilă și căuta răul cel mai mic? Este și în acest caz cum se vede peste tot, în țară și în școală, o luptă nevăzută dar permanentă între cei ce, intenționat sau inconștient, încearcă să dărâme și între cei ce vor să salveze ce se poate salva?

Cum va putea însă ea, creștina din ea, să pronunțe în fața oamenilor lor, cum va putea pronunța în auzul copiilor, al propriilor ei copii cuvintele acestea de batjocură? Te simți întinat numai aruncându-ți privirile peste ele, cum să le mai rostești și pentru alții? Cum va mai putea sta în fața părinților elevilor ei? Dacă elevii vor întreba luni ce este adevărat din ceea ce a citit ea?

Și totuși trebuie, trebuie!

Seara, noaptea care a urmat, au fost pentru învățătoarea Aurelia Matei iadul trăit. Duminică după-masă.

În sala Căminului Cultural sunt mulți tineri veniți să vadă un film indian la modă, bătrânii plecați de acasă ca să-și petreacă timpul și copiii prezenți la toate filmele. Dintre cadrele didactice au venit doar Nuțu și soția. Vor să o urmărească pe ea?

Directorul Căminului iese în față, bate din palme ca să facă liniște și anunță; tovarășa învățătoare Aurelia Matei va citi un referat și vă rog să faceți liniște. Dacă nu faceți liniște, nu dau drumul la film.

Învățătoarea urcă pe scenă, dar când să înceapă a citi, îi tremură foile în mână și nu vede rândurile. Își dă seama că s-a făcut o pauză și oamenii, nedumeriți, așteaptă.

– Trebuie să mă stăpânesc, trebuie să-mi revin! Trebuie, pentru copiii mei!

Citește cu voce tremurătoare, dar după câteva rânduri își revine. Frazele se înlanțuie urmând semnele de punctuație. Își întărește vocea ca să nu se vadă emoția. Merge pe regulile de citire ca un călător ce trebuie să treacă peste o prăpastie adâncă pășind pe o punte îngustă și fără balustradă, stăpânind privirile ca să nu vadă abisul, ci numai locul unde să pună piciorul. Simte fascinația adâncului, dar știe că va ajunge la mal numai dacă nu-și lasă privirile abătute de la locul unde trebuie să pășească.

Referatul e lung, gândul ei însă fuge de la conținut. Merge paralel. Ar vrea să știe câți oameni sunt în sală și câți o ascultă.

Și pagini mai sunt! Oare câte?

Cé bine-i că i-a spus directorul să însemne cu creionul părțile pe care să le elimine. Trece peste ele fără să se poticnească.

Mai are o pagină. O jumătate de pagină. S-a terminat?

Nu-i vine a crede. Acum ce trebuie să facă?

Cele câteva aplauze o aduc la realitate. Coboară de pe scenă. O întâmpină Nuțu și soția.

Tovarășă Matei, ai citit admirabil. Și nu v-ai intimidat. A fost o adevărată pledoarie. În cuvintele lor se simte falsitatea.

Zilele următoare îi vor spune colegile că lui Nuțu i s-a părut referatul prea scurt, că a căutat filele, dar, negăsind nici o însemnare, nu putea dovedi nimic, fiindcă nu reținea ce s-a citit și ce nu. Se vede că directorul își cunoaște oamenii.

La film Aurelia nu mai putea sta. Avea atâta lucru acasă. De fapt simțea nevoia să fie singură. La referat nu se mai gândea. Minte ei se păzea de el cum vrei să te îndepărtezi și de mâna care ai pus-o pe o murdărie, de care ți-i scârbă. Se gândea la cina pe care avea să o pregătească.

Copiii mâncară comentând filmul, apoi se pregătiră de culcare. Fiecare își puse hainele de zi pe câte un scaun, în loc de pijamale îmbrăcaseră cămăși vechi și se puseră pe genunchi să se roage. Spuseră Tatăl nostru, Îngerelul, apoi o scurtă rugăciune pentru tatăl lor, ca Dumnezeu să-l aducă acasă.

– Dumneata mamă, acum nu te-ai rugat cu noi, își arătă cel mic nedumerirea.

– Acum nu m-am rugat cu voi. Culcați-vă!

– Ne culcăm singuri?

– Da. Eu mai am de lucru în bucătărie. Noapte bună!

– Sărut mâna, mamă, spuseră cei doi.

Îi acoperi cu plapuma și-i sărută pe frunte. Mai stătu un timp lângă pat și-i privi tăcută.

Să se roage cu ei? Cum să se roage? Simțea pe Dumnezeu, simțea pe privirile Lui îndreptate asupra ei, dar ea, ea cum să ridice ochii spre El și să l se adreseze? Cum să-și ridice fruntea din noroiul ei?

Terminând ce avea de pregătit pentru a doua zi, se mai învârti prin bucătărie. Așa o prinse miezul nopții.

Era obosită, dar somn nu simțea.

Intră în cameră, puse un ziar peste bec pentru a nu trezi copiii. Îi mai privi o dată. Cel mare dormea adânc, somn de copil sănătos. Se apropie de cel mic, mai firav și mai sensibil la boli. Pe acesta îl îngrijea mai mult. I-a cumpărat cizmulițe de cauciuc pentru a-l feri de umezeală. Se aplecă asupra lui ca să vadă dacă nu are febră. Nu avea febră. Cât vor mai avea oare copiii de suferit până va veni tatăl lor să-i ia ei sarcina de pe umeri și să le poarte el de grijă?!

Cum stătea ea aplecată deasupra copilului, acesta deschise încet ochii și o prinse cu mâna pe după cap trăgând-o spre el.

– Mamă! Ești lângă mine! Știi... am visat... Am visat că mă joc cu fratele în curte și m-a prins ploaia. Picau stropi... Un strop mi-a căzut pe față. Uite aici... Dar, mamă! E adevărat! E un strop de ploaie la mine pe față! E umedă fața și acum! Pune mâna să vezi! Visurile sunt adevărate, mamă!

– Bine-bine! Dormi acum.

– Dar dumneata nu te culci?

– Ba da. Acum mă culc și eu.

– Mamă, știi! Când eram mic te întrebam cât ne iubești. Adevărat. Cât ne iubești, mamă?

Copilul nu mai așteptă răspunsul. Îl cuprinse somnul. Adormi cu zâmbetul pe buze.

Mama îl mai privi un timp, apoi ștergând, ușor, cu degetul lacrima căzută pe fața mezinului, răspunse doar pentru sine:

– Vă iubesc mai mult decât îmi iubesc sufletul!

VECHI PROTOPOPIAT BĂNĂȚEAN

IOAN OLĂRESCU

Biserica Ortodoxă din Banat s-a aflat sub ierarhie străină după cucerirea Timișoarei de către turci (1552) și transformarea părții de șes a Banatului în pašalâc. În același timp Banatul de Caransebeș–Lugoj se unește cu Transilvania iar Biserica Ortodoxă de aici va trece sub jurisdicția Mitropoliei Alba Iuliei.

În pašalâcul de Timișoara, anexat la Imperiul Otoman, în 1557 se înființează patriarhia sârbă de la Ipek care își extinde jurisdicția prin înființarea a două episcopii ortodoxe: la Timișoara și Vârșeț. Așa cum arată marele istoric bănățean I.D. Suciu în „Monografia Mitropoliei Banatului“, apărută la Timișoara în anul 1977, „Câteodată episcopiile din Timișoara și Vârșeț erau conduse de mitropoliti, cum a fost cazul cu Sfântul Iosif cel Nou de la Partoș al cărui cult era foarte răspândit în rândul populației române“.

După introducerea administrației austriece în Banat odată cu ocuparea Timișoarei de către prințul Eugen de Savoya (13 octombrie 1716) populația română a crezut că noua stăpânire îi va aduce și emanciparea de sub ierarhia bisericească străină prin numirea unui episcop român în Banat. Însă cu toate eforturile românilor de a înființa o ierarhie superioară bisericească autohtonă, mitropolitul Moise Petrovici al Belgradului obține la 1720 recunoașterea jurisdicției și asupra episcopilor din Banat iar la 1726 are loc unificarea mitropoliei Timișoarei cu cea din Carlovăț cu sediul la aceasta din urmă.

La sfârșitul secolului al XVIII-lea acțiunea de emancipare bisericească se întetește obținând primele rezultate pozitive printr-o reglementare din 1790 care permitea ca în comunele cu populație românească să se introducă limba română în locul celei slavone iar în comunele cu populație română și sârbă să se folosească alternativ cele două limbi. La începutul secolului al XIX-lea acțiunile românilor bănățeni aveau ca scop principal separarea ierarhică și numirea unor episcopi români reușindu-se ca în anul 1828 să fie instalat la Arad primul episcop român. Un moment deosebit îl constituie Revoluția de la 1848–1849 din Banat în care dezideratul cel mai important, după emanciparea politică a românilor, îl constituia ieșirea de sub jurisdicția sârbească prin alegerea unui ierarh bisericesc independent de ierarhia de la Carlovăț. În perioada de după Revoluție, lupta de separare ierarhică în Banat este condusă de Andrei Mocioni și Vincențiu Babeș cărora li se alătură intelectualii români din orașe și sate, problema separării ierarhice căpătând astfel un caracter de masă. Urmare unei intense și îndelungate lupte a românilor, la 24 decembrie 1864, are loc înființarea la Sibiu a Mitropoliei greco-ortodoxe române pentru Transilvania, Banat și Ungaria iar la 25 decembrie Andrei Șaguna este numit ca mitropolit al românilor. Dar cu toată această

realizare nu s-a reușit înființarea unei episcopii la Timișoara susținută cu tărie de Andrei Mocioni și de alți intelectuali bănățeni. Printr-o Diplomă de la începutul lunii iulie 1864 se înființează numai două eparhii aparținătoare: la Arad și Caransebeș. Episcopia Aradului cuprindea pe lângă vechile protopopiate din această eparhie și protopopiatele anexate din Banatul Timișan: Hasiaș, Lipova, Timișoara, Cenad, Chichinda Mare și Becicherecu Mare (azi Zrenianin, în Iugoslavia).

În același timp a fost înființat la 3/15 iulie 1865 și un nou protopopiat la Banat-Comloș care reunea parohiile ortodoxe române ale comunelor din jurul acestuia la o distanță destul de mare. În acest sens Procopie Ivașcovi, episcopul Aradului în perioada 1853–1873, a promulgat o carte pastorală prin care parohiile românești care au fost primite în Eparhia Aradului să formeze un protopopiat nou sub numele de „Protopresbiteriatul Banat-Comloș” incluzând comunitățile bisericești românești din Banat-Comloș, Chișoroș. Pesac, Igriș, Beba, Valcani, Nerău, Ianchahid, Toracul Mic, Toracul Mare, Ecica și Sarcea.

Alegerea Comloșului ca sediu al protopopiatului nou înființat nu este întâmplătoare întrucât în comună există o puternică comunitate românească, o intensă viață bisericească, cu patru preoți și o filie la Lunga. De asemenea comuna avea un număr de 5700 locuitori, exista o viață social-economică puternică, localitatea se situa la intersecția drumurilor de comunicare care traversau Banatul, exista o importantă stație de poștă și altele. Aceste elemente au determinat ca numai cu 4 ani înainte în anul 1861 Comloșul să fie ridicat din punct de vedere administrativ la nivel de plasă, instituție care la rândul ei a contribuit la dezvoltarea economico-socială a comunei.

Așa cum arată preotul dr. Gheorghe Cotoșman în monografia istorică a Comloșului editată în 1934, în care publică integral cartea pastorală de înființare a protopopiatului Banat-Comloș, la pag. 299–300, în funcția de administrator al noului protopopiat a fost numit parohul din Banat-Comloș și asesor consistorial Vichentie Șerban, devenit peste puțin timp protopop titular fiind cel mai bine pregătit și indicat pentru această funcție.

Vichentie Șerban s-a născut în Comloș în anul 1827 în vechea și ilustra familie preoțească a Șerbăneștilor. Urmează școala primară în Comloș, după care cea secundară la Timișoara. În anul 1845 absolvă Teologia din Arad după care urmează cursurile Facultății de Drept la Budapesta luându-și licența în anul 1847. Îndemnat de tatăl său, se hotărăște să devină preot în loc de avocat conform ultimelor studii, fiind hirotonit în anul 1847 pentru parohia din Comloș. Și-a pus cunoștințele în slujba enoriașilor săi depunând o devotată și fructuoasă activitate pastorală, culturală și națională astfel că a fost numit asesor consistorial iar în anul 1865 când a luat ființă protopopiatul din Comloș a fost numit inițial administrator și apoi ulterior protopop titular, funcție pe care a îndeplinit-o timp de 14 ani până în anul 1879.

Din anul 1879 protopop a fost Paul Tempea născut în Toracul Mare, care a funcționat în această calitate până în anul 1890. Din același an în funcția de protopop a fost Paul Miulescu născut în Toracul Mic, care slujește în această calitate până la moartea sa în anul 1910. În anul 1911 este înălțat în calitate de protopop Mihai Păcățian, născut în Comloș în anul 1864 care îndeplinește această funcție până în anul 1917 când este ales consilier referent eparhial al Consiliului Eparhial din Arad.

În anul 1917 este numit administrator parohul bisericii din Comloş preot dr. Ştefan Cioroianu iar în 1920 este instituit ca protopop al tractului Banat-Comloş, calitate în care a slujit până la desfiinţarea protopopiatului în anul 1949.

Protopopul dr. Ştefan Cioroianu (1866-1970) ca fiu al Comloşului, absolvent al Facultăţii de Teologie din Cernăuţi unde îşi ia doctoratul şi al Facultăţii de Filozofie în Viena şi Cluj, o dată cu revenirea sa în Comloş în anul 1912 şi-a pus amprenta supra dezvoltării spirituale a satului pe care l-a slujit timp de aproape 60 de ani până la moartea sa în anul 1970. În calitate de administrator şi apoi de protopop prin activitatea sa a luptat pentru ridicarea statutului preoţesc în parohiile pe care le-a călărit timp de 32 de ani implicându-se, totodată nu numai în fapte bisericeşti ci şi în lupta de eliberare naţională, apoi fiind animatorul vieţii culturale şi economico-sociale din frunţaşa comună bănăţeană.

Protopopiatului din Comloş ulterior i s-au adăugat parohiile române din Cenadul Mare în 1876, Sânnicolau Mare în 1896 şi Saravale în 1897. După anul 1919 s-au despartit de protopopiat parohiile româneşti din comunele rămase la Iugoslavia: Chişor, Ianchahid, Toracul Mic, Toracul Mare, Ecica şi Sarcea Română. Acestea au format un nou protopopiat la Sarcia Română dependent de eparhia Aradului până în momentul înfiinţării vicariatului episcopesc românesc din Vârşeţ.

La protopopiatul din Comloş începând cu anul 1933 s-au alipit parohiile ortodoxe existente din comunele: Checea, Pustiniş, Bobda, Secusigiu precum şi noile parohii ortodoxe româneşti înfiinţate în comunele: Periam, Jimbolia, Lovrin, Munar şi Lunga, iar în perioada următoare şi alte parohii româneşti astfel că protopopiatul din Comloşul bănăţean era cel mai întins şi avea cele mai multe parohii dintre protopopiatele existente în Episcopia Timişoarei, înfiinţată în anul 1939.

Existenţa protopopiatului din Comloş pe o perioadă neîntreruptă de mulţi ani a avut o deosebită importanţă atât pentru viaţa bisericească cât şi pentru dezvoltarea social culturală a comunei.

ISTORIOGRAFIA BISERICESCĂ DIN BANAT DIN 1918 PÂNĂ ÎN PREZENT

Pr. drd. FLORIN CAREBI

Actul memorabil de la 1 Decembrie 1918 a marcat începutul unei noi ere pentru românii bănăţeni care, prin Unirea cea Mare, au revenit efectiv în propria lor patrie etnică. Începând cu anul 1718 Banatul fusese inclus şi puternic militarizat în cadrul Imperiului habsburgic şi abia după două secole îşi va recăpăta libertatea şi conştiinţa de neam, unindu-se cu celelalte provincii româneşti. În aceste condiţii s-a putut lua o dezvoltare fără precedent cultura teologică în Banat şi implicit istoriografia bisericească. O adevărată pleiadă de slujitori ai Bisericii şi mari cărturari bănăţeni s-au ocupat temeinic de studierea istoriei Bisericii Ortodoxe Române din această provincie românească, între aceştia la loc de frunte i-am aminti pe: Gheorghe Cotoşman, Ion B. Mureşianu, Victor Vlăduceanu, Nicolae Cornean, Marcu Bănescu, Constantin Rudnănu, şi alţii.

Vom începe prezentarea personalităţilor de frunte ale culturii bănăţene din perioada interbelică cu protopopul dr. Gheorghe Cotoşman, care a fost unul dintr-ceilalţi cei mai fecunzi cărturari ai bănăţenilor. Şcoala istorică din care s-ar putea spune că face parte este munca, o muncă perseverentă, o cercetare atentă, pasionată la care s-ar putea adăuga şi o imaginaţie mereu încrezătoare, alături de o experienţă scriitoricească neîntreruptă¹.

Am putea spune că viaţa lui este reflectată total în cărţile şi articolele pe care le-a publicat mai multe decenii în Banat. După ce obţine, în anul 1941, doctoratul în teologie, va funcţiona câţiva ani ca profesor de Istorie bisericească şi Patrologie la Academia teologică din Caransebeş (1928–1937), şi apoi consilier cultural la Arhiepiscopia Timişoarei.

A publicat (atât în perioada interbelică cât şi după 1948) o serie de lucrări de istorie bisericească locală, (monografii de parohii, prin care dovedeşte originea veche şi continuitatea românilor din Banat), sau lucrări prin care a militat pentru reînfiinţarea Mitropoliei Banatului: „Din trecutul Banatului. Studiu introductiv de istorie naţional-bisericească” (Timişoara, 1934, 132 p.); „Comuna şi bisericile din Sănnicolaul Mare”, Timişoara, 1934, 114 p.; „...din Comloşul Mare şi Lunga”, 1934, 146 p.; „...din Giridava – Morisena – Cenad”, 1935, 105 p.; „...din Nerău”, (1935, 7 p.); „...din Pesac”, 1936, 94 p.; „Restaurarea Episcopiei Timişorului – Testamentul lui Şaguna – Visul bănăţenilor”, Timişoara, 1935, 96 p.; „Bănăţenii şi Episcopii

¹ Prot. dr. Marcu Bănescu, *Gheorghe Cotoşman*, (în M. B., nr. 5/1986, p. 87).

Timișorii", Caransebeș, 1938, 388+40 p.; „Episcopia Caransebeșului până în pragul secolului al XIX-lea", Caransebeș, 1941, opt+202 p. (teză de doctorat)².

Cu toate că unele dintre lucrările vicarului Cotoșman mai pot fi folosite și astăzi, multe dintre ele au fost depășite de cercetările și studiile istoricilor și teologilor contemporani, acest lucru fiind explicabil dacă ne gândim că multe dintre cărțile sale au fost alcătuite în perioada dintre cele două războaie mondiale.

Alături de osteneala depusă de protopopul Gheorghe Cotoșman se cuvine să prezentăm activitatea unor contemporani de-ai săi, activitate concretizată tot în adâncirea și analizarea unor studii de istorie bisericească.

Preotul dr. Victor Vlăduceanu a abordat în studiile de istorie pe care le-a făcut problema mănăstirilor și a vieții monahale din Banat. Nu este primul cărturar din Banat care s-a ocupat de prezentarea câtorva mănăstiri bănățene, căci preotul Nicolae Tincu-Velia, în lucrarea sa de care ne-am ocupat, „*Istoriografie bisericească politico-națională*", s-a oprit asupra unor mănăstiri bănățene cu rosturi importante în viața românilor ortodocși din această provincie: Partoș, Șemlacul Mic, Vărădia, Srediștea Mică, Ciclova etc.

Meritul preotului Vlăduceanu este acela al publicării pentru întâia oară a unei monografii a mănăstirilor existente sau dispărute din Banat până la acea vreme. Lucrarea a apărut în anul 1947, fiind intitulată „*Mănăstiri bănățene*", o carte de format mic, de peste 140 de pagini.

Lucrarea preotului Vlăduceanu vine să umple un gol, deoarece se simțea acut nevoia unui astfel de ghid al tuturor mănăstirilor din Banat care să evidențieze comorile artistice ce se păstrează în mănăstirile bănățene. Vestigii străvechi de orânduire românească, au partea lor însemnată de contribuție la dezvoltarea culturală, artistică, socială și îndeosebi religioasă a românilor din Banat.

Și aceste mănăstiri, ca și cele multe împrăștiate în toate ținuturile țării noastre, au corespuns unor mari și adânci nevoi sufletești ale poporului. Locașurile acestora sfinte, călugării lor au adus neprețuite servicii neamului în desfășurarea vremurilor, au apărat cu îndârjire legea strămoșească și chiar dacă, în unele privințe, sunt mai modeste în rolul și activitatea lor (din cauze neprielnice deja binecunoscute), însemnătatea lor de vechi citadele de cultură românească și oaze de pioasă reculegere nu se poate trece cu vederea.

Studiul monografic amintit al părintelui dr. Victor Vlăduceanu tratează un număr de 12 mănăstiri: Săraca, Partoș, Lipova, Cebza (județul Timiș), Bodrog (județul Arad), Călugăra, Sfântul Ilie de la Izvor (județul Caraș-Severin), Mrăcunea, Sfânta Ana, Piatra Scrisă și Muntele Mic (județul Severin). Autorul are meritul incontestabil de a fi studiat temeinic mănăstirile bănățene existente atunci, deplasându-se la fața locului și cercetându-le minuțios, lucrând în chip metodic. Mănăstirile prezentate sunt grupate după cele trei județe din Banat (Timiș, Caraș și Severin) și în cele 145 de pagini aflăm ortodoxia veche a Banatului, strâns legată de călugării evlavioși, vlădici și mitropoliți cu sediul în Banat. Volumul a fost ilustrat cu 37 de clișee.

Primul care a încercat să schițeze o monografie a mănăstirii Hodoș Bodrog, a fost starețul Policarp Morușca, în anul 1927. În anul 1939, părintele Victor Vlăduceanu a publicat o schiță monografică a mănăstirii Hodoș-Bodrag și cel mai

² Pr. prof. dr. Mircea Păcurariu, Dicționarul teologilor români, București 1996, p. 128.

mare merit al acestui cercetător a fost acela că el a definit locul mănăstirii în rândul celorlalte centre de cultură medievală românească³. Trei decenii mai târziu, la Arad, în anul 1980, va apare o lucrare voluminoasă (220 pg.) despre mănăstirea Hodoș-Bodrog, o lucrare semnată de Eugen Arădeanu, Lucian Emandi și de Teodor Bodogae, care este considerată cea mai completă monografie a acestei mănăstiri, fiind o încununare a strădaniilor depuse de cărturarii bănățeni care au scris despre ea.

Alături de preotul dr. Vlăduceanu, preocupat de studiile de istorie bisericească a fost și Nicolae Cornean, multă vreme consilier al Episcopiei Caransebeșului. Cu toate că nu a fost un slujitor al sfântului altar, a slujit Biserica și Mitropolia Banatului cu devotament sacerdotal. A publicat numeroase studii și articole în revistele eparhiale și în publicațiile bănățene ale timpului, cele mai multe fiind de istorie bisericească, dar ceea ce i-a determinat pe contemporanii și urmașii săi să-l considere un cărturar de seamă al Banatului a fost editarea în anul 1940, la Caransebeș a „*Monografiei eparhiei Caransebeșului*”, o lucrare masivă (peste 600 de pagini) care, cu unele mici rezerve, rămâne foarte actuală până în zilele noastre.

După ce face o introducere și un scurt istoric al Episcopiei de Caransebeș, prezentând totodată șirul cronologic al vlădicilor de acolo, consilierul Nicolae Cornean alcătuiește scurte capitole ale Academiei Teologice și Institutului Pedagogic din Caransebeș, ale Școlii de cântăreți, Bibliotecii și Muzeului eparhial, ale unor mănăstiri și locuri de pelerinaj, încheindu-și lucrarea cu prezentarea (pe scurt) a protopopiatelor și a tuturor parohiilor din Eparhia Caransebeșului.

La trei decenii de la publicarea „*Monografiei orașului Caransebeș*” (de către protopopul Andrei Ghidiu și profesorul Iosif Bălan) vine așadar să completeze un gol lucrarea consilierului Nicolae Cornean: „*Monografia eparhiei Caransebeșului*”, ce a constituit și constituie până în vremea noastră o bună sursă de inspirație pentru cei care purced în continuare la studierea trecutului istoric al Bisericii Ortodoxe din Banat. Pe lângă publicarea acestei monografii, consilierul Nicolae Cornean s-a ocupat și de prezentarea unor figuri reprezentative de cărturari bănățeni, cărora le-a alcătuit scurte monografii, apărute în revista eparhială: „*Episcopul Nicolae Popeea, luptător pentru limbă și cultură românească*”; „*În amintirea preotului Petru Barbu*”; „*Protopopul Ioan Tomici*”; „*Pagini necunoscute din viața și activitatea lui Victor Babeș*”; „*Preotul prof. Gheorghe Petrescu*”; „*Pagini de neuitat din istoria Bisericii bănățene*” etc.

Încheiem prezentarea reprezentanților de frunte ai istoriografiei bisericești din Banat din perioada interbelică cu preotul dr. Marcu Bănescu (1911-1995), care a funcționat ca preot în mai multe localități din Banat (Armeniș, Anina), profesor la Academia Teologică de la Caransebeș (1943-1947) și apoi consilier la Episcopia Caransebeșului și Arhiepiscopia Timișoarei. În 1940, Facultatea de Teologie de la Cernăuți îi va conferi doctoratul, între lucrările și studiile sale cele mai semnificative menționăm: „*Pe pământul Transnistriei*” (Caransebeș, 1941); „*Mănăstirea din Valea Godinovei și viața ctitorului ei, Macarie Gușcă*” (Caransebeș, 1947); „*Patriarhul Athanasios I și Andronic II Paleologul*” (București, 1942); „*Cronicarul Nicolae Stoica*”.

³ Pr. dr. V. Vlăduceanu, *Vechi monument istorico-religios. Mănăstirea Hodoș-Bodrog* (Timișoara, 1939, p. 46).

de Hațeg în tradiția Bănățeană⁴; „Granița Bănățeană și Unirea de la 1918”⁵; „Istoricul dr. Ion Sârbu”⁶; „Reflecții teologice în legătură cu eutanasia”⁷; „Sfântul Ioan Casian” în vol. „Sfinți români și mărturisitori ai legii strămoșești” (București, 1987, p. 221–233); „Locul lui I. D. Suciul în istoriografia română”⁸.

Anul 1948 a marcat începutul celor mai însemnate schimbări din viața statului român și a Bisericii, când regimul totalitar a fost definitiv instalat în țară, în urma actului samavolnic și de forță prin care s-a abolit monarhia. Biserica a fost înlăturată cu totul din viața statului, devenind o instituție marginalizată, tolerată, mai bine spus, activitatea ei limitându-se strict la cadrul parohial și la lăcașul de cult al fiecărei parohii. Pentru mai bine de două decenii, după anul 1948, Biserica a putut tipări doar unele manuale didactice pentru învățământul teologic, revistele bisericești și cărțile de cult, abia mai târziu, treptat, au început să apară o seamă de lucrări de istorie și artă bisericească, toate cenzurate și într-un tiraj foarte redus. În Banat, alături de lucrările de istorie politică și socială, studiate mai mult din perspectivă marxistă, vor lua un avânt îmbucurător studiile de istorie bisericească și pentru această perioadă de care ne ocupăm, de aproape jumătate de secol, se cuvine să facem o trecere în revistă a celor mai marcante figuri de cărturari bănățeni care au continuat activitatea depusă de înaintașii lor în ceea ce privește abordarea studierii trecutului istoriei Banatului și nu numai. La loc de frunte se cuvine să-i amintim pe: Gheorghe Cotoșman, Ion B. Mureșianu, I. D. Suciul, Longin Oprea, Teodor V. Damșa, Vasile V. Muntean și alții.

Preotul dr. Gheorghe Cotoșman asupra căruia ne-am oprit deja, a publicat mai multe lucrări de istorie bisericească după anul 1948, aducându-și modesta sa contribuție la istoriografia bisericească bănățeană. Între acestea am aminti: „Viața Sfântului Iosif cel Nou, Mitropolitul Timișoarei și a toată țara Banatului”, Timișoara, 1956, 44 p.; „Contribuții la Istoria bisericii române. Isaia Antonovici (1731–1748), episcopul Aradului și Caransebeșului”; „Eremitul Visarion Valahul”; „Districtele valahice bănățene. Cinci sute de ani de la confirmarea autonomiei lor.”; „Contribuții la trecutul Mitropoliei Morisenei și Timișorii”; „Antimisele Mitropoliei Banatului”; „Singheliile sau gramatele Mitropoliei Banatului”; „Vechile antimise din Bisericile Arhiepiscopiei Timișoarei și Caransebeșului”; „Bazilica romană cu baptisteriu din Morisena”; „Preoți din Oltenia și Țara Românească la parohiile din Banat”⁹.

Despre protopopul dr. Gheorghe Cotoșman găsim numeroase detalii și informații în: „Anuarul Academiei teologice ortodoxe Române din Caransebeș”, 1919–1939; în „Enciclopedia Istoriografiei Românești”, București, 1978.

Preotul Ion B. Mureșianu (1914–2001) a funcționat mult timp preot în diferite localități, protopop în Ciacova și Deta, apoi consilier cultural la Mitropolia Banatului, până în anul 1974, când se pensionează. Pe lângă îndeplinirea cu seriozitate a datoriei de preot slujitor al Bisericii lui Hristos și-a sacrificat mult timp pentru a scoate la lumină mai multe studii și lucrări de istorie a Bisericii Ortodoxe din Banat.

⁴ În M. B., nr. 1–3, 1977, p. 161–165.

⁵ În M. B., nr. 10–12, 1978, p. 586–601.

⁶ În M. B., nr. 1–3, 1980, p. 112–124).

⁷ În M. B., nr. 1, 1986, p. 8–23 și nr. 2, 1996, p. 8–17)

⁸ Pr. prof. dr. Mircea Păcurariu, Dicționarul... op. cit., p. 40.

⁹ Ibidem, p. 128–129.

A publicat numeroase lucrări privitoare la istoria și vechea cultură românească din Banat: „Un veac și jumătate de la tragicul sfârșit al martirilor Horia, Cloșca și Crișan“, Timișoara, 1935; „Din trecutul slovei Bănățene“ Timișoara, 1940; „Colecția de artă religioasă veche a Arhiepiscopiei Timișoarei și Caransebeșului“, Timișoara, 1973; „Mănăstiri din Banat“, Timișoara, 1976; „Carte veche bisericească din Banat“, Timișoara, 1985; „Aradul cultural în luptă pentru înfăptuirii Marii Uniri“ (în colaborare cu prof. V. Popeangă), Arad, 1984; „Contribuții la istoria Bisericii bănățene din prima jumătate a sec. XVIII (călugărul Visarion Sarai)“, „Aspecte din trecutul Bisericii bănățene“, „Circulația cărții de la Râmnic în Banat“, „Dimitrie Țichindeal (1775–1818)“, „Biserica de la Băile Herculane din 1803 ctitorită de prot. Nicolae Stoica“, „Din trecutul parohiei Sintești“, „Constantin Diaconovici Loga (1780–1850)“, „Preotul Nicolae Tincu Velia“, „Aspecte ale mișcării revoluționare bănățene din anii 1848–1849“, „Protop. Ignatie Vuia“¹⁰.

Preotul Mureșianu a fost preocupat de studierea trecutului istoric al mănăstirilor din Banat, cărora le închină poate cea mai completă și reușită monografie, prezentând în lucrarea publicată la Timișoara în anul 1976 un număr de 16 mănăstiri și 4 schituri. Nu trece la prezentarea acestor mănăstiri ortodoxe până nu face o amplă prezentare a vieții bisericești a românilor ortodocși din Banat, de la începuturile vieții creștine până în secolul al XIX-lea. Între mănăstirile dispărute pe care le prezintă cu un deosebit interes se numără: Sfântul Ioan Botezătorul din Cenad, Sf. Gheorghe din Caransebeș, Sf. Nicolae din Lugoj, Vărădia, Margina, Mrăcunea, Mănăstur, etc., iar dintre cele existente: Săraca, Partoș, Călugăra, Cebza, Sf. Ilie de la Izvor, Românești, Timișeni, Piatra Scrisă, Bogăltin, Muntele Mic, etc.

Ortodocșii români din Banat, asemenea fraților lor de pretutindeni, au văzut în mănăstiri unul din semnele dăinuirii neamului și a legii lor. De asemenea, când împrejurările le-au îngăduit, pe cele distruse și părăsite le-au reconstruit, altele noi au înălțat, așa încât astăzi găsim o adevărată salbă de așezări monastice noi, dornice să continue tradițiile din vechime.

Părintele Mureșianu a fost preocupat însă nu numai de mănăstirile ortodoxe, ci a fost atras și de studierea cărților vechi bisericești din Banat, precum și a artei religioase vechi din Banat, cărora le-a închinat două volume, apărute în 1973, respectiv 1985, în Timișoara.

Lucrarea sa despre „Cartea veche bisericească din Banat“ se înscrie în preocupările patrimoniului tezaurului național, ca rezultat al cercetărilor și căutărilor îndelungate. Prin structura ei, lărgeste cadrul cercetării bibliografice incluzând bogat material într-o orânduire logică și potrivit scopului urmărit, material ce are ca temei mai bine de 2300 de cărți cercetate, aflate aproape în întregime în fondul de carte veche de la sediul Arhiepiscopiei Timișoarei.

Astfel, dintru început, circulația cărții vechi românești din Banat este înscrisă de autor într-un context istorico-cultural cu particularitățile ce-i aparțin, încă nu de ajuns de bine cunoscute. În capitole distincte, folosind însemnările culese din marelă număr de cărți cercetate, autorul stabilește timpul când ajunge cartea în Banat, cea mai veche cunoscută datând din anul 1631. Multe informații inedite găsim în lucrarea părintelui Mureșianu referitor la tipografiile de la Râmnic, Blaj, Viena și Buda, acolo

¹⁰ Ibidem p. 297–298.

nde s-au tipărit majoritatea cărților prezentate în studiu. Și pentru cercetările bibliografice referitoare la cartea românească veche din secolele XVII—XVIII, lucrarea sus menționată aduce un aport deosebit de valoros.

Trebuie menționat faptul că autorul a descoperit în fondurile investigate mai multe cărți, necunoscute celor patru volume din „Bibliografia românească veche”, aceste cărți neavându-le nici Biblioteca Academiei Române și nici alte biblioteci, fiind așadar unice. Nu mai puțin prețioase sunt și întregirile la cărțile care, deși studiate în prestigioasa „Bibliografie” menționată, au fost înregistrate de autorii acestora pe temeiul unor exemplare defectuoase sau pe baza unor informații incomplete¹¹.

Partea a doua grupează selectiv și clasifică științific cele aproape 1800 de asemnări cu conținut istoric, mărturii ale amplitudinii conștiinței unității neamului; manifestări de masă și aspecte sociale, toate cu valoare de document, întregite cu prețioase știri economice, cu întâmplări — care au impresionat (nelipsind nici măruntele bucurii, etc.), iar partea a treia înșiruie prescurtat titlurile cărților de cult care s-au păstrat în bisericile din Banat (arătând și localitățile de unde provin).

Celălalt volum amintit — „Colecția de artă religioasă veche a Arhiepiscopiei Timișoarei și Caransebeșului”, prezintă colecția de artă bisericească veche, (care se află prezentă pentru a putea fi vizitată în incinta catedralei mitropolitane din Timișoara, la subsol). De fapt, preotul Ion B. Mureșianu nu este numai cel care prezintă această colecție de artă religioasă, ci este și unul din inițiatorii de bază al înființării și colectării pieselor acestei colecții care cuprinde: icoane pe lemn, sticlă, pânză, manuscrise, documente, obiecte de cult, țesături, sculpturi în lemn și lespezi, cruci din piatră, etc., toate grăind despre vremi îndepărtate când, în ciuda feluritelor necazuri, strămoșii n-au încetat o clipă să creeze, modest dar tenace, asemenea confrăților din restul provinciilor românești și în legătură permanentă cu ei, bunuri de înaltă valoare.

Lucrarea preotului Mureșianu tocmai acest lucru încearcă să facă, umplând un gol și căutând să catalogheze, să descrie, prin numeroase reproduceri fotografice, unele din cele mai importante din cadrul acestei colecții foarte binevenite pentru credincioșii de pe raza Mitropoliei Banatului.

Un loc de seamă îl ocupă în colecție manuscrisele din secolele XVI—XVIII, precum și edițiile din tipăriurile religioase apărute până la 1800 în Moldova, Muntenia, Oltenia și Ardeal. Pe filele lor îngălbenite de vreme se păstrează numeroase asemnări cu caracter istoric și social, constituind un nebănuit tezaur pentru cunoașterea trecutului nostru. Pe lângă valoarea culturală și de artă etnografică, acestea rămân dovada de netăgăduit a permanentelor legături dintre românii de pretutindeni, despre conștiința unității etnice, a limbii și culturii, despre o intensă circulație a ideilor răscolitoare de suflet și mobilizatoare, difuzate prin predoslovii sufletești, care n-au putut fi stăvilite de fruntariile despărțitoare de frați, contribuind la realizarea marelui ideal comun: unitatea statală¹².

¹¹ Prof. Dan Simonescu, *Argument* (publicat în *Cartea veche bisericească din Banat*, Timișoara, 1973, p. 4).

¹² Ion B. Mureșianu, *Colecția de artă bisericească veche a Arhiepiscopiei Timișoarei și Caransebeșului* (Timișoara, 1973, p. 17).

Contemporan cu preotul Ion B. Mureșianu și un alt reprezentant al istoriografiei bisericești din Banat a fost Ion Dimitrie Suci, născut la 1917 în Lugoj.

În 1943 și-a obținut doctoratul în istorie la București și a funcționat mult timp ca asistent la Facultatea de Istorie dar și ca Inspector general pe lângă Comisiunea Monumentelor Istorice, consacrandu-se până la sfârșitul vieții cercetărilor istorice în cadrul Institutului „Nicolae Iorga” din București. N-a fost un slujitor al altarului dar prin ceea ce a făcut pentru Biserică și pentru Mitropolia Banatului putem spune că a slujit cu devotament sacerdotal.

Viața unui scriitor începe cu opera lui, scria undeva George Călinescu și ar putea spune că viața lui I. D. Suci începe cu „Literatura bănățeană de la început până la Unire” (1589—1918), lucrare apărută la Timișoara în anul 1940. Se cuvine să spunem câteva cuvinte despre lucrarea „Monografia Mitropoliei Banatului” (Timișoara, 1977) întrucât este, până în momentul de față, unica monografie de acest gen din Banat. Relatarea vieții bisericești a ortodocșilor români din Banat apare în acest volum așa cum a fost de-a lungul veacurilor: organic legată de evoluția în timp a întregului popor și a Bisericii Ortodoxe Române, luată în totalitatea ei.

Începând cu izvoarele istoriei Bisericii Ortodoxe din Banat și cu dovezile pentru răspândirea creștinismului în Banat, lucrarea lui I. D. Suci (structurată în 15 capitole) tratează următoarele probleme: continuitatea vieții creștine a populației daco-romane din Banat; situația Bisericii Ortodoxe Române din Banat între secolele XIII—XIV; situația bisericească din Banat în timpul pașalâcului din Timișoara; organizarea Bisericii Ortodoxe Române din Banat în secolul al XVIII-lea; înființarea și organizarea Episcopiei ortodoxe române din Banat; Biserica Ortodoxă Română din Banat în perioada interbelică; Mitropolia Banatului (cap. XI).

Istoricul I. D. Suci, spre sfârșitul lucrării, recunoaște că cercetările ulterioare vor fi binevenite pentru aprofundarea și lămurirea unor probleme istorice, care în stadiul de atunci al cunoașterii n-au putut fi tratate decât parțial. Urmărind cu atenție afirmațiile lui, paralel cu lucrările și studiile apărute în vremea noastră, observăm că în multe din opiniile și părerile sale, el s-a cam pripit. Am exemplifica acest lucru într-o singură problemă: la pag. 165 a „Monografiei” sale I. D. Suci menționează faptul că abia în anul 1790 s-a introdus limba română în cult, la slujbele bisericești în locul celei slavone. Într-un articol însă din „Telegraful Român” (nr. 9—10/1984, p. 2), preotul prof. Vasile V. Munteanu combate această afirmație a lui I. D. Suci aducând numeroase dovezi prin care susține că introducerea limbii române în cult s-a făcut la 1775, iar nu la 1790 cum susține I. D. Suci¹³.

Cu toate aceste mici „scăpări” trebuie să recunoaștem că lucrarea lui I. D. Suci sintetizează, pentru prima dată, sub toate aspectele ei, viața religioasă a românilor din acest colț al patriei.

Alături de această valoroasă monografie, bănățeanul I. D. Suci a mai alcătuit alte lucrări de istorie bisericească dintre ele am aminti doar câteva mai importante: „Nicolae Tincu-Velia” (București, 1945); „Revoluția de la 1848—1849 în Banat” (București, 1968); „Catedrala Mitropoliei Banatului” (în colaborare cu Viorel Țigă și Doina Niculescu, Timișoara, 1979); „Documente privitoare la istoria Mitropoliei Banatului” (Timișoara, 1980, împreună cu prof. Radu Constantinescu) etc.

¹³ Pr. prof. dr. Vasile V. Munteanu, *Cartea și unitatea spirituală a românilor* (în *Telegraful Român*, nr. 9—10/1984, p. 2).

Elev al marilor cărturari și istorici ai poporului român, Nicolae Iorga și Constantin C. Giurescu, Ion Dimitrie Sucișu a fost obișnuit cu munca și spiritul de cercetare al problemelor necunoscute, cu aranjarea materialului documentar și cu obiectivitatea critică, astfel încât își merită pe deplin locul pe care istoriografia bisericească din Banat i l-a acordat alături de ceilalți cărturari bănățeni. Alături de el au ostenit pentru dezvoltarea istoriografiei bisericești și o seamă de alți teologi și cărturari din Banat.

Personalitatea marcantă a Înalt Prea Sfințitului dr. Nicolae Corneanu este foarte bine conturată de multitudinea de articole și lucrări publicate în peste trei decenii de activitate la conducerea Mitropoliei Banatului. După obținerea doctoratului în teologie, în 1949, cu teza „Viața și petrecerea Sf. Antonie. Începuturile monahismului creștin pe valea Nilului”, va fi numit profesor la Seminarul din Caransebeș, apoi secretar eparhial la Arhiepiscopia Timișoarei, iar pentru un an (1959—1960) ca și conferențiar la Institutul Teologic Universitar din Sibiu. La 15 decembrie 1960 va fi ales episcop de Arad iar doi ani mai târziu devine mitropolitul Banatului.

Pe lângă faptul că este autorul a numeroase studii și articole de istorie bisericească, la care ne vom opri în cele ce urmează, Î. P. S. Mitropolit Nicolae a binecuvântat și a impulsionat pe mulți teologi și cărturari din Banat pentru a scrie și publica numeroase lucrări de cunoaștere a trecutului românilor ortodocși din Banat.

Dintre lucrările sale cea mai importantă pentru studiul de față este cea intitulată „Biserica românească din nord-vestul țării în timpul prigoanei horthyste”, apărută la Timișoara în anul 1986. Împietindu-și destinul cu cel al întregului popor, ceea ce s-a întâmplat totdeauna pe parcursul zbuciumatei noastre istorii, Biserica românească s-a împărțășit și ea, după odiosul Dictat de la Viena din 30 august 1940, de opresiunea cea mai dură cu puțință din partea acelor care ne-au răpit partea de nord-vest a țării. Preoți umiliți, alungați, deportați, schingiuiți ori asasinați, biserici distruse ori batjocorite, cimitire profanate, credincioși obligați să renunțe la limba lor, la numele și „legea” lor, iată numai câteva din aspectele situației din teritoriul smuls din trupul țării. Biserica persecutată de horthyști a fost Biserica românească, nu o confesiune sau alta, iar stăpânitorii vremelnici ai nord-vestului țării vedeau în această Biserică una din piedicile majore în calea realizării planului lor de maghiarizare și de anexare definitivă a Transilvaniei.

Lucrarea citată, împărțită în șase părți începe cu o introducere foarte largă: vechime și continuitate pe pământul Daciei; românii din Transilvania; asuprirea băștinașilor de către regii catolici ai Ungariei; prozelitismul în slujba stăpânirilor străini; revizionism maghiar prin intermediul confesionalismului în perioada interbelică. După prezentarea propriu-zisă a Dictatului de la Viena, autorul se ocupă apoi de martirajul Bisericii românești (partea a II-a), de actele de barbarie săvârșite în plin secol XX (partea a III-a), de încercările de deznaționalizare prin religie a românilor din teritoriul ocupat (partea a IV-a) și încheie cu graiul documentelor (partea a VI-a), ele fiind fotocopyate și anexate la lucrarea menționată. Toate aceste dau o imagine reală a ceea ce s-a petrecut cu mai bine de jumătate de secol în urmă cu o bucată mare de pământ din trupul României. Folosind multe materiale și documente inedite, Înalt Prea Sfințitul Nicolae Corneanu pune la îndemâna istoricilor și a tuturor celor interesați de cunoașterea reală a trecutului neamului și a Bisericii strămoșești, o lucrare zbuciumată, bazată pe fapte reale care dorește să trezească repulsia față de cele întâmplate. Aflând despre aceste orori, cititorul mai vârstnic și

le-a rememorat cu emoție (dacă le-a fost contemporan), iar cel mai tânăr a luat cunoștință despre ele cu oroare, mirându-se cum de s-au putut petrece și fiecare întrebându-se în ce fel este posibil, ca și astăzi, după ce a trecut atâta vreme, să existe încă cercuri interesate de falsificarea istoriei, în răstălmăcirea și denaturarea faptelor, sau chiar posibil să viseze repetarea Dictatului de la Viena¹⁴.

Alături de Înalta Prea Sfinția Sa dr. Nicolae Corneanu amintim și numele altor figuri de teologi și cărturari preocupați de studierea trecutului istoric al neamului și al Bisericii românești din Banat. Unul dintre ei ar fi Longin Oprea, care a funcționat mult timp la Centrul eparhial al Mitropoliei Banatului. El este autorul unor scurte monografii despre unele biserici monumente-istorice de pe raza Mitropoliei Banatului și care au văzut lumina tiparului în paginile revistei eparhiale: „Biserici de lemn, monumente istorice din cadrul Arhiepiscopiei Timișoarei și Caransebeșului”; „Biserica Sf. Gheorghe din Caransebeș”; „Biserica Sf. Ioan Botezătorul din Caransebeș”; „Biserica Sf. Mare Mucenic Dimitrie din Giroc (Timișoara)”; „Mănăstirea Săraca”.

Alături de el amintim pe diaconul Teodor V. Damșa, paroh în Timișoara autorul unor volume remarcabile pentru cultura bănățeană. Pentru istoriografia bisericească se face remarcată o lucrare tipărită în primii ani de după Revoluția din Decembrie 1989, la Timișoara, purtând titlul: „Biserica greco-catolică din România privită din punct de vedere istoric”, în care, pe parcursul a 300 de pagini, autorul prezintă întreg procesul prin care românii transilvăneni au îmbrățișat forțat unirea cu Biserica Romei, în jurul anului 1700.

Despre problema pusă în discuție de diaconul Teodor Damșa s-a scris mult, timp de trei veacuri și s-a scris de obicei antitetic și antagonic, cu subiectivism și părtinire, din unghiuri de vedere diferite. Profund cunoscător al fenomenelor care au generat apariția uniaticismului, autorul s-a aplecat cu sârg asupra documentelor istorice, utilizând și o largă paletă bibliografică pentru a elabora judecăți precise și convingătoare. Structurată pe șase mari părți, cartea urmărește cronologic mai ales apariția și evoluția fenomenului uniatic în mediul românesc, cu proiecțiile acestuia în problematica dialogului contemporan.

Anul 1989 a reprezentat pentru românii de pretutindeni un moment crucial, un moment cu profunde reverberații în istoria acestui popor care, după o jumătate de secol, a răsturnat o dată pentru totdeauna de la putere dictatura comunistă și a instaurat un regim democratic, aducând țara pe un nou făgaș. Revoluția din Decembrie 1989 a fost o mișcare a tuturor sufletelor împilate, mișcare ce a crescut în 50 de ani ca un șuvoi de apă în fața căruia zidul nelegiuirilor a căzut și cei care n-au simțit românește, cei care au „filozofat” Revoluția, se află încă în durerile facerii, căutându-i „originea”, înlăturând din roata istoriei degetul lui Dumnezeu. Așa a luat sfârșit cea mai neagră pagină de ateism oficial din istoria românilor.

Printre istoricii bănățeni care au făcut și fac cinste ortodoxiei românești, îmbogățind prin osteneala lor literatura teologică, se numără și preoții prof.: dr. Silviu Anuichi, dr. Aurel Jivi și dr. Vasile V. Munteanu.

Părintele prof. dr. Aurel Jivi actualmente profesor la catedra de Istorie Bisericească Universală a Facultății de Teologie „Andrei Șaguna” din Sibiu, a publicat

¹⁴ Î. P. S. Nicolae Corneanu, *Biserica românească din N-V țării în timpul prigoanei horthyste* (București, 1986, p. V).

numeroase studii de istorie bisericească universală, traduceri și recenzii în multe din revistele Patriarhiei Române între care amintim doar câteva: „Literatura teologică bizantină în preocupările lui Nicolae Iorga”; „Biserica Ortodoxă din Cipru și situația ei actuală”; „Relațiile Mitropoliei de la Carlovitz cu Biserica Ort. Română din Transilvania, în sec. XVII”; „Opere teologice bizantine editat în Țările Române de patriarhul Dositei al Ierusalimului”; „Relațiile patriarhului Kiril Lukaris cu protestanții transilvăneni”; „Ortodoxie și naționalitate. Andrei Șaguna și românii din Transilvania (1846–1873)” – traducere după Keith Hitchins, București, 1995, 343 p.¹⁵.

Alături de el se remarcă arhid. prof. Silviu Anuichi (1939–1994), de la Arad, cu numeroase lucrări de istorie bisericească între care se remarcă: „Mișcarea jansenistă și catolicismul”; „Rolul Mitropoliei de la Carlovitz în apărarea Ortodoxiei”; „Un episcop uitat: Vichentie Popovici (1774–1785)”; „Relațiile bisericești româno-sârbe din secolele XVII–XVIII” (teză de doctorat); „Pomelnicele mănăstirii Krušedol și relațiile cu Biserica Ortodoxă Română”; „Mitropolitul Ștefan Stratimirovici din Carlovitz (1790–1836) despre vlahi”¹⁶.

Profesorul dr. Vasile V. Munteanu, născut la Boldur (jud. Timiș) în anul 1949, este în momentul de față profesor de Bizantinistică la Facultatea de Teologie din Timișoara. Prin activitatea sa didactică și pastorală, se face un vrednic urmaș al protopopului Lugoșului de odinioară, Gheorghe Popovici. În anul 1984 obține, la București, doctoratul în Teologie cu teza: „Organizarea mănăstirilor românești în comparație cu cele bizantine până la 1600” (1984).

A scris mult, de la articole publicate în ziarele și revistele teologice și laice ale vremii și până la apariția unor lucrări în volum, toate acestea situându-l între cărturarii de marcă ai Banatului, alături de toți ceilalți reprezentanți ai istoriografiei bisericești de care ne-am ocupat până acum. Am dori să ne oprim, tangențial, doar asupra lucrărilor de istorie bisericească, apărute în volum, între acestea cele mai semnificative ar fi următoarele: „Pictura religioasă bizantină în epoca Paleologilor”; „Edictele religioase ale lui Teodosie cel Mare”; „Izvoare bizantine în opera lui Petru Maior”; „Știri despre biserica Bizantină în istoriografia română până la Dimitrie Cantemir”; „Banatul și Bizanțul în secolele XI–XII”; „Monumente istorice și bisericești din Lugoș” Timișoara, 1981; „Organizarea mănăstirilor românești în comparație cu cele bizantine până la 1600”; „Contribuții la istoria Banatului” Timișoara, 1990, 288 p.; „Istoria Românilor”, (București, 1992, – Manual pentru elevii clasei a XI de liceu); „Bizantinologia”, Timișoara, 1999–2000, 2 vol. (curs pentru studenții teologi).

Alături de aceste contribuții ale teologilor și cărturarilor amintiți până acum, se cuvine să trecem în revistă și pe cele ale unor istorici laici, bănățeni de asemenea, cu toate că unii dintre ei s-au stabilit în decursul timpului în alte zone (centre universitare) ale țării noastre, îmbogățind prin prezența și munca lor patrimoniul istorico-cultural. Între ei la loc de frunte amintim pe: Nicolae Bocșan (Cluj), Valeriu Leu, Vasile Zaberca și Petru Călin (de la Reșița), Petru Bona, Costin Feneșan (Caransebeș).

Între lucrările și studiile care l-au așezat de timpuriu pe istoricul Nicolae Bocșan (de la Bocșa Română) între reprezentanții de frunte ai istoriografiei românești se numără: „Franța și Banatul” (în colab. cu Valeriu Leu, Petru Bona, Reșița, 1994); „Contribuții la istoria iluminismului românesc” (Timișoara, 1986, 180 p.); „Identitate

¹⁵ Ibidem, p. 223.

¹⁶ Pr. prof. dr. Mircea Păcurariu – Dicționarul..., op. cit., p. 19–20.

și alteritate" (Cluj, 1988, 215 p.); „Aspecte ale luptei culturale și politice a românilor bănățeni în prima jumătate a sec. XIX”.

Dintre articolele și studiile istoricului Valeriu Leu de la Reșița, ne rețin atenția următoarele: „Banatul în memorialistica măruntă sau istoria ignorată (1914–1919) – Reșița, 1995, 150 p.; „Cartea și lumea rurală din Banat (1700–1830)”, Reșița, 1996; „Cartea veche românească din bisericile eparhiei Caransebeșului (1648–1800)”, Reșița, 1996.

Câteva studii de istorie bisericească bănățeană întâlnim și la istoricul Costin Feneșan: „Biserica Ortodoxă din Lipova”, Reșița, 1971; „Un copist bănățean din a doua jumătate a sec. XVIII-lea”, Reșița, 1971; „Despre privilegiile Caransebeșului până la mijlocul sec. XVI”, Reșița, 1973; „Călătoria împăratului Iosif al II-lea în Banat”, Reșița, 1977 etc.

De la Reșița s-au ridicat și alți oameni de cultură, buni cunoscători ai trecutului Banatului, prin modestele lor contribuții sporind faima Banatului. Între aceștia se numără: Petru Călin și Vasile Zaberca. Dintre ostenele lui Petru Călin ce au văzut lumina tiparului amintim: „Pagini din istoria tiparului românesc la Caransebeș. Calendarul Românului”, Reșița, 1990; „Viziune și expresivitate în Cronica Banatului lui Nicolae Stoica de Hațeg, Reșița, 1985; „Bibliografia colecției „BANATICA” I (1971) – VII, (1983), Reșița, 1983. Dintre studiile lui Vasile Zaberca ne rețin atenția „Banatul și Marea Unire” (coautor, Timișoara, 1992); „Românii din Banatul iugoslav și Marea Unire” (Timișoara, 1995); „Bănățenii – susținători ai războiului pentru cucerirea Independenței (Reșița, 1977) etc.

Încheiem prezentarea succintă a celor care au făurit un drum propriu și sigur istoriografiei bisericești din Banat cu prof. dr. Petru Bona, de la catedra de Istorie a Bisericii Ortodoxe Române din cadrul Facultății de Teologie din Timișoara, care prin studiile și lucrările sale se alătură celorlalți cărturari din Banat. Între ele amintim pe cele mai importante: „Franța și Banatul”, (Reșița, 1994, coautor); „Episcopia Caransebeșului”, (Caransebeș, 1995); „Istoria Bisericii Ortodoxe Române din Transilvania între 1700–1989” (Timișoara, 1998); „Elemente de artă creștină” (Timișoara, 1998) și altele.

Strădaniile depuse de acești cărturari de seamă și slujitori ai sfintelor altare ai românilor bănățeni, precum și a unor cercetători „laici”, pentru dezvoltarea istoriografiei bisericești și pentru cultivarea teologiei și promovarea spiritualității ortodoxe s-au încadrat permanent în lucrarea întregii Ortodoxii românești, ele neurmând scopuri exclusiv locale. Începând de la smeriții copişti de manuscrise și până la marii teologi din zilele noastre, s-a urmărit neîncetat ridicarea nivelului cultural al preoimii cât și îndrumarea religios-morală a poporului dreptcredincios. Mulți teologi din Banat au îmbogățit cu pasiune cercetarea trecutului, atât al Bisericii cât și al patriei, așa încât a fost o vreme când în Transilvania și Banat teologii reprezentau aproape exclusiv întreaga știință istorică.

Istoriografia bisericească după 1918, în general și cea din Banat în special a luat un avânt deosebit, urmărindu-se dezvoltarea teologiei ortodoxe în ansamblul ei și mai presus de orice, slujirea Bisericii. Astăzi, istoria și-a creat proprii ei specialiști dar teologii continuă s-o îmbogățească mereu cu contribuții de o reală valoare. Putem spune astfel cu fruntea sus că Banatul, asemenea tuturor provinciilor românești, și-a adus contribuția sa la temelierea și dezvoltarea unei teologii și spiritualități cu care ortodoxia noastră dreptmăritoare se poate pe drept cuvânt mândri.

Vizita Papei Ioan Paul al II-lea în Grecia și Ucraina

Suveranul Pontif a sosit la Atena la data de 4 mai a.c., fiind primul papă care a pus piciorul în capitala elenă de la Marea Schismă din 1054.

Grecia este a treia țară ortodoxă vizitată de papa (după România și Georgia) urmând ca la sfârșitul lunii iunie să viziteze și Ucraina.

În cuvântarea ținută în prezența arhiepiscopului Hristodulos al Atenei și a toată Grecia precum și a numeroase personalități bisericești și de stat, întâistătătorul Bisericii Catolice a reliefat aportul excepțional al poporului grec la răspândirea și consolidarea creștinismului în spațiul european, limba greacă în care a fost tradus Vechiul Testament și a fost scris Noul Testament a constituit vehiculul răspândirii noii credințe.

În partea a doua a discursului său, papa Ioan Paul al II-lea a stăruit asupra oportunității de a milita cu toată dăruirea pentru restabilirea armoniei și unității dintre partea orientală și partea occidentală a Europei, între creștinismul din Orient și Occident, astfel încât *Biserica să poată respira prin cei doi plămâni ai săi*.

În cuvântul de întâmpinare, întâistătătorul Bisericii Greciei a spus: „Un papă al Romei vizitează Atena pentru prima dată în istorie. Acest eveniment ne umple de bucurie. Dar, din nefericire, bucuria noastră este umbrită prin separarea noastră. Diferențele dogmatice și eclesiologice, care există de un mileniu, au înveninat atmosfera și afectează condițiile necesare pentru ca vizita pe care o faceți să fie fructuoasă și să aducă rezultate. Anatemile au fost ridicate prin harul lui Dumnezeu, dar nu și cauzele care au dus la acelea.

În pofida unei atari stări de lucruri, Biserica Greciei dorește, prin intermediul persoanei mele, să vă adreseze cuvinte de iubire și adevăr, lipsite de orice formă de curtoazie convențională, dacă într-adevăr trăim «după adevăr și în dragoste» (Efeseni 4, 15) și sperăm ca recunoscând greșelile noastre să putem ajunge la unitatea credinței”.

Reflectând asupra prezentului, arhiepiscopul Hristodulos a precizat că „dorim a lucra, cu binecuvântarea Domnului, în vederea formării unei Europe unite. A sosit timpul, a subliniat vorbitorul, ca să acționăm împreună pentru primirea popoarelor slave, baltice și a altor popoare europene, a celor care sunt ortodoxe sau nu..., în sânul Europei unite”.

Apoi, Prea Fericirea Sa a adăugat că este de asemenea necesar să fie coordonate eforturile spre a asigura ca Europa să rămână un pământ creștin, departe de tendința care se observă de a transforma națiunile sale în state atee (state laice), negându-se astfel identitatea lor creștină.

Și minorităților trebuie să li se acorde și să li se recunoască drepturile lor legitime, astfel încât credința, limba, cultura, tradițiile și identitatea lor spirituală să nu fie în nici un fel îngrădite.

Readucând din nou în atenție problema relațiilor dintre Biserici, arhiepiscopul Hristodulos a ținut să sublinieze că este o datorie morală pentru fiecare de a evita recurgera la măsuri care să vizeze creșterea influenței unei Biserici în detrimentul alteia sau de a impune superioritatea uneia pe baza unor criterii seculare, străine duhului evanghelic. Prioritară să fie preocuparea de a reimplanta în sufletul omului contemporan speranța, credința și pacea interioară, cu atât mai mult cu cât bunurile materiale și cuceririle tehnologice care îl asaltează nu-i garantează fericirea.

În legătură cu problema refacerii unității, vorbitorul a ținut să amintească faptul că la Balamand, în 1993, reprezentanții Bisericii catolice împreună cu cei ortodocși, care au participat la dialogul teologic dintre cele două Biserici, au afirmat împreună că *uniatismul nu poate să fie un model de unitate*. După acel moment, consensul la care s-a ajuns acolo, pare a se fi erodat iar pozițiile par a se fi crispat din nou. Trebuie să veghem pentru a nu se redeschide răni care sunt încă rău cauterizate.

Pe lângă prozelitism, un alt motiv care amenință sistarea dialogului teologic dintre cele două Biserici este cel al anatemei formulate la Conciliul II Vatican contra celor care nu recunosc infailibilitatea papală. „Suntem cumva obiectul acelor anateme?” a întrebat direct patriarhul Ignatie.

În continuare, vorbitorul s-a referit la starea conflictuală din Orientul Mijlociu și a arătat că atât creștinii cât și musulmanii trebuie „să se roage fără încetare pentru ca pacea să domnească în Ierusalim și în Palestina” și pentru ca dreptatea să fie respectată pentru toți care suferă opresiuni și discriminări.

În egală măsură, vorbitorul a ținut să arate că „după atâtea secole de masacre, de anateme și de tot felul de refuz al altuia (refuz de a trăi și gândi altfel), comunitatea creștină este chemată să încarneze din ce în ce mai mult mesajul lui Iisus pentru cei săraci; nu numai pentru indivizi, ci și pentru toate popoarele sărace. Trebuie, a accentuat vorbitorul, ca noi să găsim cuvintele și mijloacele practice pentru a reaminti națiunilor bogate că bunurile pământești trebuie să fie împărțite ca pentru împărăția lui Dumnezeu, unde... totul aparține lui Dumnezeu și unde toți trebuie să se îndestuleze de bunurile Sale, fără a exclude pe nimeni... Ca și Mântuitorul, creștinii trebuie să spele picioarele tuturor oamenilor, indiferent de religia sau rasa lor. Noi suntem chemați să ștergem lacrimile tuturor celor care plâng”.

În încheiere s-a dat citire unei declarații comune, pe care o redăm în cele ce urmează:

Declarație comună

Noi, Papa Ioan Paul al II-lea, Episcopul Romei, și Hristodulos, Arhiepiscopul Atenei și al întregii Grecii, în fața bemei din Arcopag, de unde Sfântul Pavel, marele Apostol al Neamurilor, „chemat să fie apostol, rânduit pentru vestirea Evangheliei lui Dumnezeu” (Romani 1, 1), L-a propovăduit Atenienilor pe Unicul Adevăratul Dumnezeu, Tatăl, Fiul și Sfântul Duh, și i-a invitat pe cei de față la credință și iertare, prin prezenta, declarăm:

1. Îi mulțumim lui Dumnezeu pentru întâlnirea și pentru schimbul nostru reciproc, aici, în ilustrul oraș al Atenei, Scaunul primat al Bisericii Ortodoxe Apostolice a Greciei.

2. Noi repetăm într-o inimă și un glas cuvintele Apostolului Neamurilor: „Vă îndemn, fraților, pentru numele Domnului nostru Iisus Hristos, ca toți să vorbiți la fel și să nu fie dezbinări între voi; ci să fiți cu totul uniți în același cuget și în aceeași înțelegere“ (I Corinteni 1, 10). Ne rugăm pentru ca acest îndemn să fie auzit de întreaga lume creștină în așa fel încât pacea să poată fi cu „toți cei care cheamă în orice loc numele Domnului nostru Iisus Hristos“ (I Corinteni 1, 2). Noi condamnăm orice recurs la violență, la prozelitism și la fanatism în numele religiei și afirmăm în special că relațiile dintre creștini, în toate manifestările lor, trebuie să fie amprente ale onestității, ale prudenței și cunoașterii problemelor în cauză.

3. Observăm că evoluția umană socială și științifică nu a fost urmată de o adâncire a sensului și a valorii vieții, care, în orice împrejurare, este un dar al lui Dumnezeu, nici de o apreciere a demnității unice a ființei umane, creată după chipul și asemănarea Creatorului. Mai mult, dezvoltarea economică și tehnologică, într-o manieră inechitabilă, aduce câștig nu întregii umanități, ci doar unei mici părți din ea.

În plus, ameliorările condițiilor de viață nu au atras deschiderea inimii oamenilor către semenii lor care suferă de foame și sunt în lipsuri și nevoi. Suntem chemați să muncim împreună pentru a face să prevaleze dreptatea, pentru a veni în sprijinul nevoiașilor și pentru a-i ajuta pe cei suferinzi, păstrând întotdeauna în memorie cuvintele Sfântului Apostol Pavel: „Împărăția lui Dumnezeu nu este mâncare și băutură, ci dreptate și pace și bucurie în Duhul Sfânt“ (Romani 14, 17).

4. Suntem consternați să constatăm că războaiele, masacrele, tortura și martiriul constituie o teribilă realitate cotidiană pentru milioane de frați ai noștri. Noi înșine ne angajăm să luptăm pentru progresul păcii în lume, pentru respectul vieții și demnității umane și pentru solidaritatea cu toți cei care sunt în nevoi.

Suntem fericiți să asociem vocile noastre vocii celor mulți din întreaga lume care au manifestat speranța ca, o dată cu Jocurile Olimpice care vor avea loc în Grecia în 2004, să reînvie vechea tradiție greacă a armistițiului olimpic, astfel încât să înceteze toate războaiele și să se oprească terorismul și violența.

5. Noi urmărim cu atenție, dar nu fără neliniște, ceea ce se discută despre mondializare; sperăm că va da roade bune. Totuși, ne dorim să se scoată în evidență faptul că roadele sale s-ar putea arăta vătămătoare dacă ceea ce s-ar putea numi „mondializarea fraternității“ în Hristos nu ar fi realizată cu toată sinceritatea și eficacitatea.

6. Suntem fericiți să luăm act de succesul și de progresul Uniunii Europene. Uniunea lumii europene este o singură entitate civilă, fără ca popoarele să-și piardă propria conștiință, tradițiile sale și identitatea națională; acesta a fost gândul întemeietorilor.

Totuși, tendința predominantă de a transforma anumite țări ale Europei în state secularizate, fără nici o referire la religie constituie o regresie și o negare a moștenirii lor spirituale. Noi suntem chemați la intensificarea eforturilor noastre pentru ca

unificarea Europei să se poată realiza. Trebuie să facem tot ceea ce stă în puterea noastră pentru ca rădăcinile creștine ale Europei și sufletul creștin european să poată fi păstrate intacte.

Prin această Declarație comună, noi, Papa Ioan Paul al II-lea, Episcopul Romei, și Hristodulos, Arhiepiscopul Atenei și al întregii Grecii, ne dorim ca: „Însuși Dumnezeu și Tatăl nostru, și Domnul nostru Iisus Hristos să îndrepteze calea noastră către voi! Iar pe voi, Domnul să vă înmulțească și să prisișiți în dragoste unul către altul și către toți, precum prisosim și noi față de voi, spre întărirea inimilor voastre, ca să fiți fără de prihană întru sfințenie, înaintea lui Dumnezeu, Tatăl nostru, la venirea Domnului nostru Iisus Hristos, cu toți sfinții Săi” (I Tesaloniceni 3, 11–13).

În continuare, papa Ioan Paul al II-lea a vizitat Ucraina, țară și ea majoritar ortodoxă, unde s-a întâlnit cu episcopi catolici ucraineni răsăriteni și latini. Referindu-se la această vizită, Întâistătătorul Bisericii Catolice a menționat că:

“I-am mulțumit Domnului pentru fidelitatea Bisericii Ucrainene, pe care am încurajat-o să se dezvolte în comuniune și colaborare, fără de care nu poate exista o evanghelizare autentică și eficace. De aici, din apropierea mormântului Apostolului Petru, doresc să transmit un salut respectuos și frățesc Bisericii Ortodoxe, care reunește în Ucraina un mare număr de credincioși și care, în cursul veacurilor, a îmbogățit Biserica Universală cu mărturia fidelității față de Hristos a atâtor dintre fiii ei. (...) Kievul este pentru Europa răsăriteană leagănul creștinismului. Ucraina, din care de peste o mie de ani credința și civilizația creștină s-au răspândit în întreaga Europă de Est, constituie un «laborator» important, în care coexistă tradiția creștină răsăriteană și cea latină. Pentru mine a fost o experiență de neuitat aceea de a prezida la Kiev și Lviv celebrări euharistice solemne în ritul latin și în ritul bizantino-ucrainean. A fost o trăire a Liturghiei «cu amândoi plămâni». Așa se întâmplau lucrurile și la sfârșitul primului mileniu, după botezul Rusiei kievene și înaintea de nefericita diviziune dintre Orient și Occident. Ne-am rugat împreună pentru ca diversitatea tradițiilor să nu împiedice comuniunea de credință și viață eclesială. «Ut unum sint», cuvintele acestei rugăciuni plină de tristețe a lui Hristos, au răsunat elocvent în această «țară de frontieră» a cărei istorie poartă scrisă în sânge chemarea de a fi «punte» între frații despărțiți. Am devenit conștient de această vocație ecumenică specială a Ucrainei la întâlnirea cu Consiliul PanUcrainean al Bisericilor și organizațiilor religioase. (...) Este o instituție care promovează valorile spirituale, favorizând un climat de înțelegere între diversele comunități religioase. (...) Pelerinajul meu s-a dorit un omagiu adus sfințeniei acestei țări stropite cu sângele martirilor. La Lviv, capitala culturală și spirituală a regiunii apusene a țării, ..., am avut bucuria să proclam drept Fericiți treizeci de fii și fiice ai Ucrainei, atât latini, cât și greco-catolici. (...) Fie ca Ucraina să primească cu un entuziasm apostolic reînnoit patrimoniul de sfințenie lăsat de acești discipoli exemplari ai lui Hristos, precum și al atâtor altora ca ei. Tinerilor din Ucraina le-am încredințat în mod simbolic Legea divină a Decalogului, ca busolă indispensabilă pentru drumul lor, punându-i în gardă împotriva idolilor unei false bunăstări materiale și tentației de a se eschiva de propriile lor responsabilități”.

Spre o unificare a Bisericilor Ucrainene

În perioada 13-16 iulie a.e., au avut loc la Zürich dezbaterile privind soarta Bisericii Ortodoxe Ucrainene. Cele trei jurisdicții ortodoxe majore din Ucraina s-au întâlnit cu reprezentanții Bisericii Ortodoxe Ruse și ai Patriarhiei de Constantinopol, care a inițiat întâlnirea. Această adunare, la care au participat Biserica Ortodoxă Autocefală Ucraineană, Biserica Ortodoxă Ucraineană – Patriarhia Kiev și Biserica Ortodoxă Ucraineană – Patriarhia Moscova, a fost inițial planificată pentru iulie 2000. Data a tot fost schimbată, deoarece Patriarhia Moscovei nu dorea să ducă un dialog cu Patriarhia Kievului și cea Autocefală. Mitropolitul Andriy de Lviv și Sokal (Patriarhia Kiev), reflectând asupra situației, a spus că „nu a așteptat nici un rezultat concret în urma acestor discuții; cu toate acestea, întâlnirea a fost un pas esențial în desfășurarea discuțiilor și în recunoașterea Bisericii Ortodoxe Ucrainene“. El a mai notat că, „blocând aceste discuții, Patriarhia Moscovei nu a vrut să recunoască existența celor două mari biserici ortodoxe în Ucraina... Dar acum Patriarhia Moscovei a stat la masa discuțiilor cu episcopi ai celor două Biserici nerecunoscute. Pentru o perspectivă canonică, aceasta este foarte important pentru noi“. Întâlnirea de la Zürich a fost o parte a eforturilor celor două grupări ortodoxe de a uni bisericile, or ca parte a procesului de creare a unei Biserici Ortodoxe Ucrainene. Mitropolitul Andriy a făcut clare intențiile celor două părți: „Bisericile noastre au declarat fără echivoc că Ucraina are nevoie de o singură Biserică Ortodoxă locală. Și la aceste discuții noi am propus Constantinopolului și Moscovei că, împreună, ar trebui să accelereze recunoașterea acestei Biserici. Era anunțat că, dacă Moscova amână discuțiile, noi vom solicita Patriarhiei de Constantinopol să ne primească sub jurisdicția ei. Și astfel noi vom obține în cele din urmă statutul de Biserică Ortodoxă Ucraineană. Eu cunosc reprezentanți ai Patriarhiei Moscovei ce au reacționat puternic la aceasta și au protestat. Dar socotesc că timpul va acționa, iar evenimentele ulterioare vor forța Patriarhia Moscovei să-și înmoaie atitudinea ei“. O altă rundă de discuții este planificată să aibă loc tot în Zürich pe 28 octombrie acest an.

Pregătiri pentru înființarea unei noi parohii ortodoxe românești în Australia

Un comitet de inițiativă avându-l ca președinte pe Mark Nicolau, absolvent al Institutului Politehnic București, 1973, în prezent managing director la firma Akyman Financial Services Pty Ltd, Australia, și ca membri alți cinci români naturalizați în această țară-continent, i-a adresat, la 12 august 2000, Prea Fericitului Părinte Patriarh Teoctist Arăpașu „fiiasca rugămintea“ de a aproba înființarea unei parohii la Dandenong, o mare suburbie a orașului Melbourne. Aici trăiesc foarte mulți români ortodocși care, aflându-se la mare distanță de Melbourne, și implicit de biserica ortodoxă „Sf. Petru și Pavel“ din această metropolă, „sunt tentați și nevoiți să frecventeze bisericile baptiste (2) și penticostale (3) din zonă, cu riscul de a-și pierde tradițiile și credința“, se spune în scrisoare. Circa 250 de viitori enoriași ai parohiei din Dandenong sprijină prin semnătură proprie cererea comitetului de inițiativă. Dosarul cauzei a fost trimis și președinției României, pentru informare. Din păcate, până la această oră, Patriarhia Română nu a răspuns în nici un fel cererii.

Ca preot este cerut teologul Marius Octavian Găină (n. 1963), licențiat al Facultății de Teologie Ortodoxă din Craiova, promoția 1999. Acesta a fost trimis la studii de comunitatea ortodoxă română din Melbourne, cu binecuvântarea P.F. Patriarh Teoctist, și ca bursier al statului român, prin Ministerul Afacerilor externe, pe o perioadă de 4 ani. Marius Octavian Găină este fiul preotului Dumitru Găină, fondator începând cu anul 1972, al celor cinci parohii ortodoxe românești din Australia, și în creștere, se poate spune, sub ochii membrilor comunității românești de aici. Octavian Găină a urmat la Melbourne școală primară, liceul și două facultăți: Electronică și Cibernetică. În prezent, teologul se află cu soția la Melbourne și așteaptă binecuvântarea Patriarhului Bisericii Ortodoxe Române pentru a fi hirotonit preot de către Episcopul ortodox sârb Nicanor pentru Australia și Noua Zeelandă, aflat sub jurisdicția Patriarhiei de la Belgrad. Desigur că bucuria ar fi și mai mare dacă ar fi hirotonit de un Episcop român, dar dat fiind că la Melbourne lucrează (este lector universitar) și este prea puțin probabil ca un ierarh ortodox să ajungă foarte curând în Australia, comunitatea românească de la Dandenong a optat pentru hirotonirea de către episcopul sârb menționat, având în vedere și bunele relații existente între cele două Biserici Ortodoxe. Pr. Dumitru Găină, doctor în teologie, conferențiar universitar (catedra de drept canonic) la Facultatea de Teologie din Craiova și parohul bisericii „Sf. Gheorghe” – Grivița din București, a trimis deja toate cărțile de cult, veșmintele necesare și zece icoane mari pentru noua parohie; alte icoane, care urmează să împodobească iconostasul noii biserici din Dandenong, se află acum în lucru, toate acestea reprezentând o donație a parohiei bucureștene pentru noua parohie din Australia. Iconostasul va fi lucrat la Melbourne.

Ca locaș de cult, noua parohie va folosi pentru început biserica veche a parohiei ortodoxe sârbe din suburbie, pentru care comunitatea românească a primit acordul de principiu. Noua parohie ar urma să-l aibă ca patron pe Sfântul Apostol Andrei, cel care a propovăduit Evanghelia în ținuturile dintre Dunăre, Munții Carpați și Marea Neagră, locul de formare al poporului român. Comitetul de inițiativă măgulă Întâistătătorului Bisericii Ortodoxe Române ca noua parohie să se bucure de același sprijin spiritual și material acordat celorlalte parohii românești din Australia de Patriarhie și de statul român.

Într-un viitor nu prea îndepărtat, parohia își va construi propria biserică și de asemenea un important centru comunitar, pentru care are deja întocmite proiectele și stabilit planul de afaceri, pentru desfășurarea căruia și-a desemnat un comitet de acțiune.

Noul locaș de cult și centrul adiacent urmează să satisfacă nevoile spirituale și materiale a peste 10.000 de etnici români care trăiesc în suburbiile de est ale orașului Melbourne (statul Victoria). Este vorba nu numai de serviciile religioase propriu-zise (Liturghie zilnică, spovedanii, nunți și botezuri, înmormântări etc.), dar și de servicii de interes social (activități zilnice pentru bătrâni și activități săptămânale pentru întreaga comunitate, bibliotecă, consiliere pe probleme de imigrare, afaceri activități de caritate).

Comunitatea conta, la mijlocul anului trecut, pe strângerea sumei de 300.000 de dolari australieni pentru proiect și pe obținerea unui teren de 10.000 mp pentru transpunerea în fapt a acestuia. Biserica este proiectată pentru a primi la o singură

slujbă religioasă 300 de oameni, iar centrul comunitar va avea bibliotecă, centru medical, școală de duminică și facilități de divertisment, pentru 200 de oameni.

În ultimii 20 de ani, comunitatea românească din Australia a crescut de la câteva mii la câteva zeci de mii de membri. Biroul australian de Statistică arată că pe acest continent trăiesc peste 38.000 de cetățeni de origine română, din care circa 20.000 sunt creștini ortodocși, 10.000 sunt bapțiști, iar ceilalți sunt catolici, evrei, penticostali sau aparțin altor Biserici. În statul Victoria și în principal la Melbourne trăiesc circa 20.000 de români, cărora li se oferă servicii religioase în nouă biserici, case de rugăciune sau sinagogi. Singura biserică ortodoxă din Melbourne face cu greu față nevoilor comunității românești locale, care, din cauza distanțelor mari, vârstei înaintate a unora dintre membrii ei și lipsei de servicii comunitare, recurg adesea la serviciile oferite de alte comunități creștine. O nouă parohie în apropiere de Melbourne ar fi benefică atât pentru tineri – lipsiți cei mai mulți de o orientare în domeniile cultural și religios și adesea îngroșând rândurile delincvenților juvenili din Australia –, cât și pentru bătrâni, care în lipsa oricărui centru comunitar, își duc cel mai adesea viața în singurătate, în ciuda beneficiilor oferite de guvernul și climatul noii lor țări.

In memoriam: Arhiepiscopul Victorin Ursache

La 16 iulie curent, la Detroit, Michigan (S.U.A.) a trecut la cele veșnice Î.P.S. Victorin Ursache, Arhiepiscop emerit al Arhiepiscopiei misionare Ortodoxe Române în America și Canada, după 35 de ani de păstorie ca ierarh. Funeraliile au avut loc la biserica ortodoxă română „Sfânta Treime” din Troy, Michigan. A fost înmormântat duminică, 22 iulie, la mănăstirea sa de metanie, Putna (jud. Suceava) din România. În S.U.A., slujba de parastas în memoria Î.P.S. Victorin a avut loc în aceeași zi de duminică, la biserica ortodoxă română „Sf. Parascheva” din Boston, ne-a informat unul dintre slujitorii acesteia, ipodiaconul Marian Simion.

Născut la 24 iulie 1912 la Mănăstioara Siret, județul Suceava, absolvent al Facultății de Teologie din Cernăuți (1936), a fost stareț al mănăstirii Neamț (din 1940), superior al căminului și al bisericii ortodoxe române din Ierusalim și reprezentant al Patriarhiei Române pe lângă Patriarhia Ierusalimului (din 1947), Episcop, din 1966, și Arhiepiscop din 1973 al Eparhiei misionare ortodoxe române din America. S-a retras din această demnitate în februarie 2001 și Sfântul Sinod l-a desemnat pe Î.P.S. Teofan Savu, Mitropolit al Olteniei, ca Arhiepiscop locțiitor până la alegerea noului ierarh titular.

În timpul celor trei decenii și jumătate de păstorie a înființat numeroase parohii în America de Nord și de Sud, împlinind nevoile spirituale ale românilor din această parte de lume. A fost membru al Conferinței Permanente a Episcopilor Ortodocși din cele două Americi (SCOBA).

P.F. Părinte Patriarh Teoctist a trimis la 17 iulie, în numele Sfântului Sinod al B.O.R. și al său personal, o scrisoare de condoleanțe membrilor Consiliului eparhial al Arhiepiscopiei din America și Canada, cu rugăciune „către Bunul Dumnezeu de a-l rândui pe fratele întru slujire arhierescă Victorin în ceata dreptilor”. „Și cu acest

prilej, se mai spune în scrisoare, vrem să încredințăm încă o dată clerul și credincioșii din cuprinsul Arhiepiscopiei... de toată prețuirea și iubirea noastră, precum și de sprijinul Bisericii mame în alegerea cât mai grabnică a unui vrednic urmaș al Arhiepiscopului Victorin“.

Guvernul român – preocupat de buna funcționare a nou înființatei Episcopii Ortodoxe Române din Iugoslavia

O delegație formată din reprezentanți ai principalelor instituții din România cu atribuții în domeniul relațiilor cu românii de peste hotare a făcut o vizită în Iugoslavia în perioada 2–8 iulie curent. Delegația a fost condusă de Doru Vasile Ionescu, secretar de stat în Ministerul Informațiilor Publice, șeful departamentului pentru relațiile cu românii de peste hotare, și Cristian Niculescu, secretar de stat în M.A.E., și a cuprins experți din cele două ministere, precum și de la Secretariatul de Stat pentru Culte (S.S.C.) și din Administrația prezidențială.

Delegația a dorit să transmită un mesaj clar autorităților iugoslave și comunităților românești din țara vecină, în sensul reafirmării interesului deosebit al statului român față de etnicii români din jurul granițelor țării. Membrii delegației au dorit de asemenea să investigheze situația actuală a comunităților românești din Iugoslavia și să evalueze necesitățile acestora de sprijin din țară pentru menținerea identităților lor etnice, lingvistice, culturale și religioase.

Programul deplasării a cuprins întâlniri la nivelul secretarilor de stat din M.A.E. și Departamentul pentru Minorități Naționale, contacte cu autorități locale din zonele locuite de români, întâlniri cu comunități românești din Voivodina (Banatul sârbesc) și Serbia de răsărit (dintre râurile Morava și Timoc) și cu liderii acestora.

Delegația a precizat, cu prilejul acestor contacte, că România dorește abordarea problemei drepturilor etnicilor români din întreg teritoriul Serbiei, pentru a se reveni la normalitate, în conformitate cu prevederile documentelor europene privind minoritățile, și pentru regândirea punților de legătură dintre cele două țări pe baze democratice. În cadrul contactelor cu responsabilii guvernamentali iugoslavi, delegația română a făcut propuneri concrete de largire a cadrului juridic al relațiilor bilaterale în domeniul cultural, științific și al minorităților, și a solicitat sprijin pentru funcționarea normală a Episcopiei Ortodoxe Române din Iugoslavia, înființată cu câteva luni în urmă de Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române. Autoritățile guvernamentale iugoslave au fost receptive și cooperante la toate aceste propuneri, promițând că vor interveni la departamentele de specialitate pentru rezolvarea favorabilă a propunerilor delegației române. Este vorba, între altele, de recunoașterea similitudinii între numele de *român* și cel de *vlah* pentru locuitorii din Serbia de răsărit și de acordarea statutului de minoritate națională acestei populații, care numeric este majoritară în zonă, dar este lipsită de drepturile de care se bucură românii din Voivodina. Celor circa 600.000 de români care trăiesc în Serbia de răsărit le-au fost răpite încă din 1830 toate drepturile specifice: școală, biserică, publicații în limba maternă. Există 300 de sate și 20 de orașe cu populație românească, populație care deși păstrează vie conștiința apartenenței la poporul român, este în același timp minoritatea națională cea mai loială statului pe teritoriul căruia trăiește. Este necesar, însă, ca și statul iugoslav să facă eforturi pentru sprijinirea acestei minorități, pentru

ca ea să-și recapete drepturile firești, ceea ce ar servi până la urmă interesul Iugoslaviei de aderare la structurile Uniunii Europene. Delegația guvernamentală română a exprimat speranța că cele două Biserici Ortodoxe surori, Română și Sârbă, vor găsi cele mai bune soluții pentru extinderea vieții bisericești și în rândul comunităților românești din Serbia de răsărit, lipsite în prezent de locașuri de cult, de preoți, de publicații religioase în limba maternă.

Eforturile pentru realizarea scopului comun al tuturor românilor din Iugoslavia – acela de păstrare a specificului etnic, cultural și spiritual – sunt zădărnice de existența mai multor organizații românești cu interese paralele sau chiar divergente. Biserica rămâne singurul bastion al unității lor, de aceea românii din Voivodina sunt hotărâți să acționeze pentru ca centrele și cluburile culturale pe care le vor înființa să graviteze în jurul Episcopiei Ortodoxe Române din Iugoslavia.

Potrivit informației de presă citate, delegația a reușit să determine organizațiile și societățile culturale românești din Voivodina să se elibereze de prejudecățile trecutului, pentru a face front comun cu cauza românilor din Timoc (Serbia de răsărit) și a aborda problemele acestora în presa scrisă și vorbită.

În prima parte a vizitei, delegația a fost însoțită de P.S. Daniil Stoenescu, Întâistătătorul Episcopiei Ortodoxe Române din Iugoslavia. În discuțiile pe care le-au avut cu autoritățile guvernamentale din această țară, șefii delegației au cerut ca Episcopul român de la Vârșet să aibă același statut cu omologul său sârb de la Timișoara, și anume acela de slujitor al Bisericii, și nu de turist, cum îi este dată viza de pașaport.

Conferința KEK–CCEE la Sarajevo despre responsabilitatea comună în Europa a creștinilor și musulmanilor

În capitala Bosniei-Herzegovina s-a desfășurat, în perioada 12–16 septembrie, conferința cu tema „Creștini și Musulmani în Europa: responsabilitate comună și angajament religios într-o societate pluralistă”. Evenimentul, organizat în comun de Conferința Bisericilor Europene (KEK) și Consiliul Conferințelor Episcopale din Europa (CCEE), a reunit peste 100 de reprezentanți ai celor două familii religioase, care au discutat despre provocările ce le stau în față în actuala societate europeană pluralistă și secularizată. Studiarea problemei relațiilor dintre creștini și musulmani nu se va limita strict la contextul Europei de sud-est, ci va aborda și problemele centrale privind coabitarea comunităților religioase în întreaga Europă. Obiectivul acestei întâlniri istorice – prima de acest gen – a fost de a da o formă constructivă relațiilor actuale dintre creștini și musulmani. Organizatorii au dorit ca această întâlnire să marcheze începutul unui proces de vindecare a memoriilor colective ale comunităților religioase – după 1400 de ani de istorie trăită în comun care a fost dominată mai mult de violență și război, decât de toleranță și înțelegere. Sarajevo, orașul ales să găzduiască conferința, simbolizează această istorie turmentată, dar poate și să devină emblema unei coexistențe pașnice, departe de violență și intoleranță, între creștini și musulmani pe continentul european. Printre cei care au avut intervenții în plenul conferinței s-au aflat universitari bine cunoscuți și eminenți conducători ecleziastici.

Subiecte la ordinea zilei pentru Conferințele Episcopale (catolice) din Europa

Întâlnirea anuală de la Praga (21–25 iunie 2001) a secretarilor generali ai Conferințelor Episcopale catolice a debutat prin trecerea cămei de la președinția care a condus CCEE (Consiliul Conferințelor Episcopale Europene) din 1993 până în 2001 la noua președinție, aleasă la 18 aprilie la Strasbourg (Franța).

Orientările prioritare ale activității viitoare a CCEE au reieșit din intensă reflecție comună a membrilor celor două președinții și din dialogul cu secretarii generali reuniți la Praga. Acestea sunt: aprofundarea colegialității între Conferințele Episcopale, înaintarea pe plan ecumenic, în special prin colaborarea cu KEK (Conferința Bisericilor Europene, altele decât cele catolice), lucrarea în serviciul vestirii Evangheliei într-o Europă pluralistă, contribuția la procesul de unificare europeană prin intensificarea colaborării cu ComECE (Comisia Episcopatelor Comunității Europene) și cu Sfântul Scaun.

Problema etică a fost un prim subiect central și actual care a ocupat lucrările secretarilor generali. În Germania, Conferința episcopală a luat parte ca o voce autorizată la dezbaterea pe problemele de bio-medicină și bio-tehnologie. Pentru Episcopi, începutul vieții, începutul demnității umane și începutul dreptului la protejarea vieții coincid și sunt inseparabile. În Belgia, confruntată cu o legislație mai liberală în domeniul eutanasiei, Biserica propune cu tărie însoțirea bolnavului în fază terminală, îngrijirile paliative și revenirea la sensul vieții în fiecare din fazele acesteia. Comisia socială a Episcopilor din Franța a făcut publică o declarație asupra sclaviei pe care o reprezintă prostituția femeilor și a copiilor. Trebuie ca instituțiile europene să determine ca prostituția să nu mai fie considerată o meserie „normală”, pentru ca această plagă să fie eradicată în acest secol, al XXI-lea.

Noțiunea de familie a ajuns să aibă două sensuri, contrare unul altuia. Astfel, în Olanda cuplurile homosexuale au dreptul de a adopta copii olandezi. Această problemă se răspândește și în alte țări ale Comunității Europene și începe să fie prezentă în Europa centrală și de răsărit. Conștiente că viitorul Europei și al omenirii în general se decide în funcție de aceste subiecte, Conferințele Episcopale se simt responsabile să fie „santinele ale vieții” și să acționeze în domeniile culturii, pastoralității și legislațiilor. De unde importanța activității ComECE, care urmărește punctual dezbaterile pe aceste teme în sânul instituțiilor europene.

Al doilea subiect abordat într-o manieră aprofundată de secretarii generali a fost situația Bisericii în țările în tranziție care au trăit ideologia comunistă. Marile anchete întreprinse de Forumul pastoral din Viena subliniază un interes crescând pentru problemele religioase, dar și o „nostalgie” difuză pentru comunism, datorită mai ales situației economice și faptului că persecuțiile suferite în perioada comunistă au fost uitate. Contribuția Bisericii este apreciată mai ales în domeniile solidarității și libertății. Situația actuală cere ca Biserica să caute să se „repoziționeze”, să desfășoare o evanghelizare de o calitate nouă, o personalizare a credinței, o reconfigurare a comunității ecleziale, să creeze comunități vii, o formație serioasă, o angajare a laicilor. Acest nou drum al Bisericilor din Europa centrală și răsăriteană va avea ecouri și în occident.

Ecumenismul reprezintă o altă preocupare, caracteristică desigur fiecărei țări, dar în moduri diferite și complexe. Secretarii generali au dezbătut „Charta Ecumenică – linii directoare în vederea unei colaborări crescânde între Bisericile Europei”, semnată la Strasbourg la 22 aprilie 2001. Este primul document istoric de acest tip, dar este foarte recent și trebuie încă să capete noi dimensiuni, pe baza reflecțiilor, deciziilor și activităților trăite la nivel local. Peste trei ani abia se va proceda la verificarea europeană a „stării de sănătate” a Chartei.

Secretarii generali au discutat de asemenea despre stadiul actual al dezbaterilor privind intercomuniunea și ospitalitatea euharistică în diferite țări.

CCIEE pregătește în prezent simpozionul Episcopilor Europei, care se va desfășura la Roma, de la 24 la 28 aprilie 2002, cu tema „Tinerii Europei în evoluția Laboratorului credinței”. În afară de 100 de Episcopi și de diverși invitați, la aceasta va participa câte un tânăr din fiecare țară europeană, aflăm dintr-un comunicat al CCEE.

(Știri extrase din buletinul informativ „Viața cultelor”, nr. 416, 417, 418, 419, 420/2001 și revista „Service Orthodoxe de Presse” (S.O.P.), nr. 259, Paris, iunie 2001).

Asistent univ. dr. Marius Telea,
Antropologia Sfinților Părinți Capadocieni,
Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2001, 466 p.

Antropologia se situează între problemele care, în cadrul dialogului inter-religios, ar trebui să i se acorde o maximă importanță. Aceasta deoarece concepția creștină despre om este dominată de ideea că el reprezintă în această lume cea mai complexă creatură a lumii văzute, iar la baza acestei convingeri stă mărturia Sfintei Scripturi întru totul favorabilă omului. Superioritatea omului în raport cu celelalte creaturi ale lumii văzute este dată prin creație. Proorocul Moise consemnează în istorisirea biblică din cartea Genezei că, după ce l-a creat pe om, Dumnezeu a privit la câte făcuse „*Și iată erau bune*” (cap. 1, 13). Expresia „*bune foarte*” se referă în mod special la om deoarece, în versetele anterioare, când se vorbește despre crearea celorlalte existențe, se folosește expresia: „*Și a văzut Dumnezeu că e bine*” (Geneza 1, 21–25 etc.).

Prin alcătuirea firii sale, omul ocupă o poziție intermediară între lumea materială și lumea spirituală. El unește în sine vizibilul cu invizibilul, sensibilul cu inteligibilul, cele de jos sau pământești, cu cele de sus sau cerești. Ca urmare a acestei sinteze realizate în ființa sa, omul apare după cum adesea s-a remarcat, ca un microcosmos adică o reprezentare în mic a lumii celei mari. Originea omului este legată nemijlocit de actul divin al creației, iar apariția sa la urmă este expresia progresului naturii către desăvârșire, fiind în același timp urmarea unei tainice consfătuiri a lui Dumnezeu cu Sine Însuși (Geneza 1, 26).

Aceste constatări sunt confirmate și de lectura cărții intitulată **Antropologia Sfinților Părinți Capadocieni**, aparținând d-lui asist.

univ. Marius Telea de la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Alba Iulia.

O simplă privire asupra cuprinsului, dar mai ales parcurgerea acestuia, ne demonstrează faptul că autorul realizează o abordare sistematică a concepției despre om a Părinților Capadocieni: Sfinții Vasile cel Mare, Grigorie de Nazianz și Grigorie de Nyssa, trăitori în veacul al IV-lea, cu precizarea învățăturilor comune, dar și a diferențelor dintre ei în abordarea acestei probleme.

În tratarea temei pe care și-a propus-o, autorul a structurat lucrarea în trei mari părți:

1. Dumnezeu și lumea creată în viziunea Părinților Capadocieni;
2. Antropologia Sfinților Părinți Capadocieni;
3. Restaurarea și îndumnezeirea omului în Iisus Hristos.

Pe întreg parcursul lucrării autorul încearcă și reușește cu succes să realizeze o prezentare cu mijloacele științei teologice a antropologiei Părinților Capadocieni, care este, evident, o antropologie teologică.

Partea întâi debutează cu problema cunoașterii lui Dumnezeu, în care un rol important îl ocupă Revelația divină cuprinsă în Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție. Autorul prezintă pe larg aceste adevăruri pe baza mărturiilor din Vechiul și Noul Testament ca și pe mărturiile patristice extrase din operele unor Sfinți Părinți. Este prezentată și doctrina epectazelor, specifică Sfântului Grigorie de Nyssa, potrivit căreia sufletul, fiind atras de Dumnezeu, se găsește într-o mișcare ascendență spre desăvârșire.

După ce prezintă concepția despre Dumnezeu a Părinților Capadocieni, autorul expune în continuare învățătura despre lume, considerată drept creația lui Dumnezeu în Treime. Deși Dumnezeu este Creator prin voința

Sa, totuși creația nu este legată de ființa Sa transcendentă. Lumea are un început, dar totuși nu există o materie preexistentă creației pe care Dumnezeu ar fi organizat-o, ci toate au fost aduse la existență „*ex nihilo*”.

Partea a doua evidențiază faptul că Părinții Capadocieni ca și ceilalți Sfinți Părinți de altfel, au căutat să alcătuiască un sistem antropologic complet, dar singurul care a reușit acest lucru a fost Sfântul Grigorie de Nyssa în tratatul „*Despre crearea omului*”.

Autorul expune învățătura despre natura omului în viziunea capadociană arătând că omul unește în sine atât lumea inteligibilă cât și cea sensibilă. Starea primordială a omului este prezentată în aspectele ei principale, precum omului în rai și căderea în păcat.

„*Crearea omului după chipul și asemănarea lui Dumnezeu*” este un capitol important al lucrării ca de altfel și al temei tratate, concluzia autorului fiind că chipul constituie punctul de plecare ce predestinează făptura spre o stare de plenitudine, iar asemănarea este o împlinire, o desăvârșire a chipului divin în om.

Nu este omisă nici problema răului în creație, răul fiind absența binelui și o formă a înstrăinării de Dumnezeu. Prin rău vine în lume și păcatul, iar păcatul a dus la căderea protopărinților și înstrăinarea de Dumnezeu. De altfel, noțiunea de înstrăinare a fost introdusă în literatura patristică chiar de Părinții Capadocieni.

Partea a treia prezintă realizarea planului de răscumpărare a lumii de către Mântuitorul Hristos conform învățurii Capadocienilor, prin înlăturarea obstacolelor care îl separau pe om de Dumnezeu, în special a păcatului precum și restaurarea naturii umane căzute.

Acest fapt a fost posibil numai prin Întruparea Cuvântului care a realizat înnoirea ontologică a firii și a întregii creații dar și refacerea comuniunii cu Dumnezeu.

Un capitol aparte este acordat îndumnezeirii omului considerată ca o idee de bază a teologiei Capadocienilor.

Se prezintă apoi rolul Bisericii și al Sfințelor Taine ca instituție și respectiv simboluri și acte sensibile în lucrarea de mântuire și sfințire a credincioșilor.

Concluziile lucrării realizează o sinteză a temei și cuprind o serie de aprecieri asupra aportului Sfinților Părinți Capadocieni la fundamentarea concepției antropologice creștine.

Semnatarul acestor rânduri remarcând faptul că lucrarea este tratată interdisciplinar, evidențiază meritul ei și din alt punct de vedere și anume că deschide câteva noi direcții de studiu care pot interesa studenții și cadrele didactice din învățământul teologic, dar și pe toți cei interesați de domeniul antropologiei.

Leet. univ. dr. IOAN MIRCEA IELCIU

Arhimandritul Emilianos, **Cateheze și cuvântări**, vol. II („Viața în Duh”), trad. Ioan I. Ică jr., Deisis, Sibiu, 2001, 283 pp.

I.

Alături de Gheron Iosif Vatopedinul († 1959), Paisie Aghioritul († 1994), Părintele Porfirie († 1994) ori Teoclit Dionisiatul (în viață), Arhimandritul Emilianos este una dintre cele mai pătrunzătoare și rezistente figuri ale monahismului grec contemporan, cunoscut cititorului român prin excelențele traduceri ale diac. Ioan I. Ică jr., publicate recent sub egida „Deisis”. În colecția „Mistica” a editurii sibiene, seria „Scrieri duhovnicești de la Simonos Petras”, cuvântările și catehezele arhimandritului Emilianos apar în trei volume distincte: „Monahismul – pecetea adevărată” (1999), „Viața în Duh” (2001) și, în curs de apariție, o cuprinzătoare tâlcuire la Psalmi intitulată: „Să ne veselim de Domnul”. Ediția românească a cărții despre „Viața în Duh”, impecabil editată și atent îngrijită, reprezintă o deplină confirmare a impresiilor pe care cititorii români și le-au putut face deja cu doi ani în urmă, după lectura volumului despre „pecetea adevărată” a creștinismului răsăritean: venerabilul părinte al mănăstirii Simonos Petras din Sfântul Munte și al Sfintei Chinovii „Buna-Vestire” din Ormilia (care a realizat transcrierea conferințelor inițial înregistrate pe benzi magnetice) este, fără

îndioală, una dintre cele mai vii și profetice voci ale teologiei ortodoxe contemporane.

Există câteva referințele implicite (precis identificate de editorul român în foarte utilele note de subsol) ale părintelui Emilianos la învățăturile Părinților filocalici, între care Avva Evagrie Ponticul, Cuv. Diadoh al Foticeii, Sf. Grigorie Teologul, Sf. Ioan Scărarul, Sf. Maxim Mărturisitorul, Sf. Ioan Damaschin, Teolipt Filadelful, Calist Catafighiotul. Față de doctrina teologică a acestora, părintele Emilianos nu aduce nimic nou, în mod substanțial. Limbajul prin care și exprimă trăirea este însă, aproape, fără precedent: ceva din geniul pastoral al lui Ioan Hrisostomul, îndrăzneala catehezelor unui Simeon Noul Teolog și simplitatea gravă a mărturiilor lui Siluan Atonitul, dar mult din zelul mărturisitor al Părinților Apostolici și toată precizia descrierilor antropologice date de tradiția neptică alcătuiesc, indirect, o imagine despre statura duhovnicească a autorului. Se ascunde în cuvintele părintelui Emilianos o naturală limpezime care umilește sterpăciunea erudiției teologice a veacului în care prea multe referințe bibliografice ajung să-și piardă destinația. Cuvântările arhimandritului grec – „totdeauna plăcute și drese cu sare” (Coloseni 4, 6) – nu sunt prelegeri academice, iar dacă posedă o atât de rară acuratețe, e pentru că respectă cu totul ritmul geneziei al firii. Un izvor captat sporește nu doar debitul apei, ci și îi îmbogățește gustul. Posesor al unei vaste experiențe – ca duhovnic al unor mănăstiri de călugări și maici – Gheronda „nu vorbește în două feluri” (I Timotei 3, 8), părelnic sau iscoditor, ci rostește cuvânt „vrednic de credință și vrednic de toată primirea” (I Timotei 4, 9), mai întâi lămurit „în vâpaie de foc” (I Tesaloniceni 1, 8). Nesemețite, ele câștigă dragostea; simple, ele „surpă iscodirile minții” (II Corinteni 10, 4) – mustră fără să îndepărteze, îndeamnă fără să disprețuiască, poruncesc fără să robească. Părintele, de altfel, a adus deja „multă bucurie și mângâiere” credincioșilor ortodocși din lume, iar prin povețele sale „inimile sfinților s-au odihnit” (Filimon 1, 7). Într-un timp când oamenii „nu mai suferă învățătura sănătoasă – ei dormici să-și desfete auzul – își grămădesc învățători după poftele

lor”, lucrarea duhovnicească a unui părinte harismatic precum arhimandritul Emilianos ar putea împlini necesara și profetica îndreptare a celor care, „abătuți spre basme” (II Timotei 4, 3–4), sunt doar niște „îmbuibăți de ei înșiși, nori fără apă, purtați de vânturi, pomi tomnatici, fără roade, de două ori uscați și deșrădăcinați” (Iuda 1, 12). În sfârșit, o calitate distinctă a cuvântărilor părintelui Emilianos, rostite în contextul postmodern al unor multiple confuzii spirituale, este limbajul aristocrat și absența oricărui ton polemic – ceea ce protejează perfect limpezimea interioară a vorbitorului și trezește apetitul duhovnicesc al auditoriului.

De la primele pagini ale volumului, cititorul e invadat de suflul de prospețime pascală și irezistibilă autenticitate a personalității părintelui Emilianos. *Non multa, sed multum!* – s-ar putea remarca, ca în orice specifică împrejurare creată de întâlnirea cu scrierea unui mistic. În pofida suportului rece al tipăriturii, scrierile părintelui Emilianos par să conserve pe deplin acustică fină a cuvântărilor originale: ritmarea caldă a respirației, ezitări intermitente, subite exclamații, jocuri de cuvinte, ironii conjuncturale, suspensii liminale, tăceri concluzive. Douăsprezece cuvântări concentrate asupra nodurilor gordiene ale experienței religioase în creștinismul ortodox livrează, cu forța incontestabilă și agilitatea copilărească a sfințeniei, o sumă stabilă de repere tematice pentru o dublă lectură: mai întâi duhovnicească, repetitivă și circulară (*ruminatio*), mai apoi culturală, filozofică și istorică (*speculatio*). Ne propunem să schițăm în prezentarea de față câteva contururi ale unei asemenea posibile și necesare hermeneutici comparate¹.

II.

Luate în întregime, catehezele părintelui Emilianos ni s-au părut o glosă prelungită la un verset din prima epistolă către Corinteni (4, 15)

¹ Am omis în mod deliberat orice referință bibliografică, în acest text, inclusiv identificarea citatorilor (cu necesara excepție a celor scripturistice), ca pe o invitație răsturnată la relectură, adresată cititorilor noștri.

a Sfântului Pavel: „Căci de ați avea zeci de mii de învățători în Hristos, totuși nu aveți mulți părinți”. În acord perfect cu mistica ioaneică, exigențele recurent declarate ale Apostolului neamurilor confirmă unica legitimitate a Evangheliei în fața corpului de scrieri veterotestamentare: aceea de a concretiza în ordinea iconomică – personal și comunitar, ascetic: și sacramental – misterul trinitar al nașterii Cuvântului și purcederii Duhului din Dumnezeu-Tatăl. Experiența înfierii duhovnicești apare, așadar, ca un ecou verticalizat al perihorezei divine, inițiere în taina de foc: a Treimii Celei Sfinte, fără de care teologhisirea cade în platitudinea exteriorității discursive, reductibilă la câteva formulări dogmatice (comensurabile cu alte doctrine religioase ori filozofice) și gesturi rituale (antemate în presupuzițiile oricărei ideologii). Este, de altfel, semnificativ faptul că tradiția ortodoxă își denumeste întemeietorii cu apelativul de „Sfinți Părinți”, recunoscuți ca atare exact în măsura în care au întrupat, în propriile lor vieți, misterul fecundității spirituale ale Dumnezeului treimic.

Paternitatea și corelativul ei, filiația, sunt opera unui eveniment imemorial și indelebil: nașterea de sus (Ioan 3, 3), adică botezul „din apă și din Duh” (Ioan 3, 5). Imemorial, întrucât memoria psihologică individuală nu poate înregistra nici *clipa* nașterii truștii și, cu atât mai puțin, *clipa* survenirii „dintr-o dată” (*exaiphnes*) a nașterii de sus. Indelebil, întrucât acest mister al palingeneziei – deși absent din resorturile conștiinței – e chiar învelișul amniotic al unei memorii ancestrale, garanția unității pasive: a persoanei, oglinda chipului aflat în căutarea pierdutei asemănări. „Nașterea de sus” este singura care ne poate conferi – *sub specie aeternitatis* – un nume pe măsura vocației, definitivă eliberare de sub tirania determinărilor biologice, psihologice, istorice și sociale. Dar, totodată, ea se măsoară în abisul vertiginos al căderii, în vidul unei absențe, în neîmpăcata rușine: a goliciunii lui Adam. Descriind infernul acestei catastrofe, al somnolenței mortale care a înghițit amintirea supleții petrecerilor cu Domnul în grădina Edenului, centrul inimii noastre, cuvintele Arhimandritului Emilianos ating

dostoievskian, cu virtuțile transparenței iconice totale, cutele cele mai ascunse ale realității interiorității noastre, mereu refugiată în ipocrizia unei autosuficiențe ontologice. Lansată cu o sinceritate care nu sucombă nicidecum în cinism și cu o clarviziune care – născută fiind în stare de rugăciune – rămâne strict terapeutică, ea însăși deloc demonstrativă, privirea părintelui Emilianos face drepte căile Domnului prin pustia inimilor noastre. Povețele sale sunt mai mult decât o morală: aceasta, coruptă de dualitatea pomului cunoașterii și administrată de un oarecare imperativ categoric, ratează gustul rotunjit al fructelor pomului Vieții, starea de gratuitate deplină și neamestecată în dumnezeiescul har. Morala ignoră întotdeauna că „acolo unde intră «trebuie», acolo avem începutul eșecului nostru”. Aceasta nu vrea să însemne că disjuncția între bine și rău trebuie ocultată, ci doar faptul că esența Revelației ține de afirmativul actualității lui Dumnezeu, iar nu de o morală bazată pe refuz și interdicție. Poruncile dumnezeiești indică, așadar, doar acea „margine de tăcere” (VI. Lossky) în care omul, regăsindu-și firea cea mai adevărată, se desparte de „tărâmul neasemănării” (Sf. Augustin).

Limbajul concret al arhimandritului Emilianos evocă un interes practic orientat direct spre complexitatea parcursului mistagogic al creștinilor convinși de obligația, asumată la botez, de a restaura demnitățile pierdute de Adam, cununa creației lui Dumnezeu. Începuturile repatrierii sunt pavate de frică (și afectele satelite: angoasă nedeterminată, melancolie recesive, anxietăți difuze, fobii imaginare) în fața distanței pe care sufletul o resimte față de tronul de slavă al lui Dumnezeu. Din pietrele mormântului de odinioară, clădit în exil, sufletul își va putea construi, cu multă răbdare și o suspendare a vocii proprii, un lăcaș „în casa Tatălui” (Ioan 14, 2). Inteligența cerută în acest proces lung și anevoios e, însă, fructul experienței, pe care o pot împărtăși mai ales părinții încercați în Duhul. Nimeni nu și-ar putea înveli goliciunea steapă a sufletului fără povața celor îmbrăcați deja în haina veseliei, a harului și a dreptății. În fața luminoasă a părinților înfiați de Domnul, neputințele singurătăților noastre se oglindesc cu durere, iar frunzele smochinului

care ne-a umbrît ruşinea pălesc, blestemat. Pentru creştini, pare să sugereze bătrânul de la Ornylia, doar începutul (adică directa confruntare cu propria limită) – şi niciodată sfârşitul – descoperă o „realitate tragică” ce trebuie asumată printr-o reîntoarcere circulară „acolo de unde am fost aruncaţi”. Aici arhimandritul Emilianos nu tăgăduieşte cuvântul Micului Prinţ după care „drumurile drepte nu duc niciodată foarte departe”. Esenţial pentru debutul fazei practice în viaţa duhovnicească pare a fi momentul de singurătate a sufletului, asemănător unei nopţi prelungite când ochiul minţii îşi contemplă pângărita nuditate şi adâncă însingurare. Dar aici, sensul înstrăinării la care sufletul se simte chemat nu e psihologic – confuzie vinovată a mizantropilor – ci teologic: „eu singur cu Dumnezeu singur”. Lucru deloc simplu, de vreme ce „am învăţat să trăim cu simţiri trupeşti” care se cer transfigurate (nu suprimate) printr-o asceză „în orice caz şi orice chip”.

Urmând fidel învăţăturii Sfântului Maxim Mărturisitorul, pentru care lanţul plăcerilor sensibile înrădăcinate în iubirea de sine (*philautia*) trebuie rupt prin veriga durerii liber asumate (*philoponia*) de Hristos însuşi, arhimandritul Emilianos lămureşte sensul practicii ascetice dintr-o echilibrată perspectivă teandrică, în care lucrarea curăţitoare a harului divin completează activitatea umană şi exclude orice potenţial pelagianism doctrinar. Ținta finală, eshatologică, a unirii cu Dumnezeu presupune stabilirea, fie şi fulgurantă, a unei comuniuni cu Cel „în jurul” Căruia doar se poate sta. Dacă unirea presupune comuniunea, aceasta din urmă se realizează printr-o discretă recunoaştere, în tăcerea sinelui regăsit cu sine, a paşilor care-L purtau pe Dumnezeu în grădina raiului. Această apropiere e sinonimă cu o invazie de lumină dumnezeiască, sub razele căreia revelaţia nimicniciei şi a morţii proprii determină „începutul deliberării mele”, moment în care „cuţitul se afundă cel mai adânc în rană”, clipa „acceptării sau nu a căinţei. E începutul vieţii mele. Îmi joc aici soarta”.

III.

În zilele noastre, dintre părinţii duhovniceşti, poate doar arhimandritul Sofronie Sakharov

(† 1993) a mai vorbit cu atâta patos, limpezime, curaj şi dragoste despre fiinţa dedublată a omului în care păcatul lucrează ca lege (Romani 7, 15–16) iar minciuna ca un adevăr. În plus, o inedită „teologie a absenţei” schiţată de ambii duhovnici contemporani se constituie într-un punct de convergenţă hermeneutică a gândirii lor teologice, perfect aplicată asupra condiţiei omului postmodern. Dacă istoria reface metonimic biografia Fiului lui Dumnezeu, misterul abandonului patern şi al părăsirii de către cei odinioară apropiaţi întru aceeaşi credinţă devine cheia înţelegerii timpului nostru apocaliptic, trăit deopotrivă individual şi comunitar. Desluşind ritmul hristic al temporalităţii istorice, vom putea înţelege „că Dumnezeu există în absenţa lui Dumnezeu” – precum şi formele specifice ale acestui paradox.

Părintele Emilianos are ceva din gingăşia fratelui stareşului Zosima, descris de F. M. Dostoievski ca un bătrân ce socotea orice om pătimăş ca pe un copil bolnav „deosebit de vrednic de compătimire”. Gheron Emilianos adaugă o ironie tipic grecească acestei priviri îngrijorate, aplecată cu o afecţiune maternă asupra prunciei minţii omeneşti ce confundă trandafirul cu un mărăcine sau care, începând să scrie o epistolă cu un stilou defect, se apucă pe parcurs să-l repare, uitând de sine o zi întreagă, fără a mai sfârşi gândul cu care promise, acela de a redacta scrisoarea. „În fiecare zi ne justificăm pe noi înşine” – fie că aceasta înseamnă carieră profesională, bogăţie materială sau frumuseţe trupească, certitudini intelectuale, proiecte sentimentale ori câteva banale planuri de vacanţă. „Mi se pare – şi la acest gând mă încearcă o emoţie specială – că noi toţi suntem surdo-muţi înaintea lui Dumnezeu” Părintele descrie cu o dureroasă precizie infirmitatea congenitală, intoleranţa capriciilor dobândite, mediocritatea, tergiversările infinite, împletirile repetate în care omul de rând (deci fiecare dintre noi, la un moment dat) îşi consumă, repetat, iluziile. Începutul vieţii duhovniceşti este direct legat de revelaţia ignoranţei proprii şi a deşertăciunii oricărui petec de lume, trăit în afara iubirii paterne care a înfiinţat-o, cu raţiune, la început (Geneza 1, 1 = Ioan 1, 1).

Numirea deşertăciunii nu-şi are temeiul într-un eventual pesimism umoral, dictat de

circumstanțe istorice nefaste ori umbrīt de o biografie accidentatā. Deșertāciunea descoperitā de Ecclēziast īn radicala insuficiență ontologicā a lumii („neajunsul de a fi nāscut” evocat de E. M. Cioran sau „plictisul fundamental” analizat de J.-L. Marion) circumscrie mai mult decāt banala vanitate ori perversa mândrie a minții omenești, fie și anexatā vreunui proiect luciferic. E vorbā aici despre revelația deșertāciunii ca blestem al pāmāntului unde s-a scurs sāngele lui Abel ((Geneza 4, 11) dar pe care cetatea lui Cain n-a putut sā-l ascundā vreodatā. Deșertāciunea este altceva decāt metafora nerodirii ori sinonimul pustiei: ea īnseamnā chiar goliciunea aridā a nisipului cu care cei vechi māsurasu cāderrea surdā a timpului, deci consistența granularā a existenței. „Deșertāciunea deșertāciunilor”: demascarea lotului comun de risipiri īn ambiții și decepții personale, elocvența caducității lumii īn neutralitatea fenomenalitāții ei, foamea de veșnicia „īn care nu mai e nimic contrariu” (Maxim Mārturisitorul). Practicānd zilnic: jocul indiferenței ontologice, care nu cunoaște loc pentru o iubirea verticalā, omul își exersseazā limitele ratării soteriologice. Cu sau fārā mascā, actorii acestei expediții nu suferā de o banalā abulie sau pasagerā indispoziție afectivā. Meschinātatea lor și a noastrā e mult mai profundā – constitutivā, ontologicā, nuclearā. E corelatul „iluziei transcendente” despre care, cel mai recent și fārā egal, a vorbit filozoful Michel Henry. Condiția lumii dupā cādere a fost afectatā de o duplicitate fenomenologicā prin care īntreaga fāpturā – lucrurile, oamenii – apare īnstrāinatā. Dintr-o originārā transparență, tot cosmosul a ajuns la o structuralā dezbinarea de sine. Henry vede āceasta, extrem de subtil, īn jocul diferențial dintre modalitatea universalā a manifestării mundane (ekstaticā) și esența īnvizibilā (patecticā) a Vieții care face orice apariție posibilā. Dacā īn Revelația lui Dumnezeu conținutul manifestării nu diferā cu nimic de modalitatea sa de apariție (altfel spus, metoda este nedespārțitā de adevār), īn deschiderea lumii totuī apare īntr-un dublu montaj: apariția purā, gratuitā, nemijlocitā și imanență a fiecărei fāpturi e amenințatā de irealitatea aparenței exterioare, mediatā, ekstaticā. Michel Henry dā și un fericit

exemplu: postul. Un act fundamental care poate fi īmplinit, din punct de vedere calitativ și cantitativ īntr-un mod identic de către douā persoane diferite, plecānd chiar de la aceleași rațiuni (pietatea), dar cu rezultate total diferite (māndria vs. smerenia). Prins de iluzoriul exteriorității, unul poate sucumba īn ceremonialul etalării propriilor virtuți, īn timp ce altul desāvârșește lāuntric golirea de sine (Filipeni 2, 7). „Instituīnd posibilitatea permanentā a amāgirii și minciunii, duplicitatea apariției desfāsoarā un univers al cārui principiu e ipocrizia. Nu cā āceasta s-ar stabili aici sub forma unei stāri de fapt īntotdeauna realizate, ca și cum toate comportamentele detectabile īntr-un astfel de univers ar fi cele ale ipocriziei. īn acest caz, n-ar mai fi cu putință nici o ipocrizie. Dualitatea apariției face ca īntr-un sistem metafizic constituit și definit de āceastă dualitate, sā domneascā ipocrizia cu titlu de posibilitate principialā mereu deschisā” (M. Henry). Adevārul lumii, dezvāluit īn raportul de transcendență al conștiinței cu obiectul gāndirii sale, este tocmai de āceea, cum spunea K. Popper, falsificabil. Nimeni dintre noi nu trāiește perpetuu, nici mācar rațiunea īnsāși, conform celebrului principiu logic al non-contradicției. īn regimul sublunar, consecvența logicā e mai degrabā o excepție, aplicatā regional īn deciziile noastre. Lumea conștiinței apare, deopotrivā, ca o serie de contradicții a cāror circularitate se rupe īn pragul asumării definitive al unui alt adevār: cel īntrupat de Iisus Hristos. Sau, īn cuvintele pārintelui Emilianos, adevārul regāsīt īntr-o „stare alcătuitā de Iisus”.

Descoperīnd sterilitatea comodā a lumii pācatului (futil, prin excelență), sufletul vāmuiește practic vidul distanței care-l separā de sine. Dezgustul īncercat fāță de trecutul rātācirii proprii e deja urma unei cāutări. Dezamāgirile sunt doar nota de platā a celui care s-a lāsāt, cu ușurātate ori cu īmpotrivire, dar care s-a lāsāt totuși amāgit (ca īn „Nenorocirea” lui Cehov). Adāncul persoanei rāmase cu totul singurā īn orizontul ființei care nu mișcā pe nimeni, nici n-iubește vreodatā, se cāsā deodatā sub bezna fricii. Un afect primar declanșat ca „īn fața unui leu care doarme īnaintea ta” și se poate trezi oricānd. E frica de

tot ceea ce, neprevăzut, necalculat, neanunțat, altfel decât în viața de zi cu zi, se apropie și chiar năvălește spre tine. E frica de nu fi descoperit gol într-o tufă steapă de smochin, aflată sub bătaia vântului care suflă unde vrea – dar și frica de a nu putea urma apelul. Căci, odată cu deschisul solitudinii profunde vine și chemarea la delimitarea de amestecul impur și impudic cu lumea tuturor și a nimănui, lumea convențiilor, a ipocriziei, a conversației menajere. Ritmată echinoxial, cura singurătății poate bloca atât reflexele mimetismului social care ne sufocă identitatea, dar pregătește mai ales experiența rugăciunii adevărate. Doar tăcerea cu apăsătoare ecouri lăuntrice poate impune ameițoarea, dureroasa, insuportabila greutate a *clipei* transversale, în care duhul făpturii se pogoară în propriul mormânt, sub pecetea morții sale timpurii. E acel timp parusial în care nici trecutul și nici viitorul nu mai domină reprezentările conștiinței. Doar în acest întuneric de piatră, în prezentul eshatologic (parousia), cel al întâlnirii sufletului cu ruda sa cea mai apropiată (Faptele Apostolilor 1, 7), se poate naște rugăciunea. E *clipa* luptei în care sufletul, precum Iacov în miez de noapte, poate smulge binecuvântarea Celui care l-a rănit în chip nevăzut (Geneza 32). Dar așa cum Iacov se va chema Israel (căci „a văzut pe Dumnezeu în față”), sufletul încercat în lupta nocturnă cu Străinul (Geneza 32, Luca 24) va fi re-numit o dată cu venirea zorilor. Condițiile acestei metamorfoze includ, însă, atât un exil interior cât și un parcurs nocturn. Fără efortul ascetic al golirii de sine, ființa noastră nu poate readuce în sine luxurianta verdeață a Edenului în searbăda pustie a Sinelui. Aprinsă în țara de jos a deșertăciunii, setea dureroasă a risipitorilor va putea fi îndestulată doar de apele Duhului. Recunoașterea cerului este simultană cu rușinea privirii împământenite și, deopotrivă, cu durerea de-a fi pierdut un lăcaș în casa Tatălui (Ioan 6, 4). Din această recunoaștere va crește comuniunea și, apoi, pentru cei aleși, unirea cu Dumnezeu-Tatăl, prin Duhul, în Iisus Hristos. Dar mărturia părintelui Emiliano este aici exigentă și, tocmai de aceea, prețioasă. Recunoașterea nu este un act intențional, automat-cerebral sau, dimpotrivă, liric confecționat: ea este cu totul nedespărțită de

plânsul curățător „al inimii îndurerate” în golul absenței lui Dumnezeu. „Când îți vei întoarce duhul tău, adică mintea ta, în acest mod, vei vedea un fapt neobișnuit. Acolo unde nu-ți inchipuiești, în pâcla sufletului tău, în bezna păcatelor tale, vei vedea scurgându-se din ochii tăi lacrimi. Când îți deschizi pleoapele, ele curg atât de firese, atât de simplu, atât de îmbelșugat, încât ochii revarsă lacrimi.” Prin acest suspin, care nu trebuie niciodată confundat cu nevoia de consolare psihologică, o rugăciune de eliberare, de îndreptare sau de mântuire s-a și născut în tainele inimii noastre. Treptat, mai ager sau mai opintit, ceva se schimbă prin harul lui Dumnezeu și lucrarea noastră ascetică. Firește, sensul pozitiv al acesteia nu poate fi derivat din actul negativ al înfrânării. Asceza creștină nu presupune o sumă variabilă de idei fixe prin care doar oamenii ambițioși se schimbă. Nu satisfacția de sine *orientează* (în sens etimologic) persoana în lucrarea de restaurare spirituală, ci smerenia care întărește prin har acel simț lăuntric numit și „ochi duhovnicesc”. Prin moartea păcatului are loc în noi chiar învierea lui Hristos, viața cea nouă prin care, uimitor, „încep să am drepturi în Dumnezeu”. Mistic, în rugăciune, Iisus Hristos se predă omului pentru a-l cunoaște și a-l face liber (Ioan 8, 35).

IV.

Viața monahală nu apare, de aceea, decât ca o permanentizare a acestei stări de trecere din simpla credință (*pistis*) la nemincinoasa cunoaștere (*gnosis*) a staturii bărbatului desăvârșit în Iisus Hristos. Monahii sunt cei care vin să mărturisească, „în tot locul și-n tot ceasul”, slava acestei cunoașteri prin har, îndrăzneala cercetării tainei prezenței lui Dumnezeu. Pentru a câștiga deplina libertate, monahul a învățat să moară „în fiecare zi” pentru a se uni cu toți semenii în Dumnezeu. Trăind în absolut misterul persoanei, călugărul obține experiența catolicității („monahul e un om universal”). Ca un „izvor pecetluit” (Cântarea Cântărilor 4, 12), el duce o viață singuratică prin tăcere, apostolică prin ostenele, universală prin mulțumire, duhovnicească prin chiar esența ei. Viața monahală „e o viață definitivă” – ceea ce astăzi

aproape nimeni nu mai poate înțelege fără să răstălmăcească, nici accepta fără să cătească. Scandalul inutilității sociale a monahismului – ireductibil, în forma sa pură, la oricare din funcțiile instituțiilor (caritative, culturale, turistice) – e cu atât mai evident astăzi cu cât protectoratul asigurat de vechile monarhii europene Bisericii creștine a dispărut definitiv, în răssărit ca și în apus. Și este inevitabil ca legitimitatea acestei instituții ecleziale să poată fi argumentată în termenii seculari ai politicii economice de astăzi, fără ca însăși miza existenței sale să fie amenințată. Rămâne de admirat, pe de o parte, zelul cu care monahii autentici refuză justificarea propriei lor condiții în fața lumii, ceea ce ar presupune să devină penitibili interpreți ai curiozității superficiale și insolente a omului postmodern. Pe de altă parte, nici un creștin lucid n-ar putea cauționa nostalgia monahilor ortodocși după securitatea fizică și privilegiile materiale pe care mănăstirile le avuseseră în epoca bizantină (din care, cel puțin mental, foarte puțini răssăriteni au ieșit, chiar în urma experienței comuniste).

IDincolo de modul în care monahismul contemporan își va căștiga continuitatea sub raport istoric, de preț pe care-l va plăti în favoarea unei supraviețuiri convenționale dar sigure, temeliile sale – iar „temeliile nu se văd niciodată” – continuă să provoace prin verticalitate. Privite însă doar în parcursul lor morfologic, aceste linii vor continua să nu ne spună nimic. Se întâmplă că, în cinismul neagustoresc al conștiinței noastre diurne, dominată de un prost activism sportiv – reflex al agitației sale lăuntrice –, ideea de monahism apare ca o iresponsabilă sustragere de la suma ordinară de obligații sociale ale oamenilor de rând. Nu mai puțin frecventă e abordarea romantică, a unei conștiințe nocturne, pasive, care: înțelege călugăria în termenii unei evaziuni exotice, compensatoare a unor repetate eșecuri sentimentale. Cinism sau resentiment, deriva este egală în pulsația egoistă a ambelor gesturi. Monahismul creștin nu este nimic din toate acestea. Nu falimentul individual sau cel comunitar, deci nu negativul unei alte stări de lucruri, determină un creștin la o retragere în muștenia neschimbată a chiliei monahale.

Părintele Emilianos descrie structura vieții monastice în ritmul său eminent nupțial, mistagogic, ascendent. Nunta e metafora centrală a Profeților în Vechiul Testament (Ieremia, Iezechiel, Osea, Maleahi – mai ales) și o figură narativă recurentă în scrierile pauline (Efeseni, I Corinteni). În lumina acestei corespondențe decisive între monoteism și monogamie, monahismul apare ca un parcurs al reintegrării totale, o experiență a unității eshatologice a ființei în plinătatea harului divin. Omul, rănit în profunzimile sale de căderea adamică, se găsește, sub timp, într-o continuă căutare a balsamului tămăduitor, foamea de păcat prezentându-se dintru început ca o desăvârșită vindecare. Omul iubește mereu, dar cel mai adesea contrar firii sale, deci iluzoriu, înlocuind adevărata cunoaștere a vieții sale cu lucrarea neființei, ascunsă în vocativul fiecărei patimi. Și pentru că „iubirea e un lucru nesăturat”, proporția de întuneric sau de lumină pe care omul o poate înghiți nu întrece vreo măsură sau bănuială. „Chiar făcându-și un vițel [idol, n.n.], omul exprimă această dorință [infinită, n.n.] după Dumnezeu”, spune starețul Emilianos. Intrarea în monahism ar trebui să fie echivalentă cu desprinderea de noianul amăgirilor în care ne proiectează dorința, ca structură primară a psihismului (despre care psihanaliza – sau cel puțin Lacan – ne poate spune, eventual, mai multe). Fără această dureroasă dezvrăjire, în care profunzimile sufletului se limpezesc, saltul în viața monastică e imposibil. Limpezirea nu înseamnă niciodată netezire. Desigur, la început Domnul apare credincioșilor Săi ca un „Doctor al sufletelor și al trupurilor” și mult mai puțin și mai rar ca Mire al sufletului. Dar vindecarea e o consecință a întâlnirii îndrăgostite, nu o premisă formală (și riguros imposibilă) a ei. Odată lămurit acest lucru, mănăstirea nu va deveni niciodată spațiul de tratament clinic al maladiilor noastre psiho-somatice. Etapele de pregătire incluse în perioada noviciatului – astăzi atât de mult neglijată – sunt gândite exact pentru a cerne vocația autentică de inadecvare și, mai grav, de impostură. Monahismul nu e tângul consolărilor sentimentale, scăldătoarea unor tânguiri de pension sau poligonul falselor ambiții și eroisme prost plasate. Dimpotrivă, ceea ce caracterizează

o obște monahală adevărată este un entuziasm continuu, o prospețime scânteietoare, imposibil de justificat în logica binară a lumii de după cădere. Întocmai ca o cununie, monahismul e o alegere liberă, nu o impoziție conjuncturală. Fecunditatea sa fiind pur spirituală, el e deschis însă oricărei vârste. Nici spațiu de confort burghez, nici mediu al carierismului ecleziastic și al promovărilor ierarhice, nici o academie religioasă estetizată, nici vreo cooperativă agricolă, mănăstirea tradițional ortodoxă s-a configurat în Răsăritul creștin ca „templu al Duhului”, Ierusalim ceresc, măturie a slavei și a ipostasului golit al Fiului (Filipeni 2, 7) în care locuiește un alt „uomo universale” decât cel la care se gândeau renașcențiștii. Semnele sale distinctive sunt, pentru starețul de la Simonos Petras, veselia inimii, „schimbarea răunchilor” (imaginea biblică pentru interioritatea ultimă a omului), ținerea de mână a lui Dumnezeu sau prietenia cu El și cu sfinții Săi. Ţelul ultim al monahului este nașterea sa din nou prin însoșirea cu Mirele Ceresc. Duhovnicească, această nuntă are și caracterul particular al unei înfierii sau, în aceeași termeni genetici, al unei nașteri tainice.

V.

Nu poate fi aici imaginat vreun exclusivism, o autosuficiență sau vreo repliere satisfăcătoare în acel „doi” cu care astăzi începe și, foarte adesea, se termină o familie. Unirea mistică a călugărului e „neîmpărțită, nedespărțită, neamestecată și neschimbată” cu tot ceea ce trăiește din mâna lui Dumnezeu. Ce l-ar putea despărți pe Făcător de istoria plămuirilor sale? Privind creația în palma Creatorului, monahul vede veșmântul de lumină al începuturilor, când toată făptura își cânta – ca-n Psalmii lui David – bucuria devenirii, a creșterii și chemării sale spre Răsărit. Liturgia cosmică e acum un poem în desfășurare: el cheamă făpturile pe nume ca cel care a primit el însuși nume și loc în Împărăție. Desfătarea rostirii „Numelui celui mai presus de orice nume” (Filipeni 2, 9) e prelungită în chemarea firii la veselia nemuritoare a însuși faptului de a fi. În ritmurile specifice contemplației naturale – care nu este un privilegiu rezervat doar monahilor – „eterna

reîntoarcere” a doxologiei spre Izvorul bunătăților și Dătătorul de viață nu e anenințată de traumatica experiență a plectisului. Repetiția – atât de importantă în rumegarea Scripturii, ea însăși o formă de rugăciune – se regăsește cu aceeași greutate în meditația naturală – centrată antropologic și cosmologic. Este de observat aici, într-o lume care a secularizat în cultura grădinilor urbane ultimele rămășițe ale nostalgiei originilor, natura poetică a experienței fizice a monahului, din care lipsește expresia ambiguitate emoțională a modernilor. Privirea născândă a monahului are ceva din foamea artistului în căutarea formelor primordiale sau din mirarea infantilă care îmblânzește lucrurile în mai puține cuvinte decât simple gesturi – acestea întotdeauna de tandră mângâiere și tmătoare atingere. În contemplația naturală, misticul își însoțește mirarea, nevăzut și neauzit, cu o perpetuă laudă (pentru a relua aici fericita formulă a lui Evagrie Ponticul, care exprimă intuiția alexandrinilor privitoare la unitatea sintetică dintre percepția oculară a lumii – un fel de rezumat taumaturgic – la filozofii presocratici și sensibilitatea acustică a poeziei iudaice – înclinată teocratic spre imnografie), *El „a găsit raiul”*. Regenerarea firii se produce într-un act spontan de întâlnire cu dintotdeauna „noutate a lui Dumnezeu, care a intrat cu putere și care împinge spre desăvârșire lumea întreagă și, mai înainte de toate, pe om. Și astfel, oarecum, Dumnezeu e oarecum un suflet mai interior în interiorul lumii”. Monahul a aflat paradisul în decorul unei mereu fastuoase gratuități. Limpezimea celestă a privirii – ieșind de sub pecetea inelară a unor cearcăne pământii – nu e captată cu efortul premeditat al atenției oculare sau din voluntariatul superficial al inteligenței analitice, nici printr-o descriție narativă a conduitei fenomenalității. Monahul se plimbă în grădina desfătărilor duhovnicești ca un arcuș vibrând în pulsația sangvină a firii nevăzute, în ritmul cardiac al Vieții. Ureșul misticului înfățișat de Emiliano excelează printr-o bună acustică interioară, în care sunetele lumii își regăsesc plinătatea și coerența fundamentală, într-o continuitate revelată de sus. Experiența paradisiacă rimează cu apofatismul *sui-generis* al vârstei copilăriei – când ochiul admiră fără ca

neapărat să înțeleagă, așa cum mâna modelează ceva, fără să știe cum. *Ieșită din timp și din istorie, o „fizică ortodoxă” nu ar putea formula o lege a gravitației, deși interpreții săi impun pretutindeni prin sobrietate.* Specializată în subtilitățile dubitației logice și ale suspiciunii hermeneutice, conștiința modernului – construită pe suprafața neutră a unor textualități – va înțelege foarte puțin din această experiență holistă a completitudinii. Orice orfan își reface sensibilitatea mizând mereu pe un analogon cultural, dar niciodată această intermediere nu-i garantează vreodată o integritate sferică și o identitate circulară.

În experiența integrității cosmice și antropice, Dumnezeu nu apare ca sens al vieții noastre, ci ca Viață a vieții noastre, ce surpă iscodirile minții, „singura viață pe care merită cineva să o trăiască”. Ea se câștigă, încă o dată, prin osteneală, „strigăt al omului spre Dumnezeu”. Din treapta curăției se trece în pasajul iluminării, actantul asumând fiecare rană a umanității și a cosmosului într-un hău de smerenie pentru care orice dezbinare lăuntrică sau din afară e încă un motiv de pocăință. Nu este aici falsă smerenie, acea obediență care înseamnă refuzul demnității, al libertății și al responsabilității în raporturile cu semenii. Nu pavlovianul reflex al decerebrării, ci doar numai adevărata smerenie primită de sus și înrupată definitiv de Cuvântul lui Dumnezeu în actul înruperii. „Ceea ce a făcut în pânțelele Născătoare de Dumnezeu, a făcut de zeci de mii de ori din ziua în care ne-a plăsmuit și până în ziua în care nu va mai fi viață. Nu este zi în care El să nu facă o golire [kenoză]. Se golește ca eu să mă umplu. Eu mă golesc și El intră acolo. Iar eu mă umplu de Hristos”. Ascultarea față de Tatăl nu este aici o impersonală execuție a unei obligații transcendente (care implică raportul de putere de tip stăpân-sclav), ci manifestul unei iubiri împărtășite și recunoscute. Și nu am putea trece cu vederea caracterul atât de intens personal și imediat, spontan și ireductibil, al întregii experiențe monastice descrise de P. Emilianos. O plenară libertate scufundă fiecare gest al monahului, iar nu aceea tristă dependență psihologică față de repere rămase încă exterioare (tradiția, Sfinții Părinți, opiniile stareșului)

pentru cei care nu cred cu adevărat că „vântul suflă unde vrea”, iar acolo „unde este Duh e și libertate”. Cine ar putea să nu observe cât de ușor înțelegerea greșită a instituției episcopatului și a stareției nu a legitimat, de atâtea ori, delirul autocratic al unor persoane fascinate inavuabil de dogma propriei infailibilități? Într-un autentic monahism, însă, starețul e doar cel care însoțește novicele – cu discernământ, dragoste și sfat plin de trezvie (nașul fiind tocmai povăzitorul) – în drumul spre făgăduința nupțială. Ascultarea față de Părintele duhovnic nu este atunci decât o reverberație a sonorității poruncilor evanghelice – ele însele mai curând niște chemări sau exigențe la o nouă viață decât limite obiective care confiscă o personalitate. La fel, fecioria nu e o virtute de contrast în raport cu cei „rămași” simpli mireni, ci calea, doar, aceea stare care indică adevărul condiției eshatologice a umanului, asumată aici în exercițiul mai amplu al fidelității. Cât privește sărăcia – acest vot care riscă pentru cei mai mulți membri ai chinovilor să fie un act simbolic, inert și fără miză, la adăpostul cărora prosperitatea economică sau puterea financiară a mănăstirilor crește adesea nestingherit, intrigând mizerabila stare a celor mai mulți dintre cei rămași în lume – ea trebuie înțeleasă dinamic, ca efort al dăruirii de sine în orizontul oricărei posibile dezaproprieri. Sărăcia apare astfel ca o calitate prin care viața monahului câștiga transparența vie a icoanelor și sfințenia darurilor aduse la jertfa liturgică: „ale Tale dintru ale Tale, Ție îți aducem de toate și pentru toate”. E misterul extrem al kenozei și acel *password* de acces la misterul universal al darului. Trei voturi care – după cum s-a repetat de atâtea ori – rămân deschise integral experienței laicilor. Ascultarea, care nu neagă libertatea; fecioria care nu amenință fecunditatea; sărăcia care nu contrazice bogăția.

Este semnul distinctiv al adevăraților monahi în puterea de a elogia, sincer și fără eforturi, taina iubirii conjugale. Iar P. Emilianos renaște în ultimele pagini ale acestui volum patetica pledoarie din câteva celebre omilii ale Sfântului Ioan Gură de Aur în favoarea dimensiunii sacramentale a dragostei. Căci în aceeași subtilă limbă grecească, ctitorul unor mănăstiri de maici și călugări tâlmăcește sensul mistagogic – nu

etic, nu fiziologic – al căsătoriei, trăită de creștini ca „o comuniune, o unire, un elan ca să-l am și pe altul împreună cu mine”, „un elan eshatologic”, „un drum cu sens unic” – ca și monahismul. Și ambele stări presupun cu egală intensitate un atac direct la calmul stupid al obișnuinței, la soporifica dezmiardare a sinelui, la căldura răsăfăului propriu, la cinismul divorțului de ceilalți, la perversitatea minciunii ontologice, la sofismele inteligenței autonome, la capriciile și tabieturile personale de tot felul. Căsătoria depășește stadiul estetic, deci experiența adjectivală a lumii – iar noi l-am uitat prea repede pe Kierkegaard în manualele de filozofie. Monahismul vine doar să-i tâlcuiască ritmurile din perspectiva celui care a căzut, ca apostolul Petru la Cincizecime, „în mrejele unei iubiri îndelung-răbdătoare”. Convergența celor două drumuri e totală atunci când călătorii și-au înțeles bine vocația. Căci, la urma urmei, toți pașii lor nu măsoară decât insomnia unei iubiri fără hotar, aleasă, primită și regăsită în „Numele Cel mai presus de orice nume” (Filipeni 2, 9).

MIHAIL NEAMȚU

Adamantius, Notiziario del Gruppo Italiano di Ricerca su Origene e la tradizione alessandrina, anno IV 1998, Dipartimento di Filologia Classica, Università degli Studi di Pisa, Italia.

Publicația **Adamantius** reprezintă raportul „Grupului de cercetare italian în privința lui Origen și a tradiției alexandrine” fondat în anul 1994 de către șase Universități (Chieti, Genova, Padova, Perugia, Pisa, Torino), cu sprijinul „Consiliului Național pentru cercetare” și cu participarea a numeroși oameni de știință din partea diferitelor instituții academice. Primul obiectiv îl reprezintă prezentarea activității acestui grup de cercetare, promovarea studiului asupra întregii opere a lui Origen în cadrul elenisticii alexandrine, iudaice și al tradiției creștine. Pe lângă acestea autorii mai intenționează să prezinte un punct de referință pentru studiile și cercetările efectuate în Italia cu privire la teme la fel de complexe. Publicația

se prezintă în mai multe secțiuni grupate pe diferite teme.

Prima secțiune intitulată „Contributi” conține articole și note despre domeniul de cercetare al grupului amintit. Sunt prezentate aici interesante studii asupra lui Origen în tradiția alexandrină acesta fiind unul dintre cei mai fecunzi scriitori bisericești și unul dintre genialii cugetători pe care-i cunoaște istoria creștinismului. Adevărat creator al teologiei științifice în Răsărit el a unit într-o grandioasă sinteză toate cuceririle spiritului uman de până la el concentrându-le cu ajutorul Sfintei Scripturi în jurul lui Hristos. A exercitat o influență considerabilă asupra timpului lui și asupra secolelor următoare, toți marii teologi greci și chiar unii latini din secolele IV-V fiindu-i debitori. Autorii articolelor menționate în revistă vor să demonstreze că prin condamnarea lui Origen la Sinodul V ecumenic s-a condamnat nu atât memoria lui cât erorile sale reale dar pe care el le-ar fi corectat dacă ar fi fost pus în situația să o facă. Condamnarea lui în secolul VI este mai ales opera origenismului, adică a unei doctrine care se prezenta drept a lui fără să fie în întregime. Cu toate acestea, Origen a deschis drumuri noi în cugetarea teologică prin metode îndrăznețe folosite puțin până la el, lăsând pagini neintrecute de Filocalie prima ediție a acestora fiind alcătuită cu material din operele lui Origen. Alte articole se referă la teologia lui Clement Alexandrinul figură proeminentă a celebrei școli de la Alexandria aici desfășurându-și o bună parte din activitatea pedagogică și teologică, și influențând într-o mare măsură dezvoltare teologică de mai târziu. Pune bazele unei teologii științifice prin lărgirea orizontului cugetării sacre, prin introducerea filozofiei în sens antic prin crearea de criterii în aprecierea adevărului. Clement nu a putut crea o gnoză creștină propriu-zisă pentru că era prea devreme, dar are meritul de a fi făcut portretul gnosticului creștin și de a fi zdărnicat temeliile ideologice ale gnosticismului eretic. Găsim aici și studii recente cu privire la scrierile celui mai mare istoric bisericesc Eusebiu de Cezareea considerat de altfel „părintele istoriografiei bisericești”. Autorul remarcă faptul că acest

istoric continuă scrierile istorice ale lui Socrate, Sozomen, Teodoret de Cir, jucând un rol fundamental în viața ecleziastică și politică a timpului său dublată de o activitate cărturărească de o excepțională valoare. El nu a fost un scriitor ortodox propriu-zis ci un scriitor de curte stând sub influența origenismului și a arianismului. Spirit universal, în lucrările sale a folosit numeroase discipline științifice ca istorie, geografie, apologetică, dogmatică, exegeză, elocință. Alte studii sunt dedicate marelui teolog Grigorie de Nazianz, scriitor de primă mărime a secolului IV în proză și în versuri. În cugetarea sa teologică s-a servit de metoda îmbinării elementelor Revelației și Tradiției cu idei și demonstrații filozofice în speță platonice și neoplatonice. Cugetarea sa nu este o filozofie abstractă ci o frământare profundă care se folosește de toate mijloacele accesibile credinței și rațiunii umane. Ultima mare personalitate creștină la care fac referire autorii revistei Adamantius este Sfântul Chiril al Alexandriei mare conducător de Biserică pe care a cinstit-o cu activitatea și cu râvna sa pastorală, om de mare autoritate atât în propria-i Biserică cât și în raporturile interbisericești. A avut un caracter autoritar și independent lucru care l-a împins uneori la atitudini sau fapte contrare bunătății creștine. Este prezentată apoi o inițiativă editorială franceză de traducere a Bibliei grecești, urmată de traducerea italiană a Bibliei LXX Septuaginta care este prima astfel de traducere italiană cu prezentarea textului grec în paralel precum și cu introduceri și note explicative la fiecare pagină.

În cea de-a doua secțiune (Notizzario) se prezintă informații despre proiectele și programele grupului de cercetare precum și despre munca depusă pentru sporirea calității, acordându-se o mare atenție activităților de predare (cursuri și disertații). A treia secțiune prezintă publicațiile membrilor și a altor specialiști italieni sau străini. Repertorio bibliografico menționând unele dintre cele mai recente contribuții, atât sub formă de articole cât mai ales sub formă de cărți constituind subiectul unor prezentări mai detaliate.

Partea a IV a (Comunicazioni) conține rapoarte despre conferințe legate de acest

domeniu, precum și anunțurile despre conferințele ce vor fi susținute de Grupul de cercetare sau de alții. De asemenea informează despre inițiative similare pentru studiu și informare culturală prin seminarii, cursuri sau discuții care vor să încurajeze cunoașterea lui Origen și a tradiției alexandrine. Ultima secțiune (Indici) conține liste asupra lucrărilor autorilor menționați în revistă pentru a permite cititorilor să se folosească mai ușor de informațiile prezentate.

În acest fel revista **Adamantius** dorește să se prezinte cercetătorilor străini ca un instrument folositor, pentru a-i iniția pe cei interesați asupra cercetărilor făcute în Italia și pentru a facilita întâlniri și contacte între cercetătorii italieni și cei străini interesați de aprofundarea diferitelor teme de teologie.

ADRIAN CAREBIA

Orientalia Christiana Periodica, Comentarii De Re Orientali Aetatis Christianae Sacra Et Profana Editi Cura Et Opere Pontificii Instituti Orientalium Studiorum, volumen 66, Fasciculus II, nr. 2, an 2000 Roma

Una din publicațiile de prestigiu editată de Institutul pontifical din Roma este **Orientalia Christiana Periodica**, ce conține studii, articole și recenzii publicate în mai multe limbi de circulație internațională legate de diferite aspecte și problematici ale Bisericii Răsăritene.

Sumarul revistei la care facem referire cuprinde mai multe secțiuni încadrate sub formă de articole, scurte comentarii, partea finală fiind dedicată recenziilor, aici găsindu-se prezentate interesante lucrări grupate pe diferite teme și anume: bizantinologice, codicologice, eshatologice, de istorie a religiilor, patristice, de spiritualitate, teologice, ecumenice.

În ceea ce privește prima secțiune, un interesant studiu aparține profesorului David Brakke intitulat „Impactul origenismului în Egipt. Conflicte cu privire la preexistența sufletelor în predicile copte” în care autorul arată că foarte puțin a fost cercetat impactul origenismului în locul său de naștere, Egiptul,

cercetări recente demonstrând că origenismul a persistat în Egipt până la mijlocul secolului V. Aceste supoziții au fost întărite prin descoperirea unei predici a lui Shenute, „Împotriva origeniștilor” și a unor texte anti-origeniste ale călugărului Zenobius de la mănăstirea Albă. Însă problemele ridicate de controversa origenistă persistă, mai ales cea a apocatastazei. Spre exemplu materiale exegetice și omiletice atribuite lui Petru episcop al Alexandriei (303–311) au fost revăzute și rescrise în secolele următoare pentru a corecta afirmațiile despre înviere ce păreau prea origeniste pentru creștinii de mai târziu. Studiul predicilor copte care s-au păstrat din perioada romană târzie sau din cea musulmană de început arată un interes deosebit pentru problemele ridicate în controversele origeniste. Cercetătorii moderni pot fi tentați să respingă conținutul acestor predici, considerându-le neautentice, dar datorită lor istoricii au acces la mediul cultural al preoților ce îi învățau pe credincioși ce trebuie să creadă. Deși a condamnat origenismul pentru anumite interpretări alegorice ale Bibliei, Shenute găsește trei probleme majore prezente în predicile sale, și anume 1. posibila preexistență a sufletelor omenesti și căderea sufletelor în trupuri; 2. natura trupului înviat; 3. realitatea prezenței trupului Mântuitorului în sfânta Euharistie. Aceste trei subiecte constituie un punct de plecare pentru studiul acestor predici. Găsim în ele un cler ce a împărtășit concepția ambivalentă despre trup ce arată de fapt înalta teologie ascetică egipteană care a respins orice tendință de a priva existența temporală în trup de scopul religios ultim. Autorul remarcă faptul că predicatorii copti au dezbătut foarte rar problematica originii sufletelor, mai degrabă ei au fost interesați de raportul suflet-trup, una din cauze fiind și obsesia cu privire la ingeri care în creștinismul oriental au fost prezentați ca făpturi nemateriale. Origen învăța că toate creaturile raționale au existat ca entități pure în contemplarea lui Dumnezeu. Din îndepărtarea acestor creaturi de Dumnezeu sufletele s-au format în diversitatea lor și se situează pe poziții inferioare sau superioare în conformitate cu gravitatea

păcatelor lor și nevoia ce o simt pentru îndreptare. În acest sens Origen afirmă cu tărie judecata lui Dumnezeu explicând astfel suferința copiilor ce nu au păcate personale și dând intrupării un rol pedagogic.

În legătură cu învierea trupurilor predicatorii copti resping contestarea acestui fapt ce era o caracteristică a origenismului, aproape toți creștinii din vechime susținând învierea trupurilor fără de care, după cum spune Sfântul Apostol Pavel „credința ar fi fost deșartă” (I Corinteni 15, 14).

Deși origenismul ca mișcare s-a destrămat în Egipt pe la mijlocul secolului al VI-lea întrebările și problemele ridicate nu s-au sfârșit atunci, predicatorii copti menționând o prezență vie origenismului chiar după moartea acestuia.

Interesant este și studiul lui Patrick Viscuso, „Interzicerea celei de-a doua căsătorii pentru femeile căsătorite cu preoți”, în care autorul se referă la explicațiile canonice și teologice oferite de canonistul Theodore Balsamon cu privire la recăsătoria soților de preoți. Balsamon a fost patriarh al Antiohiei alcătuind numeroase comentarii și importante legi canonice, în special tratate cu privire la probleme de interzicere a căsătoriei. Lucrările canonistului sunt foarte cunoscute servind drept referință canonică în Biserica Ortodoxă. După unii scriitori moderni interdicția lui Balsamon cu privire la a doua căsătorie a preoteseilor nu se potrivește cu alte păreri ale sale despre căsătorie. Trebuie menționat că asemenea legi cu privire la recăsătorire nu sunt conținute în canoanele celor șapte sinoade ecumenice, nici în primele sinoade locale sau scrieri ale Sfinților Părinți cu autoritate canonică. Balsamon face unele comentarii cu privire la canonul 48 de la sinodul trulan ce prezintă faptul că soțiile candidaților la scaunul episcopal se despart de soții lor prin consimțire reciprocă și se așează într-o mănăstire departe de reședința episcopală. Prima întrebare pusă de Balsamon este dacă despărțirea acceptată de soție este o încălcare a legii civile care interzicea divorțul?

El crede că adevărata cauză este însă tunderea monahală, cauză pentru divorț ce a fost acceptată și sub legislația lui Iustinian și sub cea bizantină. Canonistul mai spune că dacă se

intâmplă ca soția celui ce urmează să fie hirotonit aflându-se în mănăstire și purtând haina monahală dorește să se căsătorească cu alt bărbat sau să trăiască cu cel ce a devenit episcop aceasta ar fi de neacceptat și în dezacord cu legile divine. Trebuie subliniat faptul că și în cazul alegerii vieții monahale de către unul din soți, soția unui preot nu se mai poate căsători încă o dată, acest fapt bazându-se pe hirotonia soțului său. Autorul face referire și la canonul 44 al Sfântului Vasile cel Mare ce are în vedere păcatul trupesc săvârșit de o diaconiță cu un păgân, ce o oprește pe prima a se împărtăși timp de 7 ani. Balsamon spune că deși diaconița a fost caterisită din cauza păcatului trupesc, canonul nu permite ca femeile ce s-au consacrat lui Dumnezeu să fie luate în căsătorie și se cere ca în continuare trupul diaconiței să fie păzit de profanare prin păcate trupesti, în acord cu principiul „ceea ce e sfânt nu poate cunoaște întinarea”. Pornind de la cuvintele Mântuitorului „Dumnezeu a făcut bărbat și femeie iar bărbatul își va părăsi tatăl și mama sa și se va lipi de femeia sa, și vor fi amândoi un trup, așa că nu mai sunt doi ci un trup” (Marcu 10, 6-8), Balsamon face analogie între căsătorie și Sfânta Treime prin cuvântul ipostasuri. El spune „Noi credem și mărturisim că soții prin căsătorie sunt recunoscuți a fi o singură omenitate având mai mult sau mai puțin același suflet perceput prin două ipostasuri”.

Natura umană nu poate fi descrisă doar printr-un singur ipostas, ci la fel cum dumnezeiasca Sfântă Treime nu poate fi descrisă decât prin trei, tot astfel umanitatea nu poate fi concepută fără cei doi soți ce formează familia creștină. Canonistul leagă legea umană de cea divină.

În concluzie autorul vede relațiile dintre soți ca expresie a unirii maritale și a împărtășirii unei singure naturi de către cei doi soți. Din acest punct de vedere soțiile împărtășesc caracterul consacrat al hirotonirii soților lor, iar din aceasta rezultă supunerea la aceleași legi și canoane. După cum s-a văzut efectele unirii sunt văzute ca afectând soțiile într-o așa măsură încât cea de-a doua căsătorie este interzisă chiar în caz de văduvie.

În încheierea revistei „Orientalia Christiana Periodica” se prezintă mai multe recenzii făcute unor cărți apărute în ultima perioadă referitoare la diferite aspecte ale creștinismului primar din Orient dar și privitoare la teologia contemporană.

Revista prezentată succint constituie fără îndoială un bun compendiu pentru cei ce vor să aprofundeze studiile de teologie, în special de istorie bisericească, patrologie, liturgică, arheologie și drept bisericesc.

ADRIAN CAREBIA

Altarul Banatului

Revista teologică a Arhiepiscopiei Timișoarei, a Episcopiei Aradului,
Episcopiei Caransebeșului, Episcopiei Gyulei și Episcopiei din Iugoslavia

XII (LI), 7-9

iulie-septembrie 2001

C U P R U S

EDITORIAL

Globalizarea astăzi

CHARTA OECUMENICA

STUDII

VICENȚIU CURELARU, ȘTEFAN TOMA: Sfântul Iosif cel Nou, o importantă

prezență atonită în ținutul Timișoarei

CIPRIAN ZENO POPESCU: Sfântul Gerard, episcopul Cenadului și activitatea

sa misionară în lumina ultimelor cercetări

Pr. prof. dr. DUMITRU MOCA: Sărbătoarea Schimbării la Față a Domnului.

Considerații istorico-liturgice

Dr. MIRCEA V. HOMESCU: Umorul lui Iisus

Pr. prof. dr. NICOLAE BELEAN: Relația dintre cântarea bizantină și cântarea

bănățeană

HENRI TINCQ: Răsăritul mărturisitorilor și al martirilor (trad. de lect. dr.

Simona Goicu)

Prep. drd. ADRIAN LEMENI: Transcendența și imanența lui Dumnezeu față

de creație

Prot. dr. IOAN BUDE: Mărturii biblice despre moștenirile din mozaism în

terminologia și viața cultică a creștinismului primar

PAGINI PATRISTICE

COSTION NICOLESCU: Mic tratat despre iubire al Sfântului Ioan Teologul

(exegează a textului I Ioan 4, 7-5, 13)

NOTE, DISCUȚII, COMENTARII

Pr. IOAN SORIN USCĂ: Comentarii la cartea Numerii

PROBLEME PASTORALE

- Arhim. prof. VISARION JOANTĂ: Preoția – har și dar de la Dumnezeu.
Pregătirea teologică și moral-duhovnicească pentru preoție 127

LECTURI MORALE

- Pr. LAZĂR MAGHEȚI: Mai mult decât sufletul 136

URME DIN TRECUT

- IOAN OLĂRESCU: Vechi protopopiat bănățean 142
Pr. drd. FLORIN CAREBIA: Istoriografia bisericească din Banat de la anul 1918
până în prezent 145

CRONICĂ BISERICESCĂ

- Vizita papei Ioan Paul al II-lea în Grecia și Ucraina. Spre o unificare a Bisericii Ucrainene. Pregătiri pentru înființarea unei noi parohii ortodoxe românești în Australia. Guvernul român este preocupat de buna funcționare a nou înființatei Episcopii Ortodoxe din Iugoslavia. Conferință KEK-CCEE la Sarajevo despre responsabilitatea comună în Europa a creștinilor și musulmanilor. Subiecte pentru conferințele Episcopale (Catolice) din Europa. In memoriam: Arhiepiscopul Victorin Ursache 156

PREZENTĂRI BIBLIOGRAFICE

- Asist. univ. dr. Marius Telea, **Antropologia. Sfinților Părinți Capadocieni**, Editura Reîntregirea, Alba-Iulia, 2001, 466 p. (Lector univ. dr. Ioan Mircea Ielciu); Arhimandritul Emilianos, **Cateheze și cuvântări**, vol. II (Viața în Duh), trad. Ioan I. Ică jr., Deisis, Sibiu, 2001, 283 p. (Mihail Neamțu); Adamantius, **Notizario del Gruppo Italiano di Ricerca su Origene e la tradizione alessandrina**, anno IV, 1998, Dipartimento di Filologia Classica, Università degli Studi di Pisa, Italia (Adrian Carebia); **Orientalia Christiana Periodica**, **Comentarii De Re Orientali Aetatis Christianae Sacra Et Profana Editi Cura Et Opere Pontificii Instituti Orientalium Studiorum volumen 66, Fasciculus II**, nr. 2, an 2000, Roma (Adrian Carebia)..... 167

Noi apariții

Mitropolit
EMILIANOS TIMIADIS



PREOT
PAROHIE
ÎNNOIRE

VIATA SFÂNTULUI
IOAN GURĂ DE AUR

în studiile, interpretări și traduceri
Pătrulei Teologice al Teofilului, Arhiepiscopului și Episcopului "Teofil" al Craiovei



Ediția Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române

Ioan Vasile Leb
BISERICA ÎN ACȚIUNE

IMBS



RUGUL



CARE NU SE

MISTUIE

PĂRINTELE SERGHIE

BULGAKOV

DESPRE CULTUL MAICII DOMNULUI ÎN ORTODOXIE



