

ALTARUL BANATULUI

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

Anul XIII (LII), serie nouă, nr. 7–9, iulie–septembrie 2002

Editorial: *Se mai poate crede în dragoste?* ● **Studii:** *Principalele caracteristici ale operei Sfântului Efreem Sirul, de Costion Nicolescu; Eshaton și kerygma: Viitorul trecutului în kairos-ul contemporan. Conceptul de Tradiție vie în Teologia ortodoxă (II), de pr. dr. John Anthony McGuckin; Refugiații în viața Bisericii, de pr. Dumitru Găină; Femeia în istoria biblică a lumii, de dr. Mircea V. Homescu; Privire comparativă între eros și agape, de pr. prof. dr. Sorin Cosma; Remarcabile descoperiri din orașul biblic Dan, de Mihai Vladimirescu; Viața în și cu Hristos, de Nicolae Răzvan Stan; Credința și nădejdea – expresii ale prezenței lui Dumnezeu în lume, de Adrian Lemeni; Aspecte ale rezistenței Bisericii ortodoxe bănățene în mărturii orale, de Daniel Gabriel Otescu; Pictura bisericească, reper de vizualizare a lumii nevăzute în istoria Bisericii, de monahia Miriam Link; Noi direcții ale ecumenismului secolului XXI, de Adrian Carebia* ● **Pagini patristice:** *Sfântul Vasile cel Mare: Hotărâri ithicești sau moralicești, în traducerea din limba latină a lui Samuil Micu Klein; Sfântul Evagrie Ponticul: Către monahi* ● **Note, discuții, comentarii:** *Evitarea eșecului cu ajutorul Religiei, de Daniela Buzatu* ● **Probleme pastorale:** *Vizitele pastorale. Metode de pastorație individuală, de pr. Nicolae Streza* ● **Lecturi morale:** *Troiță tăcând, de Mircea Șerbănescu* ● **Urme din trecut:** *Dragostea străromânilor pentru pământul natal, de Nicolae Petrescu; Întru pomenirea părintelui arhimandrit Cleopa Ilie, de pr. prof. dr. Gheorghe Lițiu; Statutul Organic – expresia modernă a constituționalismului bisericesc, de pr. Dorel Cherciu; Preotul Sinesiu Bistrieanu, de pr. prof. Ionel Popescu; Presa bisericească bănățeană în trecut și astăzi, de pr. Florin Carebia* ● **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 40 000 lei, iar al abonamentului pe an este de 160 000 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

ALFAIRUL BANATULUI

7-9

Anul XIII (LII), serie nouă, nr. 7-9
iulie-septembrie 2002

EDITURA MITROPOLIEI BANATULUI

Altarul Banatului

revista spirituală din Mitropolia Banatului: Arhiepiscopia
Timișoara, Episcopia Aradului, Episcopia Caransebeșului,
Episcopia Lugojului, Episcopia Mehadiei, Episcopia Orștiei

Redacția: Timișoara

COMITETUL DE REDACȚIE

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

Vicepreședinți: P.S. Timotei, Episcopul Aradului, Ienopolei și Hălmeagului
P.S. Laurențiu, Episcopul Caransebeșului, P.S. Sofronie,
Episcop al Gyulei, P. S. Lucian Lugoianu, 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 Constantin Berteș, 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 Petru Pantiș, 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: 0256 - 19 02 87 – fax: 0256 - 19 11 76

SE MAI POATE CREDE ÎN DRAGOSTE?

Sub acest titlu deosebit de incitant revista „France Catholique“ (nr. 2842 din 5 iulie 2002, p. 6), publică un vast studiu menit să atragă atenția cu privire la educația tinerilor în special și a pericolului tot mai mare pe care îl constituie așa-zisa revoluție sexuală pentru viața adolescenților. Astfel în articolul „*Peut-on encore croire à l'amour?*“ semnat de cunoscutul editorialist Gerard Leclerc se menționează: „Ceea ce s-a schimbat masiv în ultimii 10 ani în ansamblul societății, este accesul tuturor la pornografie prin toate mijloacele de comunicație posibile (ziare, casete video, filme, internet). Dacă până acum 20 de ani aceasta exista doar în câteva săli obscure și discrete, astăzi se desfășoară pe stradă; industria pornografică reprezintă o treime din piața video, documentarele se înmulțesc pe filiere de prostituție, scriitorii sau cineaștii se lansează în scrieri rivalizând în performanțe. Un fenomen la fel de masiv privește ansamblul corpului social. Ieri acesta nu era atins de acest flagel decât în marginile sale, astăzi marea inundă ansamblul teritoriului. Nici un dialog nu este capabil să oprească acest val“. În același timp jurnaliștii de la o altă publicație franceză „Libération“ au făcut mai multe anchete referitoare la acest subiect studiind cu precizie efectele negative asupra tinerilor. Dosarul întocmit marchează începutul unei conștientizări care ar permite autorităților, Bisericii, asociațiilor sau părinților să-și asume responsabilitățile și să impună interdicțiile necesare, reflectând în același timp la ceea ce ar putea fi o educație în spiritul dragostei adevărate, în care unul se dăruiește celuilalt dobândind în schimb încredere și respect. Dincolo de aceste situații care se întâlnesc aproape pretutindeni în lume, se impune să analizăm care este situația la noi în țară din această perspectivă.

La o privire mai atentă ne dăm seama că lucrurile stau cam la fel. Aceleași stări de fapt predomină și aici, televiziunea, presa și toată mass-media în general având un rol deosebit de important în propagarea și răspândirea acestui flagel care abate de la calea cea dreaptă și sănătoasă pe adolescenții atrași de dorințele trupești ce duc în cele din urmă la comportamente deviate sfârșind în majoritatea cazurilor într-un mod nefericit. Asemenea situație duce în mod inevitabil la scăderea importanței și rolului familiei care este temelie a societății. Era are la origine legătura dintre un bărbat și o femeie,

realizată cu binecuvântarea lui Dumnezeu în cadrul Bisericii. Din păcate nu putem să nu constatăm că în vremea noastră, familia a început să decadă, producându-se tot mai multe neînțelegeri, divorțuri, renunțarea la nașterea de copii din interese egoiste, recurgerea la tot felul de păcate împotriva firii, toate având la bază influențele nocive amintite anterior. Mai mult decât atât, atunci când apar copiii, acestora nu li se asigură o educație minimă corespunzătoare, fiind ori lăsați în părăsire ajungând astfel viitori copii ai străzii, ori agresați sau exploatați.

Există astfel foarte multe aspecte legate de criza prin care trec tinerii dar și instituția familiei, situația gravă la care s-a ajuns îngrijorând pe toată lumea, după cum am constatat, care caută acum remedii pentru revenirea la normalitate prin contribuția tuturor factorilor de răspundere, prețul spiritual și psihologic al acestor situații fiind incalculabil. Tinerii adolescenți experimentează o serie de practici nocive de multe ori împotriva dorinței personale și fără o judecată prealabilă, ci doar pentru a fi la modă, pentru a fi priviți de către prieteni cu alți ochi. Dacă ne gândim că majoritatea filmelor prezentate de televiziuni diverse descriu cupluri ce ajung în dormitor după prima întâlnire, dacă suntem atenți la aluziile făcute de mai multe formații de muzică îndrăgite de tineri care în majoritatea cazurilor îndeamnă la desfrânarea necondiționată și tot felul de perversități mergând după principiul: trăiește-ți clipa, atunci nu este de mirare că a apărut o prăpastie de netrecut între morala religioasă și etica individualist-libertină a vremurilor de azi. Ca o consecință, tinerii creștini sunt vulnerabili, ajungând la disperare și în cele din urmă chiar la sinucidere. Educatorii – părinți, preoți, profesori – întâmpină de multe ori problemele sexuale ale tinerilor fie cu indiferență, fie cu mânie. Nici una din aceste atitudini nu ajută, întrucât nici una nu vindecă, nu oferă o soluție. Ambele reacții tind să împingă pe tineri chiar mai departe, pe drumul spre un comportament distructiv, pentru ei înșiși dar și pentru alții.

Sunt semnificative în această privință părerile unui duhovnic apropiat de tineri și de preocupările lor care într-una din cărțile sale afirma: „Tinerii se grăbesc să-și trăiască clipa, dar oricare clipă trebuie trăită astfel încât să nu te lipsească de accesul la clipele care vor urma. Orice faptă necugetată rămâne pe fața noastră ca un tatuaj, nu pierе niciodată. A trăi clipa înseamnă a o proiecta în viitor, înseamnă a-ți concentra tot ce ai mai bun în acea clipă. Cei care se bucură desăvârșit de trăirea clipei sunt cei care au conștiința veșniciei, însă niciodată societatea nu a fost mai uniformă și mai apilată decât azi. Datorită mediului în care au crescut, tinerii sunt pe cale să renunțe la morala biblică, mai ales în ce privește sexualitatea, considerând-o demodată și constrângătoare. Este generația anilor: „să ne simțim bine“ în care juriștii ne conving despre primatul drepturilor asupra responsabilităților, într-o

asemenea atmosferă imperative biblice ale fidelității, jertfei de sine și luptei împotriva păcatului nu pot apărea altfel decât demodate, irelevante și inoportune“ (ierodiacon Savatie Baștovoi, **Între Freud și Hristos**, Editura Marineasa, Timișoara, 2002, p. 100).

Care este însă poziția Bisericii cu privire la sexualitatea umană și responsabilitatea legământului conjugal în fața ispitelor și a tuturor încercărilor? În general oamenii Bisericii evită să abordeze problema erotismului și a aspectelor lui fie pozitive sau negative, evitarea chestiunii în sine neajutând cu nimic la depășirea ei. În special tinerii sunt în situația de a trebui îndrumați sau ajutați să nu greșescă, un rol deosebit de important având părinții, educatorii și nu în cele din urmă preoții. Nu poate exista unire trupească fără dăruirea inimii.

Biserica Ortodoxă continuă să afirme învățătura tradițională cu privire la sexualitate, învățatură ce reflectă valorile majorității credincioșilor, indiferent de apartenența confesională. Totuși ea își fundamentează învățătura despre sexualitate pe viziunea ei teologică specifică și nu pe un moralism formal. Biserica afirmă că singurul loc în care aceasta poate fi exercitată spre a duce la un scop bun este contextul unei uniri conjugale monogame și binecuvântate. În măsura în care scopul și împlinirea ei este Dumnezeu Însuși, iubirea conjugală împreună cu aspectul ei sexual are capacitatea de a se autodepăși, de a transforma pofta trupească în eros autentic. Dacă se reușește acest lucru unirea conjugală devine chip al legăturii dintre Hristos și Biserică. Sexualitatea în sine nu este rea sau păcătoasă, însă atunci când ia forme aberante amenință atât familia cât și societatea deoarece este motivată de pofta trupească egocentrică. Este grăitor în această privință rezultatul ultimului recensământ al populației țării noastre care a îngrijit autoritățile (și nu numai) datorită bilanțului ce indica o scădere cu aproximativ un milion de persoane în ultimii zece ani, iar dacă nu se vor lua măsuri de către toate instituțiile abilitate ne închipuim care va fi situația în viitor.

O îngrijorare alarmantă vine și din lumea medicală care nu poate rămâne nepăsătoare în fața acestor situații. Astfel din opinia unui medic reținem că „dincolo de cifre, datele statistice arată tendințe alarmante privitoare la instituția maritală tradițională. Conviețuirea fără căsătorie, familii cu un singur părinte, procentul copiilor născuți de femei nemăritate, au crescut semnificativ în ultimul deceniu, în timp ce sporul natural al populației se menține negativ în România. Problemele materiale, grijile și nesiguranța zilei de mâine sunt factori decisivi în producerea acestor nenorociri. Cu toate acestea trebuie să facem tot ceea ce ne stă în putere cu compasiune și dăruire pentru a face din căsătorie și familie prima noastră prioritate“ (dr. Elisabeta Vicaș, *Familia, o instituție în criză*, rev. „Medicul creștin“, Timișoara, nr. 8 iunie 2002, p. 22).

În final oferim câteva concluzii ale publicistului Gerard Leclerc în revista amintită anterior, capabile să lumineze sufletele și să fortifice voințele: „Prima ar putea tinde să desemneze, fără a desființa, misterul sexualității umane. La intersecția dintre instinctiv (spiritual, eros) și agape va exista întotdeauna imposibilitatea de a reduce dinamismul dragostei umane la o realitate simplă și plată, fără a mai pune la socoteală rana cea mai profundă, care provine din ruptura noastră interioară, ca o consecință a rupturii noastre de Dumnezeu. A doua remarcă este legată de faptul că este total greșit să dorești să detașezi sexualitatea de plăcere, vrând să o asimilezi unei pure necesități biologice, unei funcții detașate de semnificația generală a corpului. Dezumanizarea erosului se află în raport direct cu absența cuvântului prin care subiectul exprimă sensul gestualității sale, a trupului oferit și a primirii trupului celuilalt. Sexualitatea nu are sens pentru bărbat sau pentru femeie decât dacă ea integrează schimbul trupesc în actul dragostei și acesta este cuvântul care se exprimă în ofranda mutuală. Ultima remarcă se raportează la alianța sacră care se face în fața lui Dumnezeu, schimbul de consimțăminte primind pecetea de indisolubil. Nici un semn mai mare n-a putut fi dat sensului divin al dragostei umane. Sfântul Apostol Pavel a spus deja și toată tradiția creștină a confirmat această înaltă teologie a căsătoriei. Acest adevăr se verifică astăzi, mai mult ca niciodată, când infidelitatea pare imposibilă, teama de angajament exprimându-se prin fuga de celălalt“.

În cele din urmă considerăm că Biserica prin slujitorii ei, nu mai puțin prin toți cei care o compun, are datoria de a readuce familia la nivelul de sfințenie conferit de însuși întemeietorul ei Domnul Iisus Hristos, consolidând unirea dintre bărbat și femeie, oprind înmulțirea divorțurilor, avorturilor și violențelor de tot felul.

REDACȚIA

PRINCIPALELE CARACTERISTICI ALE OPEREI SFÂNTULUI EFREM SIRUL

COSTION NICOLESCU

I. Caracterul non-sistematic

Chiar dacă Sfântul Efrem este recunoscut drept unul dintre cei mai importanți scriitori bisericești de limbă siriacă, intrat adânc în conștiința Bisericii, chiar dacă el este recepționat a fi unul dintre Sfinții Părinți cei mai productivi ai secolului de aur al Bisericii, sau poate exact pentru acest motiv, opera sa este încă puțin cunoscută și relativ puțin prezentă în circuitul teologic, în comparație cu cea a altor autori ai timpului său. Valorificarea moștenirii teologice (în sensul actual al cuvântului *teologie* – cel universitar) a operei Sfântului Efrem constituie o întreprindere extrem de complicată. Cum remarcă Dominique Cerbelaud, el „nu ne-a lăsat nici tratate sistematice, nici o *summa* teologică”¹. Partea cea mai importantă a operei Sfântului Efrem, atestată de specialiști ca fiind neîndoielnic autentică, este compusă din poezie (imne // **madroșă**) și din proză cu caracter poetic (**mimră**). Împărțirea și gruparea tematică a operei sale în cicluri aparține cercetătorilor și traducătorilor târzii; de aici dificultatea de a delimita și a separa net diversele aspecte teologice. Același Dominique Cerbelaud consideră că operele Sfântului Efrem pot fi împărțite în trei registre: dogmatic, ascetic și liturgico-teologic. În același timp, el este de acord, alături de alți autori, că „în sânul aceleiași culegeri, se observă schimbări de ton continui, astfel încât cele trei registre fuzionează aproape constant”². În fond, Sfântul Efrem se exprimă mai mult prin mijloacele darului său poetic (reflex al creației divine), decât prin mijloacele „științei” teologice. Componentele variate ale teologiei sale se pot afla răspândite pe toată întinderea operei, dar nu totdeauna foarte explicit.

Desigur, întreaga operă a Sfântului Efrem este, de la un cap la altul, o operă impregnată de un conținut profund teologic, prin urmare o operă care vorbește neîncetat despre Dumnezeu și despre relația omului cu Dumnezeu. Dar analiza acestei opere prin mijlocirea disciplinelor teologice, care recurg la o împărțire didactică și, într-o anumită măsură, artificială a conținutului teologiei este foarte dificilă, fără îndoială, tocmai din această cauză. Teologia Sfântului Efrem nu este, în marea ei majoritate, o teologie sistematică, categorială, ci una mai degrabă spontană, trăită cu patos în fiecare din articulațiile sale. Este o teologie întemeiată pe o excelentă

¹ Éphrem le Syrien, *Hymnes sur le Jeune* (trad. de Dominique Cerbelaud, o.p.), col. „Spiritualité orientale”, no. 69, Abbaye de Bellefontaine, 1997, *Introducerea* lui Dominique Cerbelaud, p. 15.

² Éphrem, *Célébrons la Pâque* (trad. de Dominique Cerbelaud, o.p.), col. „Les pères dans la foi”, Migne, Paris, 1995, *Introducerea* lui Dominique Cerbelaud, p. 8.

cunoaștere a *Sfintei Scripturi*, în ansamblul ei, și, de asemenea, în egală măsură, pe o foarte bună cunoaștere a vieții și a situației Bisericii din timpul său. Ca atare, pentru a întreprinde o analiză teologică a operei Sfântului Efrem este necesar să se studieze această operă în integralitatea ei, și astfel să se poată extrage elementele adecvate, răspândite și amestecate după alte criterii decât cele sistematice. Aceasta nu privește, de altfel, numai opera Sfântului Efrem, ci toate cărțile perioadei patristice și, în mare parte, însăși *Sfânta Scriptură*. Chiar dacă, în general, puțin sistematică, teologia Sfinților Părinți este cel mai adesea plină de viață și astfel are un impact mai mare asupra credinciosului simplu.

Așa cum André de Halleux a constatat-o, „teologia Sfântului Efrem nu are nimic de a face cu ceea ce se cheamă o scolastică conceptuală și o filozofie nominalistă”. Sfântul Efrem rămâne impregnat de sensul transcendenței intangibile a lui Dumnezeu și el știe că pentru a ajunge la *de nespūs*, la apofatic, expresia poetică este mai propice și mai fidelă decât definiția și conceptul. Efrem nu încearcă să „explice” sistemul universului, el caută să trăiască taina iubirii lui Dumnezeu pentru om³.

În același sens, Georges Saber are impresia că lui Efrem îi repugnă să prezinte concepțiile sale religioase sub o formă dialectică riguroasă. „La el expresia nu demonstrează: ea evocă, sugerează și dă viziuni panoramice asupra unui adevăr al credinței, pe care el are ambiția să-l facă simțit și să-l comunice”⁴. De altfel, poetul nu avea o prea mare simpatie pentru filosofia greacă speculativă, pe care el o considera periculoasă pentru credință: „*Fericiți aceia care n-au gustat din veninul înțelepciunii grecilor*” (*HdF*⁵ 2, 24). Altfel spus, putem exclama, o dată cu Dominique Cerbelaud: „Acest poet nu manifestă nici un gust pentru speculație!”⁶.

Bineînțeles, el nu era ostil oricărei gândiri speculative, ci numai aceleia care se dorea suverană și autonomă, aceleia care avea pretenția să rezolve problemele credinței prin mijloace pur raționale⁷. Este adevărat că Sfântul Efrem trăia într-un mediu creștin neatins de conceptualismul greco-latin⁸.

După același autor: „Limbajul poetic și imaginat al sfântului doctor rămâne dificil înțelegerii învățaturii sale și mai dificil încă încercării de a formula și de a preciza ceea ce el vrea să ne dea”⁹.

Noi considerăm că dificultatea este numai aceea de a transpune în limbaj conceptual rigid poezia sa, dar că acest lucru nu împiedică asupra înțelegerii învățaturii sale de

³ André de Halleux, *Saint Éphrem le Syrien*, în *Revue théologique de Louvain*, an 14 (1983), fasc. 3, p. 346.

⁴ P. Georges Saber, *La théologie baptismale de Saint Éphrem*. Essai de théologie historique, Kaslik (Liban), 1974, pp. 23–24.

⁵ Vom folosi în continuare pentru textele Sfântului Efrem următoarele abrevieri: **Az** = *Hymnen de Azymis*; **Az-Cruc** = *Hymnen de Crucifixione*; **Az-Res** = *Hymnen de Resurrectione*; **CH** = *Hymnen Contra Haereses*; **CNis** = *Carmina Nisebiana*; **ECarm** = *Commentaire de l'Evangile concordant* (versiunea păstrată în limba armeană); **ECsyr** = *Commentaire de l'Evangile concordant* (versiunea păstrată în limba siriacă); **HdF** = *Hymnen de Fide*; **Ieiun** = *Hymnen de Ieiunio*; **Nat** = *Hymnen de Nativitate*; **Pr-Ref I Hyp** = *S. Ephraim's Prose refutation of Mani, Marcion and Bardaisan*, Vol. I: *The Discourse addressed to Hypatius*, London, 1912; **Serm I** = *Sermones I*.

⁶ Éphrem le Syrien, *Hymnes sur le Jeûne*, Introducerea lui Dominique Cerbelaud, p. 15.

⁷ Saber, *op. cit.*, pp. 23–24.

⁸ Éphrem, *Célébrons la Pâque*, Introducerea lui Dominique Cerbelaud, p. 19.

⁹ Saber, *op. cit.*, p. 19.

bază, o învățătură care trebuie să se facă și prin fierbințeala trăirii întâlnirii cu Dumnezeu.

Recunoscând calitățile teologice ale operei Sfântului Efrem, la 5 octombrie 1920, papa Benedict XV i-a decernat, prin Enciclica *Principi apostolorum*, titlul de *Doctor al Bisericii*¹⁰.

II. Caracterul biblic și exegetic

Se știe că în limba siriacă s-au păstrat unele dintre cele mai vechi traduceri ale Bibliei. Anume, se poate vorbi în primul rând de *Peshitto* (sau *Peshita*), după toate probabilitățile tradusă chiar în secolul al doilea sau al treilea după Hristos¹¹.

Toți cercetătorii sunt de acord în a spune că Sfântul Efrem era un excelent cunoscător al Bibliei și că, așa cum Pierre Yousif remarcă, el avea „o familiaritate cu Cărțile sfinte”¹².

În epoca Sfântului Efrem citările biblice se făceau după manuscrise, fără reglementările de astăzi. În citatele Sfântului Efrem poate fi detectată o variantă veche a *Peshitei*, precum și lecțiuni targumice apropiate de pseudo-Jonathan. Se pot găsi la el, uneori, referințe la textul masoretic sau la cel al *Septantei*, provenind, probabil, din surse secundare.

Caracterul exegetic al operei Sfântului Efrem este dovedit evident, mai presus de toate, prin comentariile pe care le face la o scrie de cărți ale *Sfintei Scripturi*.

Referitor la *Vechiul Testament*, ne-au rămas de la el, într-un manuscris din veacul al IV-lea, *explicații (pusoqâ)* asupra *Facerii* și *glose (turgomâ)* asupra *Ieșirii* (cele două texte au fost editate în *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* 152–153 = *Scriptores Syri* 71–72). În limba armeană au fost păstrate: un fragment al unui *Comentariu la Isaia*, *Scolii la Plângerile lui Ieremia*, *Comentarii la „Profeților Mici”*, un *Comentariu la Iov*, *Memre* despre *Levitic*, despre *Iosua*, despre *Judecători*, despre *Regi*¹³.

În ceea ce privește *Noul Testament*, cea mai importantă operă este *Comentariul Evangheliei concordante sau Diatessaron* (*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* 137–138 = *Scriptores Armeni* 1–2), conservată în limba armeană, într-un manuscris din veacul al V-lea (*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, t. 137, 145), și, parțial, în limba siriacă, într-un manuscris din secolul al VI-lea (*Chester Beatty Monographs*, Dublin, t. 6). Altfel, numai în limba armeană ni s-a transmis un *Comentariu la Faptele Apostolilor* și un altul la *Epistolele Sfântului Pavel* (inclusiv asupra unei *treia Epistole către Corinteni*, apocrifă). Unele texte sunt păstrate și în traduceri latine.

În afară de aceste opere, direct exegetice, se află în opera Sfântului Efrem foarte numeroase referințe la aproape toate cărțile canonului *Sfintei Scripturi*, mărturisind

¹⁰ Éphrem le Syrien, *Hymnes sur le Jeûne*, Introducerea lui Dominique Cerbelaud, p. 14.

¹¹ *Studiul Vechiului Testament*, Manual pentru Institutele Teologice (realizat de pr. prof. Vasile Prelipcean, pr. prof. Nicolae Neaga și pr. prof. Gh. Barna), București, 1955, p. 53.

¹² Abbé Pierre Yousif, *Symbolisme de la croix dans la nature chez saint Éphrem de Nisibe*, în *Orientalia Christiana Analecta*, 205 (1978), p. 226.

¹³ Pierre Yousif, *L'Eucharistie chez saint Éphrem de Nisibe*, Roma, 1984, pp. 28–29.

și ele despre caracterul biblic al operei sale. Semnalăm numai faptul că unele din aceste cărți sunt mai adesea citate decât altele. Astfel:

- dintre cărțile *Pentateuhului*: – *Facerea, Ieșirea, Deuteronomul*
- dintre cărțile istorice: – *1, 2 și 3 Regi*
- dintre cărțile *Profeților*: – *Isaia, Ieremia, Daniel*
- dintre *Evangheliile*: – *Matei, Luca, Ioan*
- dintre *Epistolele pauline*: – *Romani, 1 și 2 Corinteni, Efeseni, Galateni, Evrei*

Sunt comentate, desigur, o serie de alte cărți, la care Sfântul Efrem face foarte rar referință. Sfântul Efrem evocă cu respect și cărțile deuterocanonice ale *Vechiului Testament*¹⁴. El se referă uneori direct la textele *Scripturii*, citându-le liber; dar foarte adesea de o manieră indirectă, prin menționarea anumitor personaje, evenimente sau precepte.

Referitor la exegeza *Noului Testament*, specialiștii s-au întrebat care este influența spiritului paulin asupra gândirii Sfântului Efrem. Astfel, J. Gribomont consideră că deși unele texte ale Sfântului Pavel au exercitat o anumită influență asupra Sfântului Efrem, aceasta nu reprezintă un element constitutiv al teologiei acestuia. Câteva vederi analoge ale celor doi sfinți sunt datorate mai degrabă surselor comune de inspirație. De pildă, teme ca mântuirea prin dubletul patimi-înviere sau teologia păcatului și Adam, provin din iudaismul tardiv¹⁵. Ceea ce-l distinge de Apostolul neamurilor este amploarea dezvoltărilor sale poetice.

André de Halleux afirmă că Sfântul Efrem este primul exeget siriatic cunoscut și că el rămâne interpretul clasic „până când revederile textului biblic și evoluția hristologiei fac să se prefere modele grecești, antiohiene sau alexandrine”¹⁶.

Hermeneutica Sfântului Efrem este, în general, atașată celei din Antiohia¹⁷, dar nu se poate lua în considerare un transfer direct. Interpretările sale sunt de obicei alegorizante, chiar dacă nu-și asumă totdeauna acest lucru. El este mai puțin interesat de *realia*. Cu toate acestea, ocazional, el face distincție între sensul „real” și cel „spiritual”¹⁸, care, după de Halleux, corespund categoriilor de *historia* și de *theoria* în critica literară elenistică.

O lectură corectă a *Scripturilor* – prin perceperea dulceții Sfântului Duh – poate fi făcută numai în cadrul Bisericii (*Az-Res* 4, 7).

Același cercetător observă în exegeza Sfântului Efrem numeroase paralele cu *midrash*-ele agadice evreiești, fără a se putea demonstra o dependență directă față de școlile rabinice mesopotamiene. Dar, cum anti-iudaismul lui Efrem pare să excludă orice posibilitate în această direcție, singura explicație posibilă rămâne existența unui fond de origine evreiască asimilat, probabil, în tradiția creștină siriatică sau provenind din legende populare ale Mesopotamiei armene¹⁹.

În gândirea Sfântului Efrem, care, în fondul ei, este aceeași cu gândirea tuturor Părinților Bisericii, realitățile *Noului Testament* sunt figurate și anunțate prin cele ale

¹⁴ de Halleux, *op. cit.*, p. 335.

¹⁵ J. Gribomont, *Le triomphe de Pâques d'après S. Ephrem*, în *Parole de l'Orient* 4 (1973), pp. 188–189.

¹⁶ de Halleux, *op. cit.*, p. 335.

¹⁷ L. Leloir, *Saint Ephrem, Commentaire de l'Evangile concordant* (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 145 = Versiuni armene, 137), Louvain, 1953/1954, *Introducere*, p. 30.

¹⁸ *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, t. 152, p. 118,5.

¹⁹ *Coniectanea Biblica. Old Testament Series*, Lund, t. 6, *apud* de Halleux, *op. cit.*, p. 335.

*Vechiului Testament*²⁰. Părintele Paul Frégali observă aceasta în teza sa de doctorat pe tema *Protologie și Eshatologie în opera Sfântului Efrem*. Tipologia Sfântului Efrem insistă asupra faptului că personajele *Vechiului Testament* se realizează în *Noul Testament*. Și dovada definitivă este, fără îndoială, conceperea lui Iisus Hristos ca al doilea Adam. Același lucru este valabil pentru evenimentele și instituțiile *Vechiului Testament*, care, de asemenea, își află sensul și adevărul în cel nou.

Cele două *Testamente* sunt unite prin Hristos și cel mai adesea ele sunt interpretate împreună, unul în legătură cu celălalt²¹. Hristos a revelat în Întruparea Sa tipurile și simbolurile conținute în *Vechiul Testament*²². Iată un exemplu de astfel de viziune la Sfântul Efrem;

„Împlinirea a venit
și El S-a înveșmântat
cu figurile (chipurile) pe care I le țesuse anume
Duhul Sfânt.”

(Az 5, 2)

Două izvoare au alimentat din belșug gândirea Sfântului Efrem, *Scriptura* și natura. *Scriptura* este considerată a fi un rezervor inepuizabil imagini, care aproape îl obligă pe autor să cânte taina creștinismului²³.

Teologia Sfântului Efrem este o țesătură de imagini și de simboluri împrumutate din natura lucrurilor și din *Scriptura Sfântă*²⁴. Acestea îi apar ca două cărți:

„Moise, în Cartea sa,
descrie crearea întregii Naturi,
căci pentru Creator
Natura și Cartea își aduc mărturia.
Natura, prin folosire,
Cartea, prin citire.
Sunt martori
care se răspândesc peste tot,
se găsesc în toate timpurile,
sunt prezenți în tot ceasul,
dovedind necredinciosului
cât de ingrat este față de Creator.”

(Parad 5, 2)

Dar poate cel mai important este faptul că atât întreaga natură, cât și *Scriptura*, vorbesc împreună despre Hristos, mesajul fiind unic:

„Natura și Scriptura
prezintă împreună (conjugate)
chipurile umanității Sale
și ale dumnezeirii Sale.”

(Az 4, 24)

²⁰ Georges Saber, *La typologie sacramentaire et baptismale de Saint Éphrem*, în *Parole de l'Orient*, 4 (1974), p. 73.

²¹ Leloir, *op. cit.*, p. 31.

²² Sebastian Brock, *L'oeil de lumière*, Abbaye de Bellefontaine, 1991, p. 29.

²³ Père Paul Fhéghali, *Protologie et Eschatologie în l'Oeuvre de St. Éphrem*, în *Parole de l'Orient*, 5 (1979/1980), p. 309; Leloir, *idem*.

²⁴ Saber, *op. cit.*, p. 76.

Scriptura ascunde, după Sfântul Efrem, o dublă semnificație²⁵, una exterioară (*litera ei*) și alta interioară, referindu-se deodată la actualitatea istorică și, respectiv, la actualitatea spirituală, unite oarecum ipostatic. Pentru a înțelege corect *Scriptura*, credința este necesară. Ea este acel „ochi” capabil să discernă semnificația ei internă, spirituală. Trebuie să te apropii de *Scriptură* cu deschidere și receptivitate, fără gânduri perfide și fără prejudecăți. Scopul adevăratului teolog este acela de a descoperi sensul interior al *Scripturii*, fără să neglijeze bineînțeles sensul exterior (istoric). Celor două sensuri le corespund două maniere de practicare a exegezei, fiecare din ele având regulile ei specifice. Una, limitată, conduce la concluzii ferme, mai mult sau mai puțin definitive, cea de-a doua poartă spre un număr nelimitat de interpretări, și ea este, în esența ei, oarecum *fluidă*, evoluând pe măsura înaintării spirituale²⁶. Dar ai impresia că nimeni nu exprimă mai bine înalta concepție exegetică a Sfântului Efrem, de o mare spiritualitate, decât el însuși, în aceste rânduri, în același timp, de o emoționantă frumusețe și de o remarcabilă coerență teologică:

„Dacă n-ar fi fost decât un sens care să poată fi dat cuvintelor *Scripturii*, primul interpret l-ar fi găsit și ceilalți cititori nu s-ar mai fi obosit cu munca de cercetare, nici cu plăcerea descoperirii lui. Dar fiecare cuvânt al Domnului nostru are forma sa, și fiecare formă are multe exprimări, și fiecare exprimare fizionomia ei proprie. Fiecare înțelege după capacitatea sa și interpretează cum îi este dat.” (ECarni 7, 22)

Cine este în stare să înțeleagă întreaga frumusețe a unui singur dintre cuvintele Tale, o, Doamne? Ceea ce noi înțelegem este cu mult mai puțin decât ceea ce noi lăsăm [neînțeles], precum se întâmplă cu oamenii însetați care se adapă de la un izvor. Perspectivele cuvântului Tău sunt numeroase, cum numeroase sunt și perspectivele celor care le studiază. Domnul a colorat cuvântul Său cu frumuseți multiple, pentru ca fiecare din cei care le cercetează să poată să contemple ceea ce iubește. Și El a ascuns în cuvintele Sale toate comorile, pentru ca fiecare din noi să găsească o bogăție în ceea ce meditează. Cuvântul Său este un arbore al vieții, care, din toate părțile îți întinde fructe binecuvântate; el este ca acea stâncă deschisă în pustie, care a devenit pentru orice om, de oriunde, o băutură spirituală: «Ei au mâncat un aliment duhovnicesc și ei au băut o băutură duhovnicească».

Cel care obține o parte din bogățiile Sale să nu creadă că în cuvântul lui Dumnezeu nu este decât ceea ce a găsit; să-și dea seama, mai degrabă, că el nu a fost capabil să descopere decât un singur lucru printre multe altele. Îmbogățit prin cuvânt, el să nu creadă că acesta este sărăcit; incapabil să epuizeze bogăția lui, să dea slavă pentru măreția-i. Bucură-te pentru că ai fost săturat, dar nu te întrista pentru ceea ce te depășește din bogăția cuvântului. Cel care este însetat se bucură să bea, dar nu se întristează de neputința sa de a epuiza izvorul. Mai mult contează ca izvorul să ușureze setea ta, decât ca setea ta să epuizeze izvorul. Dacă setea ta este stinsă fără ca izvorul să fie sec, tu vei putea să bei din nou, de fiecare dată când ți-e sete. Dacă, dimpotrivă, săturându-te epuizezi izvorul, victoria va deveni nefericirea ta. Dă slavă pentru ceea ce ai primit și nu cârți pentru ceea ce rămâne nefolosit. Ceea ce ai luat și ai dus este partea ta, dar ceea ce rămâne este, de asemenea, moștenirea ta. Ceea ce tu n-ai putut primi degrabă, pentru slăbiciunea ta, primește în alte

²⁵ Leloir, *op. cit.*, p. 30.

²⁶ Brock, *op. cit.*, pp. 52–57.

momente, mulțumită perseverenței tale. Nu avea nerușinarea, nici de a voi să ieși dintr-o dată ceea ce nu poate fi luat așa, nici de a te îndepărta de ceea ce tu ai putea primi puțin câte puțin.” (ECsyr 16, 9sv).

Părintele Louis Leloir spune că Sfântul Efrem a citit *Biblia* „cu toate bogățiile ei umane și spirituale”, punând „cultura sa în serviciul contemplației”. Sfântul Efrem ne învață, conform aceluiași autor, ceea ce trebuie să fie lectura *Bibliei*: „căutare a sensului veritabil, așa cum îl propune o exegeză sănătoasă, dar, de asemenea, și o asimilare personală, prin primirea tuturor evocărilor pe care le trezește în noi Duhul lui Dumnezeu, atât mulțumită temperamentului, darurilor, preocupărilor pe care El le-a creat în noi, cât și miilor de sugerări imprevizibile”²⁷.

Pentru a caracteriza stilul exegetic al Sfântului Efrem, același Louis Leloir face apel la cuvintele lui Bonaventura: „*Scriptura* întreagă este ca o liră; o coardă nu produce un sunet armonios, ci numai în unire cu altele; astfel fiecare pasaj al *Scripturii* este în relație necesară cu altul, sau mai degrabă un pasaj se referă la mii altele”²⁸.

Dacă se face apel la mărturia Sfântului Efrem însuși, se poate constata că, pentru el, *Scripturile* sunt „ca o oglindă”, în care se poate vedea realitatea lucrurilor și se poate face distincție între faptele bune și cele rele (*Ieiu* 1, 7). Ele constituie „o comoară a Divinității”, o cheie destinată scoaterii la lumină a „vocii sfinte” (*Ieiu* 6, 1). În consecință, „fiecare deținând cheia, [este] ca un vistiernic” (*Ieiu* 6, 3). Nu-i suficient să citești *Scripturile*, trebuie să le trăiești, căci adevărata lectură a *Scripturilor* este să le practici în duhul lor (*Ieiu* 5, 6–7). O opinie îndreptățită, care poate fi decelată și la Sfântul Pavel (Romani 2, 13). Evreii au folosit prost *Scripturile*, până la a-L insulta și a-L ucide pe Hristos (*Ieiu* 5, 9).

În același timp, *Scriptura* reprezintă o mână care ajută, prin abundența de comparații, la înțelegerea frumuseților ei (*Ieiu* 10, 8).

Natura, la rândul ei, ne învață tot felul de lucruri despre Hristos. De exemplu, faptul „că prin mijlocirea semnelor regalității / o forță se pune în lucrare” (*Az* 8, 15). Dar harul lui Dumnezeu nu este „după natură” (*lă d-kyânâ hî*) (*Nat* 12, 3), el este supra-natural, sau, într-un limbaj teologic puțin mai tardiv, *necreat*.

Pentru a face exegeze nu este nevoie numai de credință, ci și de inteligență. Inteligența ocupă un loc important în gândirea Sfântului Efrem. El vorbește despre o inteligență iluminată prin învățătura lui Hristos și îmbogățită prin El (*Nat* 4, 13.15).

III. Caracterul poetic

Poezia este veșmântul de sărbătoare al limbii. Darul poetic al Sfântului Efrem a fost o însușire fără seamăn, o adevărată erupție a harului. Pe drept cuvânt a fost supranumit „harpa Duhului”. Mai mulți cercetători contemporani sunt de acord în a-l considera drept cel mai mare poet între Părinții secolului al IV-lea, și l-au numit „teologul-poet” sau „poetul-teolog” (Sebastian Brock). André de Halleux merge până la a afirma că tocmai această poezie este cea care i-a adus faimă, fiind o sursă neîncetată de meditație și de minunare. După părerea sa, Efrem este „un poet autentic, dotat cu

²⁷ Leloir, *idem*, p. 32.

²⁸ *Idem*, p. 31.

o percepție ascuțită și originală a tainei lucrurilor și cu un sentiment religios fervent și sincer²⁹. Poezia este o componentă structurală fundamentală a ființei Sfântului Efrem. În consecință, exprimarea sa este totdeauna poetică, chiar și atunci când nu scrie în versuri sau în proză ritmată. Poezia este atașată atât formei de expresie a textelor sale, cât și fondului lor.

S-a constatat, întemeiat, mai ales în vremurile din urmă, că, la o analiză mai profundă, se poate descoperi în conținutul *Scripturii* o structură poetică și o exprimare poetică, că suflul interior al textului biblic se manifestă după un anumit ritm și o anumită cezură, care aparțin celei mai autentice poezii. I. Rahmani observă că poezia Sfântului Efrem se situează în prelungirea acestei poezii biblice, care o explică aproape exclusiv. El consideră că „geniul poetic a inspirat compunerea unor poeme ritmate fără pereche în genul lor”³⁰.

Sebastian Brock, referindu-se la acest aspect, al teologului ca poet, arată, cu dreptate, cum el se înscrie în ceea ce Evagrie din Pont a exprimat în celebra sa apoftegmă: „Dacă ești teolog, roagă-te cu adevărat; dacă te rogi cu adevărat, ești teolog”. Astăzi, continuă același comentator, s-a pierdut mult din acest fel de a vedea teologia, căci a face teologie constă acum mai mult în a elabora definiții și delimitări (*oroi*). Pentru Sfântul Efrem aceste definiții și delimitări sunt potențial periculoase și, câteodată, ele pot deveni chiar blasfematorii. Plenitudinea experienței noastre religioase, într-o relație directă cu Dumnezeu, nu-și găsește locul într-o asemenea structurare de delimitări categoriale. Pe de altă parte, atunci când dorința omului de a explica, de a defini, merge prea departe, încercând să prindă infinitul, încercând să-l închidă în formule raționalizante, lucrul acesta poate deveni, de asemenea, blasfematoriu.

Principalele căi poetice prin care Sfântul Efrem se apropie de cercetarea teologică sunt paradoxul și simbolul. Astfel, Sfântul Efrem a reușit să sondeze mai adânc fiecare eveniment existențial, să extragă o cunoaștere mai bogată și o învățătură mai rodnică. Pentru a ilustra diferența dintre apropierea „filosofică” de adevărurile teologice (cel mai adesea prin definiții) și apropierea „simbolică” (mijloc utilizat de Sfântul Efrem), același Sebastian Brock propune imaginea următoare, foarte sugestivă: să ne imaginăm un cerc al cărui centru este reprezentat prin realitatea divină și că noi ne propunem să-l studiem. Cercetarea „filosofică” va încerca să identifice și să localizeze centrul, și apoi să-l definească și să-i impună anumite limite. Cercetarea „simbolică”, în schimb, va încerca să propună o serie de antinomii, de paradoxuri, plasate în diferite puncte ale circumferinței, întrezărind, într-o anumită măsură, însăși natura realității divine. În primul caz noi avem o cunoaștere statică, în cel de-al doilea o cunoaștere fundamental dinamică³¹.

Georges Saber consideră că această teologie a Sfântului Efrem, pe care el, pe drept, o califică și o numește „imnică”, își află una dintre surse în faptul că poetul aparține unui „popor poet”, celui al Siriei aceluși timp. O dovadă o putem avea în operele altor mari gânditori siriaci, precum Sfântul Isaac Sirul sau Sfântul Ioan Damaschinul. Scopul teologiei Sfântului Efrem este foarte clar: a face concrete, vii și accesibile pentru credincioși bogățiile credinței lor. În același timp, poezia imnică

²⁹ de Halleux, *op. cit.*, p. 336.

³⁰ I. Rahmani, *St. Ephrem, docteur de l'Eglise universelle*, Charfé, 1921, p. 9.

³¹ Brock, *op. cit.*, pp. 23-25.

fiind un mod de expresie utilizat cu succes de anumiți eretici, precum Bardesane, lui Efrem îi plăcea să-i combată pe același teren, unde siriicii erau mai sensibili și mai accesibili³².

Iată o mărturie mai extinsă a unuia dintre cei mai importanți cercetători și cunoscători ai operei Sfântului Efrem, Dom Edmund Beck: „Cel care are tentația să considere teologia sub aspectul sentimentului și al viziunii în imagini și simboluri, nu ar avea de făcut alt lucru decât să salute această teologie imnică. Cel care preferă, dimpotrivă, conceptele clare și distincțiile nete, o va deplânge, pentru că nu numai situarea în ansamblul teologiei siriace, dar, de asemenea, poetul care el este i-au adus prejudicii Sfântului Efrem în ceea ce privește precizia și claritatea exprimării teologului”³³. Este o afirmație veche a lui Beck, aflat atunci încă la începutul studiilor sale asupra operei Sfântului Efrem, afirmație care arată cum concepția catolică despre teologie era încă marcantă la el.

Mult mai corectă este observația lui André de Halleux: „Prin imaginație creatoare, acest poet dăruit a reușit să aducă la lumină sensul intim al existenței creștine”³⁴.

Pe de altă parte, Sfântul Efrem considera posibilitatea de a scrie imne pentru slăvirea lui Dumnezeu drept un dar al lui Dumnezeu. El se ruga tot timpul, cu toate forțele ființei sale, ca să i se păstreze acest dar:

„Doamne, fie ca limba mea
să fie pana slavei Tale
și ca degetul Bunătății Tale
să deseneze și să scrie
cuvântul de folos.”

(HdF 51, 6)

Uneori Sfântul Efrem se simte copleșit:

„Oprește darul Tău
din ȋitera Ta
pentru ca ea să odihnească.
Căci Tu m-ai învățat
tot ceea ce am spus.
Învață-mă cum să tac!
M-ai obosit,
dă-mi în sfârșit odihnă!”

(Nat 19, 19)

Sfântul Efrem rămâne poet chiar și când scrie în proză sau chiar când abordează temele cele mai abstracte ale credinței. Scrierea sa este plină de imagini neașteptate, foarte colorate și pline de viață; niciodată statică, ci într-o mișcare continuă a duhului, ea este captivantă și ține trează atenția cititorului, purtându-l spre aventura mereu surprinzătoare a pătrunderii în tainele Creației, privită a fi un discurs al lui Dumnezeu către noi prin intermediul simbolurilor. Poezia sa nu este evazivă, ci, dimpotrivă, cât mai mult posibil ancorată în real, în viața concretă; ea debordează de viață. Chiar dacă poezia constituie o componentă structurală a operei sale, Sfântul Efrem nu o

³² Saber, *Théologie baptismale*, pp. 21–24.

³³ Ed. Beck, *Die Theologie des hl. Ephraem*, în *Studia Anselmina*, XXI, Roma, 1949, p. 109.

³⁴ de Halleux, *op. cit.*, p. 346.

consideră un scop în sine, o plăcere estetică gratuită, ci o modalitate, fără îndoială cea mai adecvată și cea mai aptă, de a exprima experiența aventurii noastre spirituale în căutarea lui Dumnezeu și pentru întâlnirea cu El³⁵. În același sens, părintele Ion Caraza, citând pe O. Bardenhewer, constată că „atunci când vorbește despre tainele dumnezeiești, Sfântul Efrem nu face poezie pentru poezie, ci pentru a învăța și pentru a se ruga”³⁶.

Poeziile sale, destinate a fi cântate în biserică, au intrat, de altfel, foarte devreme în cărțile liturgice ale Bisericii siriace, și astfel ele au avut avantajul „de a se grava în memoria ascultătorilor, mulțumită formei lor ritmate, splendorii imaginilor și căldurii accentelor; ele erau repetate, cu o fervoare niciodată scăzută, la sărbătorile liturgice”³⁷.

J. Haussher vede în Sfântul Efrem „un poet de un lirism ardent”, un temperament pasionat a cărui singură pasiune era Hristos. Izvorul lirismului său și al elocinței sale este marea sa iubire pentru Hristos. Efrem, după portretele literare și icoanele care-l zugrăvesc, se revelează ca un mare ascet, un om cu aspect extrem de auster. Propunându-și să nu cunoască altă bucurie decât pe Hristos, el a făcut să curgă toată această bucurie în poezia sa. Una dintre expresiile frecvente la el este aceea de *preafericit (tûbâ)*: *preafericiți* sunt cei care se bucură de Hristos, cei care disprețuiesc fericirea înșelătoare pentru a câștiga adevărata fericire, cei care și-au apropiat pentru totdeauna pe Hristos, *preafericite* sunt persoanele care au avut o viață sfântă, precum Maica Domnului, Sfântul Ioan Botezătorul, Sfântul Ioan Evanghelistul, *preafericite* sânt chiar și elementele inerte pe care Hristos le-a folosit etc.³⁸

Referitor la mijloacele de expresie utilizate de Sfântul Efrem în poezia sa, trebuie arătat că ele sunt foarte variate. Poemele sale ating o mare intensitate dramatică. Caracterul lor este, după opinia lui André de Halleux, funciarmamente didactic, moralizator și polemic. Limba siriacă, ca toate limbile semitice, are o mare predilecție pentru paralelism. Structura sa gramaticală face ca ea să utilizeze aproape spontan izo-silabismul. Sfântul Efrem folosește mult repetițiile, care, în traduceri, pierd din efectul incantatoriu, pe care ele îl au în limba siriacă³⁹.

Dar ceea ce se cere remarcat, mai presus de toate, este faptul că poezia Sfântului Efrem Sirul ajunge întotdeauna, în cele din urmă, la doxologie.

IV. Caracterul simbolic

André de Malleux consideră teologia Sfântului Efrem ca fiind, printre altele, o „teologie de simboluri” și vede în aceasta unul din motivele pentru care ea rămâne atractivă pentru lumea de astăzi⁴⁰.

³⁵ Saber, *op. cit.*, pp. 22–23.

³⁶ Doctorand Ion Caraza, *Imnele Sfântului Efrem Sirul despre Maica Domnului*, în *Studii Teologice*, anul XIX (1957), nr. 7–8, p. 462.

³⁷ R. Levenant, *Hymnes sur le Paradis (Sources Chrétiennes, 137)*, Paris, 1968, Introducerea lui Francois Graffin, p. 9.

³⁸ J. Haussher, *La philosophie du nom chez saint Ephrem*, în articolul *Noms du Christ et voies d'oraison*, în *Orientalia Christiana Analecta*, 157 (1969), p. 69.

³⁹ de Halleux, *op. cit.*, p. 336.

⁴⁰ de Halleux, *op. cit.*, pp. 345–346.

Caracterul simbolic al scrierilor Sfântului Efrem provine, într-o anumită măsură, din caracterul lor poetic. De altfel, acest caracter simbolic este mai remarcabil tocmai în scrierile sale poetice. Sfântul Efrem realizează, printr-o fericită intuiție, că imaginea (simbolică, tipologică) este mai puțin infidelă decât definiția sau conceptul pentru a traduce o realitate de negrăit (indicibilă). Bogăția evocatoare a simbolurilor îl ferește pe Sfântul Efrem să cadă în formalism sau în abstracțiune⁴¹.

Pentru Sfântul Efrem, lumea întreagă este un imens simbol hristologic, o taină a lui Dumnezeu. Teologia simbolică a Sfântului Efrem se constituie într-o formă de cunoaștere a lui Dumnezeu, păstrându-și astfel actualitatea și proșpețimea⁴².

Dumnezeu Însuși ne vorbește prin simboluri, într-o manieră voalată și delicată, respectând libertatea pe care ne-a dăruit-o. În felul acesta, simbolurile devin invitare la credință, mai degrabă decât probe irefutabile pentru a o forța⁴³. Simbolurile ne sunt la îndemână, atât în natură, cât și în *Scriptură*. Ele ne ajută să descoperim realitatea divină și să ne înscriem pe drumul spre mântuire. Dumnezeu Se revelează adesea omului prin tipurile și simbolurile Sale (HdF 32, 9).

Sfântul Efrem a dat o importanță particulară simbolurilor pentru că el se vede „plonjat în simbolurile Fiului lui Dumnezeu” (CNis 39, 17), iar Iisus este „comoara simbolurilor” (HdF 9, 12). În spatele imaginilor simbolice folosite, Sfântul Efrem descoperă semnificații, și în jurul acestora dezvoltă toată teologia sa. Utilizarea simbolurilor nu este la Sfântul Efrem gratuită; ea permite o apropiere mai ușoară și mai penetrantă de destinatarii pe care el îi are în vedere. Sfântul Părinte consideră că limbajul lui Dumnezeu, mai ales cel exprimat prin mijlocirea naturii, este un limbaj simbolic, fiecare lucru creat trimițând, într-un fel sau altul, la Creatorul lui. Se cuvine subliniat faptul că simbolismul Sfântului Efrem nu are nimic evaziv sau eterat, el așezându-se pe un realism subacient, care-i dă forță și viață⁴⁴.

În vocabularul Sfântului Efrem mai multe sinonime exprimă funcția simbolică: semn, imagine, parabolă, oglindă. Dar termenul cel mai propriu și care, într-un fel, le rezumă pe celelalte, este cel de *taină* (roză). El exprimă mai bine viziunea Sfântului Efrem despre simbol ca formă sub care se revelează, printr-o manifestare voalată, o realitate invizibilă. Sfântul vorbește despre „simboluri manifeste”, care constituie o „oglină” (Ieun 5, 5), în care realitatea virtuală a acestei lumi permite să se descopere, în lumina plină a lui Hristos, caracteristicile Sale, ascunse în realitatea veritabilă ancorată în lumea cealaltă, lumea vieții veșnice.

Punctul terminus al tuturor simbolurilor și al tuturor tipurilor *Vechiului Testament* este Iisus Hristos, Cuvântul întrupat (Virg 10, 8; 21, 7). Ele se deversează în El precum râurile în mare (Virg 9, 7). Iisus Hristos este Cel Care a fost prezent în chip tainic în toate simbolurile *Vechiului Testament* (CNis 38, 10). „Iisus a trasat prefigurările Sale / pentru a anunța în ele taina venirii Sale” (Az-Cruc 6, 13). J. Gribomont remarcă că tipologia Sfântului Efrem este în chip oșebit mesianică⁴⁵.

⁴¹ Ibidem, p. 346.

⁴² Sabar, *Typologie*, p. 73.

⁴³ Brock, *op. cit.*, p. 60.

⁴⁴ Yousif, *Symbolisme de la Croix*, pp. 207–208.

⁴⁵ Gribomont, *op. cit.*, p. 164.

În tipologia Sfântului Efrem este subliniat faptul că evenimentele, persoanele și instituțiile *Vechiului Testament* își află sensul deplin și împlinirea adevărului lor intrinsec în lumea *Noului Testament*. Tipologia creștină are trei componente: tipologia hristologică, tipologia ecleziologică sau sacramentală și tipologia eshatologică. Principiul fundamental al acestei tipologie este faptul că cele două *Testamente* formează o unitate, pentru că amândouă sunt opera lui Dumnezeu. Robert Murray arată că, în perioada patristică, Părinții siriaci au utilizat frecvent tipologia ieșită din noțiunea de **roză**, folosind ades subiecte precum: persoana lui Hristos, lemnul Crucii, moartea și învierea lui Hristos, Biserica⁴⁶. Sfântul Efrem folosește foarte larg tipologia biblică, aplicându-i reguli exegetice. Astfel, evenimentele și personajele *Vechiului Testament* au, din punct de vedere literal, o existență în sine, istorică, iar din punct de vedere spiritual ele sunt prefigurarea lui Hristos și a diferitor evenimente ale vieții Lui pământești. Dom Louis Leloir consideră acest rezultat a fi, adesea, „artificial”⁴⁷.

Pierre Yousif este de părere că Sfântul Efrem, în tipologia sa, nu ne oferă două planuri juxtapuse, ci ne dă același sens, uneori cu mai multe aplicații. Deci, chiar sensul literal al tipului biblic indică realitatea viitoare, și caracterul lui hristologic este acela care-i dă *Sfintei Scripturi* un caracter special. Imaginea și realitatea sunt într-o relație „noetică”⁴⁸. Pentru Sfântul Efrem simbolurile și tablourile *Vechiului Testament* sunt „*umbre*” (**tellâlâ**), iar realitatea *Noului Testament* este „*adevărul*” (**šrârâ** sau **qûštâ**) (CNis 38, l 19–129). Și Dom Edmund Beck arată că: „Simbolurile vetero-testamentare preced pe Domnul în timp. Dar, chiar și din punct de vedere istoric, nu este nici un vid între ele și Hristos”⁴⁹. Fundamentul tipologiei Sfântului Efrem este, așadar, în ultimă analiză, unitatea profundă, bazată pe persoana lui Hristos și pe lucrarea Sa în istorie, care face ca cele două *Testamente*, cărora El le este autor și pe punte, să fie intim unite. De aici decurge și unitatea economiei divine. Hristos a împlinit tipurile, abolind, bineînțeles, tot ceea ce era temporal și caduc, local și „material”⁵⁰.

„Prin Jertfa Sa, el a abolit sacrificiile;
prin mireasma Sa – curățirile [rituale];
prin moartea Sa – mieii;
prin Pâinea Sa – azimele,
și prin Patimile Sale – (ierburile) amare
(Virg 8, 9)

André de Halleux demonstrează că simbolismul efremian diferă de algoritmul alexandrin prin faptul că imaginea sensibilă nu reprezintă la el, în nici un caz, reflectarea degradată a unei lumi atemporale și imposibil de înțeles: „Efrem a înscris mereu simbolurile sale într-o țesătură formată din lumea inteligibilă și istoria mântuirii”⁵¹.

⁴⁶ Robert Murray, *Symbols of Church and Kingdom*, Cambridge, 1975, pp. 290–292.

⁴⁷ Leloir, *op. cit.*, p. 30.

⁴⁸ Abbé Pierre Yousif, *La croix de Jésus et la Paradis d'Eden dans la typologie biblique de saint Ephrem*, în *Parole de l'Orient* 6/7 (1975/76), p. 31–33.

⁴⁹ Beck, *Symbolum-Mysterium*, p. 30.

⁵⁰ Yousif, *op. cit.*, pp. 34–36.

⁵¹ de Halleux, *op. cit.*, p. 346.

Sfântul Efrem folosește cu măiestrie și libertate simbolurile, într-un fel care nu este deloc rigid. El poate lua antitipul drept tip sau modelul drept copie⁵², procedeu utilizat de altfel și în *Sfânta Scriptură*. Pentru Sfântul Efrem, simbolul este, în fond, purtătorul mistic al unui mesaj. Pierre Yousif decelează în simbolistica Sfântului Efrem o triplă semnificație: gnoseologică, metafizică și teologică. În ceea ce privește semnificația teologică, pot fi regăsite mai multe dimensiuni importante, exprimând, de altfel, aceeași realitate transcendentă: dimensiunea hristologică, dimensiunea ecleziologic-sacramentală și dimensiunea soteriologică⁵³. În alți termeni, simbolurile ne conduc spre Hristos, ne înrădăcinează în Biserică și ne pregătesc pentru a da „răspuns bun la Judecata de Apoi”.

Pierre Yousif continuă analiza sa asupra simbolului la Sfântul Efrem întrebându-se asupra valorii sale: „În ce măsură este el coerent și veritabil: nu cade el câteodată, în chip naiv, în alegorie și metaforă?”. El demonstrează că simbolul seamănă simbolizatului, într-o anumită măsură îl conține, și astfel el este, mai mult decât semnul, capabil să exprime o realitate ascunsă. Simbolul nu este o simplă referință la ceva, ci el exprimă un aspect al acestui „ceva”. Cuvântul siriac folosit de Sfântul Efrem pentru a exprima simbolul este **rozâ**. **Rozâ** poate avea, după context, diferite semnificații și, în consecință, poate fi tradus în diverse feluri:

- *enigmă, secret* – ceva care este și rămâne ascuns omului;
- *mister* – realitate care depășește omul;
- *simbol* – în sensul semnalat mai sus;
- *semn* – arătând un obiect.

Yousif deduce că Sfântul Efrem dă termenului de simbol aceeași semnificație, ca și cei de astăzi. Dar interesul lui Efrem nu se oprește la simbol, nu se blochează în el. Ceea ce contează pentru el și, de asemenea, pentru destinatarii textelor sale este să accedă la realitatea simbolizată. Simbolul nu este o găselniță estetică, ci un vehicul care conduce la Hristos și la tot ceea ce vine de la El și din lumea Lui⁵⁴. Simbolurile sunt date și folosite pentru a trece dincolo de ele. Se poate trece astfel spre imaginile iconice, unde prezența divină este mai accentuată.

Părintele Tanios Bou Mansour întreprinde o analiză mai amănunțită a termenilor siriaci utilizați pentru a exprima simbolurile și tipurile. El ia în considerație termenii următori (*termen* nefiind, în acest caz, cuvântul cel mai potrivit):

– Perechea **rozâ-țûpsâ**, cuvinte luate împreună, pentru că, în cea mai mare parte a cazurilor, ele sunt interschimbabile și pentru că sensul lor se suprapune câteodată. **Rozâ** are sensurile pe care le-am văzut mai sus, printre care domină cele de *simbol* și *taină*. **Țûpsâ** se referă de obicei la o realitate tipologică. Astfel, adesea **țûpsâ** este utilizat în relație cu persoanele și evenimentele *Vechiului Testament*, exprimând o mare vizibilitate a modelului, în timp ce **rozâ** este folosit mai mult în raport cu lumea non biblică. Dar Efrem folosește cei doi termeni cu multă libertate, **rozâ** se referă câteodată la tipuri iar **țûpsâ** la simboluri.

– **Dmûtâ**, un substantiv cu sensul de *asemănător* și care a apărut adesea aproape de **rozâ**. **Dmûtâ** are o forță de reprezentare care îl plasează la încrucișarea dintre vizibil și invisibil, ceea ce face ca el să plece de la lucruri latente, trimițând la sensuri

⁵² *Ibidem*.

⁵³ Yousif, *Symbolisme de la Croix*, pp. 215–221.

⁵⁴ *Ibidem*, pp. 224–225.

ascunse. **Dmûtâ** este în serviciul realității pe care el o desemnează, având cu modelul un raport într-o anumită măsură ontologic (libertatea este o **dmûtâ** a Celui Preaînalt; cuvântul liber este o **dmûtâ** a spiritului liber, care ne transformă în **dmûtâ** Creatorului etc.). **Dmûtâ** semnifică, îndeosebi, imaginile împrumutate de Dumnezeu-Tatăl pentru a Se apropia de omenire, în iconomia mântuirii, înainte de întruparea lui Hristos (CH 30, 8; 32, 3.8–9. 12; HdF 26, 9–14). Este un termen pe care ereticii îl utilizează adesea în scop denigrator, vorbind pentru Fiul de **dmûtâ** în loc de realitate. Prin **dmûtâ** natura divină îmbracă diverse forme, rămânând totuși ceea ce ea este (CH 32, 16).

– Perechea **șalmâ-șûrtâ**, cuvinte luate împreună pentru că au sensuri asemănătoare. Omul este făcut după **șalmâ** lui Dumnezeu, dar el a pierdut-o prin păcatul original; a recâștigat-o apoi mulțumită Sfintei Treimi la botez. **Șalmâ** îmbracă o transformare eshatologică definitivă la înviere. Bou Mansour consideră că, plecând de la acest termen, Sfântul Efreem a putut elabora „o teologie iconică“, care plasează **șalmâ** în istoria mântuirii. **Șûrtâ** Fiului este amestecată în simbolurile *Scripturii* și în simbolurile naturii (Virg 28, 2), fiind schițate prin toți cei care L-au reprezentat (preoți, regi, creaturi – Virg 28, 3). **Șalmâ** Creatorului este identică cu El în toate manifestările Sale, în timp ce simbolurile care exprimă **șûrtâ** Fiului L-au dezvăluit prin intermediul a multe imagini. **Șûrtâ** trimite la o realitate reprezentată și reprezentabilă, având o formă determinată. În schimb, **șalmâ** pare mult mai aptă să exprime realitatea Fiului ca *imago Dei*, mai puțin deci pe Fiul în Treime, cât pe Dumnezeu-Omul. Totuși, câteodată, Cuvântul este caracterizat drept **șalmâ** Tatălui (Virg 6, 9). În același timp, Hristos coboară pentru a lua o **șalmâ** omenească.

– **Peletâ**. Cuvântul pare un sinonim al lui **rozâ** și al lui **dmûtâ**. Este un concept cu multe fațete, care poate fi aplicat la mai multe realități: Dumnezeu, Biserica, Sfintele Taine, virtuțile teologice, *Scriptura*, natura. El are o dimensiune narativă, solicitând imperativ o interpretare; se apropie de accepția pe care o acoperă parabola. Sensul cuvântului **peletâ** este asemănător, uneori, după context, de cel al cuvintelor **dmûtâ**, **țûpsâ** și **rozâ**.

– **Nisâ**. Un cuvânt care se folosește, de obicei, pentru asemănările cu un conținut miraculos. El apare acolo unde există referințe la divinitatea atotputernică a lui Hristos (Nat 13, 9). Un alt cuvânt, într-un fel depinzând de **nisâ**, este **âtâ** = *semn* sau, uneori, *semn miraculos*.

– **Mahzitâ** (= *oglinďă*). Bou Mansour semnalează că faptul că Sfântul Efreem folosește imaginea efemeră și ocazională a oglinzii pentru a exprima o relație ontologică între simbol și simbolizat poate părea ciudat. Părerea sa este că noi asistăm la o „ontologizare“ a raportului dintre vizibil și invizibil într-o oglinďă, exprimat cu mai multă insistență la nivel antropologic: sufletul se vede pe sine în oglinda trupului (Serm I 1, 259sv), trupul și sufletul sunt unul pentru celălalt o oglinďă (Pr-Ref I Hyp 154, 7–9). Oglinda este luată sub un dublu aspect: de ornament și de opacitate. Câteodată Hristos este numit oglinďă, vizibilă și invizibilă, în calitatea Sa de **dmûtâ** a Tatălui Său. Uneori sensul de **mahzitâ** se apropie de cel de **rozâ**, alteori de cel de **țûpsâ**. *Evangelhia* este considerată de Sfântul Efreem ca o oglinďă, mai ales în *Scrisoare către Publius*. Ea este o oglinďă care reflectă Sfânta Treime; *Vechiul Testament* este o oglinďă care privește spre Hristos. Personajele *Vechiului Testament* sunt oglinzi ale unor atitudini ale lumii creștine: insolența lui Adam față de fructele arborelui interzis

din rai este o oglindă a atitudinii lui Arie (HdF 3, 7–8), Avraam este oglinda creștinului credincios (HdF 21, 6 – cf. Romani 4, 9) etc. Dar cea mai emoționantă este poate această constatare a Sfântului Efrem: imaginea lui Dumnezeu, după care omul a fost creat, devine oglindă, permițând aflarea originii ontologice a unității umanității (Ieiun 5, 5). De asemenea, foarte personală este afirmația că „*Golgota este o oglindă a Bisericii Sale*” (Az-Cruc 8, 10).

Bou Mansour conchide, după o analiză foarte detaliată și foarte pertinentă (uneori cu accente polemice), că termenii utilizați de Sfântul Efrem pentru a desemna simbolurile și tipurile cu caracter sacramental, din *Scriptură* și din natură, își încrucișează adesea sensurile lor, și că, pe de altă parte, același termen poate varia de la o situație la alta. Criteriul definitiv pentru a adopta un sens sau altul este contextul⁵⁵.

După același Bou Mansour, simbolul are la Sfântul Efrem o structură binară: se prezintă aproape totdeauna sub un dublu aspect, ce de-al doilea dând acces la cel dintâi:

- *ascuns (kasyâ) și vădit (galyâ)*;
- *depărtat (rahiqâ) și apropiat (qaribâ)*, (mai rar – cf. HdF 4, 11; 5, 12.14; SdF 2, 157sv; Virg 36, 9; Az 4, 7);
- *lucruri dificile ('aṭlâtâ) și lucruri facile (pṣiṭâtâ, dlilûtâ)* (HdF 75, 17; 76, 13–14);
- *lucruri inaccesibile (dlâ-metdarkan) și lucruri accesibile (metdarkan)* (HdF 76, 12).

Dumnezeu este *kasyâ* (SdF 2, 353sv, 433sv; HdF 1, 15) și *itutâ ksitâ* (*natură ascunsă*) (HdF 5, 13). El rămâne ascuns chiar și în revelările Sale (SdF 5, 16sv). Taina lui Dumnezeu ascunde revelarea Sa. Fiul este „*Fiul Celui Ascuns*” (*bar kasyâ*). În Fiul noi avem cele două aspecte, cel ascuns și cel revelat, unite unul cu celălalt prin cele două naturi ale Sale. În Hristos vizibilul a acoperit invizibilul, cu toate acestea taina Sa nefiind deloc abolită. În general, Sfântul Efrem exprimă în felul acesta relația dintre Dumnezeu-Tatăl și Dumnezeu-Fiul, dintre *Scriptură* și natură, dintre rai și iad etc.

Chiar și cititorul mai puțin avizat poate constata în ce măsură opera Sfântului Efrem debordează de structuri binare: Cel Dintâi și Cel de pe Urmă, Cel Milostiv și cel rău (Ieiun 5, 2), postul și banchetele (Ieiun 9, 3), falsitate și cunoaștere (Ieiun 9, 11; Ieiun 10, 34), vindecare și boală (Ieiun 10, 6–7) etc. etc.

Un alt aspect al simbolicii Sfântului Efrem este polisemia evenimentelor și a lucrărilor, a cuvintelor și a imaginilor, ceea ce revine la a spune că ele au o multitudine de sensuri, în funcție de cel care le interpretează. Astfel, uscarea măslinului este pentru ucenici un semn (*âtâ*), iar pentru vrăjmași o minune (*tedmûrtâ*) (ECyr 170; 4–5). Unele dintre simbolurile cu caracter polisemic utilizate mai des de Sfântul Efrem, sunt:

- *soarele (ṣemṣâ) și lumina (nûhrâ)* – aplicabile Tatălui, Fiului, celor drepti etc.;
- *sânul ('ûbâ)* – sânul Tatălui, sânul matern al Mariei, dar de asemenea sânul infernului etc.;
- *plămada, drojdia (hmirâ)* – poate fi bună sau rea; Hristos este adevărata plămădă, simbolul fiind cu precădere hristologic, dar putând căpăta și diverse alte utilizări;

⁵⁵ P. Bou Mansour, *La pensée symbolique de Saint Éphrem le Syrien*, Kaslik (Liban), 1988, pp. 23–71.

– **drumul (ûrhâ)** – de asemenea cu un conținut înainte de toate hristologic (cf. I Ioan 14, 6), dar utilizat, pe de altă parte, pentru cele două *Testamente*, pentru credința dreaptă, pentru Biserică etc.; există, bineînțeles, drumuri rele, greșite, mai ales cele ale ereticilor;

– **uleiul (mešhâ, zaytâ)** – considerat de Sfântul Efrem a fi „*comoara simbolurilor*” (Virg 4, 2–3), „*cheia*” care deschide „*cămara comorilor simbolurilor*” (Virg 5, 16), care ne oferă **dmûtâ** (*imagine*) a lui Dumnezeu făcut om (Virg 5, 16), fiind inclus în numele Său; referitor la Sfântul Duh, actele sacramentale suntacompaniate adesea de o ungere;

– **mărgăritarul (margonitâ)** – temă majoră a poeziei teologice a Sfântului Efrem; simbol în primul rând hristologic, el este utilizat de asemenea referitor la credință.

Simbolurile reprezintă pentru Sfântul Efrem o cale de cunoaștere, poate cea mai rodnică, la granița inefabilă dintre catafatic și apofatic. Mai este și o modalitate pusă la îndemâna noastră de Dumnezeu Însuși, pentru a ne conduce spre El, atât cât ne este cu putință nouă, oamenilor. Simbolul ține echilibrul, dreapta măsură între ignoranță și o cercetare uneori prea impertinentă. În simboluri există o fericită cooperare între credință și rațiune. Reversul simbolismului, deci al unei apropieri respectuoase, dar sigure, de Dumnezeu, este idolatria, blocajul în sânul realităților vizibile. Cel dintâi conduce la mântuire, a doua la moarte. Așadar, o altă trăsătură a simbolurilor, după utilizarea pe care le-o dă Sfântul Efrem Sirul, este punerea lor în relație cu căutarea planului mântuirii. Acest lucru provine, de asemenea, din marea lor încărcătură hristologică.

Simbolurile, la Efrem, nu rămân abstracte, suspendate în afara timpului. Ele intră în timp și se înscriu în cursul istoriei mântuirii, conducând spre punctul final al ieșirii din timp. Sfântul Efrem folosește, cel mai adesea, pentru a exprima temporalitatea simbolului, imaginea cursei (și chiar pe cea a precipitării – simbolurile se grăbesc pe drumul mântuirii, care a fost trasat prin Moise și sfârșește în Hristos), dar de asemenea imaginea așteptării, exprimând o tensiune care conduce spre împlinirea mântuirii subiective. În afara imaginilor de mai sus și a multor altele, mai puțin frecvente, pe care Bou Mansour le analizează în detaliu și pe care le caracterizează ca având „o conotație mai degrabă negativă, mai există, după același autor, și termeni folosiți de Sfântul Efrem investiți cu un sens pur pozitiv: *plenitudine (šûlomâ)* și *împlinire, perfecțiune (gmirûtâ)*. Așadar, simbolurile posedă o istoricitate și o concretețe intrinsecă originară, care permite o utilizare a lor foarte variată, precum și interschimbări; în anumite situații, copia luând locul modelului, antitipul pe cel al tipului. Utilizarea și descoperirea exprimării simbolice în *Scriptură* și în natură nu e posibilă decât prin credință, aceasta permițând trecerea de la zona lucrurilor vizibile și palpabile la cea a lucrurilor invizibile și spirituale. Ereticii nu sunt capabili de această trecere, ei rămân blocați în *literă*, în vizibil, astfel încât cad într-un raționalism înșelător⁵⁶.

În orice caz, Hristos este Cel „*Care împlinește toate figurile (imaginile) prin răstignirea Sa*” (Az 3, R), „*Care a venit ca să pună capăt prefigurărilor*” (Az-Cruc 2, 7). De altfel, Hristos este Cel care a plănuț (desenat) prefigurările Sale (Az-Cruc 2, 8), iar toate aceste figurări sunt „*vestite schițat prin slujitorii Săi*” (Az 4, R), mai

⁵⁶ *Ibidem*, pp. 71–120.

ales prin profeți (Az-Cruc 2, 10). Ei au fost purtători de simboluri, de taine ale bucuriei, de parabole (Nat 2, 8). Într-un fel, toate personajele importante ale *Vechiului Testament* sunt prefigurări (tûpsâ) ale lui Hristos, întreg *Vechiul Testament* este o vestire unitară a lui Hristos. Ai impresia că, precum Sfântul Iustin (în *Apologia a doua*, 13), Sfântul Efrem concepea a fi fost și creștini *avant la lettre*, înainte de Întruparea Fiului lui Dumnezeu. Mai ales *Vechiul Testament* este plin de figurări care-și află împlinirea istorică în *Noul Testament*. Prin simbolurile Fiului, copiii poporului ales, prefigurând pe Hristos, au devenit vestiți (Az 8, 10). Figurarea poate cea mai prezentă în toată iconografia efremiană este cea a *mielului pascal* care vestește pe **Mielul veritabil** (adevărat) – Hristos. Venirea lui Hristos în istorie a condus la concedierea figurărilor, la transformarea prefigurărilor în realități (Az 5, 21–23). Apostolii, în primul rând, apoi noi toți împreună cu ei, am văzut „sfârșitul figurărilor și începutul adevărului”, am văzut cum „împlinirea figurării” reprezintă „începutul adevărului” (Az 6, 2–3).

Numele date oamenilor au adesea, în viziunea Sfântului Efrem, o puternică conotație simbolică. Mai ales numele personajelor biblice. Între nume și persoană, în întregul ei, suflet și trup, există o relație fundamentală, indestructibilă. Numele omului este într-o relație mai mult sau mai puțin evidentă cu „Numele preacinstit” al lui Dumnezeu (Ieiu 9). Istoria lumii creștine arată adevărul acestei aserțiuni: numele creștinilor sunt cel mai adesea numele sfinților din calendar, care au devenit transparenți lui Dumnezeu și în care Dumnezeu este foarte prezent.

Pentru a exprima adevărurile simbolice, Sfântul Efrem folosește o serie de mijloace stilistice specifice literaturilor semitice: paralelismul, sinonimia, antiteza și sinteza. El folosește de asemenea, cu mare măiestrie și eficacitate, înrudirile etimologice și asonanțele limbii siriace, practic imposibil de tradus⁵⁷. Relația strânsă dintre simboluri și metafore, dintre planul simbolic și cel metaforic, duc la un fericit echilibru în exprimările poetice ale Sfântului Efrem.

La sfârșitul acestui capitol, este important de arătat că viziunea simbolică a Sfântului Efrem se înscrie în perfect în analiza pe care părintele Dumitru Stăniloae o face simbolismului teologic. Părintele Stăniloae vede în simboluri o treaptă intermediară între idol și icoană, un stadiu care rămâne operabil și necesar, încă, după apariția icoanei. Într-un anumit sens, pentru părintele Stăniloae lumea aceasta este un simbol hristologic: „Dumnezeu a construit această lume vizibilă ca un reflex al lumii de dincolo de lume, pentru ca prin contemplarea ei spirituală noi să ajungem, ca pe o scară minunată, la acea lume”⁵⁸. Această stare este numită de marele teolog român „realism simbolic”, accepție pe care noi o aflăm de asemenea la Sfântul Efrem Sirul. Se poate observa și la el aceeași direcție hristologică, simbolurile neatingând finalitatea lor decât prin Întruparea lui Hristos, Care a făcut posibilă apariția icoanei. Părintele Stăniloae spune că simbolurile profetice (alese în chip divin și investite cu o putere aparte de anticipare a Cuvântului întrupat) „sunt, încă, un zid prea puțin transparent între om și Dumnezeu, ele ridicându-se mai degrabă ca un zid despărțitor

⁵⁷ de Halleux, *op. cit.*, p. 346.

⁵⁸ Pr. prof. D. Stăniloae, *Simbolul ca anticipare și temei al icoanei*, în *Studii Teologice*, IX (1957), nr. 5–6, p. 439.

pe care abia întruparea Cuvântului îl surpă⁵⁹. Bou Mansour arată că teologia simbolică a Sfântului Efrem Sirul folosește această fațetă a simbolului care privește spre icoană, prin utilizarea cuvântului *šalmâ*, imagine a lui Dumnezeu. În felul acesta, el evită să se piardă în speculații metafizice și ajunge să descifreze intervenția lui Dumnezeu în istoria mântuirii. Cum am arătat, omul este creat după *šalmâ* lui Dumnezeu, pe care o pierde prin căderea în păcat, pe care o recâștigă prin botezarea în numele Sfintei Treimi și o poate păstra definitiv după înviere. *Šalmâ* are la Sfântul Efrem un aspect dinamic complex, în care se regăsește atât *chipul*, cât și *asemănarea*. De aceea, cercetătorul Bou Mansour numește, în chip fericit, teologia Sfântului Efrem o *teologie iconică*⁶⁰. În plus, în chip cu totul deosebit, la Sfântul Efrem, simbolurile sunt ele însele prilej și obiect de poezie.

V. Caracterul apofatic

Caracterul apofatic și mistic al operei Sfântului Efrem provine, în parte cel puțin, implicit, din caracterul său simbolic. Limba poetică și forma simbolică sunt cele mai apte ca să spună despre adevărurile de credință și ca să livreze rezultatele *experiențelor* (cuvânt creat de părintele Dumitru Stăniloae pentru domeniul spiritual), fără să ucidă taina, legată ontologic de Creație.

Sfântul Efrem știe că ființa lui Dumnezeu este inaccesibilă cunoașterii raționale a omului și de aceea el caută o cale inefabilă, capabilă să acceadă, cel puțin, la o luare de conștiință acută de această taină a lui Dumnezeu, chiar dacă natura Lui rămâne insondabilă. Acest instrument minunat îl găsește în poezie și în expresia (exprimarea) simbolică. A spune că el „îl găsește” este, desigur, puțin impropriu. În realitate, el a primit darul poetic de la Dumnezeu ca „har peste har”, și el nu face altceva decât să dezvolte cât mai mult posibil acest rar și prețios talent. Cu un pic de curaj, dar fără să ne înșelăm, se poate spune că Sfântul Efrem avea simțul acut al energiilor necreate, chiar dacă această expresie nu era încă folosită ca atare. Pe de altă parte, putem considera poezia Sfântului Efrem (ținând cont, de asemenea, de maniera sa de a practica poezia) ca o modalitate de cunoaștere apofatică, în cel mai înalt grad. Cum am arătat, el consideră întreg cosmosul ca un voal care lasă să transpară taina lui Dumnezeu. În mai multe rânduri, Sfântul Efrem se ridică contra acelor pe care îi numește *iscoditori* (*bo'ûyâ* sau *ba'oyâ*), a acelor care încearcă să explice prin mijloace raționalizante ceea ce nu se poate explica, ci înțelege numai prin intuiție, pe calea apofatică al poeziei. Pentru aceasta este nevoie de harul dumnezeiesc, de ajutorul direct al Sfântului Duh:

„Cine-mi va da un mic suflu al Duhului,
nu pentru a deveni profet, ci pentru a cânta laude Celui Preaînalt.
Fără harul acestei divine Maiestăți,
laudele nu ar ști să exprime nimic din comoara Sa.”

(HdF 25, 1)

⁵⁹ Pr. prof. D. Stăniloae, *De la creațiune la întrupare și de la simbol la icoană*, în *Glasul Bisericii*, XVI (1957), nr. 12, p. 863.

⁶⁰ Bou Mansour, *op. cit.*, p. 52.

J. Gribomont vede o manifestare a apofatismului în negarea a ceea ce în simboluri este cu mult inferior realității⁶¹:

„Și la fel cum Adam cel dintâi
în trupul său a omorât pe cei vii,
după același tip,
în trupul Său, care realizează desăvârșirea supremă,
cei drepti se văd consumați în desăvârșire,
și chiar și păcătoșii obțin milostivirea.”

(Az 1, 10)

Realismul Sfântului Efrem trebuie pus în relație cu simbolismul său. Simbolismul încearcă să poarte cât mai departe posibil capacitatea de cunoaștere a omului, dar cunoașterea ultimă, cea mai înaltă, rămâne cea apofatică⁶². Utilizarea ponderată de către Sfântul Efrem a simbolismului și a apofatismului face ca acestea două să ajungă la un binefăcător echilibru.

Cel care a subliniat în mai mare măsură caracterul apofatic al scrierilor Sfântului Efrem a fost André de Halleux: „Teologul, după inima lui Efrem, se mișcă într-un dificil du-te-vino între cuvânt și tăcere, între apropiere și retragere”⁶³. Bou Mansour demonstrează că apofatismul nu este dependent de simbolism, ci face parte integrantă din teologia Sfântului Efrem, ca o manieră de cunoaștere care nu poate fi depășită niciodată. Cercetătorul îl compară pe Sfântul Efrem cu Hegel: în timp ce la acesta din urmă un moment este asumat și suprimat de momentul următor, la Sfântul Efrem apofatismul este totdeauna prezent în discursul simbolic, pentru a împiedica o cădere în idolatrie. Când intră în joc apofatismul Sfântului Efrem, are loc totdeauna o reevaluare a catafatismului său. În astfel de momente, iubirea este mai puternică decât rațiunea, curajul cuvântării prevalează asupra tăcerii. Teologia Sfântului Efrem este eminamente optimistă, întemeindu-se pe forța iubirii, iar nu pe capacitatea rațiunii⁶⁴.

Apofatismul este vrăjmașul ireconciliabil al idolatriei, al blocajului în obiecte, în Creație.

Apofatismul este, de asemenea, la Sfântul Efrem, rezultatul controverselor cu ereticii raționalizanți, mai ales cu arienii. Contra lor, Sfântul Efrem afirmă că divinitatea nu poate fi cunoscută prin judecăți ale rațiunii, prin investigații, ci pe calea smerită a exprimării simbolice și a intuirii prin iubire⁶⁵.

Numele date lui Hristos, la Sfântul Efrem, sunt expresia apofatismului său, dar cu o continuă mișcare dintre catafatic și apofatic. Sfântul Efrem sfârșește prin a afirma caracterul inaccesibil al numelui (HdF 63, 7). Numele au totdeauna o forță interpretativă, o capacitate de a situa realitatea în raport cu o altă realitate (HdF 62, 4). Bou Mansour consideră că: „dacă numele îmbracă un caracter apofatic, este mai puțin într-o perspectivă negativă, care ar pune accentul pe incapacitatea structurală, cât într-o viziune pozitivă, care-l integrează și-l asumă în sfera soteriologică și doxologică”⁶⁶.

⁶¹ Gribomont, *op. cit.*, p. 167.

⁶² Bou Mansour, *op. cit.*, p. 103.

⁶³ de Halleux, *op. cit.*, p. 346.

⁶⁴ Bou Mansour, *op. cit.*, p. 536.

⁶⁵ *Ibidem*, pp. 536-537.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 184.

Valoarea simbolurilor la Sfântul Efrem trebuie judecată în legătură cu caracterul apofatic al teologiei sale. Gândirea Sfântului Efrem, reticentă față de orice cercetare insidioasă a dumnezeirii, se dorește respectuoasă față de transcendența și taina lui Dumnezeu. De aceea, apropierea sa de Dumnezeu, care se dorește cât mai corectă posibil, consistă în a trece de la creaturi la om, apoi de la om la Dumnezeu, trecere de la ceva necunoscut la altceva necunoscut, din ce în ce mai mare⁶⁷. S-ar putea spune că, după Sfântul Efrem, există o scară, chiar o ierarhie a apofatismului. El consideră că rolul simbolurilor este acela de a dezvălui, atât cât este cu putință, dar, de asemenea, prin caracterul lor apofatic, de a învălui realitatea dumnezeiască.

Bou Mansour vede în simbolismul Sfântului Efrem o încercare de a depăși apofatismul, punând în primul plan, spre înțelegere, relația a ceva vizibil cu o realitate invizibilă⁶⁸.

Apofatismul îl conduce pe Sfântul Efrem la un mod de viață mistic și spre un ascetism mai afirmat.

VI. Caracterul mistic și ascetic

Hristos este o prezență tainică în întreaga viață a creștinului. Chiar și Tatăl Său este „*ascuns smerit*” (Nat 14, 2). Ca „*dumnezeiesc Prunc*”, El încă rămâne ascuns, în El „*sunt strânse și tănuite tainele înțelepciunii*” (Nat – *Rahmani Youd*). Mama Sa privește cu uimire sfânta sa „*putere tainică*”, spunându-i: „*O, Tu, marea mea taină!*” (Nat 16, 2). Natura Sa este „*o natură ascunsă*”; Tainele lui Hristos sunt „*sfinte*”; „*numai semnul dumnezeirii Tale*” ar putea explica taina (Nat 13, 7.8.9). Manifestarea Fiului lui Dumnezeu în lume este „*o manifestare tainică*” (Nat 12, R). Viața creștinului este o viață în prezența „*tainei Fiului*” (Az 18, 15). Mai mult chiar, El este „*Stăpânul tainelor*” (Az 3, R). Lumea Sfântului Efrem este plină de lucruri ascunse, de evenimente misterioase, petrecute în secret, dar totdeauna în relație cu Dumnezeu. Pentru a parveni la cunoașterea dumnezeirii lui Hristos este necesar un efort al omului, căci: „*El este Cel Care știe, și tot El / a hotărât să ascundă știința Sa*” (Az 2, 1). Dumnezeu este alături de om în acest efort de cunoaștere.

Întreaga operă a Sfântului Efrem vrea să se constituie, în cele din urmă, într-o slăvire a „*tainei Celui Atotputernic*” (Nat 4, 6). Taina lui Hristos provine în parte din faptul că El este, până la un anumit punct, *ascuns*, că, „*aratându-și Trupul Său*”, El „*a ascuns puterea Sa*” (Az 20, 1; Nat 4,5), trupul omenesc fiind „*locuința Sa ascunsă*” (Nat 4, 8). Hristos este un „*Miel ascuns*” (Az-Cruc 2, 1). Întruparea dezvăluie și ascunde, în același timp. Din nefericire, păgânii preferă idolii vizibili „*strălucirii tainice, subtile și ascunse*” a adevăratului Dumnezeu, și atunci Sfântul Efrem arată cum „*Dumnezeu ascuns a devenit vizibil prin iubire*” (Az-Cruc 1, 16). În această disimulare a maiestății divine în condiția umilă a ființei umane rezidă, într-o bună măsură, pentru Sfântul Efrem, taina lui Hristos (Nat 7, 7). Învierea este ora adevăratei ieșiri a lui Dumnezeu din locuința Sa secretă (Az-Cruc 6, 19).

⁶⁷ *Ibidem*, p. 217.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 235.

O altă realitate foarte importantă subliniată de Sfântul Efreem este aceea că taina lui Hristos îl ajută pe om să-și descopere propria taină (**Nat** 4, 8). Taina lui Dumnezeu, ca de altfel și taina omului, nu este opacă, ezoterică, ci o taină de pătruns până la un anumit punct prin intuiție sfântă, prin realizarea prieteniei, prin rugăciune împărtășită.

Încercând să interpretezi simbolurile și tipurile răspândite în *Scriptură*, cazi peste „*finite tainice, ascunse ochilor*” (a se vedea **Ieiu**n 3, 3). Dumnezeu ascunde în elementele naturii comorile Sale (**Epiph** 9). Prin „*gusturile celor vizibile, [Scriptura] ne descoperă savorile sale ascunse*” (**Ieiu**n 10, 8). Tot așa, „*postul curăță sufletul în taină*” (**Ieiu**n 1, 2), în postul lui Hristos este „*o putere ascunsă*” (**Ieiu**n 1, 1). Dar cel mai important este faptul că omul poate deveni în chip mistic „*o locuință limpede pentru Tatăl și pentru Cel Unul al Său / pentru ca, precum un sanctuar, să-L primească pe Dumnezeu în sufletul său*” (**Ieiu**n, Apendice III, 5). Studiarea celor vizibile ca semnale pentru cele invizibile este, după autorul nostru, în același timp, „*cunoaștere și necunoaștere*” (**Ieiu**n 3, 3), ceea ce conduce la aceeași concluzie la care părintele Dumitru Stăniloae a ajuns: în teologie apofatismul face totdeauna pereche cu catafatismul, fără ca unul sau celălalt să poată fi neglijat.

Am putut vedea cum Sfântul Efreem a scris o serie de imne considerate de specialiști drept *ascetice*. Asceza are, după Sfântul Efreem, trei stâlpi principali: postul, rugăciunea („*blânzii murmură rugăciuni*” – **Ieiu**n 8, 7) și privegherea (**Ieiu**n 1, R; **Ieiu**n 5, R). Asceza („*ochiul curățit*”) conduce spre contemplarea lui Dumnezeu – „*atât cât ne este dat să contemplăm*” (**Ieiu**n 1, 2–3). Nevinovăția poate duce, și ea, la cunoaștere (**Ieiu**n 3, 6). Sfântul Efreem ne dă impresia că asceza nu este atât o cale, cât sfârșitul unui drum, o încununare, așa după cum posturile constituie o podoabă a Bisericii (**Ieiu**n 5, 1), o cale spre frumusețe (cum se vede din rugăciunea de binecuvântare a ofrandelor, care se citește în biserici la sfârșitul fiecărei Liturghii). Singură asceza este aceea care poate să ajute adevărului să triumfe (**Ieiu**n 6, 8).

Nu vom insista acum asupra caracterului mistic și ascetic al scrierilor Sfântului Efreem. Vom semna numai, în legătură cu acest subiect, un important segment dedicat de el rugăciunilor (cel mai adesea de umilință) și virtuților creștine, în general. Sfântul Efreem a scris numeroase *Cuvinte duhovnicești* pe teme ascetice sau de diaconat creștin: despre rugăciune, despre post, despre pocăință și despre smerenie, despre dreapta judecată, despre smerita cugetare, despre iubirea de săraci, despre vanitatea lumii și despre veacul ce va să vie, despre răbdare, despre faptele bune etc. etc. Marea majoritate a acestor texte este destinată monahilor. Chiar dacă autenticitatea acestui gen de opere este astăzi pusă sub semnul întrebării, ele merită să fie cercetate și repuse în circulație. Evident, acest apăsător caracter ascetic și mistic poate fi detectat nu numai în textele sale *apocrife*, dar și în întreaga operă a Sfântului Efreem.

VII. Caracterul dogmatic, apologetic și antieretic

Ne aflăm, în perioada de maturitate a Sfântului Efreem, imediat după Sinodul ecumenic de la Niceea, din anul 325. Era o epocă când, pe de o parte, multe dogme ale Bisericii nu erau încă definite, iar pe de altă parte numeroase doctrine și mișcări eretice apăreau, agresive și periculoase, încercând în tot felul Biserica încă tânără și fragilă, de abia ieșită din perioada marilor persecuții. Atunci s-a intrat în ceea ce apoi

s-a numit Secolul de Aur, cu apariția multor sfinți ai Bisericii, care prin lucrarea lor au consolidat definitiv doctrina ortodoxă, comoră pe care Biserica noastră o păstrează nealterată până astăzi.

Chiar dacă faptul că diaconul Efrem l-ar fi însoțit pe episcopul său, Iacob de Nisibe, la Sinodul de la Niceea rămâne numai o ipoteză plauzibilă (nu avea decât 18 ani), dar neatestată istoric, este dincolo de orice îndoială că el a cunoscut și și-a însușit foarte curând hotărârile Sinodului, chiar dacă – după toate probabilitățile – nu cunoștea limba greacă. Ca atare, poate fi regăsit în scrierile Sfântului Efrem conținutul dogmatic al hotărârilor luate la Niceea de cei 318 Sfinți Părinți, așa cum au fost ele formulate în primele opt articole ale *Simbolului de credință*.

Pierre Yousif notează la Efrem Sirul o mândrie în ceea ce privește smerita mărturisire a ortodoxiei sale⁶⁹. Spre sfârșitul vieții, el a scris aceste versuri, care pot fi interpretate ca un fel de testament:

*Adevărul Tău mi-e aproape din tinerețe;
tăria Ta de la bătrânețe;
am îndepărtat de la mine și am respins partea «răstignitorilor»,
am dezaprobat stilul și azeziunea străinilor;
precum și minciuna cea nouă (=arianismul) care încearcă să ne înșele.
Din Vechiul și din Noul Testament, în care am crezut,
am făcut regula predicării mele.* “

(Virg 37,10)

Proclamarea adevăratei credințe a fost pentru Sfântul Efrem o datorie pe care el a resimțit-o față de credincioșii săi, pentru a-i ajuta efectiv ca să nu rătăcească în afara drumului spre mântuire:

*„Vorbește de ceea ce este folositor
și explică ceea ce privește învățătura;
interpretează ceea ce este de ajutor
și convorbește spre întărire. (...) //
Vorbește despre bunătate (a lui Dumnezeu)
căci gratuit el te hrănește. (...)
Nădăjduiește Împărăția Sa
unde te-a invitat și pe tine
și te-a chemat la masa Sa!”*

(HdF 57, 7–8)

Sfântul Efrem nu va ezita niciodată să dea primat nu iubirii, ci adevărului lui Hristos:

*„Dă-ne din belșug
să ne săturăm din învățătura Ta;
fie ca postul să ne aducă (roade) treizeci,
și iubirea șaiszeci;
ca adevărul Tău singur să aducă
o sută, cu totul bune!”*

(CNis 29, 32)

⁶⁹ Yousif, *Eucharistie*, pp. 181–182.

Apărarea adevăratei credințe a fost pentru Sfântul Efrem o preocupare de prim ordin, centrală. Aproape că nu există text al său în care să nu afli această grijă, a luptei sale vehemente contra tuturor ereziilor și învățăturilor false (păgâne, panteiste) care înfloreau în acel timp în Biserica siriacă. Mai multe texte au fost special scrise pentru combaterea marilor ereziarhi ai Bisericii aceluși timp și a doctrinelor lor eronate. Astfel, Sfântul Efrem a scris *Respingeri* și *Imne* contra lui Mani, Bardesane, Marcion, Arie, Sabelie și a adeptilor lor. Gnosticii, novatorii și iscoditorii, care provoacă controverse grave în interiorul Bisericii, amenințând unitatea ei, sunt vizați de asemenea de polemica Sfântului Efrem. Evreii nu scapă de critica sa⁷⁰. Dar dacă este imposibil pentru om să cerceteze pe Dumnezeu, Hristos este „*Cel Care cercetează tot*” (Az-Cruc 4, 5). Acesta este raportul între Creator și creația sa.

Cum doctrina ortodoxă nu era foarte exact elaborată din punct de vedere dogmatic, pot fi regăsite în opera Sfântului Efrem pasaje încă obscure. De aceea, atât ortodocșii, cât și unii eretici, au apelat la el pentru a-și argumenta doctrinele lor.

Sfântul Efrem ducea această luptă arătând fundamentele adevăratei credințe, așadar prezentând învățătura dogmatică a Bisericii. Aproape toate domeniile teologiei sunt tratate în scrierile Sfântului Efrem. Mărturia și gândirea sa aduc contribuții extrem de prețioase în ceea ce privește cunoașterea lui Dumnezeu, Sfânta Treime, hristologia, angiologia, demonologia, antropologia, liberul arbitru (libertatea), mariologia, eshatologia, ecleziologia, sfintele Taine etc.

Un capitol special îl reprezintă aspectele apologetice ale operei Sfântului Efrem,

Dar ceea ce ținem să subliniem aici este faptul că Sfântul Efrem vede istoria lumii mai puțin cape luptă între bine și rău, și mai mult ca pe una între adevăr și minciună (a se vedea de ex., *Ieiun* 1, *Ieiun* 2). Sfântul vorbește despre „*splendoarea adevărului*” de faptul că „*adevărul strălucește*” și se poate vedea, în cele din urmă, că acest adevăr strălucitor este Hristos (*Ieiun* 8, 1; 8, R).

Sfântul Efrem combate mereu idolatria și magia, văzute ca manifestări eretice. Idolatria subcă (*Ieiun* 7, 6). Numai adevărul poate abolii idolatria, care ține de ignoranță (*Ieiun* 8, 2). Știința idolatriilor este o minciună (*Ieiun* 8, 3), în timp ce știința lui Hristos este mântuitoare: „*Știința Sa a extirpat eroarea / omenirii care se pierdea*” (Az-Res 1, 4). Națiunile, altele decât evreii, au ieșit din eroare prin sângele sacrificial al lui Hristos, precum altădată evreii din Egipt (Az 5, 1). Eroarea este numele spațiului spiritual locuit de cei care nu recunoșteau pe Dumnezeu unic și viu, deplin revelat prin Întruparea lui Hristos. Hristos este Cel capabil să învingă eroarea (Az 5, 3), pentru că El este „*Stăpânul adevărului*” (Az 5, 18).

Sfântul Efrem vorbește câteodată despre „*păgânismul grec*”, comparat în Az-Cruc 7, 10 cu vântul de nord care nu permite nici un fel de înflorire.

Anumiți eretici au evocat anti-iudaismul Sfântului Efrem. În linia corectitudinii politice de stăzi, Dominique Corbelaud se dedă la afirmații șocante. El vede în anti-iudaismul lui Efrem „un aspect mai degrabă dezagreabil, pentru a nu spune inaccesibil”; și încă: „Efrem dezvoltă un anti-iudaism aproape fără echivalent în ansamblul literaturii patristice⁷¹. Același autor vorbește despre o *violență* la adresa

⁷⁰ Iată principalele opere ale Sfântului Efrem în care pot fi regăsite puternice urme antieretice: *Contra ereticilor* – adresată lui Hipatius; *Contra ereticilor* – adresată lui Domnus; *Imne contra ereticilor*, *Imnele credinței*; *Omili despre credință*; *Imne contra lui Iulian Apostatul*; *Omiliile despre Domnul*; *Imnele raiului*.

⁷¹ Éphrem, *Célébrons la Pâque*, Introducerea lui Dominique Corbelaud, p. 8.

evreilor, de o insultare a lor, datorate „unui veritabil deficit speculativ“, ceea ce pe el „aproape l-ar fi făcut să-și schimbe hotărârea de a publica traducerea“ pe care o făcuse *Imnelor Paștelui*, faptă pentru care, într-un fel, el se scuză⁷². Dominique Corbelaud merge și mai departe, până la a afirma că în ceea ce privește iudaismul „teologia Sfântului Efrem nu este în conformitate cu învățătura Bisericii“⁷³. Găsim această poziție mai mult decât exagerată și fără un suport real în opera Sfântului Efrem. Ni se pare mult mai întemeiată observația lui Pierre Yousif (care consacră acestei teme un excurs în cartea sa *Efrem și iudaismul*): „Rațiunile anti-iudaismului lui Efrem sunt mai întâi de ordin dogmatic“⁷⁴. Urmând același raționament, André de Halleux scrie: „În textele efremiene păstrate, acest iudaism nu pare să reprezinte, cel mai adesea, decât o categorie teologică, simbol al idolatriei vișelului de aur și de refuz mesianic“⁷⁵. Din punctul de vedere al lui Efrem, evreii exercitau o presiune nefastă asupra tinerei Biserici creștine, în același fel ca și sectele din timpul său, printr-o interpretare falsă a Revelației, atacând bazele doctrinare ale creștinilor autentici. Sfântul Efrem Sirul ia în considerare conținutul mistic al istoriei mântuirii. El nu-i respinge pe evrei ca popor sau ca rasă (nu este în nici un fel „antisemit“!), dar respinge în iudaism maniera de a gândi despre Dumnezeu după întruparea lui Iisus, trădarea întregului duh profund profetic al *Vechiului Testament*. Pentru Sfântul Efrem trecerile de la azima evreiască la pâinea creștină, de la Paștele evreiesc la Paștele creștin, de la lumea profetică a *Vechiului Testament* la lumea împlinirii profețiilor din *Noul Testament*, sunt esențiale. Creștinii sunt acum noul popor ales al lui Dumnezeu, înlocuindu-i pe evrei. După venirea lui Iisus Hristos ne aflăm în fața unei alte deschideri spirituale față de Dumnezeu și față de lume, în fața unei alte maniere de a citi și interpreta *Biblia*, a unei alte maniere – euharistice – de a jertfi, a unei alte profunzimi a *Legii* care-l leagă pe om de Dumnezeu, *Legea nouă* a iubirii desăvârșite în numele lui Iisus Hristos. Dacă se privește *Legea* în perspectiva adusă de Iisus, evreii au devenit ilegitiimi în fața lui Dumnezeu. Creștinii asumă întreaga învățătură a *Vechiului Testament*, dar, în același timp, ei dezvoltă această învățătură spre un conținut nou, cel mai înalt din punct de vedere spiritual. Despărțirea dintre evrei și creștini are ca punct de plecare refuzul și, respectiv, acceptarea Revelației hristice. Exact în virtutea înrudirii lor originare, învățătura evreilor, uscată și anticreștină, care putea să înșele mai ușor, era periculoasă pentru Biserică, mai ales în timpurile acelea de început. A-l trata pe Sfântul Efrem ca pe un antisemit contemporan, pentru anti-iudaismul său spiritual, reprezintă o exagerare fără temei în textele sale, și chiar o diversiune.

Dar, cel mai evident și mai marcant, în întreaga operă a Sfântului Efrem Sirul, este caracterul ei hristocentric. Acesta merită, însă, un studiu aparte, cu mult mai dezvoltat.

⁷² *Ibidem*, pp. 16–18.

⁷³ *Ibidem*, p. 19.

⁷⁴ Yousif, *op. cit.*, p. 97.

⁷⁵ André de Halleux, *Mar Ephrem théologien*, în *Parole de l'Orient* 4 (1973), p. 39.

**ESCHATON ȘI KERYGMA: VIITORUL TRECUTULUI ÎN KAIROS-UL
CONTEMPORAN
CONCEPTUL DE TRADIȚIE VIE ÎN TEOLOGIA ORTODOXĂ
(continuare din numărul trecut)**

Pr. dr. JOHN ANTHONY McGUICKIN

Partea a II-a

Ideea de Tradiție Vie în gândirea Ortodoxă modernă

Tradiția – în sensul Ortodox cel mai larg – apare ca un sinonim pentru ceea ce mulți teologi occidentali ar numi Revelație. Clarificarea, de către noi, a acestei sinonimii, i-ar ajuta să înțeleagă ce vrem să spunem noi prin această noțiune și totodată motivul pentru care ortodocșii atribuie caracterului sacru al Tradiției o importanță atât de covârșitoare. Lazarus Moore se numără printre comentatorii moderni Ortodocși ai Tradiției care accentuează trăsătura ei lăuntrică a sfințeniei, vorbind îndreptățit despre „dinamica mântuirii” pe care Tradiția o implică, slujindu-se de vocabularul animat al lui Irineu:

Prin Sfânta Tradiție Biserica Ortodoxă înțelege revelația divină dăruită de Dumnezeu poporului său, prin cuvintele sfinților profeți și apostoli. Această revelație divină este trupul adevărului pe care Dumnezeu Însuși l-a revelat oamenilor; astfel ca ei să poată crede în El, să l se poată închina cu dreptate, să-L poată iubi și slăvi și să-L poată îndeplini vrerea cea sfântă.

John Meyendorff, cu obișnuita sa claritate, aduce în discuție distincția între tradiții și Tradiția care exprimă principiul lăuntric al vieții trăite pentru mântuire. Meyendorff merge chiar mai departe decât Moore în încercarea lui de a pune în legătură într-un mod explicit Tradiția cu principiul hristologic al mântuirii fapturilor (Biserica înțelegea ca Trup al lui Hristos, manifestarea principiului euharistic al mântuirii Lumii). În legătură cu formele istorice pe care politica ecleziastă bizantină și le asuma, el scrie:

Realizările lor erau împliniri istorice omenești, acceptate și „primite” de Biserică drept manifestări ale Ființei Sale eterne divino-umane, dar această Ființă era prezentă numai în realitatea escatologică a Împărăției, regăsită în experiența sfinților.

Mitropolitul Filaret al Moscovei făcea aceeași distincție când deosebea formele vizibile ale tradițiilor de principiul lăuntric al sfințeniei aflat la temelia Sfintei Tradiții, care:

...nu constă numai în transmiterea vizibilă și verbală a învățăturilor, normelor, instituțiilor și a ritualurilor; este în același timp o comunicare invizibilă și autentică a harului și a sfințeniei.

Florovsky, care a fost influențat de Filaret în această privință, vede în Tradiție procesul devenirii Bisericii întru Viața lui Hristos. Pentru el, prezența Înviață a lui Hristos ca Domn al Bisericii stă la temelia a tot ce este important în ceea ce privește Sfânta Tradiție, luminând tot ce este viu și mântuitor din tradițiile bisericești:

Doar credința face ca formulele să fie convingătoare; doar credința face ca formulele să fie vii. Pare paradoxal, și totuși aceasta este mărturia celor înduhovniciți: nimeni nu se folosește de Evanghелиi dacă nu este mai întâi îndrăgostit de Hristos. Căci Hristos nu este un text, ci o Persoană Vie și El trăiește în Trupul Său, Biserica.

Episcopul Papadopoulos se referă la același lucru când consideră Tradiția drept acea taină dinamică și mântuitoare a divinei „sălășluiri” în Hristos. Aceasta este, pentru el, motivul de bază pentru care prezența Duhului Sfânt este însuși semnul prezenței Duhului Sfânt și inima vieții Bisericii, „fundamentul” însuși al Tradiției:

Nu mai în conștiința generală a Bisericii se poate reinterpretă dinamic esența credinței, potrivit situației în care ne este dat să ne aflăm. Aceasta este adevărata viață a Bisericii, viața noastră în Duhul Sfânt. În acest fel ne afirmăm credința tradițională potrivit căreia, Biserica lui Hristos, în totalitatea membrilor Săi, reflectă viața sfântă a Dumnezeuului Trinitar, ce caută să transfigureze, în Hristos, întreaga ordine creată. Credința mărturisită prin crezul nostru... vede în mărturia Duhului însăși prezența lui Dumnezeu în mijlocul nostru, care constituie, singură, adevărata Tradiție. Sfânta Tradiție este un proces divin, nu este al nostru ci al lui Dumnezeu, pornind de la soma până la deplinătatea lui pleroma. Sfânta Tradiție nu este ceva static, care trebui păstrat în formule dogmatice, este mișcarea dinamică a lui Dumnezeu în istorie la care omul participă ca parte a umanității depline a lui Hristos.

Lossky numește această grație divină lăuntrică sau energie taina comuniunii absolute, acea sobornicitate duhovnicească resimțită în cadrul vieții Bisericii care eliberează adevărata Tradiție de toate arhaismele formale, redând-o în toată dinamica ei mântuitoare drept un consecvent și cert „sensus fidelium”:

Găsim de fapt în lucrările unor teologi din perioada romantică pagini minunate de descriere a tradiției ca o plenitudine universală și unde tradiția nu poate fi deosebită de unitate, de universalitate... de caracterul apostolic sau de conștiința Bisericii care deține certitudinea imediată a adevărului revelat.

Tot el vorbește de această dinamică vie ca despre o realitate divină ce presupune inițierea mistică a credinciosului ca într-o conștiință sacramentală:

De fapt, adevărul revelat nu este o literă moartă, ci un cuvânt viu: el poate fi dobândit numai în Biserica, prin inițiere sacramentală în „taina cea din veci ascunsă neamurilor, iar acum descoperită sfinților săi” (Coloseni 1, 26).

Procesul tainic al sacramentelor vieții duhovnicești din Biserică este o analogie a acestei noțiuni extinse și profunde a Tradiției înțeleasă ca un cifru, sau ca un sacrament al prezenței însuși a Duhului. Pentru Lossky, pătrunderea credinciosului în această inițiere sacramentală (și aici Lossky interpretează cât se poate de nuanțat sensul inițial al Sfântului Vasile) se compară cu înțelegerea adevăratei științe (*gnosis*), revelând creștinului luminat prezența fundamentală a Duhului Sfânt în chiar inima procesului Tradiției mântuitoare. Tradiția este „methexis”-ul sau participarea Bisericii la viața Duhului lui Dumnezeu:

Tradițiile nescrise sau tainele bisericii amintite de Sfântul Vasile formează, așadar, hotarul cu Tradiția și ele îi evidențiază unele trăsături. De fapt este vorba de

participare la taina revelată printr-o inițiere sacramentală. Este o cunoaștere nouă, o „cunoaștere a lui Dumnezeu“ pe care omul o primește ca har; acest har este primit într-o „tradiție“ care, pentru Sf. Vasile, este mărturisirea Treimii la botez: o formulă sacră ce ne duce spre lumină. Aici linia orizontală a „tradițiilor“ primite verbal de la Domnul și transmise de apostoli și urmașii lor se intersectează cu Tradiția verticală – comuniunea Duhului Sfânt care deschide membrilor Bisericii o perspectivă infinită de taină în fiecare cuvânt al adevărului revelat. Astfel, pornind de la tradiții ca cele prezentate de Sfântul Vasile, vom merge mai departe până la a recunoaște Tradiția, care se deosebește de ele.

O idee asemănătoare se află în centrul doctrinei lui Florovsky despre Tradiția fundamentală. Florovsky începe prin a atrage atenția asupra trăsăturilor esențiale ale adevăratei tradiții ce participă în natura dinamică și vitală a lui Dumnezeu. Mărturia Duhului, continua Sa progresie în dinamica Mântuirii, vocea și prezența Sa în lume și în special în Biserica lui Hristos, este semnul Tradiției:

Tradiția nu se limitează la arheologia Bisericii. Tradiția nu este o mărturie exterioară ce poate fi acceptată de un privitor din afara ei. Biserica, și numai ea, este mărturia vie a tradiției; Tradiția se poate simți și accepta cu credință numai din interior, din Biserică. Tradiția este mărturia Duhului, neîntrerupta Sa revelație și propovăduire a veștilor bune. Pentru membrii vii ai Bisericii nu există o altă autoritate istorică exterioară, ci doar vocea eternă, neîncetată a lui Dumnezeu – nu numai vocea trecutului, ci vocea eternității. Credința își caută temeliile nu doar în exemplul și în moștenirea trecutului, ci în harul Duhului Sfânt, mărturisind de-a pururi, acum și întotdeauna, în vecii vecilor. Așa cum s-a exprimat admirabil Komiaikov, „Nici oamenii și nici o grupare de oameni din Biserică nu păstrează tradiția sau scrierile Scripturilor, ci numai Duhul lui Dumnezeu care trăiește în întreg corpul Bisericii.“

Identificarea tainei fundamentale a Tradiției cu prezența Duhului mântuitor nu contrazice, de bună seamă, principiul hristologic mărturisit în cele de mai sus, căci El este Însuși Duhul Hristosului Înviat care luminează dinamica interioară și vitalitatea Bisericii Sale. Astfel că Florovsky poate exprima același sentiment sub formă hristologică:

Pentru a accepta și înțelege tradiția trebuie să trăim în cadrul Bisericii, să fim conștienți de prezența dătătoare de har a Domnului din Biserică; trebuie să simțim suflarea Duhului Sfânt din ea. Putem spune pe bună dreptate că atunci când acceptăm Tradiția prin credință, Îl acceptăm nemijlocit pe Domnul nostru, Care sălășluiește în mijlocul credincioșilor; Biserica este Trupul Său care nu poate fi separat de El.

Punctul de legătură dintre creștinii credincioși, atât individual, cât și colectiv, precum și prezența divină ce sălășluiește în mijlocul lor (ceea ce evoca Lossky printr-o imagine a punctelor de intersecție verticală și orizontală) numit de majoritatea acestor gânditori o „comuniune spirituală“ ce caracterizează viața tainică a Sfintei Tradiții, este un concept pe care l-a dezvoltat Mitropolitul Ioan Zizioulas în recentul și influentul său studiu dedicat Bisericii. Înaintea lui, Zernov scrisese și el elocvent că Tradiția este devenirea întru viață în cadrul acelei comuniuni:

Sfânta Tradiție este identică cu acea cunoaștere a adevărului dată celor mântuiți. Domnul Întrupat a transformat și purificat neamul omenesc. Creștinii au mintea lui Hristos. Tradiția este conștiința legăturii neîntrerupte de credință și dragoste de care se bucură cei care participă deplin la viața Bisericii care este Una, Sobornicească și Apostolească.

El s-a referit la principiul esențial din cadrul acestui model oferit de tradiția vie a sfințeniei pe care Duhul o inspiră în Biserică, făcându-ne co-moștenitori, cu o neschimbată identitate în Hristos, de-a lungul istoriei sale îndelungi și atât de diverse:

Sfântul Duh continuă să vegheze și să reveleze același adevăr în fiecare epocă și fiecărei nații. Nu există deci o garanție mai bună pentru creștini că se află pe drumul cel bun, decât păstrarea comuniunii cu sfinții, cu credincioșii și credincioasele generațiilor trecute care au trăit în comuniune cu Duhul Sfânt.

El a fost influențat aici de un maestru al teologiei discernământului Duhului, Bulgakov, care se exprimase astfel:

Tradiția nu este nici un fel de arheologie care, prin umbrele sale, unește prezentul de trecut, nici o lege – este faptul că viața Bisericii rămâne întotdeauna identică cu sine. Tradiția capătă o valoare „normativă” tocmai datorită acestei identități. Și pentru că același duh sălășluiește în fiecare om care participă la viața Bisericii, el nu se rezumă la a atinge tradiția numai la suprafață, ci, în măsura în care acel om inspiră duhul Bisericii, el se este modelat de acel duh. Măsura acelui duh este măsura sfințeniei sale. De aceea sfințenia ca normă interioară obișnuia să determine ce anume constituia tradiția Bisericii. Lumina sfințeniei luminează astfel tradiția.

Eseul pr. Lazarus Moore evidențiază în aproape fiecare paragraf această sinonimie a Tradiției cu viața launtrică a sfințeniei în cadrul Bisericii (sfințenia membrilor ei pe măsură ce vin în contact cu taina sfințeniei Dumnezeuului ei). Pentru el, tradiția sfințeniei și a ascezei pe care o presupune în mod constant pentru membrii Bisericii de pe pământ, este motorul dinamic al adevăratei Tradiții, ce nu are nimic de a face cu inerția și îngustimea conservatoare:

A trăi în fluxul sfintei tradiții în Împărăția Domnului presupune căință, regenerare și reînnoire veșnice de către Duhul Sfânt. Adevăratul tradiționalist nu trăiește în trecut, ci este deschis și receptiv la vocea și lucrarea Duhului de azi. Trăind în Duh el este la curent cu ceea ce Dumnezeu săvârșește acum.

Și iar:

(Tradiția) nu este suma experienței trecute, ci o experiență vie a lucrării lui Dumnezeu din ziua de azi. Nu este dependență sterilă de trecut, ci dependență vie și totală față de Duhul Sfânt.

Și Lossky scrie despre cum relația cu Duhul Sfânt presupune asceză și o dinamică neobosită, progresivă, cerând adevăratului credincios asumarea stării de criză (*Krisis*) precum și angajarea în ceea ce privește Împărăția lui Dumnezeu, ce decurge din această judecată. El tratează chestiunea originii prin raportare la lecțiile istorice învățate în procesul dezvoltării principiului „canonic”:

Formarea relativ târzie, după câteva ezitări, a canonului scrierilor Noului Testament ne arată că Tradiția nu este nicidecum un proces mecanic. Canonul este o mărturie a conștiinței infailibile a Bisericii, nu un mecanism care, într-un mod infailibil, va face cunoscut Adevărul în afara și deasupra conștiinței individuale, în afara oricărei deliberări și judecăți. De fapt, dacă Tradiția este o facultate de judecare în Lumina Duhului Sfânt, îi obligă pe toți cei care doresc să cunoască Adevărul în cadrul Tradiției să facă eforturi neîncetate: nu se poate rămâne în Tradiție dintr-o inerție istorică, păstrând ca pe o „tradiție primită de la părinți” tot ceea ce, prin forța obișnuinței, este pe placul unei anumite sensibilități evlavioase. Dimpotrivă, tocmai prin înlocuirea acestui fel de „tradiții” cu Tradiția Duhului Sfânt din Biserică

ne putem feri de riscul de a ne situa, în cele din urmă, în afara Trupului lui Hristos. Să nu credem, așadar, că doar cea mai conservatoare atitudine este benefică și nici că ereticii sunt întotdeauna „inovatori“.

Adevărata Tradiție, fiind astfel aproape de prezența Domnului ei dumnezeiesc și dătător de viață, este întotdeauna marcată de o energie vie și vitalizantă. Aceasta face ca, într-un sens real, prezenta eră a Bisericii să nu fie nicidecum inferioară epocilor anterioare, nici măcar perioadei apostolice sau patristice. Nici nu se poate altfel dacă Biserica este pe deplin egală cu sine în fiecare epocă și este, în mod esențial, semnul escatologic al mântuirii și nu doar o instituție istorică.

Florovsky dezvoltă ideea că Tradiția cere trecutului și prezentului Bisericii să fie „*Homotimos*“, egale în statură, în timp ce Biserica vremurilor mai târzii este preocupată să păstreze autoritatea învățăturilor apostolice:

Nu tot ce aflăm în Biserică datează din vremurile apostolice. Aceasta nu înseamnă că ar exista ceva revelat ce nu a fost „cunoscut“ de către Apostoli; și nici nu înseamnă că ceea ce este de dată recentă este mai puțin important sau convingător. Totul a fost dat și revelat pe deplin încă de la început. La Cincizecime Revelația a fost desăvârșită și nu admite alte completări până în Ziua Judecării și a împlinirii ei definitive.

Revelația nu a fost lărgită și nici chiar cunoașterea nu s-a înmulțit. Biserica nu îl cunoaște acum pe Hristos mai mult decât L-a cunoscut pe timpul Apostolilor. Mărturisește însă lucruri mai mărețe. Prin definițiile sale descrie invariabil același lucru, dar în imaginea neschimbătoare mereu alte aspecte devin vizibile. Ea însă cunoaște adevărul în aceeași măsură, în același fel ca în vechime. Identitatea experienței este o formă de loialitate față de tradiție. Loialitatea față de tradiție nu i-a împiedicat pe Părinții Bisericii să „creeze noi noțiuni“ (așa cum scrie Sf. Grigore de Nazianz); atunci era nevoie pentru a proteja credința neschimbătoare.

Vitalitatea, așa cum este trăită în Biserică, nu trebuie raportată doar la sfințenia membrilor ei, ci și la necesara mărturisire a acelei sfințenii (așa cum sfințenia lui Dumnezeu Se mărturisește spre mântuirea lumii în revelația Trinitară). Altfel spus, vitalitatea bogată în Duh a acestei Tradiții se regăsește cel mai pregnant în felul în care Biserica își îndeplinește misiunea sa kerygmatică. Lazarus Moore se exprimă succint astfel:

Tradiția este autoritatea de a învăța și de a forma discipoli, de a mântui și de a sfinți, de a mărturisi Adevărul. Biserica mărturisește Adevărul nu privind nostalgic spre trecut, ci împărtășind roadele experienței ei.

Aceeași idee este subliniată și de Bulgakov care, cu o tărie de neclintit, refuză să subordoneze misiunea Bisericii contemporane oricărei generații anterioare. Deplina încredințare cu care Biserica rostește cuvinte salvatoare din profunđa ei experiență a lui Dumnezeu este pentru el un semn al naturii dinamice și vitale a Tradiției trăite. Bulgakov scrie despre toate acestea referindu-se la felul în care teologii de azi trebuie să-și conceapă misiunea prin raportare la tradiția bisericească:

O conștiință religioasă personală, o gândire teologică personală caută să adâncească, să lărgască, să afirme, să-și justifice credința și s-o identifice cu percepția supra-individuală a Bisericii. Această credință tinde să fie unită cu sursa ei primară, experiența integrală a Bisericii, atestată de tradiția bisericească. De aceea gândirea teologică, deși individuală prin munca ei creativă și perceperea ei în Biserică, nu poate și nu trebuie să rămână individuală într-un mod egoist (căci aceasta

este cauza ereziei, a dezbinării) ci ar trebui să tindă să devină o teologie a Tradiției și să-și găsească în ea justificarea. Teologia nu trebuie deci să repete cu alte cuvinte ceea ce există deja în tradiție, așa cum li se pare minților opace și înguste, „scribii și fariseii” din vremea noastră, ci dimpotrivă, gândirea teologică ar trebui să fie mereu nouă, vie și creativă, căci viața Bisericii nu încetează niciodată, iar Tradiția nu este literă moartă, ci duh dătător de viață. Tradiția este vie și creativă: este noul în vechi și vechiul în nou.

Și Florovsky atrage atenția asupra acestui semn primar al vitalității mărturiei kerygmatică a Bisericii – reflex al prezenței Duhului, Astfel stand lucrurile, prezenta Kerygmă nu trebuie în nici un caz să se subordoneze Kerygmei trecutului, deși este una cu aceea, în pofida modalităților diferite în care este revelată:

*De aceea loialitatea față de tradiție nu înseamnă doar împăcare cu trecutul, ci, într-un anumit sens, eliberare față de trecut, înțeles ca un criteriu formal exterior. Tradiția nu este numai un principiu ocrotitor, conservativ. Este, întâi de toate, principiul creșterii și regenerării. Nu este nici un principiu care caută restaurarea trecutului, folosind trecutul drept criteriu pentru prezent. O astfel de concepție asupra tradiției este respinsă de istoria însăși și de conștiința Bisericii. Tradiția este autoritatea de a învăța, **potestas magisterii**, autoritatea de a mărturisi adevărul. Biserica mărturisește adevărul nu din amintire sau prin cuvintele altora, ci prin propria ei existență, prin experiența ei neîntreruptă, prin deplinătatea ei universală.*

Mărturia contemporană a Bisericii este o mărturie a Vieții Duhului Hristosului Înviat pe care îl trăiește. Kerygma mântuitoare nu poate fi deci localizată într-o anumită epocă și nici nu putem să îi acordăm prioritate doar la timpul trecut, fiind o taină escatologică „re-trăită” de-a pururi în actualul Kairos al harului divin. Florovsky o spune astfel:

Scripturile au nevoie de interpretare. Nu frazarea, ci mesajul este esența lor. Iar Biserica este martorul veșnic, de Dumnezeu numit, al adevărului însuși și sensul deplin al acestui adevăr pur și simplu pentru că Biserica aparține revelației, ca Trup al Domnului Întrupat.

Acest martor însă nu este doar o muștrare a trecutului, o amintire, ci mai curând o redescoperire continuă a mesajului adresat cândva sfinților și păstrat prin credință de atunci și până în zilele noastre. Mai mult chiar, acest mesaj este de-a pururi re trăit în viața Bisericii.... Mântuirea nu este numai anunțată sau proclamată în Biserică, ci mai cu seamă trăită. Istoria sacră continuă încă... . Finalitatea revelației, telos-ul ei, nu s-a arătat încă.

Și tot el continuă apoi pe un ton profetic:

Istoria sacră a mântuirii este în plină desfășurare. Este istoria Bisericii ca trup al lui Hristos. Duhul-Mângâietor sălășluiește deja în Biserică. Nici un sistem complet al credinței creștine nu este încă posibil, misiunea Bisericii fiind departe de a se încheia. Iar Biblia este păstrată de Biserică drept o carte de istorie care să amintească credincioșilor de natura dinamică a revelației divine, „la vremuri diferite, în feluri diferite.”

În mod esențial, tocmai acest Sobornost duhovnicesc al întâlnirii credincioșilor cu Duhul Sfânt în cadrul istoriei ecleziastice, mărturisit de Kerygma sa activă de fiecare generație, este garanția universalității Bisericii. Datorită comuniunii sale în

Domnul, se află în comuniune cu sine de-a lungul vremii, prin formele diferite ale existenței sale istorice. Florovsky își elaborează teoria din perspectiva teologiei îndumnezeirii (*theosis*) hristice:

Biserica este însăși deplinătatea, continuarea unirii divino-umane (teantropice). Biserica este omenirea transfigurată și regenerată. Sensul acestei regenerări și transfigurări este că în Biserică omenirea devine una „într-un trup.” (Efeseni 2, 16).

Ceva mai încolo enunță o idee similară celei enunțate de Bulgakov, scriind despre universalitate din perspectiva teologului sau creștinului chemat să împlinească porunca apostolică și să-și „unească mintea cu Hristos”. În cele din urmă, îndumnezeirea ce se desăvârșește prin viața sfântului hrănit de Duhul sfințeniei, este sinonimă cu Adevărata Tradiție:

Universalitatea nu presupune nicidecum negarea personalității, iar conștiința universală nu este nici generică și nici rasială... universalitatea este o unitate concretă în gândire și simțire. Universalitatea este stilul sau rânduiala sau situarea sau conștiința personală care se ridică la „nivelul universalității”.... Nu trebuie să spunem: „Fiecare în Biserică atinge nivelul universalității”, ci „Fiecare poate și trebuie și este chemat să și atingă.” Nu este atins de fiecare și nu de fiecare dată. În Biserică îi numim Doctori și Părinți pe cei care l-au atins pentru că de la ei aflăm nu doar slujirea lor personală, ci și mărturia Bisericii; ei ne vorbesc din deplinătatea ei universală, din deplinătatea unei vieți pline de har.

Acea comuniune considerată sufletul Tradiției este astfel spațiul duhovnicesc din taina lui Dumnezeu. Acest Sobornost – taina mântuitoare a Îndumnezeirii, după cum spuneau părinții bizantini – constituie atât capacitatea Bisericii de a-și recunoaște identitatea de la o generație la alta, cât și aceea de a continua să-și ofere Kerygma apostolică și mântuitoare, ca dintr-un izvor tainic de apă vie, nu preluând cuvinte dintr-un depozitar prăfuit.

În cele din urmă vedem cum acest aspect dual pe care îl îmbracă noțiunea de Tradiție – de cheștiune concret-canonice și de taină fundamentală a mântuirii (tainele și formele kerygmatiche binecuvântate de Dumnezeu, ca și Dumnezeul Cel Viu prezent în acele taine – taina Bisericii Lui) cunoaște împăcare și armonie. Lossky o numește „dinamică a interdependenței”. „Tradiția” (în cele din urmă prezența Duhului dătător de viață al lui Hristos în Biserica Sa – factor motor care o alimentează cu energie și viață generație după generație modelând umanitatea după mintea și viața lui Hristos) și „tradițiile” bisericești au o legătură internă și o dinamică flexibilă ce constituie o constantă provocare pentru Biserica timpului nostru:

Există o interdependență între Tradiția Bisericii Universale (capacitatea de a cunoaște adevărul în Duhul Sfânt) și „învățăturile părinților” (regula credinței păstrată de Biserică). Nu putem să aparținem Tradiției fără să îi acceptăm dogmele, la fel cum nu ne putem folosi de formulele dogmatice transmise de generații din dorința de a opune o „ortodoxie” formală fiecărei afirmații noi a Adevărului pe care viața Bisericii îl produce. Prima atitudine este aceea a inovatorilor revoluționari sau a falșilor profeți care păcătuiesc împotriva adevărului exprimat, împotriva Cuvântului Întrupat, în numele Duhului pe care îl revendică. A doua este aceea a formaliştilor conservatori, fariseii Bisericii care, în numele expresiilor obișnuite ale adevărului, se află în pericolul de a păcătui împotriva Duhului Adevărului.

Concluzie generală (Partea a II-a)

O lectură selectivă a unora din scrierile celor mai notabili teologi contemporani ortodocși de tradiție rusă din diaspora ne arată cât de profund a fost interpretată teologia *Paradosis*-ului de către gânditorii de marcă ai erei moderne. Este vorba de o hermeneutică vizibil marcată de întoarcerea la sursele fundamentale și prin această întoarcere vie și vitală a ajuns să descopere nu litere moarte, ci adevărul viu al întâlnirii cu Dumnezeu. Studiul de față a încercat, în repetate rânduri, să demonstreze principiile fundamentale: că Tradiția nu trebuie identificată cu tradițiile (oricât de venerabile) care o exprimă; că Tradiția este izvorul viu al Duhului ce se revarsă fără de păcat din viața istorică supusă păcatului a Bisericii; că respectarea Tradiției se face nu numai (sau nu într-un sens fundamental) prin mecanisme formale (oricât de venerabile ar fi acestea în sine), ci mai curând prin taina Duhului sfințeniei, în sens colectiv și individual, care presupune o constantă atitudine ascetică și harismatic-evangelică din partea noastră; că Tradiția este veșnic definită de acele trăsături proprii întotdeauna Duhului Însuși – un proces inexorabil de a ne modela după mintea și caracterul lui Hristos și o nevoie progresivă de a chema întreaga creație în Împărăție. Mai cu seamă pentru motivul acesta din urmă am evidențiat ori de câte ori am avut prilejul relația Sfintei Tradiții cu Kerygma Bisericii în epoca modernă. Aceasta este taina credincioșiei sale verificată atât printre oameni, cât și sub ochii lui Dumnezeu.

Putem vorbi despre un viitor al Tradiției? Ar fi, poate, mai potrivit să vorbim despre Tradiția manifestată în procesul continuu de *Kairos* al momentului în care se află Biserica în timpul îndelungii ei odisei misionare. Nu îi este dat Bisericii să privească la viitor, ci mai cu seamă înspre Veacul ce va să vină: „*eis ta mellonta*“; sau – „*eis ton aionon ton aionon*“. Noțiunea Veacurilor presupune că prezentul veac (un veac al împărăției lui Satan, distruse acum și totuși în parte resimțită) va face loc deplinei apărări a Slavei Domnului. Aceasta se proclamă deja în liturghie și în viața tainică a bisericii, dar nu trebuie să fim orbi față de ea nici în societate și, desigur, nici față de cei care sunt aparent „în afara“ Bisericii (deși nu sunt niciodată în afara dinamicii mântuitoare a lui Dumnezeu) trăind însă potrivit legământului lui Noe. Hristos ne-a lăsat poruncă să răspândim Vestea Cea Bună în orice împrejurare, indiferent de epoca istorică, „în mod liber și fără plată“. Această îndatorire – divină și înspăimântătoare totodată – ne-o putem îndeplini doar trăind conștient în Duh, răspunzând astfel chemării la autodepășire pentru a trăi ardent în deplinătatea Sfintei Tradiții.

Traducere de MARIAN RĂDULESCU /

Bibliografie:

- J.B. Bauer, „Das Verstandnis der Tradition in der Patristik“. *Kairos*. 20. 1978. 193-108.
 G. G. Blum, *Tradition und Sukzession. Studien zum Normbegriff des Apostolischen von Paulus bis Irenaeus*, Berlin-Hamburg. 1963.
 B. Bobrinskoy, *Le Mystère de la Trinité*. Paris. 1986. [E.T. SVS Press. NY. 1998].
 L. Bouyer, *The Fathers of the Church on Tradition and Scripture. Eastern Churches Quarterly*. (Special volume dedicated to Scripture and Tradition) No. 7. 1947.

- S. Bulgakov, *The Orthodox Church*. London. 1935. (NY. 1988).
- O. Cullmann, *La Tradition: Problème exégetique, historique et théologique*. Neuchatel-Paris. 1953, 1968.
- A. Deneffe, *Der Traditionsbegriff*. Munsterische Beitrage zur Theologie. 18. Munster. 1931.
- D. van den Eynde, *Les normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles*. Gembloux-Paris. 1933.
- G. Florovsky, *Bible, Church and Tradition: An Eastern Orthodox View* (Collected works vol. 1). Belmont, Mass. 1971.
- Idem, *Aspects of Church History* (Collected Works. Vol. 4). Belmont. Mass. 1975.
- L. Goppelt, „Tradition nach Paulus“. *Kerygma und Dogma*. 4. 1958, pp. 213-233.
- RPC Hanson, *Origen's Doctrine of Tradition*. London. 1954.
- Idem, *Tradition in the Early Church*. London. 1962.
- EF van Leer, *Tradition and Scripture in the Early Church*. Assen. 1954.
- V. Lossky, *A L'Image et à la ressemblance de Dieu*. 1967 (cf. pp. 139-166, „*La Tradition et les traditions*“). E.T. London. 1975 (In the Image and Likeness of God). pp. 141-168.
- J.A. McGuckin, „Origen's Doctrine of the Priesthood“. *Clergy Review* (London). vol. 70. 8. 1985, pp. 277-286; & Ibid. 70. 9. 1985, pp. 318-325.
- Idem, *St. Cyril of Alexandria and the Christological Controversy*. Brill. Leiden. 1994.
- J. Meyendorff, *Byzantine Theology*, London, 1974.
- Idem, *Imperial Unity and Christian Division*, NY, 1989.
- L. Moore, *Sacred Tradition in the Orthodox Church* (Light & Life Publishing Co.) Minneapolis, 1984.
- G. Papadopoulos, „The Revelatory Character of the NT and Holy Tradition in the Orthodox Church“ pp. 98-111, in A.J. Philippous (Ed.), *The Orthodox Ethos*, Oxford, 1964.
- J. Pelikan, *The Christian Tradition*, vol. 1, Chicago, 1971.
- R.E. Person, *The Mode of Theological Decision-Making at the Early Ecumenical Councils*, Basel, 1978.
- B. Reynnders, „Paradosis: Le progrès de l'idée de tradition jusqu'à S. Irenée“. *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 5, 1933, 155-191.
- W. Rordorf & A. Schneider, *L'évolution du concept de tradition dans l'Église ancienne*, (Traditio Christiana 5 – based on JB Franzelin. Tractatus de divina traditione et scriptura – Rome 1970), Berne, 1982.
- W. Rordorf, „Tradition“ in: A di Berardino (Ed). *Encyclopedia of the Early Church*. (E. T.) Cambridge, 1992, pp. 847-849.
- HEW Turner, *The Pattern of Christian Truth. A Study in the Relations between Orthodoxy and Heresy in the Early Church*.
- MF Wiles, „The Patristic Appeal to Tradition“ in: *Explorations in Theology* 4, London, 1979, pp. 41-52.
- DF Winslow, „Tradition“, in: E. Ferguson (et. al. edd) *Encyclopedia of Early Christianity*, NY, 1990, pp. 906-910.

REFUGIAȚII ÎN VIAȚA BISERICII

- Starea lor canonică -

Pr. DUMITRU GĂINĂ

În prezent, în lume, sunt oameni care din cauza lipsei de hrană, a deselor înțeleștări politice și frământări sociale, a actelor de opresiune, nedreptate și discriminare sau a apariției de războaie locale, sunt nevoiți să-și părăsească propria țară. Uneori asemenea oameni sunt dislocați chiar în limitele granițelor lor naționale, departe de protecția diferitelor organizații de binefacere internaționale. Se estimează că în prezent sunt cca. 20 milioane de astfel de cazuri.

Există apoi oameni care își părăsesc țara din motive pur politice privați de libertate, ștrangulați spiritual sau lipsiți de condiții materiale neputând în nici un fel să se realizeze.

Aceste categorii de oameni, cât și altele, migrând ridică probleme nu numai pentru țara care îi primește, dar și pentru Bisericele și organizațiile de care aparțin ca grup etnic. Se ivesc astfel noi forme de administrare și înțelegere a fenomenului religios și social în vederea integrării în noua lor patrie, inclusiv în viața grupului etnic.

În cele ce urmează ne vom ocupa de refugiați, adică de acei oameni care trăiesc în afara țării de baștină și care din diferite motive, între care și cele cauzate de plecare, nu se mai pot întoarce. Este grupul ce îngroașă cel mai mult rândurile în anumite părți ale lumii: în Europa, America, Canada și Australia. După statisticile existente la Națiunile Unite, în prezent sunt cca. 12.6 milioane de refugiați stabiliți în diferite părți ale lumii și peste 100 milioane de oameni care sunt în criză de mare foamete.

Care este atitudinea scrierilor biblice față de refugiați?

Termenul de refugiat este bine cunoscut în Biblie. El este ilustrat în Psalmi și mai ales în intervenția profeților pentru cei asupriți și străini nu numai în altă țară, dar și în țara lor (Psalm 104, 12-22; Miheia 5, 6; Faptele Apostolilor 6, 34; Matei 2, 13-14). În Biblie sunt texte din care se desprinde grija deosebită pentru săracii, asupriți și deșrădăcinații acestei vieți. Citate ca: „*Străinul care trăiește cu voi trebuie să fie ca și băștinașul vostru, să-l iubiți ca pe voi înșivă*” (Levitic 19, 34; Deuteronom 10, 19; 27, 19) sau „*Pe străin să nu-l asupriți, nici să-l strâmtorați, căci voi știți cum este sufletul pribeagului, că și voi ați fost pribegi în țara Egiptului*” (Exod 23, 9) arată clar poziția textelor biblice față de refugiați.

Răspunsul Bisericii față de refugiați.

Biserica îndeplinește un rol deosebit de important în orientarea și reaşezarea refugiaților. Mare parte din fondurile colectate prin Consiliul Ecumenic al Bisericilor au fost și sunt rânduie să asigure asistența refugiaților pentru șederea temporară în țara unde cer azil, pentru stabilirea în noua lor patrie sau pentru repatrierea voluntară a celor fără perspectivă și inadaptabili. Ajutorul acordat de Crucea Roșie este de asemenea foarte important, precum și cel primit din țările unde sunt în tranzit, sau din partea țărilor unde au cerut azil și s-au reaşezat. În toate situațiile Biserica și-a adus aportul cu jertfă și încredere pentru refugiați.

În ce privește Bisericile ortodoxe, fiecare Biserică mijlocește pentru păstrarea limbii, credinței, culturii și tradițiilor aduse de refugiați în țările care i-au primit, patronază școli în limba maternă, facilitează integrarea prin păstrarea specificului lor etnic, înlesnește rezolvarea diferitelor probleme de natură bisericească și de stat etc. Toate acestea sunt obligații ce își au temeiul în starea de responsabilitate a Bisericilor mame față de refugiați în baza principiului etnic (can. 34, ap.), care dă libertate oricărei Biserici ortodoxe să-și exercite jurisdicția asupra diasporei proprii (can. 2 Sin. II Ec.; 8 Sin. III Ec.; 28 Sin. IV Ec.; 39 Sin. VI Ec.). Este un drept al Bisericilor ortodoxe care țin de esența Autocefalici și este garantat de întreaga tradiție a Bisericii și de canoanele care obligă în mod expres această purtare de grijă. Așa se explică rolul Patriarhiei Române în reaşezarea refugiaților ortodocși români în diferitele țări ale lumii, dar și a altor Biserici ortodoxe pentru emigranții lor.

Schimbă refugiații viața Bisericii?

În această privință, în Vechiul Testament, gândim la înrăurirea lui Avraam, Iosif, Iacob și descendenții lui în Egipt; la exilul israelitenilor în Babilon cu înțelegerea de Dumnezeu și planul lui Dumnezeu pentru ei; la toți acei oameni și familiile lor care au devenit pivoți modifikatori în istorie disturbând, provocând sau schimbând pe toți cei din jurul lor.

În Noul Testament însuși Iisus a fost supus refugiului (Matei 2, 13–14), călătoria Sa în Egipt fiind folosită ca o înțelegere a rostului misiunii Sale de mai târziu. Întoarcerea din Egipt a împlinit Scriptura (Matei 2, 15), dar a descoperit pe Iisus ca dătător de Lege nouă. Porunca de a-L mărturisi înaintea oamenilor (Matei 10, 32), de a merge în toată lumea și de a învăța și boteza toate neamurile (Matei 28, 19; Marcu 16, 15), indică răspândirea Legii noi și cere, pe lângă chemarea firească, și investirea cu puterea dumnezeiască.

Refugiații, putem spune, sunt niște investiții care au răspândit creștinismul încă din primele veacuri, în timpul persecuțiilor. Prigoniții din Ierusalim, care după martiriul diaconului Ștefan s-au stabilit în ținuturile Iudeii și ale Samariei (Faptele Apostolilor 8, 1) au contribuit la înființarea și organizarea Bisericilor în acele părți. De atunci refugiații, în curgerea timpului, au adus elemente de schimbare pentru Biserică și societate. Grupați în diferite părți ale lumii, departe de Bisericile originare, ei constituie unități bisericești proprii cu diferențieri de jurisdicții cauzate de originea etnică și apartenența la Biserica mamă, adevărate transplantări de viață bisericească după tipologia celei din țară, dar și cu înnoirile impuse de adaptare.

În prezent 5% din refugiați și-au părăsit țara din motive firești, iar 95% datorită unor stări create de oameni. Nu este suficient să se spună că ei au plecat numai din cauza opresiunii și nedreptății create de cutare regim politic, sau orânduire socială, ci și din motive pur naturale.

Românii, spre exemplu, stabiliți în ultimele decenii în diferite continente, după natura declarației făcută în fostele campuri din Italia, Iugoslavia, Austria sau Turcia pentru a putea obține statutul de refugiat, condiție fără de care nu se putea intra în țările dorite, aparțin ambelor categorii. Aceluiași statut au fost supuși și cei care au plecat ca turiști, în interes de serviciu sau în diferite misiuni sau cu pașaport fără cetățenie și au fost nevoiți să ajungă în campurile respective. Se poate spune, deci, că grosul emigrației române poartă amprenta de refugiat din motive formale, de interes și conjunctură, majoritatea părăsind țara din cauza unor nemulțumiri și abuzuri cu văditul scop ca în vest să se realizeze mai bine. Puțini au plecat din motive pur politice, iar alții pentru că nu s-au putut încadra și suporta legile.

Venind în vest refugiații români au adus limba, credința, tradițiile, specificul și năzuințele românești. Deși concepțiile lor religioase și politice sunt diferite, permanent sunt animați de dorința de a purta legături neîntrerupte cu țara de origine. Nu întâmplător, în situații grele, cum au fost cutremure și inundații, instinctiv au dovedit că sunt uniți, receptivi și părtași la problemele țării, punând mai presus originea și trecutul ei milenar, decât scadențele inerente și specifice oricărui sistem social.

Indiferent de factorii conjuncturali, care au dus la stabilirea refugiaților în afara țării, ei apelează la „cei de acasă” pentru satisfacerea multiplelor nevoi. Atașamentul de Biserica străbună și dragostea de patrie sunt prea adânc înrădăcinate în conștiința lor spre a fi neglijate. De aceea, la cererea refugiaților au fost organizate parohii și înzestrate cu cele necesare sub oblăduirea și jurisdicția Patriarhiei române.

Fie în America sau în Europa, fie în Australia sau în Canada, organizarea religioasă a refugiaților români este judicios rezolvată de Biserica mamă, fără motivații și năzuinți proprii care ar putea crea animozități și tensiune între Bisericile ortodoxe. Peste tot, unde sunt parohii românești, se constată fidelitate față de propriul neam, față de moștenirea spirituală, originea etnică, limbă, credință și tradiții, chiar dacă unele parohii sunt încă necanonice.

Teza potrivit căreia ortodoxii de diferite neamuri, risipiți în lume, trebuie să renunțe la identitatea etnică și prin asimilare să formeze Biserici locale care treptat să se desprindă de Bisericile mame, ca autonome și apoi autocefale, contravine normelor tradiționale și canonice de organizare și recunoaștere a unei Biserici. Neasimilarea completă la mediu, menținerea grupurilor bazate pe naționalitate, limbă și tradiții, legătura neîntreruptă cu Biserica și țara de origine sunt realități ce resping netemeinicia acestei teze. Și totuși ea și-a făcut loc în viața refugiaților ortodocși, dovadă înființarea și organizarea Bisericii Ortodoxe Americane.

Apariția acestei Biserici înseamnă naționalism autohton, sprijinit pe mentalitatea refugiaților ortodocși potrivit Bisericii mame pe motive străine de credință, politice. Fie că au venit din Rusia, după revoluția din 1918, fie din celelalte țări ortodoxe, după al doilea război mondial, stabilindu-se în vest astfel de refugiați s-au organizat bisericește independent de Bisericile de origine. Așa au apărut Episcopiile ortodoxe independente: rusă, sârbă, română, bulgară etc. din America și Canada.

În 1970, asemenea Episcopii s-au unificat și organizat în Biserica Ortodoxă Americană, la inițiativa Mitropoliei ortodoxe ruse din America și cu binecuvântarea Patriarhiei Moscovei.

În ciuda neîndeplinirii condițiilor de recunoaștere ca Biserică ortodoxă autocefală, această Biserică dăinuie și se afirmă în ultima vreme în comuniune cu celelalte Episcopii ortodoxe canonice, în baza dragostei și unității euharistice de care dă dovadă. Așa se explică recunoașterea ei și de către Patriarhia bulgară. Având în componența sa autohtoni convertiți care își cer dreptul, ca în oricare Biserică ortodoxă, se înțelege că cel puțin din acest punct de vedere ea își justifică existența. Formele de organizare și recunoaștere ale acestei Biserici nu au mai fost deci cele clasice.

Iată, dar, cum refugiații au adus un fenomen nou în istoria Bisericilor răsăritene. Ei au răspândit ortodoxia în vest, pe lângă emigranții plecați de bunăvoie, obligând la crearea de structuri organizatorice în continuă evoluție și schimbare pentru Biserica Ortodoxă. Cei care din felurite motive au abandonat apartenența la Biserica mamă, au sprijinit pe autohtoni la crearea Bisericii Ortodoxe Americane în care s-au integrat dar nu și-au subordonat originea etnică, reevaluată astăzi în America prin căutarea „rădăcinilor“, sau în Australia și Canada prin dezvoltarea „societății multiculturale“, în care grupurile etnice sunt încurajate și sprijinite prin lege. Datorită acestor refugiați, Ortodoxia, în vremea noastră, a căpătat valențe noi în extindere și organizare.

Dar refugiații au adus elemente de schimbare și în sânul altor Biserici. În catolicism, spre exemplu, în ciuda universalității ce și-o atribuie Biserica romano-catolică, astăzi se folosește în cult limba grupurilor etnice și sunt acordate tot mai multe drepturi Bisericilor locale. Aceste tendințe de descentralizare, de neuniformitate și de diversitate în prezent în catolicism, arată clar că Ortodoxia nu poate rămâne uniformă, urmând ca viitorul Sinod panortodox să analizeze și să hotărască asupra unor noi modalități de organizare bisericească și a unor noi criterii de recunoaștere a altor Biserici ortodoxe, autonome și autocefale, în spiritul înnoirilor generate și de refugiați, în afara normelor tradiționale și canonice.

FEMEIA ÎN ISTORIA BIBLICĂ A LUMII

Dr. MIRCEA V. HOMESCU

În cronologia religioasă – dar și în cea laică – a lumii, femeia se bucură de o justificată (spiritual) dar și bine-meritată (pragmatic) semnificație, despre care s-au scris munți de literatură și s-au consumat oceane de cerneală; fără să mai vorbim de eforturile de gândire ale hărăziților scrisului, care au stors din hermeneutica „modelului” tot ce s-a putut; fără să fi reușit să epuizeze integral fondul simbolic aflat în „cealaltă jumătate” a creației divine numită **om**, căreia Dumnezeu însuși i-a zis Adam și din care, ulterior, a desprins-o pe „prietena intimității”, numind-o Eva. Importanța jumătății feminine a omenirii se află în asemănarea dar și în diferența dintre ea și bărbat. A fost și rămâne izvor de viață și pildă de slăbiciune, iubită dar și ispită, impresionantă fiind „funcția” femeii de „necesitate” pentru împlinirea potențialelor virtualități ale ființei bărbătești. Să recunoaștem, renunțând la o parte din orgoliul masculin, că ea este aceea care-și împinge perechea la multe decizii, îl entuziasmează sau îl domolește, fiind o fermecătoare pată de culoare în universul care, fără ea, ar fi tern și de neconceput. Dintru începuturi, Dumnezeu a știut că nu e bine ca Adam să fie singur, dar a mai știut și a rânduit, ca femeia (Eva) să fie unica făptură cu care să viețuiască „unitar”, împlinindu-i ființa, dându-i model de frumusețe, bucurie și elan pentru a trăi. Astfel că femeia a rămas împlinire în mărire și cauză de cădere. Avem destule motive să credem că... acea coastă, din care Dumnezeu a făcut-o pe Eva, a fost tocmai coasta de lângă inima lui Adam, motiv pentru care femeia a rămas atât de intim „legată” de inima bărbatului; acceptând că în hermeneutica religioasă inima este și „organ” de gândire și afecțiune, nu doar ceea ce numim astăzi cord. Cu toate slăbiciunile ei, femeia este totuși superioară bărbatului prin plusul ei de sensibilitate, de emotivitate și de spontaneitate, prin care domină adesea teama, șovăiala și excesul de scrupule masculin. Un filozof antic credea că femeia ar fi „măduva hrănitoare” a binomului omenesc bărbat și femeie; dar tot femeia este cea care mărturisește tot ce el nu îndrăznește să dezvăluie, dovedindu-se că ea este mai „bărbat” decât el, deși devine astfel întruchiparea nedreaptă a exceselor lui; imagine pe care femeia și-o asumă... exclusiv din dragoste... față de „perechea” ei creaționistă. Iar în final să ne amintim că Adam însuși recunoaște afectuos apartenența originară a Evei, întru împlinirea a însăși ființei lui, când zice, în Geneză 2, 23, că femeia lui este „os din oasele mele și carne din carnea mea”; confirmând astfel că dragostea care-l va lega de ea va fi mai presus decât dragostea față de părinți. Biblia amintește un număr de 24 de femei care își binemerită prezența în Cartea Cărților, cele mai multe ca exemple pozitive, câteva ca negații ale „speciei” și sexului, precum Atalia, Drusila, Dalila, Irodiada, Lilith. Modelele – pildă pozitivă pentru istoria moral-

religioasă a lumii – sunt: Agar, Ana, Batșeba, Berenice, Debora, Eva, Iudita, Izabela, Maria, Maria Magdalena, Marta și Maria, Micol, Rahela, Rebeca, Rut, Sara, Suzana. Nevoia reevocării acestor personaje din istoria religiilor abrahamice, poate fi considerată ca fiind periodică, oarecât permanentă; cel puțin pe durata existenței istorice a unei generații. Fiindcă hermeneutica sensurilor, maieutica plămădirii ideilor și secvențialitatea sintactică a exprimării, vorbită și scrisă, a ideilor, are înțelesuri individuale pe măsura evoluției culturilor lumii. Și să nu uităm că taina supraviețuirii dogmelor biblice constă tocmai în punerea permanentă, în acord de înțelegere, cu consensiunile succesiunii culturilor. Ateismul a avut șanse de „cucerire” a unor ființe și suflete omenești, exploatând crevassele percepției dintre Evanghelii și culturile aflate în permanentă evoluție. Cândva, un mare filozof spunea că „nu te poți scălda de două ori în aceeași apă a unui râu”. Aidoma și adevărurile Bibliei trebuie explicate fiecărei generații, folosind limbajul și raționamentele culturii ei. În contextul aceleiași abordări contemporaneizată, a personajelor feminine din Biblie, ar trebui gândită problema, intens controversată și speculată, a concordanței (mereu necesară) dintre dogmele biblice și culturile epocilor, respectiv construirea unei simbioze între mesajul biblic-evangelic și suportul cultural, care vehiculează mesajul în conștiințele succesiunii de generații. Cum? Prin acel... prea mult discutat „aggiornamento” cu ajutorul căruia cultura urmează să transmită mereu aceleași dogme cu o „tehnică” rațional-semantică compatibilă cu receptarea într-o cultură în continuă evoluție. Să nu se accepte acuzațiile de deviere aduse nevoilor de contemporaneizare, formulate de unii tradiționaliști care arborează o periculoasă fidelitate față de trecut, dovedind astfel un fixism dăunător. Cu cât mai repede se stinge o inevitabilă contradicție dintre cultură versus religie, înainte de a deveni conflict, cu atât, ambii „beligeranți”, au de câștigat în sfera echilibrului maselor populaționale ale lumii, la un moment dat. Nu au fost rare situațiile în care (de-a lungul istoriei) religiile au distrus culturile și nici situațiile inverse. Amintim ravagiile făcute de creștinism asupra culturilor amerindiene, dar și eșecul manifest al eforturilor creștinismului pentru „depăgânizarea” Chinei, Japoniei și Indiei. Să încercăm să ne amintim de femeile Bibliei. Începem cu Eva, prima femeie din Geneză și cu Maria Fecioara, mama lui Iisus, după care vom respecta ordinea alfabetică, indiferent de apartenența la Vechiul Testament sau la Noul Testament.

Eva este prima făptură omenească feminină care a apărut pe lume. După izgonirea din rai, Adam o numește pe soția lui (după textul ebraic al Pantateuhului) Havva (care dă viață) sau după limba aramaică, Hivia (șarpe). Să mai reținem și că, după o altă lexemă ebraică, Adam și Eva se numeau Iș (bărbat) și Ișa (femeie). Sunt deja cunoscute textele privind „facerea” Evei din coasta lui Adam, viața lor în grădina Edenului, ispita diavolului prin care Eva ia, din copacul cunoașterii binelui și a răului, fructul, gustă din el și-i dă și lui Adam din același fruct. Urmează revelația păcatului („sesizarea” că sunt goi-dezbrăcați) și ascunderea trupului cu frunze de smochin. Dumnezeu îi muștră, pedepsește șarpele ispititor și alungă perechea omenească pe pământ, unde vor obține cele necesare traiului prin trudă, vor face copii cu chinuri, iar bărbatul o va domina autoritar pe femeie... și abuziv, precum se vor desfășura relațiile, în milenii care au trecut... până azi. Înainte de încheierea vieții în paradis (pe care omenirea îl caută de atunci, cu disperare, dar... se îndepărtează tot mai mult de acest ideal), Dumnezeu îi îmbracă pe cei doi în haine de piele și-i trimite pe

pământ. Aici Eva va naște doi fii, Cain și Abel, iar după prima crimă interumană îl va naște și pe Set. Tradiția iudaică, Haggada, petinde că Eva a fost făcută din a 13-a coastă a lui Adam (?!), după ce acesta fusese părăsit de precedentă lui soție Lilit. Dacă Dumnezeu ar fi făcut-o pe Eva din capul lui Adam, aceasta ar fi fost îngâmfată; dacă ar fi făcut-o din ochi, ar fi fost curioasă; dacă ar fi făcut-o din gură, ar fi fost bârfitoare. Se pare că numele Iș și Ișa ar simboliza o fărâamă de dragoste a Creatorului pentru primii oameni, fiindcă numele lor începea cu litera I, aceeași inițială a numelui Lui, Iehova (Iahve). Aceeași tradiție iudaică povestește că nunta primilor oameni a fost plină de fast; Dumnezeu le-a oferit mirilor 10 baldachine de nuntă și a rostit binecuvântarea de nuntă. Mormântul primei perechi omenești s-ar afla în peștera Macpela, de lângă Hebron (unde, ulterior, se va odihni Avraam cu familia lui). În decursul istoriei biblice Macpela va deveni sanctuar important pentru multe personaje biblice. Tradiția creștină vede în Eva modelul slăbiciunii în fața ispitei, ea rămânând totuși în istoria omenirii ca „nevoie” de întregire a persoanei omenești, concepută ca atare de către Creator. Ispita Evei a fost „purificată” apoi de Maria Fecioara, care a redat omenirii șansa de a se înapoia în rai, după ce îngerul Gavriil a „reconstituit”, în Maria, edificiul pe care-l dădăduse șarpele diavolesc. Tradiția islamică o numește pe Eva, Havva și o consideră vinovată de păcatul neascultării. Înainte de a-i oferi lui Adam fructul vinovăției, Eva l-ar fi îmbătat și astfel l-a luat cu ea „în păcat”. Se mai povestește și că, gustând fructul, Eva ar fi avut viziunea morții, dar pentru ca Adam să nu mai aibă altă soție după Eva, i-ar fi dat și lui să guste fructul. De aici, în islamism, vinul este o cauză a nenorocirilor din viața oamenilor... ceea ce n-ar fi prea departe de adevăr. Ar mai fi primit Eva, la izgonirea din rai, zece pedepse, dintre care primele două ar fi menstruația și nașterea cu dureri. Amintirea și simbolul Evei, în culturile lumii, au generat creații literare, plastice și dramatice de o extraordinară valoare și diversitate. Nume precum J. Massenet, G. Mahler, Ch. Peguy, Rodin, Van Eyck, Michelangelo, au lăsat valori de excepție despre Eva. Dintre toate, însă, pe mine m-a impresionat în mod deosebit **Tragedia Omului** a lui Madacs, atât de amplă, de profundă și de evocatoare.

Maria Fecioara. Este figura măreață a Noului Testament, după Iisus, aureolată de o emoționantă discreție în textele evanghelice. Fiică a perechii de sfinți săraci și evlavioși, Ioachim și Ana, zămislită ea însăși prin „concepere imaculată”, conform dogmelor creștine, a fost destinată să fie purtătoare în trup a Fiului lui Dumnezeu, Iisus și născătoarea Lui ca Om, între oameni, prin harul Duhului Sfânt. Mesia, cel mult așteptat în Vechiul Testament, a venit în lume prin Maria Fecioara, a cărei contribuție la această minune nu este doar o simplă teofanie, ci... un anume ceva ce nu se mai întâmplase și nici nu se va mai petrece vreodată. Maria rămâne simbolul modestiei, încrederii totale și al devoțiunii până la sacrificiu. Model sublim de sfințenie, Maria a întruchipat limpezime în gândire, fermitate în credință și nemărginire în iubire, anticipând prin viața ei ceea ce urma să-i învețe apoi Iisus pe ucenici, pe apostoli, omenirea întreagă prin intermediul Evangheliei. Dacă în timpul vieții lui Iisus Maria apare foarte rar, o vom găsi zdrobită, dar încrezătoare, la picioarele Crucii, pe Golgota. În momentele de „arătare” a lui Iisus, după înviere, Maria nu este prezentă. Este prezentă însă la coborârea Duhului Sfânt deasupra apostolilor, cu aceeași discreție care l-a caracterizat întreaga viață. După acest moment, Evangheliile și Faptele apostolilor nu mai amintesc numele Mariei. Se zice că nu ar fi murit, ci ar fi fost

„ridică” la cer la Fiul ei. Tradiția creștină vehiculează o mulțime de legende pe tema Mariei, cuprinse în Evanghelii, în epistole, în Fapte dar și în literatura apocrifă. Protoevanghelia lui Iacob redă, amplu, biografia Mariei, compensând oarecum lipsa unor detalii din literatura canonică. Scrierea Pseudo-Melita descrie ridicarea la cer, iar Pseudo-Evanghelia după Matei povestește despre palmierul care-și scutura roadele înaintea Sfintei Familii, pe drumul spre Egipt, îndată după nașterea lui Iisus, de teama lui Irod. Prima speculație teologică pe tema paralelei dintre Eva și Maria datează din sec. II și aparține Sfântului Iustin Martirul și Filozoful. Dogmatizarea nașterii lui Iisus s-a făcut în anul 649, prin hotărâre de sinod, dar acordarea „calității” de mamă a lui Iisus s-a făcut în anul 431 la sinodul din Efes. De aci și până la sanctificarea Mariei nu mai era decât un pas, ceea ce se poate evalua ținând seama de numeroasele sărbători de peste an care-i sunt consacrate în sinaxarul ortodox și catolic. Tradiția islamică acordă Mariei o similară semnificație, numind-o Maryam (temătoare de Dumnezeu) și plasând-o între primele patru femei „bune”, care au trăit vreodată pe lume. Ea nu este totuși o divinitate, dar se află (și în Coran) alături de Iisus, între cei fără înclinație spre păcat. Coranul acceptă virginitatea ei, chiar și după nașterea lui Iisus. Aceeași tradiție ne vorbește despre Maria care ar fi plecat la Roma spre a predica în fața lui Nero. Atât ortodoxia, cât și catolicismul au un cult deosebit pentru Sfânta Fecioară Maria și în mod deosebit se mărturisește (în mai multe localități din lume) despre apariții miraculoase ale Fecioarei în fața unui număr impresionant de ființe omenești. Evenimentele cuprinse în Biblie, precum și insistența aparițiilor miraculoase, în diverse epoci și locuri, au constituit în jurul Sfintei Fecioare o venerație cultică, unică în felul ei și mult mai presus decât toate personajele aflate în sinaxar, numită cultul mariologic. În ceea ce privește cultura lumii, se poate spune că nu există în Biblie cineva, cu excepția lui Iisus, care să fi stimulat o astfel de bogăție de har creator de valori, în toate sferile: literatură, dramaturgie, muzică, arte vizuale, filmologie etc. Cele mai celebre nume din istoriografia acestor câmpuri ale culturii au creat valori inegalabile, consacrate femeii care a oferit lumii „esența” mântuirii și fericirii... cu o modestie și cu o discreție unice în istoria speciei umane. Tradiția iudaică are o poziție mai reținută față de persoana și de simbolul Mariei, pornind de la „opțiunea” particulară față de identitatea așteptatului Mesia, dar și de la teologia iudaică – în sine – care nu recunoaște posibilitatea „sfînțirii” unei persoane umane, ci doar ipoteza „sfînșeniei”. Trebuie totuși să cunoaștem faptul că Maria, ca ființă omenească, este considerată ca summum de exemplaritate din perspectiva maternității, dragostei și credinței. Într-un „repertoriu” cuprinzând una sută de personalități evreiești, care au influențat semnificativ istoria lumii, dintru începuturile ei și până în sec. XX, Maria ocupă unul dintre primele zece locuri, după Moise, Iisus, Avraam și Pavel din Tars și urmată de David, Profeții biblici, Iuda Iscariotul, Hilel (șef de școală teologică iudaică, contemporan cu Iisus) și Solomon. Ceea ce dovedește că (fără a i se atribui esență divină) Maria reprezintă o pildă măreață de curățenie, generozitate și devoțiune față de o anume misiune atribuită și asumată.

Agar (frumoasă, călătoare, trecătoare, străină) este roaba lui Avraam, care-i naște acestuia un copil Ismael, zămisliitorul neamurilor arabe și ulterior islamice. Venit pe lume în condiții critice (când Sara, soția lui Avraam, părea să nu poată naște copii) Ismael va genera un conflict cu Isaac, cel născut de Sara după ce Agar, roaba egipteană, îl născuse pe Ismael, conflict care prin descendență se va menține până în zilele

noastre, între evrei și arabi; la fel de crud și periculos precum era în momentul declanșării. Izgonită din casa lui Avraam, Agar își ia fiul și pleacă în pustiu. Legende abundă în privința vieții mamei și fiului în pustiu, stabilind că ambii ar fi fost îngropați în sfânta Kaaba din Mecca.

Atalia (proprietatea tatălui, încercat de Domnul) este soția lui Ioram, al optulea rege al lui Iuda. Reprezintă tipul de femeie nelegiuită, uzurpatoare, idolatră, ucigașă și fără scrupule. Ca regină face tot ce se poate ca să dobândească puterea în stat, pentru ea și pentru fiul ei; este ucisă în această încrâncenare pentru păstrarea puterii.

Batșeba (fiica jurământului și a belșugului) este soția lui David și mama lui Solomon, regi ai Israelului. Femeie frumoasă și soție a lui Urie, comandant militar în armata lui David, Batșeba devine amanta regelui care, pentru a-și împlini poftele, îl trimite pe Urie să moară „eroic” pe câmpul de luptă. El se căsătorește apoi cu Batșeba, care naște viitorul rege Solomon. Pentru ea David săvârșește adulter și fărâdelege împotriva lui Urie, iar prin ea dobândește succesiune dinastică, în urma unui conflict „de palat” între Adonia și Solomon, din care iese învingător Solomon.

Berenice (puterea biruinței) este fiica lui Irod Antipa, care, ca prințesă, și-a folosit viclenia, frumusețea și perfidia pentru a-și croi drum în înalta societate a vremii. Soție și amantă a doi regi, succesivi, Irod din Colcis și Agripa al II-lea, apoi a lui Polemon al Ciliciei, de care se desparte pentru a reveni la Agripa al II-lea. Are relații amoroase și cu câțiva generali romani și țintește chiar la Titus, dar acesta moare pe când ea călătorește spre Roma. Se pare, totuși, că aventurile ei au avut, parțial, și scopul de a obține oarecare protecție pentru poporul ei.

Debora (albină, viespe, oratoare, ducesă) este doica Rebecăi, judecătoare și profetă a lui Israel. A dovedit autoritate și putere și a reprezentat tipul de „mamă a națiunii”, dar și de conducător înțelept. Avea locuința într-un cort pe muntele Efraim și a îndrumat Israelul în multe lupte cu dușmanii canaaneeni.

Drusila (stropită cu rouă, rândunică) este fiica cea mai mică a lui Irod Antipa I și soția procuratorului roman Felix, după ce fusese, deja, soție neligitimă a lui Antiohus Epifan și a lui Azizus al Emesului. Ca și sora ei, Berenice, excelează în aventuri amoroase. A fost contemporană cu una dintre detențiile lui Pavel din Tars, iar acesta o va lua drept model, în „pledoariile” lui contra imoralității feminine.

Dalila (femeie zveltă, galeșă, nefericită, săracă, buclă care cade) este frumoasa filisteană care s-a lăsat „cucerită” de Samson (un Hercule biblic) pentru ca mai apoi să-i fure secretul puterii trupesti (pletele de nazireu) pe care l-a vândut dușmanilor lui. Aceștia i-au scos ochii și l-au batjocorit. Dalila rămâne pildă de perversitate feminină, fără scrupule, trădătoare.

Elisabeta (cea care jură lui Dumnezeu, delicată) este mama lui Ioan Botezătorul, soția lui Zaharia și verișoara Mariei, născătoarea lui Iisus. Atât Elisabeta, cât și Maria Fecioara au primit vestea hărăzirii de a naște prunci cu perspective divine, prima născând pe „înaintemergătorul Domnului”, a doua pe Domnul însuși, cu numele Iisus. Cei doi copii se nasc la interval de șase luni, în localități apropiate. Elisabeta naște pe Ioan la En Carem, la poalele muntelui Orale, iar Maria naște pe Iisus la Betleem.

Estera (stea, femeie tânără, taină, Hadasa) este soția regelui Artaxerxe (Ahașveros), aleasă de acesta pentru frumusețea ei, în timp ce se afla în robie babiloneană. În această calitate a adus poporului Israel numeroase facilități. Rămâne,

în istoria biblică, tipul de femeie care-și riscă viața pentru apărarea nevoilor neamului aflat în robie străină. Legende numeroase relatează în ce fel Estera a meritat să rămână în istoria poporului ei.

Irodiada (vlăstar al eroului) este nepoata lui Irod cel Mare și soția lui Irod Antipa. Implicarea ei în uciderea lui Ioan Botezătorul, în împrejurările deja cunoscute de către orice bun creștin, imoralitatea ei scandalosă, au făcut-o să rămână expresie a eternului conflict dintre bărbat și femeie, dintre suflet și trup, dintre bine și rău. Unealta cu care Irodiada își împlinește planul este însăși fiica ei, Salomea, rămasă și ea în istorie sub același oprobriu ca și mama, Irodiada.

Iudita (lăudată, recunoscătoare, partizană) este o eroină evreică, simbolizând victoria asupra celui mai tare ca tine, dacă știi să te folosești de înțelepciune, dar și de șiretenie. În vremea când Nabucodonosor cucerea Palestina, Iudita a reușit să-l „farmece” pe generalul Olofern, apoi să-l ucidă în cortul lui, scăpând cetatea Betulia de cucerire și făcându-i pe asediatori să se retragă. Meritele Iuditei au rămas astfel demne de recunoștința poporului Israel.

Lilith (arătare) este un personaj mitologic apocrif, reprezentând o prezumtivă primă soție a lui Adam, care, părăsindu-l pe acesta, a devenit demon feminin, mama unei generații de giganți și demoni, care periclita viața nou-născuților. Fără să o numească, precum i se spune în Haggada, Lilith, Biblia canonică se referă la ea sub numele „Năluca nopții”. Talmudul și Kabbala fac referiri la Lilith, asemuind-o cu un demon Succubus (gestantă) partener al demonului Incubus.

Maria Magdalena (amară, întristare, tare, speranță, puternică) este una dintre numeroasele femei, cu acest nume, aflate în Biblie (în ebraică Miriam, în aramică Mariam, în greacă Maria). Mai poartă acest nume: Maria Fecioara, sora lui Moise, mama lui Iacov, nevasta lui Cleopa, mama lui Ioan, creștina menționată în Romani 16, 6. Maria Magdalena – sau din Betania cum i se mai spune – este modelul păcătoasei convertită la curățenie. Drept răsplată, pentru întoarcerea ei la cele bune, va fi prima persoană care-L va vedea pe Iisus în dimineața învierii. Cu farmec legendar să reținem că trupul ei ar fi fost îngropat în sud-vestul Europei, pe lângă Marsilia, la Saint Maximin, iar moaștele ei s-ar afla în paza călugărilor de la Vézelay.

Marta și Maria sunt surorile lui Lazăr, cel înviat de Iisus, care, deși diferite, se completează admirabil, simbolizând într-un fel trupul (Marta) și sufletul (Maria). Iisus a poposit de multe ori în casa lor. Acolo Maria, sora cea mică, cucerită de învățăturile Domnului I-a uns picioarele cu mir, scenă care avea să se repete ulterior, când „risipa” de mir a făcut-o Maria Magdalena. Marta este cea care L-a chemat pe Iisus când fratele ei, Lazăr, căzuse bolnav.

Micol (apă curată, desăvârșire) este fiica lui Saul, și soția regelui David. Legendară este dragostea ei inițială pentru David și felul în care l-a apărat față de atacurile tatălui ei. După victoria lui David asupra lui Goliat, acesta este adus la curtea lui Saul, unde se îndrăgostește de prințesa Micol și se oficiază căsătoria lor. Invidios pe victoriile militare ale ginerelui său, Saul pune la cale uciderea lui. Micol află și „organizează” salvarea lui David... prin fugă. Saul murind, tronul revine lui David care, cu ocazia aducerii Chivotului Legământului la Ierusalim, dansează... aproape dezbrăcat... plin de fericire; gest pe care Micol îl dezaprobă și disprețuiește. În final David spune că nu în fața poporului a dansat, ci în fața lui Dumnezeu ca recunoștință.

Rahela (oaie, mieluşică, răzbunătoare, maternă) este soţia lui Iacob, al treilea Patriarh; constituie modelul de soţie iubită, care-i va aduce pe lume pe fiii mult iubiţi, Iosif şi Beniamin. A fost fiica lui Laban, unchiul lui Iacob, iar istoria reţine şi o încercare a tatălui Rahelei de a-i da ca soţie, lui Iacob, pe Lea în locul Rahelei. Vicleşugul este descoperit şi Iacob îşi ia soţia promisă. Aceasta rămâne o pildă de fidelitate şi maternitate.

Rebeca (funie, linguşire, răbdare) este fiica lui Batuel, sora lui Laban şi soţia lui Isaac. În sinteză, să reţinem că Rebeca este cea care, preferându-l pe Iacob, devine complice la înşelătoria care îi permite acestuia să ia locul şi drepturile lui Esau (de întâi-născut), derutând pe Isaac. Fraţii se despart şi au fiecare destinul lui. Rebeca moare înainte de reîntoarcerea fiilor; a fost îngropată în peştera Macpela.

Rut (prietenie, frumuseţe) este bunica lui David; deşi străină – moabită – este exemplu de virtute şi credinţă. Soţul ei s-a numit Mahlon, fiul lui Elimelec şi al Noemiei. În contextul biblic ea ilustrează pilduitor felul în care se aplică legea leviratului, conform căreia Rut ajunge soţia lui Boaz, după decesul soţului ei Mahlon.

Sara (prinţesă, cea liberă, stăpână) este o personalitate deosebită în istoria lui Israel. Soţia lui Avraam, mama poporului Israel, prima dintre femeile Bibliei; mai întâi stearpă, aduce apoi pe lume un copil însemnat cu pecete divină. Este deja cunoscut conflictul rasial rezultat din competiţia pentru prioritate dintre evrei şi arabi, primii descendenţi din Isaac şi arabii descendenţi din Ismael. Conflict care produce şi azi seisme politice, sociale şi militare, îngrijorătoare în lumea întreagă.

Suzana (crin, trandafir, bucurie) este fiica lui Hilchia, pe cât de frumoasă, pe atât de credincioasă în învăţăturile venite de la Dumnezeu. Se încearcă împotriva ei o stratagemă perfidă de compromitere, pentru un presupus adulter, care datorită unui tânăr cinstit este dejucată, iar Suzana este dezvinovăţită. Evanghelia lui Luca se referă la Suzana, femeia care oferea alimente lui Iisus şi apostolilor, în timpul peregrinărilor de propovăduire.

Pentru încheierea acestei evocări a femeilor din Biblie, să recunoaştem că atunci, ca şi azi, femeia a fost şi a rămas pentru totdeauna o prezenţă necesară, deşi uneori... doar decorativă, care pare a nu avea – adesea – nimic de spus, dar... face acest lucru deosebit de fermecător. Ea reprezintă triumful materiei asupra inteligenţei, în măsura în care bărbatul reprezintă (sau ar trebui să reprezinte) triumful înţelepciunii asupra imoralităţii. Şi mai este femeia, încă, superioară bărbatului prin dragoste, subordonând totdeauna sentimentelor, raţiunea rigidă şi formalismul încăpăţânat. Dar mai presus de orice altceva, femeia a fost şi va rămâne segmentul inefabil dintre umanitate şi oameni.

PRIVIRE COMPARATIVĂ ÎNTRE EROS ȘI AGAPE

Pr. prof. dr. SORIN COSMA

În limba greacă a Noului Testament și a scrierilor patristice, iubirea este exprimată prin următorii patru termeni: *στοργή*, *φιλία*, *Ερως* și *ἀγάπη*.

Στοργή desemna iubirea pornind de la respectul datorat de copii părinților, sau de afecțiunea datorată de părinți copiilor, rudelor, sau celor apropiați. Poate fi și iubirea conjugală, sau iubirea între compatrioți.¹ Verbul *στέργω* înseamnă a iubi cu tandrețe.

Φιλία este afecțiunea către semen, atașamentul plin de sinceritate care pătrunde în intimitățile de taină, spre a forma un „alter-ego”. *Philia* este iubirea către semen numită *prietenie* (amicitia).

„*Ερως* și „*Ἀγάπη* sunt două noțiuni ce definesc iubirea ca un simțământ profund uman, care ridică sufletul omenesc spre zărilor absolute și eterne.

Le vom înțelege mai bine sensul și rolul lor în viața omenească și creștină, tratându-le separat și apoi comparându-le între ele.

„*Ερως*

„*Ερως* ca înțeles reprezintă iubirea care pleacă de la sine și se reîntoarce la sine. El exprimă vârtejul unei *iubiri pătimașe*, tragice, venită și fără voia sufletului, spre a-și pune stăpânire pe el. Poate fi și forma *irațională*, care ca o săgeată demonică zdrobește destinul omului. Deși nu e întâlnit în Noul Testament și nici în scrierile creștine din perioada apostolică și post-apostolică, el apare în unele din scrierile Părinților. Rezerva față de el se datorează faptului că în lumea păgână avea o circulație foarte diversificată, de la mitologie, la cult, apoi în filosofie, ca și în relațiile dintre bărbați și femei, sau chiar între bărbați și bărbați; desemnând tocmai păcatul combătut de noua religie, sau mai rău, intrând chiar și în contextul a ceea ce Apostolul numește *pathe atimiai* (patimi de necinste). Datorită interesului pe care îl prezintă cercetarea noastră, se impune să vedem variatele lui sensuri, ca și modul în care este acceptat în literatura patristică de mai târziu.

Privind înțelesul primar al cuvântului „*eros*” se consideră că acesta ar deriva din sanscritul *heros* care înseamnă *sfânt*. De aceea, *eros* își începe traiectoria existenței într-un climat de castitate, pentru a se dezvolta apoi în îmbrățișare și pasiune, și a continua prin maternitate.² Prin urmare, *Eros* nu a fost totdeauna băiețelul grațios

¹ Prof. dr. Haralambie Roventă, *Despre iubire*, în rev. „Studii Teologice”, București, 1936.

² Ion Biberi, *Eros*, f.a., p. 88.

care săgeta inimile îndrăgostiților. După teogoniile cele mai vechi, Eros s-a născut odată cu Pământul. Apoi în epoca arhaică a fost considerat fiul lui Hermes și al Afroditei, zeiță care a avut cu Ares încă un fiu, pe Anteros, adică dușmanul iubirii. Mai presus de aceasta, Eros era forța generatoare a lumii, a omului, a marilor evenimente omenești și casnice. Înaintea demiurgului lui Platon, universul elenic nu era opera nici unui zeu. Zeii înșiși de altfel, se născuseră perechi-perechi dintr-unul ce sta în capul seriei, Haosul. Dar Erosul a fost marea putere universală care a pus în mișcare generarea divină și umană. „Iubirea, cel mai frumos dintre zeii nemuritori, iubirea care zdrobește mădulele și care subjugă, în pieptul tuturor zeilor și oamenilor, mintea și înțeleapta voință“, spune Hesiod în *Teogonia* sa.³ Eros este una din numeroasele personificări ce apar în cosmogoniile pre-filosofice. Spre deosebire însă de majoritatea celorlalte, care reprezintă stări, – ca de exemplu Noaptea, Haosul, Pământul, Cerul – Eros reprezintă o *ființă* (Aristotel, *Metafizica*, 1071 b). În cosmogoniile orfice, el le unește pe toate și din toate acestea se naște neamul zeilor nemuritori (Aristofan, *Păsările*, 700–702). Iar Zeus, când vrea să creeze (demiurgein) ia chipul lui Eros. Prin urmare, Eros a fost recunoscut de Aristotel, ca o forță motrice plăsmuită după un model sexual, folosită pentru a explica „însoțirile“ și „nașterile“ elementelor mitologice, un fel de Prim mișcător din vechile cosmogonii (*Metafizica*, 984 b). Chiar și atunci când eșafodajul mitologic începe să se deștrame în speculațiile filosofilor, Eros mișcătorul, sau acum, mai frecvent Afrodita, a continuat să joace un rol în legarea puterilor contare. Așa este cazul la Parmenide unde Eros este demonul ce totul călăuzește. La fel se exprimă și Lucretius cu privire la Venus, „care singură natura o cârmuiește“. De la sfârșitul secolului al VI-lea este înfățișat în artă singur, în chip de adolescent, adesea cu aripi, făcând impresia că zboară în văzduh în căutare de victime. Arcul și săgețile, care pentru noi constituie simbolul lui apar abia în secolul IV, când artiștii pun accentul asupra caracterului său malițios. Rolul lui Eros crește în literatura și arta epocii elenistice, când publicul grec devine mai accesibil sentimentalității. Atunci se naște legenda romanțioasă și filosofică ce asociază sufletul cu dragostea, *prin imaginea legăturii dintre Eros și Psihe*. Aceasta era o tânără pe care o vizita în fiecare seară într-un loc încântător, un iubit care refuză să-și trădeze identitatea și pe care Psihe nu avea nici măcar dreptul să-l privească. Odată, trecând peste această opreliște, ea se apleacă asupra lui pe când dormea, îl privește și recunoaște în el pe Eros. Dar o picătură de ulei cade din lampă și-l trezește pe zeu, care dispare pentru totdeauna. Psihe pornește în căutarea lui, devine prizoniera Afroditei, geloasă pe fericirea fetei, dar suportă cu curaj nenorocirile care se abat asupra ei, ajutată fiind în taină, de însuși Eros.⁴ Această interesantă poveste are tâlcul ei, dacă ne gândim la raportul dintre sufletul omenesc și iubire; sau mai ales, la raportul de interdependență dintre iubire și frumusețe (personificate prin Eros și Afrodita).

Erosul, definind iubirea erotică, irațională ca o săgeată demonică, care zdrobește destinul omului, poate fi întâlnit din abundență în religiile precreștine, sub forma sacră a *corelației dintre religie și erotică în vederea procreației*.

Cum s-a ajuns la această sacralizare erotică, care este conținutul ei religios și ce finalitate spirituală are ea? Fiind sădit de Dumnezeu în firea omului, instinctul de

³ (v. 116; 120–122) – Ion G. Coman, *Miracolul clasic*, București, 1940, p. 23.

⁴ Pierre Devambez, *Psihe*, în *Enciclopedia civilizației grecești*, trad. Ioana și Sorin Stati, București, 1970, p. 461.

reproducere, sau mai bine zis de *procreație*, avea un sens și un scop bine definit. Am putea spune fără teama de a greși, că el avea o funcție *sacră*, și anume de a continua prin el opera de creare, de perpetuare a neamului omenesc, înscrisă în însăși destinul sau menirea omului la creație: „creșteți și vă înmulțiți și stăpâniți pământul“ (Facere I, 28). După căderea omului în păcat, asistăm la o compromitere a procreației ca act sacru, în sensul că plăcerea devine scopul vieții... Să vedem însă procesul prihologic al vieții sufletești a omului care a dus la perversiunea acestui act inițial sacru, sau la *desacralizarea lui*. Omul dotat cu rațiune se așează totdeauna față de realitate într-o relație de cunoaștere. La această cunoaștere a ajuns prin τὸ θαυμάζειν (mirare-admirare) naturii pe care a divinizat-o, concretizându-se prin rituri, obiceiuri, serbări și diverse creații spirituale simbolice. Procesele creatoare de viață, legile de perpetuare a vieții au constituit obiectivul central al preocupărilor divinatorii, atât ale marilor gânditori, cât și ale mulțimilor. Ceea ce i-a *mirat* mai mult și mai adânc a fost *minunea* (τὸ θαύμα) *neconținutei înnoiri a vieții tuturor ființelor. Dar fascinația, sau mirarea în fața perpetuării vieții devine religie și erotică*. Pornind de la faptul că prin organele genitale se face fecundația și concepția vieții, s-a ajuns la o *divinizare a atributelor sexuale*. Bărbații au instituit cultul Afroditei (Venerei) (a femeii ca și concepție), iar femeile cultul lui Priap (Adonis) (bărbatul care întrușipează fecunditatea). Așadar originea acestor culturi se află în divinizarea naturii creatoare de viață. Se stabilește astfel o strânsă legătură între *religie și erotică*. Divinizându-se concepția și fecundația, se divinizează propriu zis *viața eternă*. În acest caz principiul *erotic* ce însoțește realizarea fecundației a devenit obiectul unui cult, iar Venus și Priap, zei universali, cu misterele lor au întreținut permanent curiozitatea și preocupările omenirii în jurul acestor „divinități“. Se apreciază că epoca de decadență a lumii antice a început din momentul în care cultul *sacru al fecundității* a fost înlocuit prin *cultul erotismului ce însoțește actul fecundației*. Lumea era atrasă mai mult de coeficientul plăcerii în actul generator de viață. Sensul vieții se reducea la trăirea prin exces a plăcerii erotice. Decadența ajunsese atât de departe, încât cu drept cuvânt s-a afirmat că „nici o civilizație nu a cunoscut plenitudinea viciilor și perversiunilor erotice în intensitatea celei din epoca de decadență a civilizației antice, până la regenerarea ei prin cultura creștină.“⁵ Se crease astfel o ambianță de depravare și trândăvie, încât chiar și cei mai caști erau supuși decăderii. Frumusețea era marfă de vânzare în mâinile părinților, soților pentru sărbătorile orgiace cu dansuri lascive, la mese ce se terminau în „vomitorium“. Această notă sexual-erotică exprimă importanța acestui subiect până și în viața zeilor, zeițelor, nimfelor, satirilor, etc. Acest erotism excesiv a fost întrușipat în toate domeniile de manifestare socială și creatoare a individului: în sculptură, pictură, arhitectură, literatură, iconografie, muzică, artă, religie, etc., încât multe legislații s-au străduit să echilibreze, să tempereze acest instinct erotic, și astfel să aducă ordinea în societatea omenească.

În altă ordine de idei, Eros nu este numai un *mit* (poveste), o închipuire a minții și imaginației omenești; ce-i drept, ca o interpretare metafizică a realității, ci poate fi văzut, sesizat, „palpat“ în viața de zi cu zi. Și nu numai la om, ci chiar și în *lumea celor ce nu cuvântă*. Multe dintre ele *spiritualizează instinctul de reproducere*, ceea

⁵ E. Fuches, *L'élément erotique dans la caricature (un document a l'histoire de mœurs politiques)*, Vienne, 1904).

ce demonstrează odată în plus că *Frumosul* este înscris atât în *macrocosmosul* numit „podoabă“, frumusețe, cât și în *însăși firea viețuitoarelor*. La multe din ele, instinctul de reproducere, care face ca viața să se perpetueze spre nemurire, nu rămâne o formă mecanică însoțită cel mult de voluptate, ci putem vorbi de o adevărată *dragoste genuină* impregnată de diversele forme ale Frumosului. Și pentru a nu rămâne numai la vorbe, vom veni spre exemplificare cu mai multe cazuri concrete, vrednice de menționat pentru interesul pe care îl prezintă. S-a remarcat în acest sens, pe bună dreptate că actul reproducerii presupune adesea *frumusețe* și *bucurie*, fie că este privit de cercetător la microscop, fie că, mai ales, este admirat în împlinirile lui vizibile cu ochiul liber. De exemplu, așa-numitele *haine de nuntă*, adevărate reînnoiri ale penajului sau pielii, imense dezvoltări ale coarnelor în același timp ornamentale, dar și organe de apărare și atac. Controlate de activități hormonale, aceste caractere secundare adesea dispar după anotimpul împerecherii. Apoi, *solzii* și *aripioarele peștilor* au culori vii, bătând în albastru, roșu, sau risipindu-se în toate culorile spectrului solar, își diversifică înfățișarea formei, însuflețind sărbătorește adâncurile apelor. Trupurile anumitor *amfibii* apar ca veritabile steaguri, cu separație distinctă de culori, după diferitele regiuni ale corpului. Cochetăria păsărilor are grație și reîmprospătări de culori ale penajului brăzdând cu dungi partea superioară a abdomenului, împetrișându-le aripile ce lucesc în lumină, sau prelungind cozile cu trene fanteziste.

Sărbătoarea nunții prinde în vârtejul ei întreaga natură, precum o descrie atât de sugestiv și plastic George Coșbuc în „Nuntă în codru“. Iau parte la nuntă florile smălțuind strălucitor sau discret peisajul, pentru a chema insecta doritoare de sucuri. Nu e numai o căutare între animalele de sex diferit ale aceleiași specii. Regnul vegetal se unește bucuriei animale: culoarea și parfumul, forma și mișcările dănuirii, își dau întâlnire. Nunta unanimă, împlinită în forme de o neînchipuită diversitate este înconjurată și împlinită de *frumusețe* și *bucurie* adăugate la formele vitale superioare de voluptate.

O altă dimensiune interioară a delicateței emotive dependentă de aceleași secreții hormonale de ordin chimic, este *parada sexuală* ce constă din anumite comportamente ce preced actul „dragostei genuine“, reprezintă ceea ce în limbaj modern numim „curte“, fiind savant regizată și având semnificația unui ceremonial pe care masculul îl săvârșește în jurul femeiei. În acest fel, dragostea animală nu are un simplu caracter brutal, automat, mecanic, nu este o simplă dezlănțuire inferioară a instinctelor. De exemplu, diferiți *scorpioni* își apropie îndelung și lent cozile, cele două animale aflându-se față în față. La un pește (coștrișul spinos) masculul săvârșește în jurul femeiei un dans, prezentându-i abdomenul său viu colorat în roșu. Femela receptează culoarea roșie și se apropie astfel de mascul. Acesta se îndreaptă către cuibul dinainte pregătit pentru depunerea icrelor. La *păsări* parada dragostei este foarte complexă, constituindu-se din atitudini, mișcări, cântec, schimbări de poziție ale masculului în jurul femeiei, spre a-i arăta regiunile cele mai viu colorate. Un semn de intimitate mai pronunțat la unele păsări, este contactul ciocului, amintind de sărut. Tot cu sens erotic sunt și *ofrandele alimentare* ce reprezintă adevărate daruri pe care masculul le oferă femeiei. Uneori, femela acceptă ofranda, în afara oricărei nevoi alimentare, alteori, ofranda trece în mai multe rânduri de la mascul la femelă și invers. La *Păsărea Paradisului* din Australia, de exemplu, masculul pregătește femeiei o adevărată

locuință, împodobind-o cu scoici și pietricele colorate, apoi își conduce mireasa înăuntru, și închide deschizătura locuinței. Ca formă a dragostei genuine la păsări se mai citează ca manifestare *zborul de paradă*. De exemplu, *ciocârlia* se ridică la mari înălțimi, cei doi parteneri executând un dans, repetând căderi și zboruri unul deasupra celuilalt, cu falfăit deosebit și tremurături de gheare și al întregului corp. De remarcat faptul că toate aceste manifestări prenuptiale, îmbracă adesea semnificații de ceremonial, avându-și corespondentul în comportamentul uman al populațiilor primitive (necivilizate). La acestea adăugăm *cântecul* ca mijloc de comunicare a dragostei prenuptiale. De pildă, *privighetoarea* își începe cântecul în primele zile ale lunii aprilie, dar formarea perechilor se face cu oarecare greutate. Și anume, masculul fiind gelos, își urmărește rivalii cu furie și cu luptă. Când unul dintre masculi își stabilește supremația, lupta încetează lăsând loc cântecului de dragoste, care răsună mai cu seamă noaptea, până spre zori. Masculul cântă, femela ascultă. Intervalele dintre cântece sunt consacrate căutării hranei și facerii cuibului. Odată cu începutul clocitului, cântecul minunat al privighetorii se rărește tot mai mult.

Ne întrebăm care sunt mecanismele fiziologice ale acestor manifestări erotice. Știința a demonstrat că aceste mesaje dintre animale sunt stabilite de produse chimice din organism numite *feromoni* ($C_{30}H_{32}$), care reprezintă un sfert de milionime din greutatea corpului. Ele stabilesc formele vitale și corelațiile complexe, atracții și aversiuni, apeluri și preveniri de alarmă, dorințe de împerechere și impulsuri determinând ciclurile ovulatorii la femele. Un rol important îl au în detectarea partenerului și *percepțiile olfactive*. De exemplu, fluturile (*Arctia Selene*) își identifică femela la o distanță de 11 km, stabilind în același timp și locul unde se află partenera.⁶

Un cercetător atent, *J. Belioz* evidențiază foarte multe aspecte ale simțămintelor nobile în dragostea genuină a animalelor. Așa este „fidelitatea conjugală” a marilor păsări răpitoare, „marea duioșie reciprocă” a papagalilor în timpul nidificării; miile de atenții delicate, mereu reinnoite” ale acestor păsări: „monogamie și poligamie” la diferite păsări, „starea lor matrimonială”, în care „datoriile familiale și ajutorul reciproc” alcătuiesc cele mai bune „chezășii ale dezvoltării oului și puilor”; la fel stări de „simpatie” și „gelozie”, ce le unesc sau le separă... apoi reacții individuale asimilabile jocului rudimentar al pasiunilor și sentimentelor umane”. Aceasta este numită *eros genuinus* (de la latinescul *genuinus* = natural, impus de natură, adică *innăscut*, aparținător naturii ca un datum ce îi aparține structural și funcțional). Prin această dragoste genuină miracolul vieții își desfășoară una din fețele sale esențiale: dincolo de lupta acerbă pentru existență, asigurând supraviețuirea celui mai tare, sau de faptul devorării masculului de către insecta nesățioasă, în timpul împerecherii pentru reproducere, se desfășoară o lume a *frumosului*, înfăptuită în formă și culoare, în irizări și nuanțe, în arpegii de cântec și fantezie a dansului, în simetriile și ordonanțele de adâncime ale proceselor cromozomiale revelate de microscop, în bucuria voluptăților, legate în general, totuși, de rivalități, luptă și moarte; aripa *hialină*, parcursă de nervuri delicate, este lucrată în creștăturile savante ale jocurilor materiei, îmbibate cu necesitățile vieții; albastrul suav al aripii de fluture este tivit de o margine fină, făcând să contrasteze albul cu negrul; fondul mov al aripioarei poate fi improșcat de puncte dispuse sau orânduite simetric, către margini în forme *ocelate*, ale căror

⁶ I. Biberi, *op. cit.*, p. 45-48.

cercuri se îmbină într-o delicată simfonie cromatică. Antenele adulmecă în vibrație aerul și miresmele; corpul păsării este o adevărată operă de artă, de la ciocul drept, prelungind corpul împetrit de pete viu colorate, până la coada, ce bate aerul în evantai policrom. Nu putem însă generaliza spunând că frumusețea animală coincide cu simțul estetic uman. Totuși, actul reproducerii presupune *frumusețe și bucurie*.⁷

De aici vedem că dacă dragostea genuină a animalelor are un caracter bio-psihic, la om pe lângă acest aspect, mai primește și un caracter socio-cultural, premisă a legăturilor matrimoniale, condiție a procreării, dar și a *elaborării de valori spirituale*, precum: muzică, dans, ca și întreg fundalul afectiv al proceselor creativității lirice. Într-un studiu intitulat: *Ordo amoris*, Max Scheler arată că dragostea deșteaptă omul către *cunoaștere și voință*. *Ordo amoris* este de *origine divină* și constituie sâmburele ordinii cosmice. „Înainte de a fi *ens cogitans* (ființă cugetătoare), sau un *ens volens* (ființă care vrea), omul este un *ens amans* (ființă care iubește). Plenitudinea, gradația, diferențierea, puterea dragostei sale circumscriu plenitudinea, specificitatea de funcționare, forța potențială a spiritului său și întinderea contactului său potențial cu Universul.”⁸

De aici vedem că erosul genuin are origine divină, este un datum sădit de Creator în ființa viețuitoarelor și mai ales a omului. Erosul este legat de funcționarea celui mai puternic instinct, și anume, instinctul de reproducere. Acesta poartă în sine întreaga informație genetică ce aspiră spre nemurire. Dacă erosul genuin se identifică cu voluptatea egoistă a declanșării instinctului de reproducere, atunci, erosul este atras spre realitățile care întunecă traiectoria sufletului spre devenire. Dacă însă este atras spre valoare, adică spre frumos și spre bine, atunci oferă o trecere a sufletului omenesc de la bio-psihic, la socio-cultural. Erosul va transforma sufletul din egoism în generozitate. În acest fel, după cum spunea Leibniz, „*amare est gaudere felicitate alterius...*” (a iubi înseamnă a te bucura de fericirea altuia). Această contradicție în manifestarea erosului se evidențiază mai ales în eternul feminin, care este *polivalent*: dăruire și castitate; voluptate a simțurilor și reținere; moliciune în abandon și dărnicie; gingașie și maternitate, egoism și sacrificiu.⁹ Astfel erosul genuin apare ca un mănunchi de instincte, tendințe și nevoi biologice, socializate, umanizate, culturalizate. Forma lui instituționalizată generală își are ca punct de plecare cadrul familiei, care poate fi socotită un complex bio-socio-economic-cultural. În acest sens, erosul ca fenomen emotiv, social și cultural este un rezultat al *educației*.

Cel care a evidențiat magistral desfășurarea culturală a erosului spre Frumos și Bine, a fost divinul Platon. În două din dialogurile sale: **Phaidros** și **Symposion**, are în atenție această dezbateră.¹⁰

Mai întâi se cuvine să stabilim că în concepția lui Platon există două lumi: cea ideală (a ideilor) eternă și reală, și lumea materială de aici, ca imitație a celei dintâi. Lumea sensibilă este doar un reflex, un simbol al lumii ideilor. Ființa privilegiată capabilă să iasă din sine însuși și să tindă spre lumea ideilor, este *omul*. Și aceasta datorită faptului că el are originea primară în acea lume. În contact cu corpul material, el este ca într-o închisoare, fiind supus dorințelor și instinctelor vieții materiale. În

⁷ Idem, p. 43–45.

⁸ *Schriften aus dem Nachlass*, Berlin, 1933, articol – *Ordo amoris*, p. 227.

⁹ Biberi, *op. cit.*, p. 85.

¹⁰ Vom folosi traducerea lui Petru Creția, **Banchetul**, București, 1995.

ființa sa însă, el rămâne o entitate imaterială, de aceea tinde neînterupt spre descătușare, eliberare de înșelăciunea simțurilor, a poftelor și a pasiunilor care, voiesc să-l ținutiască de părelnicile realități pămâtenne. Omului nu-i vine nimeni în ajutor. Ideile strălucesc reci și distante, acolo în înălțimea lor neajunsă. Omul se zbuțumă singur, obsedat de dorul patriei sale originare, care îl atrage mereu. Erosul este tocmai această dorință adâncă, *nostalgia unei fericiri pierdute*. Erosul este pentru lumea spirituală ceea ce este *gravitația pentru lumea materială*. „Această năzuință a spiritului către cele de sus, această forță care îl îmboldește să se adune de printre lucrurile, poftele, și presiunile vieții de aici și să-și împinteneze puterile pentru a se integra în ordinea lumii divine, este Erosul.”¹¹ Prin urmare, Erosul este iubirea ca mijloc de înălțare a omului prin el însuși către Dumnezeu. Este *Mijlocitorul (daimon)* între viața divină și cea omenească. „Zei nu au de-a face nemijlocit cu oamenii, ei nu se apropie și nu stau de vorbă cu ei, nici în trezire, nici în somn, decât prin mijlocirea naturii daimonice. Iar acela dintre oameni care se pricepe la asemenea mijlociri este un om daimonic.” (Banchetul, 203a).

Platon arată că Erosul înalță sufletul omului spre valorile absolute, adică spre *Frumusețea în sine*, fiindcă lucrurile din această lume nu au valoare în sine; cel mult, ele conduc spre frumusețea ideilor în sine. Depinde însă de felul în care fiecare muritor tinde spre Frumusețea în sine prin erosul din el. Dar să urmărim cuvintele divinului înțelept: „Înainte de toate această Frumusețe este veșnică, nu e supusă nașterii și pieirii, nu sporește și nu se împuținează. În al doilea rând, ea nu este pe alocuri mai frumoasă și pe alocuri mai puțin, nici când frumoasă și nici când nu, nici frumoasă într-o anume privință și în altele nu, nici frumoasă aici și urâtă în altă parte, frumoasă pentru unii și lipsită de frumusețe pentru alții. Mai mult decât atât... ea nu există în altceva anume, cum ar fi în vreo ființă sau în pământ sau în cer sau în ce vrei tu. Ea trebuie închipuită ca *existând în sine*, deopotrivă cu sine și împreună numai cu sine, și ca având, în veșnicia ei, mereu aceeași formă. Iar toate celelalte frumuseți sunt părtașe la ea, dar în astfel de chip încât nașterea și pieirea acestora nu duce nicidecum la vreo creștere sau la vreo scădere înlăuntrul Frumuseții, pe care toate acestea o lasă neschimbată... Pornind de la frumusețile din lumea noastră pieritoare și vrând să ajungem la Frumusețe, urcăm neconținut, treaptă cu treaptă, de la un trup frumos la două, de la două la toate; și de la trupurile frumoase la faptele frumoase, până când, de la acestea din urmă, ajungem în sfârșit la cea învățătură despre Frumusețe, la al cărui capăt aflăm ce este Frumusețea cu adevărat. Dacă este vreun ținut al vieții în care merită să trăiești, acesta este ținutul în care ne aflăm în fața Frumuseții înseși. Dacă va fi să o vezi vreodată, altceva vei simți decât în fața bogăției, a podoabelor, a băieților și a tinerilor frumoși, toate lucruri care te fac, pe tine cel de acum, să te cutremuri uluit. Într-adevăr, tu și ntuți alții ca tine ați fi în stare, doar ca să vă bucurați de vederea iubiților voștri și să fiți mereu și mereu împreună cu ei, să răbdați de foame și de sete cât v-ar ține puterile. Dar atunci ce să ne închipuim că ar simți cineva căruia i-ar fi cu puțină să vadă însăși Frumusețea absolută, în toată curățenia ei, *nepângărită de trupuri omenești* și de culori, de nimic din multele zădărnici pieritoare, Divina. Frumusețe în sine, care nu are chipuri mai multe. Crezi că puțin lucru ar fi viața unui om care ar privi înspre ea și ar privi-o cu ochii minții și ar trăi

¹¹ Prof. dr. D. I. Belu, *Despre iubire*, Timișoara, 1945, p. 41-43.

astfel în unire cu ea? Oare nu-ți dai seama că numai acolo îi va fi dat, privind îndelung Frumusețea, să dea naștere nu unor biete asemănări ale vredniciei, căci acolo nu asemănări vede, ci unor vlăstare adevărate, pentru că acolo vede însuși adevărul? Iar cel care zămislește adevărata vrednicie și care o crește ajunge drag zeilor și dacă îi este dat aceasta vreunui om, dobândește nemurirea.” (**Banchetul**, 211a–212b).

În același dialog, Platon arată că Erosul se raportează la frumusețe și în actul zămislirii, ca o perpetuare a nemuririi. „...Iar unirea dintre bărbat și femeie este zămislire. Și unirea aceasta este un lucru divin și chiar se poate spune că însămânțarea, sarcina și nașterea sunt, în viața ființelor pieritoare care suntem, o formă a nemuririi. Dar acestea nu se pot trece întru nepotrivire, iar între divin și urât este nepotrivire; numai frumosul are potrivire cu divinul... Iată de ce, ori de câte ori făptura omenească rodnică se apropie de frumos, ea se înseninează și se destinde bucuroasă, și zămislește și dă naștere. Iar când se apropie de urât, dimpotrivă, se posomorăște, și mâhnită, se strânge în sine și se face ghem, astfel că nu are loc nici o zămislire. Și trebuind să-și oprească râvna de a zămisli, suferă. De aici și faptul că ființa rodnică și prea plină de sevă este fermecată când se apropie de frumusețe, pentru că cel care se bucură de ea, scapă de chinul dorinței... Zămislirea este pentru o ființă muritoare tot ceea ce poate ea avea ca viață veșnică și nemuritoare. Iar dacă... iubirea este dorința de a dobândi binele pentru vecie, nemurirea trebuie neapărat dorită împreună cu binele și prin urmare, iubirea trebuie să fie negreșit și iubire de nemurire.” (Symp. 206d–207a).

În această ordine de idei, Platon se referă la Eros ca la „cel mai iubitor de oameni dintre zei”. „El poartă grijă de nevoile omenirii, el e tămăduitorul acelor suferințe care, odată vindecate, aduc neamului omenesc fericire câtă este cu putință. Prin urmare, voi încerca să vă arăt în ce anume stă puterea lui, iar voi, astfel luminați, o să-i învățați pe alții. Trebuie însă mai întâi să lămuresc care este natura omenească și la ce prefaceri a fost ea supusă. Iată, cândva, demult, noi nu eram alcătuiți cum suntem acum, ci cu totul altfel. În primul rând, oamenii erau de trei feluri, nu de două ca acum; bărbătesc și femeiesc, ci și de un al treilea fel, care era părtaș la firea fiecăreia dintre cele două. Însă din acesta a rămas doar numele, ființa lui a pierit din lume. Această făptură omenească din vremurile acelea, era un bărbat-femeie, un *androgin*, iar alcătuirea lui ca și numele, ținea atât de bărbat cât și de femeie... În al doilea rând, cele trei feluri de oameni de atunci se înfățișau, toate trei, ca un întreg deplin și rotund; cu spatele și laturile formând un cerc, aveau patru mâini și tot atâtea picioare; singurul lor cap, așezat pe un gât rotund, avea două fețe întru totul la fel și care priveau fiecare înspre partea ei; patru urechi, două părți rușinoase și toate celelalte pe măsură. Făpturile acestea mergeau ținându-se drept și putând să se miște înainte și înapoi ca și noi cei de acum, iar când doreau să alerge, se foloseau de toate cele opt mădulare ale lor și se rostogoleau în cerc... și erau înzestrate cu o putere uriașă, iar mândria lor era nemăsurată, astfel că s-au încumetat să-i înfrunte chiar și pe zei... vrând să urce până în cer și să-l cucerească, cu zei cu tot. Văzând Zeus și ceilalți zei aceasta, s-au așezat la sfat să hotărască ce este de făcut cu aceste făpturi... după lungă și grea gândire, Zeus a spus: cred că am găsit un mijloc prin care, păstrând seminția oamenilor, dar slăbindu-le puterea, va pune capăt dezlănțuirii lor. Chiar acum îi voi tăia pe fiecare în două, astfel vor deveni mai slabi și totodată, sporindu-le numărul, ne vor fi nouă de mai mare folos. Astfel trupul dintru început al omului a fost despicat în două părți, iar fiecare jumătate a început să tânjească după cealaltă și

s-o caute, pentru a se împreuna din nou. Așadar, fiecare dintre noi este ca jumătatea unui semn de recunoaștere. Fiecare ne căutăm jumătatea pentru a ne întregi. Așa se face că acei oameni care au fost tăiați din făpturile amestecate (androgini) sunt iubitori de femei; mulți dintre bărbații care umblă după femei din afara căsătoriei se trag din androgini, ca de altfel și femeile care umblă după bărbați, căutându-i pretutindeni. Cât despre femeile care sunt jumătăți de făpturi femeie, acestea nu prea-i iau în seamă pe bărbați, ci tânjesc mai mult după femei... în schimb, bărbații tăiați din făpturi bărbat, umblă după bărbați și câtă vreme sunt tineri, tăiați fiind din trup bărbătesc iubesc pe bărbați, le place îmbrățișarea lor și fac dragoste cu ei. Tinerii aceștia, încă de băiețandri, sunt cei mai buni, având firea cea mai bărbătească. Se află oameni care îi socotesc nerușinați, însă *greșesc*. Tinerii de felul acesta nu fac ceea ce fac din nerușinare, ci pentru că fiind plini de îndrăzneală și curaj, arătând ca niște bărbați, caută să se bucure de cei asemenea lor. Iată un semn grăitor: când ajung la vârsta cuvenită, ei și numai ei, iau parte la viața obștească, punându-se în fruntea ei. Pe de altă parte, ajunși bărbați deplin, dragostea lor se îndreaptă numai către tineri, iar prin firea lor, gândul la căsătorie și la zămislirea de copii îl au numai siliți de orânduilele statornicite. Dacă ar fi după ei, ar trăi toată viața unii cu alții, fără a se însura. Cu un cuvânt, oameni ca ei sunt fie *iubitori de tineri*, fie *tineri iubiți*, neplăcându-le cât trăiesc doar cei de aceeași parte cu ei, partea bărbătească. Când norocul scoate în calea cuiva, fie el un iubitor de tineri sau nu, propria sa jumătate, acesta este cuprins de un avânt nespus de prietenesc, de înrudire și dragoste, atât el cât și perechea refuzând să mai fie despărțiți măcar vreo clipă. Asemenea oameni își petrec întreaga viață împreună, deși nu sunt în stare să spună care le sunt așteptările de la celălalt, pentru că nu doar plăcerea dragostei, se pare, îi face să se caute cu atâta patimă și bunăvoie unul pe celălalt. Se vede chiar limpede că sufletul amândurora este cuprins de o altă dorință, pe care nu o pot formula deslușit, ci o bănuiesc doar, și încearcă să o destăinuiească (Symp. 189d–192d).

Henri-Irénée Marrou, savant de recunoaștere mondială, demonstrează că legătura dintre *erast* și *eromet* nu era una de inversiune, ci o formă de *educație civică devenită arete*.

Societatea greacă antică a situat forma cea mai caracteristică și cea mai nobilă a erosului în relațiile private dintre bărbați, mai precis, *dintre un adult și un adolescent* (vârsta teoretică a *eromenului* era între 15 și 18 ani). Această legătură este în primul rând de ordin militar, spre deosebire de *inversiunea inițiativă și sacerdotală întâlnită la popoarele „primitive” studiate de etnologia modernă* (Australia, Siberia, America de Sud, Africa bantustană). În domeniul militar se descalifică iubirea normală a bărbatului pentru femeie, în favoarea idealului format din virtuțile bărbătești: forță, vitejie, fidelitate, cultivându-se un orgoliu specific masculin. Pe timpul lui Socrate, armata invincibilă era considerată cea compusă din perechi de amanți, *stimulându-se reciproc spre erotism și spre sacrificiu*. Strabon vorbește de *Clubul bărbaților* unde era introdus efebul. Se căuta în relația dintre oameni nu *atât frumusețea, cât curajul și buna educație*.

Homer vorbește de dorința celui mai vârstnic de a se afirma în ochii iubitelui său, de a străluci în fața lui, stârnind în cel tânăr dorința simetrică de a se arăta demn de cel care iubește – va intensifica la ambii aspirația spre glorie. Exaltarea spiritului agonistic era exprimată pe terenul erotic. Întreaga etică cavalească se bazează pe

sentimentul onoarei reflectat în idealul unei camaraderii de luptă. Pederastia era legată de *îndrăzneală* și *curaj*. De pe plan militar trecea pe plan *politic*. *Plutarh* spune: „mereu sunt îndrăgostiți care au intrat în dispute cu tiranii pentru băieți frumoși și bine educați”. În gândirea greacă o legătură solidă unește pederastia cu onoarea națională și dragostea de independență sau de libertate. Esența pederastiei nu rezidă în relații sexuale anormale, ea este o de formă de sensibilitate, de sentimentalism, un ideal misogin de virilitate totală. Relația pasională, *erosul* (*pe care Socrate îl diferențiază de dorința sexuală, opunându-l acesteia*) implică *dorința de a atinge o perfecțiune de ordin superior, o valoare ideală, arete*. Relația dintre *erast* și *eromet* e ca între *fratele mare* și *cel mai mic*. Cel mai vârstnic este *eroul*, el are o vocație *pedagogică*, devine *maestru* și *apare emulația*. „Obiectul iubirii pederastice este acela de a procrea și da naștere într-un Frumos.” Cel mai tânăr este inițiat în activități nobile: clubul, gimnaziul, banchetul. Pentru grec, *παιδεία* se realizează în *παιδερασία*. În antichitate familia nu putea constitui un cadru pentru educație. Femeia nu era luată în seamă. Tatăl într-o societate aristocratică mai întâi era persoană politică apoi cap al familiei. *Platon* arată că relația pederastică stabilea în interiorul cuplului de îndrăgostiți „o comuniune mult mai mare” decât cea care-i leagă pe copii de părinți. Școala avea rolul tehnic de instrucție, nu de educație. Doar în școlile monastice s-a stabilit o legătură între profesor și cel pe care îl îndrumă spiritual. Pentru greci, educația (*παιδεία*) rezidă în raporturile profunde și strânse care uneau spiritul unui tânăr de al unui vârstnic, care era modelul, călăuză, inițiatorul său. Opinia publică, legea la Atena și Sparta, îl considera pe *erastes* responsabil de dezvoltarea *erometului*. Legătura de la maestru la discipol era legătura de la iubitor la iubit. Educația nu se învăța, ci reprezenta un ansamblu de eforturi depuse de către un matur plin de tandră solitudine spre a favoriza formarea unui tânăr arzând de dorința de a răspunde, de a se arăta demn de această iubire. Educația era mai întâi morală, formarea caracterului, a personalității în cadrul vieții elegante, sportive și mondene. Ea era făcută de un matur în societatea aristocratică, printr-o prietenie virilă în care discipolul urmează pe maestru.¹²

Vom încheia referirile la *Eros* cu ceea ce *Platon* vrea să ne comunice cu privire la *rolul lui etic și binefăcător omului*. „*Eros* nu este numai o putere de bine, el mai este părtaș și deplinei cumpătări. Toți într-un gând numim „cumpătare” puterea de a fi stăpân peste plăcerile și peste dorințele noastre. Și atunci, dacă suntem stăpâni peste plăcerile iubirii, care este cea mai puternică, suntem stăpâni și peste plăcerile mai slabe decât ale ei, de unde se vede că *Eros este cumpătare însăși*” (*Symp.* 196c).

„Astfel că *Eros*, după ce este, așa cum spăr că am dovedit, cel mai frumos dintre zei și cel mai binefăcător, el este, cum urmează să arăt, pricină pentru alții să dobândească și ei însuși asemănătoare. Pentru aceasta simt nevoia să-mi spun gândul în versuri. Gândul că *Eros* este același care: Pace aduce ntre oameni și largului mării seninul. Vânturi alină și celui de griji frământat îi dă somnul. Da, el, *Eros*, ne golește de duhul înstrăinării și ne umple de acela al înrudirii dintre noi... el este cârmuitorul sărbătorilor, cerurilor, închinărilor noastre de jertfe, el aducătorul de blândețe, alungătorul de asprime, el cel darnic cu prietenia, zgârcit cu vrăjmășia, milostiv în

¹² *Istoria educației în antichitate, vol. I (Lumea Greacă)*, trad. Stella Petecel, București, 1997, p. 60-67.

bunătatea lui; contemplant de oamenii știutori, admirat de zei, râvnit de cei ce n-au parte de el, ținut la mare preț de cei ce se bucură de el... cu grijă de cei buni, pe cei răi nu-i ajută; la ceas de restriște și la ceas de teamă... în luptă ne stă alături și ne mângâie ca nimeni altul; ctitor de bune rânduieli între oameni și zei; cel mai frumos și cel mai priceput cârmuitor de cor, pe care trebuie să-l asculte orice om care vrea să-i cânte laude cum se cuvine, făcându-se părtaș marelui cânt cu care acest mare vrăjitor vrăjește gândul tuturor, oameni sau zei fără moarte..." (Symp. 197c, d).

Așadar, *Erosul* lui Platon nu este numai zeul „mare” și „admirabil” (Symp. 178a) „cel mai vechi și cel mai de cinstire dintre zei” (Symp. 180b) „pricină a celor mai mari bunuri” (Symp. 178c), dar și garanția „virtuții în viață și a fericirii în moarte” (Symp. 180b). „Dacă iubirea se bucură de acest prestigiu suprem în umanismul clasic, este pentru că ea înfățișează cea mai înaltă culme a aspirațiilor și a realizărilor omenești. Nici un popor din lumea veche n-a făcut din iubire factorul cosmologic și forța metafizică ce generează totul în lume, așa cum au făcut grecii. Acest Eros este proiectarea idealizată a tot ce e mai bun și mai înalt în ființa omenească. În nimic umanismul nu s-a întrecut pe sine mai mult ca în cultul iubirii. Al acelei iubiri curate și creatoare care susține totul.”¹³

Aminteam la început că termenul *eros* nu se găsește deloc în Sfânta Scriptură, dar el este întâlnit în limbajul patristic.

După cum precizează Platon „*erosul este iubirea pentru tot ce e frumos*” (Symp. 204b). Unii Părinți influențați mai mult sau mai puțin din Platon, au arătat că Dumnezeu este Frumusețea absolută spre care necontenit tinde sufletul omenească se regăsească deplin în ea. Profesorul Nicolae Corneanu (actualmente Mitropolitul Banatului), deschidea cu mai bine de 50 de ani în urmă în teologia românească studiul *esteticii creștine*.¹⁴

Referindu-ne la gândirea patristică, vom da trei exemple asupra modului de concepere și de redare a *erosului*, fără pretenția de a epuiza subiectul.

Sfântul Ioan Scărarul redă următoarea întâmplare în care se subînțelege prezența erosului care determină extazul sufletului, plecând de la frumosul sensibil spre adorarea Frumuseții absolute: „Mi s-a povestit într-o zi o întâmplare de-o puritate preaslăvită și cu totul desăvârșită. Cineva, mi s-a spus, văzând o femeie minunată de frumoasă, găsi într-aceasta pricină a da mărire Ziditorului. La vederea ei, îl cuprinse dragoste lui Dumnezeu și din ochi îi țâșni un șiroi de lacrimi. Și a fost minunată de văzut cum ceea ce pentru altul ar fi fost pricină de pierzanie, pentru el fu, în chip suprafiresc, cunună de biruință. Dacă un astfel de om în cazuri asemănătoare este cuprins întotdeauna de același simțământ în același chip, (poate fi socotit) părtaș al nestrăciunii chiar înainte de învierea obștească.

„Aceeași atitudine (de laudă a lui Dumnezeu) trebuie să o adoptăm și față de viersuri și cântări. În iubitorii de Dumnezeu se nasc sentimente de bucurie, dragoste de Dumnezeu și lacrimi, atunci când aud cântându-se melodii lumești sau dumnezeiești. În iubitorii de plăceri însă, se nasc simțiri cu totul potrivnice.”¹⁵ (Scara XV, 57–58).

¹³ Ion G. Coman, *op. cit.*, p. 24.

¹⁴ *Încercări de estetică creștină*, în rev. „Altarul Banatului”, nr. 7–12/1947, p. 178–185; *Frumusețea ca atribut al dumnezeirii*, în rev. „Studii Teologice”, nr. 5–6/1959, p. 297–313; și *Elemente de estetică patristică*, în vol. *Studii patristice*, Timișoara, 1984, p. 276–292.

¹⁵ Scara, XV, trad. Mitropolit Nicolae Corneanu, Timișoara, 1994, p. 304.

Sfântul Grigorie al Nyssei, dezvoltă învățătura despre *epectază* în lucrarea „*Viața lui Moise*”, arătând că sufletul fiind atras de Dumnezeu, este într-o continuă mișcare ascendentă, asemenea lui Moise care „nu se oprește deloc în urcușul său, nici nu-și fixează limite la mișcarea sa către înălțimi, ci odată ce a pus piciorul pe scară, el nu încetează mereu să urce treptele acesteia și continuă să se ridice, deoarece orice treaptă pe care o urcă conduce totdeauna înaintând, spre una superioară.” Acest urcuș *anabasis*, este elanul către Dumnezeu pe care, după *Dionisie Areopagitul*, *erosul* îl imprimă ca un element dinamic al sufletului omenesc.

În același timp, în comentariul său la *Cântarea Cântărilor*, Grigorie de Nissa stabilește printr-un dialog simbolic unitatea de acțiune dintre *eros* și *extaz*, ca o chemare venită din partea lui Dumnezeu adresată sufletului omenesc: „Logosul repetă: ridică-te, tu cea deja ridicată! Vino tu deja venită; celui ce aleargă spre Domnul nu-l vor lipsi niciodată spațiile largi. Cel ce urcă nu se oprește niciodată, mergând din început în începuturi fără de sfârșit”.¹⁶

Sfântul Simeon Noul Teolog în *Cateheze, Cuvântări teologice și etice*, precum și în *Imne*, folosește cuvântul *ἔρως* alături de *ἀγάπη*. Astfel în cateheza „*Despre iubire*”, referindu-se la dragostea lui Dumnezeu, o numește cu *eros*, (nu cu *agape*): „O, iubire vrednică de râvnit, binecuvântat este cel ce te îmbrățișează; nicidecum patima nu-l va mai face pe unul ca acesta să dorească a îmbrățișa o frumusețe pământească. Binecuvântat este cel ce s-a prins de tine, mișcat fiind de dumnezeiasca dragoste (ἡ Ἐρωτος Θείου)...” În alte locuri folosește chiar și pe *φίλεω* ca adresare către Dumnezeu, deși știm că *philia* era adresată exclusiv relațiilor dintre oameni. Referindu-se la iubirea către Dumnezeu, Sfântul Simeon Noul Teolog scrie: „Îl iubesc (φίλῶ) și El, de asemenea, mă iubește, la rândul-I”.¹⁷

Ἀγάπη

Spre deosebire de celelalte forme care redau iubirea, *agape* are un specific aparte, definind iubirea care totdeauna face bine altuia, iubirea încercată și jertfelnică, iubirea care se dăruiește pentru altul fiindcă nu se uită la ale sale, eliberând sufletului omenesc din egoismul care îl clăustrează în întunericul vieții. *Agape* nu este simplu atribut al lui Dumnezeu, ci o definiție a spiritualității Lui (Ioan 4, 24; I Ioan 4, 16–20). Pentru acest motiv, *agape* este cuvântul preferat al Noului Testament. Astfel, verbul *ἀγαπᾷν* este întâlnit de 135 de ori, substantivul *ἀγάπη* de 117 ori, iar adjectivul *ἀγαπετός* de 63 ori.¹⁸

În dialogul cu femeia samariteană de la fântâna lui Iacob, Mântuitorul îi descoperă ei și nouă tuturor o nouă învățătură despre Dumnezeu. Și anume că „Dumnezeu este Duh” (Ioan 4, 24). Nu le era total necunoscută ascultătorilor Săi această definiție a lui Dumnezeu. O cunoșteau încă din primele pagini ale Scripturilor Sfinte, știind că „Duhul se purta pe deasupra apelor”, ca să aducă în lume ordinea (Facerea 1, 2). Știau și din scrierile profetilor despre lucrarea în lume a Duhului lui Dumnezeu.

¹⁶ Migne, P.G. 44, 87cd.

¹⁷ Arhiepiscopul Basile Krivocheine, *În lumina lui Hristos, Sfântul Simeon Noul Teolog* (Viața-Spiritualitatea-Învățătura), trad. Vasile Leb și Gheorghe Iordan, București, 1997, p. 395–399.

¹⁸ N. Rovența *op. cit.*, 3–4 (extras).

Monoteismul apoi le orienta privirile, viața și acțiunile spre un alt Dumnezeu decât cel material pe care îl adorau popoarele din jur... Dar îl localizau totuși în casa Sa, adică în templu din Ierusalim. De aici mulțimea slujbelor ce trebuia fi săvârșite exclusiv la templu... Cei din Samaria aduceau adorare lui Dumnezeu pe muntele Garizim, fiindcă îndelungata despărțire de frații lor, i-a determinat să nu fie de acord nici cu cinstirea adusă lui Dumnezeu. Mântuitorul distruge acest zid despărțitor de peste veacuri și îi unește pe toți în unitatea Duhului lui Dumnezeu. Mai departe, închinarea însăși ca adorare adusă lui Dumnezeu, va depăși întreg ceremonialul formal și lipsit de finalitate: „Duh este Dumnezeu și cei ce I se închină, în duh și în adevăr se vor închina“ (Ioan 4, 2). De aici rezultă limpede noutatea spirituală pe care Domnul o descoperea sufletului omenesc, atunci când acesta vrea să intre în comuniune cu Dumnezeu. Aceasta nu va fi o comuniune formată doar din acte cultice, prin care împlineau „litera Legii“, ci va fi o comuniune duhovnicească, care va descoperi ființa spirituală cu care se va putea uni, fiindcă și omul poartă în sine chipul Celui ce l-a plăsmuit...

Dar dacă monoteismul și Sfânta Scriptură fac ca Dumnezeu conceput ca Duh să nu le fie străin compatrioților lui Iisus, Noul Testament va veni totuși cu o altă definiție dată lui Dumnezeu: ο θεός αγάπη ἐστίν (= Dumnezeu este iubire: I Ioan 4, 16–20). Acest *αγάπη* este marele *Novum* al Noului Testament. Platon, de pildă, îl putea concepe pe Dumnezeu doar ca spirit, ca Spiritul absolut care deține prin însăși ființa Sa pe katharsis, cu care noi, cei din „lumea umbrelor“ trebuie să ne asemănăm tot mai mult, tinzând spre lumea ideilor, debarasați de orice fel de întinăciune... Și în perioada Vechiului Testament, Dumnezeu le cerea credincioșilor suprema iubire, precum și iubirea între ei. Dar în Vechiul Testament nu se putea concepe ca Dumnezeu să coboare din infinita lui măreție și transcendență spre a se jertfi pentru salvarea omului și a creației. Îl așteptau desigur cu ardoare pe Mesia să vină. Era idealul lor suprem... dar legat de lumea aceasta și pentru lumea aceasta. Chiar dacă proorocii le destăinuiseră jertfa lui Mesia, ei n-au înțeles-o, și preferau puterea, forța Lui, prin care să obțină dominația asupra lumii, și astfel i-au declarat pe acești profeți mincinoși, și i-au pedepsit cu moartea cea mai crudă.

De aceea când spunem: Dumnezeu este iubire, înțelegem că Dumnezeu înseamnă o dezvăluire a ființei Sale îndreptată numai spre binele și fericirea omului. Până aici putea fi primit și de poporul lui Israel, care aștepta pe Mesia. Dar ca acesta să se jertfească pentru viața lumii, nu puteau concepe. Era marea smintală, marele „skandalon“. Nu o puteau accepta. Și totuși Dumnezeu este iubire, și atât de mult a iubit lumea încât pe Unicul Său Fiu a dat ca tot cel ce crede într-însul să nu piară, ci să aibă viața Veșnică (Ioan 3, 16). „Atât de mult“ evidențiază taina de nepătruns a celei mai mari dăruiri pe care Dumnezeu o oferă pentru salvarea omului. Iubirea până la jertfă pune mai presus de orice dăruirea Celui care coboară în zonele cele mai de jos ale existenței umane, pentru a-l ridica pe om în sferele cele mai de sus ale iubirii Sale. „Dumnezeu coboară prin iubirea Sa cunoscătoare la interioritatea subiectelor create limitate; dar în același timp le ridică prin iubirea Sa la interioritatea lor în El, deschizându-le drumul spre cunoașterea Lui“.¹⁹ În Vechiul Testament omul era chemat să se ridice cu toată puterea lui spre iubirea lui Dumnezeu, dar Aceasta se

¹⁹ Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *Dogmatica*, vol. I, București, 1976, p. 234.

manifesta față de om doar ca milostivire când omul își recunoaște vinovăția și starea de păcătoșenie, ce îl coboară spre neîntinț. Această milostivire nu-l salva pe om. Numai *agape poartă în sine puterea salvatoare, fiindcă în ea este Dumnezeu însuși*. Datorită faptului că Dumnezeu este iubire, cei care cred în El primesc dăruirea Lui absolută ce li se adresează, și devin fiii Lui Dumnezeu: „Așa că nu mai ești rob, ci fiu iar dacă ești fiu, ești și moștenitor al lui Dumnezeu prin Iisus Hristos” (Galateni 4, 7). Dacă prin *agape* omul din „fiu al mâniei lui Dumnezeu” (Efeseni 2, 3), din pierderea în înstrăinarea față de Dumnezeu, ἄλλοτρίως devine οικείως, adică casnic, rudenie, apropiat, intim, cu posibilități de comunicare ca între un copil și părinții săi, cu degajare totală, fără reținere, fără îndoială, plină de încredere și îndrăzneală: παρρησία = plină iubire, de afecțiune și de sinceritate. Nu o îndrăzneală obraznică, vicleană și parșivă. Date fiind aceste aspecte spirituale noi, vom putea zice „Avva Părinte”; sau „Tatăl nostru”, și să cerem mai departe: „facă-se voia Ta, precum în cer și pe pământ”, știut fiind că prin *agape* „toate se lucrează spre binele celor ce-l iubesc pe Dumnezeu” (Romani 8, 39); iar „voia lui Dumnezeu este sfîntirea noastră” (I Tesaloniceni 4, 3).

Cea mai bună dovadă despre iubirea totală arătată de Iisus omului au fost suferințele Sale, culminând cu jertfa pe cruce. „Toți înțeleg din viața lui Hristos cât de neobișnuit a ars boldul iubirii în inima Sa, cât de neînlocuibil a fost pentru El fiecare om, indiferent de situația personală, cât de mult n-a putut renunța El la nimeni. Căci nimic nu L-a putut îndupleca pe Hristos să devină mai nefericit ca cel mai nefericit dintre oameni, decât suferința iubirii care sângerează pentru fiecare om ca pentru ceva de neînlocuit”.²⁰ „Nici un fel de păcat, nici un fel de alunecare, nici un fel de crimă nu poate descuraja și dezarma iubirea lui Hristos”, spune D. Belu. Cu cât rezistența păcătosului e mai înverșunată, cu atât iubirea lui Iisus e mai neînduplecată în stăruință, mai învăluitoare îi e căldura, mai vibrantă solicitudinea. De iubire lui Iisus nimic nu te poate scăpa, ca să zicem așa, nicăieri nu te poți ascunde de ea. Evident, tu te poți refugia în păcatul tău, te poți închide în bucuriile și durerile tale, în satisfacții sau decepții, în izbânzile sau căderile tale; dar la poarta acestei închisori e mereu prezentă iubirea lui Iisus, și mereu bate, cu dumnezeiască răbdare, degetul ei de lumină. „Iată stau la ușă și bat; de va auzi glasul Meu și va deschide ușa, voi intra la el și voi cina cu el și el cu Mine” (Apocalipsa 3, 20). În jurul închisorii în care omul, amăgit de o trufașă încredere în sine, încearcă să se refugieze, – bate neîncetat undă celei mai curate, mai dezinteresate și mai devotate iubiri. Ea bate chiar și atunci când nu mai e nici o nădejde ca să săvârșească minunea trezirii la o viață nouă a nefericitului prizonier al propriului său eu.²¹

Agape se arată în toată plenitudinea ei ca jertfă adresată de Dumnezeu omului pe crucea Golgotei. „Crucea este cheia tainei iubirii lui Hristos față de om. Fără cruce am fi știut ceva despre iubire în general dar nu am fi știut nimic despre iubirea lui Dumnezeu față de noi. Abia prin moartea lui Iisus pe cruce Dumnezeu își învederează negrăita Lui dragoste față de lume” (Romani 5, 8). „Golgota ne luminează mai întâi asupra faptului că iubirea divină nu este o forță impersonală, detașată de subiectul ei. Golgota ne dă certitudinea de nezdruincinat că acolo unde este activă iubirea dumnezeiască e activ Dumnezeu însuși. Iubirea revărsată prin Hristos asupra lumii a fost iubirea Subiectului divin însuși. Dragostea cea întru Hristos Domnul nostru a

²⁰ L. Grünhut, *Eros und Agape*, Leipzig, 1931, p. 111.

²¹ *Despre iubire*, Timișoara, 1945, p. 72.

fost dragostea lui Dumnezeu“, ne spune Sfântul Apostol Pavel (Romani 8, 39). În al doilea rând, crucea ne arată că agape este o iubire care, pentru salvarea celui alt nu se dă la o parte de la nici o suferință, nu precupește nici un sacrificiu. Crucea scoate la lumină adevărul că agape este o iubire care jertfește fără milă.²² Insistând asupra acestei realități L. Grünhut arată că „agape este suferință și jertfă pentru altul. Dacă omul n-ar fi căzut în păcat, iubirea lui Dumnezeu față de el ar fi fost mai ușoară, fiindcă s-ar fi manifestat ca iubire față de o ființă neamenințată de nimic și pe care n-ar fi putut-o pierde. Dar iubirea față de omul păcătos este una plină de suferință, deoarece, pentru Dumnezeu, păcatul pe care îl săvârșești tu marchează primejdia de a te prinde pe vecie. Când te vede amenințat că dispări prin păcatele pe care le săvârșești, Dumnezeu suferă. Suferă negrăit de mult, pentru că nimeni și nimic nu te poate substitui în iubirea Lui. Când mama își pierde copilul, ea se poate mângâia printr-un alt copil; agape însă nu se poate mângâia când te pierde, căci nimic pe lume nu i te poate înlocui pe tine, chiar pe tine“.²³

Caracterul existențial al lui agape este dat de acțiunea sa salvatoare, pe măsură să restabilească demnitatea umană: „Milostivindu-se către tine, agape nu umilește. iertându-te, ea nu te părăsește, ci rămâne lângă tine, dăruindu-ți-se fără măsură. Prin fapta dăruirii de sine cu asupra de măsură, ea nu urmărește altceva decât să-ți arate cât ești tu de neînlocuibil, chiar dacă mii de alte realități ar împărți ființa și existența ta... Pentru agape nu e indiferent că tocmai tu ești acela. Ea nu iubește ca să iubească, ci iubește pentru a te salva pe tine, chiar pe tine, pentru că vede mizeria ta și îi e milă de tine. Pentru ea esențialul nu e propria ei putere de iubire, – ea nu privește la sine; pentru ea tu singur ești esențialul, mizeria și mântuirea ta. Tu ești pentru ea de o valoare nemărginită. Și pentru că fiecare este un astfel de tu, ea îi iubește pe toți“.²⁴

Pe lângă caracterul de dăruire jertfelnică, agape poartă în sine și *trăsătura universalului*, spre a oferi tuturor *demnitatea plenară*. Dar spre deosebire de *philia*, agape are un caracter *divin*. *Philia* e numai uman, agape e și *divin*. De aici *caracterul ei sacru*, care depășește tărâmul vremelniceii, orientându-se spre eshatonul de dincolo de mormânt.

În felul acesta, mai presus de orice, agape acționează pe plan existențial înlăturând grija și teama de moarte, prin mângâierea ei plină de *speranță veșnică*. „Când din adâncul orbitelor tale strigă groaza de moarte, teama de ruinare în neființă; când toate făpturile tale sunt în dureroasă agitare și frământare din pricina nesiguranței cu privire la soarta care te așteaptă; când te surprinzi în fața primejdiei de neînălțat de a te cufunda în bezna neantului, când nici chiar faptele tale de eroism moral și nici toată zestrea de virtuți cu care ai reușit să-ți împodobești sufletul, nu-ți pot da certitudinea salvării, ci te lasă și pe mai departe sub apăsarea grea a gândului că în orice clipă o poți vedea spulberată, printr-un singur gest necugetat, toată agoniseala ta de bunătate – atunci agape singură îți poate înțelege adevărata stare în care te afli. Ea singură poate străbate până la acel adânc al sufletului tău în care îți dau întâlnire chinuitoarea nesiguranță cu privire la destinul propriu, teama de pierzare în care te mână păcatul, groaza că te lansezi în gol deasupra neființei. Agape singură te poate scoate din tristețea amară a singurătății tale și din deznădejde, oferindu-se nu ca idee abstractă, ci ca persoană vie, ca un tu, care vine lângă tine nu ca să te nimicească cu

²² *Idem*, p. 72–73.

²³ D. I. Belu, *op. cit.*, p. 61.

²⁴ *Idem*, p. 61.

măreția și puterea ei, ci ca să-ți slujească, sustrăgându-te pentru vecie destrămării în moarte. Nimeni altul nu-ți poate da un asemenea ajutor, fiindcă orice altă realitate care nu e Dumnezeu este supusă nimicniciei precum tu însuși”.²⁵

Eros și Agape

– sinteză comparativă –

1. *Erosul (amor)* este în concepția lui Platon „iubirea pentru frumos” (Symp. 204 b), iar frumosul la rândul lui, ca idee existând în sine, este autonomă și veșnică. Omul stăpânit de eros este cuprins în cercul de vrajă al ideii frumosului, așa încât întreg conținutul existenței sale se desfășoară în neîntrerupt avânt spre atingerea frumosului nepieritor. Participarea la lumea frumosului are mai multe faze progresive: 1) *Iubirea unui trup frumos*. Acest aspect are un caracter intelectual deoarece cel ce iubește proiectează în ființa iubită „gânduri frumoase”. 2) *Deasupra frumuseții trupesti*, cel ce iubește întezărește frumusețea sufletului în care așează virtuți. Adevăratul eros este „numai pentru dobândirea virtuții și atingerea frumosului” (Symp. 185b). 3) *Erosul merge mai departe ridicându-se la frumusețea îndeletnicirilor și așezămintelor sociale ale legilor*, ca apoi să ajungă la *contemplarea științei*; de unde erosul ajunge la 4) *Frumusețea de sine* (Symp. 211c) care înseamnă o izbăvire, o mântuire în strălucirea lumii ideale. Contemplarea acestei frumuseți curate și neprihănite constituie scopul însuși al vieții. Deci erosul are patru trepte: 1. frumusețea fizică; 2. morală; 3. a cunoștințelor; 4. frumosul în sine.

Erosul care rămâne la frumusețea fizică, îndreptat spre un trup frumos este instabil, mereu căutător de un nou model.

Erosul care caută virtutea reprezintă tensiunea de a urma mereu (anabasis), de a se „întinde” mereu spre noi ascensiuni ale desăvârșirii (epectasis).

Erosul cunoașterii are un caracter contemplativ, de a trăi satisfacția cunoașterii, care însă îl împinge mereu spre noi piscuri de cunoaștere.

Erosul care ajunge la contemplarea frumosului în sine își găsește împlinirea, liniștindu-se prin eliberarea de „forfota” căutărilor.

2. *Agape (caritas)*. Este definirea Dumnezeirii și sufletul creștinismului, încât caracteristicile ei sunt identice cu însușirile creștinismului.

Distingem patru caracteristici: 1) Ființa și viața însăși a Dumnezeirii Treimice. 2) Întoarcerea lui Dumnezeu în Treime către lume sub două forme: *general* – prin creație și providență; și *special* – prin mântuirea și desăvârșirea lumii. Acesta este aspectul de har arătat prin întruparea și jertfa Fiului și sfințirea Duhului. 3) Agape ca iubirea a omului către Dumnezeu după pilda vie a omului Iisus Hristos. 4) Agape ca iubire către lume și către întregul cosmos, după modelul lui Hristos.²⁶

²⁵ D. I. Belu, *op. cit.*, p. 61.

²⁶ Isidor Todoran, *Eros și Agape*, în rev. „Studii Teologice”, nr. 3–4/1956, p. 139–155.

Se mai poate consulta:

Emil Bruner, *Eros und Liebe*, Berlin, 1937.

Heinrich Scholz, *Eros und Caritas*, Halle, 1929.

Andres Nygren, *Eros und Agape*, Gütersloh, 1930.

Tomas Spidlik, *Izvoarele luminii*, (trad. rom.), Iași, 1994, p. 88–96.

Idem, *Spiritualitatea răsăritului creștin*, manual sistematic (trad. rom.) Sibiu, 1997, p. 331–339.

Eros și Agape

– deosebiri –

EROS	AGAPE
1. Urcușul pentru a se împlini	1. Coboară pentru a se revărsa, pentru a împlini pe altul.
2. Își are originea în lipsă.	2. În plinătate.
3. Semnul nedeșăvârșirii firii omenești	3. Dovada perfecțiunii dumnezeiești
4. Exprimă dorința de înlăturare a lipsei prin ridicarea la contemplarea lumii suprasensibile.	4. Dezvăluie dispoziția lui Dumnezeu personal de a se apleca dăruitor asupra făpturii Sale
5. E neliniște și frământare.	5. E seninătate în nesfârșita bucurie a dăruirii.
6. E egocentric și preocupat mereu de sine.	6. Este altruistă și merge până la uitarea de sine.
7. Trece nepăsător pe lângă tot ce nu-i poate adăuga ceva spre propria împlinire	7. Se îndreaptă tocmai spre a împlini lipsa altuia.
8. Este numai omenesc. Zeii nu-l cunosc. Poate fi cel mult daimon (semizeu).	8. Este dumnezeiască. Este Dumnezeu însuși.
9. Este o cale a omului către Dumnezeu.	9. E calea lui Dumnezeu către om.
10. Este încercare de izbutire prin puterile proprii	10. Este dăruire de putere izbăvitoare
11. Poate da doar iluzia mântuirii.	11. Aduce cu adevărat mântuirea.
12. Este veșnica nemulțumire din simțirea lipsei de valoare și din tensiunea către absolut.	12. E bucuria curată din dăruirea bunătății.
13. Se îndreaptă spre om numai în măsura în care acesta reflectă ceva din frumusețea absolută.	13. Se îndreaptă spre orice om, mai ales spre cei mai adânc căzuți („unde s-a înmulțit păcatul, a prisosit harul“ – Romani 5, 20).
14. Urmărește o valoare superioară spre a se afirma cu mai multă putere.	14. E devotată până la jertfă.

Eros și Agape

– interacțiune –

1. Erosul nu contrazice pe agape, fiindcă erosul în sine este orientarea naturală spre bine, chiar dacă nu este și suficientă putere pentru a-l săvârși.
2. Erosul își ajunge împlinirea lăsând să strălucească asupra lui lumina cerească a lui agape harică.
3. În lumina lui agape erosul este ferit să apuce pe drumul deșertăciunii.
4. Erosul este un dar al lui Dumnezeu făcut omului prin creație, de aceea tinde spre Dumnezeu: „Cum dorește cerbul izvoarele de apă, așa sufletul meu te dorește pe Tine, Dumnezeule“ (Psalmul 41, 1-2); „Fecisti nos ad Te, Domine et inquietum est cor meum, donec requiescat in Te“ (Augustin – Confes. I, 1).
5. Erosul ca dor și sete după Dumnezeu nu-l lasă să se alipească de lucrurile vremelnice și trecătoare. El devine o condiție de realizare a comuniunii cu Dumnezeu.
6. Dacă n-ar exista dorul după agape, ea nu s-ar putea realiza.

Eros și Agape

– condiționare reciprocă –

EROS	AGAPE
1. Strădanie de a intra în comuniune cu Dumnezeu.	1. Coborârea lui Dumnezeu către om.
2. Fără agape e trudă și zbucium.	2. Fără eros este forță fără rodire, fără valoare practică.
3. Se purifică în ambianța lui agape prin har.	3. În raportul natură-har, așează în natură elanul erosului.

REMARCABILELE DESCOPERIRI DIN ORAȘUL BIBLIC DAN

MIHAI VLADIMIRESCU

1. Introducere

Cercetarea vechiului teritoriu al Palestinei, unde și-a desfășurat istoria poporul evreu, împreună cu alte popoare, a stârnit în rândul arheologilor un viu, un puternic și un permanent interes. Cunoașterea trecutului istoric al Palestinei, a așezărilor omenești de aici și o înțelegere cât mai deplină a evenimentelor relatate de Sfânta Scriptură, a determinat pe mulți arheologi să-și îndrepte atenția și spre această parte din Orientul Apropiat. Arheologia biblică are o importanță deosebită pentru înțelegerea corectă a cărților Sfintei Scripturi și, îndeosebi, a Vechiului Testament. Multe dintre vechile localități ale Țării Sfinte au suferit transformări în decursul existenței lor, iar urmele altora au fost acoperite de uitare. Inscripțiile descoperite pe monumente sau, întâmplător, pe obiecte de ceramică, au fost de mare importanță pentru confirmarea cronologiei biblice, pentru cunoașterea convingerilor religioase ale evreilor și pentru stabilirea diferitelor etape din istoria scrierii ebraice. Unele din aceste mărturii epigrafice ne dau posibilitatea să cunoaștem chiar date mai precise din istoria poporului evreu, ca de exemplu, cucerirea babiloniană din anul 587 î.d.Hr.¹

Privite în ansamblul lor, vestigiile arheologice formează un izvor prețios de date cu conținut istoric, religios și cultural, care provin dintr-o perioadă ce se întinde de la patriarhii biblici până în vremea lui Ezdra și Neemia. Ele ne oferă prilejul să cunoaștem mai bine nivelul religios, cultural al populațiilor care au trăit pe teritoriul Țării Sfinte sau în afara granițelor acesteia. În ultimii ani s-a subliniat faptul că Arheologia Biblică este foarte utilă Vechiului Testament, pe de o parte confirmând realitatea istorică a celor relatate de aghiografi, iar pe de altă parte elucidând multe din obiceiurile existente în timpul patriarhilor. Ca disciplină auxiliară a introducerii în cărțile Vechiului Testament, Arheologia Biblică ne ajută să cunoaștem cât mai multe date privind istoria și civilizația popoarelor din Orientul Apropiat și să înțelegem mai bine că nici o scriere extrabiblică nu are girul inspirației Sfintei Scripturi.

Autorii cărților sfinte ale Vechiului Testament au avut permanent conștiința că scriu sub inspirația lui Dumnezeu și că mijlocesc oamenilor cunoașterea voii lui Dumnezeu. De aceea, în mod normal, ei s-au preocupat mai mult de aspectul religios al scrierilor lor, adică de exprimarea cât mai clară a ideilor pe care le mijlocesc, și mai puțin de mediul în care au activat. Astfel, unele nume de localități au fost

¹ Pr. prof. dr. Emlian Cornișescu. *Descoperiri arheologice în Țara Sfântă în ultimii 50 de ani (1920-1970) și raportul lor cu Vechiul Testament*. Teza de doctorat în Teologie în „Studii Teologice”, nr. 9-10/1982, p. 662.

menționate în treacăt, sumar, ulterior acele localități dispărând, iar amintirea lor rămânând numai în unele scrieri canonice ale Vechiului Testament. Datele arheologice sunt necesare, pe lângă alte izvoare, la argumentarea științifică a autenticității și integrității cărților canonice vechi-testamentare. De exemplu, descoperirea manuscriselor de la Marea Moartă, vechi de aproape două milenii, a dovedit în special că textul actual al Vechiului Testament are același conținut dogmatic și este același pe care l-a stabilit tradiția iudaică și care ulterior a fost primit în tradiția creștină².

2. Scurtă prezentare a orașului biblic Dan

Orașul biblic Dan, situat la poalele Muntelui Hermon, în Galileea, în Israelul de nord, într-o regiune deosebit de fertilă și bogată, acoperă o suprafață destul de mare, la întretărirea vechilor drumuri comerciale care străbăteau țara de la nord la sud și de la răsărit la apus. Din colina pe care se afla orașul, izvorăște râul Dan sau Iordanul Mic, cel mai scurt râu din care se formează Iordanul, dar cu cel mai mare debit de apă³. Colina se aseamănă cu un crater în formă de dreptunghi ușor rotunjit, ale cărui extremități se înalță cu aproximativ 20 de metri deasupra câmpiei înconjurătoare. Identificarea Dan-ului cu Tell-Danul (nume ebraic dat în anul 1955 de către Israel Government Names Committee pentru a înlocui numele Tell-el-Qadi = colina judecătorului), a fost propusă pentru prima dată de către E. Robinson în anul 1838, numeroasele descoperiri făcute de-a lungul anilor în această regiune furnizând fundament arheologic pentru propunerea lui Robinson.

Orașul Dan este menționat de mai multe ori în Sfânta Scriptură, fiind socotit cel mai nordic oraș al vechiului Israel. Prima menționare biblică a orașului Dan o întâlnim la Facerea 14, 14: „Auzind Avram că Lot, rudenia sa, a fost luat în robie, a adunat oamenii săi de casă, trei sute optsprezece și a urmărit pe vrăjmași până la Dan“. Numele original al cetății a fost însă Laiș, așa cum rezultă din Judecătorii 18, 29: „Apoi au pus numele cetății Dan, după numele străbunului lor Dan, fiul lui Israel; mai înainte însă numele cetății era Laiș“. Cetatea Laiș este menționată în secolul al XVIII-lea î.d.Hr., în vechile texte egiptene de blestem și în documentele de la Mari. După ce tribul lui Dan a ocupat orașul Laiș, i-a schimbat numele în Dan „după numele străbunului lor“ și este cunoscut cu această denumire până în secolul al IV-lea d.Hr., atunci când Eusebiu de Cezareea îl numește „un sat la patru mile de Panias“.

Orașul a constituit centrul cultic al tribului lui Dan, unde aceștia au așezat idolul făcut de Mica, „până în ziua robirii țării“ (Judecătorii 18, 30).

În timpul domniei lui Samuel, David și Solomon, orașul biblic Dan a reprezentat frontiera nordică a țării. Să ne amintim că Ieroboam a pus în cetatea Dan un vițel de aur, a zidit capiști pe înălțimi și a făcut preoți care nu erau fii ai lui Levi (III Regi 12, 29–31). Pe vremea regelui Bașa al Israelului, regele Siriei, Benhadad, a pustiit cetatea Dan și alte orașe din Galileea (III Regi 15, 20; II Cronici 16, 4). După cum citim în cartea IV Regi 10, 29, în timpul regelui Iehu al Israelului vițelul de aur se afla încă în

² *Ibidem*, în „Studii Teologice“, nr. 7–8/1982, p. 472.

³ Pr. prof. dr. Dumitru Abrudan și pr. prof. dr. Emilian Cornițescu, *Arheologie biblică*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1994, p. 79

cetatea Dan și nu există nici cea mai mică îndoială că atât Ahab, care obținuse drepturi comerciale în Damasc (III Regi 20, 34), cât și Ieroboam, care „a întors Damascul și Hamatul lui Iuda în Israel”, atribuiău acestui oraș nordic un important rol militar și administrativ⁴. Potrivit spuselor profetului Amos (8, 14), orașul biblic Dan era centru cultic chiar și în secolul VIII î.d.Hr.: „Cei care se jură pe păcatul Samariei și zic: Viu este Dumnezeu tău, Dane și vie este calea până la Beer-Sheba vor cădea și nu se vor scula!”. Cetatea biblică Dan mai este menționată atunci când Iezechia trimite să se dea de veste la tot Israelul, de la Beer-Sheba până la Dan ca să vină la Ierusalim pentru sărbătoarea Paștilor Domnului Dumnezeului lui Israel (II Cronici 30, 5) și în timpul profetului Ieremia, când armata babiloniană, îndreptându-se spre Ierusalim, a trecut prin Dan: „De la Dan se aude ropotul cailor și de nechezatul puternic al armăsarilor se cutremură tot pământul” (Ieremia 8, 16).

3. Principalele descoperiri arheologice din orașul biblic Dan, de-a lungul anilor

Nu se întâmplă de prea multe ori ca o descoperire arheologică să-și afle loc pe prima pagină a ziarului „New York Times”. Acest lucru s-a întâmplat în vara anului 1993 cu o descoperire din orașul Tell-Dan, o frumoasă colină din nordul Galileii, la poalele Muntelui Hermon. Aici a găsit Avraham Biran și echipa sa de arheologi o remarcabilă inscripție din secolul al IX-lea î.d.Hr., care se referă atât la „Casa lui David”, cât și la „Regele lui Israel”. Aceasta este prima menționare extrabiblică a numelui David pe o inscripție veche. Faptul că inscripția se referă nu numai la „David”, dar și la „Casa lui David”, adică la dinastia marelui rege israelian, a stârnit interesul exegeților, istoricilor, arheologilor și filologilor.

„Regele lui Israel” este un termen întâlnit frecvent în Biblie, în special în Cartea Regilor. Aceasta poate fi cea mai veche referință extrabiblică la Israel într-o scriere semitică. Valoarea inestimabilă a acestei inscripții constă în evidențierea categorică a faptului că atât Israelul cât și Iudeea erau regate importante la acea dată. Împreună cu colegul său, profesorul Joseph Naveh de la Universitatea Ebraică din Ierusalim, profesorul Biran a scris un raport științific despre această inscripție, articol care a fost publicat în „Israel Exploration Journal”⁵.

Săpăturile la Tell-Dan au început în anul 1966, ca un proiect de urgență al Departamentului de Antichități al Israelului și în curând s-a dezvoltat într-o adevărată expediție arheologică. În prima perioadă, acum 36 de ani, Biran și echipa sa au descoperit la Tell-Dan, pe panta colinei, un vas pe care erau gravate patru litere în vechea scriere ebraică. Deși inscripțiile sunt destul de rare în excavațiile din Israel, cercetătorii nu au fost foarte surprinși. În anul anterior a fost descoperită din întâmplare, în aceeași regiune, o inscripție aramaică din secolul IX î.d.Hr., gravată la baza unui vas. Profesorul Nahman Avigad, care a publicat inscripția, a ajuns la concluzia că vasul respectiv a aparținut probabil bucătarilor sau măcelarilor din casa regală a Danului.

⁴ A. Malamat, *Peoples of the Old Testament*, Oxford, 1986, p. 142.

⁵ Avraham Biran, „David” found at Dan, in *Biblical Archaeology Review*, vol. 20, nr. 2/1994, p. 26.

Inscripția din patru litere ebraice a fost datată din secolul al VIII-lea î.d.Hr., la aproximativ un secol după inscripția „măcelarilor“. Cele patru litere sunt: לאמץ. Prima literă este prepoziția specifică dativului, iar următoarele trei litere sunt de fapt un substantiv propriu, și anume Amos. Acesta a fost numele tatălui profetului Isaia (Isaia 1, 1; IV Regi 19, 2; II Cronici, 26, 22), care a profetizat în secolul al VIII-lea î.d.Hr. Vasul nu a aparținut tatălui lui Isaia – numele era destul de comun –, însă descoperirea inscripției din secolul al VIII-lea, cu un nume atât de cunoscut, a stârnit o mare emoție în rândul membrilor expediției și i-a determinat să-și continue cercetările⁶.

Doi ani mai târziu, în 1968, în timpul expedițiilor arheologice unei în perimetrul clădiri din secolul VIII î.d.Hr., Biran a găsit un vas pe care erau 7 litere: לבעלשלט ceea ce înseamnă aparținând lui Baalpelet. Numele Baalpelet înseamnă Baal poate mântui. Din moment ce Baal era un zeu păgân, este puțin probabil ca posesorul acestui vas să fi fost un israelit. Nu avem nici o idee despre cine a fost acest Baalpelet. Oricum, 20 de ani mai târziu, Biran a găsit un alt ostracon pe care erau scrise literele ל și ט, probabil ultimele litere ale aceluiași nume. În condițiile în care s-au găsit două vase gravate cu numele Baalpelet, putem presupune că acesta era un membru de seamă al comunității din cetatea Dan. De asemenea, nu trebuie exclusă posibilitatea ca numele acesta să fi fost destul de popular în secolul VII î.d.Hr.

În anul 1974, demersul inițial s-a transformat în cel mai mare proiect al Școlii de Arheologie Biblică Nelson Glueck din cadrul Hebrew Union College-Jewish Institute of Religion in Jerusalem, astfel încât, doi ani mai târziu, în 1976, echipa arheologică de la Dan a descoperit o inscripție bilingvă neobișnuită – în greacă și în aramaică – pe o piatră, menționând pe „Dumnezeul care este în Dan“. Această inscripție a stabilit definitiv că locul descoperirii era biblicul Dan. Au mai trecut alte zece sesiuni de săpături fără nici o descoperire a unei alte inscripții. În anul 1986, într-un strat supus unei violente distrugerii, strat atribuit cuceririi asiriene a Israelului de nord de către Tiglatfalasar III în 733–732 î.d.Hr., s-a descoperit un vas cu toartă, purtând literele לעמדי. Inscripția ne duce cu gândul la faptul că acest vas a aparținut unei persoane numită Immadio, ceea ce înseamnă „Dumnezeu este cu mine“. Elementul יי (io) din nume este o formă prescurtată a lui Yahweh (numele personal al Dumnezeului lui Israel), folosită cu precădere în regatul de nord. Immadio este prin urmare un nume yahwistic, care poate ilustra devoțiunea către Dumnezeu⁷.

În 1988, s-a descoperit un nume yahwistic pe un vas cu mâner, datând din secolul al VIII-lea î.d.Hr., și anume זכריה, care înseamnă Dumnezeu își amintește. Acesta este un nume foarte întâlnit în Sfânta Scriptură, poate mult mai ușor de recunoscut prin transliterarea sa cu vocale: Zeharia sau Zaharia, altă formă biblică a numelui fiind Zehariah. Concordanța biblică a lui Young înregistrează 29 de personaje biblice cu numele Zaharia, unul din ele referindu-se la tatăl Sfântului Ioan Botezătorul, în Noul Testament (Luca 1).

Unul dintre Zeharia menționați în Sfânta Scriptură a fost fiul lui Ieroboam, care i-a urmat tatălui său pe tronul Israelului (în jurul anului 753 î.d.Hr.), unde a stat

⁶ Hershel Shanks: „Avraham Biran-Twenty Years of Digging at Tel-Dan, in Biblical Archaeology Review, July-August 1987, p. 31.

⁷ John C. H. Launghlin „The remarkable discoveries at Tel-Dan, in Biblical Archaeology Review, September-October 1981, p. 68.

numai șase luni, în acea vreme orașul Dan fiind inclus în regatul Israel. Este foarte tentant să ne imaginăm că inscripția a aparținut unui rege, regele Zeharia al Israelului, care a domnit în secolul al VIII-lea î.d.Hr. Datarea inscripției și data domniei regelui par să se potrivească⁸.

4. Descoperirea referitoare la „Casa lui David” și la „Regele lui Israel”

Cea mai valoroasă descoperire arheologică din această regiune, de o importanță deosebită pentru istoria poporului evreu în perioada vechi-testamentară, rămâne inscripția care vorbește despre „Casa lui David” și „Regele lui Israel”. Într-un anumit fel, descoperirea poate fi atribuită faptului că Autoritatea Antichităților și Corporația Turistică a Guvernului Israelian au decis că Tell-Dan este un loc demn de cea mai strictă conservare și restaurare, astfel încât, după aproape o generație de săpături, zona poate fi deschisă vizitatorilor. Ca parte a acestui proiect turistic care a început în 1992, arheologii au mutat rămășițele din secolul al VIII-lea î.d.Hr. – din timpul distrugerii asiriene – în complexul din afara porților orașului. Scopul acestui demers a fost așadar pur și simplu mutarea unor rămășițe arheologice. Însă așa cum se întâmplă întotdeauna într-o săpătură arheologică, neașteptatul nu a întârziat să apară. După ce s-au mutat rămășițele distrugerii, a fost descoperită o nouă poartă datând din secolul al IX-lea î.d.Hr., care a constituit legătura exterioară cu complexul din afara orașului. Această poartă se deschidea într-un spațiu rectangular, care era de fapt o platformă mai joasă. În trei din cele patru colțuri se aflau gropi în care se plantau stâlpii de susținere ai boltei care acoperea platforma. Această platformă era locul unde stătea fie conducătorul orașului când saluta parada demnitarilor care treceau pe frumosul drum pavat, fie statuia zeității. În dreapta se afla o banchetă unde probabil stăteau bătrânii pentru a judeca anumite cazuri, pentru a încheia anumite înțelegeri sau pentru a întâmpina o procesiune regală⁹.

În 1992, ca parte a proiectului de conservare, Biran a făcut o descoperire neașteptată. A fost descoperit un capitel decorat care înfrumuseța partea superioară a uneia din columnele boltei de deasupra platformei. Următoarea descoperire a fost găsirea a cinci pietre într-o nișă, în interiorul porții externe. La capătul acestui șir de pietre se află câteva blocuri rectangulare modelate cu foarte mare grijă care au aparținut la început structurii care adăpostea cele 5 pietre. Natura acestor pietre și localizarea lor, alături de o magazie care adăpostește vreo 25 de vase, sugerează că pietrele în discuție sunt stâlpi sacri, acei „Massebot” menționați adeseori în Sfânta Scriptură. Această sugestie se sprijină pe natura votivă a vaselor despre care se știe că aveau funcții cultice: nouă lămpi cu ulei, dintre care trei au pedestal și șapte brațe, patru farfurii plate și altele cinci adânci; cinci cupe cu trei picioare – întrebuințate probabil la tămâiat¹⁰.

⁸ A. Malamat, *op. cit.*, p. 160.

⁹ Avraham Biran, Joseph Naveh, „An aramaic stela fragment from Tel-Dan”, în *Israel Exploration Journal*, vol. 43, nr. 2-3/1993, p. 80.

¹⁰ *Ibidem*, p. 83.

Pe scurt, această evidență sugerează că platforma dintre porțile externe și interne avea un mic sanctuar care poate fi considerat ca „bamah“, adesea tradus prin loc înalt, de genul celui menționat la IV Regi 23, 1–20: „Au scos pe toți slujitorii idoloilor din cetățile lui Iuda și au spurcat înălțimile pe care ei săvârșeau tămâieri, de la Gheba până la Beer-Șeba, stricând înălțimile de la porți. De atunci, slujitorii înălțimilor nu aduceau jertfe pe jertfelnicul Domnului din Ierusalim, ci mâncau numai azime cu frații lor.“ Acest pasaj biblic descrie reformele religioase din secolul al VIII-lea instituite de regele Iosia, care, asemenea regelui Iezechia dinaintea sa, a vrut să centralizeze întreaga slujire a Dumnezeului lui Israel la Templul din Ierusalim. Pentru a-și concretiza cât mai mult planul, Iosia a distrus aceste „bamot“ (pluralul de la bamah) numite în textul biblic sus pomenit drept „înălțimile de la porți“ (IV Regi 23, 8). Se presupune că „bamah“-ul de la Dan avea acest tip de structură¹¹.

În 1993, Biran și echipa sa au continuat curățirea spațiului din afara porții exterioare, deoarece au știut că suprafața pavată se extindea atât spre răsărit cât și spre sud. În partea de sud au descoperit un zid care a suferit modificări considerabile, incluzând un canal de apă ce a fost construit în perioada romană. Desigur, cea mai mare surpriză a constituit-o descoperirea în partea nordică a acestui zid a inscripției care vorbește despre Casa lui David și despre Regele Israelului. Ea a fost remarcată pentru prima dată de către Gila Cook, supraveghetorul echipei, în momentul în care, dedesubtul stratului de distrugere din secolul al VIII-lea î.d.Hr., a văzut ieșind din pământ o piatră de bazalt. În razele soarelui de după-amiază, Gila a văzut niște litere pe piatră și l-a chemat pe Biran. În momentul în care s-a aplecat să privească piatra, a exclamat: „O, Dumnezeule, avem o inscripție!“. Au mutat piatra cu multă luare-aminte și cu adevărat a fost un moment de neuitat atunci când, îndreptând-o spre soare, literele au prins viață.

Înălțimea fragmentului descoperit este de 32 de centimetri, iar grosimea de 22 de centimetri (fig. 1). Mărimea originală a blocului de bazalt a fost aproximată la 1 metru



Fig. 1. Fragmentul A, descoperit în anul 1993

¹¹ J. Hermann, „A history of Israel in Old Testament Times“, ed. a doua, London, SCM, 981, p. 166.

înălțime și probabil 50 de centimetri grosime. În urma unei cercetări amănunțite, dr. Ariel Heimann de la Centrul Geologic al Israelului, examinând mineralele conținute în piatră, a concluzionat că stela este din bazalt local. Partea inscripționată, înainte de a fi folosită pentru gravarea literelor, a fost netezită cu luare aminte. Obiectul cu care s-a scris a fost probabil din fier și avea un vârf rotund din moment ce nici una din litere nu prezintă vreun punct ascuțit¹².

Bucata de bazalt era un fragment din ceea ce poate fi considerată pe bună dreptate o inscripție monumentală. Vom ilustra în continuare cele 13 rânduri ale inscripției și transcrierea sa cu litere ebraice moderne (fig.2). În privința traducerii, cuvintele și literele în paranteze au fost reconstruite pe baza părților de inscripție care s-au păstrat. Un punct deasupra unei litere în transcrierea ebraică moderne arată că litera s-a păstrat numai parțial.

S-au păstrat părți din toate cele 13 rânduri, însă nici unul nu este complet. În prima linie s-au păstrat numai trei litere. În linia a doua numai cinci litere și o parte din litera a șasea, în ultima linie numai cinci litere, iar cel mai lung rând are numai 14 litere.

Pe de altă parte, este foarte interesant că literele păstrate sunt inscripționate foarte clar și ușor de citit. Scrisul este cu litere din ebraica veche, uneori numite paleo-ebraică, tipul de litere întrebuițate înainte de distrugerea babiloniană a Primului Templu, în 586 î.d.Hr. Când evreii s-au întors din exilul babilonian, ei au adus cu ei și scrierea aramaică pătrată care se întrebuițează și astăzi. Privind cu multă luare aminte inscripția, observăm anumite puncte despre care știm că se foloseau pentru a separa cuvintele. O mică problemă o ridică în acest caz rândul al IX-lea, în care apare „Casa lui David“, cele două cuvinte ebraice „baitdavid“ nefiind separate printr-un punct, ci scrise împreună, cum am scrie noi de exemplu „CasaluiDavid“. Una din consecințele directe ale acestei exprimări scrise, deosebit de importantă pentru teologia biblică vechitestamentară, este aceea că numele dinastic al regatului Iudeii, al cărui fondator a fost regele David, era privit ca un singur cuvânt¹³.

De remarcat că prima literă (de la dreapta la stânga) din rândul al nouălea, imediat înainte de pomenirea Casei lui David, este ultima literă din cuvântul „melech“, cuvânt ebraic care înseamnă „rege“, astfel încât, probabil că linia anterioară s-a sfârșit cu

{	מרע	]	1.
{	אבי.יסק	]	2.
{	וישכב.אבי.יהך.אל	]	3.
{	ראל.קדם.בארק.אבי	]	4.
{	אנה.ויהך.הדר.קדמין	]	5.
{	ימלכי.ואקחל.מנ	]	6.
{	כב.ואלפי.פרש	]	7.
{	מלך.ישראל.וקחל	]	8.
{	ך.ביתדרוד.ואשם	]	9.
{	ית.ארק.הסל	]	10.
{	אחרן.ולה	]	11.
{	לך.על.ישנראל	]	12.
{	מצר.על	]	13.

...

Fig. 2. Transliterarea fragmentului A, cu caractere ebraice moderne.

¹² Avraham Biran. „David“ found at Dan, în *Biblical archaeology review*, vol.20, nr. 2/1994, p. 30.

¹³ *Ibidem*, p. 33.

celelalte două litere ale cuvântului care desemnează regele. Pe scurt, probabil că a fost o referință la „regele Casei lui David“. În rândul al optulea întâlnim o referință la „melech israel“, regele Israelului, astfel încât textul menționează atât regatul de nord al Israelului, cât și regatul de sud al Iudeii. Din păcate, numele regilor, chiar dacă s-au aflat cumva în inscripție, nu s-au păstrat.

În rândul al cincilea întâlnim numele Hadad, zeu al furtunii, foarte popular în special printre arameii de la răsărit de râul Iordan. Textul spune: „Hadad a mers în fața mea“. Dacă am judeca după aparențe, am spune că este o inscripție de victorie scrisă de un rege arameu credincios zeului Hadad. În linia a patra apare „...rael odinioară în pământul tatălui meu“. Se pare că cele două litere care se găseau la sfârșitul rândului al treilea au fost „Iș“, ceea ce, în textul original s-ar citi: „Israel a fost odinioară în mâinile tatălui meu“. Ar putea fi chiar o referință la orașele Israelului. În rândurile șase și șapte, autorul textului se laudă că a răpus „un număr mare de care de război și mii de călăreți“. Următoarele rânduri cuprind referințe la regele Israelului și probabil la regele Casei lui David¹⁴.

Astfel, se pare că avem de-a face cu o stelă de victorie ridicată în orașul biblic Dan de un arameu, un credincios al zeului Hadad, care se laudă cu victoria sa asupra Israelului și poate chiar a regatului Iudeii. Cercetătorul atent își dă seama imediat că are în față o stelă aramaică de victorie din faptul că limba folosită este aramaica de început, înrudită, dar totuși ușor diferită de ebraică. Este posibil ca autorul textului să nu fi fost chiar regele arameu, ci un comandant militar al regelui, deoarece în rândul al șaselea întâlnim o referință la „regele meu“. Pe de altă parte, rândul al doilea și al treilea se referă la „tatăl meu“, iar rândul al patrulea vorbește despre pământul tatălui meu, indicând într-un anumit fel regalitatea. Poate că acest comandant militar care a ridicat stela a fost el însuși un personaj regal, posibil un rege subordonat regelui Aramului care conducea de la Damasc. Într-adevăr, Sfânta Scriptură menționează două astfel de regate subordonate: Maacha (II Regi 10, 6, 8; I Paralipomena 19, 7) și Rehov (II Regi 10, 8). Deși Maacha și Rehov sunt menționate cu cel puțin o sută de ani înainte de a fi fost scrisă stela, este posibil ca aceste regate să fi existat în perioada stelei¹⁵.

În III Regi 15, 16–22 (o istorisire paralelă întâlnim în II Cronici 16, 1–6), autorul textului sfânt ne vorbește despre un război între regele Bașa al Israelului și regele Asa al Iudeii și despre felul în care Asa a luat tot aurul și argintul din Templul din Ierusalim și din propriul palat spre a le oferi ca dar lui Benhadad, regele Siriei, împreună cu o scrisoare în care solicita ajutorul acestuia. Benhadad, răspunzând afirmativ solicitării regelui Iudeii, a atacat orașele din regatul de nord al Israelului și a cucerit câteva dintre ele, incluzând și Danul (III Regi 15, 20).

În acest moment al expunerii noastre este foarte firesc să ne punem câteva întrebări: oferă oare acest episod din Sfânta Scriptură cadrul istoric al stelei de la Tell-Dan? A ridicat oare Benhadad arameu această stelă de victorie după cucerirea Danului? Răspunsul depinde dacă data stelei este contemporană cu acest episod biblic și dacă cele două texte se potrivesc.

¹⁴ Avraham Biran și Joseph Naveh: „An aramaic stela fragment from Tel-Dan“, în *Israel Exploration Journal*, vol. 43, nr. 2–3/1993, p. 88.

¹⁵ *Ibidem*, p. 90.

5. Perspectivă istorico-biblică

Episodul biblic la care tocmai ne-am referit poate fi datat ușor în jurul anului 885, adică în prima jumătate a secolului al IX-lea, în condițiile în care domnia lui Bașa s-a desfășurat între anii 906–883, iar domnia lui Asa între 908–867. Să vedem cum s-a stabilit că stela datează din secolul al IX-lea î.d.Hr. Una din modalitățile datării inscripției a constituit-o paleografia, plecând de la forma și de la mărimea literelor. Pe acest considerent, Joseph Naveh a datat inscripția în secolul al IX-lea. Evidența datării provine din faptul că în acest fel au mai fost contextualizate temporal și alte inscripții descoperite anterior. Din păcate, cea mai mare parte a inscripțiilor din secolul al IX-lea, cum ar fi stela regelui Mesha, care este foarte asemănătoare cu inscripția de la Tel-Dan, provin din a doua jumătate a aceluși secol. Numai inscripția feniciană de la Nora și o inscripție din Cipru provin din prima jumătate a secolului al IX-lea. În acest fel, inscripția de la Tel-Dan poate fi datată paleografic pe la jumătatea secolului, însă adevărata dată poate fi cu câteva zeci de ani mai devreme sau mai târziu.

În orice caz, o analiză arheologică amănunțită sugerează că data acestei inscripții ar fi în prima jumătate a secolului al IX-lea. Fragmentul de stelă care conține inscripția a fost folosit într-un zid distrus de către Tiglatfalasar III, în 733–732 î.d.Hr., încât mai mult ca sigur că stela a fost ridicată înaintea acestei date. Însă o examinare a celor două relatări – una în Biblie, cealaltă pe fragmentul de inscripție – necesită foarte multă precauție. În mod evident, reconstruirea textului presupune multe dificultăți și multe posibilități. Trebuie să avem în vedere și faptul că în rândul al nouălea, Naveh și Biran au pus „eu” înaintea lui „a ucide”, încât reiese că autorul textului este cel care ucide. Aceasta este cea mai bună presupunere a lor, deși sunt posibile și alte variante. În cazul în care adăugarea lui „eu” este corectă, reiese că autorul stelei de victorie proclamă victoria sa atât asupra Casei lui David (a Iudeii), cât și asupra Israelului, fapt care stă în contradicție cu episodul biblic în care regele arameu, mituit cu aur și argint, a fost aliat al regelui Iudeii. În această situație, stela ar putea descrie o altă operațiune militară în care Iudeea și Israelul ar fi fost aliate împotriva Aramului¹⁶.

Nu există nici o îndoială că în secolul al IX-lea au existat mai multe războaie între Aram și Israel, deși numai câteva sunt menționate în Cartea Regilor, cele mai multe fiind întâlnite în istorisirile profetice. Majoritatea acestor bătălii au avut loc la răsărit de Iordan.

Istorisirile profetice de la III Regi 20 și 22, descriu, pe lângă asediul Samariei, bătăliile de la Afec (în vecinătatea Ficului, în Golan) și de la Ramot Galaad. În bătălia din urmă, Iosafat, regele Iudeii a fost de partea lui Ahab, regele Israelului. Pasajele de la IV Regi 8, 28–29 și 9, 14–16 istorisesc bătălia dintre Hazael, regele Siriei și Ioram, fiul lui Ahab, la Ramot Galaad, în care se pare că Ohozia, regele Iudeii, a fost aliatul lui Ioram. Această bătălie a premers loviturii de stat a lui Iehu, în anul 842 î.d.Hr. Invazia lui Hazael, petrecută în ultima treime a secolului al IX-lea, când acesta a scăpat de sub presiunea asiriană, a avut loc în hotarele lui Israel, la răsărit de Iordan (IV Regi 10, 32–33).

¹⁶ Wright. *The Bible and the Ancient Near East*. Essays in honor of W.F. Albright, 1961, p.141.

Un alt pasaj de la IV Regi 12, 18–19, relatează că după ce Hazael a cucerit cetatea Gat, și-a pus în gând să pornească spre Ierusalim, însă a fost convins să renunțe datorită greului tribut trimis de către Ioas, regele Iudeii. Deși în nici unul din aceste pasaje nu se menționează nimic despre Galileea, se presupune că soarta acestei provincii nu a diferit prea mult de cea a celorlalte părți ale Israelului. III Regi 15, 16–22 (III Paralipomena 16, 1–6) este singura relatare despre un război între Israel și Aram în Galileea: Benhadad, mituit de către regele Asa al Iudeii, l-a atacat pe Baeșa, regele Israelului și a trimis pe mai marii oștirii lui asupra cetăților lui Israel și a bătut Ainul, Danul, Abel, Bet-Maaca și tot Chineretul, dimpreună cu tot pământul Neftali. Oricum, cert este faptul că la un anumit moment, Israelul a redobândit supremația asupra Danului, poate atunci când regele Ahab a rezidit orașul după distrugerea lui de către Benhadad în anul 885 î.d.Hr. În momentul în care israeliții au redobândit controlul asupra orașului, stela aramaică de victorie a fost distrusă. Singurul lucru de care putem fi siguri este acela că stela a fost distrusă și unul din fragmente a fost așezat în zidul care mărginea platforma din complexul oraș-poartă¹⁷.

Așa cum am mai spus, aceasta este cea mai veche inscripție semitică existentă care vorbește despre Israel. Printre documentele epigrafice de mare valoare pentru Arheologia biblică și Vechiul Testament, ce au fost descoperite în Egipt, se numără și inscripția sau prima mențiune extrabiblică despre „Israel” înscrisă pe stela faraonului Merenptah, în anul al V-lea al domniei sale (1220 î.d.Hr.). Inscripția faraonului Merenptah, al cărei text a fost scris cu hieroglifice, deși a fost descoperită la sfârșitul secolului trecut în templul mortuar din Teba, până în zilele noastre ea continuă să intereseze pe teologi, care nu au ajuns la o soluție în ceea ce privește problema dacă „Israel” de pe stelă este identic cu „fiii lui Israel” din cărțile Ieșirea și Numeri sau cu „poporul lui Iahve” din cartea Judecătorilor (cap. 5). Inscripția de la Tell-Dan este cea mai veche mărturie, într-o scriere semitică, a numelui Israel, cel puțin până acum¹⁸.

Cuvântul מלך „regele meu”, din linia a șasea, pare să indice faptul că autorul inscripției era un subordonat al regelui. Din moment ce în secolul al IX-lea regii Aramului erau cei care aveau puterea în mână, am putea spune că stela a fost ridicată de unul din mai marii oștirii regelui Damascului (III Regi 15, 20), care poate a devenit conducătorul Danului și a vecinătății sale. În orice caz, din moment ce inscripția pare să accentueze dreptul autorului la tron și menționează chiar și „pământul tatălui meu” ארץ אבי, înclinăm să credem că scriitorul a fost un rege subordonat regelui de Aram (III Regi 20, 16). Foarte asemănătoare era situația a două mici regate vecine, Maacha și Bet-Rehov. Maacha era situată la răsăritul părții nordice a Iordanului, adiacentă Galileii de nord, iar Bet-Rehov în nordul Danului. Avem date sigure că regatul Maacha (sau Bet Maacha) a cunoscut o înflorire deosebită mai ales în secolul al XII-lea î.d.Hr. și că Regele Maachei a luptat împotriva lui David într-o coaliție aramaică formată din Bet-Rehov și Toba. După victoria lui David, regele Maachei – alături de alți participanți în coaliție – a devenit supusul său, iar Bet-Maacha a fost anexată regatului lui David și numită chiar „cetate și încă mama cetăților” (II Regi 20, 19). Așa cum am mai spus, Bet Rehovul s-a aflat în fruntea

¹⁷ Ibidem, p. 150.

¹⁸ Pr. prof. dr. Emilian Cornițescu. *Descoperiri arheologice în Egipt, Asiria, Babilonia, Siria, Asia Mică, Fenicia și Arabia care au legătură cu datele din Vechiul Testament*, în „Studii Teologice”, nr. 7–8/1984, p. 552.

unei alianțe care a venit în ajutorul amoniților în lupta lor împotriva lui David. Astfel, la II Regi 10, 6–8, citim: „Amoniții însă, văzând că s-au făcut nesuferiți înaintea lui David, au trimis să tocmească cu plată pe Sirienii din Bet-Rehov și pe Sirienii din Toba, douăzeci de mii de pedestrași, de la regele Amalecit din Maacha o mie de oameni și din Iștov douăsprezece mii de oameni... și ieșind, Amoniții s-au așezat în rânduri de luptă la poartă, iar Sirienii din Toba, din Rehov, din Iștov și din Maacha au stat deoparte în câmp“, iar la II Regi 8, 3 aflăm că David a bătut pe Hadad-Ezer, fiul lui Rehob, regele din Toba. Oricum, pasajul de la Judecători 18, 18, ne spune în termeni foarte clari că cetatea Dan se afla „în valea cea din apropiere de Bet-Rehov“. Pare foarte probabil că după împărțirea statului lui Solomon, regatele Toba, Rehov și Maacha au încetat să mai fie sub conducerea Israelului. Pesemne că susținute de Damasc, rămânând în hotarele Israelului, atât Maacha cât și Danul au rămas supuse lui Benhadad. Natura surselor biblice pe de o parte și starea fragmentară a inscripției pe de altă parte nu ne permit să tragem concluzii definitive, numai descoperirea altor fragmente de stelă putând furniza răspunsuri la problemele ridicate de inscripția de la Tell-Dan¹⁹.

6. Alte două noi fragmente din inscripția de la Tell-Dan

În urma descoperirii fragmentului de inscripție de la Teli-Dan în 1993, Hebrew Union College și-a concentrat săpăturile în regiunea fortificațiilor israeliene situate în răsăritul pieței publice. Israel Government Tourist Corporation și Israel Antiquities Authority au continuat conservarea și restaurarea zidului cetății, iar săpăturile s-au extins de-a lungul bazei zidului, descoperindu-se o construcție cu trei monoliți de înălțime 1, 17m, 0, 73m, și 0, 50m. În fața celui mai mare monolit se afla un vas de bazalt situat pe un capitel decorat. De asemenea, s-a găsit o mare cantitate de cenușă în jurul pietrelor și erau urme de foc chiar și în interiorul vasului de bazalt. Construcția descoperită par a fi un „bamah“ ridicat pe nivelul rămășițelor rămase în urma cuceririi asiriene a Israelului de nord în 733–732 î.d.Hr.²⁰.

Săpăturile au continuat în rămășițele aflate la sudul construcției de piatră, la numai 2 metri distanță găsindu-se o piatră de bazalt pe care supraveghetorul zonal Malka Hershkovitz a recunoscut o inscripție. Acest lucru se întâmpla pe 20 iunie 1994, 11 luni mai târziu după descoperirea primului fragment. Noul fragment de inscripție are 15 centimetri lungime și 11 centimetri lățime și conține 6 rânduri, literele fiind scrise foarte clar, iar cuvintele separate prin puncte. În partea de răsărit a zidului orașului au fost găsite câteva vase datând de la sfârșitul secolului al IX-lea, fapt deosebit de relevant pentru datarea celei de-a treia bucăți de inscripție care a fost descoperită pe 30 iunie 1994, atunci când pavajul de lespezi a fost complet curățat. Supraveghetorul Gila Cook, care a găsit primul fragment cu un an în urmă, a observat această a treia piesă când introducea o măsură de lungime la baza zidului, la aproximativ 8 metri de fragmentul al doilea²¹.

Aceste noi piese, ca de altfel întregul pavaj, au fost acoperite de rămășițele distrugerii asiriene. Prin urmare, au fost puse acolo înainte de cucerirea Israelului de

¹⁹ J.A. Montgomery și H. S. Gehman: *A critical and exegetical commentary on the Books of Kings* (International Critical Commentary), Edinburgh, 1951, p. 281.

²⁰ *Ibidem*, p. 284.

²¹ Avraham Biran, „David“ found at Dan, în *Biblical Archaeology Review*, vol. 20, nr. 2/1994, p. 35.

nord de către Tiglatfalasar III. În încercarea de a determina exact cu cât timp înainte a fost așezată acolo inscripția, ancheta s-a extins prin îndepărtarea întregului pavaj de lespezi din această zonă. Cele mai vechi vase descoperite aici datează de la sfârșitul secolului al IX-lea și începutul secolului al VIII-lea. La acea vreme inscripția nu avea nici o semnificație pentru constructorii pavajului care, după toate probabilitățile, erau inconștienți de faptul că inscripția era parte a unei stele ce fusese ridicată de un rege arameu. Săpăturile nu au scos încă în evidență când a fost spartă stela și de către cine. În orice caz, în această perioadă numai doi regi erau suficient de puternici pentru a putea distruge o stelă ridicată de un rege arameu victorios, și anume: Ioaș, nepotul lui Iehu și fiul său, Ieroboam. Potrivit IV Regi 13, 25, Ioaș a luat înapoi cetățile care fuseseră cucerite de aramei: „Apoi Ioaș, fiul lui Ioahaz, a luat înapoi din mâinile lui Benhadad, fiul lui Hazael, cetățile pe care le luase acela cu război din mâinile tatălui său, Ioahaz. De trei ori l-a bătut Ioaș și a întors cetățile lui Israel“, iar Ieroboam a extins granițele regatului său departe spre nord și spre est: „Ieroboam a așezat din nou vechiul hotar al lui Israel de la intrarea în Hamat până la marea Arabă, după cuvântul Domnului Dumnezeu al lui Israel“ (IV Regi 14, 25). Este de la sine înțeles că nici unul nu ar fi tolerat să vadă ceva care să le amintească de o slăbiciune de altădată a regatului lor²².

Prima piesă, descoperită în anul 1993, a fost numită în literatura de specialitate fragmentul A, iar celelalte două, B 1 (fig.3) și respectiv B 2 (fig.4). Cele două piese noi descoperite au fost puse una lângă alta, formând împreună fragmentul B. De la



Fig. 3. Fragmentul B1,
descoperit în anul 1994.



Fig. 4. Fragmentul B2,
descoperit în anul 1994.

prima vedere, este limpede că în rândurile 7-8 ale noului fragment sunt menționați cei doi regi ai lui Israel și ai Iudeii care au domnit în același timp. Această concluzie se sprijină pe reconstrucția sigură a acestor rânduri, după cum urmează:

יהורם בר אחאב מלך ישראל.

אחזיהו בר יהורם מלך ביתדוד.

²² Avraham Biran și Joseph Naveh. *The Tel-Dan Inscription: a new fragment* în *Israel Exploration Journal*, vol. 45, nr. 1/1995, p. 2.

Ioram este singurul rege, atât al Israelului cât și al Iudeii, al cărui nume se sfârșește cu „resh” și „mem”. Acest nume l-a purtat fiul lui Ahab, regele Israelului și fiul lui Iosafat, regele Iudeii. Literele יהו (fiul lui), trebuie să fie o anumită modalitate de a desemna numele proprii. În secolul al IX-lea î.d.Hr. existau numai două nume regale care să se sfârșească cu יהו: אחזיהו (Ohozia) și יורם (Ioram). Cea din urmă, Atalia, a devenit regina Iudeii după moartea fiului său Ohozia. Singura persoană cu numele Ohozia care poate fi luată în discuție este fiul lui Ioram și nepotul lui Iosafat, care a domnit în Iudeea pentru un an: „Ohozia era de douăzeci și doi de ani când s-a făcut rege și a domnit un an în Ierusalim.” și a fost aliatul lui Ioram al Israelului. Potrivit pasajului IV Regi 9, 24–28, atât Ioram al Israelului cât și Ohozia al Iudeii au fost uciși de Iehu. Aceasta s-a întâmplat după ce Hazael a cucerit tronul lui Benhadad, regele Damascului și după ce a înfrânt pe Ioram la Ramot Galaad (IV Regi 8, 7–15, 28). Din moment ce Hazael a luptat împotriva lui Ioram al Israelului și Ohozia al Iudeii (II Paralipomena 22, 5), am putea data stela din timpul lui Hazael²³. Un citat care poate aduce un plus de lumină în acest sens este cel de la IV Regi 10, 32–33: „În zilele acelea a început Domnul să taie părți din Israel și Hazael a lovit hotarele lui Israel, pustiind la răsărit de Iordan tot pământul Galaadului, al lui Gad, al lui Ruben și al lui Manase, începând de la Aroer, care vine lângă Arnon, și Galaadul și Vasanul.”

În încercarea de a oferi un text unitar și cu continuitate în idei, s-a ajuns la concluzia că fragmentele A și B nu pot fi alăturate într-un mod limpede și sigur. Au fost luate în discuție trei posibilități:

1. Fragmentul B înaintea fragmentului A, posibilitate neverosimilă din moment ce referința la tatăl scriitorului se află la începutul stelei în mod normal;

2. Fragmentul B sub fragmentul A;

3. Fragmentul B la stânga fragmentului A.

Deși ultima variantă furnizează câteva dificultăți, contribuie totuși la înțelegerea unui text care are un înțeles. La această soluție s-a ajuns în urma eforturilor a trei cercetători experimentați – Nili Cohen de la Hebrew Union College, A. Weiner și Ruth Yekutin de la Museum Israel – care au demonstrat, fiecare în parte, că cele două fragmente pot fi unite sub rîndul al V-lea. Din nefericire, literele fragmentului B nu constituie o continuare directă a textului fragmentului A și nici un rînd al fragmentului B nu este complet la sfârșit. Cu toate acestea, în cea mai mare parte a rîndurilor, după repunerea câtorva litere între fragmente și finalurile de rînd, s-a obținut un text care are un anumit sens (fig. 5).



Fig. 5. Reconstituirea stelei de la Tel Dan.

²³ J. M. Miller și J. H. Hayes. *A history of Ancient Israel and Judah*, Philadelphia, 1986, p. 265.

[	מ.ר.ע.]	1.
[	א.ב.י.ס.ק.ן.ע.ל.ו.ה.ב.ה.]	2.
[	ו.י.ש.כ.ב.א.ב.י.ה.ך.א.ל.ן.א.כ.ה.ו.ה.ו.י.ע.ל.מ.ל.כ.י.נ.ש.]	3.
[	ר.א.ל.ק.ר.ס.ב.א.ר.ק.א.ב.י.ן.ו.]	4.
[	א.נ.ה.ו.י.ה.ך.ה.ר.ד.ק.ד.מ.י.ן.ו.]	5.
[	י.מ.ל.כ.י.ו.א.ק.ה.ל.מ.ל.ן.כ.ן.ש.ב.ע.ן.א.ס.ר.י.א.ל.פ.י.ר.]	6.
[	כ.ב.ו.א.ל.פ.י.פ.ר.ש.ק.ת.ל.ת.א.י.ת.י.ה.ו.ר.ס.ב.ר.]	7.
[	מ.ל.ך.י.ש.ר.א.ל.ו.ק.ת.ל.ת.א.י.ת.א.ח.ו.ן.י.ה.ו.ב.ר.ן.י.ה.ו.ר.ס.מ.ל.]	8.
[	ך.ב.י.ת.ד.ו.ד.ו.א.ש.ם.א.י.ת.ק.ר.י.ת.ה.ם.ח.ר.ב.ת.ו.א.ה.פ.ך.א.]	9.
[	י.ת.א.ר.ק.ה.ם.ל.ן.י.ש.מ.ן.]	10.
[	א.ח.ר.ן.ו.ל.ה.ן.]	11.
[	ו.י.ה.ו.א.מ.]	12.
[	ל.ך.ע.ל.י.ש.ן.ר.א.ל.]	13.
[	מ.צ.ר.ע.ל.ן.]	

Fig. 6. Transliterarea cu caractere ebraice moderne a stelei reconstituite.

Traducerea inscripției:

1. ...și a tăiat...
2. tatăl meu s-a ridicat împotriva lui când s-a luptat la...
3. și tatăl meu s-a întins și a plecat la strămoșii săi (s-a îmbolnăvit și a murit) și regele lui Is...
4. rael a intrat mai înainte în pământul tatălui meu. Și Hadad m-a făcut rege.
5. Și Hadad a mers în fața mea și eu am plecat din cele șapte...
6. ale regatului meu și am ucis 70 de regi care aveau mii de căruțe
7. și mii de călăreți (sau cai) și l-am ucis pe Ioram, fiul lui Ahab,
8. regele lui Israel și l-am ucis pe Ohozia, fiul lui Ioram, rege
9. al Casei lui David. Și am distrus orașele lor și am
10. pustii pământul lor...
11. alte și Ihu a
12. domnit peste Israel și am
13. înfrânt pe

Deși rămân nerezolvate câteva probleme legate de corectitudinea reconstrucției, presupunerile făcute numai pe baza fragmentului A trebuie reconsiderate. Textul ne duce acum în timpul lui Hazael, a cărui lovitură de stat premerge revolta lui Iehu din anul 842 î.d.Hr. Și mai mult, cu toate că numele lui Hazael nu apare explicit în fragmente, este limpede că el a fost autorul stelei. Hazael a fost un uzurpator și acest lucru este arătat în mod clar în expunerea profetului Elisei de la IV Regi 8, 7-15: „știu ce rău ai să faci tu fiilor lui Israel; tăria lor o vei da focului, pe tinerii lor cu sabia îi vei ucide, pe copiii lor de sân îi vei omorî și pe cele însărcinate ale lor le vei tăia.”

Există o contradicție serioasă între inscripția de la Tell-Dan și expunerea narativă de la IV Regi 9, care relatează detaliat felul în care Ioram al Israelului și Ohozia al Iudeii au fost uciși de Iehu. Tradiția biblică (Osea 1, 4-5) relatează distrugerea casei lui Ahab de către revolta lui Iehu, așa cum s-a prezis în profețiile lui Ilie (III Regi 19, 17) și Elisei (IV Regi 9, 6-10). Pe de altă parte, autorul inscripției își atribuie sieși uciderea lui Ioram, regele Israelului și a lui Ohozia, regele Iudeii. Este oare posibil

ca Iehu să fi fost o unealtă în mâna lui Hazael? Textul fragmentar al inscripției de la Tell-Dan face aluzie la regele Hazael care a ridicat stela, însă nu se găsește nici o indicație referitoare la timpul când s-a petrecut. Inscripția a fost o stelă memorială ce cuprindea faptele de vitejie ale lui Hazael. În războaiele pe care le-a purtat, Hazael a ucis 70 de regi, printre ei Ioram al Israelului și Ohozia al Iudeii. Pare greu de crezut că un rege, oricât de viteaz și de priceput ar fi în arta războiului, s-ar lăuda în primii ani ai domniei sale că a biruit atâția regi. Am sugera mai degrabă că inscripția a fost ridicată în ultima parte a domniei lui Hazael. „Am ucis 70 de regi“ este o descriere sumară a faptelor de vitejie ale lui Hazael la începutul inscripției, ulterior revenindu-se cu alte câteva detalii. Deși Hazael a fost activ pe mai multe câmpuri de luptă, este foarte posibil ca inscripția ridicată în orașul biblic Dan să se refere în cea mai mare parte a ei la legăturile sale cu Israelul și Iudeea. Până când se vor descoperi noi fragmente de stelă, rămân deschise problemele privind datarea, sensul și circumstanțele ridicării ei la Tell-Dan²⁴.

Trebuie să amintim în același timp că la Tell-Dan s-a descoperit o regiune cu o semnificație cultică deosebită, regiune ce se află în partea nord-vestică a colinei, în apropierea unui izvor. Evidențele arheologice, incluzând bucăți de statuete ce datează de la sfârșitul perioadei de bronz, arată că regiunea a fost activă din punct de vedere spiritual, cu mult înaintea israeliților. Această regiune, conform grăitoarelor descoperiri arheologice, a trecut prin mai multe etape de construcție, care au fost datate în timpul lui Ieroboam (784–748) și Ahab (871–852). Alte descoperiri care trebuie amintite sunt câteva altare, ofrande în chip de statuete, diferite resturi de vase printre care șapte lămpi cu ulei și suporturi de tămâie. O descoperire uluitoare este o încăpăre datând din timpul lui Ieroboam care conține lopățele pentru tămâie – cel mai vechi tip descoperit în Israel – și un vas folosit pentru depozitarea cenușii. O altă descoperire spectaculoasă, găsită sub un altar, este un obiect de bronz și de argint care reprezintă un cap de sceptru folosit probabil de către preoți²⁵.

7. Concluzii

Pentru studiul Vechiului Testament, cercetările arheologice nu ar avea nici o valoare dacă nu ar fi raportate la mențiunile biblice. Ca atare, bogatul material arheologic trebuie încadrat în istoria, geografia și topografia Țării Sfinte, importanța vestigiilor fiind cu atât mai mare cu cât confirmă mai mult textul biblic și dovedesc nivelul de cultură și civilizație al popoarelor care au trăit pe pământul Țării Sfinte.

Din mănunchiul de mărturii epigrafice descoperite pe pământul Țării Sfinte până în 1970, asupra cărora s-a aplecat cu rigurozitate științifică părintele profesor doctor Emilian Cornițescu, și cele descoperite mai recent, se poate înțelege care este contribuția lor la înțelegerea și interpretarea corectă a Vechiului Testament. Inscripțiile, indiferent dacă s-au descoperit pe pământul Țării Sfinte sau în afara granițelor sale, sunt deosebit de utile pentru cunoașterea istoriei vechi-testamentare și pentru

²⁴ J. A. Montgomery și H. S. Gehaman, *op. cit.*, p. 287.

²⁵ Avraham Biran, „Tel-Dan Scepter Head“, January–February 1984, p. 58.

întocmirea unei periodizări precise a evenimentelor relatate în Vechiul Testament și în istoria popoarelor din Orientul Apropiat²⁶.

În orice caz, cea mai importantă descoperire din nordul Israelului, în ultimii ani, rămâne fragmentul stelei din orașul biblic Dan. Descoperit în anii 1993–1994, acest fragment a fost parte a unei mari pietre memoriale ridicată de către un cuceritor al Danului, considerat de către unii cercetători (Biran și Halpern) a fi Benhadad, regele Siriei, iar de către alții (Schniedewind) Hazael. Inscripția este în aramaică și datează din ultima jumătate a secolului al IX-lea î.d.Hr., conținând prima referință literară, în afara Bibliei, în care se vorbește despre David. Este evidentă importanța istorică a acestei referințe ce cuprinde de asemenea cuvintele „regele Israelului” în rândul al VIII-lea. Această inscripție dovedește totodată că expresia „Casa lui David” a fost un termen politic folosit pentru a desemna regatul Iudeii la sfârșitul secolului al IX-lea î.d.Hr. Desigur, acest lucru nu dovedește istoricitatea narațiunilor biblice despre David, dar are o mare importanță pentru cei ce argumentează veridicitatea existenței lui David ca persoană.

²⁶ Pr. prof. dr. Emilian Cornițescu. *Descoperiri arheologice în Țara Sfântă în ultimii 50 de ani (1920–1970) și raportul lor cu Vechiul Testament*. Teza de doctorat în Teologie în „Studii Teologice”, nr. 9–10/1982, p. 651.

VIAȚA ÎN ȘI CU HRISTOS

NICOLAE RĂZVAN STAN

Prin firea sa omul tinde să se adâncească în viață. Se dă o luptă disperată pentru aceasta, dar de cele mai multe ori fără nici un rezultat, deoarece în loc să se pună în aplicare normele Celui ce a dat viața se caută astâmpărarea setei în lucrurile trecătoare și pline de putrefacție. Omul și-a schimbat sensul mișcării spre sine, dar această dinamică nu duce la altceva decât la propria moarte, la care fiecare își este spectator și cadavru. Însă Hristos, ca Dumnezeu adevărat și om adevărat, venind în maxima noastră apropiere ne-a oferit posibilitatea de a interioriza adevărata viață. Nu mai suntem singuri în noaptea neștiinței și a ignoranței tuturor, ci împreună cu „Lumina lumii” (Ioan 8, 12), cu Hristos-Domnul, de la care primim bogăția și pofta de existență.

Raiul nu este o noțiune abstractă ce devine accesibilă numai după moarte, ci este o stare reală în care suntem introduși odată cu primirea Celui capabil să ofere prin prezența Sa această fericire. Hristos nu a venit pentru a împlini legea răzbunării, ci pentru a vitaliza legătura de iubire dintre om și Dumnezeu. În El sunt cuprinși atât Dumnezeu cât și omul într-o relație ontologică a iubirii. Sfântul Grigorie Palama spune că de aici de pe pământ omul poate să se întrecă în cântări cu îngerii, dacă viața lui se aseamănă cu a acestora¹.

„Mântuitorul a fost Cel dintâi dintre toți și Singurul care ne-a arătat în ființa Sa un chip de om adevărat și fără scăderi”². Activitatea și viața Sa nu ne sunt străine, ca unele pe care istoria le face inaccesibile. Faptele Sale nu ne sunt descoperite doar în măsura posibilității de aducere aminte în lupta cu perioada de timp de 2000 de ani, atunci când ele au avut loc istoric, ci, din contră, Hristos devine prin viața Bisericii contemporan cu fiecare dintre noi. El nu-și repetă faptele în vederea perfecționării lor, ci pentru a face posibilă primirea în noi a lucrării Sale desăvârșite. Este aceeași activitate, dar fiecare o primește într-un mod propriu. Drumul Golgotei trece prin fiecare pentru ca fiecare să se îmbrace cu lumina Învierii. Puterea Lui se dă pentru a se realiza lucrarea noastră, iar efortul depus la înfăptuirea virtuților se transformă în liniștea comuniunii cu Hristos. „Dumnezeu este Cel ce lucrează în noi” (Filipeni 2, 13) și prin participarea la Sfânta Liturghie ne arătăm dornici de aceasta. „Sufletul virtuos se zidește în Biserică”³, acolo unde Viața-Hristos dăruiește viață tuturor mlădițelor (Ioan 15, 5): „În bisericile creștine ne împărtășim însă toți de Însuși Fiul lui Dumnezeu,

¹ Cf. pr. prof. Boris Bobrinskoy, *Împărtășirea Sfântului Duh*, trad. Măriuca și Adrian Alexandrescu, EIBMBOR, București, 1999, p. 89.

² Sfântul Nicolae Cabasila, *Despre viața în Hristos*, trad. pr. prof. dr. Teodor Bodogae, EIBMBOR, București, 2001, p. 197.

³ Sfântul Macarie Egipteanul, *Cele cincizeci de omilii duhovnicești*, XXXVII, 9, în *Scrieri*, PSB 34, trad. pr. prof. dr. Constantin Cornișescu, EIBMBOR, București, 1992, p. 248.

venit în cea mai mare intimitate a noastră și rămas aproape de noi. Ba, mai mult, îl avem într-o și mai mare apropiere datorită jertfei și pătimirii pentru noi și datorită faptului că ne rămâne în această apropiere permanentă prin starea de jertfă în care se află continuu și în care ni se împărtășește⁴.

Mântuitorul Hristos răspunzând fariseilor la întrebarea când va veni Împărăția cerurilor, spune: „Împărăția lui Dumnezeu este înlăuntrul vostru“ (Luca 17, 21), în sensul că ea începe de aici, din momentul în care fiecare dintre noi se arată împreună lucrător cu El. Sfântul Macarie Egipteanul spune că omul care a fost dezbrăcat prin păcat de haina harului a fost îmbrăcat prin iubirea lui Dumnezeu cu Haina-Hristos, pe care purtând-o neîncetat poate să se arate străin de rușinea goliciunii dată de păcat.⁵

Sfânta Liturghie nu are caracter de simplă aducere aminte și nici nu se reduce doar la săvârșirea Jertfei euharistice, ci dimensiunea ei include retrăirea vieții pământești a lui Hristos și înălțarea Sa la cer.⁶ Prin ea Mielul jertfit (Hristos) Se unește cu fiecare generație a credincioșilor: „Liturghia are astfel rolul de căpetenie în acest dinamism al desfășurării vieții omenești prin lucrarea Mielului. Ea e mijlocul de unire a Mielului jertfit cu ființele umane din generațiile ce se succed după Înălțarea Lui la cer. Prin ea se realizează de fapt readunarea creațiunii în Cuvântul întrupat și, prin El, în unirea cu Tatăl în Duhul Sfânt“⁷.

Labirintul acestei vieți se deschide numai dacă pașii noștri urmează îndeaproape pe Hristos. La început omul găsește spinii și mărăcinii chinurilor morții față de păcat și patimi, dar mergând mai departe se eliberează de egoismul din sine și prin împărtășirea de lucrarea Duhului Sfânt devine, din robul morții, liberul pentru viață: „Domnul este Duh și unde este Duhul Domnului acolo este libertate“ (II Corinteni 3, 17). Menirea creștinului este să ajungă „la cunoașterea Fiului lui Dumnezeu, la starea bărbatului desăvârșit, la măsura vârstei deplinătății lui Hristos“ (Efeseni 4, 13), să dobândească „gândul lui Hristos“ (I Corinteni 2, 16). Acolo unde este credința adevărată și virtutea se săvârșește în smerenia care duce spre iubire, acolo Se sălășluiește și Hristos (Efeseni 3, 17). Cuvântul lui Dumnezeu nu se arată străin omului, ci vine și se identifică cu fiecare. El este Arhetipul în care se împlinește orice tip, orice persoană. Sfântul Maxim Mărturisitorul spune că mai înainte de a se zidi lumea Dumnezeu a hotărât să se unească cu firea umană pentru a ridica pe om în comuniunea de iubire cu Sine, îndumnezeindu-l⁸.

Viața lui Hristos nu este cea a unui simplu om, ci a Dumnezeului-Om, din care toți primim putere și fericire. Nu în simpla imitare constă relația dintre cele două existențe (a lui Hristos și a noastră), ci în interiorizare. Sfântul Nicolae Cabasila spune că unirea lui Hristos cu noi (Biserica) este mai intimă decât legătura dintre: un om și locuința sa, vița de vie și mlădițe, bărbat și femeie în căsătorie, cap și trup. În acest sens cel mai bun exemplu este cel al martirilor, care au voit mai bine să-și piardă capul decât să se dezlipească de Hristos⁹.

⁴ Pr. prof. dr. D. Stăniloae, *Biserica, în sensul de locaș*, Postfața la „Mistagogia“ Sfântului Maxim Mărturisitorul, EIBMBOR, București, 2000, p. 104.

⁵ Sfântul Macarie Egipteanul, *o.c.*, XX, 2, pp. 191–192.

⁶ Pr. prof. Boris Bobrinskoy, *o.c.*, p. 81.

⁷ Pr. prof. dr. D. Stăniloae, *o.c.*, p. 109.

⁸ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 22, Filocalia 3, trad. pr. prof. dr. D. Stăniloae, Editura Humanitas, București, 1999, p. 84–85.

⁹ Sfântul Nicolae Cabasila, *o.c.*, pp. 24–26.

Dar de cele mai multe ori gândirea noastră, pentru a se simți satisfăcută, se rezumă doar la acceptarea unor explicații seci ce nu prezintă nici un aspect aplicativ. Vorbim doar noi, alergăm doar noi etc., și în această dezorientare internă ne arătăm prea ocupați pentru a mai asculta pe Cel ce ne strigă mereu pe nume (Apocalipsa 3, 20). Hristos nu vine să ne sufocă prin prezența Sa, pentru a ne robi, ci spre a ne da puterea de a ne conduce în siguranța vieții. Omul devine mai larg atunci când Hristos este înlăuntrul său. De aici vine și expresia „larg la inimă”, atunci când se vorbește despre un om bun.

Hristos nu se arată străin de durerile și suferințele noastre, ci identificându-Se cu ele sădește în sufletul fiecăruia bucuria învierii. Prin trăirea cea împreună cu Hristos dobândim explicarea lucrurilor cu care intrăm în contact, iar existența devine acceptabilă, ba mai mult chiar dorită. Nu mai plâng din pricina lipsei de hrană sau a batjocoririi aduse de către frații mei oamenii, ci pe toate le primesc ca pe un drum al Golgotei proprii mele vieți. Hristos mă întărește mereu și știu că rămâne cu mine chiar și atunci când cei ce erau datori să facă aceasta m-au părăsit. Câtă bucurie poți avea atunci când, cu toate că „prietenii” te consideră o pleavă ce nu mai este bună de consum, Hristos vine și îți vorbește ca unui apropiat al Său?

Sfântul Macarie Egipteanul spune că învierea și înălțarea revin numai celui ce mai înainte s-a răstignit împreună cu Hristos¹⁰, iar Sfântul Grigorie de Nyssa prezintă desăvârșirea ca pe un proces ce se desfășoară prin urmarea neîntreruptă a Fiului lui Dumnezeu¹¹. Nu doar într-o acceptare teoretică a credinței constă integrarea în comuniunea cu Dumnezeu, ci prin o conformare totală, potrivit constituției noastre. Astfel, Sfântul Simeon Noul Teolog ne îndrumă să interiorizăm întreaga activitate a lui Hristos, ci nu numai unele aspecte ale ei: „Suferă pentru propria-ți mântuire ce El a suferit pentru tine”¹².

Sfântul Nicolae Cabasila arată că adevărata naștere în viața duhovnicească și unirea noastră cu Hristos se realizează numai prin Sfintele Taine. Prin aceste lucrări credinciosul primește puterea de a fi viu pentru Dumnezeu. Ele sunt în număr de trei (cele strict necesare acestei nașteri), și anume: Botezul, Mirungerea și Euharistia, fiecare așezându-ne pe o nouă treaptă în urcușul nostru spiritual. Astfel, prin Botez dobândim viața întru Hristos, Mirungerea ne întărește puterile sufletești, iar Euharistia susține viața dobândită și o păstrează într-o stare înfloritoare¹³. Prin viața Bisericii omul devine fiu al lui Dumnezeu și se împlinește ca persoană: „Prin Sfintele Taine oamenii ajung dumnezei și fii ai lui Dumnezeu, iar firea noastră omenească, care altfel e praf și cenușă, se învrednicește de cinstea care numai Domnului I se cuvine, se ridică la atâta mărire, încât ajunge părtașă la însăși cinstea și firea dumnezeiască”¹⁴.

Dar Sfintele Taine nu sunt niște acte magice capabile să ofere efecte neașteptate prin rostirea unor formule, ci ele reprezintă însăși prezența activă a lui Hristos în noi. Fiecare dintre Taine nu este altceva decât un alt aspect al acestei lucrări în fiecare stadiu de desăvârșire: „Căci Hristos, Cel ce Însuși lucrează prin mijlocirea Tainelor

¹⁰ Sfântul Macarie Egipteanul, *o.c.*, XII, 5, p. 143.

¹¹ Sfântul Grigorie de Nyssa, *La titlurile Psalmilor*, partea a doua, cap. 11, în *Scrieri*, partea a doua, PSB 30, trad. pr. prof. dr. Teodor Bodogae, EIBMBOR, București, 1998, p. 166.

¹² Sfântul Simeon Noul Teolog, *Cateheze*, 6, 301–302; Apud. Arhiep. Basile Krivocheine, „În lumina lui Hristos”, trad. pr. conf. dr. Vasile Leb și ierom. Gheorghe Iordan, EIBMBOR, București, 1997, p. 262.

¹³ Sfântul Nicolae Cabasila, *o.c.*, pp. 29–30.

¹⁴ *Ibidem*, p. 33.

în fiecare din noi, Se face, rând pe rând, creator în Taina Botezului, antrenor în Taina Mirului și împreună-luptător în cea a Împărtășaniei. Și anume la început, la Botez, El este Cel care creează omului mădular și puteri, pe care apoi prin Sfântul Mir le înzdrăvește întru Duhul Sfânt, iar prin Împărtășanie El trăiește în noi și ne ajută să câștigăm lupta¹⁵.

Treapta cea mai înaltă a vieții spirituale se dobândește în Euharistie. Aceasta este Taina Tainelor, cea prin care Hristos vine ca persoană înlăuntrul omului. Pâinea și Izvorul vieții Se lasă mâncate și băute pentru a penetra în întregime persoana umană, pentru a așeza viața în cele mai tainice părți ale noastre. Dacă prin alimente se primește o conservare și hrănire provizorie a trupului, prin Euharistie omul, în întregimea sa, dobândește viața veșnică. În Împărtășanie se realizează unirea deplină cu Hristos, Trupul și Sângele Lui devin una cu ale noastre, iar mai departe de această treaptă nu se mai poate înainta: „Sfânta Împărtășanie este Taina cea mai mare, pentru că mai încolo de ea nu se mai poate merge, nici nu se mai poate adăuga ceva. Căci, de regulă, după o treaptă vine a doua, după aceasta a treia și apoi tot așa până la cea din urmă. După Sfânta Împărtășanie însă nu mai este loc unde să pășești, de aceea trebuie să te oprești aici și să te gândești cum să faci ca să poți păstra până la sfârșit comoara pe care ai dobândit-o”¹⁶.

Omul care-și duce viața împreună cu Hristos este singurul care mai vede lumea ca pe o biserică și pe semeni ca pe frații mult doriți ai săi. Le rezolvă pe toate, deoarece Hristos îi oferă inimii sale rațiunea necesară. Tot greul și suferința sa și a celorlalți le duce în verticalitate, deoarece Hristos îi dă putere. El nu se izolează niciodată de făptura lui Dumnezeu, ci se apropie de ea cu afecțiune pentru a o ajuta și a o îmbărbăta. Hristos lucrează prin el, iar el primește această lucrare ca pe unicul mod de viață.

Viața în Hristos nu este folositoare numai celui care o posedă, ci se extinde la lumea întreagă. Toți se bucură de existenței omului duhovnicesc, atunci când primesc mângâierea harului lui Dumnezeu revărsat la rugăciunile acestuia. Numai ducându-ne viața în sfințenie putem să ne simțim în orice loc din univers lipsiți de claustrofobie și plictiseală. Observăm prezența lui Dumnezeu în toate, iar cei cu care dialogăm ocupă locul de persoane, de „chip al lui Dumnezeu” înaintea noastră.

Cei ce-L primesc pe Hristos să locuiască în ei trăiesc într-o permanentă sărbătoare, învrednicindu-se de o primire ulterioară, venită de această dată din partea lui Hristos, în locașurile Împărăției cerurilor. Cel ce nu-L primește pe Hristos aici nu va fi primit de Acesta acolo: „Cine a plecat din această viață fără să se fi împărtășit deloc de darurile acestea, acela nu va avea parte de viață. Cât despre cei ce au primit și au păstrat aceste daruri, «au intrat întru bucuria Domnului lor» (Matei 25, 21) și au intrat chiar împreună cu Mirele în casa de ospățare, aceia se vor bucura și de alte plăceri pe urma acestui ospăț, și anume nu numai că L-au primit pe Hristos atunci odată, ci pentru că au avut fericirea să ospăteze împreună cu El și să-L guste mai din plin, până ce li Se va arăta în toată puterea Sa. În acest înțeles se zice că «Împărăția cerurilor înlăuntrul vostru este»”¹⁷.

¹⁵ *Ibidem*, p. 129.

¹⁶ *Ibidem*, pp. 106–107.

¹⁷ *Ibidem*, p. 147.

CREDINȚA ȘI NĂDEJDEA – EXPRESII ALE PREZENȚEI LUI DUMNEZEU ÎN LUME

ADRIAN LEMENI

Credința – o verigă de legătură între transcendență și imanență

O cunoaștere raționalistă, separată net de o trăire duhovnicească și de multe ori în opoziție cu aceasta, ne conduce la o reducere în planul orizontal al existenței, ne închide într-un imanentism total. Doar o cunoaștere duhovnicească în care este implicată întreaga ființă umană, în care omul participă la Adevăr și unde nu se mai realizează o delimitare exterioară între obiectul cunoașterii și subiectul cunoscător, ne permite să ne ridicăm spre o verticalitate transcendentă.

Dar această cunoaștere duhovnicească, ca și trăire a adevărilor revelate, trebuie să fie dublată de credință. Prin credință, imanentul își regăsește suportul său fundamental care rezidă în transcendent, printr-o credință vie, este posibil coborârea transcendentului înspre imanent și se justifică năzuința imanentului spre transcendent.

Sfântul Apostol Pavel definește credința ca o adevărire a celor nevăzute, iar Mântuitorul ne spune că fericiți sunt aceia care n-au văzut și au crezut. Într-adevăr, credința implică atât transcendentul cât și imanentul. Din lumea noastră imanentă noi năzuim spre o lume nevăzută, veșnică, care este transcendentă existenței noastre pământești, dar care în același timp este suportul existențial al lumii văzute.

Kierkegaard menționează că credința este un salt în existență. Prin credință facem saltul de la un sistem axiologic restrâns la imanent la unul în care valoarea supremă în ierarhia de valori se constituie într-o realitate transcendentă, într-un Dumnezeu personal.

Dar credința nu trebuie înțeleasă ca opoziție între natural și supranatural. Între revelația naturală și cea supranaturală există o strânsă legătură, cea naturală având-o ca teme pe cea supranaturală. „...natural și supranatural constituie o realitate unificată din care nu absentează absolut niciodată energia divină. Dacă ar absentă, ar înceta să existe în primul rând «a fi-ul» tuturor creaturilor”¹. Revelația supranaturală și cea naturală nu trebuie să fie autonomizate. Într-o cunoaștere autentică, experimentată și însoțită de credință, ni se descoperă Dumnezeu, transcendent în ființa Sa și prezent în imanență prin energiile Sale, lumea creată neputându-se susține de la sine și aflându-se mereu în legătură cu Dumnezeu.

În această întrepătrundere dintre supranatural și natural, și în care mereu naturalul are ca teme supranaturalul, cunoașterea catafatică nu trebuie înțeleasă în mod

¹ N. Matsoukas, *Introducere în gnoseologia ortodoxă*, trad. pr. Maricel Popa, Ed. Bizantină, București, 1997, p. 164.

independent de cea apofatică. Prin excelență, cunoașterea lui Dumnezeu este apofatică, în apofatism fiind pregnantă credința drept cale de a participa la transcendența lui Dumnezeu. Dar și catafaticul nu trebuie separat în mod exterior de apofatic, deoarece cunoașterea catafatică este o desfășurare a impulsului sădit de Dumnezeu în noi în mod tainic, și este o confirmare a apofatismului, în care se evidențiază faptul că trăirea anticipă cunoașterea. „Mai întâi trăim și apoi reflectăm și demonstrăm ceea ce deținem. Și să nu uităm că, în cele din urmă, ceea ce trăiește comunitatea în dimensiunea sacramentală este manifestarea luminii (φωτοφάνεια) și a lui Dumnezeu (θεοφάνεια), vederea lui Dumnezeu și participarea la adevăr. Teologul, deci, nu trebuie să utilizeze niciodată catafaticul și apofaticul în mod independent unul de altul, nici să le considere simple apropieri gnoseologice la un nivel pur teoretic”².

Observăm că manifestarea luminii dumnezeiești, care este o formă de manifestare a transcendenței divine, este cuprinsă de comunitatea de oameni care se află într-un plan imanent în raport cu existența lui Dumnezeu. Această legătură între transcendență și imanență este posibilă prin credință.

Această credință nu este irațională, cum în mod fals s-a afirmat de atâtea ori. Ea este supranaturală, transcenzând valorile și realitățile pe care noi le cunoaștem în mod discursiv și care țin de sfera naturalului. Dictonul „crede și nu cerceta” s-a pus în mod greșit de atâtea ori pe seama Sfintei Scripturi. „Credința adevărată potențează forțele naturale și latente existente în noi și le ancorează într-un plan care transcende realitatea noastră imanentă, fiind astfel o punte de legătură între natural și supranatural. Credința omului este rațională și spirituală, reală și experimentală în cadrul difuzării transformatoare a luminii (φωτοδοσια μεταμορφωτική) în creație și în istorie. Nu predomină, deci, un sentimentalism exagerat și nici elementul irațional, ci existența integrală, care conține și astfel de elemente, toate însă conectate organic la rețeaua funcțională a unității existențiale”³.

Credința valorifică puterile raționale ale omului și nu se regăsește într-un pietism exagerat, dar în același timp ne ferește de o limitare la sfera raționalului uman, printr-o trăire spirituală autentică.

În credință ni se descoperă Dumnezeu transcendent, dar lucrează și omul în planul sau imanent. Ea este un act teandric care-și află izvorul în Dumnezeu. Prin credință înaintăm în procesul de îndumnezeire, în care umanul este transformat la maximum și omul devine dumnezeu, nu după ființă, ci prin har. În acest proces de îndumnezeire, credința facilitează potențarea la maximum a naturalului din noi, făcându-l să accedă la supranatural și prin aceasta se dovedește a fi o verigă reală care înlănțuiește transcendentul de imanent. „...această operație a îndumnezeirii omului nu vine de la om sau nu numai de la el, ci în primul rând, de la Dumnezeu ca o acțiune harismatică, singura cale care ne poate pune în altă condiție decât cea a cunoașterii umane obișnuite”⁴.

Credința care ne trimite la o realitate transcendentă anticipează cunoașterea, ca desfășurare a posibilităților cognitive ale omului în planul său imanent. Această anticipare este făcută printr-un fel de cunoaștere intuitivă care înainte de o cunoaștere explicită ne determină să avem conștiința unei realități care transcende cunoștințele

² Ibidem, p. 168.

³ Ibidem, p. 181.

⁴ I. Gh. Savin, *Mistica și ascetica ortodoxă*, p. 24.

noastre explicite. „N. Hartmann, reluând o idee a cugetătorului creștin Simon Frank, a formulat mai pregnant adevărul că mintea noastră are înainte de cunoașterea explicită a unei realități, conștiința generală a existenței acelei realități. Îndată ce a făcut explicită prin cunoaștere o fărâmă din realitatea obiect al ei, ea are conștiința că, dincolo de realitatea devenită obiect al cunoașterii, se găsește trans-obiectul, adică realitatea nedevenită încă obiect al cunoașterii explicite”⁵.

Astfel din experiența cunoașterii imanente pe orizontală ne înălțăm la transcendență, pentru că numai așa omul își poate potoli setea lui de infinit. „...Blondel spune că mintea are nu numai evidența prealabilă a unei realități transobiective în general, ci evidența unei realități infinite”⁶. Într-adevăr omul intuiește nu numai o realitate transcendentă a existenței sale imanente ci și faptul că această realitate ține de infinit și nu poate fi cuprinsă de mintea lui mărginită și ea trebuie acceptată și asumată prin credință.

Dar această intuiție a realității transcendente, infinite, și care este izvorul cunoașterii explicite din lumea immanentă ne demonstrează că omul este făcut să cunoască această realitate transcendentă, să-și asume credința în ea, pentru că numai așa își va putea împlini aspirațiile sale care izvorăsc din adâncul ființei sale. Credința manifestată prin această intuiție presupune existența din veșnicie a unei realități transcendente care se vrea cunoscută de om. „...dacă mintea creată vine pe lume cu impulsul de a cunoaște și de a cunoaște pe Cel infinit, acest impuls este dovada că ea este făcută pentru infinit, că El există înainte de ea, dacă din primul moment al trezirii ei Îl presupune existând”⁷. Dar acest impuls nu destramă legăturile existente în triunghiul Dumnezeu-om-lume, ci le confirmă și le întărește. Dumnezeu nu este separat de om și de lume. „Ar fi imposibil să înțelegem acest impuls ca fiind închis într-o minte separată net, de realitatea infinită îndeosebi, precum și de realitatea eternă, în general. Acest impuls neistovit nu poate fi susținut decât de o sursă neistovită”⁸. Observăm cum credința este o reală punte de legătură între transcendent și immanent.

În năzuința omului de a accede la transcendent, ridicându-se din imanență, credința trebuie să-i lumineze rațiunea, să-i fie o făclie aprinsă care să-i facă lumină pe calea cunoașterii lui Dumnezeu. Trebuie „...să ne conducă mai mult credința decât rațiunea, ca să nu fim cu totul pământești”⁹. Într-o cunoaștere din care este eliminată credința, transcendentul este eliminat, iar acea cunoaștere, oricât de strălucitor ar fi reprezentată de un corpus de idei înalte și abstracte, nu va reuși să depășească elementul immanent. Este tocmai impasul în care se află teologia apuseană, care mergând pe gândirea scolastică a lui Toma de Aquino, refuză să cunoască harul ca o energie necreată și astfel închide viața religioasă și Biserica în sfera creaturalului. Într-o astfel de viziune omul riscă să devină cu totul pământesc, uitând că el este inelul de legătură între Dumnezeu și creația Sa, având menirea de a o transfigura pe aceasta. Credința este și ea raționalizată, este văzută doar ca o adeziune intelectuală la niște adevăruri raționale, fiind astfel imanentizată cu totul, prin această raționalizare exagerată. Rațiunea umană care nu mai vrea să știe de Rațiunea divină a Logosului și care nu mai recunoaște în

⁵ Pr. D. Stăniloae, *Ascetica și mistica ortodoxă*, Ed. Deisis, Sibiu, 1993, p. 16.

⁶ Ibidem, p. 16.

⁷ Ibidem, p. 17.

⁸ Ibidem, p. 17.

⁹ Sfântul Grigorie de Nazianz, *Cele cinci cuvântări teologice*, p. 46.

creație rațiunile divine, centrate tot în logosul divin, devine motorul întregii cunoașteri și existențe a omului. Omul se crede suveran prin rațiunea lui și are pretenția că-și poate explica totul. Dar astfel, prin anihilarea credinței autentice, transcendentul este circumscribit imanentului.

Chiar dacă „...Dumnezeu a pus în inima omului dorul după El...”¹⁰, cum spunea Sfântul Maxim Mărturisitorul, omul în viziunea exclusiv raționalistă caută să-și împlinească acest dor, această nostalgie după paradisul pierdut, printr-o cunoaștere exhaustivă pe calea intelectuală. Doar credința care să depășească raționalul, dar care îl presupune, ne poate face posibilă participarea la supranatural, ne permite să-L înțelegem pe Dumnezeu ca pe o realitate antinomică, în transcendența și imanența Lui față de creație.

Prin acest dor existențial după Dumnezeu, existând în fiecare om, oricât de păcătos ar fi el, prin faptul că poartă în el chipul lui Dumnezeu, omul își dovedește setea lui de comuniune veșnică la care a fost chemat. Trebuie să recunoaștem că într-o situație sau alta, într-un moment sau altul, sub diferite forme ne-am pus problema veșniciei și că în ceea ce facem purtăm în noi, în intimitatea și adâncimea ființei noastre, setea după veșnicie. Prin aceste aspirații la veșnicie, omul își demonstrează nemurirea lui, odată creat după chipul lui Dumnezeu și că este o verigă care unește transcendentul infinit cu imanentul contingent. „...în faptul că omul nu se socotește niciodată ajuns la capătul formării și al cunoașterii sale, este implicată conștiința omului că este destinat eternității sau nemuririi. Omul este făcut să alege mai departe, în eternitate. Sfântul Apostol Pavel a dat expresie acestei însușiri a omului, spunând: «Ci una fac: cele dinapoi uitându-le și tinzând la cele dinainte alerg la țintă, la răsplata dumnezeieștii chemări întru Hristos Iisus.» (Filipeni 3, 14). Prin aceasta se arată că experiența cu adevărat nouă e una cu transcenderea lumii»¹¹.

Din păcate, actualmente, experiența celor mai mulți dintre noi nu este una orientată spre transcendent. În loc să percepem și să conștientizăm că fiecare clipă din lumea imanentă în care trăim ne poate influența eternitatea din lumea transcendentă, noi de cele mai multe ori înțelegem acel dicton antic: „Carpe diem!”, printr-o furibundă trăire a clipei, în care nu ne ridicăm spre verticalitatea existenței, ci rămânem scufundați într-o viață a orizontalității imanente, care în multe situații nu depășește sfera biologicului.

Refuzând o credință care să ne orienteze înspre transcendent, ne consumăm în relațiile cu lumea imanentă, fără să conștientizăm că tocmai diversitatea acestor relații, care ne mărginesc, ne trimit la Dumnezeu Cel transcendent. „O mărginire și legătură conștientă cu nemărginitul Absolut și-o trăiește omul și în relația cu lumea obiectului și a persoanelor văzute ca medii prin care i se face transparent acel Absolut. Căci în relațiile cu ele nu-și trăiește numai mărginirea sa, ci și mărginirea lor. Dar tocmai trăind mărginirea lor, trăiește setea și nevoia lor de nemărginitul Absolut sau îl străvede pe El, ca dincolo de toate cele mărginite»¹².

Omul trebuie să-și dea seama că aceste relații pe orizontalitatea existenței sale pot fi unificate doar de Creatorul său transcendent. Aceste rațiuni din imanența lumii,

¹⁰ Paul Evdokimov, *Vârstele iubirii spirituale*, trad. pr. Vasile Răducă, Ed. Christiana, București, 1995, p. 35.

¹¹ Pr. D. Stăniloae, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1997, p. 29.

¹² Ibidem, p. 31.

asumate printr-o credință care să ne aducă în comuniune cu semenii noștri ne conduc la transcendent. „Fiecare se transcende prin rațiunea sa aplicată lumii spre izvorul creator al rațiunii și spre semenii săi, ca spre cei cu care să o actualizeze pe ea în explicarea lumii și în intuirea Absolutului creator”¹³. O rațiune luminată de credință ne conduce la Dumnezeu cel viu.

Credința în Iisus Hristos, Fiul Dumnezeului Celui viu și Unificatorul creației subliniază faptul, pe care l-am mai menționat, că nu există o revelație pur naturală, care să țină exclusiv de realitatea intrinsecă a lumii imanente în care trăim. Credința vie care ne face să descoperim rațiunile divine din cosmos și care luminează rațiunea noastră pentru a cunoaște în mod adecvat rațiunile acestei lumi ne trimite în același timp la Dumnezeu Cel transcendent, fiind astfel un factor esențial de unificare în triumful Dumnezeu – om – lume. „Cosmosul și natura umană ca intim legată de cosmos sunt imprimate de o raționalitate, iar omul – creatură a lui Dumnezeu – e dotat în plus cu o rațiune capabilă de cunoaștere conștientă a raționalității cosmosului și a propriei sale naturi. Dar această raționalitate a cosmosului și rațiunea noastră cunoscătoare umană sunt pe de altă parte produsul actului creator al lui Dumnezeu. Deci nici din acest punct de vedere revelația noastră nu este pur naturală”¹⁴.

Dar credința dublată de o viață duhovnicească ne permite pe măsură ce progresăm în duhovnicie, să ajungem la un fel de cunoaștere a lui Dumnezeu, în care apofatismul devine mai evident și legătura cu transcendentul este mult mai vizibilă. „...Pe măsură ce un om progresează într-o viață duhovnicească, cunoașterea intelectuală despre Dumnezeu din lume, în calitate de Creator și Proniator al ei, se îmbibă de contemplarea Lui directă mai bogată, adică de cunoașterea apofatică”¹⁵.

Într-o asemenea cunoaștere apofatică, caracterul de persoană al omului este evidențiat și mai mult. Nu numai Persoanele divine sunt de nedefinit, ci și persoana umană este o existență tainică în sine și care este cunoscută doar în manifestările ei. Credința, ca inel de legătură între transcendent și immanent, ține de caracterul personal al ființei umane. Pe de o parte ea este sădită ontologic în firea omului, prin chipul lui Dumnezeu în om și se manifestă sub forma acelui imbold interior care ne trimite la o lume care transcende existenței noastre și care nu poate fi asumată decât prin credință. Pe de altă parte, Sfântul Apostol Pavel spune că credința se naște din auzirea cuvântului. Printr-o acțiune kerygmatică de propovăduire și de trăire a cuvântului evanghelic, o persoană poate să-i nască și să-i întărească credința unei alte persoane. Deși vine de la Dumnezeu, credința poate fi și o expresie a comuniunii, a întâlnirii vii dintre persoanele umane. Prin aceasta redescoperim legătura pe care credința o face între transcendentă și imanentă.

Reprezentativă în această direcție este întâlnirea dintre Sfântul Serafim de Sarov și ucenicul său Molotov. Sfântul, după o viață de asceză și transfigurare, dobândise Duhul Sfânt, iar ucenicul său, un om cu mare prestanță intelectuală, Molotov, doritor de a cuprinde tainele credinței în Dumnezeu printr-o înțelegere rațională îl întreabă pe sfânt ce este Duhul Sfânt. Și atunci, Sfântul Serafim de Sarov, în loc să-i țină o prelegere teoretică, la nivel academic, despre persoana Sfântului Duh, îi răspunde simplu: „Acesta este Duhul Sfânt”, și în acel moment fața lui este transfigurată de

¹³ Ibidem, p. 123.

¹⁴ Idem, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. I, EIBMBOR, București, 1996, p. 12.

¹⁵ Ibidem, p. 83.

lumina necreată a harului dumnezeiesc. Iată cum, prin puterea exemplului viu, un om este copleșit în fața altui om, iar credința se transmite și se întărește astfel și de la om la om, nu numai de la Dumnezeu la om.

În acele momente de trăire mistică ni se dezvăluie Dumnezeu transcendent, deasupra lumii, dar și imanența lumii, pentru că este învăluită de pronia lui Dumnezeu. Iată unele afirmații ale trăitoarei mistice italiene Angela de Foligno, în momentele unei experiențe mistice: „Ochii sufletului meu s-au deschis pentru o clipă și am văzut plinătatea lui Dumnezeu, în care am văzut întreaga lume... marea și adâncurile și toate lucrurile, însă în toate acestea nu am putut vedea altceva decât puterea divină și într-un mod care depășește orice putere de exprimare. În nemărginita uimire, sufletul meu a strigat și a zis: Cu adevărat această lume este plină de Dumnezeu! Și am simțit întreaga lume ca ceva mic. Și am văzut că puterea lui Dumnezeu depășește toate lucrurile și umple toate lucrurile”¹⁶.

Observăm cum credința care ne conduce la o viață mistică ni-L prezintă pe Dumnezeu atât în transcendența Sa, cât și în imanența Lui față de creație. Credința „...nu este un simplu fenomen launtric al sufletului nostru, ci ea e o raportare la o realitate, care nu se confundă cu actul credinței sau cu ceva ce face parte din ființa omului. Credința nu se poate concepe și nu poate exista decât ca parte a întregului dual: credință – obiectul credinței dincolo de ea”¹⁷. „Prin credință, subiectul participă la Dumnezeu, obiectul credinței, și astfel putem dobândi certitudinea existenței lumii transcendente. Iar această certitudine „...se referă tocmai la realitatea transsubiectivă a obiectului credinței”¹⁸.

Certitudinea nu o putem obține dintr-o cunoaștere pur intelectuală, care se vrea exhaustivă și capabilă de a explica totul. Siguranța și certitudinea le dobândim doar prin credință, ca act care presupune cunoașterea rațională, dar care îi dă acesteia lumină și sens și o orientează spre Dumnezeu cel transcendent. „Credința este și ea un act prin care conștiința vizează ceva transsubiectiv, prin care se transcende pe sine. Sâmburele ei este un act de cunoaștere, convingerea despre ceva de dincolo de lumea immanentă. Deosebirea de cunoașterea obișnuită stă numai în obiect, care e dincolo de tot ceea ce este văzut, și în măsura în care se cunoaște și se înțelege conținutul obiectului”¹⁹.

Credința, ca un fenomen amplu care angajează întreaga persoană umană și care face legătura între transcendență și imanență, se deosebește de un raționalism sec și prin faptul că ea este o expresie a comuniunii dintre oameni. Pe orizontala existenței, între oameni se poate naște credința unul de la altul și împreună să se înalțe către transcendență. „Calea pe care vine credința în om este un alt om... Cel mai minunat lucru este forța cu care se comunică certitudinea de credință de la omul care o are la cel care îl vede. Cine se află în preajma unui om care își mărturisește încordat sau calm, dar de neclintit, credința, greu poate rezista să nu devină și el credincios. Certitudinea din altul naște și certitudinea în noi”²⁰.

¹⁶ Nicolae Arseniev, *Mistica și Biserica Ortodoxă*, trad. prof. Remus Rus, Ed. Iri, București, 1993, p. 83.

¹⁷ Pr. D. Stăniloae, *Isus Hristos sau restaurarea omului*, Ed. Omniscope, p. 9.

¹⁸ Ibidem, p. 9.

¹⁹ Ibidem, p. 11.

²⁰ Ibidem, p. 15.

Astfel, omul, exercitând o cunoaștere existențială care să-i angajeze întreaga lui ființă, călăuzit de o credință autentică ca o expresie a comuniunii între oameni și ca o cale care unește transcendentul cu imanentul, poate să ajungă la cea mai înaltă formă de cunoaștere: la dragostea adevărată care îl proiectează în veșnicia dragostei dumnezeiești și în același timp îl face să se simtă în legătură indisolubilă cu semenii săi și cu lumea immanentă creată din nimic de Dumnezeu cel viu și transcendent.

Nădejdea – factor dinamic al creștinismului prin care se evidențiază lucrarea lui Dumnezeu în istorie

Din păcate, de cele mai multe ori istoria ni se prezintă ca un conglomerat de date, de nume, de locuri. Este o prezentare cronologică și documentară, din care este scos miezul fenomenului istoric. Istoria este văzută ca un proces evolutiv, legat strict de om. O abordare fenomenologică a istoriei ne descoperă că aceasta este cadrul desfășurării unor forțe dumnezeiești dar și malefice, fără să se înțeleagă prin aceasta excluderea acțiunii umane.

Putem vorbi de istorie ca o istorie a mântuirii omului. Și această istorie începe de la creație, urmează cu alegerea unui popor prin care se păstrează Revelația divină și culminează cu întruparea. Prin întruparea Mântuitorului, istoria omenirii este despăcată în două. Dumnezeu se face Om, se apropie în formă maximă de creația Sa, pentru a-i da posibilitatea să se îndumnezeiască. De acum chemarea de a ne îndumnezei și de a sfinți întreg cosmosul poate fi actualizată.

Prin aceasta creștinismul este și o religie istorică, pentru că este legată de un act care a avut loc în timp, într-un anumit moment al istoriei. Dar creștinismul presupune mereu un scop transcendent limitelor istorice, finalitatea nu mai poate fi dată de imanența acestei lumi.

Prin nădejde se evidențiază rolul providenței divine. Omul nădăjduiește în realitatea lumii supraistorice și vede că această lume este cadrul pentru împlinirea scopului său care ține de veșnicie. Prin această nădejde, creștinismul presupune un dinamism. În creștinism este prezentă providența, pe când lumea antică era dominată de fatum. Providența presupune un caracter dinamic, specific religiei creștine. În contrast, lumea antică avea un caracter static.

Dinamismul creștinismului se leagă în mod indisolubil de întruparea lui Hristos. Misterele antice (ale lui Osiris, Adonis, Dyonyosos, Orfeu) reflectau năzuința omului de a se elibera din robia naturii. Dar omul va scăpa din această robie, doar prin Întrupare. Prin această taină, omul poate să-și actualizeze în mod plener menirea lui, de a se îndumnezei pe sine, prin harul divin și de a sfinți întreaga creație.

Așadar nădejdea creștină, acea afirmație din rugăciunea „Tatăl nostru”: „...vie Împărăția Ta...”, exprimă dinamica istoriei din perspectiva creștinismului. Pentru un creștin istoria nu este o succesiune de fenomene, redată în mod simplist și reduționist. Istoria nu se reduce la o înșiruire seacă de date. Structura istoriei este de „...o complexitate inepuizabilă pentru gândirea omenească, atingând raporturi de o infinită subtilitate. Istoria nu este niciodată simplă. Numai cu prețul unor selecții brutale, al unor simplificări arbitrare, tolerabile doar cu titlul de procedee pedagogice,

teoreticianul reușește să aducă o epocă, o întreagă civilizație, la un sistem sau la o idee²¹.

Nădejdea creștină exclude un imanentism absolut al istoriei. Pentru un creștin este valabil termenul de „iconomie“, care exprimă planul divin al mântuirii, intervenția lui Dumnezeu în umanitate. Dumnezeu este stăpânul istoriei și al cosmosului. Profetul Daniil afirmă: „Și El este Cel care schimbă timpurile și ceasurile, Cel care dă jos de pe tron pe regi și Cel care îi pune; El dă înțelepciune celor înțelepți și știință celor pricepuți“ (Daniil, 2, 21). Iar Sfântul Apostol Pavel, adresându-se celor din Efes, mărturisește: „Spre iconomia plinirii vremurilor, ca toate să fie iarăși unite în Hristos, cele din ceruri și cele de pe pământ, toate întru El, întru care și moștenire am primit, rânduit fiind, mai înainte, după rânduiala Celui ce toate le lucrează, potrivit sfatului voii Sale“ (Efeseni, 1, 9–10).

Hristos este în centrul istoriei. Înainte de întrupare istoria ni se prezintă ca o continuă așteptare, o nădejde neconținută în venirea lui Mesia. După întrupare, creștinul, în Biserica lui Hristos nădăjduiește în parusie. Astfel, nădejdea umanității într-un Izbăvitor este o coordonată fundamentală a istoriei ei, dar care-i asigură un dinamism continuu.

Nu se poate face o opoziție categorică între istoric și supraistoric, între sacru și profan. Din perspectivă creștină putem vorbi, mai degrabă, de o transfigurare a istoricului, nu de o anulare a lui. Ne desfășurăm viața într-un cadru istoric, dar avîndu-L pe Hristos în centru, mereu nădăjduim într-o depășire și transfigurare a istoricului. În aceste condiții, fiecare gând, cuvânt sau gest al nostru capătă dimensiuni sacramentale, este o concretizare și o reflexie a sacralului. Astfel, deși în aparență viața ne este dominată de profan și se pare că suntem supuși acestuia, în realitate, viața ne este încărcată de valențe ritualice, sacramentale. În acest sens putem vorbi de om ca de „homo religiosus“ cum spunea Mircea Eliade. Omul nu se poate regăsi decât în religie, iar împlinirea lui, prin prisma creștinismului, ține de întâlnirea lui reală cu Hristos.

Cel care s-a întâlnit în mod real cu Hristos, prin credință va depăși imanența lumii noastre și, prin nădejdea că Dumnezeu este prezent în viața lui și îl ajută, va conștientiza că Hristos este Cel care biruiește, omul fiind doar vasul prin care Dumnezeu lucrează. Nădăjduind în providența divină, el își va da seama că, în efortul său susținut de a se apropia de Dumnezeu, nu este singur. Totdeauna Hristos este cu noi. Ne aducem aminte de îndemnul dat de Mântuitorul lui Iair, conducătorul sinagogii din Capernaum: „Nu te teme (...)“. În greutățile noastre, mereu trebuie să avem în minte și în inimă cuvintele Mântuitorului Hristos: „Nu vă temeți, îndrăzniți. Eu am biruit lumea“.

Astfel, nădejdea ne leagă de transcendența divină și, prin încrederea că Dumnezeu este prezent în viața noastră, ne ajută să ajungem la dragoste. Având nădejde în ajutorul lui Dumnezeu, omul îi cere sprijinul și astfel va fi conștient că orice realizare a lui va fi rodul lucrării proniatoare a lui Dumnezeu prin el. „...Oriunde omul, din străfundul mizeriei sale, cere ajutorul celui care îl poate elibera, peste tot, unde, într-un cuvânt, există rugăciune, acolo speranța, încă nu teologală, dar totuși reală,

²¹ Henri Marrou, *Teologia istoriei*, Ed. Institutului European, Iași, 1995, p. 18.

este deja prezentă. Iar această primă mișcare spre Dumnezeu în inimile oamenilor este deja un har al lui Dumnezeu²².

Prin acest dialog, nădejdea presupune o comunicare în care se pun bazele unei comuniuni autentice. Nădejdea implică o încredere pe verticală în Dumnezeu, dar și o încredere pe orizontală în semenul de lângă noi.

Printr-o astfel de nădejde ni se descoperă realitatea profundă a istoriei ca trup mistic al lui Hristos. Conștientizând că facem parte din același trup tainic, care este Biserica lui Hristos, nădejdea mântuirii ne relevă caracterul comunitar al acesteia. Numai prin celălalt, împreună cu semenii, este posibilă mântuirea. O nădejde creștină care presupune o credință în Dumnezeu implică și o încredere a omului în om, o conlucrare a oamenilor în vederea mântuirii.

În acest efort de adâncire a comuniunii surprindem taina istoriei, care este legată de sfințenie. Sfințenia este sensul istoriei, care presupune nădejdea omului în Înviere. Știind că veșnicia nu poate fi trăită în cadrele limitate ale istoriei, omul nădăjduiește în înviere. Această nădejde în înviere este afirmată de Sfântul Apostol Pavel: „Suspînăm în sinea noastră, așteptând învierea, răscumpărarea trupului nostru” (Romani 8, 23). Sau, în altă parte: „Suspînăm în cortul acesta, de vreme ce dorim și nu ne scoatem haina, ci să ne îmbrăcăm cu cealaltă pe deasupra, ca ceea ce este muritor să fie înghițit de viață” (2 Corinteni 5, 24).

Astfel, istoria nu este o încremenire a existenței, o reducere la biologic și la teluric, ci este cadrul care oferă perspectiva veșniciei. Istoricitatea este caracterizată de nădejdea Învierii și de restaurarea omului în Hristos. Dar trăind cu nădejdea Învierii în istoricitate, creștinismul autentic nu se reduce la o nădejde teoretică, la contemplație. Dinamismul creștinismului presupune acțiune, o succesiune de fapte care izvorăsc din credință și sunt făcute în nădejdea mântuirii. Creștinul acționează „...răscumpărând vremea, căci zilele rele sunt...” (Efeseni 5, 16). Termenul grecesc „a răscumpăra” înseamnă „a epuiza ocaziile”, „a scoate partea cea mai bună din acest timp, pe care ne este dat să-l trăim”.

În această serie de acțiuni ale omului este inclusă și o dramă a istoriei umanității. Încadrat în istoricitate, omul va lupta să-și depășească limitele sale istorice, să descopere sensul autentic al istoriei și să lupte pentru realizarea acestuia. Omul va trăi dramatismul luptelor între fals care se vrea să se impună ca adevăr și calea care să acceadă la Adevăr. „Întreaga istorie, într-un fel, este această luptă: lupta între felurite chipuri de tăgăduire a realității, a creației, a realității metafizice, substratul Revelației... și afirmarea substanțială a existenței, a lumii prin Hristos. Aceasta este toată Istoria și aceasta este orice istorie”²³.

Omul va ieși învingător din această luptă doar primind și asumându-și Revelația divină. Revelația este cunoscută în istorie: „Iar Cuvântul a devenit trup și S-a sălășluit printre noi plin de har și adevăr; și noi i-am văzut slava, a slavă ca a Unuia născut din Tatăl.” (Ioan 1, 14). Revelația este cuprinsă în Hristos, care este Alfa și Omega.

Hristos este Logos Creator și Mântuitor. Prin afirmația că „...universul este un proces istoric, evolutiv, genetic...”²⁴, a lui Claude Tresmontant în „Problèmes du christianisme”, se arată că universul este caracterizat de istoricitate, el nu este eter și

²² Jean Danielou, *Reflecții despre misterul istoriei*, p. 296.

²³ Alexandru Mironescu, *Kairos*, Ed. Anastasia, București, p. 111.

²⁴ Pierre Chaunu, *Istorie și decadență*, p. 36.

prin urmare este opera unui Creator. Dar Hristos nu este numai Creatorul Universului, Cel „...prin care toate s-au făcut...”²⁵ ci și Mântuitorul cosmosului. El este prezent în istorie, înainte de Întrupare prin profeți și după Cincizecime, prin Duhul Sfânt, care este în Biserica Lui.

Istoria este o conlucrare a omului cu Dumnezeu. Nădejdea presupune sinergia în cadrul istoriei. Nu putem vorbi de un progres al civilizației, ca rod al lucrării strict umane. Atâta timp cât omul și-a structurat viața pe înțelegerea mitologică a lumii, el nu s-a putut ridica deasupra naturii prin știință și tehnică. Prin creștinism a fost posibil un progres al științelor pozitive. Dar prin autonomizare, omul s-a crezut stăpân al tainelor Universului. El a crezut că prin rezultatele științei și tehnicii își poate explica totul. Mai ales în secolul XIX năzuințele progresului sunt legate de utopia raiului pământesc, a fericirii pământești. „Utopia raiului pământesc consideră posibilă soluționarea imanentă a tragediei istoriei universale și instaurarea stării absolute. Ca și ideea progresului ea se sprijină pe un raport fals cu timpul, în ea există falsa concepție că tragedia timpului este rezolvabilă în viitor... Utopia raiului pământesc afirmă că întregul proces istoric nu a fost decât un mijloc de înfăptuire a ei”²⁶.

Prin această viziune, o generație nu este decât un instrument, un mijloc de progres pentru generațiile ulterioare. Dar fiecare generație-și are un rost al său, rânduit de Dumnezeu. Fiecare generație din istorie are un fel propriu în care se apropie de Dumnezeu.

Revoluțiile n-au trecut de limitele istoriei, n-au soluționat adevăratele probleme ale umanității. „Concepția despre progres, în forma sa nereligioasă, ruptă de germele religios, nu este altceva decât ridicarea la rangul de sistem, de teorie încheată a supoziției umaniste fundamentale că omul își poate fi suficient sieși, că poate să-și soluționeze destinul prin forțele umane imanente și n-au nevoie de forțele divine și de felul divin al victoriei”²⁶.

Din păcate, în multe situații, astăzi, omul, prin rezultatele mari ale tehnicii, nu caută să-și îndeplinească decât niște dorințe denaturate de la adevărata lui menire. „...omul epocii noastre este mereu mai nesatisfăcut decât omul altor epoci. Goana nebună a tuturor pentru satisfacerea trebuințelor materiale și puterea aproape discrețională a reclamei și consumului, care înmulțesc în mod disperat aceste trebuințe, depărtează mereu omul de Dumnezeu, de lumea valorilor spirituale”²⁷.

Singura salvare autentică a omului este ancorarea într-o reală viață duhovnicească, care să-L aibă în centru pe Hristos și să facă posibilă culegerea roadelor Sfântului Duh. Într-o asemenea viață, omul va trăi cu nădejdea în eshatologie, în parusie și prin felul lui de a fi va grăbi venirea cea de-a doua a Mântuitorului și întâlnirea față către față cu El.

²⁵ Nicolae Berdiaev, *Sensul creației*, p. 184.

²⁶ Ibidem, p. 189.

²⁷ Pr. prof. dr. Dumitru Popescu, *Ortodoxie și contemporaneitate*, Ed. Diogene, București, 1993, p. 161.

ASPECTE ALE REZISTENȚEI BISERICII ORTODOXE BĂNĂȚENE ÎN MĂRTURII ORALE*

DANIEL GABRIEL OTESCU

Imediat după 23 august 1944 în România a început procesul de dezintegrare a valorilor naționale; asalturile asupra structurilor instituționale de bază ale statului, asupra normelor morale și etice, bine stabilite înainte, au provocat o puternică zguduire a oamenilor în însăși ființa lor biologică, precum și în orice certitudine minimă de existență imediată sau viitoare. Între 1944–1948, în toată țara au năvălit „o faună de elemente străine intereselor fundamentale ale poporului român, de indivizi dușmănoși tradițiilor, aspirațiilor și apartenențelor noastre istorice, o pleiadă de adevărați vampiri și exploataatori ai slăbiciunilor umane, ai derutei în care se afla țara după un război pierdut”¹.

Măsurile luate de regimul comunist au provocat o profundă reacție de respingere și repulsie din partea societății românești. Comunismul a fost practic perceput asemenea unei grave maladii, care trebuie grabnic înlăturată. Ca urmare, motivația de fond a acțiunilor întreprinse de poporul român în această situație, a fost eliminarea din viața sa a bolșevismului. Spre această țintă converg toate resorturile care au provocat mișcarea de rezistență anticomunistă la care au participat și românii bănățeni. Mărturiile ne dezvăluie varietatea factorilor care au acționat într-un moment sau altul asupra conștiinței fiecăruia dintre participanți. Motivațiile de natură politică se combină în general cu cele de natură economică, socială, civică, personală sau chiar psihologică; vom căuta însă în rândurile de mai jos să evidențiem motivațiile de natură religioasă, așa cum reies ele din mărturiile orale culese.

Gherga Ianăș (din Rusca, județul Caraș-Severin) arată că: „*în timpul alegerilor din 1948 venise o propagandă: comunismul este adversarul creștinismului, că rămânem fără preoți, dar mai ales ne va băga în colhoz și va fi o nedreptate socială. Această propagandă venea din partea partidului șărănesc. Crescând noi în educația creștină am fost atrași împotriva comunismului*”².

Ilustrativă este și mărturia lui Librimir Dumitru (Teregova): „*După începerea războiului cu Rusia au început să apară afișuri cum Sfânta Cruce este ruptă de seceră și de ciocan și cum preoții ortodocși sunt înjunghiați de comuniști*”³.

* Fragment din lucrarea de licență cu titlul „Mitropolia Banatului între anii 1947–1964. Forme de rezistență anticomunistă în mărturii orale”.

¹ I. Cârja, *Canalul Morții*, Cartea Românească, București, 1993, p. 51.

² G. Ianăș, Teregova, *Mărturie*.

³ D. Librimir, Teregova, *Mărturie*.

Cei care făcuseră cunoștință cu societatea sovietică în timpul războiului aveau un motiv în plus de îngrijorare. Bica Ion zis „Fâșce“, tot din Teregova ne povestește: „fiind în Rusia din 1943 am avut ocazia de am stat de vorbă cu oamenii unde eram cantonați, ei spuneau că au trăit într-o mare frică de regimul comunist cât și de copiii lor care erau montați la școală să-și spună părinții dacă se roagă la Dumnezeu și se închină la icoane sau dacă au cărți de rugăciuni. Părinții se rugau noaptea în șoaptă și sub pătură, cu mare grijă, ca să nu-i audă copiii și să nu-i divulge la învățătorii lor. Mulți părinți au fost deportați în Siberia, iar pe copiii lor i-a luat statul și i-a dus în școli speciale de i-a instruit. Din această cauză nu am privit cu ochi buni acest regim comunist”⁴.

Oarecum avertizată de pericolul comunismului ce amenința să tulbure liniștea și așa destul de zdruncinată a țării, cea mai mare parte a populației nu vedea cu ochi buni noul regim politic instalat cu ajutor sovietic. De altfel, cei înscrși în partidul de tristă amintire o făceau în speranța obținerii unor privilegii, majoritatea provenind, cel puțin în mediul rural, din rândul celor săraci: „Oamenii ăștia au fost săraci și de aceea s-au înscris în partid. Ei s-au înscris mai mult ca să aibă un loc de muncă, să aibă și ei un salariu”⁵.

În plus, sistemul de cote, impus cu dublu scop: de a plăti despăgubirile în natură către U.R.S.S. și de a decima țărănimea înstărită prin confiscarea bunurilor din gospodărie, a creat și el un climat deosebit de tensionat la sate. Cei care nu reușeau să-și achite obligațiile în termenele stabilite, erau pedepsiți conform decretului 183/1949, ce sancționa așa numitele infracțiuni economice; în baza acestuia multe familii au fost deposedate de ultimele lor bunuri și mulți țărani au umplut celulele închisorilor.

În condițiile în care se efectuau arestări abuzive (1948–1949) nimeni nu mai putea fi sigur de libertatea și viața sa, iar amenințarea cu „duba neagră” la cea mai neînsemnată nesupunere (părintele Ioan Surducan, preot la Clopodia, a fost arestat pentru că în prima zi a anului 1948 a oficiat un *Te Deum* în cinstea regelui)⁶, a creat o atmosferă extrem de tensionată și a determinat organizarea unor grupări de rezistență anticomunistă pe întreg teritoriul țării. Banatul, așa după cum mărturisește și Ioan Ioanid, ocupa un loc fruntaș la acest capitol: „Banatul era una din regiunile țării care dădea cel mai mult de furcă organelor de securitate, din cauza rezistenței pe care o opunea regimului. Organizațiile politice anticomuniste și mai ales mișcarea legionară erau foarte active, mereu apăreau noi grupuri de partizani în Munții Cernei, Caransebeșului și în jurul Reșiței, iar zona de frontieră cu Iugoslavia, mai ales de când intervenise ruptura dintre Moscova și Belgrad, devenise un punct special de nevralgic”⁷.

Constituirea grupurilor de rezistență armată din zona Banatului s-a făcut treptat. Primele forme de organizare a luptei anticomuniste apar în 1946, iar primele ciocniri armate au avut loc la începutul anului 1948, în sudul Banatului, zona Herculană, în care a fost implicat un lot de 18 luptători, în frunte cu Marineasa Zaharia⁸. În perioada

⁴ I. Bica, Teregova, *Mărturie*.

⁵ T. Nistor, Teregova, *Mărturie*.

⁶ I. Surducan, *Autobiografie*, manuscris, din biblioteca personală a fam. Nediglea, Belinț, p. 2.

⁷ I. Ioanid, „Închisoarea noastră cea de toate zilele”, 1991, volumul I, p. 239.

⁸ A. Berzescu, *Grupul de rezistență armată împotriva comunismului din comuna Teregova*. Banat, 1948–1949 în „Gazeta de Vest”, nr. 12/76, august, 1992, p. 22.

imediat următoare numărul unor astfel de grupări armate este în permanență creștere; amintim pe cea a avocatului Spiru Blănaru, cea a colonelului Uță și a notarului public Ionescu Gheorghe, ce acționau în zona Teregova – Domașnea, cea a căpitanului Tănase Ioan – zona Cărpiniș etc. Aceste grupări armate erau însă doar vârful de lance ale opoziției anticomuniste; ei erau susținuți de un al doilea eșalon, „cel de acasă”, mult mai numeros.

Numărul bănățenilor care au luptat cu arma în mână împotriva comunismului este foarte mare. Așa după cum mărturisește și domnul profesor Atanasie Berzescu, el însuși întemnițat pentru vina de a fi spus „Nu” tăvălugului comunist, satele și orașele bănățene, mai ales cele din partea muntoasă, au plătit din plin tributul de sânge pe altarul rezistenței anticomuniste.

Considerați, mai ales în zona rurală, stâlpii comunității, alături de primari și de învățători, preoții au fost întotdeauna alături de năzuințele credincioșilor lor în momentele de răscruce ale țării; amintim în acest sens contribuția preoțimii bănățene la împlinirea marelui deziderat ce a animat secole de-a rândul viața tuturor românilor: Unirea cea Mare.

Neavând nici o îndoială asupra ideologiei ateiste promovate de comunism, asupra rolului marginalizat pe care acesta îl sortise încă dintru început Bisericii, slujitorii altarelor bănățene au sprijinit, atât cât le-a stat în putere, lupta enoriașilor lor în încercarea de zdrobire a „balaurului roșu” venit de la răsărit. Este și cazul lui părintelui Nicolici Alexandru, preot în comuna Teregova, a cărui participare la acțiunea anticomunistă o aflăm din procesul verbal întocmit de căpitanul de securitate Schnellbach Martin din Direcțiunea Generală a Securității Poporului din data de 29 octombrie 1949, Timișoara: „Nicolici Alexandru, zis Popa Sandi, născut la 3 octombrie 1911 în comuna Vălișoara, județul Caraș-Severin, fiul lui Toma și Anastasia, este licențiat în Teologie, serviciul militar satisfăcut, de profesiune preot, căsătorit, are un copil, domiciliat în comuna Teregova, a luat parte la aproape toate ședințele conspirative, în care ședințe a luat de la membrii care s-au încadrat în bandă jurământul de credință față de bandă. A luat parte la ședința conspirativă din 2 ianuarie 1949 în locuința fostului notar public Ionescu Gheorghe, unde s-a hotărât formarea acestei bande subversive, recrutarea de membri, procurarea de armament, procurarea de armament de la banda subversivă teroristă de sub conducerea fostului colonel Uță Ioan în care ședință s-au mai hotărât toate pregătirile pentru atingerea scopului final al bandei, care a fost răsturnarea prin acțiuni de violență înarmată a regimului de democrație populară din Republica Populară Română. S-a deplasat la ascunzișul bandei, luând legătura cu Ionescu Gheorghe”⁹.

Iată cum descrie chiar părintele Nicolici evenimentul: „în ziua de 2 ianuarie 1949 pe la orele 12, plecând eu de la biserică am fost oprit de notarul public Ionescu Gheorghe care m-a rugat să vin cu crucea și epitrahilul la casa lui Colțun Petru pentru a lua un jurământ”¹⁰.

De remarcat este faptul că intrarea în cadrul uneia din aceste organizații anticomuniste se realiza numai după depunerea unui jurământ de credință cu mâna pe cruce, care era luat, acolo unde se putea, chiar de către un preot. Deși numărul

⁹**** Rezistența armată din Munții Banatului în documente, București, 2000, p. 136.

¹⁰ I. Silveanu, *Cărările speranței – destine ale rezistenței anticomuniste din Banat*, volumul I, 1998, p. 62.

acestor organizații era destul de mare și erau răspândiți în întreg Banatul, formula jurământului era aproximativ aceeași:

„Eu... jur pe Atotputernicul Dumnezeu și pe fericirea familiei mele că nu voi trăda secretele organizației și că orice misiune sau ordin primite din partea comandanților le voi executa. Așa să-mi ajute Dumnezeu”¹¹.

După atacul primăriei Teregova și a postului de jandarmi de către partizani, încep arestările în masă în comuna Teregova. Tot acum este arestat și părintele Nicolici Alexandru, dar și celălalt preot al satului, părintele Stoichescu Dumitru. Judecați la 25 ianuarie 1950, vor fi condamnați, primul la 15 ani temniță grea, 10 ani degradare civică și confiscarea averii, iar al doilea la 1 an temniță, degradare civică și confiscarea averii. Trebuie să subliniem faptul că acest caz prezentat nu este singular; numeroși preoți, mai ales din satele Banatului Montan au fost implicați în susținerea luptătorilor pentru libertate; numele acestora, a unora dintre ei, l-am inclus în cadrul capitolului al șaselea, ce dorește a stârni cititorului un moment de aducere aminte a acelor slujitori ai Bisericii Banatului care nu au pregetat să-și sacrifice viața pe altarul credinței.

Așa după cum am mai spus, grupările armate de rezistență anticomunistă nu puteau exista fără ajutorul celor de acasă, din satele și orașele bănățene care le furnizau acestora hrană, haine, armament și nu în ultimul rând, le dădeau curajul de a lupta în continuare. Caransebeșul, oraș de frunte al Banatului de munte, era în acea vreme „centrul de organizare a mișcării de rezistență”¹². În plus, „toată organizarea rezistenței s-a produs sub binecuvântarea episcopului Veniamin Nistor din Caransebeș. Biserica implicându-se în lupta împotriva comunismului încă de la început”¹³.

Arma clerului era fără îndoială cuvântul și blândețea faptei, însă acestea produceau teamă și neliniște în rândul autorităților „roșii”, care încearcă, adeseori prin teroare, să-i împiedice pe slujitorii Bisericii să-și rostească cuvintele de învățătură către poporul însetat de adevăr sau cel puțin să-i convingă să vorbească în favoarea lor. Iată ce ne relatează Maica Patricia Codău (pe vremea aceea stareță la mănăstirea Gai, județul Arad) în acest sens: „bunăoară, părintele Felea a primit ordin să vorbească despre pace. Și el a vorbit despre pacea lui Hristos, despre pacea interioară, despre pacea în familie. Mai apoi a fost arestat și condamnat, iar la proces a fost învinuit pentru că nu a accentuat în predicile sale latura politică”¹⁴. Legat de aceeași idee, prezentăm o altă mărturie: „La Catedrală (cea din Caransebeș – n.a.) era un preot care trebuia să țină predică. De frica lor (a comuniștilor – n.a.) n-a mai vrut să o țină. În momentul acesta, ca să salveze situația episcopul Veniamin Nistor se ridică din scaunul lui și ține cuvântarea”¹⁵. Însă vlădica, considerat de mulți simbolul unității și biruinței în Hristos, nu a fost singurul care s-a implicat în mișcarea de rezistență; după mărturia domnului profesor Atanasie Berzescu, pe atunci student la Academia Teologică din Caransebeș: „toți profesorii de la teologie și de la episcopie au fost implicați”¹⁶. Că bună dovadă în acest sens, pe lângă arestările la care majoritatea dintre ei au fost supuși, este și faptul că „la Caransebeș parcă era un făcut; după ce au venit comuniștii

¹¹ *** *Rezistența armată din Munții Banatului în documente*, București, 2000, p. 146.

¹² A. Berzescu *Lacrimi și sânge – rezistența armată din Munții Banatului*, Timișoara, 1999, p. 352.

¹³ A. Berzescu, *Mărturie*.

¹⁴ P. Codău, *Mărturie*.

¹⁵ A. Berzescu, *Mărturie*.

¹⁶ *Ibidem*.

biserica era arhiplină și curios lucru, oamenii căutau să vină cât mai mulți când era predica. Până acum, nu numai la Caransebeș, ci peste tot, când venea vremea predicii lumea pleca. Acum, din contră și asta datorită predicilor.”¹⁷

Același Atanasie Berzescu, în cartea domniei sale „Lacrimi și sânge”, referindu-se la această stare de fapt, ține să evidențieze predicile ținute de un tânăr diacon: „Cu un ton obișnuit, molcom, blând și liniștitor, însuflețindu-se parcă pe măsură ce predica, lua o pornire năvalnică spre adevăr. Ne fascina. Cuvântul său era ascuțit de sabie. În Biserică se așternuse o liniște de mormânt. Cu sufletul la gură, ascultam vorba tăioasă a blândului diacon de pe amvon. Așa a trecut sărbătoare de sărbătoare a fiecărei duminici din calendar. Se crease o stare de spirit aparte, de unitate în luptă a celor care ne hotărâserăm să rezistăm comunismului. (...) Tânărul diacon de atunci este mitropolitul de azi al Banatului, I.P.S.S. Nicolae Corneanu”¹⁸.

Poate și datorită perpetuării acestei stări de fapt, conform căreia eparhia caransebeșană era percepută ca unul dintre bastioanele importante ale rezistenței anticomuniste, se datorează desființarea acesteia și comasarea ei cu Arhiepiscopia Timișoarei. Astfel, la 1 martie 1949 Veniamin Nistor, episcopul Caransebeșului, este obligat să părăsească scaunul episcopal, îndreptându-se spre surghiunul impus la Alba-Iulia.

Oamenii de rând erau adeseori induși în eroare de propaganda ateistă, rodnică poate și datorită unor carențe ale educației religioase de până atunci; însă nu se mulțumeau cu explicațiile, adeseori demagogice și pline de ură ce li se serveau de către „apostolii ateismului”, ci veneau la preoți, la măicuțele de la mănăstire, căutând să găsească, în cuvintele acestora, un răspuns, o rază de speranță. Cu blândețe și cu răbdare, poate și cu teamă, li se arăta oamenilor, povestindu-li-se diferite întâmplări, că, de fapt, și cei care se declarau atei convinși și negau cu tărie existența lui Dumnezeu, erau convinși, unde în adâncul sufletului lor, de existența acestuia: „În Rusia, președintele ateilor a ținut o cuvântare de două ore, aducând argumente împotriva existenței lui Dumnezeu. La sfârșit, după ce s-a terminat ora de „predare” le zice: «Și acum să ridicăm pumnul spre El ca să arătăm că nu există». Toată mulțimea aia de neisprăviți o ridicat, doar un bătrân nu. Întrebat de cel ce a ținut cuvântarea de ce el nu face ca și ceilalți, bătrânul răspunde: «Dumneata ai transpirat două ore dovedind că nu există Dumnezeu și acum te-ai dat de gol zicând să ridicăm mâna spre El. Spre care El? Spre care zici că nu există?»”¹⁹.

Procesul de ateizare la care a fost supusă societatea românească după cel de-al doilea război mondial a cunoscut forme diverse de manifestare. Principiile ortografice nu au scăpat nici ele. Până la perioada la care ne referim noi, ortografia Academiei Române prevedea ca să se scrie cu literă mare: „Numele lui Dumnezeu, toate vorbele prin care se înlocuiește numele lui Dumnezeu, numele celor trei fețe ale lui Dumnezeu și în genere toate vorbele care numesc ființe la care ne închinăm. Scriem aceste vorbe cu literă mare în semn de adânc respect, de venerație”²⁰.

¹⁷ A. Berzescu, *Mărturie*.

¹⁸ A. Berzescu, *op. cit.*, p. 352–353.

¹⁹ P. Codău, *Mărturie*.

²⁰ Apud. I.P.S. dr. N. Corneanu, Mitropolitul Banatului, *Ortografia și Biserica în „Învierea”, nr. 6/1993*, p. 2, reia *Noua ortografie a Academiei Române aranjată după categorii gramaticale și dicționar ortografic*.

Aceste precepte nu apar în ortografia noului stat comunist, ajungându-se chiar ca numele Divinității să se scrie cu literă mică. S-a eliminat complet majuscula și în cazul Duminicii – Ziua Domnului sub pretextul că avem de a face cu un nume comun. S-a mers chiar mai departe și, din prima zi a săptămânii (cea dintâi a săptămânii, adică cea dintâi după ziua sâmbetei – Marcu 28, 1; Ioan 20, 1) a ajuns ultima. Calendarele de după instaurarea comunismului, chiar și cele bisericești, nu numai cele civile, „au fost obligate la această modificare dureroasă care, dincolo de simpla formalitate, cum și-au putut închipui unii, reprezintă o alterare a însăși credinței legate de învierea Mântuitorului Iisus Hristos”²¹.

Însă nu doar regulile ortografice demonstau acest lucru. Proclamând munca drept cea care l-a făcut pe om, comunismul a impus oamenilor să muncească chiar și în duminici, ca să nu mai vorbim de sărbătorile religioase din cursul săptămânii: „...tractoristii trebuiau să meargă la arat; și Duminica mergeau, nu aveau voie... Și Duminica și în sărbători – nu se ținea cont de ele. Înainte nu se lucra în sărbători și Duminici. Nici pe urmă nu vroiau, da nu aveau ce face, trebuia să mergi afară la treabă”²².

Din același proces de ateizare a societății românești, face parte și desființarea orelor de religie din cadrul școlilor de toate gradele. Campania de „laicizare” a școlilor a debutat prin interzicerea rostirii rugăciunilor la începutul orelor de curs, aducându-se drept argument imbatabil neomogenitatea confesională a claselor; rostirea unei rugăciuni ortodoxe ar contraveni cu principiul de egalitate al cultelor, proclamat cu atâta fervoare de Constituția de la 1948, drept pentru care această practică este interzisă. De la interzicerea rostirii rugăciunilor și până la interzicerea religiei în școli nu mai era decât un pas, pas care a fost făcut cu foarte mult zel de către comuniști.

Cu toate acestea, educația religioasă nu a putut fi eradicată întru totul, așa cum ar fi dorit cei de la putere, lucru recunoscut chiar de ei. Într-o primă fază, preoții, cu acordul părinților, la biserică sau chiar acasă la ei, încercau să contrabalanseze, prin cateheze, prin învățarea de cântece religioase, lipsa educației religioase pe care noul program educațional îl refuza tinerei generații: „preotul a luat câțiva copii, care a văzut că avem glas și ureche muzicală, și ne-o întrebat dacă nu vrem să învățăm de cantori la biserică. Și atunci ne-am găsit vreo șase, din care am rămas patru, da pe urmă or mai venit, și am mers la părincili. Da... am mers vreo șase ani de zile în fiecare sară la părincili, pă scănuț jos, să ne învețe să cântăm”²³.

După înăsprirea regimului, aceste eludări ale sistemului nu mai erau posibile, astfel că întreaga responsabilitate privind educația religioasă va reveni familiei și în special bătrânilor: „ăi bătrâni, sara, le povesteau copiilor povești din Biblie”²⁴. Aceștia erau și cei care mergeau la biserică: „mai mult veneau la biserică cei bătrâni, pentru că ei nu erau angajați. Dar pe cei angajați îi speriaseră atât de mult încât nici nu vorbeau despre Dumnezeu”²⁵. Nu numai că sistemul comunist interzisese formele publice de manifestări religioase („nu le dădea voie să iasă când era dă ocolit biserică la Paști (...) nici la Rusalii când se făcea sfințirea recoltelor nu puceau să ducă

²¹ Ibidem.

²² R. Vasile, *Mărturie*.

²³ Ibidem.

²⁴ T. Nistor, *Mărturie*.

²⁵ M. Smultea, *Mărturie*.

afară, că nu era voie. Dacă s-or dus, s-or dus cu steagurile jos, ungeva cât mai aproape ca să nu-i vadă”²⁶) dar încerca, în toate modurile posibile, să rupă din viața cotidiană a omului de rând orice sentiment religios. Chiar dacă era proclamată libertatea religioasă a tuturor oamenilor, simplul gest de a merge la biserică era pedepsit: elevii care îndrăzneau să calce pragul Casei Domnului „când veneau la școală le dădeau note mici”²⁷. Se instaurase în întreaga țară o atmosferă de nesiguranță și de neîncredere față de cei din jur: „tatăl meu îmi spunea să nu vorbesc nimic la școală, nici pro nici contra. Să trăiesc neobservată. La fel îi spunea și mamei mele care era învățătoare”²⁸.

Aceeași stare de suspectabilitate domnea și în mănăstiri: „când m-am dus eu în 1945 atunci s-o instalat puterea asta comunistă și atuncia s-o schimbat și-n mănăstiri traiul de altădată, că partidul ăsta comunist își alesese anumite persoane pe care le infiltra în mănăstiri. Chiar și eu personal am fost urmărit”²⁹.

În cazul membrilor de partid înclinațiile religioase trebuiau eliminate cu desăvârșire, fiindcă, așa după cum spunea Lenin, noțiunile de religiozitate și comunism sunt din start antagoniste. Ascensiunea într-o funcție oarecare sau în ierarhia partidului era condiționată de negarea oricărui sentiment religios: „Pentru a avea un post de conducere trebuia să renunți la religie”³⁰. Tocmai de aceea „membrii de partid nu aveau voie să se cunune sau să-și boteze copiii (la biserică – n.a.) numai pe ascuns”³¹.

Literatura religioasă și mai ales publicistica, redusă drastic, atât cantitativ cât și calitativ, putea fi obținută de către credincioși de la biserică, evident, cu unele riscuri, căci citirea unor astfel de rânduri putea fi socotită o crimă la adresa statului: „Citeam cărți fără să știe nimeni. Cărțile le aveam de la cei bătrâni, cărora le dădeam bani să ne cumpere de la biserică”³².

Organizațiile ortodoxe, afiliate bisericii au fost desființate încă din prima fază a agresiunii comuniste, fiind considerate un obstacol în plus în calea victoriei socialiste. Iată ce ne spune părintele Ciorei Moise din Teregova, în legătură cu o astfel de organizație: „În vara anului 1946 sub conducerea preotului Alexandru Nicolici ia ființă societatea tinerilor creștini „Sfântul Gheorghe”. Fiecare membru al acestei societăți era obligat să ia parte la serviciile divine. Se făceau apoi excursii cu caracter religios unde în aer liber se dezbăteau probleme cu caracter religios. Se țineau apoi regulat conferințe cu caracter religios. Conferințele decurgeau în sistem academic. Unul din membrii dinainte destinat prezenta un oarecare subiect și apoi urma aprofundarea prin discuții contradictorii. (...) Această societate a funcționat până în anul 1947 când a fost desființată din cauza unui ordin dat de forurile superioare”³³. Aceași soartă a avut-o și Oastea Domnului.

²⁶ V. Radu, *Mărturie*.

²⁷ M. Smultea, *Mărturie*.

²⁸ D. Isac, *Mărturie*.

²⁹ S. Grozăvescu, *Mărturie*.

³⁰ R. Fock, *Mărturie*.

³¹ P. Librimir, *Mărturie*.

³² M. Smultea, *Mărturie*.

³³ Pr. M. Ciorei, *Completarea datelor referitoare la cronica parohiei Teregova, protopopiatul Caransebeș*, manuscris, 1980), din biblioteca personală a părintelui Ciorei.

Un moment important al vieții Mitropoliei Banatului, moment de reafirmare a credinței în religia străbună în fața vicisitudinilor „epocii”, îl reprezintă și sărbătorile prilejuite de canonizarea celui ce avea să fie ocrotitorul Timișorii. În hotărârea Sfântului Sinod de a canoniza Sfinții Bisericii Ortodoxe Române din trecut, era cuprinsă alături de alții și oficializarea cinstirii cuviosului Iosif cel Nou de la Partoș³⁴, realizată prin hotărârea Sfântului Sinod din 28 februarie 1950. Adunarea Eparhială hotărăște aducerea moaștelor sale de la mănăstirea Partoș, fapt pentru care în ziua de 6 septembrie 1956 are loc deshumarea osemintelor; după săvârșirea serviciilor religioase și a rugăciunilor rânduite, acestea au fost transportate în ziua de 8 septembrie la Timișoara și păstrate, până în seara zilei de 6 octombrie, într-o raclă în altarul catedralei mitropolitane, fiind privegheate permanent de către preoți.

Solemnitățile de canonizare începute în seara zilei de 5 octombrie au continuat a doua zi prin oficierea Sfintei Liturghii de către mitropolitul Vasile Lăzărescu la care au asistat: Iustin Moiescu, mitropolitul Ardealului, episcopii Andrei Magieru al Aradului, Nicolae Colan al Clujului și Valerian Zaharia al Oradei. După sosirea membrilor Sfântului Sinod, are loc ședința solemnă prezidată de patriarhul Justinian (și la care au participat mitropoliții Iustin Moiescu al Ardealului, Vasile Lăzărescu al Banatului, Firmilian al Olteniei, episcopii: Nicolae Colan al Clujului, Andrei Magieru al Aradului, Valeriu Zaharia al Oradei, Iosif al Râmnicului și Argeșului, Teofil al Romanului și Hușilor, Andrei Moldovan al eparhiei misionare ortodoxe române din America, Antim și Teoctist, vicari patriarhali) în care s-a proclamat canonizarea Sfântului Iosif cel Nou de la Partoș.

Duminică 7 octombrie, în cadrul liturghiei solemne s-a citit tomos-ul de canonizare, în prezența a peste 10 000 de credincioși, iar a doua zi, luni 8 octombrie, s-au săvârșit slujbele de instituire a cultului Sfântului Iosif cel Nou de la Partoș și s-a așezat racla cu moaștele sale pe un postament în dreapta pronaosului catedralei³⁵.

Așa după cum am mai spus, sărbătorile prilejuite de canonizarea Sfântului Iosif cel Nou de la Partoș au dat tăria necesară rezistenței tacite, dar sigure a bănățenilor în fața agresiunii comuniste. Lovită din nou în plin de aplicarea Decretului nr. 410 din 28 octombrie 1959, eparhia noastră, asemenea tuturor eparhiilor din țară, este nevoită să reducă drastic numărul mănăstirilor și al trăitorilor acestor lăcașuri.

Chiar și așa, lupta slujitorilor săi pentru credință nu scade cu nimic în intensitate. Prin cuvinte înțelepte și fapte pe măsură ei au trudit din greu, asemenea slugii credincioase, pe „țarina bănățeană” a credinței, neținând seama de greutățile și pericolele la care erau supuși.

Pe întreaga perioadă în care țara noastră s-a aflat sub teroarea comunistă, lupta dintre „diavolul roșu” și teismul românesc, în special cel ortodox, nu a cunoscut momente de răgaz, poate doar de acalmie. Un astfel de moment este și anul 1964, când, după celebra „Declarație din aprilie” de independență față de Moscova se poate

³⁴ Apud. I. D. Suciu, *Monografia Mitropoliei Banatului*, p. 241, reia Arhiva Mitropoliei Banatului, Fond Episcopia Timișoarei. Raportul general al Adunării Eparhiale din 2 martie 1952.

³⁵ *Ibidem*, p. 242, reia Arhiva Mitropoliei Banatului, Fond Episcopia Timișoarei. Raportul general al Adunării Eparhiale din 10 februarie 1957.

constata o relaxare a politicii opresive a guvernului lui Gheorghe Gheorghiu-Dej, manifestată prin eliberarea, prin Decretele nr. 176 din aprilie și nr. 411 din iulie, a circa 10 000 de persoane rămase în închisorile comuniste după amnistiiile parțiale din 1962–1963.

La acest an – 1964 – se oprește și studiul nostru de cercetare asupra formelor de rezistență anticomunistă din cadrul Mitropoliei Banatului, așa cum au reieșit ele din mărturiile orale culese.

PICTURA BISERICESCĂ, REPER DE VIZUALIZARE A LUMII NEVĂZUTE ÎN ISTORIA BISERICII

Monahia prof. MIRIAM LINK

Arta creștină s-a dezvoltat extrem de lent și foarte modest în primele secole creștine. Pereții catacombelor sunt acoperiți de schițe, semne și simboluri pentru inițiații în tainele credinței. Uneori semne din lumea păgână au primit semnificații noi și au fost încărcate cu sensuri creștine. Grădina, palmierul, păunul definesc paradisul terestru. Corabia, simbol al prosperității și al trecerii fericite prin viața aceasta, devine Biserica. Multe scene din Vechiul Testament sunt interpretate simbolic: Daniel în groapa cu lei, cei trei tineri în cuptorul Babilonului, simbol al învierii și nemuririi, Adam și Eva. Abia la sfârșitul secolului al II-lea apar simboluri propriu-zise cu semnificație creștină: înmulțirea pâinilor care semnifica prânzul euharistic, adorarea magilor, simbol al intrării păgânilor în noul Legământ, învierea lui Lazăr ca taină a învierii noastre. Sunt consemnate apoi simboluri tainice cunoscute de cei care au primit taina Sfântului Botez: via și mai ales peștele, acronimul Mântuitorului Hristos. Aceste semne se găsesc pretutindeni unde se aflau creștini. Ele erau sumare: câteva trăsături, într-o gamă restrânsă de culori, Biserica neimpunând un program iconografic. Producătorii acestor scene nu erau artiști de meserie. Artiștii adevărați lucrau încă pentru lumea păgână și executau imagini în fața cărora erau condamnați creștinii martiri. Tertulian apologetul creștin le recomandă să se convertească și să-și schimbe meseria, iar Ipolit hotărî cu dârzenie: „dacă cineva e sculptor sau pictor, să știe că nu trebuie să facă idoli, iar dacă nu se îndreaptă, să fie izgonit“ (Egon Sendler, *Încône*, Desclée de Brouwer, Paris, 1981, p. 17).

Pacea constantiniană de la 313 aduce arta propriu-zisă în actualitate, ale cărei baze vor determina secolele viitoare. De acum crătorii de artă elevată vor lucra fără stinghereală la exaltarea noii credințe. Există o trecere de la arta păgână la arta creștină: filozoful devine Hristos, apostolul sau profetul. Într-adevăr, ritualul curții furnizează o adevărată gamă de culori și imagini pentru arta cea nouă creștină. Așa cum erau reprezentați împăratul și împărăteasa pe tronurile lor sunt reprezentați Mântuitorul Hristos și Fecioara Maria înconjurați de îngeri, simbol al puterii imperiale de data aceasta a împăratului ceresc celui fără de moarte. La Santa Maria Maggiore, Fecioara e reprezentată ca Augusta. Una din primele picturi creștine, conservată în bazilica Santa Maria Antiqua, simbolizează pe Maica Domnului, purtând diadema imperială, rochie și bijuterii regale. Este adevărat că toate portretele aveau menirea de a simboliza prezența împăratului însuși. La tribunal, judecătorul decidea în mod suveran în fața tabloului împăratului, ca Cezarul în persoană. Icoana creștină va moșteni această atitudine și o va dezvolta permanent, socotind-o sfântă și făcătoare de minuni.

Mântuitorul Iisus Hristos este reprezentat simbolic, la început prin monograme sau metafore : Bunul Păstor din cimitirul Priscila, Orfeu în infern, în cimitirul Sfântul Calist. El apare din secolul al II-lea în chipul unui tânăr imberb, cu părul inelat, cu picioarele goale, îmbrăcat cu o tunică și o mantie ca în catacomba Sfântului Pretextus, sau sub forma unui orator antic. Cu secolul al V-lea se impune personajul bărbătos, cu barbă și plete, cu aspect maiestuos și sever. El evoluează spre Pantocrator în arta bizantină până la imaginea centrală din biserica din Dafni secolul XI-XII (Pacaut, *L'Iconographie Chrétienne*, P.U.F., Paris, 1962, pp. 58-61).

Acest tip corespunde imaginii trimisă de Hristos regelui Abgar, regele Edesei, potrivit tradiției. Acest aspect este menționat de stihira glasului 8 de la vecernie : „După ce ai închipuit chipul tău foarte curat, L-ai trimis credinciosului Abgar care dorise să te vadă pe Tine, deși după dumnezeirea Ta ești nevăzut heruvimilor“ (Leonid Ouspensky, *Essai sur la théologie de l'icône*, Paris, 1960, p. 28). Sfântul Ioan Damaschin spunea despre chipul lui Hristos că „strălucea cu o lumină orbitoare“, pentru acest fapt „Domnul și-a acoperit chipul divin cu mantia și acesta a fost reprodus pe mantie, pe care i-a trimis-o lui Abgar, ce o cerea“ (Sfântul Ioan Damaschin, *Credința ortodoxă*, IV, 16). Compozițiile picturale ca forme vizuale principale și ideatice participă la climatul general al artei, care suferă în decursul timpului o profundă transformare și reorientare. Simbolismul sacru al clasicismului greco-roman este depășit. Simplitatea decorației antice este devansată de ornamentația simbolică exuberantă și vioaie a compoziției creștine. Antiteza veche dintre cosmos și haos, ordine și dezordine alunecă spre antiteza biblică dintre lumină și întuneric. În mod corelativ se îmbogățește noțiunea de suflet, care se deschide lucrării terapeutice a harului și împreună cu trupul devin „omul cel nou“, corespunzător unei preocupări religioase creștine universale. Rămâne demn de remarcat, în aceste etape de dezvoltare compozițională și iconografică, arta egipteană de la Fayum și Palmyra, precum și pictura vechilor mănăstiri egiptene de pe valea Nilului, centrate nu pe glorificarea trupului ci pe intensitatea privirii. Frescele murale ale unei basilici din Egipt păstrate în muzeul național din Varșovia sunt o pregătire pentru interioritatea duhovnicească a compozițiilor simbolice, icoanelor și mozaicurilor bizantine de mai târziu.

Aspirația spre vedere sufletească, primește în Biserica creștină un sens precis: ea constă în a vedea cerurile deschise, ca la Botezul Domnului, adică a intra în intimitatea misterului divin. Sfântului Ștefan, primul martir, exclama în timpul supliciului său: „Văd cerurile deschise și pe Fiul omului la dreapta lui Dumnezeu“. Carpus mucenicul, ars de viu în timpul lui Marc Aurelius, zâmbea pe când era chinuit de călăii săi. Întrebat de ce surâde, el a răspuns „Am văzut slava Domnului și mă bucur“ (J. M. Garrigues, *Voir les cieux ouverts*, rev. „Vie Spirituelle“, nr. 597, 1973).

După lungile persecuții, când creștinismul și-a dobândit libertatea, arta creștină iese din alegoria inițiativă și devine cu adevărat epifanică, situând misterul în sfera descoperirii dumnezeiești. Începând cu secolul al V-lea viziunea devine trinitară: mielul este așezat la picioarele tronului, pe acesta este așezată Crucea în mijlocul norilor de pe cer, în timp ce deasupra ei coboară porumbelul, Sfântul Duh. În partea de sus a scenei mâna Tatălui invizibil întinde coroana victoriei pascale. Sfântul Grigorie de Nyssa considera ca numai în perspectiva Crucii se poate dobândi viziunea cerurilor deschise. Astfel crucea devine „teologică“ pentru cei care văd prin ea (Ibid., p. 538).

Cinstirea sfintelor icoane apare acum ca nevoie de concret și o dorință de apropiere față de Dumnezeu a credincioșilor. Credincioșii au simțit nevoia de a avea redată în formă vizibilă chipul persoanelor apropiate și îndrăgite (M. Chialda, *Cinstirea sfintelor icoane*, în **Îndrumări Misionare**, Ed. Institutului Biblic, București, 1986, p. 841). Pictorii au creat în acest sens imagini cerești pătrunse de o semnificație nepământească. Ei au făcut datorită darurilor lor să aducă la îndemâna tuturor aceste viziuni teologice (P. Florensky, **Iconostasul**, trad. Boris Buzilă, Ed. Anastasia, București, 1994, p. 160).

Compozițiile iconografice, prin forma lor artistică, mărturisesc nemijlocit și intuitiv realitatea acestei forme; ele vorbesc, dar cu linii și culori. În aceste reprezentări credincioșii au văzut totdeauna chipurile sfinților iradiind de har și de lumină, iar în aceste imagini se arată Dumnezeu Însuși. „Iară noi, zice Florensky, asemenea samarineanului, zicem zugravilor: Credința noastră nu se datorează faptului că prin icoanele voastre mărturișiți sfințenia sfinților; ci, datorită lucrului penelului vostru, am început noi înșine să descoperim mărturia sfinților, nu prin cuvintele, ci prin chipurile lor; am auzit noi înșine preadulcele glas al Cuvântului lui Dumnezeu, al credinciosului martor, glasul al cărui sunet, de dincolo de fire, pătrunde întreaga ființă a sfinților, conducându-i la desăvârșita armonie“ (Ibid. p. 161).

Cu toate acestea la răspândirea și dezvoltarea glorioasă a iconografiei creștine și-au adus contribuția și anumiți creștini, mai ales cei proveniți din iudaism, care au negat posibilitatea imaginilor. Sensibili la influența nefastă a păgânismului, acești creștini căutau să evite orice formă de idolatrie care le-ar fi putut contamina religia prin intermediul creației artistice. Aversiunea față de sfintele icoane și față de compozițiile iconografice s-ar datora unor scriitori din vechime. Este vorba de Tertulian, Clement Alexandrinul, Origen, Eusebiu de Cezarea și alții mai puțin cunoscuți. Este adevărat că arta s-a născut în afara Bisericii și, cel puțin la început, s-a dezvoltat împotriva voinței acesteia. Creștinismul ca moștenitor al tradițiilor iudaice s-a opus în mod firesc idolatriei. Este adevărat că Biserica n-a fost indiferentă și neinteresată de artă, ea a acceptat-o, impunându-i anumite reguli. Mai exact arta s-a născut din inițiativa plină de pietate a credincioșilor (L. Bréhier, **L'Art chrétien**, Paris, 1928, p. 13–16; Ch. Diehl, **Manuel d'Art byzantin**, t. I, 1925, p. 1, 360; A. Grabar, **L'iconoclasme byzantin**, Paris, 1957; Th. Klauser, **Die Äusserungen der alten Kirche zur Kunst**, Münster, 1974, pp. 329–337).

Sunt cunoscute în acest sens mulțimea de fresce din catacombele de la Roma în spațiile de cult sau în locurile unde erau îngropați mai ales preoții, cum este cazul catacombelor lui Calixt. Imaginea creștină n-a fost niciodată identificată cu idolatria, chiar dacă au fost perioade din istoria Bisericii când a trebuit să se intervină pentru a demonstra această anomalie a unor necunoscători ai cultului icoanelor. Refuzul unora față de icoane trebuie explicat mai degrabă printr-o confuzie care se datorează, fără îndoială, unei absențe de limbaj pictural și verbal adecvat. În acele momente, pentru luptătorii împotriva icoanelor, Întruparea lui Dumnezeu și taina crucii reprezentau un scandal, nebulă care se prelungea și asupra icoanei de bună seamă. Evident, creștinismul scotea în evidență prin sfintele icoane tocmai realitatea Înomenirii Fiului lui Dumnezeu. Pentru aceasta Biserica a uzitat atâtea simboluri creștine și atâtea compoziții simbolice, pentru a da hrană celor începători, cum spune Sfântul Apostol Pavel. Imaginea este deci proprie însăși naturii creștinismului, acesta fiind nu doar revelația Logosului divin, ci și Imagine divină arătată prin Dumnezeu-Omul. Biserica,

învăţând despre icoane că se întemeiază pe Înomenirea Cuvântului, n-a rupt legătura cu Vechiul Testament ci, dimpotrivă l-a împlinit (L. Ispensky, op. cit., p. 20).

Doctrina Bisericii este exprimată foarte clar la Sfântul Ioan Damaschin. El a arătat că imaginea creştină este o închinare adevărată a lui Dumnezeu. Poporul evreu întrucat nu l-a putut vedea pe Dumnezeu nici n-a putut să şi-L reprezinte; „dar atunci când îl vei vedea pe Cel netrupesc făcându-se om pentru tine, atunci vei putea zugrăvi înfăţişarea lui omenească. Atunci când Cel nevăzut, luând fire trupească, ajunge văzut, de îndată poţi întruhipa asemănarea Celui ce s-a înfăţişat“. Aşadar abia „atunci pictează şi arată privirii tuturor pe Cel ce a binevoit să apară. Zugrăveşte naşterea Sa din Fecioară, botezul Său în Iordan, Schimbarea Sa la faţă pe muntele Tabor, înfăţişează totul prin cuvânt şi prin culori, fie în cărţi fie pe lemn“. Pentru Sfântul Ioan „nu vă faceţi nici un chip“ vrea să spună „nu faceţi nici o imagine a lui Dumnezeu atâta timp cât nu L-aţi văzut încă“ (Ioan Damaschin, **Primul tratat**, VIII, P.G. 94, 1237 D–1240 A; **Al treilea tratat**, VIII, P.G. 94, 1328 D). Într-adevăr ceea ce Scriptura ne învaţă prin cuvântul scris – ne spun părinţii de la sinodul local din Constantinopol 869 – „icoana ne învaţă şi ne încredinţează prin culori“. De la venirea lui Dumnezeu pe pământ, ceea ce omul vede şi ceea ce el aude sunt de acum înainte inseparabile.

Comentariile Sfântului Ioan Damaschin nu exprimă nici opinia lui personală, nici chiar vreo învăţătură pe care Biserica ar fi adăugat-o ulterior la doctrina sa iniţială. În secolul al VIII-lea, el n-a făcut decât să sintetizeze ceea ce exista încă de la început. Iată de ce Părinţii celui de-al VII-lea Sinod Ecumenic au putut spune: „Tradiţia pictării icoanelor există încă de pe vremea propovăduirii apostolice“ (Mansi XIII, 252 B). Apoi ei au definit credinţa în Sfintele Icoane şi fundamentul lor dogmatic: iată principalele pasaje: „Domnul nostru Iisus Hristos, care ne-a dăruit lumina cunoaşterii sale şi ne-a smuls din întunericul nebuniei idolatriei (...). Nesocotind acest dar şi atârţaţi de diavolul înşelător, unii s-au rătăcit departe de judecăţile cele drepte pentru a se opune tradiţiei Bisericii universale, căci au îndrăznit să respingă podoaba cuvenită templelor sfinte ale lui Dumnezeu (...). Ei nu mai deosebesc între sacru şi profan şi numesc cu acelaşi nume – idol – icoana Domnului şi a sfinţilor săi şi statuile de lemn ale idolilor satanei (...).

Şi, pentru a rezuma, toate tradiţiile Bisericii care ne-au fost date drept lege prin scriptură sau fără scriptură, le păstrăm fără nici o modificare: una din acestea e întipărirea, prin mijlocirea icoanei, a modelului reprezentat, aşa cum se potriveşte ea cu litera predicii evanghelice şi după cum serveşte la confirmarea Întrupării, reală şi nu fantomatică, a Cuvântului lui Dumnezeu şi după cum ne aduce un câştig egal, fiindcă ele trimit una la alta în ceea ce manifestă ca şi în ceea ce, fără ambiguitate, ele semnifică.

(...) definim deci, cu deplină rigoare şi justete: că, asemeni Crucii venerabile şi însufleţitoare, venerabilele şi sfintele icoane sunt consacrate: cele făcute din culori, din mozaicuri şi din orice materie potrivită, în sfintele Biserici ale lui Dumnezeu, pe vase şi pe veşminte sacre, pe pereţi şi pe duşumele, în case şi pe stradă, atât icoana Domnului Dumnezeu şi a Mântuitorului Iisus Hristos, cât şi cea a Maicii Domnului, a preacinstiţilor îngeri şi a tuturor oamenilor sfinţi. În tot timpul în care au văzut prin mijlocirea întipăririi pe icoană, în tot acest timp, cei care privesc icoanele sunt conduşi spre amintirea şi dorinţa prototipurilor; să acorde icoanelor sărutul şi închinarea: nu adevărata adoraţie după credinţa noastră, care se cuvine numai naturii divine, ci în

felul potrivit semnului Crucii onorabile și însuflețitoare, pentru sfintele Evanghelii și celelalte obiecte de cult; să le aducă tămâie și lumânări, după cucernica tradiție a celor vechi. Căci cinstirea adusă icoanei atinge prototipul și cel care se prosternează în fața icoanei se prosternează în fața ipostasului celui care e înscris în ea" (N. Lossky, *Nicée II*, Ed. du Cerf, Paris, 1987, pp. 33–35)

NOI DIRECȚII ALE ECUMENISMULUI SECOLULUI XXI

ADRIAN CAREBIA

La începutul secolului XX, Bisericele creștine au făcut planul unei „mișcări ecumenice” angajându-se în scopul refacerii unității vizibile a creștinilor de odinioară. Astfel în anul 1948, în contextul unei lumi dezorientate și divizate după cel de-al doilea război mondial, s-a constituit Consiliul Ecumenic al Bisericilor, organul cel mai reprezentativ și instrumentul cel mai eficace al mișcării ecumenice.

Consiliul Ecumenic al Bisericilor (CEB) a luat ființă la Adunarea generală de la Amsterdam (Olanda), în august 1948, într-un context politic critic în care separarea în blocuri economice și militare a Europei și a lumii a adâncit crizele și diviziunile istorice existente, de care Bisericele erau în parte responsabile. O Biserică împărțită nu poate să vindece o lume divizată. Pornind de la acest principiu, Consiliul Ecumenic a chemat Bisericele de toate tradițiile să dea o bază instituțională mișcării de restaurare a unității lor văzute, ca astfel creștinii să slujească împreună o umanitate suferindă și divizată.

El lucrează pentru refacerea unității văzute a creștinilor pe mai multe planuri. Primul plan este cel doctrinar, confesional deoarece Bisericele au moștenit o situație de separare și de diviziune în materie de formulare și de interpretare a tradiției apostolice. Un alt plan este cel misionar, diaconal, social, care se referă la modul în care Bisericele transmit împreună Evanghelia Mântuitorului Iisus Hristos, prin opera de evanghelizare și misiune ca și modul în care ele asistă și slujesc națiunile și popoarele, lumea în general în efortul lor de a transforma societatea din punct de vedere economic și politic.¹ Prin programele sale speciale, acest for sprijină Bisericele membre în rezolvarea multor probleme critice naționale și internaționale, pronunțându-se pentru rezolvarea pașnică a conflictelor, pentru demilitarizare, pentru pace și progres. Prin urmare, Consiliul Ecumenic încurajează Bisericele să practice un ecumenism integral și coerent, cu înțelegerea că el este un simbol a ceea ce Bisericele vor fi în viitor: o comunitate ecumenică în lume, în serviciul ei pentru ca astfel toți să fie una în Hristos.

Astăzi Consiliul cuprinde 320 de Biserici membre din 100 de țări reprezentând aproximativ patru sute de milioane de credincioși de toate confesiunile, tradițiile și culturile. Toate Bisericele protestante și ortodoxe sunt membre ale CEB, iar Biserica romano-catolică participă cu statutul de invitat la activitatea unor comisii ale acestuia, adăugând mai multă diversitate în relațiile ecumenice. S-au inițiat dialoguri bilaterale între Bisericele participante pentru a se promova apropierea dintre ele, multe neînțelegeri fiind clarificate dar în același timp și multe chestiuni în care se găseau

¹ Pr. prof. Ioan Bria, *Un ecumenism mai exigent*, rev. „Biserica Ortodoxă Română”, an. CXI, nr. 10-12, 1993, p. 59.

diferențe de opinie au fost scoase la iveală, întărind astfel conștiința de sine a fiecărei identități confesionale. Prin dialoguri și întâlniri, multe Biserici au ajuns la o înțelegere și acceptare reciprocă ca frați și surori în Hristos Domnul.

Nu putem să nu remarcăm că reprezentanții Bisericilor sunt concentrați mai mult pe probleme locale, pentru multe comunități fiind mai urgentă acum asistența socială întrajutorarea semenului, decât relația dintre Biserici. Astfel probleme etice și sociale ca sărăcia, foamea, ecologia, sexualitatea și educația sunt mai importante pentru oameni decât unitatea Bisericilor.²

Constatăm că Bisericile au alte priorități decât acum 50 de ani. Astfel ne punem întrebarea: care va fi misiunea celor ce doresc unitatea în acest început de mileniu?

Koinonia (comuniunea, dialogul și receptarea), este termenul prin care teologii de astăzi își concentrează gândirea în procesul ecumenic aflat în continuă mișcare. Comuniunea descrie forma unirii creștine, dialogul și întâmpinarea problemelor religioase arătând calea spre această unitate. Calea trebuie să corespundă țelului propus. Dacă scopul este comuniunea Bisericilor surori, atunci în drumul spre acest țel trebuie căutat un început de manifestare potrivită acestora.³ În Biserica primară ce se voia o comuniune a Bisericilor surori, legăturile vitale între acestea se manifestau prin schimburi reciproce sau cu alte cuvinte în dialog una cu cealaltă și într-o receptare a tradițiilor și mărturisirilor de credință pe care fiecare Biserică și-o făcea în mod propriu. Dialogul și înțelegerea sunt procese care astăzi leagă deja Bisericile separate. Dar cum nici comuniunea nu este completă, la fel și dialogul și înțelegerea nu sunt complete. De aceea efortul de a ajunge la o mai desăvârșită înțelegere a celui alt în Hristos prin dialog constituie calea ce va conduce la o comuniune deplină printre Bisericile surori.

Unul din reprezentanții de marcă ai Bisericii catolice, cardinalul Edward Cassidy a descris problema receptării ecumenice ca una dintre cele mai mari provocări pe care le trăim astăzi. El afirmă că receptarea rezultatelor dialogurilor devine dificilă deoarece cărările deja cunoscute ale mișcării ecumenice au dus Bisericile separate la un punct comun și au încercat să depășească diviziunile printr-o înțelegere formală. În acest proces multe din motivele de separare au fost descoperite ca fiind fondate pe neînțelegeri istorice și deci nu mai constituiau un motiv de separare ceea ce a însemnat un pas înainte.

Pe de altă parte, fiecare Biserică privește declarațiile de convergență în lumina stării actuale a propriei învățături, fără să observe dacă celelalte tradiții nu reprezintă o provocare spre schimbare, dezvoltare, chiar o posibilitate de revizuire a propriilor tradiții. Se sugerează că noi nu mai primim dialogurile bilaterale sau multilaterale ca simple contacte între Biserici. Mai mult aceste dialoguri și receptarea lor ar trebui văzute ca faze într-un proces de conciliere.⁴

Din analiza stării actuale a ecumenismului, se evidențiază faptul că lipsa unei receptări de către Biserici a rezultatelor trecute și prezente ale dialogului este astăzi

² Petru I. David, *Ecumenismul, factor de stabilitate în lumea de astăzi*, Editura Gnosis, București, 1998, p. 455.

³ John Shelby Spong, *Hope and fear in Ecumenical Union*, rev. „Christian Century”, nr. 15, iunie 1993, p. 582.

⁴ Cardinal Edward Cassidy *L'engagement irrevocable de l'Eglise catholique dans le dialogue oecumenique*, rev. „L'osservatore Romano”, Cité du Vatican, Edition Hebdomadaire en langue française, nr. 4 (2658), 23 ianuarie 2001, p. 8.

cel mai important obstacol în drumul către o unitate creștină. Acest obstacol poate fi trecut doar printr-o schimbare de atitudine, fiind necesară o transformare, o adevărată convertire a Bisericilor, o schimbare a atenției de la ceea ce separă la ceea ce unește și întărește comuniunea între ele. Astfel receptarea ecumenică este un proces cuprinzător prin care Bisericile își împropriază o gamă largă de concluzii în urma întâlnirilor reciproce. Este mai mult decât un răspuns oficial la rezultatele dialogurilor, receptarea fiind o parte integrantă din mișcarea către o deplină comuniune.

Astăzi este necesar să se treacă de la antagonism și conflict la o situație în care fiecare parte recunoaște în celălalt un partener de dialog. Fiecare trebuie să vadă în celălalt dorința pentru reconciliere, pentru unitatea în adevăr, pentru aceasta orice manifestare de opoziție trebuie să dispară, doar așa dialogul ajutând la învingerea divergențelor conducând mai aproape la unitate.

Sunt semnificative afirmațiile unui mare promotor al unității creștine și anume Patriarhul ecumenic Athenagoras I care alături de Papa Pius al VI-lea au ridicat anatemele date de predecesorii lor în anul 1054, an ce marca separarea Bisericii de Apus de cea din Răsărit. Sanctitatea Sa mărturisește că „unirea va fi o minune dar o minune în istorie. Dar când va avea loc? Întrebat asupra sfârșitului lumii, Hristos își mărturisește neștiința de om; singurul Tatăl, spune El, cunoaște timpul și clipa. La fel și cu unirea. Viitorul este în mâinile lui Dumnezeu. Voile Domnului se odihnesc în veșnicie. Ele intră în timp atunci când timpul este copt, când se oferă. Am văzut deja mulțime de minuni. S-au întâmplat atâtea lucruri imposibile!... Întâlnirea de la Ierusalim, un papă la Constantinopol, călătoria mea la Roma. Unirea va veni. Va fi o minune. O nouă minune în istorie. Când? Nu putem ști. Dar trebuie să ne pregătim pentru ea. Căci o minune este ca Dumnezeu – mereu iminentă.”⁵

Întâistătorul Bisericii catolice papa Ioan Paul al II-lea acceptă necesitatea găsirii unei căi de exersare a primatului care, nerenunțând la ceea ce este esențial misiunii, este deschisă unei noi situații. El spune că „Biserica unică a lui Hristos este efectiv prezentă în alte comunități creștine, frățietatea redescoperită fiind privită ca primul dintre fructele dialogului. Uniunea creștină se vede bine în desăvârșita comuniune a sfinților și într-un martirologiu comun. Acești „frați și surori ai noștri”, în jertfa lor pentru Împărăția lui Hristos constituie cea mai puternică dovadă că orice factor care aduce diviziune poate fi transcens și învins în dăruirea totală de sine pentru Evanghelie.⁶ Convertirea schimbă felul de a privi lucrurile, face ca ceilalți creștini să fie văzuți într-o altă lumină, ducând la o descoperire a bogățiilor lor spirituale, a sfințeniei și a dragostei creștine. Această convertire ne face să fim conștienți de propriile imperfecțiuni și păcate împotriva celorlalți creștini și astfel să se deschidă o cale spre unire.

Orice încercare în ecumenism aduce cu sine două experiențe: una este unică, particulară, modelată de multitudinea tradițiilor creștine ce vin în contact. Cealaltă experiență este una plină de temeri, de nesiguranță ce reiese din întâlnirea cu ceva diferit. Un motiv pentru care mișcarea ecumenică se dezvoltă mai repede astăzi este faptul că diferențele dintre națiuni nu mai sunt așa importante în lumea modernă, interdependentă ce se deschide acum. Remarcăm și o puternică notă de teamă aproape inconștientă pe tema ecumenismului. Ea pornește din ideea că în cazul unei uniri a

⁵ Vladimir Zielinsky „Dincolo de ecumenism”, Editura Anastasia, București, 1998, p. 3.

⁶ Ioan Paul al II-lea, Scris. enc. „Ut unum sint”, apud. „Declarația *Dominus Iesus* privind unicitatea și universalitatea salvifică a lui Iisus Hristos și a Bisericii”, Arhiepiscopia Romano-Catolică, București, 2000.

tuturor grupurilor creștine, pluralismul creștin ar trebui afirmat și relativitatea tuturor adevărilor creștine ar trebui stabilită. Această realitate ne face să recunoaștem că orice definiție doctrinară îngustă ar trebui abandonată. Ar trebui să se renunțe la pretenția oricărei Biserici că ea este unică și singura adevărată. Orice doctrină de infailibilitate va trebui să fie uitată. Dacă certitudinea nu va putea fi afirmată în creștinism, atunci Biserica creștină va suferi o imediată pierdere a puterii sale. Pentru creștini să îmbrățișeze pluralismul în apropierea lor de Dumnezeu sau să accepte relativitatea adevărilor creștine, ar însemna vulnerabilitate pentru prima oară în istorie la un dialog radical cu toate ramurile de cunoaștere. Creștinismul va intra în acest dialog fără nici o pretenție de a deține adevărul, deși acesta a fost întotdeauna emblema creștinismului. Ascunzându-se după adevăruri revelate, ce nu puteau fi puse la îndoială, sau după o autoritate infailibilă ce nu putea fi pusă la încercare, creștinii l-au condamnat pe Galileo, Copernic, Darwin, Freud și pe alți mari gânditori din diferite domenii de cunoaștere. Căutând să protejeze autoritatea și puterea, creștinii au fost literalmente târați de revoluția cunoașterii în secolul XX.⁷

Biserica viitorului va trebui să accepte relativitatea ca o virtute și să respingă siguranța ca pe un viciu. Supraviețuirea creștinismului cere ca toți, clerul, laicii și teologii să fie încurajați să meargă până la limitele credinței, să exploreze terenuri pe care cei din trecut nu îndrăzneau să pășească. Această generație de creștini este obligată să renunțe la a se judeca unul pe altul, să accepte faptul că toți suntem pelerini într-o călătorie înspre pluralismul adevărului și nici unul dintre noi nu are un răspuns final. Aceasta este frica încorporată în ecumenism, care dacă devine conștientă poate paraliza totul.

Unii au un adevăr, o moștenire, o tradiție. Alții la fel. Ecumenismul anunță sus și tare că nimeni nu are adevărul, moștenirea, tradiția. Astfel adevărații creștini vor trebui să vadă dincolo de pretențiile trecutului.⁸

Poate că a venit momentul pentru ca și Consiliul Ecumenic al Bisericilor să devină mai exigent atât față de el însuși ca instituție cât și față de Bisericile membre. Se cere astăzi modificarea Declarației de la Toronto, textul catalizator și unificator care a reușit să țină Bisericile împreună, atunci când acestea se găseau în momente critice. Situația actuală cere ca acest text să fie revizuit și modificat. Pentru crearea unui climat ecumenic trebuie să se urmărească evitarea conflictelor interetnice, ce nu produc decât panică și derută în crearea unei societăți unite.

Cu siguranță dacă nu suntem capabili să ne schimbăm, mișcarea va stagna. Trebuie creat un spațiu deschis cu uși deschise, lăsând loc de întâlnire Bisericilor, dialogând și învățând unii de la alții, împărțind diversitatea, luptând pentru justiție, pace și umanitate în general.

Multitudinea credințelor și religiilor din societatea actuală constituie o mare provocare dar și o mare șansă pentru creștini și Biserici laolaltă. Astfel trebuie să urmărim reconcilierea divergențelor, să imaginăm o unitate vizibilă nu uniformitate teologică, nu trebuie să existe uniri de structură, ci în deosebiri, să ne îmbogățim învățăturile unii de la alții nu cântând la unison ci în armonie practicând diverse instrumente în „simfonia” ecumenică.

⁷ Joseph Moingt „La passion de l'unité”, „Concilium – Revue Internationale de Théologie”, Paris, nr. 271, 1997, p. 172.

⁸ Elizabeth Achtemeier, *New directions for Ecumenism*, rev. „Christian Century” nr. 31, oct. 1999, p. 1014.

SFÂNTUL VASILE CEL MARE

HOTĂRÂRI ITHICEȘTI SAU MORALICEȘTI *

Despre activitatea de traducător al textelor Sfinților Părinți desfășurată de Samuil Micu în decursul vieții sale s-a scris deja mult, dar nu îndeajuns după părerea noastră. Surprinzător, nici unul din textele traduse de el din Sfinții Părinți nu a văzut încă lumina tiparului, după cum rafturi întregi de alte manuscrise (istorie bisericească de exemplu) își așteaptă încă editorul. O legendă apocrifă, lansată – probabil – în conformitate cu spiritul romantic al secolului al XIX-lea (și reluată, ulterior, ca certitudine dintr-un studiu în altul) spunea că această activitate ar fi fost rezultatul canonului dat de episcopul Ioan Bob (care ar fi dorit astfel să mai tempereze inițiativele inimosului călugăr). Neadevărul acestei legende ne este dovedit și de faptul că prima traducere făcută de Samuil Micu a unui text patristic datează din 1780 în timp ce se afla la Seminarul „Sfânta Barbara” din Viena în timpul păstoriei lui Grigore Maior, iar ultima este din 1806 fiind făcută la Buda când, fiind corector al tipografiei de aici, ar fi putut scăpa de efectuarea unei operațiuni căreia nu i-ar fi găsit rostul și de care nu ar fi fost atașat.

Trebuie să căutăm deci un alt răspuns acestei febrile activități. Unul poate să ne fie oferit de faptul că aceste traduceri pot fi văzute ca o ilustrare pentru istoria Bisericii pe care tot el a scris-o în mai multe redactări. Traducerile care se făcuseră până atunci la noi erau mai ales culegeri selective și tematice, deci nu puteau răspunde cerințelor lui. Putem însă intui și o altă rațiune a acestor traduceri, una mult mai profundă și mai tulburătoare: scriitorul încerca să găsească în literatura patristică un fundament de înprospătare a gândirii creștine, putem să vedem aici o reacție specifică la teologia (prea rațională) profesată de Iluminism – un fundament comun tuturor creștinilor. Menționăm că, în mod straniu, el nu a tradus aproape nici un text al patristicii occidentale, cu toate că traducерile sale pornesc cu certitudine de la ediții latine ale Sfinților Părinți.

Textul de față se află în manuscrisul românesc 533 de la Biblioteca Filialei Cluj-Napoca a Academiei Române. Manuscrisul are următorul cuprins:

f. 1r–28v *De judecata lui Dumnezeu*

f. 24v–34v *Cuvânt de credință*

f. 39r–147v *Hotărâri ithicești sau moralicești*

Textul, redactat cu scriere chirilică, a fost terminat, după cum ne spune însemnarea de pe ultima pagină, „1804 die 1-ma augusti”¹. Aceasta de mine, ieromonahul Samuil

* Traducere din limba latină de Samuil Micu Klein.

¹ Scris cu litere latine.

Micu sânt tâlmicite și scrise“, dar reprezintă o ultimă redactare a unei variante a traducerii, întrucât prima foaie de gardă a manuscrisului conține o pagină – anulată cu două linii – a unei alte variante din *Hotărârile ihticești sau moralicești*.

Sușținem că Samuil Micu a efectuat traduceri sale patristice după texte latinești. În cazul de față credem că am și identificat ediția folosită.

Este vorba de *Sancti Patris Nostri proto-patriarchae Basilii magni Cesareae cappadociae Archiepiscopi Ascetica in quator partes distributa* [vol. I–IV], Roma, typis Bernabo & Lazzarini, MDCCXLVII [=1746].

Cele patru volume conțin, după cum mărturisește foaia de titlu a fiecăruia dintre ele, după cum urmează:

I *Pars Prima: Complectens Proemium de Iudicio Dei, De fide ac Moralia;*

II *Pars Secunda: Complectens Sermones quinque asceticos, De Regulas Fussius Tractatas, quibus accedunt Epitemia seu Poene contra delinquentes Monachos atque delinquentes Monicules et Admonitio ad Filium Spirituale;*

III *Pars Tertia complectens Regulas Brevius Tractatas per Interrogationem et Responsium;*

IV *Pars Quarta complectens Constitutiones Asceticas quibus accedunt Selectiones epistolae atque Canones ad Asceticum spectantes et Sermo ad Adolescentis studiosorum Instructione.*

Observând că fiecare din aceste volume au făcut obiectul unor traduceri independente ale lui Samuil Micu între 1780 și 1806 (uneori același text se află în mai multe redacțiuni consecutive), ceea ce dovedește o dată în plus că învățatul călugăr acorda o mare importanță acestei activități, mai menționăm că în fondul Blaj al Bibliotecii Filialei Cluj a Academiei Române am găsit trei exemplare din această ediție românească, din care două complete și că unul dintre ele are notele (probabil ale lui Samuil Micu) ale cuiva care a lucrat intens pe el.

Fără a exagera, putem afirma că Samuil Micu a încercat să ofere publicului român prin traducerile sale din Sfinții Clement al Alexandriei, Ioan Damaschinul, Vasile cel Mare, Ioan Gură de Aur, Grigore de Nazianz, Efrem Sirul, Nil etc. o primă filocalie românească. Unele din textele „întoarse“ de el pe limba românească nu au mai fost niciodată traduse la noi, altele – chiar dacă au mai cunoscut traduceri mai moderne – rămân în rostirea lui un model de frază bine cumpănită și rotunjită, dar și de traducere exactă. Credem că editarea – cel puțin a unei părți – a traducerilor sale patristice va îmbogăți cultura noastră, dar, în același timp, va completa imaginea noastră asupra celui mai vârstnic, mai harnic și mai modest dintre reprezentanții Școlii Ardelene. Și, nu în ultimul rând, a celui mai dăruit cu duh scriitoricesc și, probabil nu greșim, cu duh duhovnicesc dintre aceștia.

HOTĂRÎREA I

Cap. 1

Cum să cade ca cei ce cred Domnului, mai întâi să se pocăiască, după cum au propovedit Ioan și Domnul nostru Isus Hristos, ci mai greu să vor osîndi cei ce nu să pocăiesc acum, decît cei ce s-au osîndit mai înainte de Evanghelie.

„De atunci au început Isus a propovedui și a zice: «Pocăiți-vă, că s-au apropiat împărăția cerurilor»“ (Matei 4, 17). „Atunci a început a împuta cetăților, întru care

să făcuse ceale mai multe puteri ale Lui, pentru că nu s-au pocăit: «Vai ție, Horizane! Vai ție, Vitsaida, că, de s-ar fi făcut în Tir și în Sidon puterile, care s-au făcut /39v între voi, de deumult în sac și în cenușe s-ar fi pocăit. Însă, zic voao, Tirului și Sidonului mai ușor va fi în zioa judecății decît voao» (Matei 1, 20).

Cap. 2

Cum că vreamea cea de acum iaste vreamea pocăinței și a iertării păcatelor, iar în veacul ce va să fie, va fi dreaptă judecată de răsplătire.

„Ce să știți că are fiul Omenesc puteare a ierta păcatele pre pre [sic!] pămînt“ (Marcu 2, 10). „Adevăr zic voao, oricîte veți lega pre pămînt, vor fi legate și ceriu și oricîte veți dezlega pre pămînt, vor fi dezlegate în ceriu. Iarăși zic voao că, de vor fi doi dintru voi într-un înțeles pre pămînt, de tot lucrul ce vor ceare va fi lor de la Tatăl Meu cel din ceriu“ (Matei 18, 18). „Că vine /40r ceasul întru care toți cei ce sînt în mormînturi, vor auzi glasul Lui și vor ieși. Cei ce au făcut bine – întru înviarea vieții, iar cei ce au făcut reale – întru înviarea osîndirei“ (Ioan 5, 28). „Au nu bagi samă de bogîțiile bunătății Lui și de îngăduința și de îndelungă răbdarea Lui, necunoscînd că bunătatea Lui te aduce la pocăință. Ci, după împetriciunea ta și nepocăita inimă îți agonisești mînie în zioa mîniei și a descoperirii dreaptiei judecății² a lui Dumnezeu, Carele va răsplăti fieștecăruia după faptele lui“ (Romani 2, 14). „Că anii necunoștinței acestiia părăsindu-i Dumnezeu, acuma vestează că au pus zi întru carea va să judece lumea“ (Faptele Apostolilor 17, 30).

Cap. 3

Cum că cei ce să pocăiesc, trebuie amar să plîngă și din inimă să facă ceale ce sînt ale pocăinței.

„Și și-au adus aminte Petru de cuvintele lui Hristos ce-i ziseasă lui, că «Mai înainte de cîntatul cocoșului de trei ori te vei lăpăda de Mine» și, ieșind afară, au plîns cu amar“ (Matei 26, 75). „Ci cel ce mîngîie pre cei smeriți, mîngîiatu-ne-au pre noi Dumnezeu cu venirea lui Tit și nu numai cu venirea lui, ci și cu mîngîierea, cu carea s-au mîngîiat pre voi, spuindu-ne noao de dorul vostru, plînsul vostru, dragostea voastră spre mine... Că, iată, aceasta singură, căci după Dumnezeu v-ați întristat voi, cîți nevointă au făcut întru voi? Dar încă răspuns, încă minie, încă frică, încă dar, încă rîvnă, încă izbîndă, întru toate v-ați arătat /41r spre voi curați a fi întru acest lucru“ (2 Corinteni z. 6, 11). „Mulți din cei ce crezuse, venea mărturisind și vestind faptele sale și mulți din cei ce făcea vrăjituri, adunînd cărțile, le-au ars înaintea lor“ (Faptele Apostolilor 9, 18).

² Cuvânt adăugat ulterior.

Cap. 4

Cum că celor ce să pocăiesc, ca să se mîntuiască, nu le iaste destul numai despărțirea de păcate, ci trebuie ca să facă și roduri vreadnice de pocăință.

„Iar văzînd pre mulți dintră farisei și dintră saducheii venind la botezul său, au zis lor: «Pui de vipere! Cine v-au arătat voao să fugiți de mîniia cea viitoare? Faceți, dar, roduri vreadnice de pocăință și să nu vă lăudați, zicînd³ întru voi înșivă: ‘Tată /41v avem pre Avraam!’». Cî zic voao că poate Dumnezeu din pietrile acestea să rîdice fiii lui Avraam. Că, iată, și săcurea la rădăcina pomilor zace; deci tot pomul care nu face rod bun, să taie și în foc să aruncă!” (Matei 3, 7).

Cap. 5

Cum că după ieșirea dintru această viață, nu iaste vreame a face bine, pentru că Dumnezeu cu răbdarea Sa vreamea această de acum o au rînduit spre facerea lucrurilor care plac Lui.

„Atunci să va sămăna împărăția ceriurilor cu zeace feate, care, luîndu-și candilele sale, au ieșit întru întîmpinarea mirelui; cinci dintru eale era înțeleapte, iar cinci nebune; ceale nebune, luîndu-și candilele sale, nu au luat cu sine unt-de-lemn, iar ceale înțeleapte au luat unt-de-lemn în vasele sale cu candilele sale. Deci, /42r zăbăvind mirele, au dormitat toate și au adormit. Iar la miezul nopții s-au făcut strigare: «Iată mirele vine! Ieșiți întru întîmpinarea lui!» Atunci s-au sculat toate featele a cealea și și-au împodobit candilele sale. Iar ceale nebune au zis celor înțeleapte: «Dați-ne noao din untul-de-lemn al vostru că candilele⁴ noastre-s stinse!» Și au răspuns ceale înțeleapte zicînd: «Dar, de nu ne va ajunge noao și voao!» Și mergînd eale să cumpere, venit-au mirele și ceale ce era gata au intrat cu el la nuntă și s-au închis ușa. Iar, mai apoi, venit-au și cealealalte feate, zicînd: «Doamne, doamne, deschide noao!» Iar El, răspunzînd, au zis: «Adevăr zic voao! Nu vă știu pre voi!» (Matei 23, 1). „Nevoiți-vă a intra prin /42v ușa cea strîmtă, că mulți, zic voao, vor cuta să între și nu vor putea. Deci, cînd se va scula stăpînul casii și va încuia ușa și veți începe a sta afară și a bate în ușe, zicînd: «Doamne, deschide noao!» Și, răspunzînd, va zice voao: «Nu vă știu pre voi de unde sînteți!»” (Luca 13, 24). „Iată, acum e vreame bine primită; iată acum e zioa mîntuirii. Întru nimica minării nici o sminteală dînd, ca slujba voastră să nu să defaime, ci întru toate puindu-ne pre noi înainte, ca slujile lui Dumnezeu” (2 Corinteni 5, 2). „Deci, dar, cînd avem vreame, să facem lucru bun cătră toți” (Galateni 6, 10).

HOTĂRÎREA II

Cap. 1

Cum că nu e cu puțință să slujească lui Dumnezeu cel ce să amească cu lucruri străine de slujba lui Dumnezeu. /43r

„Nimene nu poate la doi domni sluji, că au pre unul va urî, și pre altul va iubi, au pre unul va cuprinde și pre altul va urgisi. Nu puteți lui Dumnezeu a sluji și Mamoni”

³ Adăugat ulterior.

⁴ Scris: cadilele.

(Matei 6, 24). „Nu vă înjgareți într-alt jug cu cei necredincioși, că ce împărtășire are dreptatea cu fărădelegea? Sau ce împreunare are lumina cu întunecatul sau ce unire are Hs. cu Velisar? Sau ce parte iaste credinciosului cu cel necredincios? Sau ce însoțire iaste lui Dumnezeu cu idolii?” (2 Corinteni 6, 14).

Cap. 2

Cum că cel ce ascultă de evanghelie să cade mai întâiu să se curățească de toată spurcăciunea trupului și a sufletului, ca așa să fie primit lui Dumnezeu întru facerea faptelor celor bune ale sfințeniei. /43v

„Vai voao, cărturarilor și fariseilor fățarnici, că curățiți păharul și blidul dinafară, iar dinlăuntru sînt pline de jafuri⁵ și de nedreptăți... Farisee oarbe, curățește dinlăuntru păharului și a blidului, ca să fie și ce iaste afara lor curat” (Matei 23, 25). „Deci aceste făgăduințe avînd, iubiților, să ne curățim pre noi de toată stricăciunea trupului și a sufletului, făcînd sfințenie întru frica lui Dumnezeu” (2 Corinteni 7, 1).

Cap. 3

Cum nu să poate să fie ucenic Domnului cel ce să lipsească de vreun lucru a vieții acestuia, sau să leagă cu ceva în ceale ce, măcar cît de pușintel, îl trag pre el de la porunca lui Dumnezeu.

„Cel ce iubește pre tată-său sau pre /44r mămă mai mult decît pre Mine, nu iaste vreadnic de Mine și cel ce iubește pre fecior sau pre fată mai mult decît pre Mine, nu iaste vreadnic de Mine și cel ce nu-ș ia crucea sa și nu vine după Mine, nu iaste vreadnic de Mine” (Matei 10, 17). „De vrea cineva să vie după Mine. Că cel ce vrea să-ș mîntuiască sufletul său, piarde-l-va” (Matei 16, 41).

HOTĂRÎREA III

Cap. 1

Cum că cea mai dintîiu și mai mare poruncă în leage, după cum mărturisează domnul, iaste să iubești pre domnul Dumnezeu din toată inima, iar a doa: Să iubești pre deapropoale ca pre tine însuși.

„Zis-au lui Isus: «Să iubești pre Domnul Dumnezeul tău din toată inima ta și din tot sufletul tău și din toată tăria ta și din tot sufletul tău». Aceasta iaste cea mai dintîiu și mare poruncă. Iar a doa, asemenea, aceasta iaste: «Să iubești /44v pre deapropoale tău ca pre tine însuși»” (Matei 22, 37).

⁵ Scrise: jfuri.

Cap. 2

Cum că vădit lucru iaste că neștine nu iubeaște pre Dumnezeu și pre Hristosul Lui deaca nu păzează poruncile lui. Și cum că iaste semn.

„Cel ce are poruncile Meale și le păzează, acela iaste carele Mă iubează. Cel ce nu Mă iubează pre Mine, cuvintele Meale nu le păzează“ (Ioan 21, 24). „De veți ținea poruncile Meale, veți rămînea întru dragostea Mea, cum și Eu poruncile Tatălui Meu am păzit și rămîiu întru dragostea Lui“ (Ioan 15, 10), „Cine ne va despărți de dragostea lui Dumnezeu? Necazul? Au înbulzeala? Au goana? Au foametea? Au golăteala? Au perirea? Au sabiia, precum iaste scris: Că pentru tine ne /45r omorîm toată zioa. Socotitu-ne-am ca niște oi de jungheat⁶. Ci toate aceaste biruim pentru Cel ce ne-au iubit pre noi“ (Romani 8, 35).

HOTĂRÎREA IV

Cap. 1

Cum că acela cinstează și măreaște pre Dumnezeu, carele face voia Lui. Iar acela necinstează pre Dumnezeu, carele calcă legea Lui.

„Eu te-am născut pre pămînt, lucrul am sfîrșit care Mi-ai dat Mie să-l fac“ (Ioan 17, 4). „Așea să lumine lumina voastră înaintea oamenilor, ca, văzînd faptele voastre ceale bune, să mărească pre Tatăl vostru cel din ceruri“ (Matei 5, 16). „Ca să fiți curați și fără de sminteală în zioa lui Hristos, plini de darurile dreptății, care sînt prin Isus Hristos /45v spre mărirea și lauda lui Dumnezeu...“ (Filipeni 1, 10). „Cel ce te-a luat în lege, cu călcarea legii pre Dumnezeu necinstești“ (Romani 2, 23).

HOTĂRÎREA V

Cap. 1^r

Cum că să cade a fi curaț de toată ura cătră toți și pre vrăjmași a-i iubi. Iar pentru prietini și sufletul a-și pune, cînd va fi lipsă ca aceea. Și să cade a avea dragoste ca aceea, precum avut cătră noi Dumnezeu și Hristosul Lui.

„Auzit-ați că s-au zis celor de demult: «Să iubești pre deaproapele tău și să urăști pre vrăjmașul tău!» Iar Eu zic voao: «Iubiți pre vrăjmașul vostru!»... Drept aceea, fiți desăvîrșit precum și Tatăl vostru cel din ceriuri iaste desăvîrșit“ (Matei 5, 43–48). „Că așea au iubit Dumnezeu lumea, cît și pre Fiiul Său cel iubit /46r Unul născut L-au dat“ (Ioan 3, 16). „Aceasta iaste porunca mea, ca să vă iubiți unul cu altul, cum v-am iubit Eu pre voi. Mai mare dragoste decît aceasta nimene nu are, ca să-și puie cineva sufletul său pentru prietini săi“ (Ioan 16, 12). „Și veți fi fiii Aceluia de sus, că El iaste bun spre cei nemulțemitori și spre cei răi. Deci, fiți milostivi cum și Tatăl vostru iaste milostiv“ (Luca 6, 35). „Și-și arată Dumnezeu dragostea Sa spre voi, că,

⁶ Trimitere marginală: Psalm 43, 22.

de vreme ce păcătoși fiind noi, Hristos, pentru noi au murit“ (Romani 5, 8). „Fiți următori lui Dumnezeu, ca nește fii iubiți și umblați în dragoste, precum și Hristos ne-au iubit pre noi și s-a dat pre sine pentru noi aducere și jertvă lui Dumnezeu“ (Efeseni 5, 1). /45v

Cap. 2

Cum că semnul cel mai adevărat al ucenicilor lui Hristos iaste de să iubesc unii pre alții.

„Întru aceasta vor cunoaște toți că sînteți ai Mei ucenici, de veți avea dragoste întră voi“ (Ioan 13, 35).

Cap. 3

Cum că dovedit lucru iaste că nu are dragostea lui Hristos cătră deaproapele cel ce face ceva prin carea sau strică deaproapelui⁷ sau îl întristează și-i împeadecă credința, măcardeși sloboade Scriptura pentru altă pricină acel lucru ce să face.

„Iar de să întristează fratele tău pentru bucate, mai mult nu umbla după dragoste. Nu piarde cu bucatele tale pre acela pentru carele Hristos au murit“ (Romani 14, 15). /47r

Cap. 4

Cum că trebuie creștinului ca și pre cel ce s-au supărat asupra sa să se nevoiască, cît poate, a-l îmblînzi și a să împăciui cu el.

„Deci, dar, de aduci darul tău la oltariu și acolo-ți vei aduce aminte că fratele tău are ceva asupra ta, lasă acolo darul tău înaintea oltariului și mergi de te împacă întîiu cu fratele și atunci, venind, ado [sic!] darul tău“ (Matei 5, 26). „Ocărîți fiind, grăim de bine, goniți fiind, răbdăm, huliți – mîngîiem“ (1 Corinteni 4, 12).

Cap. 5

Cum că cel ce are dragostea cea întru Hristos și pre carele-l iubeaște, aorea-l întristează pentru folosul lui.

„Și acum merg la cel ce m-au trimis pre /47v pre [sic!] Mine și nimene dintru voi nu mă întrebați: «Unde mergi?» Ci, pentru că am grăit aceastea voao, întristare au împlut inima voastră. Ci eu adevărul zic voao: «Mai bine iaste voao să merg Eu, că, de nu voiui merge Eu, Mîngîitorul nu va veni!»“ (Ioan 17, 5). „Cât eu foarte m-am bucurat, că, de v-am și întristat pre voi prin carte, nu-mi pare rău, măcar de-mi părea rău. Că văz că aceaea carte, măcar de v-au și întristat pîn la o vreme, acum mă bucur nu căci v-ați fost întristat, ci căci v-ați întristat spre pocăință, că v-ați fost întristat după Dumnezeu, ca întru nimica să nu vă păgubiți de la noi“ (2 corinteni 7, 7).

⁷ Adăugut ulterior.

HOTĂRÎREA VI

Cap. 1

*Cum că fără de frică și fără de rușine și cu îndrîzneală trebuie a mărturisi /48r
Domnul nostru Isus Hristos și cuvintele Lui.*

„Ce zic voao întru întunearec, spuneți la lumină și ce auziți la ureache, propoveduiți prin căi. Și nu vă teameteți de cei ce ucid trupul, iar sufletul nu-l pot ucide, ci vă teameteți mai virtos de cel ce poate să piarză și sufletul și trupul, în gheena“ (Matei 10, 27). „Deci tot ce Mă va mărturisi pre mine, înaintea oamenilor mărturisi-l-voiu și Eu pre el înaintea Tatălui Meu, carele iaste în ceriuri“ (Matei 10, 32). „Că oricine să va rușina de Mine și de cuvintele Meale și Fiul Omenesc să va rușina de acesta, cînd va veni întru mărirea sa și a Tatălui și a sfinților îngeri“ (Luca 9, 26). „Nu te rușina de mărturisirea domnului, ci împreună te osteneaste întru buna vestire, ca un bun ostașiu al lui Hristos“ (2 Timotei 1, 8). /48v

HOTĂRÎREA VII

Cap. 1

Cum că măcar de să veade neștine că mărturiseaste pre Domnul, și cuvintele Lui le primeaste, iar poruncile Lui nu le ține, unul ca acela iaste osîndit, măcar că din vreo judecată a lui Dumnezeu, noao necunoscută, să lasă a fi părtașiu unor daruri duhovnicești.

„Nu tot cel ce zice Mie: «Doamne, Doamne!» va întra întru împărăția ceriurilor. Ci cel ce face voia Tatălui Meu, carele iaste în ceriuri, vor zice Mie în zioa aceea: «Doamne, Doamne! Au nu întru numele Tău am proorocit și cu numele Tău am scos draci și cu numele Tău puteri multe am făcut!» Și atunce voi mărturisi că niciodată /49r v-am cunoscut. «Duceți-vă de la Mine cei ce lucrați fărdeleage»“ (Matei 7, 21). „Ce Mă chemați «Doamne, Doamne» și nu faceți ceale ce zic Eu?“ (Luca 6, 46). „Mărturisesc ei că știu pre Dumnezeu, iar cu faptele Îl tăgăduiesc, urîți fiind și necredincioși și spre tot lucrul bun netreabnici“ (Tit 1, 16).

HOTĂRÎREA VIII

Cap. 1

Cum că nu să cade a să îndoi și a sta în cumpănă cu mintea de ceale ce să zic de la Domnul. Ci deplin a creade cum că tot cuvîntul lui Dumnezeu iaste adevărat și să poate face, măcar de să și împotriveaste firea, că aceasta iaste lupta credinței.

„Iar întru a patra strajă de noapte, au mers la dinșii Isus umblînd pre mare și văzîndu-L pre El ucenicii umblînd /49v pre mare, s-au turburat zicînd că nălucă iaste și, de frică, au strigat. Iar Isus, îndată au grăit lor zicînd: «Cutezați! Eu sînt, nu vă teameteți!» Iar răspunzînd Petru au zis Lui: «Doamne, de ești Tu, porunceaste-mi să

vin la Tine pre apă!» Iar El au zis: «Vino!» Și ieșind Petru din luntre umbla pre apă, ca să vie la Isus. Iar vîzind vînt tare, s-au temut. Și, începînd a să afunda, au strigat zicînd: «Doamne! Mîntuiaște-mă!» Și îndată tinzînd Isus mîna, l-au apucat pre el și i-au zis: «Puțin credinciosule! Pentru ce te-ai îndoit?» (Matei 14, 26). „Deci să pricea întră sine jidovii, zicînd: «Cum poate acesta să-și dea noao trupul să-l mîncăm?» Zis-au lor Isus: «Amin, amin zic voao! De nu veți mîncă trupul Fiiului Omenesc și nu veți bea sîngele Lui, nu veți avea viață între voi» (Ioan 6, 52). „Iar îngerul au zis cătră el: /50r «Nu te teame, Zaharie, că s-au auzit rugăciunea ta și muiarea ta, Elisavet, va naște ție fiuu»... Și au zis Zaharie cătră înger: «Din ce voi cunoaște aceasta? Că eu sînt bătrîn și muiarea mea trecută în zilele ei!» Și răspunzînd îngerul au zis lui: «Eu sînt Gavriil, cel ce stau înaintea lui Dumnezeu și sînt trimis a grăi cătră tine și a binevesti ție acestea. Și, iată, vei tăcea și nu vei putea grăi pînă în zioa aceea ce vor fi acestea, pentru că n-ai crezut cuvintelor mele, care să vor umplea la vreamea lor!» (Luca 1, 13–18). „Și, neslăbind în credință, nu s-au uitat la trupul său cel mort, fiind mai de o sută de ani și la omorîciunea pîntecelui Sarrei și întru făgăduința lui Dumnezeu nu s-au îndoit cu credința, ci s-au întărit cu credința, dînd mărire lui Dumnezeu. Și, deplin fiind, căci s-au făgăduit putearnic iaste /50v și a face, pentru aceea s-au socotit lui spre dreptate» (Romani 4, 19).

Cap. 2

Cum că adevărat iaste că cel ce nu creade Domnului întru ceale mai mici, cu mult mai vîrtos nu creade întru cea mai mari.

„Deaca am zis voao ceale pămîntești, și nu creadeți, dar de voi zice voao ceale cerești, cum veți creade?” (Ioan 3, 12). „Cel ce iaste credincios întru puțin și în multe iaste credincios și cel ce iaste nedrept întru puțin și întru mult nedrept iaste...” (Luca 16, 10).

Cap. 3

Cum că nimene nu trebuie să se razăme pre cuvîntarea sau pre judecata minții sale, ca să nu crează acela ce să zic de la Domnul, ci să știe că cuvintele Domnului sînt mai vreadnice de credință decît ce judecă el cu mintea sa. /51r

„Atunci au zis lor Isus: «Toți vă veți sminti⁸ întru Mine într-această noapte!»... Și răspunzînd Petru au zis Lui: «De s-ar și sminti toți întru Tine, iar eu niciodată nu mă voi sminti!» Zis-au Isus lui: «Amin, zic ție, că întru ceastă noapte, mai înainte de cîntatul cocoșului, de trei ori te vei lăpăda de mine!» (Matei 26, 31). „Și, făcîndu-să seară, au șezut cu cei doisprăzece ucenici ai săi și, mîncînd, au zis: «Amin, zic voao, că unul dintră voi Mă va vinde!» Iar ei s-au întristat foarte și au început a zice fieștecarele dintr-înșii: «Au doară eu sînt, Doamne» (Matei 26, 20). „Și s-au făcut glas către el: «Sculîndu-te, Petre, junghe și mănîncă!» Iar Petru au zis: «Nicidecum, Doamne, că nici odată n-au mîncat tot ce e necurat sau spur /51v cat!» Și glasu, iară, a doa oară cătră el: «Ceale ce Dumnezeu au curățit tu să nu le zici stricate!» (Faptele Apostolilor 10, 13). „Stricînd sfaturile și toată înălțarea carea să rîdică împotriva științei lui Dumnezeu și robînd toată mintea spre ascultarea lui Hristos” (2 Corinteni 10, 5).

⁸ Scris: smint.

HOTĂRÎREA IX

Cap. 1

Cum că nimic nu trebuie să se lenevească a învăța, ca să știe ceale ce sînt ale diregătoriei sale, ci cu luare aminte trebuie să asculte cuvîntul Domnului, ca să se înțeleagă și să facă voia Lui.

„Iar, răspunzînd Petru, au zis Lui: «Spune noao pilda aceasta!» Iar Isus au zis: «Încă și voi neînțelegători sînteți. Încă nu înțelegați că tot ce întră în gură, în pîntece merge și iese prin șezut? Iar ceale ce ies din gură, de la ini /52r mă iese și și acealea spurcă pre om!» (Matei 15, 15). „Cînd neștine aude cuvîntul împărăției și nu înțelege bine cel rău și răpește ce s-au sămănat în inima lui. Acesta iaste carele s-au sămănat lingă cale» (Matei 13, 23). „Și chemînd toată gloata au zis lor: «Ascultați-mă pre mine toți și să înțelegați!» (Marcu 7, 14). „Socotiți drept aceea cum cu pază să umblați, nu ca nește neînțelepți, ci ca cei înțelepți răscumpărînd vreamea, că zilele reale sînt! Drept aceea nu fiți nepricepuți, ci cunoscînd carea iaste voia lui Dumnezeu» (Efeseni 5, 15).

Cap. 2

Cum lucrurile care nu să țin de noi /52v nicidecum nu trebuie să cercăm a le ști.

„«Ce faci, fă mai curînd!» Iar aceasta nimene din cei ce ședea nu au știut pentru ce i-au zis lui» (Ioan 13, 27). „Iar cei ce să adunase întreba pre El zicînd: «Doamne, au în vreamea aceasta vei să întorci împărăția lui Israil?» Iar el au zis cătră ei: «Nu iaste a vostru⁹ lucru să știți vremile sau timpurile care Tatăl le-au pus întru a sa puteare!» (Faptele Apostolilor 1, 6).

Cap. 3

Cum că cei ce să nevoiesc ca să placă lui Dumnezeu trebuie să întreabe despre lucrurile ceale ce să țin de deregătoria lor.

„Și s-au apropiat la El ucenicii lui, zicînd: «Spune noao pilda neghinei țarinii!» (Matei 13, 36). „Și, iată, unul a /53r propiindu-să, au zis Lui: «Învățătoriule bune, ce bine voi face ca să am viața de veaci?» (Matei 14, 16). „Deci zicea cătră gloatele care venea să se boteaze de la el: «Pui de vipere, cine v-au arătat voao ca să fugiți de mîniia cea viitoare?»... Și-l întreba pre el gloatele zicînd: «Ce vom face? [și era și vameși și ostași¹⁰]» (Luca, 3, 7-10). „Iar auzind aceastea, s-au umilit cu inima și au zis cătră Petru și cătră ceialalți apostoli: «Ce vom face, bărbați frați?» (Faptele Apostolilor 2, 37).

Introducere și transcriere din alfabetul chirilic de prof. univ. dr. ALIN MIHAI GHERMAN

⁹ Scris: vostr.

¹⁰ Cuvintele aflate între paranteze drepte nu aparțin textului Evangheliei. În textul latin din care Samuil Micu a efectuat traducerea, este cules cu caractere cursive: *Erant autem cum publicani, tam milites.*

EVAGRIE PONTICUL

CĂTRE MONAHI¹

1. Moștenitori ai lui Dumnezeu, ascultați judecățile lui Dumnezeu.
Împreună moștenitori cu Hristos², primiți cuvintele lui Hristos.
ca să le puneți pe acestea în inimile copiilor voștri,
și să-i învățați pe ei cuvintele înțelepților.

2. Un tată bun își educă fiii.
Un tată rău îi va distruge.

3. Credința³ este începutul dragostei.
Țelul dragostei însă este cunoașterea lui Dumnezeu.

4. Frica de Domnul păzește sufletul,
iar buna înfrânare îl întărește⁴.

5. Răbdarea bărbatului naște nădejdea,
nădejdea cea bună îi va aduce slavă.

¹ *Ad Monachos* sau *Sententiae ad Monachos* este una dintre lucrările mai puțin cunoscute ale lui Evagrie Ponticul. Se pare că a fost scrisă nu pentru pustnicii din Egipt, ci pentru călugării care trăiau în chinovie. Gabriel Bunge afirmă că este vorba despre mănăstiri orășenești aflate la Ierusalim, pe care le-au înființat Melania și Rufin, prietenii lui Evagrie.

Traducerea are la bază textul grecesc publicat de Jeremy Driscoll în lucrarea lui de doctorat, *The „Ad Monachos” of Evagrius Ponticus*, Studia Anselmiana 104, Roma, Benedictina Edizioni, Abazia S. Paolo, 1991.

² Κληρονόμοι „moștenitori” și συγκληρονόμοι „împreună moștenitori” apar în *Noul Testament*, Romani 8, 17 și Efeseni 3, 6.

³ Evagrie a împrumutat de la Clement Alexandrinul această scară a virtuților: credința, teama de Dumnezeu, păzirea poruncilor, înfrânarea, nădejdea, nepătimirea, iubirea și cunoașterea (γνωση). Apare la Clement o mică interferență, este vorba despre căință (μετάνοια) care completează acest lanț al virtuților (Str. II, 31, 1).

⁴ Εγκρατεία „înfrânarea” are pentru Evagrie două conotații. Una generală semnificând mai ales control asupra patimilor așa cum apare de exemplu în *Prologul la Praktikos* „Frica de Dumnezeu, copiii mei, întărește credința, iar pe aceasta înfrânarea, ajunsă neclintită prin răbdare și nădejde, din care se naște nepătimirea, a cărei frică este iubirea; iar iubirea este poarta cunoașterii naturale căreia îi urmează teologia și, în cele din urmă suprema fericire”. Cealaltă conotație a termenului se referă strict la virtutea care se opune lăcomiei pântecului, γαστριμαργία. În cazul de față este vorba de acea virtute care desemnează controlul asupra patimilor și care constituie o etapă premergătoare stării de *apatheia*. Acestea sunt două virtuți care se exclud oarecum, pentru că omul care este încă εγκρατής nu a ajuns încă la starea de *apatheia* (P 68).

6. Cel care își stăpânește trupul, este nepătimăș, cel care îl hrănește de către acestea va fi chinuit.
7. Duhul desfrânării se găsește în trupurile celor nestăpâniți, duhul neprihănirii⁵ în sufletele celor înfrânați.
8. Pustnicia cu dragoste curățește inima, pustnicia cu ură o tulbură.
9. Mai bine al o mielea în dragoste decât unul singur cu ură în peșteri de nepătruns.
10. Cel ce ține minte răul în sufletul lui este asemenea cu cel care ascunde focul în paie.
11. Nu da multă mâncare trupului tău și nu vei vedea năluciri în somnul tău. Căci așa cum flacăra aprinde pădurea, în același fel foamea stinge nălucirile de rușine.
12. Omul mânios se va înfricoșa, omul blând⁶ însă va fi netemător.
13. Vântul puternic alungă norii, pomenirea răului îndepărtează mintea de la cunoaștere.
14. Cel care se roagă pentru dușmani nu pomeneste răul, cel care își pune frâu la limbă nu-și întristează aproapele.
15. Dacă fratele tău te necăjește ia-l la tine în casă, și nu șovăi să intri în casa lui, și mănâncă pâinea ta cu el. Căci făcând acestea îți izbăvești sufletul și nu vei avea nici o piedică la ora rugăciunii.

⁵ Σωφορονη poate fi tradus drept *cumpătate* dar în acest caz sensul este foarte general și scapă cititorului conotația specială pe care acest termen o are la Evagrie și care se referă strict la virtutea care se opune preacurviei, πορνεα. De aceea am ales să-l traducem prin *neprihănire* care mai mult decât cumpătate ne transmite ideea de castitate, de puritate trupească.

⁶ Evagrie prețuiește mai mult decât orice altă virtute pe aceea a blândeții. De această virtute se tem demonii în cel mai înalt grad. Blândețea este virtutea lui Moise, a lui David și mai ales a lui Hristos: „Luați jugul Meu asupra voastră și învățați-vă de la Mine, că sunt blând și smerit cu inima și veți afla odihnă sufletelor voastre” (Matei 11, 29). Aceasta este virtutea care micșorează *thymos*-ul și în acest fel protejează omul de apropierea de condiția demonilor. În *Kephalaia Gnostika*, Evagrie consideră că îngerii, oamenii și demonii aparțin celei de a doua creații. Ei sunt ființele raționale căzute, formate dintr-un amestec de elemente, precum aerul, focul, pământul și din amestecul a celor trei părți ale sufletului. Îngerii sunt amestec de *nous* și foc, oamenii amestec de *epithymia* și pământ, iar demonii amestec de *thymos* (mânie) și aer. Datorită liberului arbitru oamenii se pot apropia fie de îngeri, cultivând partea noetică a sufletului, și de aceea omul desăvârșit este văzut de către Evagrie precum un înger, sau, dimpotrivă, se poate apropia de demoni, prin folosirea greșită a părții pătimase a sufletului, încurajând mânia.

16. Așa cum dragostea se bucură de sărăcie,
La fel ura este încântată de bogăție⁷.

17. Cel bogat nu va dobândi cunoașterea
și cămila nu va intra prin urechea acului,
însă toate sunt cu puțință la Dumnezeu.

18. Iubitorul de argint nu vede cunoașterea,
și cel care agonisește, pe sine se întuneacă.

19. În corturile celor smeriți Domnul sălășluiește,
dar în casele celor mândri, blestemele se înmulțesc.

20. Cel care calcă legea lui Dumnezeu, Îl necinstește,
cel care o păzește îl slăvește pe Ziditor.

21. Dacă îl râvnești pe Hristos vei fi foarte fericit,
sufletul tău își va muri moartea,
și nu va smulge răul din carnea ta,
în schimb sfârșitul tău va fi asemenea unei stele,
și învierea ta ca soarele va străluci.

22. Vai, celui fărădelege în ziua morții.
Omul cel nedrept va pieri în ceasul rău.
Căci precum corbul zboară din cuibul lui,
la fel sufletul necurățit zboară din trupul său.

23. Îngerii călăuzesc sufletele celor drepti,
demonii vor înșfăca sufletele celor răi.

24. Oriunde intră relele, vine și neștiința,
dar inimile celor sfinți se vor umple de cunoaștere.

25. Monahul nemilostiv va fi în lipsuri,
dar cel care hrănește pe cei sărmani va moșteni comori (în cer).

26. Mai bine sărăcie cu știință decât
bogăție cu prostie.

27. Podoaba capului este coroana,
podoaba inimii este cunoașterea lui Dumnezeu.

28. Agonisește cunoaștere și nu arginți,
și înțelepciune în loc de multă bogăție.

⁷ *Praktikos*: „După cum e imposibil ca viața să se afle laolaltă într-un om tot așa este imposibil ca iubirea să stea laolaltă cu avuțiile. Căci iubirea distruge nu doar avuțiile, ci însăși viața noastră trecătoare.”
(18) Iubirea capătă o dimensiune cristică și mistică. „A iubi” se opune radical lui „a avea”.

29. Cei drepti vor moșteni pe Domnul,
cei sfinți vor fi hrăniți de către el.
30. Cel ce miluiește pe sărac nimicește mânia,
și celui ce-i hrănește îi vor prisosi bunătățile.
31. În inima blândă se odihnește înțelepciunea;
sufletul virtuos este tronul nepătimirii.
32. Făcătorii de rele primesc plată rea,
celor ce fac bine li se dă plată bună.
33. Cel care întinde cursa va cădea singur în ea,
și cel care o dosește va fi prins de ea.
34. Mai bine un mirean blând,
decât un monah mănios și furios.
35. Mânia risipește cunoașterea.
Îndelunga răbdare o adună.
36. Ca un puternic vânt din sud pe mare,
așa este mânia în inima omului.
37. Cel care se roagă neîncetat scapă de ispite
dar gândurile tulbură neîncetat inima celui neglijent.
38. Nu lăsa vinul să te învelescă
și nici carnea să te încânte,
ca să nu hrănești carnea trupului tău
și gânduri nerușinate să rămână la tine.
39. Să nu spui: „Astăzi este sărbătoare și beau vin“
și „măine este Cincizecimea și mănânc carne“
pentru că nu este petrecere între monahi,
unde omul poate să-și umple pântecul.
40. Paștele Domnului: trecerea dincolo de rele.
Cincizecimea lui: învierea sufletului.
41. Sărbătoarea lui Dumnezeu: uitarea rețetelor.
Jalea îl copleșește pe cel care ține minte răul.
42. Cincizecimea Domnului: învierea dragostei,
dar cel care îl urăște pe fratele lui va cădea cadere mare.
43. Sărbătoarea lui Dumnezeu: cunoașterea adevărului.
Cel ce se dedă înșelăciunii sfârșește rușinos.

44. Mai bine un post cu inima curată,
decât o sărbătoare în întinarea sufletului.
45. Cel care nimicește gândurile rele din inima sa,
este asemenea cu cel care își zdrobește copii de o stâncă.
46. Monahul somnoros va cădea în cele rele,
dar cel ce priveghează va fi ca o priveghetoare.
47. În timpul privegherii nu te da la vorbiri deșarte
și nu îndepărta cuvintele duhovnicești
căci Domnul cercetează sufletul tău
și nu te va lăsa nepedepsit pentru tot răul.
48. Somnul mult tâmpește gândirea,
în timp ce buna priveghere o ascute.
49. Mult somn aduce ispite,
dar de cel ce priveghează acestea vor fugi.
50. Așa cum focul topește ceara,
la fel buna priveghere topește gândurile rele.
51. Mai bine un om dormind,
decât un monah care priveghează la gândurile deșarte.
52. Un vis îngeresc înveselește inima,
un vis demonic o tulbură.
53. Căința și umilința înalță sufletul,
milostivirea și blândețea îl întăresc.
54. În toate lucrurile adu-ți aminte de sfârșitul tău,
și nu uita judecata veșnică,
și nu va fi nici un păcat în sufletul tău.
55. Dacă spiritul akediei* urcă la tine, nu-ți părăsi casa
și nu te da în lături în acel ceas de la lupta cu folos.
Căci precum cineva face arginții să strălucească
la fel va străluci inima ta.

* Evagrie este primul care identifică *akedia* cu demonul de amiază, *daimonion mesembrion*. Acesta se face simțit de la al patrulea până la al zecelea ceas, și face pe om să stea neîncetat cu ochii pe cer, dorindu-și ca soarele să treacă mai repede spre seară, sau cu ochii țintă la ușă în așteptare cuiva. Este demonul care îl face pe monah să își părăsească chilia neglijând rugăciunea, și cel mai bun leac împotriva acestuia este răbdarea.

56. Duhul akediei⁹ alungă lacrimile,
duhul tristeții nimicește rugăciunea.

57. Dorind bogății vei avea multe griji
și ținând la ele, vei plânge amar.

58. Nu lăsa scorpia la sân,
și gândul rău în inima ta.

59. Nu șovăi să omori puii de șarpe,
și nu vei da naștere la gândurile inimii lor.

60. Așa cum focul încearcă argintul și aurul
la fel ispitele pun la încercare inima monahului.

61. Leapădă mândria
și îndepărtează slava deșartă.
căci cel care nu dobândește slava se întristează
și cel care o câștigă se mândrește.

62. Nu-ți da inima mândriei
și să nu spui în fața lui Dumnezeu: „Sunt puternic“,
ca să nu părăsească Domnul sufletul tău
și demonii cei răi să îl umilească.
Pentru că atunci dușmanii te vor ataca din văzduh
și nopți¹⁰ înfricoșătoare te vor urmări.

63. Cunoașterea păzește felul de trai al monahului
dar cel care părăsește cunoașterea, cade între hoți.

64. Din stânca duhovnicească izvorăște râul din care
bea sufletul ajuns la *praktike*¹¹.

65. Vas ales este sufletul pur,
dar cel necurățit se umple de amărăciune.

⁹ O dată cu preluarea gândirii evagriene de către teologii occidentali și cu stabilirea celor 7 păcate capitale, *akedia* a dispărut fiind înlocuită de întristare. Fără să fie, însă, două duhuri identice, pentru Evagrie, ele sunt strâns înrudite între ele. Întristarea de cele mai multe ori sfârșește în *akedia*, de aceea Evagrie spune în alte texte: „*Akedia-părtașă a întristării*“, (*De vitiis quae opposita sunt virtutibus*, 4) și de asemenea, „*Întristarea-camaradă a akediei*“ (*De vitiis...*, 3).

Un alt element important care trebuie subliniat este faptul că *akedia* este dușmanul cel mai aprig al lacrimilor unei rugăciuni care vine din inimă. Lacrimile sunt peste tot în *Noul Testament* expresia nevoii omului de mântuire (lacrimile mării păcătoase, lacrimile Sfântului Apostol Petru).

¹⁰ Textul aparține încă unei epoci în care noaptea era văzută ca la alte popoare antice drept o zeitate

¹¹ *Praktikos* 1: „Creștinismul este învățătura lui Hristos, Mântuitorul nostru, ce constă dintr-o parte practică, fizică și teologică (πρακτική, φυσική και θεολογική)“. Viața creștină presupune un traseu ascensional iar prima treaptă pe care se sprijină este *praktike* – practicarea virtuților. Această etapă a vieții duhovnicești nu este neglijată o dată cu trecerea la etapele următoare. Omul are nevoie de *praktika* până la moartea sa, mai ales că cei mai încercați, cei care trebuie să ducă cele mai aspre bătălii nu sunt începătorii în viața duhovnicească, ci dascălii duhovnicești.

66. Copilul nu este hrănit fără lapte
și fără nepătimire inima nu este înălțată.
67. Înaintea dragostei merge nepătimirea
în fața cunoașterii merge dragostea¹².
68. Înțelepciunea se adaugă cunoașterii
și chibzuința¹³ dă naștere nepătimirii.
69. Frica de Dumnezeu naște chibzuința
credința în Hristos dăruiește frica de Dumnezeu.
70. O săgeată arzândă aprinde sufletul,
omul care s-a desăvârșit în virtute o va stinge.
71. Cunoașterea alungă văicărelile și blasfemia¹⁴
Înțelepciunea se ferește de cuvintele viclene.
72. Dulce este mierea și fagurele o desfătare
dar mai dulce decât acestea este cunoașterea lui Dumnezeu.
73. Ascultă monahule, cuvintele părintelui tău,
și să nu faci neputincioase muștrările lui.
Oricând te trimite, ia-l cu tine
călătorește cu el în gând,
căci astfel fug gândurile rele
și demonii cei răi nu te vor asupri.
Dacă ți se încredințează argint nu-l risipi
iar dacă tu îl vei câștiga, dă-l înapoi.
74. Iconomul cel rău va strivi sufletul fraților săi,
Și cel care ține minte răul nu se va milostivi niciodată de sufletul lor.
75. Cel care risipește averea mănăstirii îl nedreptățește pe Dumnezeu
și cel nepăsător nu va scăpa nepedepsit.
76. Iconomul cel nedrept împarte rău,
iar cel drept va da așa cum se cuvine.
77. Cel ce vorbește de rău pe fratele său va fi nimicit,
cel nepăsător cu cel slab nu va vedea lumina.

¹² Triada nepătimire, dragoste, cunoaștere caracterizează înalta stare spirituală la care a ajuns gnosticul
sau creștinul desăvârșit.

¹³ Φρονησις, al treilea cuvânt care poate fi tradus prin *cumpătate*, alături de σωφροσυνη și εγκρατεια.
De această dată este vorba despre o virtute care se adresează părții raționale a sufletului, de aceea o altă
variantă de traducere credem că ar putea fi „chibzuința”.

¹⁴ Forma din βλαπτω și φημι sensul prim al lui βλασφημια este vorbă sfichiuitoare, care rănește
are lovește, bineînțeles în Dumnezeu. Din *Antirrhetikos VIII*, aflăm că blasfemia este un produs al
atimii mândriei. De la blasfemie mintea ajunge la hulirea lui Dumnezeu.

78. Mai bine un mirean slujind un frate în boală
decât un pustnic nemilostiv cu aproapele său.
79. Monahul nechibzuit nu se va îngriji de uneltele meșteșugului său,
iar cel chibzuit are grijă de acestea.
80. Să nu spui: „Azi rămân, dar mâine voi pleca”
căci nu ai spus acestea din chibzuință.
81. Monahul rătăcitor se va îngriji de vorbe înșelătoare
și nu va spune adevărul părintelui său.
82. Cel care își împodobește hainele și își umple stomacul
păstorește gânduri nerușinate,
și nu se sfătuiește cu cel fără de prihană.
83. Dacă intri într-un sat, nu ține aproape de femei,
și nu-ți petrece timpul vorbind cu ele,
căci precum cineva înghite momeala
la fel va fi târât și sufletul tău.
84. Monahul îndelung răbdător este iubit,
iar cel care îi atâță pe frați unul împotriva altuia este urât.
85. Domnul îl iubește pe monahul cel blând,
dar pe cel îndrăzneț îl alungă de la el.
86. Monahul trândav va bombăni mult,
iar cel somnoros va zice că-l doare capul.
87. Dacă fratele tău este trist mângâie-l
și dacă are dureri, suferă cu el.
Căci făcând astfel îi vei înveseli inima
și comoară multă vei strânge în cer.
88. Monahul care nu păzește cuvintele duhovnicului său,
va batjocori căruntețile celui care l-a născut
și va bârfi pe copiii lui
iar pe el Domnul îl va nimici.
89. Cel care se îndreptățește
este îndepărtat de lângă frați
și își va învinui părintele.
90. Nu-ți pleca urechea la cuvintele ce sunt împotriva tatălui tău,
și nu încuraja sufletul celui care îl necinstește pe Domnul,
ca nu cumva Domnul să se mânie împotriva faptelor tale
și să-ți ștergă numele din cartea celor vii.

91. Cel care ascultă de părintele său, îl iubește pe acesta,
iar cel ce se împotrivește lui va cădea în cele rele.
92. Fericit monahul care păzește poruncile Domnului,
și sfânt este cel care păstrează cu grijă cuvintele părinților săi.
93. Monahul trândav multe va păgubi,
iar dacă se obrăznicește lasă deoparte și haina¹⁵.
94. Cel care își păzește limba își taie drumul drept,
și cel care își veghează inima sporește în cunoaștere.
95. Monahul cu limba ascuțită îl tulbură pe fratele său,
dar cel credincios aduce liniște.
96. Cel care s-a încrezut în înfrânarea sa se prăbușește,
dar cel care s-a smerit se înalță.
97. Să nu-ți saturi pântecul și să nu te saturi de somn
căci astfel te curățești
și Duhul Domnului vine la tine.
98. Cel care cântă psalmi liniștește sufletul,
și este fără frică cel care rabdă îndelung.
99. Din blândețe se naște cunoașterea
și din aroganță neștiința.
100. Precum apa crește iarba,
la fel smerenia părții pătimase¹⁶ înalță inima.
101. Lampa se stinge în cel care se ține de chefuri,
și sufletul lui vede întunericul.
102. Cântărește-ți pâinea pe cântar și bea apa cu măsură,
și duhul desfrânării va fugi de la tine.
103. Dă vin celor bătrâni și dă de mâncare celor slăbănogi,
pentru că s-a măcinat carnea tinereții lor.
104. Nu-i pune piedică fratelui tău
și nu te bucura de căderea lui,
căci Domnul cunoaște inima ta
și te va da judecării în ziua morții tale.

¹⁵ Se subînțelege haina de călugăr, adică renunță la călugărie.

¹⁶ Θυμός este tradus prin parte pătimasă.

105. Monahul chibzuit va fi nepătimaș,
iar cel necugetat se umple de rele.
106. Domnul orbește de tot ochiul cel rău¹⁷,
iar pe cel simplu îl izbăvește de întuneric.
107. Precum luceafărul în cer și precum finicul în paradis,
la fel este mintea curată într-un suflet blând.
108. Omul înțelept cercetează judecățile lui Dumnezeu,
iar cel neînțelept le batjocorește.
109. Cel ce disprețuiește cunoașterea lui Dumnezeu
și cel care respinge vederea lui
este la fel cu cel care își străpunge inima cu o lance.
110. Mai bună este cunoașterea Treimii, decât cunoașterea celor netrupești
și vederea Sfintei Treimi este mai presus de rațiunile tuturor eonilor.
111. Părul cărunt al bătrâneților este blândețea
viața lor, cunoașterea adevărului.
112. Un tânăr blând multe rabdă,
iar pe bătrânul puțin la suflet cine îl va suferi?
Am văzut pe bătrânul mânios ridicat la timp,
dar unul tânăr are o nădejde mai mare ca el.
113. Cel care îi ațâță pe oameni nu scapă nepedepsit,
și cel care îi mânia își necinstește numele său.
114. Focul îl va mistui pe cel care tulbură biserica Domnului,
și pământul îl înghite pe cel ce se împotrivesc preotului.
115. Celui care îi place mierea îi mănâncă și fagurele
iar cel care o adună se umple de Duh.
116. Cinstește-l pe Domnul și vei cunoaște rațiunile celor netrupești
Slujește-l și el îți va arăta rațiunile celor veșnice.

¹⁷ Vederea lui Dumnezeu este răsplata celui care a ajuns la desăvârșire. Foarte adesea găsim la Evagrie expresii precum „ochiul minții” sau „ochiul sufletului”. Ba mai mult el distinge, fie ca în cazul de față, între ochiul cel rău și ochiul cel simplu (simplitatea este o calitate dumnezeiască, Dumnezeu singur este simplu), fie în alte texte, între ochiul drept și ochiul stâng: „Gândurile demonice orbesc *ochiul stâng* al sufletului, care se dedică contemplației făpturilor create. Iar gândurile care întipăresc și modelează mintea conducătoare tulbură *ochiul drept*, care la vremea rugăciunii vede fericita lumină a Sfintei Treimi...” (*De diversis malignis cogitationibus*, 42).

117. Fără cunoaștere nu se înalță inima
și copacul nu înflorește fără apă.

118. Trupul lui Hristos – desăvârșirea virtuților,
cel care îl mănâncă va fi nepătimaș.

119. Sângele lui Hristos este vederea celor zidite,
și cel care îl bea prin el se înțelepțește.

120. Inima Domnului este cunoașterea lui Dumnezeu
și cel care se odihnește în ea, este teolog.

121. Gnosticul și ascetul¹⁸,
se întâlnesc unul pe celălalt,
între ei stă Domnul.

122. Cel care dobândește dragoste a câștigat o comoară,
a luat har de la Domnul.

123. Înțelepciunea recunoaște dogmele demonilor,
chibzuința descoperă viclenia lor.

124. Nu lăsa deoparte sfintele învățături
pe care părinții ți le-au încredințat.
Nu părăsi credința botezului tău,
și nu lăsa deoparte pecetea Duhului
ca Domnul să vină în sufletul tău,
și să te scape în ziua cea rea.

125. Învățăturile ereticilor sunt îngeri ai morții,
și cei care le primesc își pierd sufletul.

126. Acum, deci, fiule, ascultă-mă,
și nu te apropia de ușile oamenilor fărădelege,
nici nu te învârti pe lângă cursele lor, ca să nu fii prins.
Ține-ți sufletul departe de amăgire,
pentru că eu am vorbit deseori către ei și am descoperit întunecatele lor învățături,
și am găsit în ele veninul șerpesc.
Nu există cumpătare și nu există înțelepciune în vorbele lor.
Toți cei care îi primesc vor pieri
și cei care îi îndrăgesc se vor umple de rele.
Am văzut pe născătorii acestor dogme,
și în deșert m-am împotrivit lor.

¹⁸ Cele două etape ale vieții spirituale: asceza și gnoza. Gnoza apare mai mult sau mai puțin ca o consecință a ascezei, însă aceasta din urmă nu ia sfârșit niciodată. Desăvârșirea le presupune pe amândouă.

Dușmani ai Domnului s-au întâlnit cu mine
și demonii prin învățăturile acestea s-au luptat cu mine
și nu am văzut lumina cea adevărată
în vorbele lor¹⁹.

127. Omul mincinos va cădea de la Dumnezeu,
și cel care îl dezamăgește pe aproapele va cădea în rele.

128. Mai bine paradisul lui Dumnezeu decât o grădină de legume,
și mai bine râul Domnului decât marele râu care întunecă pământul.

129. Mult mai vrednică de credință este apa cerului,
decât apa pe care înțelepții Egipteni au scos-o din pământ.

130. Așa cum spițele urcă și coboară,
la fel cei care își înalță cuvintele au fost umiliți în acestea.

131. Înțelepciunea Domnului înalță inima,
iar cumpătarea lui o curățește.

132. Principiile proniciei sunt întunecoase
și greu este pentru minte să priceapă vederile judecății,
dar omul desăvârșit în practica virtuților le cunoaște pe acestea.

133. Cel care se purifică va vedea firea celor nevăzute,
un monah blând va cunoaște principiile celor netrupești.

134. Cel care zice că Sfânta Treime este creată
hulește pe Dumnezeu
și cel care îl disprețuiește pe Hristos, nu îl va cunoaște.

135. Contemplările creației largesc inima,
principiile providenței și ale judecății o înalță.

136. Cunoașterea celor netrupești
înalță mintea și o așează înaintea Sfintei Treimi.

137. Amintiți-vă de cel care v-a dat în Domnul învățături limpezi
și nu uitați smeritul meu suflet la ora rugăciunii.

Traducere și note de CARMEN BABAN

¹⁹ Foarte frecvent în *Apostegmata* și în scrierile Sfinților Părinți ereticii sunt catalogați drept demoni, iar învățăturile lor, inspirate de duhuri rele.

EVITAREA EȘECULUI CU AJUTORUL RELIGIEI

Prof. DANIELA BUZATU

Omul a fost creat de Dumnezeu ca ființă religioasă ca să unească lumea materială cu cea spirituală.

Religia reprezintă legătura liberă, conștientă și personală a omului cu Dumnezeu. Ea nu poate fi mărturisită decât prin trăire religioasă, ceea ce omul simte, gândește și prin viața religioasă.

Vorbind despre creștinism, acesta este o doctrină a vieții pe care creștinul o mărturisește prin vorbe și fapte; este iubirea și cinstirea lui Dumnezeu, legătura sfântă și plină de iubire dintre Dumnezeu și credincios. Creștinul adevărat, indiferent de stare sau vârstă, trebuie să cunoască învățătura Mântuitorului și s-o aplice în viață.

Factorii care stau la baza Religiei sunt: Dumnezeu și omul, iar referindu-ne la elementele ei, acestea sunt:

- credința că El există și ni s-a descoperit în Vechiul Testament prin prooroci, iar în Noul Testament prin Fiul Său;

- trăirea religioasă a omului credincios care transpune în fapte ceea ce crede, care nu deznădăjduiește niciodată, care nu-și pierde speranța nicicând și care se va ridica ori de câte ori va cădea, asemenea copilului mic.

Asupra acestor factori trebuie să acționeze Familia, Biserica și Școala, în special prin orele de religie.

Familia

Familia creștină este cel mai eficient mijloc de educație religioasă și implicit de prevenire a eșecului.

Rolul educativ al familiei nu poate fi înlocuit cu nimic, iar istoria ne învață că stabilitatea unui popor este dată, în mare măsură, de stabilitatea familiilor ce-l compun.

Familia este nucleul de bază a societății, dacă familia este bolnavă, atunci și societatea este bolnavă. Este laboratorul unde se pot modela cele mai frumoase valori ca: dragostea, încrederea, respectul, cinstea. Este un fapt bine cunoscut că părinții sunt identificați de copii cu Dumnezeu. Supunându-se conducerii iubitoare a părinților, copiii învață să se supună suveranității iubitoare a lui Dumnezeu.

Cel dintâi lucru pe care trebuie să-l știe părinții, este că vârsta copilăriei este cea mai însemnată pentru a întreprinde formarea religioasă a omului, iar Sfântul Ioan Gură de Aur ne spune în acest sens: „Așa cum ceara primește pecetea inelului, într-un suflet de copil se vor putea întipări învățăturile cele bune. Mai târziu, acești copii vor deveni asemenea unui obiect obținut prin turnare – rezistenți față de tot ceea ce ar veni asupra lor și nimic nu va putea să mai șteargă acele învățături din sufletele lor“.

Familia este un loc al siguranței; în cadrul ei, copilului trebuie să i se ofere dragoste necondiționată. Acesta să fie conștient de faptul că indiferent de ceea ce va face, va întreprinde, el este iubit așa cum este.

Responsabilitatea care cade pe umerii părintelui este imensă. El este modelul pe care îl urmează, îi oferă condiții de viață, securitate afectivă, educația de bază. Copiii au tendința de a imita adulții.

Toate acestea îi vor da copilului încrederea în sprijinul celor apropiați, iar acestea, cu siguranță pot fi considerate un prim pas în evitarea eșecului. De modul în care părintele își îndeplinește rolul, depinde viitorul copilului.

Biserica

Plecând de la exemplul Mântuitorului, educația religioasă trebuie să acționeze asupra omului cu cele două componente ale ființei umane: sufletul și trupul, iar în educația creștină accentul cade în primul rând pe suflet. Acest lucru presupune participarea creștinului la viața bisericii.

Referindu-ne la lecția de religie în trecut, trebuie amintit faptul că ea n-a lipsit nici un moment din viața poporului nostru. Chiar atunci când limba era străină de neam, cuvântul de învățătură, oricât de modest (predica și spovedania) se făceau în graiul românesc.

Primele cărți apărute în limba română au fost cele de cult, abia mai târziu au apărut și cărțile de școală.

Plecând de la aceste premise, este ușor de înțeles că, cultura s-a dezvoltat în sânul Bisericii, iar Religia a constituit coloana vertebrală a întregului învățământ.

Dacă în cadrul orei de religie, profesorul modelează sufletele copiilor, Biserica modelează sufletele părinților. Nu puține au fost cazurile în care copiii și-au luat părinții de mână, îndreptându-se spre Biserică. Faptul că sufletele copiilor sunt receptive la învățăturile morale rezultă și din istorioarele populare, care posibil să fi fost adevărate. Aici puteam aminti numai una, cu un bogat conținut moral:

„Îndreptându-se spre casă împreună cu fiul său, un țăran a găsit la marginea drumului, pe câmp, un sac plin cu porumb. Uitându-se de jur-împrejur, s-a hotărât să-l ia acasă, fiindcă i-ar fi prins tare bine, și, oricum, nu-l vedea nimeni. S-a mai uitat o dată înainte, înapoi, în dreapta, în stânga și s-a aplecat să ia sacul.

Copilul, văzându-l că s-a uitat în toate părțile, l-a întrebat: «Bine, tată, te-ai uitat în toate părțile, dar în sus de ce nu te-ai uitat?»

Rușinat, tatăl n-a mai spus nimic, a lăsat sacul și s-a îndreptat spre casă».

Pentru ca învățăturile primite în cadrul orei de Religie să nu constituie doar cunoștințe intelectuale, Biserica Ortodoxă a făcut posibilă săvârșirea Sfintei Liturghii pentru copii în zilele de sâmbătă, slujbă care are o formă prescurtată, adaptată pentru posibilitățile de receptare a copiilor.

Participarea lor la Sfânta Liturghie reprezintă o bucurie pentru ei, mai ales atunci când își notează numele pe pomelnicul ce va fi citit de către preot în timpul slujbei. Astfel s-a format un mic cor de 4-5 copii care sunt prezenți în strană în toate zilele de sâmbătă.

Este important de remarcat dorința lor de a citi „Apostolul”, „Tatăl nostru” sau alte rugăciuni și cântând, mulți dintre ei și-au format o voce blândă, caldă ce-ți bucură sufletul ascultând-o.

Aș îndrăzni să cred că din acești copii se vor forma, pe de o parte, viitorii preoți de mâine, iar pe de altă parte, creștinii de mâine, capabili să înlăture eșecul și să înfrunte greutățile vieții prin credință.

În cadrul Mitropoliei Banatului s-a constituit o comisie de ajutor social, prin care se încearcă identificarea familiilor cu nevoi sociale deosebite, urmând a fi ajutate să treacă mai ușor peste greutăți și să creadă că Dumnezeu le poartă de grijă.

Dacă școala modelează sufletele și caracterele morale ale copiilor, prin orele de Religie, n-au fost uitați nici viitorii intelectuali, adică studenții. În acest scop, Biserica Ortodoxă organizează Conferințe religioase în toate marile orașe din țară și întotdeauna aceste săli au fost arhipline.

Iată deci, că Biserica se implică în viața societății, lucrând la sufletul tinerilor pentru a-i feri de bolile acestui mileniu: drogurile, crimele, tâlhăriile, sinuciderile și numărul mare al bolilor psihice. Spitale întregi au fost arhipline după '90, pentru că celelalte sunt înșesate cu deznădăjduiți ce și-au pierdut speranța, eșuând în viață. Eșecul umple spitalele, pune stăpânire pe cei ce cred că nimeni și nimic nu-i mai poate ajuta. Biserica, școala, întreaga societate trebuie să-și unească forțele pentru a-i salva pe tineri. Iată de ce am considerat important să reamintim responsabilitatea mare pe care o avem: copilul, tânărul trebuie să știe că este important, că fără el societate nu va mai fi la fel, că îi va lipsi un bun medic, profesor, pilot, fermier sau croitor. Această credință trebuie să i-o însuflăm omului în devenire, adică copilului.

Ora de Religie

Deși se aseamănă cu munca unui sculptor care realizează o statuie dintr-un bloc de piatră, activitatea educativă este cu mult mai grea, deoarece ființa umană dispune de libertate și voință. Modelarea ființei umane depinde atât de personalitatea educatorului cât și de modul în care subiectul educat acceptă acest lucru. Un exemplu în acest sens este cel dintre mamă și copil. Nu există un educator mai bun, mai conștient de scop și mai curat în intenții, ca mama. Un asemenea raport trebuie să existe între elev și profesorul de religie (și nu numai), bazat pe iubire, încredere și libertate.

Scopul învățământului religios este de a cultiva predispozițiile religioase cu care se naște fiecare copil; formarea de caractere morale, nu de savanți în Evanghelie sau în probleme teologice.

Profesorul de religie, împreună cu învățătorul pornesc în clasa I cu acești elevi. În timp ce învățătorul dezvoltă copilului cunoștințe intelectuale, celălalt dezvoltă caracterul și cunoștințele morale, aplicarea lor în practică, fiind conștient că numai plecând de la învățătura creștină se poate realiza acest lucru.

O primă perioadă de formare a copilului o putem împărți în patru etape. Acestea sunt: „Cei șapte ani de acasă” în această perioadă pentru copil, mama reprezintă făptura cea mai gîngășă care îi oferă dragoste, care îl ocrotește, și-l îndrumă spre bine, iar tatăl se identifică cu eroul care trece prin toate, este cel mai puternic, mai curajos pe care copilul se poate baza întotdeauna.

Urmează acomodarea copilului cu grădinița, putând-o numi ca fiind perioada de tranziție, de trecere din grija mamei spre a d-nei învățătoare.

Această perioadă este urmată de cea școlară, iar din acest moment locul doamnei învățătoare este bine definit, ea devine o a doua mamă. Nu rare sunt momentele în care copilul îi spune mamei: „Doamna mi-a spus așa...”.

Ciclul primar este urmat de cel gimnazial, la începutul căruia copilul este derutat, nu cunoaște ce se va întâmpla în continuare, putând fi prins ușor în anturaje degradante ce-l vor îndrepta spre lucruri grave și de aici până la eșec nu mai e mult. Este perioada în care caută să intre în contact cu tot ce este nou (fumatul, drogurile, alcoolul) și să experimenteze toate aceste tentații, fără să fie conștient de urmări. Au impresia că se pot descurca singuri, caută să fie în centrul atenției, apare teribilismul.

În tot acest ciclu al existenței, profesorul de Religie rămâne stabil și necesar. Ora de Religie este una de comunicare sufletească, între profesor și elev. Elevul vine înaintea profesorului cu tot felul de întrebări. Dacă la ora de matematică nu-l va întreba niciodată pe profesor dacă $2 \times 3 = 8$, la ora de religie, el vine cu întrebări deosebite, de la rude sau prieteni. Cea mai recentă întrebare în acest sens a fost următoarea: „Este adevărat că dacă omul moare în ziua de Paști, îi sunt iertate toate păcatele?”

Prin aceste discuții libere elevul primește încrederea în sine, în faptul că nu-l ridiculizează nimeni. Nu de puține ori sunt încurajați să pună întrebări și chiar să combată perspectiva creștină prezentată în cadrul lecțiilor, pentru că de multe ori, cele mai interesante gânduri sunt aprofundate în mijlocul controversei și dezbaterii. Posibilitatea de a-și exprima părerile, opiniile înaintea colegilor și a profesorului îi oferă copilului încrederea în forțele proprii. Iar acesta este un bun câștigat în vederea evitării eșecului.

Pentru a capta atenția și încrederea elevului, profesorul de religie pleacă de la fapte concrete: evenimente, personaje, experiențe personale sau ale altora. Activitățile sunt destinate să-i încurajeze în experiența învățată, permit utilizarea celor cinci simțuri, dau posibilitatea de a face alegeri și a pune în practică cele învățate. Copiii le place să învețe mult mai mult atunci când ei înșiși pot face alegeri, când simt că reușesc în ceea ce fac și când sunt încurajați și apreciați.

Punând la dispoziția copiilor materialele necesare, acestea le vor da posibilitatea să realizeze lucrările cu creativitatea propriului lor nivel de înțelegere, oferindu-le bucuria de a face singuri descoperiri, bucuria lucrului bine făcut, împlinirea de moment fiind încurajatoare.

În formarea spirituală a copilului și în vederea evitării eșecului, profesorul de religie urmărește patru concepte. Acestea sunt:

1. Iubirea față de Dumnezeu.
2. Cinstirea aproapelui.
3. Păzirea poruncilor divine.
4. Înfrânarea dorințelor proprii.

În continuare ne vom opri asupra fiecărui concept în parte.

1. Iubirea față de Dumnezeu

a) să învețe dragostea divină prin blândețe, pentru că Mântuitorul ne-a spus că Împărăția cerurilor este a celor blânzi;

b) *să se îndrepte spre Iisus Hristos* ori de câte ori este speriat, îngrijorat și singur. Să-i urmeze exemplul, punându-și întrebarea: „Iisus, când era îngrijorat, singur cum reacționa?” Primind răspunsul la această întrebare și încercând să-și revizuiască atitudinea, va fi capabil să se îndrepte spre cei ce-l pot ajuta și îndruma. Faptul că știe încotro să se îndrepte, la cine să apeleze în astfel de momente, reprezintă un prim pas în evitarea eșecului;

c) *să se roage*, fiind conștient că rugăciunea reprezintă convorbirea liberă și conștientă a omului cu Dumnezeu. În urma unei rugăciuni făcută cu credință, din toată inima, sufletul va fi mai liniștit, toate necazurile, durerile și neputințele le împărti cu Dumnezeu și au fost lăsate în grija celui mai potrivit pentru a te ajuta.

2. Cinstirea aproapelui

a) *să înțeleagă sentimentele celorlalți* și să simpatizeze cu ei, să nu-i rănească prin atitudinea sa pe ceilalți, ajutându-i. Oricât de mică ar fi posibilitatea lui de ajutor, aceasta există;

b) *să nu fie egoist și răzbunător*;

c) *să citească din Biblie*, pentru că ceea ce trebuie să devină un bun creștin se află în Biblie. Ea este sursa cea mai demnă de crezare pentru răspunsul la rugăciunile noastre. Pentru a fi eficientă citirea Bibliei, profesorul recomandă un plan de citire, pe o perioadă determinată de timp;

d) *să se accepte pe sine*. Chiar dacă nu are capacitățile intelectuale ale colegului, profesorul trebuie să-i dezvolte copilului ideea că este bun sau chiar mai bun într-un anumit domeniu, că fiecare a primit de la Dumnezeu un anumit număr de talanți, iar noi avem obligația să-i înmulțim. Sunt astfel de elevi care nu reușesc întotdeauna să țină pasul cu ceilalți (în anumite domenii), dar realizează lucruri mult mai frumoase decât ceilalți când este vorba de abilități practice.

Dezvoltând copilului încrederea în posibilitățile lui, el nu va mai fi predispus să creadă că nu-i reușește niciodată nimic.

3. Păzirea poruncilor divine

a) *să-și asculte părinții*, să-i respecte și să înțeleagă problemele apărute în cadrul familiei contribuind la ameliorarea lor după puterile proprii. Modul în care își apreciază părinții va da tonul atitudinii sale ulterioare față de profesori, directori de școală, precum și, mai târziu, față de superiori sau subalterni;

b) *să respecte ziua de odihnă*. Participarea la Sfânta Liturghie în zilele de duminică reprezintă punctul culminant al rugăciunii. Dacă duminica n-a fost dăruită lui Dumnezeu, într-o măsură cât de mică, ea poate fi ușor confundată cu orice zi liberă sau zi de vacanță. Copiii trebuie să fie conștienți că ea a fost lăsată de Dumnezeu nu numai spre odihna trupului, dar mai ales pentru cea a sufletului. Participarea la Sfânta Liturghie constituie o încărcare a sufletului cu energia divină, lucru ce te face mult mai încrezător în sine și în ajutorul lui Dumnezeu;

c) *să învețe caracterul creștin al familiei și fidelitatea în cadrul ei, ceea ce-l va ajuta să devină un model atunci când va fi adult și părinte;*

d) *să urmeze glasul conștiinței. Să realizeze faptul că omul a fost creat de Dumnezeu cu conștiință, iar noi trebuie să o păstrăm trează.*

4. *Înfrânarea dorințelor proprii*

a) *să-și controleze impulsurile: mânia, supărarea, știut fiind faptul că la mânie sau supărare omul este capabil de lucruri pe care mai târziu le-ar putea regreta. Chiar dacă ispita este mare, dorința de a posedea ceea ce vede poate fi înfrântă;*

b) *să muncească și să poarte o răspundere.*

Se știe că după trei luni, uităm 70% din ceea ce învățăm și tot mai mult pe măsură ce trece timpul. De multe ori copiii sunt tentați să-și pună întrebarea atunci de ce sunt obligați să învețe.

Există cel puțin cinci motive pentru care învățarea este importantă, chiar dacă o mare parte din cunoștințele acumulate se uită și ajung să fie depășite.

Primul motiv ar fi acela că elevul să petreacă multe ore pentru efectuarea temelor și să își utilizeze facultățile mintale. Viața de adult cere deseori sacrificii de sine, efort și devotament față de anumite cauze, iar școala joacă un rol important în modelarea capacității copilului de a face față responsabilităților viitorului.

Al doilea motiv ar fi acela că suntem schimbați de ceea ce învățăm. Nici un elev nu-și amintește tot ceea ce a învățat în școală, dar este foarte diferit față de acum era la începutul unui ciclu școlar și cum este la sfârșitul lui.

Al treilea motiv ar fi acela că, chiar dacă materialul învățat nu poate fi reținut în întregime, elevul știe că faptele există și știe unde le poate găsi.

Al patrulea motiv: Nu uităm chiar 100% din ceea ce învățăm.

Iar ultimul se referă la faptul că cele învățate anterior facilitează noi informații. Fiecare exercițiu mental ne furnizează verigi cu ajutorul cărora putem forma mai ușor lanțuri de cunoștințe.

Toate aceste cinci motive au darul de a forma în copil obișnuința de a munci purtând răspunderea pentru faptele sale. Obișnuindu-l să fie răspunzător și muncitor îl obișnuim să muncească, pe de o parte, iar pe de alta, îl obișnuim să-și asume răspunderea pentru eșecurile care ar putea interveni.

Copilul de astăzi, adultul de mâine va ști să evite eșecul atât din viața sa cât și a altora, atunci când va respecta cele zece porunci, pe care Mântuitorul le-a împărțit în două: Iubirea față de Dumnezeu și iubirea față de aproapele. Când va fi conștient și că trebuie să-l iubească pe Dumnezeu, pe aproapele, să-și respecte părinții, că nu poate fura, minți sau mărturisi strâmb împotriva aproapelui și va transpune în fapte toate acestea, atunci putem spune că am realizat nu un pas în evitarea eșecului, ci un salt uimitor.

În concluzie putem spune că Familia, Biserica și Școala trebuie să-și unească forțele pentru a sădi în sufletele copiilor încrederea în posibilitățile lor, certitudinea că se pot achita de orice sarcini ar avea, că pot învăța bine orice li s-ar cere. Trebuie să îl facem pe fiecare să se simtă membru cu valoare deplină în cadrul colectivului. Dacă ceva nu-i reușește, să-i explicăm cu răbdare cauzele nereușitei (diagnoza) precum și căile de îndreptare (prognostic), cultivând curajul și încrederea în învingerea greutăților.

VIZITELE PASTORALE METODE DE PASTORAȚIE INDIVIDUALĂ

Pr. NICOLAE STREZA

Teologia Pastorală este știința care cuprinde și expune în chip sistematic normele și metodele prin care sufletele sunt conduse la mântuire.

Întreagă această conducere se face în cadrul Bisericii Ortodoxe, prin îngrijirea, prin îndrumarea și vegherea, de fiecare clipă, a clerului, a preotului, care este persoana investită, prin hirotonie, cu daruri, cu drepturi, cu puteri, cu pregătire și cu îndatoriri, într-o a săvârși această conducere a credincioșilor, la mântuire.

Această îndatorire a preotului își are izvorul în exemplul divin al Mântuitorului, care s-a numit pe Sine „Păstorul cel bun“ (Ioan 10, 11) și Care caută oile pierdute, până la sfârșitul veacurilor și trimite și asociază și pe preoți la această misiune (Luca 15, 4-7).

Sfinții Apostoli, asemenea proorocilor din Vechiul Testament (Psalmul 22, 1; Isaia 40, 11; Iezechiel 34 – în care Dumnezeu trage la răspundere ca Păstor al oilor, cum au fost păstorite de păstori) îl numesc pe Mântuitorul: „Păstorul cel mare al oilor“ (Evrei 13, 20), iar Sfântul Apostol Petru, îl numește: „Mai-marele păstorilor“ (I Petru 5, 4) și îndeamnă pe preoți să păstorească turma lui Dumnezeu... nu cu silnicie, ci cu voie bună, după Dumnezeu, nu pentru câștig urât, ci cu dragoste..., ci pilde făcându-vă turmei“ (I Petru 1-3).

Așa după cum fiecare păstor de suflete știe că există o pastorație colectivă, a credincioșilor, care se face mai ales prin cultul divin, – prin săvârșirea sfintelor slujbe în biserici, când sunt prezenți mulți credincioși, și atunci prin predică, prin cuvânt, preotul păstorește, învață pe toți calea spre mântuirea sufletelor; știu că există și o pastorație individuală, în care păstorul de suflete se îngrijește, în chip special de credincioșii săi, înțelegând aplicarea metodelor de îngrijire și conducere sufletească a persoanelor singurate. În pastorația individuală se stabilește un raport direct între păstor și un individ din turma oilor sale.

Este necesară această pastorație individuală pe motivul, că s-a dovedit, că pastorația colectivă este insuficientă; pentru mântuirea omului nu e suficient numai tratamentul colectiv, ci e nevoie și de unul individual. Se pretinde această pastorație pe motivul că oamenii sunt foarte diferiți între ei – din motive de ordin fizic, psihic și moral. Unii sunt mai receptivi, alții refractari; uni virtuoși, alții vicioși, mai mult sau mai puțin; unii sunt ascultători și îndeplinitori ai învățăturilor și poruncilor Bisericii; alții indiferenți, îndoienici și chiar vrăjmași ai Bisericii. Fiecare individ din parohie, fiecare oaie spirituală are individualitatea sa, care se reflectă și în familia sa, și de

aceea păstorul de suflete ar trebui să cunoască această individualitate și să întrebuințeze cele mai bune și potrivite metode, pentru a-l conduce pe calea mântuirii.

Între metodele de pastorație individuală se înscrie și „vizita pastorală”. Ori, tocmai în această metodă, păstorii de suflete sunt mai reticenți, unii folosind-o foarte rar; iar alții chiar dacă au o posibilitate de a o face, nu o folosesc, ca metodă de pastorație, ci mai degrabă ea se transformă, într-o discuție despre alte probleme.

Astfel, când este invitat să facă o rugăciune, de sfințire a casei, preotul are acum ocazia să transforme acest moment într-o metodă de pastorație, adică de a ridica și discuta probleme de natură religioasă, cu familia respectivă. Dar, de obicei, cei care cer sfințirea caselor sunt credincioși mai buni, și ocazia aceasta o poți folosi de a-i lega și mai mult de biserică, și de comuniune mai directă cu păstorul lor.

Prin vizite pastorale înțelegem, mai ales, cercetarea familiilor și indivizilor, de către păstorul de suflete, la casele lor, în căminul familiei. Preotul are datoria de a-i căuta pe credincioșii săi și la casele lor. Astăzi, datorită desacralizării vieții, această metodă este și mai imperios necesară, din multe motive.

Sunt mulți credincioși, unii indivizi, alții familii, care stau în afară de circuitul desfășurării vieții religioase, a parohiei; nu cercetează Biserica, sunt străini de preocupările parohiei. Ori, tocmai aceștia trebuie căutați, ca niște oi rătăcite, după modelul Păstorului cel bun.

Pe plan religios sunt confesiuni și mai ales secte religioase, care caută să facă prozești, uzând de toate mijloacele, printre care cercetarea la casele credincioșilor, și insistența cu care bat la ușile credincioșilor care după ce sunt cercetați mai des, oferindu-li-se Bibliei, literatură religioasă, ajutoare, daruri, cu multă insistență, sunt răpiți din turma oilor parohiei.

Pentru a face față acestui pericol, preotul-paroh, ca păstor al oilor sale, trebuie să se folosească cu mai multă insistență, să-și cerceteze credincioșii pe la casele lor; să folosească orice ocazie prin care să stea de vorbă, despre problemele religioase, cu păstoriții săi. El trebuie să le arate răul pe care vreau să li-l facă acești evangheliști, travestiți în lupi răpitori, din turma credincioșilor Bisericii. Astăzi, după libertatea cucerită, prin căderea comunismului, și înțelegerea greșită a acestei libertăți, transformată în libertinaj, sub toate aspectele, mai ales în înțelesul moral și religios, credincioșii sunt influențați, în rău, prin toate mijloacele, în ce privește credința lor religioasă. Pătrunzând în țară tot felul de evangheliști, de guru, de ideologi, de întemeietori de secte și religii, mulți români sunt derutați. La aceasta se mai adaugă publicitatea mass-media, despre egalitatea tuturor credințelor, religiilor; despre libertatea omului, individului, de a-și alege credința sa. Adeseori, presa și oamenii intelectuali trec la atacuri directe asupra Bisericii și slujitorilor săi. Ziarele, care iau bani grei de la publicitatea vrăjitoarelor, folosesc unele scăderi ale preoților, ca titluri de articole de scandal, spre a-și vinde ziarele...

Față de toată această publicitate, care dă apă la moară detractorilor credinței noastre străbune, singurul mijloc valabil este, pe de o parte, viața și trăirea creștină a preoților și credincioșilor, pe de alta, contactul și dialogul cu cei răzlețiți de biserică și viața ei.

Pentru a face față acestei ofensive, denigratoare, prin care se încearcă spargerea unității Bisericii Ortodoxe și răpirea credincioșilor de la sânul ei, cercetarea familiilor și credincioșilor, la ei acasă, devine o preocupare permanentă și majoră.

Principiul pastoral cere că cel puțin o dată pe an, păstorul de suflete să viziteze fiecare familie. În parohiile rurale, cu familii mai puține, acest lucru se poate face mai ușor. În parohiile urbane, cu sute și chiar mii de familii, lucrul acesta este foarte greu. De fapt, astăzi, puterea și rezistența Bisericii se duce în parohiile de oraș, spre care se îndreaptă atacurile cele mai periculoase. Dar ce va face păstorul care are în parohie mii de familii? El nu numai că nu-i va putea vizita, anual, dar nici măcar la Bobotează, când se umblă cu Sfânta Cruce și Apa sfințită cea mare, nu ajunge decât la o parte din familiile parohiei, încât sunt credincioși, care nici nu-l cunosc bine pe păstorul lor, dacă nu frecventează biserica, sau care se plâng că păstorul lor, nu le-a deschis niciodată ușa! De aceea e recomandabil ca în orașe să se asigure printr-o arondare a familiilor, parohii potrivite, pentru mai mulți preoți, care să poată face față acestor obligații pastorale. Școlile de Teologie pregătesc sute de preoți, unii chiar cu studii de doctorat, care nu pot dobândi o parohie, în care să-și pună în lucrarea vocația și pregătirea, în vreme ce mulți preoți de oraș nu mai pridisesc cu slujbele: boteze, cununii, înmormântări, parastase, și săvârșirea Sfintei Liturghii, reducându-se la pastorația colectivă, și nu mai au timp de cea individuală, mulțumindu-se cu credincioșii care frecventează biserica, iar pe oile risipite sau pierdute, cine să le cerceteze? Aici ni se adresează tuturor, cuvântul groaznic al Domnului, prin gura Proorocului Iezechiil: „Fiul omului, proorocește împotriva păstorilor lui Israil, proorocește și le spune: așa grăiește Domnul Dumnezeu: vai de păstorii lui Israil, care s-au păstorit pe ei înșiși! Păstorii nu trebuiau ei să păstorească turma?... Pe cele slabe nu le-ați întărit; oaia bolnavă n-ați lecut-o; și pe cea rănită n-ați legat-o; pe cea rătăcită n-ați întors-o și pe cea pierdută n-ați căutat-o, ci le-ați stăpănit cu asprime și cruzime. Și ele, neavând păstor, s-au risipit... căci așa zice Domnu Dumnezeu: iată vin asupra păstorilor și voi cere oile mele din mâna lor, și nu le voi da mai mult să pască oi... (Iezechiil 34, 4-10); grozavă osândă ne așteaptă pe noi, păstorii oilor Domnului Iisus Hristos!

Nu sunt excluse neplăcerile în timpul acestor vizite: poți fi refuzat, ți se încuie ușa etc. Acest lucru nu trebuie să-l descurajeze pe păstor, nici să se întristeze și rușineze. În căutarea oii pierdute fiind, nici un fel de umilire nu trebuie să simți într-un asemenea caz. Chiar în cazul unui refuz, conștiința celui ce te refuză nu va rămâne nemișcată; conștiința îl va trezi la realitate, îi va aduce remușcări. Chiar refuzurile de cele mai multe ori au dus la convertirea păcătosului necredincios.

Amintesc aici un caz clasic de convertire, prin vizită pastorală.

Puțini mai sunt cei care cunosc cazul Sofiei Boierescu, care în urma unor accidente familiale a ajuns necredincioasă și a încercat, după ce s-a îmbolnăvit greu, devenind paralizată, să se sinucidă. Pe atunci, prin anii treizeci și ceva, din veacul trecut, activa în București părintele Toma Chiricuță, un preot vestit, de la Biserica „Cuțitul de argint“, dacă mi-aduc bine aminte. O servitoare credincioasă s-a adresat preotului cu rugămintea de a veni și a spovedi pe bolnavă. Acesta a venit și i-a spus scopul vizitei sale. Bolnava l-a refuzat categoric, spunându-i că ea este atee, și nu mai crede în Dumnezeu, după nenorocirile care s-au abătut asupra familiei sale (o familie vestită în București, ea însăși fiind o ferventă apărătoare a drepturilor femeilor. Soțul îi murise într-un accident stupid de tramvai). Părintele Toma Chiricuță a plecat oarecum dezolat, dar nu s-a lăsat. După câteva zile vine din nou la casa Sofiei Boierescu, dar de data aceasta schimbă tactica sau metoda: îi spune bolnavei că el tipărește o revistă

bisericească și o roagă să-i scrie un articol, pentru revistă (putea să-și miște mâinile), despre experiența sa: cum a ajuns la necredință datorită încercărilor familiale. De data asta Sofia Boierescu nu l-a mai refuzat și i-a spus că-i va scrie articolul cerut pentru revistă. Părintele Toma i-a mulțumit și i-a promis că va veni peste câteva zile după articol, și s-a despărțit, fără să-i vorbească despre Dumnezeu și cele religioase, așa cum făcuse prima dată.

După puțin timp bolnava Sofia, reflectând la cererea preotului Toma, s-a apucat să scrie articolul cerut, pentru revistă. A început cu pierderea credinței în Dumnezeu, și cu negarea ajutorului lui Dumnezeu, dar după ce a scris așa câteva pagini s-a trezit conștiința ei și, în continuare, inspirată de Dumnezeu, a început să facă o mărturisire de credință și o dovadă de convertire, încât ea însăși a rămas uimită de cum s-au întors lucrurile chiar în acel articol. Peste câteva zile a venit părintele Toma Chiricuță, după articol, și o găsește pe Sofia complet schimbată și care îi cere să-i primească mărturisirea păcatelor sale și să o împărtășească cu Sfânta Euharistie. Ce s-a petrecut în sufletul său, prin lucrarea Sfântului Duh, numai Dumnezeu știe, dar și noi ne putem imagina.

Sofia Boierescu a devenit o credincioasă, și care a zăcut pe patul ei de suferință aproape 40 de ani. Părintele Arhimandrit Serafim, de la mănăstirea Brâncoveanu, ne-a dat adresa ei din București și ne-a recomandat să o vizităm, ceea ce am și făcut, împreună cu soția mea. Casele ei i-au fost naționalizate și, așa cum era bolnavă, i-au fost date în folosință, într-un cartier mărginaș din București, două cămăruțe. Rămasă fără nici un venit, fără proprietăți, a ajuns la mila credincioșilor din București și din țară, care-i trimiteau bani și ajutoare pentru dânsa și două femei devotate care o îngrijeau cu toată dragostea lor; dar casa, și mai ales odăia în care stătea paralizată Sofia Boierescu, a devenit un fel de bisericuță pentru credincioșii din București și din țară, care o vizitau și o ajutau și cărora le împărtășea experiența sa și dragostea sa. La vârsta de aproape 70 de ani, când am vizitat-o, avea o figură de sfântă cu părul negru, bogat (nu vopsit) și un optimism al credinței care ne-a mișcat foarte tare. Așa a rezistat până ce Domnul a chemat-o în ale Sale.

Iată cum un suflet disperat de suferință, ajuns la necredință, a devenit, prin convertire, o influență binefăcătoare pentru mulți; dar care ne arată și puterea vizitei pastorale și metodei pe care un preot înțelege a folosi-o.

Preoții păstori, pentru a obține rezultate bune în urma vizitelor pastorale, este bine să-și stabilească un plan al acestor vizite.

Planul, pentru a fi dus la îndeplinire ar fi bine să-l scrii, și să prevezi părțile esențiale pe care le vei urma, spre a nu te pierde, în nesiguranță. Astfel planul trebuie să prevadă:

1. Scopul vizitei pastorale este stabilirea unui contact, dialog, mai viu, între păstorul de suflete și familia respectivă.

2. Vizita trebuie să încerce a stabili un raport firesc de la părinte la fiii săi sufletești.

3. Vizita trebuie să caute și să stabilească, să afle cauzele reale ce determină pe acei oameni – credincioși – să stea în afară de circuitul vieții bisericești; de ce nu vin la biserică etc. Deci, trebuie găsite motivele pentru care fie familia, fie vreun membru, stă departe de Biserică (Sunt cunoscute cazurile în care femeia este credincioasă, frecventează biserica, iar soțul nu; sunt și cazuri inverse, dar mai puține.).

4. Trebuie să afli dacă nu cumva credinciosul sau familia respectivă are vreo supărare asupra preotului, fie cel mai dinainte, fie cel ce ești tu însuși.

5. Trebuie aflat ce hrană spirituală consumă familia respectivă; ce preocupări are, ce cultură, ce profesiiune exercită. În mare măsură omul este și ceea ce citește.

6. Unde sunt copii, să te interesezi de educația pe care părinții o dau copiilor.

7. Trebuie să afli ce fel de familie este, în ce privește raporturile dintre soți: armonioase sau încordate, fără iubire, sau cu neînțelegeri. Cel mai dureros este să afli că familia s-a dezmembrat. Cel mai greu va fi să poți face ceva în aceste cazuri; bine ar fi ca preotul păstor să intervină, înainte de a nu fi prea târziu, în asemenea cazuri; încercând împăcarea, iertarea, înțelegerea, iubirea și responsabilitatea părinților pentru ca și copiii să fie educați de ambii părinți.

8. E bine de știut starea materială a familiei respective; mai ales în condițiile vieții de azi când sunt suferințe și lipsuri în unele familii datorită economiei noastre: șomeri, oameni fără serviciu, fără un loc de muncă, tineri fără viitor, chiar dacă au o pregătire și uneori o pregătire academică, care-i determină pe mulți să aleagă calea străinătății, iar pe alții să nu poată întemeia o familie în care să se nască copii, de care părinții să poată purta de grijă: întreținere, instruire, educație, profesiiune. Preotul trebuie să cunoască toate aceste lucruri, ca să știe cum să procedeze, cu tact pastoral în dialogul cu aceste familii și membrii săi. El trebuie să încerce a ajuta cu sfatul, dar și prin alte mijloace să ajute familia respectivă, fie personal, fie din fondurile parohiei, fie apelând la autorități sau organizații umanitare.

Aș da un exemplu: odată, mergând la piață, am văzut, la o tarabă, o credincioasă din parohie care plângea grozav; o știam că nu prea frecventează biserica. Am întrebat-o de ce plânge, și mi-a spus că în timp ce cumpăra ceva i-a dispărut poșeta cu banii, din care o sumă destul de mare era destinată pentru plata întreținerii apartamentului de bloc, pe care trebuia s-o plătească chiar în ziua aceea și că soțul său o va bate cumplit pentru neglijența sa. Atunci i-am zis: nu plânge, uite îți dau eu una pe care ai pierdut-o, te duci și plătești întreținerea și treci pe la oficiul parohial i-mi dai o chitanță că ai primit suma ca ajutor de la parohie. Trebuie să o spun, fără nici o încercare de laudă, că datorită chivernisirii financiare a parohiei, Consiliul parohial a hotărât ca din bugetul excedentar al parohiei să dăm ajutor unor credincioși, și noștri, în diferite cazuri de dificultate: n-au plătit gazul, lumina, apa, sau chiria, întreținerea, cazuri de boală sau înmormântări. Astfel am putut ajuta multe familii, în unele parohii. Femeia respectivă, după întâmplarea amintită, a început să frecventeze regulat biserica parohiei.

9. Păstorul de suflete va căuta să știe și părțile cele mai bune ale indivizilor și ale familiilor. Fiecare om, fiecare familie are și o parte bună, care trebuie evidențiată, evaluată, chiar lăudată.

În partea a doua a planului de vizite pastorale, păstorul de suflete va căuta să discute cu cei în cauză toate aspectele vieții lor, sociale, dar mai ales religios-morale, să dea sfaturile cuvenite, să releveze faptul că toți oamenii sunt făpturi ale lui Dumnezeu, care vrea mântuirea tuturor; chiar dacă cineva a greșit sau a păcătuit față de Dumnezeu, Acesta, în iubirea Sa, vrea mântuirea tuturor, și-i primește pe toți peia care încearcă să-și îndrepte viața. Sfaturile vor fi date cu tact pastoral și cu iubirea de părinte duhovnicesc pentru fiii săi.

Realizarea în concret a vizitelor pastorale, nu trebuie lăsată la voia întâmplării sau hazardului, ci ea trebuie prevăzută în planul de vizite. Preotul păstor de suflete, va arăta într-o predică generală, într-o zi de mare sărbătoare, când este lume mai multă la biserică, la Sfânta Liturghie, datoria sa și dorința sa de a face vizite pastorale și va arăta valoarea și rostul acestor vizite pastorale pentru intensificare și dinamizarea vieții religioase, a parohiei, a faptului că toți enoriașii trebuie să aibă relații bune cu Biserica, cu parohia, cu preotul.

Va arăta că aceste vizite pastorale nu au caracterul vizitelor sociale, obișnuite. Ci ele au un caracter moral-religios, de cunoaștere și de zidire sufletească a credincioșilor. Trebuie să arate credincioșilor că este de datoria sa să-i cunoască și la casele lor, să le afle trebuințele, greutățile, necazurile, și tot ceea ce ar trebui să știe un părinte sufletească despre fii săi; că face aceasta din iubire față de toți și că în fața sa toți sunt egali, fie că cercetează biserica, și sunt mai fervenți, fie că nu, și că nu va face nici o deosebire între parohienii săi. Le va arăta că aceste vizite nu reclamă pregătiri materiale și mai ales de ale Martei: mese cu mâncare și băuturi, care vor fi refuzate, ci ele ținesc sufletul și mântuirea lui, legătura omului cu Dumnezeu și Biserica Sa. Preotul, dacă va face vizite pastorale familiilor, să se abțină de a lăuda lucrurile din casa familiilor, sau a unor obiecte deosebite, la care să se lăcomească; și chiar atunci, când familia ar vrea să ofere ceva, păstorul de suflete va refuza cu blândețe și dragoste. Să aibă multă grijă în această direcție.

De asemenea, păstorul de suflete după ce va arăta valoarea acestui mijloc de pastorație, va anunța un plan: de unde va începe și câte familii va încerca să viziteze. Eventual va spune chiar în biserică pe cine va vizita în săptămâna următoare. Astăzi, mai ales la orașe, aproape fiecare familie are telefon. Preotul va stabili prin telefon, mai ușor, ziua și ora la care ar putea face vizita. Va stabili că vrea ca întreaga familie să fie prezentă: părinții și copiii. Va evita să facă vizite, chiar pastorale, la femeile singure, chiar văduve. Va merge acolo însoțit de cineva și va cere să fie prezenți și vecinii, spre a nu se ajunge la bănuieli și bârfeli pe seama păstorului de suflete.

Vizitele pastorale trebuie să se ridice la o atmosferă de seriozitate, discutându-se mai ales problemele religioase și morale și aspectul religios-moral al unor probleme familiale în care păstorul de suflete ar putea da unele sfaturi și îndemnuri. Păstorii vizitați trebuie să vadă în vizita pastorală a preotului lor atitudinea lui față de problemele vieții religioase-morale, să vadă în ele iubirea preotului lor, seriozitatea lui, bunătatea lui, încrederea în el, pentru ca prin acestea să le câștige sufletele lor. Nicidecum să nu-i certe, să nu le zică cumva că ei sunt oi pierdute, după care e aleargă. Aceasta va strica și mai mult acolo unde lucrurile sunt mai delicate. Tactul pastoral este o calitate pe care trebuie să o observe fiecare păstor de suflete nu numai în vizitele pastorale, ci și în toată bună vreme, în raporturile sale cu credincioșii săi care sunt oile cu care se va prezenta în fața Păstorului cel Mare, la judecată, oi care fie că-l vor ajuta, fie că-l vor condamna chiar ele însele, atunci.

La întrebarea pe care o pot pune unii: Când să facă păstorul de suflete vizite pastorale? sunt mai multe răspunsuri. Cel mai potrivit timp de a face vizite pastorale este momentul după instalarea într-o parohie, fie că e prima parohie pe care o conduce, fie că este alta, nouă, la care te-ai transferat. Îndată după instalarea într-o parohie bine să faci vizite pastorale în familii, stabilind în biserică cu credincioșii de unde ve începe și le vei arăta, cum am mai spus, valoarea și rolul acestor vizite. Aceste vizite

facute uneori cu epitropi, sau membri în Consiliul sau Comitetul Parohial, te vor ajuta să ajungi să cunoști parohia. În discuțiile mai delicate vei fi numai singur cu familia, sau cu indivizii respectivi, păstrându-se intimitatea și secretul necesar.

Preotul poate utiliza apoi, pentru vizite pastorale, toate ocaziile potrivite, care se oferă de la sine, cerute de credincioși: o sfințire de casă nouă, o sfeștanie; în general săvârșirea unui oficiu cultic în casele credincioșilor; cercetarea bolnavilor, sau chemarea spre a fi spovediți și împărtășiți; un sfânt maslu, sau alte ierurgii, sunt ocazii în care preotul poate înfăptui cu tact pastoral o vizită pastorală.

Am spus despre umblatul cu Botezul sau cu Nașterea, cum se obișnuiește în unele locuri, sunt potrivite ocazii spre a schimba câteva idei despre cele religioase, despre viața religios-morală a familiei respective.

Trebuie precizată ziua și chiar ora spre a nu-i surprinde pe credincioși nepregătiți și a-i stingheri.

La sate, parohii rurale, vremea iernii este timpul cel mai potrivit pentru vizite pastorale. Dar preotul poate folosi orice ocazie, întâlnindu-se cu credincioșii săi, chiar pe drum sau pe stradă, pentru a schimba câteva cuvinte despre cele sfinte.

Preotul va căuta el însuși pe credincioșii săi, pe oriunde; chiar și la lucrul câmpului, la țară, preotul poate avea un dialog cu credincioșii săi.

Conținutul discuțiilor trebuie să se axeze în principal pe învățăturile de credință, pe cunoașterea Bibliei, pe cunoașterea cultului religios, și apoi va putea trece la viața morală și socială a familiei, a individului. Preotul va avea la el Biblia sau cel puțin Noul Testament.

Pentru păstorii de suflete, vizitele pastorale în casele credincioșilor intelectuali sau cu funcții de răspundere sunt cele mai delicate. În fața acestor oameni, păstorul de suflete trebuie să dovedească o cultură teologică și generală foarte serioasă. El trebuie să fie informat și de probleme sociale și culturale, sau despre profesiunea celor pe care-i vizitează, spre a putea întreține un dialog plăcut și folositor cu respectiva familie.

În asemenea împrejurări contează foarte mult și ținuta preotului. La vizite pastorale va merge numai îmbrăcat preotește, cu reverendă curată și îngrijit în toate aspectele demnității preoțești.

Felul cum vorbește, limbajul folosit, contează foarte mult în fața unor oameni instruiți și cultivați. Acolo unde nu se pricepe se va feri să emită judecăți. Va evita glumele, frivolitatea sau râsul.

O dovadă de seriozitate este, în asemenea împrejurări, și punctualitatea; a sosi la casa familiei punctual este o dovadă de maturitate și condescendență față de familia respectivă.

O atenție deosebită trebuie să păstreze preotul și în timpul discuțiilor; să nu fie numai el cel care vorbește, ci să dea ocazie ca fiecare membru să-și spună o părere; uneori chiar și copiilor trebuie să li se dea o atenție, să nu fie neglijăți, sau trimiși la joacă, că nu au ce asculta. Tot ceea ce se face și se discută într-o vizită pastorală să aibă ca țintă zidirea sufletească a tuturor, încrederea și cinstirea ce și-o dau unii altora; preotul familiei, familia preotului.

Un mijloc de a da o notă pozitivă vizitelor pastorale este aceea, dacă e posibil, ca preotul să ducă el însuși vreun dar familiei, dar sub aspect religios: cărți religioase, icoane, cruciulițe, pentru copii, sau cărți de rugăciuni. Aceste mici atenții te ajută la

câștigarea acelor suflete în scopuri religioase. Adeseori aceste mici daruri rămân ca amintiri prețioase, cu repercusiuni deosebite, în viitor, în viața sufletească a oamenilor. Iată un exemplu: După 20 de ani de la primirea unei Cărți de rugăciuni, la orele de catehizație, o femeie, acum căsătorită și cu copii (am cununat-o, i-am botezat copii) îmi mărturisea: Părinte, păstrez acea Carte de rugăciuni pe care am primit-o la catehizație, și mă rog zilnic din ea și voi învăța și pe copii mei să se roage din ea.

Sfânta Scriptură ne pune la îndemână atâtea exemple de pastorație individuală. Amintim aici numai două: întâlnirea Domnului cu femeia samariteană la fântâna lui Iacov; vindecarea orbului din naștere și discuția cu el, și altele. Sfântul Apostol Pavel ne dă în scrisorile către ucenicii săi, Timotei și Tit, îndrumări pastorale. La fel găsim și în Epistolele Sfântului Petru.

Să ne punem la inimă și cuvântul Apostolului iubirii: „Noi suntem din Dumnezeu; cine cunoaște pe Dumnezeu ascultă de noi... căci Dumnezeu este iubire“ (I Ioan 4, 6, 8). Și dacă așa vom face am putea exclama și noi cu același Sfânt Apostol: „Mai mare bucurie decât aceasta nu am, ca să aud că fiii mei umblă întru adevăr“ (III Ioan 1, 4).

Mai mare bucurie nici păstorul de suflete nu are decât să vadă pe păstoriții săi, umblând în adevărul credinței în Domnul Iisus Hristos, în realizarea mântuirii sufletelor lor.

Ca încheiere a acestor reflecții despre vizitele pastorale amintim, mai ales preoților frați, mai tineri, că Pastorală se învață din cărți, dar se pune în aplicare și cu sfaturile și experiența fraților preoți mai în vârstă. Deci, în anumite situații, întrebați și pe preoții mai bătrâni, cu experiență pastorală mai îndelungată, și cereți-le sfatul și nu veți greși. Sfânta noastră Biserică are nevoie de preoți luminați și de păstori iscusiți și bine orientați. Numai așa vom putea câștiga sufletele păstoriților noștri, pentru Hristos.

TROIȚĂ TĂCÂND

MIRCEA ȘERBĂNESCU

De-o vreme mă bate gândul că am trăit ca oricare alt pământean dând mult și primind puțin, fără să mă apuc să trag linie ca să adun și să scad, ca să știu cât am avut câștig și câtă pierdere. Mă încercă însă concluzia că rezultatul nu poate fi numai negativ, de-am ajuns să mă întreb dacă în cele din urmă n-aș putea găsi ceva care să fie al meu și numai al meu. Nu neapărat un câștig, însă nici numai pierderi regretabile. Am nevoie de un „ceva” ce e numai al meu și mă poate determina nu față de alții, cât exclusiv față de mine. Mi-amintesc cât de preocupat eram ca tânăr ca speranțele mele să se-mplinească neapărat, nesuferind pierderile. Am avut idealuri absolute, crezând în ele, uneori chiar și atunci când se iroseau ca niște aburi în bătaia vântului. Din câteva experiențe negative am învățat câte ceva, încercând să exerseze răbdarea, în sensul că, învățând să aștept, rezultatele ar putea fi bune și așa mai departe. Până ce, în cele din urmă am ajuns la ideea ce-am formulat-o prima dată față de cel mai bun prieten că mi-e dor de ceva care să fie numai și numai al meu...

„Cum adică?” mi-a servit acesta întâia nedumerire, continuând după aceea neted; „La ce te gândești? Ce-ai găsit?” Tocmai de-aceea încercasem să-l provoc pe cel mai bun prieten al meu și unicul meu prieten, punându-l la curent cu ceea ce mă frământa fără ca totuși să am o idee clară asupra căreia să stăruie. „Nu e prea clar” m-a întâmpinat el, scoțând la iveală tot felul de teorii, de exemple prin care trecuse și el și acum nu mai era interesat. Vremea a trecut și urmele se șterg și tot ce vine e copiat de-acolo de unde veneam noi înșine. Era un vorbitor mai bun ca mine, avea limbaj și experiență, mă punea aproape permanent la discreția lui. În același timp aveam și eu platforma mea. Viața e ca o corabie care pornită la drum are de întâmpinat și vreme bună și vreme rea, plus opririle în cele mai variate porturi de pe glob, metaforizând vremea rea atât cât am avut de străbătut printre doar vreo câteva pauze scurte și supravegheate. N-am fost nici fricos, nici prea curajos, am ieșit în față ori de câte ori a fost nevoie, ba am ieșit și atunci când nu a fost nevoie, împins de propriile mele impulsii. Când valurile au fost de netrecut m-am retras la o parte, căutându-mi adăpost; de ce azi să mă socotesc neapărat fricosul și lașul? Uneori mi-e rușine, dar și de câte ori conștient că numai așa am putut trece peste piedici. De ce să am nesocotința să mă cred un titan în fața primejdiilor?

Acestea încercam să-i explic celui mai bun și unic prieten, care mă asculta dând mereu din cap, privindu-mă cu o lumină a mirării pe chip, ca și când îl șocam și-l incitam. Oamenii trec dintr-o parte în alta a timpului sorocit la fel de impetuoși și la fel de timorați la fiecare pas al lor, iată ce mă pune pe gânduri, începea el. Și iată cum, de la gâlceava lor și de la un gând la altul, de la neputința mea de a domoli tumultul interior, am ajuns la concluzia că vremea mea îmi cere altceva, mai presus de cuvinte, mai presus de teoretizări. Multă vreme mi-am bătut capul să aflu ce

altceva e ceea ce-n orice existență mi se cere, încât mi se face lehamite. Adică, să mă regăsesc în propria-mi făptură, de nimeni altcineva cunoscută și manipulată, indiferent din ce direcție vine asta. Nu e cazul să mă rup de lumea căreia îi aparțin, dând tuturor celor înconjurătoare iubirea mea, aceasta fiind esența forului meu interior. Ești un înstrăinat? m-a luat din nou la rost prietenul meu, care este și unicul meu prieten. Ce dor mai mult te poate ajunge acum, la capăt de drum? O cheie a existenței? A unei istorii paralele în fond, așa cum a fost sau ni s-a părut să fie? Ce te zbuciumă pe tine? Întrebări la care am fost obligat să răspund – „Dorul“, am accentuat sintetic.

„La vârsta ta?“

„Exact, din moment ce nu vârsta contează, ci viața unui om nesigur dacă nu a pierdut ceva ce i se cuvenea neapărat.“

„O căutare târzie? O zădărnicie?“

Ultima lui replică n-am mai auzit-o de-aproape, căci el și apucase pe o altă străduță, întorcându-mi spatele. Și ca să nu-l cred cumva supărat și-a mai fluturat mâna spre mine în chip de salut. Lăsat în urmă mă năpădi o senzație de singurătate tristă, amară. Mă uit în lungul drumului, deschis în fața mea mai degrabă sătul de colindat. Dar unde să mă întorc, când în cămăruța mea abia am loc să mă mișc de colo până dincolo. Ce mi-ar putea promite străduța aceasta de margine de oraș? O știu, că doar am străbătut-o de atâtea ori, oferindu-mi totdeauna un gol, un întins pustiul în care ideea dorului nu există. Mai degrabă sfârșitul. Dorul a fost în mine acel ceva de care sunt convins că am avut întotdeauna nevoie, că el e al meu și că niciodată nu o să mă despart de gândul că mi-e plin sufletul de el și că numele lui adevărat e viață... O iau încet înainte, foarte convins că numai după câțiva pași mă voi întoarce.

Aceasta până ce mi se arată ceva mai încolo troiță de la marginea drumului. Mă opresc și o privesc. Nu e nici nouă, nici veche, e fără vârstă și e acolo la încrucișarea de drumuri. În înfățișarea fără vârstă există un semn atrăgător către care îmi deschid inima. Există în priveliștea ei o asemănare izbitoră cu ceea ce îmi umple mie ființa – acel ceva ce nicăieri nu trebuie căutat decât în tine însuși. Apropiindu-mă descopăr o neclintire a formei și a vopselelor scorjite și totuși persistente. Nuanțele inițiale se mai mențin, iar desenul chiar pălit nu se pierde, mai găsind ceva care-l exprimă. „Sunt eu“ pare că-mi zice. Și-n clipa următoare descopăr noutate înguste bănci de alături. De unde-o fi apărut și cine a pus-o? Suprafața lemnului pare chiar pe alocuri lustruită de cei care s-au așezat acolo. Mă așez și rămân pe gânduri. Locul nu e comod și totuși sunt ca într-o așteptare, înconjurat cum sunt de tot felul de șoaapte născute ca din misterul umbrelor de seară – foșnetul vântului în iarba de-aproape, ecoul unui tren de departe și chiar un pas venind încoace.

E un limbaj și un dialog, ce nu se simte obligat să se piardă. Revenind mereu aduce expresii și gânduri noi, iar zvonul acelor pași nu se dezmente, adevărind o făptură care e tot mai aproape. Fusese mai adineaori o pată de întuneric, apoi un contur din ce în ce mai precis trasat și-n cele din urmă o siluetă de călător cu bagajul atârnându-i de umăr. Mă întreb dacă vom avea loc pe bancă amândoi, când îl văd oprindu-se, dar nu către mine, ci către troiță. Cu capul plecat adânc stă nemișcat câteva clipe, apoi își face cruce, aplecându-și umerii către pământ. Cu-același pas ce-l adusese încoace, începe după aceea să se îndepărteze, să se facă una cu întunericul. A fost și nu mai e. Acum întunericul crește în intensitate. Șoaпtele își reiau limbajele pe când tăcerea își intră în drepturi. Toate șoaпtele, cuvintele, zgomotele se învălmășesc înăuntru, în pacea sau frământul fiecăruia. Tăcerea capătă sensuri proprii într-o audiență guralivă a tuturor și a toate. Devenim o troiță tăcând, tăcând.

DRAGOSTEA STRĂROMÂNILOR PENTRU PĂMÂNTUL NATAL

Prof. NICOLAE PETRESCU

Se știe cum, când și pe ce teritoriu s-a format poporul român prin simbioza dintre localnicii geto-daci și cuceritorii romani. Referindu-se la perioada premergătoare intrării noastre în istorie, specialiștii folosesc de la o vreme încoace termenul „epocă străromână”, acesteia corespunzându-i și pătrunderea creștinismului pe teritoriul țărilor românești de mai târziu, a României de astăzi. Pentru că formarea poporului român coincide cu apariția creștinismului pe meleagurile străromânilor, putem spune cum se și zice în mod obișnuit că românii s-au născut creștini.

Una din caracteristicile înaintașilor noștri din vechime o constituie dragostea de pământul natal. Spre deosebire de alte domenii mărturiile în această privință sunt puține. Totuși pot fi citați doi scriitori creștini străromâni care tineri fiind au părăsit pământul natal spre a se stabili în Apus, dar care au păstrat o dragoste mărturisită deschis pentru locurile de origine: Ioan Casian (360–430/35) și Dionisie Exiguul sau cel Mic (460–540). Amândoi proveneau din Scitia Minor, Dobrogea de mai târziu. Primul a devenit călugăr petrecând mai mulți ani ca monah la mănăstiri din Țara Sfântă apoi din Egipt, după care a ajuns la Roma unde a fost hirotonit preot și la Marsilia unde a înființat mai multe mănăstiri, dar mai ales a contribuit la dezvoltarea și organizarea monahismului apusean. Deși le-a părăsit, Ioan Casian, considerat pe bună dreptate sfânt, nu și-a uitat nicicând locurile natale cu privire la care a găsit totdeauna cuvintele cele mai elogioase. Același lucru s-a întâmplat cu Dionisie Exiguul care între anii 500–540 a ajuns să trăiască la Roma și, cunoscând bine limbile vremii, a mijlocit Apusului cunoașterea scrierilor teologice grecești. El poate fi considerat printre cei care au întemeiat civilizația medievală apuseană. A excelat ca traducător, compilator al scrierilor de drept canonic dar mai ales ca autor al cronologiei moderne, de la el începând calcularea anilor de la Hristos (până atunci anii se calculau de la întemeierea Romei). Ce știri ne-au lăsat atât Ioan Casian cât și Dionisie cel Mic privind locurile unde s-au născut, adică Scitia Minor (Dobrogea)?

În scrierea sa *Collationes Patrum* Ioan Casian își aduce aminte la un moment dat, stând de vorbă cu un monah, de locurile natale, și spune: „...i-am mărturisit lupta cugetelor mele care zilnic mă împingeau cu ardoare sufletească să mă întorc în provincia mea și să îmi revăd părinții... Îmi apărea în față tabloul cu așezarea locurilor în care se găsea averea moștenită de la strămoși și frumusețea regiunilor, cu întinderi, singurătăți și păduri care puteau nu numai să-l încante pe un monah, dar chiar să-i dăruiască cele mai bune mijloace de viață...” Iar ceva mai încolo notează: „Știu că sunt și în regiunile noastre locuri de retragere plăcută, în care nu lipsesc pomii încărcăți de fructe, grădini frumoase și ne-ar fi toate din belșug...” (*Collationes Patrum* sau

Convorbiri duhovnicești XXIV, 1–2, trad. prof. Vasile Cojocaru și prof. David Popescu, col. „Părinți și scriitori bisericești”, 57, București, 1990, pp. 724 și 725).

Trăgându-se dintr-o familie de proprietari rurali de pe valea Casimcei din Dobrogea de azi, observă un cercetător modern, călugărul scit Ioan Casian „a dus cu el numele ce-l lega de satul de naștere până în Galia unde și-a găsit sfârșitul, după ce colindase aproape întreaga lume creștină de atunci și-și câștigase cele mai mari merite pentru răspândirea monahismului în Occident” (Henri Marrou, *La patrie de Jean Cassien*, în: „*Orientalia Christiana periodica*”, Roma, XIII, nr. 3–4/1947, pp. 588–596 și recenzia din rev. „*Biserica Ortodoxă Română*”, an. LXVI, nr. 3–4, martie-aprilie 1948, p. 173).

Completându-l pe Ioan Casian în ce privește informațiile despre locurile sale natale, Dionisie Exiguul în prefața către „Venerabilii Domni și Frați preaiubiți Ioan și Leonțiu” cărora le trimite traducerea latină a două scrisori ale Sfântului Chiril al Alexandriei către Succesus, întâistătătorul Diocezei Isauriei, spune: „Poate pare lucru nou celor neștiutori că Sciția care se arată îngrozitoare prin frig și în același timp prin barbari, a crescut bărbați plini de căldură și minunați prin blândețea purtării = *Novum forsitan videatur iguaris, si Scytia quae frigidibus simul et barbaris probatur esse terribilis viros semper eduxerit calore ferventes et morum placiditate mirabiles*” (*Scriptores Illyrici Minores, Corpus Christianorum, Serie Latina, LXXXV, Turnholt, 1972, p. 55* apud pr. prof. dr. Ioan G. Coman, *Scriitori bisericești din epoca străromână*, București, 1979, pp. 270–271 și dr. Al. L. Tăutu, *Dionisie românul. O podoabă a Bisericii noastre strămoșești*, ed. a II-a, Roma, 1967, p. 11).

Lista scriitorilor străromâni din Sciția Mică este lungă, biografia lor este mai mult sau mai puțin cunoscută, dar informațiile ce ni le oferă despre locurile natale sunt zgârcite. Ni s-au păstrat date despre ei și scrierile lor, nu însă cu privire la zona geografică unde s-au născut. Totuși cum rezultă și din puținul menționat mai înainte, rezultă că în ciuda împrejurărilor specifice teritoriului natal care i-au obligat să plece spre alte meleaguri, ei nu și-au uitat locul unde s-au născut și n-au încetat să aibă nostalgia acestuia.

ÎNTRU POMENIREA PĂRINTELUI ARHIMANDRIT CLEOPA ILIE

Pr. prof. dr. GHEORGHE LIȚIU

Se vor împlini în acest an (2 decembrie), patru ani de la trecerea la cele veșnice a celui care a fost părintele Cleopa Ilie, unul dintre cei mai cunoscuți și mai apreciați duhovnici ai Bisericii noastre, ai poporului nostru drept măritor. S-a stins ca o lumânare curată, ce-și consumă ultima picătură de materie și s-a mutat la Domnul, așa cum a dorit o viață întreagă.

Ca unul care m-am învrednicit de prietenia lui și de dragostea lui părintească, în ajutorul unei bune intenții, mă simt îndemnat să arăt cum ne-am cunoscut și mai ales să arăt ce a făcut dânsul pentru una din mănăstirile din Eparhia Aradului, mănăstirea de maici „Sfântul Simeon Stâlpnicul“ din Arad-Gai, pe baza unor scrisori care mi-au fost trimise.

În marginea de vest a orașului Arad, în drumul spre Pecica și Nădlac, se afla fosta reședință de vară a Episcopiei Aradului, ctitoria celui mai mare episcop al Aradului din sec. al. XVIII-lea, Sinesie Jivanovici (1751–1768), care a devenit gropniță pentru mai mulți episcopi ai Aradului. După primul război mondial, biserica și chiliile din jurul ei au fost părăsite și neglijate. Abia în 1949 s-a născut ideea restaurării așezământului lui Sinesie ca mănăstire de maici cu hramul „Sfântul Simeon Stâlpnicul“ prin hotărârea Sfântului Sinod în ședința din 13 aprilie 1956.

Mica obște de maici, așezată aici, prin strădania maicii starețe de la mănăstirea Țigănești, Patricia Codău. Dânsa avea nevoie de un duhovnic bun, bine întemeiat pe tradiția mănăstirii ortodoxe.

Episcopul de pie memorie Andrei Magieru al Aradului a încredințat vicarului său misiunea de a căuta și a aduce aici un duhovnic, care împreună cu maica stareță Patricia Codău, să ducă la îndeplinire această rânduială.

Gândurile ni s-au îndreptat spre mănăstirea Sihăstria unde se afla părintele Cleopa Ilie cunoscut în toată țara. El a primit cu bună dragoste și bunăvoință cererea Episcopiei Aradului venind în mai multe rânduri la Arad și încercând să recomande pe cei pe care-i socotea vrednici de această ascultare, printre aceștia numărându-se mai întâi părintele Constantin Galeriu de la Ploiești și părintele Gherasim Cucușel, devenit mai târziu episcop vicar și alții.

Dorind să ilustrăm interesul și purtarea de grijă a părintelui arhimandrit Cleopa Ilie pentru această mănăstire, redăm două scrisori (din câte s-au păstrat) adresate mie în semn de omagiu și mulțumire pe care le aducem întru pomenirea părintelui Cleopa „acest om al lui Dumnezeu“, cu prilejul comemorării celor patru ani de la trecerea sa la cele veșnice.

Iată aici câteva extrase din această corespondență.

„Sf. Mănăstire Sihăstria, 10 februarie 1957,

Prea cucernice părinte vicar, ... zilele acestea a fost pe la mine Cuvioșia sa părintele Constantin Galeriu, parohul bisericii Sfântul Vasile cel Mare din Ploiești care cred că vă este și cunoscut.

Printre altele am discutat cu sfinția sa și despre mănăstirea Sf. Simion Stălpnicul din Arad-Gai și, după cum am putut cunoaște, cuvioșia sa ar fi dorit să vină acolo ca preot slujitor și duhovnic. Rog, dacă socotiți de cuviință, să-i faceți această invitație; că pe cât cunosc pe sfinția sa, este un om bine lămurit și bine orientat în Ortodoxie. Măcar că este preot de parohie dar cunoaște de aproape și viața călugărească ... Alt lucru care cred că ar fi binevenit, încercați să faceți întrebare și cuviosului părinte Natanail, dar ar voi să meargă acolo la Sf. Mănăstire din Gai. Eu i-am spus de nevoia care este acolo; despre intenția cea bună și sfântă a P.S. episcop Andrei și a prea cucerniciei voastre, de a întemeia acolo o mănăstire cu rânduială curat tradițională ortodoxă, lucru care l-a bucurat tare mult pe cuvioșia sa. Dar însă nu s-a pronunțat că ar vrea să meargă acolo ...

Părintele Galeriu spunea că tare ar fi bine să aibă acolo și un ieromonah care să știe bine rânduiala și tipicul bisericesc.

...pe toți vă rog să nu mă uitați la sfintele rugăciuni“ (Sf. Mănăstire Sihăstria, 10 februarie 1957)

Pe data de 19 aprilie 1957 părintele Cleopa ne trimitea o nouă scrisoare plină de sfaturi și cuvinte duhovnicești din care transpiră dragostea și interesul pe care-l purta mănăstirii înjghebate acolo la Arad-Gai. Câteva extrase din această scrisoare sunt concludente:

„Am citit și toate cele scrise din scrisoarea prea cuvioșiei voastre, la care, după puțina mea pricepere, vă răspund. Cred că mila lui Dumnezeu prea Îndurătorului nostru Mântuitor v-a rânduit în acea ascultare și lângă acel prea sfințit și prea cuvios episcop (Andrei) care nu numai că este un om învățat și bine orientat în sfânta ortodoxie ci este și o lumină a Bisericii, așa că vă rog să-l ajutați... P.C. Tu sunteți în mare ascultare și răspundere a Bisericii și toată osteneala pe care o faceți spre slava lui Dumnezeu și spre binele Bisericii este o jertfă de sine și o rugăciune prin fapte. Bine este că sunteți smerit, dar nu are loc paguba acolo unde ascultarea împlinește toate... Îmi pare rău și mie că nu pot găsi aici oameni care să poată să fie acolo de folos.“

Până la capăt Dumnezeu a trimis aici un duhovnic bun și mica obște creștea și se întărea atât în muncă cât și în viața duhovnicească, până a venit trista împărătiere poruncită de stăpânirea vremii de atunci.

Meritul refacerii vieții monahale în această mănăstire, după trecerea anilor revine Prea Fericitului Părinte Patriarh Teoctist, pe atunci episcop al Aradului și apoi Prea Sfințitului Timotei al Aradului.

Să se bucure duhul fericitului întru pomenire arhimandrit Cleopa Ilie și toți cei care într-un fel sau altul și-au adus contribuția la refacerea vieții monahale și creșterea duhovnicească a acestei mănăstiri.

STATUTUL ORGANIC – EXPRESIA MODERNĂ A CONSTITUȚIONALISMULUI BISERICESC

Pr. DOREL CHERCIU

O dată cu formularea și adoptarea de către Congresul Național Bisericesc de la Sibiu din anul 1868¹ a Statutului Organic, sancționat și de autoritatea imperială a Curții din Viena la 28 mai 1869 Biserica Ortodoxă din Transilvania și Banat intră în spiritul modernismului european și în faza constituționalismului bisericesc, care deschide calea unei impetuoase dezvoltări istorice.

Ideile de bază ale Statutului Organic erau autonomia și sinodalitatea, mai ales că legea din 1863 recunoștea confesiunea ortodoxă ca fiind egal îndreptățită cu celelalte confesiuni din cadrul imperiului. Înglobată în organismul politic al monarhiei habsburgice Terra ultrasilvana era o realitate istorică și indubitabil o individualitate instituțională.²

Având solide studii juridice, de filosofie și teologie, mitropolitul Andrei Șaguna pe lângă multipla și extenuantă activitate administrativă s-a angajat și în travaliul scrierii de cărți care să constituie îndrumătoare sigure ale preoțimii mitropolitane. Marea sa vocație a fost dreptul canonic, mărturie fiind *Elementele dreptului canonic al Bisericii Ortodoxe răsăritene spre întrebuițarea preoțimei, a clerului tânăr și a creștinilor, întocmite prin Andreiu, baron de Șaguna, episcopul românilor neuniți de Ardeal*, Sibiu, 1854, *Compendiu de Dreptul canonic al unei sfinte sobornicești și apostolești Biserici, compus de Andreiu, baron de Șaguna, Arhiepiscop și Mitropolit*, Sibiu, 1868, care a cules nenumărate elogii în țară și străinătate, tradus în limba germană de Alois Sentz, profesor la Facultatea de Drept din Sibiu, iar în anul 1872 tălmăcit și în rusește și nu în cele din urmă *Enchiridionul*, o călăuză pertinentă în interpretarea corectă a canoanelor bisericești³.

Măsura includerii mirenilor în organele de conducere ale Bisericii, prin prevederile Statutului Organic, îl fac pe mitropolitul ardelean să rămână în istoria bisericească a românilor ca un „adevărat și mare democrat”⁴. Este cunoscută proveniența adjectivului *laic* în limba română ca și în majoritatea idiomurilor europene prin filieră romană odată cu misionarii creștini, care l-au preluat de la greci – *laikós* derivat din

¹ M. Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. 3, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1981, p. 96.

² I. Lupaș, *Fazele istorice în evoluțiunea constituțională a Transilvaniei*, Sibiu, 1944, p. 5.

³ Gh. Tulbure, *Mitropolitul Șaguna*, Sibiu, 1938, pp. 20–21.

⁴ R. Radu, *Mitropolitul Andrei Șaguna. Un mare luptător pentru drepturile națiunii române*, în „Altarul Banatului”, anul IV (XLIII), nr. 7–9, 1993, p. 111; E. R. Roșca, *Monografia mitropoliei ortodoxe române a Ardealului începând de la repausarea arhiepiscopului-mitropolit Andrei baron de Șaguna până astăzi. Contribuții istorice*, Sibiu, 1937, p. 16.

substantivul laos care înseamnă *popor*, putând fi tradus prin *însușirile poporului credincios* – așa încât în sens creștin laicul este religiosul originar și nicidecum lumescul opus cerescului, dihotomia laic – clerical reprezentând doar un produs istoric fără nici o conotație existențială⁵.

Istorialmente, poftele vanitoase ale omului după putere au condus la *monstruoșități* pragmatico-ideologice ce au distorsionat planitudinea mentalitară normativă: sacralizarea Statului și etatizarea Bisericii.

Mirenii sau laicii nu au fost socotiți o masă amorfă în corpul Bisericii, ci ca subiecte de drept, au drepturi pe care trebuie să și le exercite în folosul tuturor membrilor comunității de credință⁶. Andrei Șaguna, așa cum știm, a urmat Facultatea de Drept la Budapesta, iar teologia la Vârșeț, fiind mai apoi profesor de teologie la Carloviț și bibliotecar la mitropolie, însușindu-și temeinice cunoștințe în materie de norme canonice care călăuzesc viața bisericească. Doctrina canonică ortodoxă consfințește ierarhia bisericească ca subiect al autorității Bisericii, dar și drepturile constituționale ale mirenilor, ce decurg din calitatea de *popor a lui Dumnezeu*. Absolutismul clerical ar contrazice flagrant constituția duală a *așezământului dumnezeiesc*.

Ajuns arhieru, Șaguna a fost foarte ocupat de felul în care se va organiza Biserica românească din Transilvania și Banat în acele conjuncturi istorice.

Cel dintâi proiect amănunțit de organizare bisericească l-a întocmit ierarhul transilvan în anul 1849, iar al doilea în noiembrie anul următor, însă acestea se limitau doar la structura consistoriului eparhial. În soborul în anul 1850, Șaguna din nou cerea recunoașterea constituțională a libertății și egalității de drept a Bisericii, însă autoritatea politică nu a reacționat în nici un fel. Este adevărat că nici ambițiosul și perspicacele ierarh nu a forțat nota din cauza irealizării încă a planului de restaurare a mitropoliei, așa cum reiese din cererea agentului de la Viena, Ioan Dobran, care aștepta în anul 1862 un plan de organizare bisericească de la demnitarul bisericesc, însă acesta ezita să transmită documentul⁷.

La sinodul eparhial din primăvara anului 1864, Șaguna propune discuției largite documentul *Proiect de un Regulament, pentru organizarea treburilor bisericești, școlare și fundaționale române de religia greco-orientală în Statele austriace*, ce avea 187 de pagini tipărite și era împărțit în 12 *tăieri*⁸. Părțile organice ale mitropoliei sunt: parohiile, protoprezbiteratele, mănăstirile și eparhiile. Fiecărei unități de cult i se garantează autonomia administrativă, fapt ce nu creează premisele imixtiunii perturbatoare de ordine, ci prin principiul reprezentativității fiecare parte componentă se armonizează cu celelalte. Constituția bisericească șaguniană împarte problemele Bisericii în două categorii: jurisdicționale și economice, școlare și fundaționale.

În chiar întâia ședință, deputatul Ioan Bran de Lemeni, propune să se aleagă o comisie de 12 membri care să examineze cu atenție Proiectul, 4 clerici și 8 mirenii:

⁵ I. Crăciun, *Laicul ca măsură a religiosului*, în „Dilema”, anul III, nr. 128, 1995, p. 2.

⁶ N. I. Floca, *Drept canonic ortodox, legislație și administrație bisericească*, vol. I, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1990, p. 251; L. Stan, *Mirenii în Biserică*, Sibiu, 1939, passim.

⁷ I. Mateiu, *Contribuțiuni la istoria dreptului bisericesc*, vol. I, Tipografia Cărilor Bisericești, București, 1922, p. 210.

⁸ *Idem*.

arhimandritul Ioan Popasu, protopopii Ioan Panoviciu, Ioan Hania și Ioan Rusu, Ioan Alduleanu – vicepreședintele Tablei regești, Ioan Bran de Lemeni, căpitan suprem Gavriil Munteanu – directorul liceului din Brașov, Damian Dateco – comis financiar, Nicolae Găitanu – asesor regesc, dr. Ioan Meșotă – profesor în Brașov, Ioan Popescu – profesor seminarial la Sibiu și Gheorghe Secula – asesor judiciar⁹. La sfârșitul ședinței a doua din ziua următoare, Ioan Alduleanu comunică sinodului că a fost ales președinte al comisiei, iar Ioan Hania raportor, care prezintă organului bisericesc părerea exprimată de membrii instituitei comisii¹⁰. Cele întâmplate la acest sinod nu sunt foarte clare, știut rămâne doar faptul că între concluziile plenului și textul definitiv al regulamentului există evidente contradicții, iar Șaguna nu a urmat hotărârea majorității de a trimite acest document important spre sancționare și la Congresul Național Bisericesc din 1868; mitropolitul supune dezbaterii tot proiectul său inițial de constituție bisericească. Pentru a-și traduce în viață proiectele sale bisericești, Andrei Șaguna se folosește de prietenia cu ministrul Cultelor Iosif Eötvös și de puterea funcționarilor ministeriali Ioan cav. de Pușcariu și Iacob Rannicker¹¹.

La propunerea deputatului Ioan Faur, comite suprem în Lugoj se hotărăște ca Proiectul să fie introdus pe ordinea de zi a Congresului în ședința a II-a din ziua de 17 septembrie, însă doar în următoarea zi se ia în discuție documentul. În acest scop se alege o comisie constatatatoare formată din 27 de membri, câte 9 din fiecare eparhie: Ioan Alduleanu, Ioan Bran de Lemeni, Ioan Pușcariu, Ioan Hania, Nicolae Popea, Ioan Pipoș, Ilie Măcelariu, Ioan Metianu, dr. Ioan Hodoș, Simeon Bica, Miron Romanul, Ioan Rusu, Sig. Popovici, Constantin Rădulescu, Petru Cermena, dr. Alexandru Mocioni, Vicențiu Babeș, Partenie Cosma, Alexandru Ioanovici, Ioan Faur, dr. Aurel Maniu, Ioan Pascu, Antonie Mocioni, George Peșteanu, Iacob Popovici, Iosif Seracin și Ioan Popovici¹². Președinte al comisiei a fost ales George Ioanovici – secretar de stat, raportor Ioan Alduleanu și notar Partenie Cosma. Alegerea în această funcție de sporită responsabilitate s-a datorat calităților morale și intelectuale ale lui Ioanovici, care s-a născut în Timișoara la 24 noiembrie 1821 într-o familie de macedo-români stabilită în Banat la sfârșitul secolului XVIII¹³. Studiile și le-a desăvârșit urmând filozofia și dreptul la Seghedin, Bratislava și Pesta. Îndeplinește anumite funcții publice: deputat în dieta din Pojon, vicecomite al județului Caraș în 1848, deputat al cercului Bocșa în parlamentul unguresc din Pesta și înalta demnitate de secretar de stat în Ministerul Cultelor, conducând secțiunile ortodoxe româno-sârbe între anii 1867–1871¹⁴.

Retras la castelul său din Duleu a lucrat intens la definitivarea Statutului Organic. Tradiția susține că însuși mitropolitul Șaguna ar fi venit în acest sat bănățean și ar fi lucrat cu Ioanovici și cu preotul Nestor Damșa la redactarea constituției bisericești¹⁵. Neîndoielnic, prin George Ioanovici și ceilalți oameni de valoare ai Banatului care

⁹ *Ibidem*, p. 236.

¹⁰ I. Lupaș, *Istoria bisericească a românilor ardeleni*, Sibiu, 1918, p. 189.

¹¹ I. Mateiu, *op. cit.*, p. 24.

¹² *Idem*, p. 247.

¹³ I. Sauca, *George Ioanovici în lumina arhivelor parohiale din Duleu și Valea Mare*, în „Mitropolia Banatului”, anul XXIX, nr. 1–3, 1979, p. 97.

¹⁴ *Idem*.

¹⁵ *Ibidem*, p. 100.

au fost membri ai acestei comisii, contribuția bănățeană la elaborarea Statutului Organic a fost una substanțială.

Discrepanța dintre concepția canonică a lui Șaguna și a Congresului nu a avut din fericire însă efectul nefast de a produce o ruptură dramatică în sânul Bisericii Ortodoxe din Transilvania și Banat, ci prin cuminența ierarhului, acest document vital pentru viața bisericească a fost votat definitiv. Înainte de a fi sancționat de împărat, el a făcut obiectul examinării de către ministrul Eötvös și comisia compusă din: Ioanovici, Tanarky, Mandics și Ioan cav. de Pușcariu¹⁶. Împăratul a promulgat Statutul Organic cu mențiunea că în dispozițiile generale să se dea expresie dreptului majestatic de supremă inspecție, îndatorirea noului episcop de a depune jurământul de fidelitate față de suveran, asesorii senatelor consistoriale școlare și epitropești se aleg numai pe o perioadă de 3 ani, convocarea Congresului bisericesc să fie adusă și la cunoștința monarhului și dispoziția privitoare la folosirea limbii române ca limbă oficială a Bisericii să fie în consonanță cu articolul IX și XLIV a legii din 1868. Constituția bisericească a lui Șaguna și, desigur, a forului bisericesc amintit a fost supusă la numeroase critici din partea multora dintre care amintim pe: Ioan Maiorescu, dr. Alexandru Grama, dr. Augustin Bunca, Schuller, Libloy, Eusebiu Popovici, Ștefan Meteș, Fr. Vering, Emilian și Radoslav Radic ș.a.¹⁷. Cunoscând avaturile prin care a trecut Proiectul lui Șaguna, trebuie să judecăm realist întâmplările vremii și să apreciem cât mai obiectiv valoarea intrinsecă nu numai istorică a acestui act fundamental pentru existența în timp a Bisericii. Unele lacune semnalate: neinclusiunea unor paragrafe care să facă referire la viața liturgico-sacramentală, la mijloacele de cultivare a conștiinței morale, de asemenea lipsa prevederilor în privința posibilităților de perfecționare legislativă bisericească în funcție de nevoile sufletești și practice ale credincioșilor, neglijarea clerului inferior¹⁸, este adevărat că Statul Organic le-a scăpat din vedere.

Propunerile corective sunt laudabile, însă ele nu au putut fi transpuse în practică decât atunci când istoria a îngăduit acest lucru.

Comunitatea bisericească din Lugoj și-a întocmit în anul 1866 un statut propriu în 37 de paragrafe care făcea referire la administrarea afacerilor bisericești, școlare și fundamentale, deoarece nicăieri și niciunde nu poate exista o viață armonioasă fără un cadru referențial¹⁹.

Modernizarea societății nu putea să nu influențeze novator și viața Bisericii, așa încât Andrei Șaguna și-a asumat rolul de reformator al stării bisericești punând în acord canonicitatea cu constituționalismul liberal, fapt ce-l îndreptățește pe episcopul Ioan Popasu să afirme în circulara nr. 45 din 12 ianuarie 1870, că odată cu Statutul Organic am intrat într-o „*epohă bisericească nouă*”.

¹⁶ I. Mateiu, *op. cit.*, p. 255.

¹⁷ *Idem*, pp. 263–277.

¹⁸ Gh. Ciuhandu, *Reorganizarea mitropoliei transilvane*, Arad, 1920, p. 9.

¹⁹ A.E.C. 1866 III, 1101–1200, f. 9–17, Statutul bisericii din Lugoj, nr. 11 din 27 februarie 1886.

PREOTUL SINESIU BISTRIANU (1859–1946)

Pr. prof. IONEL POPESCU

Reactivarea Episcopiei și a Școlii Teologice din Caransebeș, în anul 1865, constituie două momente de referință în viața bisericească și culturală a românilor bănățeni. Cele două instituții bisericești au fost slujite, în cea de-a doua jumătate a secolului al XIX-lea și în prima jumătate a celui de-al XX-lea, de ierarhi luminați, de profesori de teologie cu remarcabile studii în țară și în străinătate, de la care au rămas opere de mare valoare și de preoți cu activitate pastoral-misionară și patriotică de excepție. Din rândul acestor personalități face parte și preotul Sinesiu Bistrieanu¹, a cărui viață și activitate nu s-au bucurat de o atenție deosebită din partea teologilor și a cercetătorilor locali².

Sinesiu Bistrieanu s-a născut în anul 1859, în comuna Var, de lângă Caransebeș, tatăl său fiind preotul Nicolae Bistrieanu. Această familie este originară din localitatea Măru, situată la câțiva kilometri de Oțelu Roșu, unde străbunicul lui Sinesiu, Mihai Bistrieanu, a fost preot, bunicul său fiind învățător în comuna Var. Despre străbunicul său se știe doar că a fost închis la Caransebeș, în temnița orașului, unde a murit, se pare otrăvit, în anul 1806³.

Tatăl lui Sinesiu, preotul Nicolae Bistrieanu, a păstorit parohia Zlagna (localitate situată la 7 km est de Caransebeș) din aprilie 1864 și până în august 1871, când s-a transferat la Giurgiova (acum în protopopiatul Reșița), iar de aici a revenit în localitatea natală Var.

În perioada când era preot la Var, Nicolae Bistrieanu s-a aflat în atenția autorităților austro-ungare, întrucât a avut curajul de a se ruga pentru „martirii naționali români”, adică pentru memorandiști, și a refuzat să facă același lucru cu ocazia zilei de naștere a împăratului Franz Josef. Reclamat de învățătorul Ioan Balint din aceeași localitate, preotul Nicolae Bistrieanu a fost anchetat de autoritățile vremii pentru această atitudine potrivnică, însă a răspuns că „Maiestatea Sa nu este vrednic ca să se țină pentru dânsul serviciu deesc, pentru că a vândut pe români ungurilor, dară sunt vrednici

¹ În unele lucrări și documente este numit Sinesie Bistriean, Sinesiu Bistorean, Sinesie Bistrieanul sau Sinesiu Bistrieanu. Noi am optat pentru ultima variantă, așa cum apare pe broșura „*Meditări și povești religioase-morale*”, tiparul Tipografiei și Librăriei Diecezană, Caransebeș, 1929.

² Biografia sa a fost întregită pe baza informațiilor primite de autorul acestor rânduri de la regretatul profesor Romulus Cîrîc de la Liceul „Traian Doda” din Caransebeș și de la preoții Eftimie Sărbu din Var și Dimitrie Negrei din Caransebeș. De asemenea, Gheorghe Jurma și prot. dr. Vasile Petrica i-au închinat câteva rânduri în volumul „Istorie și artă bisericească”, Reșița, 2000, pp. 157–158.

³ Pr. S. Bistrieanu, „Păstor și îndatoriri, sfătuiri cu creștinul de la sate”, „Foaia Diecezană”, Caransebeș, nr. 3 și 4/1945, pp. 5–7.

pentru aceea martirii închiși cari luptând și suferind vor elibera națiunea română de ghiarele tiranilor unguri⁴. Ministerul Cultelor și al Instrucțiunii Publice din Ungaria a cerut forurilor eparhiale de la Caransebeș să cerceteze cazul preotului de la Var și să ia măsurile ce se impun pentru această atitudine dușmănoasă la adresa împăratului. În absența episcopului Nicolae Popea, arhimandritul Filaret Musta a trimis un ordin protopopului Andrei Ghidiu, cerându-i să investigheze „natura delicată a cauzei în termen de 14 zile” și să răspundă în scris despre cele constatate⁵. Protopopul s-a conformat întocmai, a cercetat cu atenție această situație delicată și a raportat Consistoriului Diecezan că preotul Nicolae Bistrieanu nu a oficiat Sfânta Liturghie în data de 6/18 august 1895, când era ziua de naștere a împăratului, întrucât a fost bolnav. În încheierea acestui raport, protopopul precizează: „După a mea părere și convingere pornirea învățătorului e un act de răzbunare” și roagă „Ven. Cons. Diecezan să intervină la inspectoratul pentru a-l mai potoli pe învățătorul Ioan Balint, căci și dânsul e destul de păcătos”⁶. Față de cele raportate, episcopul Nicolae Popea a cerut protopopului ca martorii audiați la Var să confirme sub jurământ cele afirmate, ceea ce acesta a și făcut în data de 28 noiembrie 1895⁷. Astfel, datorită înțelepciunii cu care protopopul Andrei Ghidiu a condus această anchetă, preotul Nicolae Bistrieanu a fost absolvit de orice vină și nu a sfârșit în închisoare, ca bunicul său din Măru.

Sinesiu Bistrieanu a crescut în această atmosferă de aleasă trăire creștinească și patriotică imprimată familiei de străbunicul, bunicul și tatăl său, care și-a pus amprenta asupra lui și care l-a determinat să-și îndrepte pașii spre Institutul Teologic din Caransebeș, ale cărui cursuri le-a finalizat în anul școlar 1879–1880. În anul 1881 episcopul Ioan Popasu l-a hirotonit preot pe seama parohiei Giurgiova (Jurjova), protopopiatul Oravița, unde a păstorit până în anul 1909, când s-a transferat la Var⁸. Timp de 30 de ani, preotul Sinesiu a păstorit pe consătenii săi, despre care consilierul Nicolae Cornean scria că sunt „o rămășiță dacică, plină de sentimente patriotice, dârză și conservativă”⁹, așa cum a fost, de astfel, și tatăl său.

⁴ Arhivele Naționale Caransebeș, fond: Protopopiatul gr. ort. român Caransebeș, Dos.2/1895, fila 1.

⁵ Ibidem.

⁶ Arhivele Naționale Caransebeș, fondul citat raport nr. 268/10 noiembrie 1895, fila 2.

⁷ Adresa nr. 3423 B/25 nov. 1895, fondul citat, fila 3 și raportul protopopului A. Ghidiu, nr. 300/28 nov. 1895, fondul citat, fila 4.

⁸ În inventarul parohiei Var se află o Evangheliie tipărită la București în anul 1895, pe care pr. S. Bistrieanu a scris următoarele rânduri: „Născut an. 1859 în comuna Var, preotit la 1881 pentru com. Jurjova (Oravița) am preotit aici până în anul 1909; iar de aci până în pensionare în com. natală Var. La 1 iulie 1939 am fost pensionat”, Var, la 30 august 1939, Sinesiu Bistrieanu, preot. În procesul-verbal al Consiliului parohial din 17 decembrie 1939, pp.72–73, se arată că Sinesiu Bistrieanu a păstorit la Var, din noiembrie 1909 și până la 1 iulie 1939, când s-a pensionat pentru limită de vârstă. Cu aprobarea Consiliului Eparhial de la Caransebeș a continuat să administreze parohia până în luna decembrie 1939. O altă însemnare, făcută cu creionul, se găsește pe Cantorul bisericesc sau cuprinsul Utreniei, Vecerniei și Liturghiei..., aranjat de învățătorul George Bujigan, Caransebeș, 1905: „Comuna Var – se spune aici – a avut ca păstor bisericesc pe stimatul D-nul părinte Sinesie Bistrieanu din anul 1909 până la ziua de 17 Decembrie 1939, adică timp de 30 de ani... În Dumineca din 17 Decembrie 1939 a trecut la pensie”. Pe prima pagină a acestei cărți de slujbă, preotul S. Bistrieanu a scris versurile cântării bisericești și patriotice „Polieleul de la Var” cântată de țărani români de aici și din alte sate caransebeșene la Alba Iulia, cu prilejul Marii Uniri de la 1 Decembrie 1918 și rămasă până astăzi în repertoriul cântăreților de strună din aceste părți. Profesorul dr. Dumitru Jompan l-a armonizat pe trei voci și l-a interpretat adeseori cu corul Seminarului Teologic „Ioan Popasu” din Caransebeș.

⁹ Nicolae Cornean, *Monografia Episcopiei Caransebeșului*, Caransebeș, 1940, p. 603

Pe lângă preocupările pastorale, „venerabilul preot ce face parte din garda preoților bătrâni, zeloși...“¹⁰ a desfășurat și o intensă activitate teologică și culturală, publicând numeroase articole, lecții de religie, predici, meditații în „Foaia Diecezană“ și „Calendarul românului“ din Caransebeș și în ziarul „Drapelul“ din Lugoj¹¹, care au contribuit la îmbunătățirea vieții religioase și morale în Eparhia Caransebeșului¹².

În mai multe numere ale „Foi Diecezane“, preotul Sinesiu Bistrianu a publicat articole despre unele porunci ale Decalogului¹³, care impresionează și azi prin acuratețea cu care au fost elaborate și pun citatele din Sf. Părinți și filosofi antichități. La fel de interesante sunt materialele consacrate nașterii Născătoarei de Dumnezeu¹⁴, Rugăciunii Domnești¹⁵, Sf. Apostol Pavel¹⁶ ori cele despre „Pâinea profetului Ilie și pâinea noastră“¹⁷ (unde subliniază importanța pâinii în viața tuturor oamenilor și arată că pâinea cu care ne îmbie Iisus este Sfânta Cuminecătură), Momente din viața lui Iosif, fiul lui Israel¹⁸ și Nașterea Mântuitorului, spicuri din „Stunden der Andacht“¹⁹ și „Meditații despre Sf. Ioan Botezătorul“²⁰ (prelucrare din lb. germană). Autorul accentuează două virtuți ale Născătoarei de Dumnezeu, rugăciunea și curățenia, și le recomandă credincioșilor, împreună cu iubirea de neam și cumpătarea în viață. În ceea ce-l privește pe sfântul Pavel, preotul Sinesiu Bistrianu consideră că acesta a fost „cel mai mare și mai adânc cunoscător al lui Hristos. Întreaga noastră teologie, catehismul nostru, precum și cărțile de rugăciune le avem toate împreună din secerișul bogat al agrului său“.

Preocupările preotului Bistrianu nu s-au redus însă doar la prezentarea unor aspecte din Vechiul și Noul Testament, ci surprind unele probleme care privesc moralitatea credincioșilor din vremea sa. Astfel, într-o „Cuvântare despre înmulțirea neamului“²¹, rostită cu prilejul Anului Nou, preotul constată, cu amărăciune, că populația satului său, care în 1846 număra 1023 de suflete, ajunsese în vremea sa la 755 de suflete. Parohienii săi sunt sfătuiți să nu se teamă de copii mulți și să părăsească „nepăsarea și lenea (...) și mângâierea proceselor“, întrucât, fără mulți copii „pricinuim mare rău neamului nostru românesc peste tot.“

¹⁰ Ibidem.

¹¹ Cf. Foaia Diecezană, nr. 5/1945, p. 7.

¹² Gh. Jurma, V. Petrica, o. c., p. 155.

Întrucât nu am avut la dispoziție colecția completă a Foi Diecezane, nu putem consemna întreaga activitate desfășurată de pr. S. Bistrianu.

¹³ Porunca a șaptea și a opta dumnezeiască, în Foaia Diecezană nr. 2, 3, 4 și nr. 38, 41, 42/1911. Porunca a șasea dumnezeiască, în Foaia Diecezană nr. 3/1912, pp. 3-4; nr. 15/1912, pp. 4-5 nr. 16/1912, p. 4; Întâia poruncă dumnezeiască, în Foaia Diecezană nr. 39/1913, pp. 3-5; A treia poruncă dumnezeiască, în Foaia Diecezană, nr. 41/1913, pp. 3-5 și Foaia Diecezană nr. 42/1913, pp. 3-4; A patra poruncă dumnezeiască, în Foaia Diecezană, nr. 45/1913, pp. 2-3 și nr. 47/1913, pp. 2-3.

¹⁴ Foaia Diecezană, nr. 36/1912, pp. 1-4.

¹⁵ Un mic răsunet la „Rugăciunea domnească“, în Foaia Diecezană, nr. 3/1914, pp. 3-4.

¹⁶ Pavel, apostolul neamurilor ca „învățăcel al lui Hristos“ (după A. Worlitscheck), în Foaia Diecezană, nr. 44/1914, pp. 2-3; nr. 45/1914, pp. 1-3 nr. 48/1914, pp. 2-3 și nr. 49/1914, pp. 1-2 Pavel, apostolul neamurilor, ca „serv al omenirii“, în Foaia Diecezană, nr. 5/1915, pp. 4-6 și nr. 6/1915, pp. 5-6; Pavel, apostolul neamurilor ca erou în suferință, după A. Worlitscheck, în Foaia Diecezană, nr. 14/1916, pp. 2-4 nr. 15/1916, pp. 2-4 Pavel, apostolul neamurilor, în momentele-i de bucurie, în Foaia Diecezană, nr. 20/1916, pp. 1-3; nr. 22/1916, p. 1-3.

¹⁷ Foaia Diecezană, nr. 11/1917, pp. 2-3; nr. 12/1917, pp. 2-3 și nr. 14/1917, pp. 2-3.

¹⁸ Foaia Diecezană, nr. 21/1928, pp. 4-5.

¹⁹ Foaia Diecezană, nr. 2/1930, pp. 4-5.

²⁰ Foaia Diecezană, nr. 42/1922, pp. 2-4 nr. 6/1923, pp. 1-2 nr. 7/1923, p. 3.

²¹ Foaia Diecezană, nr. 23/1912, pp. 3-4 și nr. 24/1912, pp. 3-4.

Într-un alt material²², preotul de la Var consideră beția cea mai periculoasă boală, o adevărată calamitate națională, care distruge trupul și mintea, „...căci în beuturi alcoolice, ca rachiul, s-a sălășluit gropașii neamului nostru (...). Sus inimile, frați Români! Preot și învățător, grijiți că sfântă și sublimă misiune aveți; voi cărturarii de toată starea socotiți o leacă și la răspunderea ce vi se impune; și voi, iubiți agronomi, reveniți, vă rog, reveniți la vrednicia străbunilor“, își îndemna preotul păstoriții și cititorii, în încercarea de a-i scăpa de această patimă.

Articolul „Despre modestie și moralitate“²³, de fapt o predică susținută în biserica din Var la sărbătoarea Sf. Ierarh Nicolae, impresionează prin citatele din Seneca, Solon, Licurg, Cato, Socrate, evidențiind eforturile perșilor, romanilor și egiptenilor pentru promovarea moralității. „În zadar vom ridica altare de marmură și biserici mărețe în cinstea lui Dumnezeu – scria preotul Bistrieanu – dacă o facem cu un scop imoral, pentru a satisface egoismul nostru“.

Seria materialelor cu caracter religios-moral este întregită de cele despre invidie²⁴ și fătărnice²⁵. Demnă de apreciat este erudiția acestui preot de țară, cunoscător al limbii germane (poate și al celei maghiare), și seriozitatea cu care își pregătea predicile pe care le rostea de pe amvonul bisericii sale și prin care încerca să ridice nivelul cultural al păstoriților săi.

În anul 1929, pr. S. Bistrieanu a publicat broșura **Meditări și povețe religioase-morale**, Caransebeș, Ed. Tipografiei și Librăriei Diecezană, 32 pp., care cuprinde 5 eseuri cu caracter moral: *Invidia, Mărturisindu-ne să se cuminecăm, Binefacerea, Trufia și fătărnicia și Tot natul cu idolul său*, unele dintre acestea publicate și în „Foaia Diecezană“.

În timpul păstoririi episcopului Iosif Traian Badescu, pe lângă centrul eparhial de la Caransebeș s-a înființat „Biblioteca religioasă-morală“, care avea scopul de a populariza în rândul credincioșilor învățătura Bisericii Ortodoxe. Broșurile tipărite în acei ani au avut ca autori pe consilierul Nicolae Cornean, prof. Constantin Rudneanu, precum și pe preoții Dimitrie Anuțoiu, Ilie Hergan și Iacob Crețu. În această colecție, Sinesiu Bistrieanu și Nicolae Cornean au publicat broșura: **Fericirea – vremelnică și veșnică**²⁶.

Un alt domeniu în care preotul Bistrieanu și-a valorificat cunoștințele este cel școlar. Astfel, unele dintre lecțiile de religie („prelegerile din religie“, cum sunt numite în „Foaia Diecezană“) susținute în fața copiilor din Var au văzut, la rândul lor, lumina tiparului. Două dintre acestea sunt consacrate păcii²⁷, definită ca o „bucurie tainică, ce nu-i îmbinată cu apucături sau porniri pătimase, o liniște plăcută care se aseamănă cu sunetul cel bun ce-l sloboade clopotul cel mare din turnul bisericii noastre...; pacea o câștigă numai cel dreptcredincios, iar cei fără credință în Dumnezeu nu au parte de ea“.

²² Despre beție, în Foaia Diecezană, nr. 38/1912, pp. 2-4 și nr. 41/1912, pp. 2-5.

²³ Foaia Diecezană, nr. 49/1912, pp. 3-5.

²⁴ Foaia Diecezană, 5/18 dec. 1922.

²⁵ Foaia Diecezană, 19 febr. 1928.

²⁶ I. D. Suciu, *Monografia Monografiei Banatului*, Ed. Mitropoliei Banatului, Timișoara, 1974, p. 235; N. Cornean, o.c., pp. 94-95.

²⁷ Foaia Diecezană, nr. 22/1916, pp. 2-4 și Foaia Diecezană, nr. 40/1918, pp. 1-2.

Lecțiile despre providența (pronia) dumnezeiască²⁸ și Tatăl ceresc²⁹ reliefează capacitatea preotului de a se coborî la nivelul elevilor săi, experiența didactică și competența cu care alegea metodele cele mai potrivite pentru a face cunoscută învățătura de credință a Bisericii noastre și pentru a le modela sufletul, spre a deveni mai buni în fața lui Dumnezeu și a oamenilor. Bun pedagog, el se folosește atât de istorioare culese din viața cotidiană (primul război mondial), cât și din Sfânta Scriptură, întrucât prin intermediul acestora stimula imaginația și realiza o participare afectivă a elevilor la lecție.

Lecția despre servul (sclavul) Onisim³⁰ accentuează faptul că, datorită purtării de grijă a apostolului Pavel, acest refugiat a devenit martir pentru credința și legea lui Hristos și nu s-a pierdut prin speluncile vastei Rome, iar cea despre „Iscariotul”³¹ îl prezintă pe Iuda ca om al disprețului, al neîncrederii și al nerecunoștinței, fiu al pierzării.

Modestia³², Nașterea Mântuitorului³³, Dumnezeu³⁴, Cu indulgență să suportăm³⁵, Deznădăjduirea³⁶ sunt titlurile altor lecții de religie prezentate în fața elevilor din Var și publicate în „Foaia Diecezană” de la Caransebeș. Prin parcurgerea lor ne dăm seama că avem în față un teolog cu vaste cunoștințe de factură dogmatică, un preot cultivat și un pedagog iubitor de copii și tineri care a contribuit activ la formarea lor religios-morală și intelectuală.

La materialele semnalate mai sus se adaugă însă și meditațiile rostite de preotul Bistrianu la diferite ocazii³⁷: Cuvântarea de Anul Nou, rostită în Biserica de la Var la 1 ianuarie 1914 (abundă în istorioare din viața altor popoare: francezi, portughezi, greci, urmate întotdeauna de citate scripturistice adecvate temei)³⁸, articolele: *Religia creștină și bisericile ei*, din care se desprinde ideea de toleranță („Să tolerăm și să nu disprețuim nici pe evreu nici păgânul nesimțitor...; biserici sunt diverse, dar Părinte este numai unul în ceruri și noi îi suntem fii”)³⁹, *Hristos și creștinismul*⁴⁰, *Magii de la răsărit* (legendă după o carte veche)⁴¹, *Tot natul cu idolul său*⁴², *Sf. martir Cristofor*⁴³,

²⁸ Foaia Diecezană, nr. 25/1916, pp. 2-4.

²⁹ Foaia Diecezană, nr. 25/1917, pp. 1-2 și nr. 26/1917, pp. 1-2.

³⁰ Foaia Diecezană, nr. 36/1917, pp. 1-2.

³¹ Foaia Diecezană, nr. 38/1917, p. 3, nr. 40/1917, pp. 2-3 și nr. 42/1917, p. 3.

³² Foaia Diecezană, nr. 44/1918, pp. 3-4.

³³ Foaia Diecezană, nr. 51/1920, pp. 2-4.

³⁴ Foaia Diecezană, nr. 42/1922, pp. 2-4 și nr. 47/1922, pp. 1-3.

³⁵ Foaia Diecezană, nr. 18/1928, pp. 5-6.

³⁶ Foaia Diecezană (în continuare F.D.), nr. 6/1929, p. 6 nr. 7/1929, pp. 4-5 și nr. 8/1929, pp. 7-8.

³⁷ Curățenia sufletului și a corpului, în F.D., nr. 49/1928, pp. 4-5; nr. 50/1928, pp. 3-4 și nr. 51/1928, pp. 5-6 Binefacerea, în F.D., nr. 1/1929, pp. 4-5 și nr. 2/1929, pp. 4-5; Mărturisindu-ne să ne cuminecăm, în F.D., nr. 3/1929, p. 5 și nr. 4/1929, p. 4-5; Cel mai apropiat „de-aproapele meu”, în F.D., nr. 18/1929, p. 5; nr. 19/1929, p. 6 și nr. 22/1929, p. 5. Iertăm ori urâm, în F.D., nr. 27/1929, pp. 5-6 și nr. 28/1929, pp. 4-5; Biserica din satul copilăriei mele (descriere a satului Zlagna, unde tatăl său era preot, a casei parohiale, a școlii, bisericii și a credincioșilor), în F.D., nr. 36/1929, pp. 6-7 nr. 37/1929, p. 6 și nr. 39/1929, pp. 6-7. Umilința, în F.D., nr. 3/1930, pp. 3-4 și nr. 5/1930, pp. 4-5; Sfârșitul vieții temporale, gânduri răzlețe, în F.D., nr. 22/1930, pp. 4-5 și nr. 25/1930, pp. 5-6.

³⁸ F.D. / 1 ian. 1914, pp. 3-6.

³⁹ F.D., nr. 41/1914, pp. 2-3 și nr. 42/1914, pp. 2-3.

⁴⁰ F.D., nr. 13/1916; nr. 6/1917, pp. 2-3 și nr. 8/1917, pp. 1-3.

⁴¹ F.D., nr. 7/1919, p. 3.

⁴² F.D., nr. 40/1928, pp. 4-5.

⁴³ F.D. / 28 febr. 1928.

*Între timp și veșnicie*⁴⁴, *Corp și sufler*⁴⁵ și cuvântul festiv pe care l-a rostit în catedrala din Caransebeș cu prilejul jubileului protopopului Andrei Ghidiu⁴⁶.

Ca urmare „ordinului episcopului (Miron Cristea, n.n.) din 18 Noemvrie 1914, sub nr. 7517”⁴⁷, preotul Sinesiu Bistrieanu a întocmit monografia „comunei bisericești ort-române din Var”, începând cu data de 5/18 februarie 1915, despre care publicase deja unele date în „Foaia Diecezană”⁴⁸. Harnicul preot întocmise, de altfel, o astfel de monografie și la Giurgova (Jurjova), care prezenta date importante despre istoria acelei localități, biserică, preoții slujitori etc.⁴⁹.

Monografia parohiei Var expune „fazele prin cari comuna trece în decursul războiului lumii = 1914–1915, precum și amintirea ostașilor cari și-au sacrificat viața, sânge, timp ș.a. în acest război...”. Se referă apoi la așezarea satului Var, la locuitorii acestuia, la credința și viața lor morală, arătând că „poporul e foarte zelos întru cercetarea sf. biserici și ascultă cu îndoită atenție și evlavie sf. slujbă și predica rostită de preot”⁵⁰. Nu lipsesc apoi informațiile despre diferite evenimente locale, calamitățile naturale abătute asupra comunității, ocupațiile țăranilor (cultivarea pământului, creșterea animalelor, comerțul cu var, confecționarea măturilor din crengi de mesteacăn), precum și strădania lor de a deprinde anumite meserii, cum ar fi cele de: tipograf, faur, rotar, cojocar, croitor. Preotul constată, cu amărăciune, că „tinerimea e cam prea viscoloasă în patimi, jocul le este prea sălbatic și firea tinerilor e adesea înclinată spre silnicii și ceartă, dovadă că n-au îndestul învățătură necesară pentru cultivarea minții și a inimii”⁵¹.

În continuare, preotul paroh se ocupă de istoricul bisericii, zidită între anii 1824–1830, în timpul păstoririi preotului Gheorghe Guliman, biserică binecuvântată de protopopul Ioan Tomici și de cel al casei parohiale, ridicată în anul 1906. În anul 1910, după ample lucrări de restaurare, biserica din Var a fost binecuvântată de protopopul Caransebeșului, dr. Andrei Ghidiu, preot paroh fiind Sinesiu Bistrieanu.

În ceea ce privește situația școlară, preotul este de părere că școala din vremea sa nu se mai ridică la înălțimea școlilor grănicerești de odinioară, „care au creat bărbați eroi în fapte și în virtuți”. Minusurile înregistrate pe plan școlar se datorau pe de o parte legislației în vigoare, iar pe de alta lipsei unor învățători de vocație. Situația precară a învățământului din parohie l-a determinat pe preot să folosească cele două ore de religie pentru a-i apropia pe copii „tot mai mult de cunoașterea cetitului românesc și a infiltra întrânsii iubirea către biserică și cunoștința de sine, ca român”⁵².

⁴⁴ F.D./ 11 martie 1928.

⁴⁵ F.D./ 25 martie 1928.

⁴⁶ F.D., nr. 22/1931, pp. 8–9. Prot. A. Ghidiu a lăsat prin testament ca la moartea sa să slujească un singur preot și acesta să fie Sinesiu Bistrieanu, inf. prof. Romulus Ciric.

⁴⁷ A se vedea *Condica parohială Var* pe anul 1915.

⁴⁸ F.D., nr. 22/1911, pp. 3–4 și nr. 25/1911, pp. 3–4.

⁴⁹ Această monografie ne-a fost pusă la dispoziție de prot. dr. Vasile Petrica, căruia îi mulțumim pentru bunăvoință.

⁵⁰ A se vedea articolul „*Notițe despre o comună bisericească*”, în F.D., nr. 22/1911, p. 3.

⁵¹ Ibidem, p. 4.

⁵² *Condica parohială*, p. 4. Aici preotul prezintă și o statistică cu privire la frecventarea orelor de religie pe anul școlar 1913–1914, din care constatăm că din 29 de băieți doar 5 au dat curs acestei obligații școlare, în timp ce fetele au fost mult mai conștiincioase: din 34 înscrise, doar una nu s-a prezentat la aceste ore.

Procesele-verbale ale Consiliului parohial, întocmite în perioada 27 ianuarie 1919–17 decembrie 1939, relevă preocuparea acestui preot zelos atât față de biserica în care slujea, cât și față de problemele și nevoile cu care se confrunta comunitatea și localitatea sa. De exemplu, pentru a facilita circulația sătenilor, parohia din Var a acordat primăriei un împrumut de 20.000 de lei pentru „facerea podurilor comunale”⁵³.

Preotul Bistrianu a fost nu numai un păstor model pentru enoriașii săi, ci și un animator al vieții culturale din parohia pe care a păstorit-o. Activitatea culturală desfășurată în „acest sat obscur și învecinat cu codrul secular”, încurajată și sprijinită de preot, a fost făcută cunoscută și prin intermediul „Foi Diecezane”. Un material publicat în anul 1932⁵⁴ prezintă șezătorile culturale organizate în casa culturală din Var de către învățătorul Nicolae Sârbu, pe perioada iernii. Chemați de clopotul „mijlocii” al bisericii, sătenii veneau în număr foarte mare: bărbați și femei, băieți și fete, între aceștia aflându-se și cei care nu frecventau regulat biserica (cu privire la aceștia din urmă, preotul face constatarea că măcar în felul acesta au ocazia „de a-și câștiga o educație sufletească”).

Programul șezătorii culturale din 7 februarie 1932, prezentat în articolul menționat, este bogat în piese corale, declamații, discursuri rostite de un elev și de învățător, cuprinzând chiar și o cançonetă teatrală „Negustorul și prostul”. Remarcăm, totodată, repertoriul variat și mai ales mesajul pe care acesta încearcă să-l transmită sătenilor. Astfel, prin poezia „Apă de izvor” și prin conferința învățătorului N. Sârbu, se combate alcoolismul. „Toamna și greerușul” arată suferințele și neajunsurile celui care nu muncește la timp, iar discursul „Foloasele învățaturii” îndeamnă pe cei prezenți să-și trimită copiii la școală. Poezia „Sergentul” reamintește un episod din eroismul soldaților români de la Plevna, în timp ce cântările: „Pui de vrabie”, de Seidel, „Hai, hai, spic de grâu”, de Ion Vidu, „Sub teiul cu frunza lată”, horă de I. Crișan, cântată pe două voci, „Cântec voinicesc”, solo soprană, cu acompaniament de cor și „Codrule, Măria Ta!” cântec-doină pe trei voci, de Timotei Popovici, au creat o atmosferă de bună dispoziție. Ajuns în finalul articolului, preotul Bistrianu își exprimă admirația față de asemenea manifestări cu caracter cultural-educativ și instructiv, concluzionând: „Cu un astfel de luminător (învățătorul N. Sârbu, n.n.) am convingerea că și poporul din obscurul meu satuț va progresa în cele bune și îndestulate”⁵⁵.

Pentru remarcabila sa activitate teologică, culturală și misionară⁵⁶, preotul Sinesiu Bistrianu s-a bucurat de dragostea și respectul credincioșilor săi, dar și de aprecierea conducerii eparhiale de la Caransebeș⁵⁷, fiind ales asesor consistorial și consilier eparhial⁵⁸.

⁵³ Cf. Procesul-verbal din 29 iulie 1928, p. 55.

⁵⁴ Sinesiu Bistrianu, O șezătoare culturală într-un sat obscur, în F.D., Caransebeș, nr. 9/1932, pp. 4–5.

⁵⁵ Ibidem.

⁵⁶ În anul 1938, venerabilul preot raporta că la Var doar familia lui Meletie Pantelie este considerată ca făcând parte din secta nazarineană. Cei patru membri ai familiei sunt veniți din comuna Glimboca, aparținând unei „secte oarecare”. Eu susțin – scria preotul – că însuși capul familiei nu ar putea afirma cărei secte aparține fiind în neînțelegere cu toată lumea. De altfel, chiar M. Pantelie declară că niciodată nu a trecut de la ortodoxie și că se consideră membru în „Oastea Domnului”, cf. F.D., nr. 15/9 aprilie 1944, p. 3.

⁵⁷ Procesul – verbal al Adunării Eparhiale de la Caransebeș, încheiat în data de 11 iunie 1936, menționează că preotul Sinesiu Bistrianu a avut o păstorie cu „adevărat părintească”.

⁵⁸ N. Cornean, o.c., p. 604.

Așa cum menționam mai sus⁵⁹, în anul 1939, preotul Sinesiu Bistrieanu s-a pensionat și s-a mutat, probabil, în orașul Caransebeș, unde și-a petrecut ultimii ani din viață. În anul 1946, a trecut la cele veșnice și a fost înmormântat în cimitirul aflat în jurul bisericii cu hramul Sfântul Ioan Botezătorul.

Din cele prezentate, se poate constata că preotul Sinesiu Bistrieanu a desfășurat o remarcabilă activitate pastorală, culturală și publicistică, prin intermediul căreia a contribuit la învierea vieții religioasă și culturale a credincioșilor săi. Pentru aceasta, numele său – pomenit și astăzi cu mult respect la Var – merită să fie trecut în galeria celor mai vrednici preoți de mir care au păstorit în Episcopia Caransebeșului la sfârșitul secolului a XIX-lea și în prima jumătate a celui de-al XX-lea.

Familia Bistrieanu rămâne, totodată, un adevărat model pentru preoții zilelor noastre, atât prin dragostea sa pentru Biserică și neam, cât și prin râvna cu care a sprijinit activitatea școlară în toate parohiile păstorite.

⁵⁹ A se vedea nota 8.

PRESA BISERICESCĂ BĂNĂȚEANĂ ÎN TRECUT ȘI ASTĂZI

Pr. FLORIN CAREBIA

Românii bănățeni, continuatori firești ai străbunilor daco-romani și ai moștenirii acestora, cu toată potrivnicia vremurilor, s-au integrat de la început prin originea, limba, religia și cultura în viața întregului popor și în istoria sa. Cu toate că de-a lungul secolelor Banatul a suferit prigoana multor puteri și dominații străine, el și-a dezvoltat propria sa cultură și conștiință de neam, această regiune alăturându-se celorlalte provincii românești și formând un tot unitar. Prin rezistență neînfrântă și prin luptă și-a păstrat nealterate străvechile orânduiri și ființa într-o totală unitate românească, sfidând hotarele arbitrar impuse fraților de același neam și limbă. Se zădărniceau astfel încercările străinilor de a-l rupe din ființa neamului, deoarece prin numărul, întinderea, organizarea și poziția geografică, a fost întotdeauna un obstacol în calea politicii lor de expansiune și dominare. Acțiunile stăruitoare de catolicizare, nu lipsite de violență și condiționarea ascensiunii sociale de acceptarea credinței catolice, urmată de înstrăinarea de popor, nu au permis formarea unui statut propriu, în care să se dezvolte o cultură și o spiritualitate ortodoxă autentică. Dar se ridică din rândurile maselor elemente ce se vor afirma în graiul lor încă din secolul XVI, prin mijlocirea tiparului.

Școlile și mănăstirile ortodoxe din Banat, deși mult reduse ca număr, în comparație cu cele din alte provincii românești, au fost adevărate focare de cultură și spiritualitate în care s-au copiat manuscrise, s-au tipărit cărți de slujbe și s-a ținut mereu aprinsă candela credinței strămoșești și a unității neamului românesc de pretutindeni. Românii bănățeni, asemenea fraților lor din celelalte provincii au văzut în mănăstiri unul din semnele dăinuirii neamului lor și de aceea, atunci când împrejurările le-au îngăduit, pe cele distruse și părăsite le-au reactivat, altele noi au înălțat, așa încât astăzi găsim o salbă de așezări monastice dornice să continue tradițiile din vechime¹. Deși de proporții reduse, cu o situație materială necorespunzătoare, supuse la atâtea vexațiuni din partea stăpânitorilor de altădată, mănăstirile, schiturile, școlile și bisericile românești din Banat și-au îndeplinit cu prisosință rolul lor cultural și duhovnicesc constituind o mărturie grăitoare a unității și continuității românești². În chiliile acestor

¹ Despre mănăstirile și despre trecutul vieții religioase a românilor din Banat se fac referiri în documentele privind despărțirea ierarhică din 1865. A se vedea în acest sens: Ștefan Meteș – *Mănăstiri românești din Transilvania și Ungaria*, Sibiu, 1936, p. 230–291; Ivașcu Popovici – *Pentru istoria națională bisericească*, în „Albina”, nr. 31–32, Pesta 1870; Partenie Gruescu – *Ierarhia și națiunea românească în suferințele ei seculare*, în „Albina”, nr. 106–111, Pesta, 1870; Pr. prof. dr. Mircea Păcurariu – *Mănăstirile Bisericii Ortodoxe Române din Transilvania și Banat în secolul XVIII*, în B.O.R., nr. 1–2/1975, p. 208–213.

² Pr. prof. dr. Mircea Păcurariu – *Istoria Bisericii Românești din Transilvania, Banat, Crișana și Maramureș*, Cluj, 1992, p. 192.

mănăstiri (existente sau cunoscute doar de toponimie) au funcționat numeroase școli în care fiii de plugari învățau cititul și scrisul, pregătindu-se pentru slujirea altarelor. La mănăstirile Săraca și Partoș sunt amintite școli din vechime, cu dascăli călugări veniți și din celelalte provincii românești. În școala mănăstirii de la Partoș a învățat protopopul Constantin Șuboniu (care tipărește la Viena, între 1784–1785, două cărți pentru apărarea ortodoxiei), fratele său Ioan, tot protopop, care donează satului natal Jebel, în 1764, propria casă spre a folosi de școală obștească. La aceeași școală a învățat și Mihail Roșu, „dascălul de dascălie” și teologie de la cursurile ținute în Timișoara în 1790. Prin 1736 se înființează la Srediște, de către diaconul Vasile, venit de la mănăstirea Tismana, o școală cu bun nume, în care acest zugrav înzestrat își învăța ucenicii măiestria zugrăvitului.

În Banat n-au existat și funcționat școli sau centre de caligrafi care să copieze în serii Evangheliile, Liturghiile, Octoihuri sau Psaltiri, dar în locul monahilor exersați din mănăstiri, aici copiau manuscrise cărturarii satelor, preoții și dascălii, fără o metodă bine pusă la punct. Este interesant că începuturile, atât cât ne sunt cunoscute, se datorează unor dascăli din rândurile „bufanilor”, acei olteni, care au emigrat în Banat pentru a scăpa de traiul mizer și asuprirea fanariotă. Destui copişti au zăbovit prin satele bănăţene, migăind slova, cei mai mulți fiind originari din Moldova (Vasile Sturze Moldoveanul, Agaton Moldoveanul și alții), dar cunoscându-se și aportul copiştilor autohtoni, gravitând în jurul oraşului Oravița și aparținând de cele mai multe ori tagmei preoțești³. Mănăstirea de la Hodoș-Bodrog rămâne până în zilele noastre cel mai mare centru de cultură slavonă din Banat, aici păstrându-se cele mai importante manuscrise care contribuie la cunoașterea vieții bisericești a românilor de aici din perioada slavonismului cultural.

În cele ce urmează vom încerca să vedem care a fost contribuția Banatului la dezvoltarea presei bisericești, de la începuturi și până în vremea noastră, știindu-se faptul că un rol important în promovarea credinței creștine și a valorilor naționale l-a avut și îl va avea întotdeauna, presa bisericească. Începuturile ei se leagă de apariția primelor școli teologice, (la începutul secolului XIX) în jurul cărora s-au format numeroși teologi și oameni de cultură preocupați și de înființarea unor publicații bisericești atât de utile preoțimii, învățătorilor și tuturor celor implicați în activitatea de propovăduire a Cuvântului lui Dumnezeu și de culturalizare a neamului românesc.

Practic, de o cultură bănăţeană în adevăratul înțeles al cuvântului, nu putem vorbi decât din a doua jumătate a secolului al XIX-lea, după 1865, când va lua ființă Episcopia Caransebeșului și se va muta secția românească a Seminarului Teologic de la Vârșeț la Caransebeș, prin eforturile depuse de mitropolitul Andrei Șaguna al Transilvaniei și de către episcopul Ioan Popasu al Caransebeșului.

La sfârșitul veacului al XVI-lea a luat ființă la Caransebeș o școală de „dascălie”, iar din secolul XVII ne sunt cunoscute școlile din Lugoj și Caransebeș, atestate în prefața scrisă în limba maghiară a Catehismului calvinesc de la Bălgrad (1698). Această mișcare religioasă de esență, cu un fond cultural-națională a determinat înființarea în comuna Zărvești (lângă Caransebeș) a unei tipografii, în anul 1591, condusă de Faber Bonaventura, care făcea propagandă pentru confesiunea reformată între românii ortodocși⁴. Informația potrivit căreia acest tipograf ambulant și-ar fi

³ A se vedea articolele lui Molin Virgil despre *Copiiștii din Banat*, în M. B., nr. 4–6/1964, p. 210–221, și nr. 7–9/1965, p. 567–573.

⁴ Alexandru Rusu – *Câteva date din istoricul tipografiei din Banat*, (în M. B. nr. 4–6/1966, p. 240).

desfăşurat activitatea la Zărveşti, o găsim într-o lucrare a istoricului maghiar Ferencz Pesty⁵, cu toate că un alt istoric maghiar, Szabo Károly, în lucrarea sa⁶, consideră că nu ar fi vorba de Zărveştii de lângă Caransebeş, ci de oraşul Zerbst, din Germania. Este însă greu de crezut că tocmai în inima Germaniei s-ar fi ocupat cineva de problema ortodoxiei, în secolul XVI.

În Banat, ca urmare a politicii promovată de dominaţiile străine, tipografiile ortodoxe apar abia în a doua jumătate al secolului al XIX-lea cu toate că încercările sunt vechi şi numeroase. Avem multe documente istorice care demonstrează cu claritate faptul că până la mijlocul secolului XIX mulţi dintre împăraţii austrieci au căutat să limiteze la minimum activitatea tipografică în Banat. Tipografiile neautorizate (care, se părea, erau destul de numeroase în secolul al XVIII), trebuiau imediat închise permiţându-se deschiderea de ateliere tipografice numai la sediul universităţilor sau în capitalele de provincie. Abia după 1848 legile împărăteşti devin mai permissive în privinţa înfiinţării tipografiilor şi aici îşi găseşte explicaţia faptul că primul periodic românesc va apărea la Timişoara abia în 1874, purtând titlul „*Priculiciul*”, continuat apoi de altele precum: „*Luminătorul*”, „*Gazeta poporală*”, „*Dreptatea*” şi multe altele⁷.

Prima tipografie românească din spaţiul istorico-geografic bănăţean a fost creată de tipograful Simion Pocrean din Reşiţa, care se desăvârşeşte în arta tipografică la Viena şi care, între anii 1882–1885 redactează şi tipăreşte trei periodice de interes local: „*Privighetoarea*”, „*Revista*” şi „*Opinca*”. După numai doi ani el va renunţa însă la gazetărie şi acest lucru s-a datorat colaborării lui cu episcopul Ioan Popasu al Caransebeşului care l-a îndemnat să se înscrie la Institutul Pedagogic diecezan. Acest efemer demers tipografic al lui Simion Pocrean, cât şi nevoia stringentă de a întări legăturile spirituale cu toate localităţile eparhiei, l-au convins pe Ioan Popasu să înfiinţeze pe lângă episcopia caransebeşeană o tipografie modernă. L-au îndemnat la definitivarea acestui proiect nu numai realizările tipografice de la Sibiu şi Arad, cât mai ales grijile şi nevoile de pe raza eparhiei sale.

Dacă ne referim în continuare la eparhia Caransebeşului, este demn de menţionat că, încă de la început, greutăţi de tot felul trebuiau depăşite, întrucât toată averea acesteia consta într-o reşedinţă ruinată, o moară recăştigată prin proces şi circa 20 de jugăre de pământ. În teritoriu, greutăţile s-au înmulţit prin trecerea la greco-catolicism a unor credincioşi care, în comunele lor, deşi în număr infim, ocupau cu forţa bisericile parohiale, casele parohiale şi terenurile agricole aferente. Fondurile băneşti au rămas la fosta biserică tutelară, ceea ce presupunea o adevărată luptă pentru primirea cotei-parte cuvenite⁸.

Înfiinţarea celor două Episcopii Ortodoxe Române (Caransebeş şi Arad) a fost posibilă numai datorită acţiunilor întreprinse de mitropolitul Andrei Şaguna, care a restaurat, în 1864, vechea Mitropolie a românilor ortodocşi cu sediul la Sibiu. Cu dificultate a reuşit episcopul Şaguna să obţină despărţirea (canonică) din punct de vedere jurisdicţional a ierarhiei Bisericii Ortodoxe Române din Transilvania de Patriarhia sârbă de la Carlovitz.

⁵ Ferencz Pesty – *Szövény bányás és Szövény vármegye története*, III, Budapest, 1872.

⁶ Szabo Károly, – *Regi magyar könyvtar*, vol. I, Budapest, 1875, p. 62.

⁷ Alexandru Rusu, *op. cit.*, p. 246.

⁸ Nicolae Cornean – *Monografia eparhiei Caransebeşului*, Caransebeş, 1940, p. 35.

Cele două Episcopii ortodoxe românești de la Arad și Caransebeș au și devenit la scurt timp sufragane ale Mitropoliei de la Sibiu, mitropolie restaurată și condusă cu o deosebită abilitate de către vrednicul de amintire Andrei Șaguna, unul dintre cei mai de seamă ierarhi ai Bisericii Ortodoxe Române din toate timpurile.

Fiecare dintre conducătorii diecezelor (Arad și Caransebeș) au fost convinși că scrisul prin intermediul tiparului era modalitatea de cea mai largă accesibilitate în procesul de comunicare interumană, de cunoaștere și propagandă a cercetărilor teologice, de educație moral-religioasă a credincioșilor, și nu în ultimul rând de conducere, de coordonare a activității diecezei respective.

Greutățile de ordin material precum și circumstanțele istorice îndeobște cunoscute nu au permis (deși tratative au existat) întemeierea în aceste dieceze de tipografii proprii decât în 1879 (la Arad) și 1885 (la Caransebeș). Înființarea editurilor și a tipografiilor diecezane bănățene coincide cu existența în teritoriu a unei elite intelectuale destul de diversificată, dominată însă de teologi și pedagogi.

Acest lucru a și corespuns de fapt nevoilor de întreținere a unei activități editoriale elevate (îndeosebi în publicistică și producția de carte). În acest sens ierarhii bănățeni au fost preocupați încă de la promovarea lor în scaunele episcopale, de formarea unor cadre competente, bisericești și școlare, în universități europene de prestigiu, unde mulți au dobândit titluri științifice (și doctorate) în specialitatea lor.

Referindu-ne în continuare la unele detalii legate de tipografia caransebeșană, este demn de menționat meritul deosebit al episcopului Ioan Popasu, care și-a adus aportul la înființarea, cât și a condus ulterior programul cultural și economic din eparhie. Dotarea tehnică și materială s-a făcut prin firme vieneze (Pappelbaum și Kaiser), intermediari fiind Nicolae Teclu și Constantin Popasu, aflați pe atunci în Viena, ei facilitând și aducerea specialistului Eduard Honstein (de la tipografia Curții Imperiale) și care va rămâne la conducerea atelierului până în luna septembrie a anului 1886⁹.

Fiecare atelier tipografic din diecezele bănățene a fost conceput să fie multifuncțional, respectiv să dețină editură, tipografie, librărie proprie (1886 la Caransebeș și 1892 la Arad), cu ateliere de veșminte preoțești și de lumânări. Activitatea de ansamblu a tipografiilor s-a desfășurat în decursul timpului astfel: editarea și tipărirea de periodice, editarea și tipărirea de carte și editarea și tipărirea de calendare, cărți poștale, ilustrate, etc.

Întrucât studiul de față își propune să facă o incursiune în presa bisericească bănățeană de-a lungul vremii, ne vom referi în continuare doar la editarea și tipărirea de periodice.

Unul dintre meritele deosebite ale mitropolitului Andrei Șaguna de la Sibiu a fost înființarea unui editorial oficial eparhial și astfel va apărea la 1853 ziarul „*Telegraful Român*“, organul de luptă pentru apărarea intereselor culturale și bisericești ale românilor ortodocși, iar care de atunci apare în mod neîntrerupt până în zilele noastre.

Alături de aceste publicații și editoriale din Timișoara, Lugoj și Caransebeș se cuvine să trecem în revistă și publicațiile de seamă ale Aradului, deoarece presa bisericească reprezintă unul dintre titlurile de glorie ale Aradului cultural. Amintim

⁹ Pr. Ion Durac – *Date noi privind înființarea tipografiei diecezane din Caransebeș*, în M. B., nr. 10–12/1983, p. 617.

în primul rând revista „*Speranţa*“, prima revistă românească de la Arad, apărută în 1/13 februarie 1869, ca organ al „Societăţii de lectură a teologilor români“, societate înfiinţată pe la 1867 de către tinerimea de la Institutul Teologic arădean, tineri care nu au făcut altceva decât să urmeze exemplul studenţilor români de la alte şcoli.

Apariţia primului număr al „*Speranţei*“ a umplut de bucurie inimile românilor şi era, pentru timpul acela, unica şi prima foaie literară bisericească a românilor din Ungaria şi Ardeal.

În august 1872, va apărea „*Lumina*“, ca organ oficial al Episcopiei de Arad, revistă aflată pe atunci sub redacţia asesorului consistorial Gheorghe Popa, urmat de alţi cărturari arădeni ca: prof. Iosif Goldiş, Vasile Mangra (viitorul mitropolit) şi mulţi alţii.

De fapt această revistă a fost şi oficiosul diecezei ortodoxe a Caransebeşului, până în ianuarie 1886, până când episcopul Popasu a reuşit să scoată primul număr al „*Foii Diecezane*“. Un fapt de mare însemnătate în viaţa culturală a eparhiei Aradului a fost înfiinţarea „Tipografiei diecezane“, în 1879, cumpărată din banii episcopului Ioan Meţianu şi dăruită Episcopiei şi din 1880 îşi vor începe apariţia, din iniţiativa aceluiaşi vlădică, „*Calendarele diecezane*“ în care erau publicate articole cu caracter literar şi istoric, având un rol însemnat în cultivarea maselor de credincioşi din eparhie, la întărirea conştiinţei de unitate naţională¹⁰.

În februarie 1877 apărea primul număr din „*Biserica şi Şcoala*“ revistă subintitulată „*Foaie bisericească, şcolastică, literară şi economică*“, editată o dată pe săptămână sub redacţia lui Vasile Mangra.

Între redactorii de seamă ai revistei şi semnatarii de articole alături de Vasile Mangra, am mai menţiona pe: Teodor Botiş, Augustin Hamsea, Gheorghe Crişan, Gheorghe Moţiu, pr. T. Potcaş, protopopul Simeon Stana, prot. dr. Gheorghe Ciuhandu, dr. Petre Deheleanu, pr. Alexandru Sinitean, pr. Constantin Rudneanu, pr. Andrei Cuzneţov, pr. Petru Bogdan, pr. prof. Gheorghe Liţiu, etc. Profesorul şi directorul Augustin Hamsea, fost mulţi ani redactor al foii „*Biserica şi Şcoala*“, a promovat în paginile ei nu numai obişnuitele articole redacţionale sau de alt gen, ci şi unele din prelegerile sale de Istorie bisericească, Liturgică, Pastorală şi Administraţie parohială¹¹.

Revista va înceta să mai apară din anul 1948, la fel ca multe alte organe ale presei noastre bisericeşti, odată cu instaurarea dictaturii totalitariste şi ateiste de tristă memorie.

În provincia Banatului, aflată foarte multă vreme sub stăpânire străină, foile bisericeşti au găzduit în cuprinsul lor nu numai materiale cu specific teologic, ci au abordat şi aspecte politice, sociale, economice, situându-se în fruntea luptei de apărare a Bisericii străbune faţă de prozelitismul altor confesiuni, de apărare şi de sprijinire a şcolii româneşti, a limbii poporului român, majoritar, dar tolerat, aflat în pericol de a fi deznaţionalizat. Având exemplul demn de urmat, la Caransebeş episcopul Ioan Popasu a avut ca prim obiectiv editarea, tipărirea şi difuzarea unui periodic care să devină oficiosul diecezei Caransebeşului. Va pune bazele „*Foii Diecezane*“, un

¹⁰ Georgeta şi Nicolae Răduică – *Calendare şi almanahul românului (1831–1918)*, Dicţionar bibliografic, Bucureşti, 1981, p. 189–198.

¹¹ Pr. prof. Mircea Păcurariu, Gheorghe Liţiu, Ioan Cristache-Panait, pr. Vasile Popeangă – *Episcopia Aradului*, Arad, 1989, p. 136.

săptămânal longeviv în publicistica românească, apărând fără întrerupere între anii 1886–1948, în opt pagini.

Responsabilitatea editorială a fost încredințată unor personalități marcante (indeosebi teologi) și care și-au lăsat amprenta asupra ținutei publicației eparhiale. De fapt seria întreagă a realizărilor venerabilului episcop Ioan Popasu se încheie cu înființarea tipografiei, a librăriei diecezane și a revistei „*Foaia Diecezană*”. În ianuarie 1886 își va începe apariția acest periodic săptămânal al Episcopiei Caransebeșului, care în 1949 primește titlul de „*Foaia Arhidiecezană*”, iar ulterior de „*Altarul (Mitropolia) Banatului*”, care apare până în zilele noastre.

Și-au înscris numele în caseta redacțională o serie de cărturari bănățeni ca: Ioan Bartolomei (1886–1889); Ioan Ionașiu (1889–1892); Petru Barbu (1892–1908); Iosif Iuliu Olariu (1908–1917); Cornel Corneanu (1917–1919); Vasile Loichiță (1920–1929); Romul Ancușa (1929–1940) și mulți alții.

Pentru a evidenția însemnătatea „*Foii Diecezane*” îi vom reda parțial programul, așa cum a fost el inserat în primul număr, la expedierea căruia a asistat, în miez de noapte, însuși venerabilul chiriarh Ioan Popasu.

„Onorabilii cetitori” aflau cu acel prilej că scopul hebdomadarului era de a mijloci „o comunicațiune intelectuală mai vie între organele diecezei cât și între toți iubitorii de înaintare a Bisericii și a școalei noastre”. Dar alături de latura oficială propriu-zisă, se specifica în continuare că această foaie va cuprinde și o parte numită studiul științific și literar care, „ținând seama de împrejurările noastre culturale, va stăruia să lumineze pe oamenii noștri îndreptând, întregind și sporindu-le treptat cunoștințele”¹². Evenimentul din 17 ianuarie 1886, când vede lumina tiparului primul număr din „*Foaia Diecezană*”, rămâne neîntrecut, atât pentru deosebita semnificație culturală, cât și pentru marea bucurie a episcopului Ioan Popasu, bucurie relatată de către unul din sfetnicii săi: „Nemuritorul episcop restaurator în acea sâmbătă din preajma Botezului Domnului (1886), invitasese la reședința episcopicească pe toți demnitarii eclesiastici, pe funcționarii și profesorii săi. Când Ioan Bartolomei apărură cu primul exemplar în mână, urale nesfârșite cutremurară istorica reședință iar vlădica, cel nins de bătrâneți și de griji, cu lacrimi în ochi, se înălță și începu să citească cu glas tare coloană după coloană și nu se putu opri până nu termină toate paginile... Căzând în genunchi, mulțumi lui Dumnezeu că i-a ajutat să desăvârșească și acest deziderat al său și îmbrățișă apoi pe toți colaboratorii săi”¹³.

În programul revistei se stabilesc unele puncte de interes profesional, dar și altele care vor face din „*Foaia*” de la Caransebeș un organ al luptei pentru unitatea poporului român. Pe lângă ridicarea culturală, dotarea preoțimii, precum și perfecționarea și cultivarea învățătorilor, redacția anunța că: „...se va da loc și chestiunilor privitoare la istoria, limba și literatura română”¹⁴. Redacția și-a respectat angajamentul și cel care va parcurge colecția foi caransebeșene rămâne surprins de numărul mare al articolelor privitoare la istoria poporului român precum și de dorința redacției de a aduce la cunoștința cititorilor evenimentele care se petreceau în țara-mamă.

¹² Pr. Dr. Vasile V. Muntean – Articolul *În slujba marilor idealuri ale națiunii*, „Îndrumătorul bisericesc misionar și patristic” al Arhiepiscopiei Timișoarei și Caransebeșului pe anul 1986, p. 92.

¹³ Petru Călin – *Tiparul românesc diecezan din Caransebeș, 1885–1918*, vol. I, Reșița, 1996, p. 23).

¹⁴ *Foaia Diecezană* nr. 1/1886, p. 1.

Periodicul „*Foaia Diecezană*” a deţinut şi rolul de magazin istoric, în acelaşi timp publicând ori republicând o serie de documente privitoare la istoria Bisericii şi a şcolii române din Banat: documente ca prime demersuri adresate Curţii din Viena de bărbaţi de frunte ai Bisericii pentru reacordarea autonomiei Bisericii Ortodoxe faţă de Biserica sârbească¹⁵; despre introducerea tasului în biserică¹⁶; două singhelii de la episcopul Iosif Şacabent din 1772 şi 1782 care dovedesc că limba română era folosită în biserică înainte de 1790¹⁷; diferite statistici sârbeşti din secolul al XVIII-lea; multe cuvântări rostite de diferiţi cărturari bănăţeni¹⁸, etc.

În ceea ce priveşte publicarea unor astfel de documente trebuie să remarcăm faptul că au apărut şi reacţiile unor cercetători privind corectitudinea şi exactitatea lor din punct de vedere ştiinţific¹⁹.

Un spaţiu considerabil este rezervat publicării unor articole de istorie locală, monografiilor unor localităţi bănăţene, publicării unor inscripţii din bisericile dărâmate, a unor documente, biografii, evocări, necroloage, comemorări, recenzii, etc.

Pe linia trasată de Popasu îşi va continua „*Foaia Diecezană*” activitatea până la unificarea statală de la 1918, însă după acest eveniment crucial din istoria poporului român, periodicul îşi va reduce într-un mod considerabil aria de reflectare, restrângându-se mai ales la problematica teologică şi la viaţa bisericească.

E greu să determinăm ponderea ce o deţineau în cadrul respectivului buletin, problemele bisericeşti în raport cu cele laice, căci întâlnim în sumarul colecţiei articole cu conţinut destul de variat: îndrumări misionare şi pastorale, subiecte de dogmatică, de teologie fundamentală şi morală, istorie laică şi bisericească, predici, meditaţii, etc., o constantă a orientării gazetei diecezane fiind însă strădania pentru menţinerea şi consolidarea spiritului ortodox autentic al românilor în general²⁰.

Frumoasele evocări, medalioane-necrologuri (Ion Sârbu, Vincenţiu Babeş, Vasile Pârvan, etc.), comunicările cu caracter sociologic, economic, medical, astronomic, ş.a., întregesc imaginea unui organ multilateral, cu rubrici deosebit de interesante şi instructive.

Se cuvine subliniaţi contribuţia acestei publicaţii la întreţinerea şi cultivarea vieţii spirituale gravitând în jurul bisericii strămoşeşti şi a şcolii româneşti, pentru apărarea fiinţei româneşti aflată sub stăpânire străină. „*Foaia Diecezană*” a fost cu adevărat, oglinda fidelă a vieţii religioase culturale din Banat, a fost un ziar de cultură cu tematică foarte variată şi a servit măreţele deziderate ale Bisericii şi neamului românesc de pretutindeni. „*Foaia Diecezană*” nu a făcut altceva decât să deschidă calea unor serii de alte publicaţii şi editoriale bisericeşti sau laice din Banat şi de care ne vom ocupa în cele ce urmează. Unele dintre aceste publicaţii au văzut lumina tiparului doar pentru puţină vreme, altele pentru o perioadă mai lungă dar ceea ce nu putem trece cu vederea este faptul că majoritatea din ele au trebuit să-şi înceteze activitatea o dată cu anul 1948, când doctrina marxistă s-a făcut deosebit de simţită şi la noi în Banat, ducând la suprimarea lor.

¹⁵ *Foaia Diecezană* – nr. 14/1886, p. 3.

¹⁶ *Idem*, nr. 24, 32/1902.

¹⁷ *Idem*, nr. 13–19/1904.

¹⁸ *Idem*, nr. 49–52/1908.

¹⁹ I. D. Suciu – Radu Constantinescu – *Documente privitoare la istoria Mitropoliei Banatului* (Timişoara, 1980, pag. 12–13).

²⁰ Pr. prof. dr. Vasile Muntean, *op. cit.*, p. 93.

Între acestea am aminti „*Calendarul Românului*“, un alt periodic longeviv caransebeșan, el apărând între 1888–1948, fiind una dintre cele mai apreciate apariții de acest gen din publicistica română nu numai pentru durata sa, ci mai ales pentru conținutul său diversificat, ca domenii și moduri de abordare. Alături de problematica teologică, cea privind istoria și ființa românească îi conferă un sporit interes, scoțându-l astfel din perimetrul unei anodine publicații de provincie²¹.

A fost inițiat tot de episcopul Ioan Popasu al Caransebeșului și încredințat spre redactare lui Iosif Traian Bădescu, cel care va deveni episcop al Caransebeșului după 1918.

Apariția acestui periodic a fost cerută de fireștile necesități istorice, el situându-se alături de alte cunoscute periodice bănățene și transilvănene din epocă și fără să-și fi declarat explicit un program, acest almanah s-a dorit a fi un îndrumător de conștiință și de viață pentru români, conținutul său vizând o sferă largă de fenomene culturale, sociale, teologice, morale, istorice, politice, economice și științifice. Deloc neglijabilă este secțiunea șematismului, fiind un adevărat tezaur documentar privind încadrarea lăcașurilor de cult și a școlilor cu personal de specialitate²².

Alături de „*Calendarul Românului*“, la loc de cinste se găsea „*Almanahul învățătorului român*“, redactat de către profesorul Iosif Velcean, unul dintre cei dintâi profesori ai Seminarului Teologic din Caransebeș, deschis la 1865 de venerabilul episcop Ioan Popasu. A apărut doar pentru scurt timp (1898–1899) și era de fapt un îndreptar destinat învățătorilor, conținând atât articole teoretice de interes didactic, precum și exemplificări de natură aplicativă în practica de la catedră, autorul exprimându-și detaliat opiniile în legătură cu rolul în procesul educațional al unor discipline de învățământ. Găsim în multe publicații numeroase poezii ale unor autori bănățeni.

Începând din anul 1910 încep să apară „*Anuarele*“ Institutului Teologic și Pedagogic din Caransebeș, întreaga serie constituind un bun documentar pentru întocmirea unei posibile monografii a acestui important așezământ din istoria învățământului românesc. Unele dintre acestea conțin interesante incursiuni în istoria românilor, analize literare, însemnări din diferite excursii făcute de elevii seminariști.

Apariția lor a fost inițiată de episcopul Miron Cristea, care a încredințat conceperea și tipărirea lor profesorului Iosif Iuliu Olariu, directorul Seminarului Teologic din Caransebeș din acea vreme. Având un format și o paginație variind între 34–76 de pagini, Anuarele, prin cuprinsul lor, oferă o serie de informații privind derularea învățământului teologic și pedagogic pe anii respectivi, materialul fiind de regulă structurat astfel: articole pe o temă de interes general (de natură teologică ori pedagogică), sistematice dări de seamă privind începerea anului școlar, viața religioasă și morală în școală, corpul profesoral, programa și planul de învățământ, conferințe, date referitoare la activitatea societății „Ioan Popasu“, a bibliotecii muzeului, etc. Răsfoind fiecare număr, atrage atenția mai întâi mănunchiul de articole de interes mai general, prin eșalonarea lor, acestea oferind o tematică-mozaic.

La sfârșitul secolului XIX întâlnim și în alte orașe din Banat (ca Lugoj, Timișoara sau Arad), publicații bisericești editate de către teologi și mireni ai Bisericii Ortodoxe,

²¹ Prof. Petru Călin – *O sută de ani de la apariția Calendarului românului*, în *Calendarul românului*, 1990, p. 124).

²² Petru Călin, *op. cit.*, p. 105–107.

de către cărturari de seamă ai românilor bănăţeni care au fost conştienţi de faptul că numai prin cultură şi spiritualitate pot contribui la emanciparea neamului din care se trăgeau.

Aşa a apărut la Lugoj, timp de numai un an de zile, între 1880–1881, ziarul editat de preotul Iosif Tempea, intitulat „*Deşteptarea*” şi care a fost cea dintâi gazetă românească pe care a văzut-o Lugojul, oraş care a fost de la început un „focar” de unde s-au pornit multe iniţiative care au favorizat dezvoltarea culturii şi progresului naţional. De fapt acest cotidian nu a fost un ziar politic, ci mai mult o gazetă beletristică, ştiinţifică, economică şi umoristică²³.

La Timişoara, tot în anul 1880 va apărea „*Luminătorul*”, primul ziar politic românesc din Banat, dar important pentru studiul nostru este faptul că el a fost editat de către protopopul Meletie Drăghici al Timişoarei, împreună cu ginerele său, Pavel Rotariu. Primul număr apare în martie 1880, proprietarul ziarului fiind cărturarul Meletie Drăghici, iar ca editor şi redactor funcţionând Pavel Rotariu. Ziarul era tipărit la tipografia diecezană catolică a Cenadului, apărând de două ori pe săptămână în format de 4 pagini. Din programul editorialului spicuim: „Va stărui pe lângă autonomia bisericilor şi instrucţiunea naţional-confesională, insistând cu toată tăria pentru respectarea drepturilor ambelor biserici române”, fiind vorba desigur de bisericile ortodoxă şi greco-catolică.

Întorcându-ne din nou la presa bisericească din Banatul timişan de la începutul secolului nostru, vom încerca să prezentăm câteva apariţii editoriale bisericeşti de scurtă durată şi de o importanţă mai mică faţă de cele prezentate până acum. Între 1910–1918 preotul David Voniga va redacta şi edita în Timişoara „*Revista preoţilor*” şi, cu toate că a apărut doar vreme de opt ani, în numerele ei găsim un tezaur întreg de articole ale preoţilor din eparhiile Banatului, în special cateheze, predici şi multe informaţii referitoare la activitatea misionară şi la viaţa spirituală din Banat. A fost un organ săptămânal al preoţimii ortodoxe române din Banat şi din paginile sale se poate observa care era de fapt starea preoţimii ortodoxe bănăţene la acea vreme. Preotul David Voniga (1869–1933), originar din Gyula (azi în Ungaria), fost preot în Giroc, lângă Timişoara, pe lângă faptul că a iniţiat şi redactat „*Revista preoţilor*”, ca organ clerical independent, a mai fost redactor şi la alte ziare din Timişoara (*Lumina*, *Foaia de Duminică*, *Banatul*, *Luminătorul*) şi este şi autorul multor lucrări cu caracter pastoral şi omiletic.

Multe din articolele sale deplâng starea preoţimii în general şi a celei din Banat în special, arătând mizeriile cu care se luptă preoţii la începutul secolului XX: „aceşti trimişi ai Domnului nici nu pot avea altă misiune decât să se supună unui supliciu de a se lupta cu legioanele lipsurilor şi a mizeriilor”²⁴. Altele se ocupă cu analizarea critică a diferitelor obiceiuri şi rituri ale Bisericii Ortodoxe şi ne-am opri asupra uneia dintre aceste: aceea a pomenilor care se făceau fie după înmormântarea celui răposat întru Domnul, fie la anumite soroace (9 zile, şase săptămâni, un an, etc.). Aceste pomeni care se puneau în amintirea celui răposat au degenerat cu timpul în cu totul altceva decât trebuiau ele să fie: „Pomenile, în sensul lor etic şi creştinesc, ar fi trebuit să fie nişte acte de îndurare creştinească, împărţirea milei între cei lipsiţi de

²³ Dr. Aurel Cosma jr. – *Istoria presei române din Banat* (Timişoara, 1932, p. 84).

²⁴ *Revista preoţilor*, nr. 3/1912, p. 2.

condițiile urtului trai fără lipsuri. La noi în Banat însă, pomenile au degenerat în adevărate ocazii de orgii și prilej pentru satisfacerea vanităților omenești. Fudulia personală și «opinia satului» este motorul pomenilor de astăzi, iar nu preceptul moral și simțământul de pietate...²⁵

Revista „*Duh și adevăr*” a apărut între 1941–1948 la Timișoara, fiind organul omiletic al preoțimii din eparhia Timișoarei, pe atunci fiind condusă de episcopul Vasile Lăzărescu, viitorul mitropolit al Banatului. Apariția acestei reviste a fost binevenită în viața culturală a eparhiei, deoarece s-a simțit stringent nevoia unei astfel de publicații pentru preoții ortodocși din Banat care aveau nevoie de această revistă ca să-și poată publica predicile ori catehezele și din care să se adape împreună cu păstoriții lor. Între cei care și-au dat osteneala la editarea ei, contribuind cu predicile lor la zidirea sufletească a credincioșilor, amintim doar pe câțiva: protopopul Ștefan Cioroianu, protopop dr. Marcu Bănescu, protopop Meletie Șora, protopop Victor Vlăduceanu, pr. Gavril Ralea, prof. Ștefan Slevoacă, pr. Valeriu Perianu, pr. Vasile Coman, pr. Traian Golumba, pr. prof. Dumitru Belu, protopop dr. Gheroghe Cotoșman, pr. Zosim Oancea, pr. prof. Spiridon Căndea, pr. Alex. Sinitean, pr. Corneliu Sârbu, protopop Gheorghe Geția și mulți alții.

Această revistă a fost un stindard al ortodoxiei ridicat la frontiera de vest a țării, în mijlocul multor naționalități și a unui mozaic de confesiuni, a fost o vatră de lumină și o tribună a ortodoxismului românesc care să difuzeze sublimele principii creștine, să cultive predica, cel mai de seamă mijloc de evanghelizare al credincioșilor. În trecutul nostru național preoții au îndrumat spre idealul virtuților evanghelice, păstrând neclintită credința în Dumnezeu și în permanențele neamului. În jurul acestei reviste s-au polarizat cele mai de seamă condee și cei mai distinși predicatori, toți având ca scop unic întărirea vieții duhovnicești a păstoriților lor.

Revista „*Biserica bănățeană*” a apărut tot la Timișoara în aceeași perioadă (1941–1948), o dată pe săptămână și avându-l ca redactor principal pe protopopul dr. Victor Vlăduceanu, fiind organul oficial al eparhiei ortodoxe a Timișoarei. Abia în anul 1939 s-a înființat Episcopia Timișoarei, în frunte cu episcopul Vasile Lăzărescu, în aceste condiții, cum era și firesc de altfel, noul episcop s-a gândit și la editarea unui organ oficial al eparhiei bănățene. Astfel va apărea revista „*Biserica bănățeană*”, între 1 aprilie 1940–30 martie 1941 sub denumirea „*Buletinul Sfintei Episcopii ortodoxe române a Timișoarei*” și apoi „*Biserica bănățeană*”. Ea va apărea până la înlocuirea ei cu „*Altarul Banatului*” (respectiv „*Mitropolia Banatului*”), revistă oficială a Arhiepiscopiei Timișoarei și care apare neîntrerupt până în vremea noastră.

Între 1944–1948 profesorii de la Academia teologică din Caransebeș, la inițiativa preotului profesor dr. Petru Rezuș, împreună cu clericii din eparhie vor scoate revista de știință teologică „*Altarul Banatului*”, care va adăposti în coloanele ei articolele unor teologi din toate colțurile patriei.

La scurt timp după ridicarea scaunului episcopal al Timișoarei la vrednicia arhiepiscopală, dorința credincioșilor a fost îndeplinită prin înființarea mult cerutei Mitropolii a Banatului (1947). După desăvârșirea unificării statale a poporului român, atât în Congresul mitropolitan de la Sibiu cât și în Congresul Național Bisericesc și în adunările de la Timișoara, reactivarea vechii Mitropolii a Banatului devenise punctul

²⁵ Revista preoților, nr. 5/1912, p. 4.

principal al dezideratelor. Înfiinţată în Marea Adunare Naţională de pe Câmpia Libertăţii, Mitropolia ortodoxă română a funcţionat prin grija vicarului general Dimitrie Petrovici Stoichescu până la înăbuşirea Revoluţiei de către trupele austro-ţariste. De ziua marelui mucenic Dimitrie (în 26 octombrie 1947), în catedrala din Timişoara (terminată şi sfinţită în 1946) s-a făcut intronizarea primului mitropolit al Banatului, dr. Vasile Lăzărescu.

Desigur că acest eveniment deosebit de important din viaţa ortodocşilor români din Banat a avut repercusiuni şi asupra presei bisericeşti bănăţene, cu toate că în anul 1948 aproape toate editorialele şi publicaţiile Bisericii Ortodoxe Române din Banat au încetat să mai apară. În perioada interbelică şi până la sfârşitul războiului, publicaţiile bisericeşti erau fie teologice (ceea ce înseamnă teoretice), adresându-se mai ales specialiştirilor şi cu osebire preoţilor, fie populare prin aceasta înţelegând că urmăreau să promoveze credincioşia şi pietatea oamenilor Bisericii, iar câteodată (mai ales în Ardeal) să polemizeze cu celelalte confesiuni. Odată cu instaurarea comunismului, presa bisericească, asemenea întregii prese româneşti, a intrat sub un control foarte strict şi a fost redusă la câteva reviste patriarhale şi mitropolitane şi la o singură foaie cu caracter popular – „*Telegraful Român*” de la Sibiu. Câţiva ani mai târziu, Mitropolia Banatului va edita organul său oficial şi care apare neîntrerupt până în vremea noastră, intitulat „*Mitropolia Banatului*”. Revista ce apărea în chiar tumultul suferinţelor cauzate de cel de-al doilea război mondial, s-a dovedit a fi încă de la începuturile sale, un nou focar de lumină în ofensiva creştin-misionară. Existenţa ei a fost asigurată prin preocupările spirituale teologico-bisericeşti, prin „arderile culturale mici”, preocupări însuşite de întregul cler eparhial. Revista cuprinde studii teologice, cercetări de istorie bisericească, îndrumări liturgice, omiletice şi catehetice, note, comentarii, prezentări bibliografice, descrierea vieţii religioase din cuprinsul mitropoliei, din ţară şi străinătate.

Din anul 1980 Mitropolia Banatului a început seria editării „*Îndrumătorului bisericesc, misionar şi patriotic*”, o dată pe an, devenit ulterior Calendarul almanah, întind, prin conţinut său, să reprezinte o caldă chemare la păstrarea neştirbită a „legii străbune”, la cunoaşterea trecutului şi prezentului Bisericii poporului român, la slujirea devotată a neamului din care am odrăslit şi a patriei în care ne-am născut, la munca certfelnică pentru mai binele obşteşc, la respect reciproc, bună-înţelegere şi pace în întreaga lume²⁶.

Cu toate că a fost editat şi apărea în cei mai grei ani ai perioadei ateiste şi totalitariste, a căutat să realizeze în paginile sale o dublă lucrare: zidirea religioasă şi patriotică. Această lucrare este săvârşită de Biserică din cele mai vechi timpuri de aceea Biserica Ortodoxă Română a fost mereu prezentă prin veacuri la bine şi la rău, alături de credincioşii săi, întărindu-i în credinţă şi în speranţă, îndemnându-i la practicarea virtuţilor şi la unitatea credinţei.

Din 1990 revista oficială a Arhiepiscopiei Timişoarei şi Caransebeşului şi-a reluat numele de „*Altarul Banatului*” renunţându-se la vechea titulatură de „*Mitropolia Banatului*”. După atâtea decenii de marginalizare, ignorare ostilă şi discriminare permanentă, Biserica este chemată la rosturile ei din totdeauna în configuraţia spiritualităţii româneşti, pentru revigorarea vieţii sufleteşti a celor de astăzi şi a celor

²⁶ Gheorghe Liţiu, *op. cit.*, p. 92.

de mâine. Primenirea întregii noastre vieți bisericești a intrat astfel pe făgașul certitudinii și se face simțită mereu în actualitate. De o importanță aparte se bucură întreaga activitate editorială a Bisericii, eliberată de corsetul cenzurii, ce înscrie astăzi apariția a numeroase publicații periodice, săptămânale și lunare, centrale și eparhiale altădată de domeniul imposibilului.

Un fapt deosebit de important ce a marcat viața bisericească a românilor din Banat s-a întâmplat în anul 1994 când, în urma repetatelor cereri ale credincioșilor și preoților din zona Caransebeșului s-a reactivat Episcopia Caransebeșului, episcopie care fusese desființată forțat în anul 1948.

Cu acest prilej, la Caransebeș a fost reactivată și revista oficială a Episcopiei și anume „*Foaia Diecezană*” avându-l ca redactor principal pe protopopul dr. Vasile Petrica. Este firesc așadar ca în procesul de reactivare al Episcopiei Ortodoxe de Caransebeș să intre și reparația „*Foi Diecezane*”, revistă care a avut un rol determinant pe linia păstrării credinței strămoșești și a apărării ființei noastre naționale.

Nu putem încheia seria prezentărilor editorialelor și revistelor bisericești bănățene fără menționarea unei alte publicații bisericești de marcă din Banat, care apare în Timișoara. Este vorba, fără îndoială, de apariția foi „*Învierea*” și care este, de fapt, o publicație religioasă editată, din aprilie 1990, de către Arhiepiscopia Timișoarei.

Este o foaie bilunară, la început în 4 pagini și apoi în 6 pagini, având mai multe suplimente, vrând să fie continuatoare publicației „*Biserica bănățeană*” foaie religioasă care a apărut până în 1948 la Timișoara.

Foaia „*Învierea*”, oferită credincioșilor spre cunoașterea temeinică a cuvântului biblic și a Părinților bisericești, a fost mult dorită și așteptată de îndrumătorii în duhul legii străbune spre a-și îmbogăți simțirea dar și a se regăsi și oglindi în frământările vieții de acum.

Născută într-un stat absolutist, presa bisericească din Banat a fost nevoită să se pună în slujba națiunii, a poporului român, pentru a-l elibera de sub stăpânirea străină. De aceea periodicele bisericești din Banat au avut mai mult un caracter politic, cultural și economic, cu toate că erau redactate de către slujitori ai Bisericii, acest lucru datorându-se rolului multiplu pe care trebuia să-l îndeplinească Biserica de aici în viața credincioșilor ei. Rolul și importanța activității editoriale și tipografice organizată și prestată sub egida Bisericii Ortodoxe Române din Banat sunt analizabile din multiple puncte de vedere.

Din momentul inaugural s-a dovedit, pe tot traseul existenței sale (mai ales înainte de 1918) a fi o forță benefică în propulsarea vieții naționale românești în toate componentele ei. A fost modalitatea esențială prin care biserica noastră s-a exprimat în procesul de cercetare și dezvoltare a teologiei și prin care s-a răspândit în rândul credincioșilor învățătura creștină în scopul realizării unei largi educații moral-religioase, contribuind, concomitent, și la dezvoltarea învățământului românesc. Am menționat în studiul de față pe cele mai importante și mai semnificative periodice și publicații din cadrul Mitropoliei Banatului, cu cele două Episcopii sufragane ale sale, știindu-se faptul că mai ales odată cu anul 1989, momentul dobândirii democrației și a libertății de exprimare, s-a înregistrat o adevărată explozie de ziare și reviste, inclusiv bisericești. Prin intermediul tiparului diecezan s-a adus o mare contribuție la cunoașterea istoriei și a culturii naționale, la formarea conștiinței naționale și la afirmarea și apărarea ființei românești în împrejurări istorice vitrege.

Presa bisericească este o „*Liturghie după Liturghie*“, deoarece înmulţind darurile inteligenţei credinţei şi aducând pe Dumnezeu în cuvintele oamenilor, vom reuşi cândva să-l aducem şi în sufletele lor. Presa bisericească nici nu este altceva decât ceea ce îi oferim spre ascultare omului secularizat²⁷.

Lumea românească de astăzi are nevoie de o presă creştină, bisericească (înţelegând nu doar pe cea editată de Biserică, ci şi cea laică), deoarece ea se adresează nu numai celor din Biserică, ci mai ales pentru cei care nu sunt încă în ea.

Nelucrând cu precădere cu ştiri sau informaţii, aşa cum lucrează presa secularizată, presa bisericească are la bază speciile genului discursiv teologic, întemeiate toate pe o coerenţă dogmatică şi pe o libertate teologumenală, corelată aceasta din urmă cu tăria proprie fiecăruia şi cu exemplul momentului în care se află. În clipa în care semnatarul unui articol destinat presei bisericeşti nu uzează de aceste libertăţi, cantonând în irealitate, în gravitatea morbidă sau în sentimentalism dulceag, presa bisericească se face pe sine, prin acest fel de articole, purtător de secularizare, acreditând o imagine falsă a creştinismului şi a Bisericii şi antrenând o periculoasă luare în deşert a numelui lui Dumnezeu.

Dacă faptul religios în sine preocupă prea puţin publicaţiile laice, Biserica ar putea să-şi facă auzit glasul în marile dezbateri ale societăţii prin intermediul propriilor ei publicaţii.

Biserica este obligată să ţină seama de sprijinul ce i-l poate oferi „mediacraţia“ vremii, mediacraţie în care un loc de frunte îl ocupă presa, şi totodată să impună celor ce activează în acest important domeniu să nu fie simpli ziarişti, ci „ziarişti-apostoli“²⁸.

Biserica trebuie să încerce să găsească în presă o cale de activare a dimensiunii sale profetice, să abordeze semnele timpului, să redeschidă canalele de comunicare între diferitele structuri ecleziale. Presa bisericească nu trebuie să devină un virtual liant în spaţiul credinţei româneşti şi prin tematica pe care o abordează ea este datoare să îndeplinească o funcţie formativă²⁹. Biserica secolului XXI nu va putea ignora mass-media, cum nu se va putea lipsi de catedralele, de muzica şi arta sacră a secolelor precedente şi nu are dreptul să se zgârcească atunci când este vorba de „*nervul societăţii moderne*“³⁰. Falsa pudoare ce transpare încă din presa bisericească trebuie să se transforme în îndrăzneala de a spune lucrurilor pe nume şi de a oferi soluţii problemelor acute, ţinând cont de contextul actual³¹. Fiind un spaţiu al mărturisirii, presa bisericească este un mod de a ne arăta iubirea pentru aproapele nostru, căci comunicarea trebuie să devină comuniune şi de aceea, pe bună dreptate, se poate afirma că nu se poate scrie o istorie corectă şi completă a poporului nostru fără a apela la moştenirea tipografică lăsată de slujitorii Bisericii noastre strămoşeşti.

²⁷ Foaia „*Înviearea*“, nr. 14/1994 – articolul lui Radu Preda „*Inteligenţa credinţei*“ p. 2.

²⁸ I. P. S. dr. Nicolae Corneanu – *Presa bisericească* („*Înviearea*“, nr. 14/1994, anul V, p. 1, după prof. Grigorie Cristescu – *Misiunea presei creştine*, în RT, Sibiu, nr. 4-6/1993, p. 34-36).

²⁹ I. P. S. dr. Nicolae Corneanu – *Pe baricadele presei bisericeşti*, (2 vol. Timişoara, 2000-2001), 453-458.

³⁰ Claire Lesegretain – *În era mediacraţiei*, în rev. „*L'actualité religieuse dans le monde*“, Paris, nr. 1, iulie-august 1991, p. 33.

³¹ Ştefan Bălici – *A scrie, a îndrăzni, a iubi* (în rev. „*Renaşterea*“, Cluj, nr. 5, mai 1994, p. 3).

Alegerea și instalarea noului ierarh al Arhiepiscopiei Ortodoxe Române din America și Canada

Începuturile eparhiei ortodoxe române din America și Canada datează din primele două decenii ale secolului al XX-lea, când românii stabiliți în număr mare în America de Nord au dorit să-și aibă propria organizare bisericească. Primul episcop al ortodocșilor români de aici a fost Policarp Morușca. De-a lungul anilor, motive politice au produs o sciziune, concretizată în apariția unei noi eparhii, devenită ulterior arhiepiscopie, la conducerea căreia s-au perindat mai mulți ierarhi, până la arhiepiscopul Victorion Ursache (1912–2001). La început, eparhia s-a aflat în comuniune directă cu Sfântul Sinod de la București, fapt interpretat negativ în anii dictaturii comuniste. La 12 decembrie 1974, pe temeiul deciziei Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române, Arhiepiscopia din America și Canada și-a proclamat autonomia și dreptul de a-și alege Întâistătătorul fără imixtiunea Bisericii din țară, care nu mai avea decât rolul de a confirma și întări alegerea. În paralel cu această Arhiepiscopie românească de la Detroit (S.U.A.), care are în componență circa 25 de parohii, pe același teritoriu canonic funcționează și vechea eparhie, condusă în prezent de Î.P.S. Nathaniel Pop și aflată sub jurisdicția Bisericii Ortodoxe Autocefale din America (O.C.A.).

Înalt Prea Cuviosul Arhimandrit dr. Nicolae Condrea a fost ales arhiepiscop de către Congresul Arhiepiscopiei Ortodoxe Române din America și Canada în sesiunea convocată pe data de sâmbătă, 9 martie, 2002 la biserica ortodoxă română „Sfânta Treime” din Troy, Michigan (S.U.A.). Cei peste 100 de clerici și mireni, delegați reprezentând parohiile, mănăstirile și organizațiile Arhiepiscopiei au ales pe părintele arhimandrit Nicolae dintre cei doi candidați prezentați Congresului de către Consiliul Arhiepiscopesc.

Arhiepiscopul ales s-a născut în 1967 în Constanța, din părinții Nicolae și Victoria Condrea. S-a mutat la București unde și-a completat educația elementară. În 1988 a început studiile la Facultatea de Teologie din Sibiu. Din 1993 a început studiile de doctorat în Sibiu după care a continuat la Universitatea „Marc Bloch” din Strasbourg. A dobândit doctoratul în Teologie în noiembrie 2001 în urma susținerii tezei cu titlul: „Probleme de psihologie la Evagrie Ponticul”.

Din noiembrie 1999 până în toamna anului 2001 părintele Nicolae a fost delegat Bisericii Ortodoxe Române la Comitetul de Dialog pentru Integrare Europeană din cadrul Conferinței Bisericilor Europene. În noiembrie 1996, cu binecuvântarea Înalt Prea Sfințitului Mitropolit Serafim al Germaniei și Europei Centrale, a înființat parohia Nașterea Domnului în Stuttgart (Germania). A fost hirotonit diacon în martie 1997 și preot în luna următoare. A intrat în viața monahală la mănăstirea Radu Vodă din București în decembrie 2001 în timp ce lucra ca secretar patriarhal. În ședința sa din

12 martie 2002, Sfântul Sinod l-a ridicat pe părintele Nicolae Condrea la rangul de arhimandrit. Hirotonirea și instalarea arhiepiscopului-ales Nicolae a avut loc duminică, 14 iulie 2002 în Montreal, Quebec în cadrul Congresului anual al Arhiepiscopiei. Prea Fericitul Părinte Patriarh Teoctist a condus o delegație din partea Bisericii Ortodoxe Române care a participat la acest eveniment istoric.

Prea Fericitul Părinte Teoctist Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române a ținut să precizeze la acest moment sărbătoresc că: „nou alesul va trebui să depună neobosită străduință pentru realizarea unității spirituale a tuturor credincioșilor și preoților acestei Arhiepiscopii aflați în Statele Unite ale Americii, Canada, America de Sud și Aria Pacificului și pentru împreună lucrare în via Bisericii Dreptmăritoare cu ceilalți ierarhi canonici ai Bisericilor Ortodoxe Autocefale reprezentate în aceste spații geografice. Totodată, îndemnăm pe Înalț Prea Sfinția Sa să aibă la inimă unitatea creștină pentru care s-a rugat Mântuitorul nostru Iisus Hristos înainte de Patima Sa și să promoveze contacte și relații ecumenice pentru apropierea tuturor creștinilor. Rugăm pe Atotputernicul Dumnezeu ca prin mijlocirea Prea Sfintei Născătoare de Dumnezeu, a Sfinților Bisericii celei „Una, Sfântă, Apostolească și Sobornicească“, a Sfântului Apostol Andrei – cel întâi chemat, ocrotitorul românilor și a Sfinților odrăsliți din binecuvântatul pământ românesc să-l întărească pe Înalț Prea Sfințitul Arhiepiscop Nicolae Condrea în misiunea Sa de arhipăstor sufletesc al preoților și credincioșilor, încredințați lui spre păstorie, ajutându-l să păstreze în credința ortodoxă, în iubirea de neam și de semenii, în respectul frățesc față de cei cu care Dumnezeu i-a rânduit să conviețuiască în această parte a lumii. Așadar, pe toți cei ce fac parte din de Dumnezeu păzita Arhiepiscopie Ortodoxă Română din America și Canada, viețuind și ostenind în Statele Unite ale Americii, Canada, America de Sud și Aria Pacificului, îi povățuim duhovnicește să-l cinstească pe Înalț Prea Sfințitul Arhiepiscop Nicolae Condrea după cuviință, sprijinindu-l în conducerea treburilor bisericești în spiritul autonomiei acestei Arhiepiscopii și în strânsă legătură dogmatică, canonică și de cult cu Preasfânta Biserică Autocefală Ortodoxă Română Mamă, potrivit rânduielilor canonice și statutele bisericești“.

Redăm în continuare câteva fragmente din cuvântarea rostită de noul ierarh cu ocazia instalării:

„Dacă a rânduit Dumnezeu să-mi încredințeze, în ciuda tinereții mele, sarcina grea a arhieriei, mă voi strădui să mă arăt vrednic de această chemare și să fiu primul care va păstra în minte și în suflet îndatoririle slujirii arhieriești. Timpul va fi insuficient și puterile mele puține pentru bogata «holdă» ce își așteaptă secerătorii. Dar prin rugăciune și prin jertfă le va înmulți Dumnezeu «Cel ce toate le plinește». Căci rugăciunea ne face cu adevărat sensibili la lucrarea lui Dumnezeu și tot rugăciunea ne dă tăria să biruim obstacolele cu puterea lui Dumnezeu.

„Vă îndemn în primul rând să ne rugăm unii pentru alții: episcopul și preoții pentru credincioși, credincioșii pentru cei rânduiți de Dumnezeu să le fie păstori. Să ne rugăm unii pentru alții cu acest gând de dăruire a noastră lui Dumnezeu, bine știind că rugăciunea este jertfă plăcută lui Dumnezeu. Și dacă jertfa dovedește adevărata noastră viețuire creștină, rugăciunea unora pentru alții va dovedi și va lămuri intențiile noastre curate pentru bunăstarea parohiilor și a arhiepiscopiei noastre“.

Dialog între Bisericile Ortodoxe și Consiliul Ecumenic al Bisericilor (C.E.B.)

Comisia specială de dialog dintre Bisericile Ortodoxe și Consiliul Ecumenic al Bisericilor (C.E.B.) s-a întâlnit în sesiune plenară la începutul lunii iunie la Helsinki (Finlanda) avându-i ca președinți pe mitropolitul Chrysostom al Efesului (din partea Patriarhiei Ecumenice) și pe episcopul Rolf Koppe (din partea Bisericii Evanghelice din Germania). Această întâlnire a permis tuturor membrilor participanți să adopte un document final intitulat „Raportul Helsinki”, ce conține o sinteză a rezultatelor obținute după o muncă de trei ani. Acest raport a fost apoi prezentat Comitetului Central al C.E.B. în reuniunea de la Geneva (Elveția) din perioada 26 august–3 septembrie a.c. La această întâlnire au participat 60 de responsabili ai Bisericilor Ortodoxă, Anglicană, Evanghelică, Reformată, Vechi-Catolică și Baptistă din Albania, Armenia, Australia, Brazilia, Canada, Danemarca, Egipt, Etiopia, Finlanda, Germania, Grecia, Kenya, Liban, Polonia, România, Rusia, Serbia, Siria, Turcia, Zambia. Documentul conține modificări necesare în structura, stilul și activitatea C.E.B., probleme de eclesiologie, modalități de luare a deciziilor în interiorul C.E.B., probleme sociale și etice.

Aspectele eclesiologice sunt prezente în toate subiectele formulate de comisia specială: probleme sociale și etice, probleme legate de calitatea membrilor, maniera de luare a deciziilor. Comisia a propus ca deciziile luate în sânul C.E.B. să fie adoptate prin consens unanim, prin participarea tuturor membrilor la diverse reuniuni pentru realizarea unui context de armonie propice unei colaborări eficiente. Comisia a mai recomandat Comitetului Central să ofere două statute posibile tuturor Bisericilor care doresc să fie în relație cu C.E.B. și anume: „Biserici membre aparținând comunității C.E.B.” sau „Biserici în asociere cu C.E.B.”

Crearea unei Comisii speciale de dialog între Bisericile Ortodoxe și C.E.B. s-a decis la cea de-a opta întâlnire a C.E.B. de la Harare (Zimbabwe) din decembrie 1998, răspunzând unei formulări în acest sens la Consultarea interortodoxă asupra ecumenismului care s-a ținut la Tesalonic (Grecia) în mai 1998.

Comisia specială are ca obiectiv înlăturarea punctelor de fricțiune care au apărut între ortodocși și protestanți în sânul C.E.B. după mai mulți ani. Ortodocșii au manifestat serioase rezerve față de poziția C.E.B. privind declarația asupra minorităților sexuale, hirotonia femeilor, prozelitismul, în anul 1997, Bisericile Georgiei și Bulgariei retrăgându-se din C.E.B.

Fondat în anul 1948, Consiliul Ecumenic al Bisericilor grupează 336 de Biserici protestante, anglicane, vechi-catolice și ortodoxe din lumea întreagă.

Consultare ecumenică a Facultăților de Teologie europene

Teologii europeni simt nevoia unei „cooperări mai intense a Facultăților de Teologie, a seminariilor și a institutelor tuturor confesiunilor și din toate țările Europei”. „Nu este suficient – spun ei – să oferi câteva cursuri ecumenice speciale în programul teologic, ci mai curând, gândirea ecumenică ar trebui să fertilizeze și să pătrundă întreaga învățătură teologică”. „Schimbul de studenți și profesori, ca și integrarea învățaturii ecumenice în programul teologic sunt indispensabile pentru

viitorul Bisericilor europene". Acestea sunt câteva extrase din declarația finală a consultării ecumenice a Facultăților de Teologie europene, care a avut loc la Graz, (Austria), în perioada 4-7 iulie a.c., cu tema „Viitorul Teologiei în Europa dintr-o perspectivă ecumenică”.

Peste 60 de profesori de Teologie, decani ai Facultăților de Teologie și reprezentanți ai Bisericilor din 24 de țări europene au participat la consultarea convocată de Conferința Bisericilor Europene (C.B.E.) și de Facultatea de Teologie romano-catolică a Universității din Graz. Au fost reprezentate toate confesiunile importante (anglicani, ortodocși, protestanți și romano-catolici), precum și toate regiunile europene.

Declarația finală afirmă că într-o Europă nouă, în transformare, „trebuie să se audă o voce creștină comună, chiar dacă nu uniformă”. În această perspectivă, instituțiile teologice ar trebui să contribuie împreună la dezbaterile europene pe probleme actuale etice și socio-etice. Participanții au exprimat dorința vie de a continua contactele stabilite prin această consultare. Ei au hotărât să convoace consultații pan-europene la fiecare doi sau trei ani și să faciliteze stabilirea de relații de parteneriat între Facultățile de Teologie din diferite țări și de diferite confesiuni. Eventualul rezultat al acestor contacte ar putea fi crearea Conferinței Ecumenice a Facultăților europene de Teologie.

Biserica Ortodoxă Rusă și construcția europeană

Reprezentanții Bisericii Ortodoxe Ruse s-au adresat recent Comisiei Uniunii Europene de la Bruxelles (Belgia) manifestând punctul de vedere propriu asupra reformei din instituțiile europene, în cadrul procesului de lărgire al acesteia. Formulările prezentate fac referire la posibilitatea cooperării dintre instituțiile europene și organizațiile non-guvernamentale sub patronajul Bisericii. Patriarhia Moscovei propune participarea reprezentanților Bisericilor Ortodoxe din Europa în cadrul comisiilor și grupurilor de expertiză ale Uniunii Europene.

Adeziunea europeană a mai multor țări cu tradiție ortodoxă, existența în Europa Occidentală a numeroase comunități ortodoxe toate constituie un motiv pentru angajarea mai activă a acestora în favoarea unei reprezentări mai active a Ortodoxiei în cadrul Europei unite.

Documentul elaborat de către departamentul de relații externe al Patriarhiei Ruse arată că țările ortodoxe din Europa de Est au dreptul să-și aducă din plin contribuția culturală la constituirea casei comune europene. Specificul viziunii ortodoxe asupra lumii poate fi reflectat într-un proiect european care se vrea a fi deosebit de atractiv pentru Europa creștină.

În aceste condiții, Bisericile Ortodoxe trebuie să participe prin experți și consultanți la pregătirea directivelor europene cu privire la statutele comunităților religioase și pregătirea reformelor instituțiilor europene. Printre altele se menționează că nu este posibil să fie redusă participarea Bisericilor doar la problemele legate de relațiile interetnice și interreligioase. Reprezentanții Bisericilor pot să-și aducă în mod egal contribuția la dezbaterile asupra sistemelor de apărare europene, problemelor societății, în materie de etică sau tehnologie, migrație etc. Într-o lume măcinată de conflicte identitare, este important să se armonizeze relațiile dintre Religii la toate nivelurile

Europei unite. Nu se mai pot ascunde diferențele punctelor de vedere existente între tradițiile catolicismului, protestantismului, ortodoxiei și islamismului în situația de astăzi când se pune tot mai mult problema mondializării. Prin ajungerea la un dialog sincer între reprezentanții diferitelor comunități religioase europene se poate aduce un aport semnificativ la civilizația europeană, la dezvoltarea relațiilor interculturale din lume.

Consultare teologică ortodox-catolică din America

Conferința Nord-Americană cu participarea reprezentanților Bisericii Ortodoxe și ai Bisericii Romano-Catolice pe probleme teologice a avut loc la Brookline (S.U.A.) în perioada 3–5 iunie a.c. într-o sesiune specială.

Susținută de Conferința Episcopilor Ortodocși și de Conferința Episcopilor Catolici din America, cea de-a 72 întâlnire teologică ortodox-catolică a continuat discuțiile teologice purtate în întâlnirile anterioare, făcând referire în mod special la problematica „filioque”.

Prima întâlnire referitoare la această dezbatere teologică a definit prezența Duhului Sfânt în opera Fericitului Augustin, precum și rezultatele recente ale întrunirilor fundației Pro Oriente din Viena (Austria) în privința „filioque”.

În cea de-a doua sesiune teologică s-a prezentat ideea de „filioque” în teologia ortodoxă contemporană cu referire la părinții Dumitru Stăniloae și John Meyendorff.

A treia întâlnire a prezentat problematica „filioque” în dialogurile bilaterale ecumenice contemporane, discuțiile desfășurându-se sub auspiciile Consiliului Ecumenic al Bisericilor. S-a examinat munca bilaterală depusă, dialogul dintre Biserica Ortodoxă, Biserica Catolică, Reformată și Anglicană.

Întâlnirea din iunie a.c. a mai făcut referire la alegerea noului mitropolit al Bisericii Ortodoxe Ruse din diaspora ei și relațiile acesteia cu Patriarhia Moscovei, probleme legate de stabilirea comuniunii dintre Biserica Siriacă din Orient și Biserica Catolică Orientală, relațiile între Biserica Ortodoxă și Consiliul Ecumenic al Bisericilor, sfințirea Sfântului și Marelui Mir la Patriarhia Ecumenică, stadiul actual al dialogului ortodox-catolic, alegerea unui nou arhiepiscop ortodox român în America și Canada, vizita Papei Ioan Paul al II-lea în Bulgaria.

Consfătuirea se întrunește anual începând din anul 1981, aducând reale contribuții la realizarea unor puncte comune între cele două Biserici surori.

A XXX-a întâlnire internațională și interconfesională a monahilor și monahiilor

La mănăstirea Maguzzano (Italia) a avut loc în perioada 10–17 iulie a.c. a XXX-a întâlnire interconfesională a călugărilor și călugărițelor de diferite confesiuni, cu scopul de a se cunoaște și de a trăi împreună speranța unității. Pentru această aniversare, organizatorii au obținut găzduirea mănăstirii Maguzzano situată în apropierea orașului Verona.

Tema întâlnirii a fost „Viața consacrată în Europa, dialog în fața unui nou mileniu” având ca participanți 60 de călugări și călugărițe, ilustrând o mare diversitate de țări și culturi (Anglia, Belgia, Columbia, Croația, Franța, Italia, Polonia, România, Spania, Ucraina). Într-o scurtă alocuțiune de deschidere, arhimandritul Athenagoras Peckstadt a arătat că: „religia creștină poate și trebuie să fie deschisă tuturor activităților umane și tuturor problemelor lumii. Așa au gândit dintotdeauna Părinții Bisericii. Ei nu considerau activitățile umane ca străine sau nedemne de creștinism. Evangheliile ne răspund mereu în sensul continuării căii lui Dumnezeu. În predica de pe Munte și în parabola Judecării de Apoi, Iisus ne spune clar care trebuie să fie atitudinea noastră: o viață profund înrădăcinată într-o relație divino-umană, într-o întâlnire permanentă cu El, cu un singur scop, revenirea la lume, chiar și la lumea secularizată”.

După săvârșirea sfintei Liturghii, episcopul Richard Garrard, reprezentant al comunității anglicane, a prezentat o expunere cu tema „A-l primi pe celălalt ca pe Hristos”, punând în evidență caracterul relațional al persoanei umane și în plan teologic, raportarea întregii vieți creștine la misterul trinitar, în care celebrăm în același timp diferența în unitate și unitatea în diferență. El a recomandat de asemenea Bisericii să privească cu atenție tot ceea ce poate favoriza în cultura actuală relațiile reciproce de dragoste și încredere.

În zilele următoare au fost expuse mai multe referate între care cel al arhimandritului Athenagoras Peckstadt, despre întâlnirea religioasă „Religiile și pacea lumii” organizată la inițiativa Patriarhului Ecumenic Bartholomeu I și a președintelui Comisiei Europene, Romano Prodi, în decembrie 2001. Superiorul comunității de la Bose, fratele Enzo Bianchi, a vorbit despre „Ecumenismul: vocație esențială a vieții consacrate”. El a constatat că „de la începutul secolului al XX-lea, călugării și călugărițele și-au asumat ecumenismul ca un semn al timpului, ca o modalitate de a reinvia în Biserică exigențele evanghelice. Aceasta implică, așa cum spunea Papa Ioan Paul al II-lea, un demers spre convertire: a recunoaște greșelile comise în cursul istoriei de călugări împotriva comuniunii, în ciuda mărturiei curajoase a unora dintre ei. Prin harul lui Dumnezeu, astăzi suntem din nou în stare să trăim împreună un angajament ecumenic. Am devenit de fapt mai conștienți că monahismul există în toate religiile mari. El se hrănește dintr-o antropologie proprie: celibat, căutarea absolutului, viața comunitară. Această trăsătură antropologică nu trebuie minimalizată. Ea constituie o vocație spre unire, nu spre divizare. Înainte de marile separări, monahismul dovedea un fel de plenitudine eclezială: prin caracterele sale liturgice, patristice, interculturale, fiind în același timp inserat în mod sacru în Biserica locală. Nu se poate uita că monahismul a apărut în vederea unei înaintări radicale pe urma lui Hristos și deci ca o cale de sfințenie. Această certitudine că sfințenia unește dincolo de barierele confesionale este de altfel împărtășită astăzi de toate Bisericile”.

Din România, sora Veniamina de la mănăstirea Dintr-un lemn (Oltenia) și arhimandritul Benedict, de la mănăstirea Neamț (Moldova) au prezentat aspecte ale vieții monastice din comunitățile lor.

Dincolo de caracterul ei ecumenic, participanții la această întâlnire au reafirmat necesitatea continuării dialogului în viitor.

Știri extrase din buletinul informativ „Viața cultelor”, nr. 468, 469/2002, publicația „Service Orthodoxe de Presse” (S.O.P.), nr. 269, 270/2002 și internet.

Standing in Good's Fire (În focul lui Dumnezeu), John Anthony McGuckin, Darton, Longman and Todd Ltd, London, 2001.

Foamei de autentică spiritualitate a vremurilor de azi i se răspunde tot mai des printr-o serie de studii dedicate *vieții creștine duhovnicești* din Răsărit sau Apus. Cartea lui John Anthony McGuckin, preot al Bisericii Ortodoxe Române, se înscrie și ea în rândul lucrărilor de referință consacrate tradiției Ortodoxe bizantine, tradiție încă departe de a fi cunoscută și adesea răstălmăcită de către bisericile din Apus. Se știe că astăzi termenul de „bizantin” este folosit mai ales cu sensul de „exotic” și „decadent oriental”, fiind un bun sinonim pentru „duplicitatea politică și morală”. Autorul a urmărit să arate că în centrul experienței duhovnicești bizantine (oricât de „exotice” ar părea observatorului modern) se află idei împărtășite și de către creștinii din occident. *Poate că acum este nevoie mai mult decât oricând de scrierile Sfinților Părinți bizantini – scrie pr. McGuckin – acum când Biserica are nevoie ca niciodată de consolidare, voință duhovnicească și coerență.*

Autorul își începe studiul cu o *scurtă istorie a Bizanțului* („Preludiu: Bizanț – o scurtă istorie”), imperiu de o „frumusețe exotică și stranie”, „imperiu apus, fabulos de bogat, în cultura sa artistică și literară”. Cultura bizantină, răspândită cândva de la hotarele Iranului până în Etiopia, din deșerturile Arabiei până în pădurile Angliei sau Rusiei, din grânarele Africii de nord până la orașele de pe coastă ale României, din Alexandria până în Sicilia și Iugoslavia, a încercat să sintetizeze („nu întotdeauna cu succes, dar mereu cu seriozitate”) spiritul Evangheliei cu cerințele formării și guvernării unor teritorii vaste și disparate.

Influența luminoasă a artei icoanei, a scrierilor sfinților și misticilor săi nu a încetat o dată cu declinul Imperiului Bizantin (în urma presiunii islamice), ci exercită și azi o influență formativă asupra spiritualității creștine. Moștenirea sa teologică complexă avea să

constituie temelia „catolicității” pentru toate Bisericile din Răsărit și Apus. Totuși, ascensiunea formelor occidentale de creștinism, începând din Evul Mediu târziu, a dus la neglijarea Bizanțului în vreme ce occidentalul a intrat într-o perioadă de renaștere militară și culturală. Faptul că până în secolul XXI departamentele de teologie și religie din occident au ignorat aproape complet experiența creștină răsăriteană, în ciuda faptului că dogmele, liturgiile și practicile creștine fundamentale au apărut și s-au dezvoltat în lumea greacă avea să adâncească și mai mult ruptura dintre formele răsăritene și cele apusene de trăire creștină. Ca urmare a veacurilor de ignorare a tradiției bizantine, experiența Bisericii Romano-Catolice este mai aproape și mai „compatibilă” cu experiențele Bisericilor Protestante decât cu aceea a Bisericilor Ortodoxe – depozitare ale conștiinței creștine bizantine.

A doua secțiune a cărții („Frumusețea lui Dumnezeu”) se ocupă de *estetica teologică bizantină* mereu angajată în căutarea frumuseții (însăși „alfa și omega”) – esență a spiritului cultural călăuzitor al creștinismului răsăritean. Frumusețea care, potrivit cuvintelor lui Dostoievski, „va salva omenirea”, a inspirat și organizat de-a lungul timpului căutarea mistică bizantină. Prin poarta Frumosului se ajunge, în gândirea creștină răsăriteană, la Împărăția Domnului. Astfel, sinonimia dintre frumusețe și sfințenie este întâlnită peste tot în filosofia religioasă bizantină, ajungând până în lumea Ortodoxă de azi.

Premisele bizantine urmăreau stabilirea unui limbaj comun cu filosofia greacă în problema binelui și a adevărului. Platon (cel „botezat” de Sf. Maxim Mărturisitorul în sinteza bizantină) a devenit un fel de profet al Vechiului Testament, anticipând adevărul pe care Hristos avea să-l reveleze cu claritate. *Kalokagathon* (frumosul și binele) sunt una în gândirea greacă precreștină.

Autorul urmărește în continuare influența platonice asupra lui Origen (dialogul cu „străinul din Mantinea” pe tema Formelor Ideale este

văzut ca o temelie a teologiei morale), gânditorul creștin care, mai mult decât alții, a căutat să armonizeze viziunea platonice a frumuseții divine cu evanghelia lui Hristos. Moștenirea lui Origen avea să fie preluată de era patristică bizantină clasică – Grigore de Nazianz (Teologul), Grigore de Nisa, Evagrie Ponticul, Dionisie Areopagitul, Maxim Mărturisitorul. Se punctează apoi importanța tradiției sinodale patristice, a teologiei Întrupării (*teosis*), a teologiei lui Chiril din Alexandria (o hristologie autentică a „materialității transfigurate” – o despărțire majoră de teologia platonice a transcendenței mistice a materialității), Maxim Mărturisitorul și Dionisie Areopagitul.

Ideea bizantină de frumusețe este vehiculul comunicării unei viziuni a adevărului. Este viziunea unei frumuseți depline ce începe cu orientarea trupească, cu forma de rugăciune și chiar cu modul de hrănire. Frumusețea Supremă (religia Dumnezeului Întrupat) este leacul suprem (*pharmakeion*) ce ar putea fi oferit societății radical secularizate care și-a slăbit tot mai mult armonia dintre religie și cultură, încât a ajuns indiferentă față de raționalitate, etică, dreptate și adevăr.

Care să fie atunci sarcina Bisericii în ziua de azi? Poate tocmai aceea de a arăta drumul înapoi spre un sens reînnoit al Frumuseții, de a re-evangeliza lumea occidentală (sau occidentalizată) care are o nevoie urgentă de catehizare în ceea ce privește adevărurile cele mai simple, o lume care nu mai știe ce anume înseamnă Frumosul. Reinterpretarea creștină a noțiunii grecești de *kalokagathon* presupune deci o sinteză ideală de religie, mistică și transcendență morală. De aceea teologia Frumuseții – una din perlele tradiției mistice bizantine – va avea de jucat un rol de seamă în istoria Bisericii.

Cartea cuprinde un capitol dedicat *Sfântului Evagrie Ponticul* („Viziune fără închipuire”), cel care a învățat că *nous*-ul spiritual (intellectul, identitatea spirituală) din fiecare persoană fusese creat într-o stare pre-cosmică, dar a ajuns să fie corupt. Această despărțire de Dumnezeu a separat sufletele, despărțind trupul cândva întreg al Duhurilor (îngerii din jurul tronului lui Dumnezeu). Evagrie a insistat că trupul nu este rău în sine. Purificarea simțurilor printr-o strictă asceză și deprinderea minții de a transcende limitele cărnii erau factori de seamă ce-i permit ascetului (călugărului) să se întoarcă la starea sa spirituală de unde s-a rupt sufletul sau *nous*-ul.

Apatheia (despățimirea) avea să devină forma supremă de spiritualizare atinsă de un călugăr, astfel s-a definit starea sufletească în care ispitele trupești nu mai pot întoarce conștiința omului de la Dumnezeu. Contemplația nu este însă un lux rezervat celor puțini, ci se adresează tuturor făpturilor și este însăși împăcarea omului cu Dumnezeu.

Unde se află centrul conștiinței lui Dumnezeu? În *inimă*. Ea este spațiul ascultării discipolului, spațiu dinamic și totodată apocaliptic al alegerii; ei îi este consacrat capitolul „Rugăciunea inimii în tradiția Părinților deșertului”. Noțiune înrădăcinată în Noul Testament, inima este o realitate tainică și sfântă; nu este teritoriu neutru, ci spațiu sfânt, loc al epifaniei: „fericiți cei curați cu inima căci aceia îl vor vedea pe Dumnezeu” (Matei 5, 8). Comoară de mare preț a gândirii patristice răsăritene, *despățimirea* este esențială pentru ca rugăciunea să nu fie în zadar: atât vameșul cât și fiul risipitor s-au împăcat cu Dumnezeu printr-o singură propoziție: „Doamne, miluiește-mă pe mine, păcătosul”.

În capitolul despre *cântăreții Domnului* („Tradiția poetică bizantină”), părintele McGuckin îi amintește, între alții, pe Sfântul Grigore de Nazianz („cel mai mare stilist al erei patristice”) și pe Sfântul Ioan Damaschinul („ultimul dintre Părinți”) pentru contribuția acestuia din urmă la controversa iconoclastă.

Într-o vreme când Bizanțul declanșa o campanie necruțătoare împotriva imaginilor sacre, considerate ca idolatre sau, în cel mai bun caz, vehicule ce depărtau de la credința creștină, Sfântul Ioan se refugia în afara Imperiului pentru a scrie tratate în care apăra cultul icoanelor. El considera tendința spre iconoclastism în viața și slujirea creștină drept o formă exagerată de *platonism* (credința în superioritatea celor spirituale față de cele materiale în viața creștină). Pentru Sfântul Ioan, Dumnezeu, esența credinței creștine, a fost dat în Dumnezeu-Om Iisus. Dumnezeu nu S-a revelat parțial sau imperfect în întruparea lui Hristos, ci a fost *deplin prezent* în El. Trupul Domnului a fost deci mediul perfect al *prezenței divine* și al revelației. Prin această paradigmă harul divin intră în lumea materială și o transfigurează. La fel ca moaștele, crucea, sau apa sfințită, icoanele pot fi *vehicule sacramentale ale harului*. Icoana poartă deci harul figurilor reprezentate (Hristos sau Fecioara sau un sfânt); este ca un *sacrament* al prezenței figurii sfinte pe care o reprezintă și cere

binecuvântarea celor care prin ea se roagă. Doctrina sa asupra icoanelor a fost susținută la Sinodul Ecumenic (al șaptelea) din 787.

Într-o lume în care paradigmele se surpă una după alta este nevoie stringentă de repere, de modele, de călăuze. Părinții deșertului din Egipt și Siria sunt un fel de „călăuze pentru Veacul ce va să vină”. Povestirile lor (la care se face referire în capitolul „Sfinți și hagiografi în Bizanț”) sunt miniaturi hagiografice cu un scop moral bine definit: acela de a ilustra o idee din Scriptură sau o anumită atitudine spirituală. Nu o dată aceste povestiri sunt orientate în jurul unui bătrân înțelept și al unui căutător de adevăr.

„Metamorfoza luminoasă” avea să devină o marcă distinctivă în școala isihasmului bizantin (*isihie* = tăcere, liniște, concentrare interioară), având ca scop dobândirea liniștii interioare astfel ca vocea lui Dumnezeu să fie auzită. Sfântul Grigore Palama a fost cel mai cunoscut și mai „teolog” dintre întemeietorii *isihasmului*. Imaginea isihastă (surprinsă în capitolul „Liniștea luminoasă a isihastului”) care exprimă cel mai expresiv felul în care umanitatea (lui Iisus și aceea a discipolului aflat în rugăciune) poate servi ca mediu nelimitat al grației divine a fost figura lui Iisus Însuși, transfigurat în trup de către lumina divină a Taborului ce prefigurează lumina Împărăției Care va veni. Această lumină divină este, potrivit înțelegerii isihaste, contactul îndumnezeitor al lui Dumnezeu cu făpturile sale. Acest har necreat îl diferențiază pe discipol de restul creației materiale și face posibilă comuniunea cu Dumnezeu. Lumina lui Hristos (Energia Necreată după Sfântul Grigore) era prezența nemijlocită a lui Dumnezeu Însuși. Natura lui Dumnezeu rămâne necunoscută omului atât în veacul acesta, cât și în cel viitor, însă prin energia divină Dumnezeu a creat lumea și S-a apropiat de ea cu puterea Sa mântuitoare. Întruparea însăși a fost o manifestare a energiei divine, ea a transformat imposibilul în posibil: ca omul să poată fi simultan Dumnezeu și carne omenească să se poată uni cu Logosul divin.

Domnul Întrupat este astfel paradigma supremă a felului în care Dumnezeu este prezent în Biserică prin virtutea energiei Sale îndumnezeitoare.

Rugăciunea liturgică bizantină (căreia autorul i-a dedicat capitolul „Lumea simbolică a Rugăciunii liturgice răsăritene”) naște o lume aparte, de o frumusețe ce nu se poate uita. Să ne amintim episodul convertirii Rusiei la

creștinism, descris de cronicari. În liturghiile bizantine trupul este la fel de implicat ca și mintea. Mai mult decât alte slujbe, Liturgia reprezintă intrarea în Noul Veac unde istoria omenească a fost deja sfințită prin taina săvârșită o dată pentru totdeauna a crucii și învierii Mântuitorului. Rugăciunile ce formează Liturgia bizantină reprezintă apogeul gândirii patristice. Liturgia Sfântului Ioan Gură de Aur a devenit arhetipul liturgic al majorității Bisericilor care considerau Constantinopolul „biserica-mamă”.

Dumnezeu este începutul și sfârșitul revelației oricărei frumuseți în viața omului. Transformarea individului, a societății omenești și a cosmosului întreg este scopul etem al lui Dumnezeu, invitația divină la purificare adresată unei lumi epuizate de energii spirituale. Scopul cărții (aflăm în ultimul capitol, „Un epilog: Cultura spirituală a creștinismului bizantin”) este acela de a arăta cum creștinii din trecut, care au trăit în societăți la fel de fărâmițate și de păgâne ca ale noastre, au slujit *Frumuseții Absolute* dovedind astfel integritatea Evangheliei pe care erau chemați să o proclame într-o vreme întunecată. Dar o astfel de călătorie înspre Frumos poate fi săvârșită doar de cel care dorește să vadă așa cum mărturisea Apostolul Ioan în I Ioan 1, 1-2: „Ce era de la început, ce am auzit, ce am văzut cu ochii noștri, ce am privit și mâinile noastre au pipăit despre Cuvântul vieții, – Și Viața s-a arătat și am văzut-o și mărturisim și vă vestim Viața de veci, care era de la Tatăl și s-a arătat nouă”.

MARIAN RĂDULESCU

Gheorghe Luchescu, **Anișoara Odeanu**, Cluj, Editura Napoca Star, 2001, 223 p.

Contribuția Banatului la îmbogățirea patrimoniului literaturii române a constituit, în ultima perioadă, preocuparea unui număr crescând de istorici literari. Rezistând tentației de a înmulți numărul vocilor corului celor care și-au dedicat scrisul cu deosebire personalităților de prim rang ale literaturii noastre, acești cercetători au coborât ochii și spre alte valori ale edificiului acesteia, care, chiar dacă nu strălucesc în plin soare, aduc, prin unele detalii, un spor de valoare întregului. Dintre ei face parte și Gheorghe Luchescu, autorul mai multor studii și cărți despre istoria culturală a Banatului,

precum și al unui dicționar al personalităților provinciei, din timpuri străvechi, până în prezent.

Cartea pe care, prin rândurile de față, o recomandăm cu căldură tuturor celor interesați de viața spirituală a părții sud-vestice a țării, este dedicată, de această dată, cunoscutei scriitoare Anișoara Odeanu, una din vocile distincte ale literaturii noastre ante și postbelice. Este o prezentare monografică a scriitoarei, urmărită în evoluția sa, cu acribia caracteristică, de neostenitul cercetător, de la vârsta copilăriei, în orașul natal Lugoj, la anii marilor aspirații și împliniri, până, în fine, la vârsta senectuții, plină de frustrări, din pricina unui regim pe care îl dorim astăzi pentru totdeauna revolut.

Meritul autorului este acela că, bazându-se pe o impresionantă documentație, a reușit, odată cu relevarea din multiple unghiuri de vedere a personalității scriitoarei lugojene, să reinvie o întreagă epocă, cu obiceiurile și mentalitățile ei, cu contribuția diriguitorilor de cuget la particularizarea sa în timp. Căci, alături de protagonista, dacă se poate spune așa, a acestei povești adevărate despre cei și cele care au fost (cum i-a plăcut lui N. Iorga să zică), se ivesc, bine surprinse, în ipostaze inedite, figurile unor Camil Petrescu, E. Lovinescu, G. Călinescu și a multor alora, care, într-un fel sau altul, au avut un loc în bogata existență a romancierii din modesta urbe de pe Timiș.

Din dorința de a fixa cât mai exact locul acesteia în literatura feminină din Banat și chiar din întreaga țară, pentru că în scrisul interbelic Anișoara Odeanu ocupă un loc de nimeni contestat astăzi, alături de Hortensia Papadat Bengescu, Lucia Demetrius, Cella Serghi prietena și confidenta ei de o viață), Ada Orleanu, Ștefana Velisar Teodoreanu, istoricul literar Gheorghe Luchescu dedică multe pagini ale cărții sale mănuitoarelor condeiului, încât ea devine o operă de referință și în acest domeniu. Ca de obicei, autorul surprinde prin bogăția informației și, lucru rar, prin remarcabila intuiție a reflectării atributelor feminității în proza interbelică.

Cartea d-lui Gheorghe Luchescu trezește un interes sporit cititorului prin aceea că adună în paginile sale mult document, scrisori, interviuri, confesiuni, unele risipite în presă de-a lungul timpului, culese cu mîgălă de arheolog, capabil să refacă din diverse frânturi de existență întregul. Un mare avantaj l-a constituit pentru autor faptul că viața l-a adus, pentru o bună bucată de vreme, în imediata apropiere a celei căreia s-a simțit

dator, peste ani, după bovaricul ei sfârșit, să-i dedice aceste frumoase rânduri. De aici căldura evocării, suflul de prospețime și autenticitate ce adie din fiecare pagină în care istoricul literar și memorialistul își dau în mod fericit mâna.

Bucurându-se de condiții grafice excelente și beneficiind de un bogat material ilustrativ, cartea despre Anișoara Odeanu a profesorului Gheorghe Luchescu reprezintă un succes, „aducând – cum spune autorul cuvântului introductiv, Mircea Popa – un punct de vedere modern și evoluat” în domeniul cercetării literare.

DAN FLORIȚA-SERACIN

Vasile Danion și pr. Ilarion Olaru, **Dărâmarea idolilor. Apostazia New Age. Despre rătăcirile contemporane**, Editura Credința Noastră, București, 2001, 287 p.

După mai bine de zece ani de la încetarea oficială a oricărei îngrădiri a conștiinței religioase, se constată după numărul ridicat al cererii de carte religioasă, că România este o piață profitabilă în acest sector. Înainte de 1989, cazuri precum frecventarea unor cercuri îmbisericeite (Rugul Aprins de la mănăstirea Antim din București) sau de mărturisire a Ortodoxiei (Părintele Gheorghe Calciu-Dumitreasa a rostit șapte predici către tineri, în timpul regimului comunist în răspăr cu ideologia oficială) erau pedepsite cu ani grei de închisoare. Acum se constată importul din Occident de doctrine religioase și maeștri spirituali, până la saturare, care profită de golul duhovnicesc lăsat de ateismul materialist-științific. „După ce s-au sfătuit îndelung au încetat să ucidă Cărțile; au înțeles că cea mai teribilă prigoană este sufocarea prin libertate. Și au tipărit gramezi de cărți, care de care mai interesante, pline de știri senzaționale, dar care nu zideau cu nimic sufletul...” (p. 5). Autorul acestei cărți ne vorbește despre apostazie. Despre sincretismul religios, care azi se poartă, sau despre „ghiveciul cu aromă New-Age-ist”. Despre înșelăciunea omului contemporan sau despre slăbiciunea minții lui în a „cerca duhurile”. Altfel spus, despre lipsa oricărei drepte socotințe datorate îndepărtării și lepădării de predania Sfinților Părinți, cinstiți azi în Biserica Ortodoxă. Dar cine este acest autor? „Am făcut yoga, m-am închinat Zeiței Morții, am ținut posturi aspre (o

săptămână am trăit numai cu aer și cu putere de la diavol). Am avut capacități vindecătoare, am văzut «extratereștri» și am fost călăuzit prin vise de către «îngeri»; parcă m-am încapătănat să cunosc toate fețele rățâcirii. Dar Domnul nostru Iisus Hristos, știind că am ajuns în mocirlă numai din dorința sinceră de a cunoaște adevărul, a venit și m-a scos la lumină, spălându-mă cu dragostea Sa tămăduitoare. Și de atunci îmi doresc să vorbesc tuturor despre adevărul Bisericii, combătând rățâcirile care m-au ținut departe de Hristos...” (*Jurnalul convertirii*). Așadar unul care a fost amăgit de rățâcirile acestei lumi decăzute.

După ce a cunoscut mai multe chipuri mincinoase și strâmbe de trăire a adevărului, autorul se întoarce acasă, adică la Biserica lui Hristos. Și de aici își începe deconstrucția fenomenului religios la care a fost părtaș. Nu este singurul în istoria teologiei ortodoxe românești, care face o astfel de analiză. Reprezentativ cred că este, la noi, Mihai Urzică. Iar în lumea întreagă cel mai cunoscut este ieromonahul Serafim Rose. Acesta din urmă reușește să surprindă societatea americană, multiculturală și multireligioasă, într-o febrilă zvârcolire neopăgână, de coloratură orientală, având în agenda ei ascunsă un dispreț față de orice formă adevărată sau mincinoasă a creștinismului. Asemeni Părintelui Serafim, Danion Vasile aduce ca mărturie despre Adevăr cărțile și canoanele Sfinților Părinți, din vremea celor șapte Sinoade Ecumenice (Sfântul Atanasie cel Mare, Sfântul Chiril al Alexandriei, Cuviosul Maxim Mărturisitorul ș.a.) dar și mai „recenti” (Sfântul Teofan Zăvorătu). Nu lipsesc nici scriitorii și profesorii de Teologie ortodocși, cunoscuți în lumea academică, ca părintele Dumitru Stăniloae sau arhimandritul Justin Popovici. Cu ajutorul lor sunt luate în discuție mai toate grupările religioase și sectele cvasireligioase ce bântuie prin România, dar a căror origini sunt în Apus (interpretarea lui Nostradamus, Jim Jones cu „Templul Popoarelor” ș.a.) și Orientul Îndepărtat (tehnicile yoga, religia Bahai'i, mișcarea transcendențială ș.a.) sau pe meleagurile noastre (păgânismul românesc al Maicii Sofronia). Ca o anexă sunt adăugate niște fișe de lucru, în care sunt analizate mai multe subiecte: pacea acestei lumi, Teilhard de Chardin – „arhitectul apostaziei”, „arătările mariane”, patima ufo-latriei, sacrificiile erotice, diavolul electronist ș.a. „Scrierea unei cărți despre pericolul New-Age-ist și despre modul

în care Biserica respinge rățâcirile neopăgâne ar putea părea fără sens într-o țară creștină cum este România. Dar un studiu îndelungat asupra grupărilor eretice din țara noastră, precum și discuțiile cu diferiți creștini care se consideră orodocși deși se îndepărtează de învățătura Bisericii în înțelegerea unor anumite probleme dogmatice, a avut ca rezultat conștientizarea dezvoltării fenomenului New-Age-ist în țara noastră și nevoia de a trage un semnal de alarmă” (p. 56). Despre relele urmări ale mișcărilor religioase ale unor astfel de grupări în România, s-a discutat deja până și în mass-media românească, mai mult sau mai puțin izbutit. Cine citește cartea cred că va remarca râvna neofitului, care scrie ca unul ce încearcă să-și facă conștiincios lecția. „Este o carte oarecum tristă, care vorbește despre lucrările pierzătorului de suflete. Dar este o carte de folos pentru orice creștin care are rude, prieteni sau cunoștințe atinse de virusul întunecat. Avem datoria de a încerca, cu foarte multă delicatețe, să îi apropiem de Biserica și să îi convingem să se lepede de păcatul urât mirositor al ereziei” (p. 255). Dar despre ce datorii avem, ne vorbește de fapt părintele Ilarion Olaru în frumoasa predică din Duminica Ortodoxiei. În loc de concluzie închei cu motto-ul ales din răspunsurile pe care părintele Dumitru Stăniloae le-a dat întrebărilor lui Sorin Dumitrescu: „Nu mă bucur când văd atâtea forme de erezie pe care Biserica nu le condamnă. Ar trebui să fie mai prezentă...”

OVIDIU CIOAIA

Pr. prof. univ. dr. Sorin Cosma, **Cateheze**, Editura Banatica, Caransebeș, 2001, vol. I-II, 973 p.

Apariția lucrării „Cateheze” (Editura Banatica, 2001), a pr. prof. univ. dr. Sorin Cosma, constituie un veritabil eveniment editorial pentru învățământul nostru teologic. Conținând 210 cateheze, distribuite echilibrat în două volume (însușind 973 de pagini), cartea reprezintă o nouă ediție, revăzută și mult îmbunătățită a celei publicate la Arad în 1992, fiind rodul prodigioasei activități didactice pe care autorul a prestat-o timp de aproape patru decenii.

În principal, așa cum mărturisește autorul, „cartea îndeplinește o funcție didactică pentru cei ce se pregătesc să devină profeți și profesori

de religie", fiind „*asemenea unui manual școlar, un instrument de lucru în predarea religiei la clasele V-XII*". Redactat sub formă de lecții (fiecare cateheză fiind o entitate distinctă), materialul acoperă un întins spectru tematic aferent scopului didactic propus, îndeosebi prin abordarea interdisciplinară în perimetrul teologic, autorul dovedind o amplă erudiție – de la universul biblic, dogmatică, morală creștină, misterul liturgic și istoria bisericească.

Observăm în concepția generală a cărții o judicioasă și coerentă eșalonare structurală a conținutului. În primul volum, materialul se grupează în jurul a două axe tematice importante. Cea dintâi și cea mai bogată (aproape 300 de pagini) încorporează nu mai puțin de 68 de cateheze biblice așezate sub semnul corespunzător al Vechiului și, respectiv, al Noului Testament, parcurgerea lor oferind (cu detalieri și nuanțări) o pertinentă introducere în conținutul atât de bogat în evenimente, personaje și semnificații al Sfintei Scripturi. Volumul întâi se încheie cu o succesiune de 40 de cateheze dogmatice – un capitol de o evidentă densitate tematică, fiecare diviziune, conținutul fiecărei cateheze remarcându-se printr-o elevată tratare spirituală. În acest sens, o simplă enumerare de titluri devine relevantă: Revelația dumnezeiască, Ființa și atributele lui Dumnezeu, Parusia sau a doua venire a Domnului, Sfintele Taine (Botezul, Euharistia, Maslul etc.), Creștinismul și celelalte religii ș.a.

Al doilea volum este axat pe alte domenii tematice. Primul este cel aferent moralei creștine – segment ce se distinge atât prin bogăția și diversitatea aspectelor tematice, cât și prin stilul captivant de aleasă sensibilitate și mare forță de persuasiune. O bună parte din volumul al II-lea (226 de pagini) este rezervată catehezelor de istorie bisericească, autorul tratând mai întâi aspecte semnificative din istoria Bisericii universale (de la întemeierea Bisericii creștine și răspândirea creștinismului, la principalele momente și evenimente ale organizării Bisericii creștine – incluzând Sinoadele Ecumenice, Schisma cea Mare din 1054, Reforma și Contrareforma în Biserica de Apus, până la mișcarea ecumenică din epoca modernă.

Catehezele referitoare la istoria Bisericii Ortodoxe Române alcătuiesc o privire diacronică asupra organizării bisericești în principalele structuri teritoriale românești, selectându-se cu discernământ acele aspecte și personalități ce au avut un rol determinant în devenirea noastră

spirituală. În sfârșit, cartea se încheie cu capitolul destinat catehezelor liturgice, cu principalele repere introductive în actul liturgic, de cunoaștere a componentelor anului liturgic potrivit derulării sărbătorilor înscrise în calendarul ortodox.

Din sumara punctare de mai sus, rezultă că această bogată culegere de cateheze concepută de pr. prof. dr. Sorin Cosma depășește cadrul strict școlăresc și se extinde în aria de interes mai larg, oferind preoților parohi materialul adecvat la alcătuirea alocuțiilor catehetice, a predicilor exegetice, la cursurile misionare anuale (de definitivare și promovare), la examenele de capacitate preotească, la examenele de concurs pentru ocuparea unei parohii, dar mai ales la efectuarea catehizărilor sistematice „*atât de necesare în zilele noastre, când o generație de credincioși necatehizați se confruntă cu tot felul de erezii și secte, care de care mai nocive adevărului descoperit de Dumnezeu*” – cum se exprimă însuși autorul. Ba mai mult, bogatul conținut al acestei cărți poate fi de folos „*asemenea unui catehism, credincioșilor adulți, dornici să cunoască și să mărturisească adevărul descoperit spre mântuire de Dumnezeu oamenilor*” – în aceeași recomandare a autorului.

Și cu această lucrare, pr. prof. dr. Sorin Cosma ne convinge de temeinica stăpânire a instrumentarului științific cu care operează sistematic, consecvent, susținându-și permanent expunerile tematice pe un bogat și relevant material bibliografic, apelând la arhetipuri pentru explicarea originii, evoluției și sferei semantice a noțiunilor și categoriilor cu care operează (virtute, calendar, taină, patrie, cult, inimă, maslu etc.).

Și de această dată sunt puse în valoare adecvat bogatele sale cunoștințe extrateologice: lingvistice, istorice, filosofice, etnologice, psihologice, pedagogice etc. De notat, bunăoară, din punct de vedere didactic, atenția cu care se stabilesc etapele, verigile lecției, potrivit specificului orei de religie, tematicii și scopului didactic urmărit; exactitatea cu care se întocmește chestionarul spre a fi cât mai eficient în fixarea cunoștințelor; capacitatea de sinteză în formularea ideilor, a concluziilor generalizatoare rezultate din tema tratată; varietatea modalităților didactice folosite în împlinirea scopului educativ prin lecția de religie, apelându-se atât la resortul rațional, cât și la cel afectiv, într-o îmbinare corespunzătoare.

Prin întregul conținut și prin sugestiile ce le degajă, cartea se constituie ca o meritorie contribuție la întocmirea unei judicioase programe școlare pentru orele de religie, acum într-o etapă de febrile căutări.

Această lucrare (ce nu are egal în seria bibliografiei de specialitate) vine să configureze și mai convingător portretul unui cercetător de elită, atât de puternic afirmat deja cu temeinice și inedite contribuții la studierea moralei creștine.

Prof. PETRU CĂLIN

Ierodiacon Savatie Baștovoi, **Între Freud și Hristos**, Editura Marineasa, Timișoara, 2002, 175 p.

Despre ierodiaconul Savatie nu s-au știut prea multe până înainte cu câțiva timp când grație Editurii Marineasa din Timișoara au apărut câteva lucrări ce poartă semnătura Cuvioșiei Sale: **Idol sau icoană?**, **Ortodoxia pentru postmoderniști** și **Dragostea nu cade niciodată** (aceasta din urmă rezumând un interviu cu părintele Selafile).

Pentru cine nu a auzit încă de ierodiaconul Savatie, prezentăm pe scurt câteva date biografice ale acestuia.

Se naște în anul 1976 la Chișinău, apoi studiază la un liceu ieșean iar după un timp devine membru al societății literare „Junimea”. Publică mai multe volume de poezie: „Elefantul promis”, „Cartea războiului”, „Peștele pescar – o poveste” și fragmente de roman în proză. Între anii 1996–1997 studiază la Facultatea de Filosofie din Timișoara. În anul 1998 intră ca frate la mănăstirea Noul Neamț de pe malul Nistrului, un an mai târziu fiind tuns în monahism, iar în anul 2000 este hirotonit diacon. Acesta este, în puține cuvinte, autorul cărții **Între Freud și Hristos**. Dar să revenim la carte.

Între Freud și Hristos este un volum rezultat în urma unor întrebări reale puse de oameni în general – tineri, maturi și vârstnici – legate de asaturile sexualității în viața lăuntrică a credinciosului, în viața duhovnicească. În prologul ediției a doua a cărții, ierodiaconul Savatie explică cititorilor că a scris întreaga carte în Postul Mare al anului 2001, adăugând apoi două articole mai vechi.

Este o carte ce se adresează cu precădere celor tineri, venind în întâmpinarea lor cu

răspunsuri la diferite frământări legate de sexualitate și dragoste. „Am încercat – zice autorul – să dezbăt prejudecăți legate de sexualitate și creștinism, să povestesc pe înțelesul omului lui Freud, omului modern, despre un fenomen atât de neobișnuit zilelor noastre: castitatea”. Adresându-se unei atari categorii de persoane, el folosește un limbaj simplu, dar sugestiv, care se situează la un nivel al discursului creștin accesibil chiar și celor care nu l-au cunoscut pe Iisus Hristos.

„Între Freud și Hristos” este chiar titlul unuia dintre capitole, în care Savatie pune în paralel concepția creștină asupra absteninței și practica sexualității orientată spre plăcerea trupului.

În alte două capitole aduce în discuție două filme binecunoscute („Pacientul englez” și „Ultimele ispite ale lui Hristos”) interpretându-le prin prisma creștinului practicant. În primul film el distinge pe Iisus stând deasupra patului de suferință al celui lovit de o amnezie totală.

„Omul – chip al lui Dumnezeu și chip al animalului” conține mai multe subcapitole: Ce îl deosebește pe om de animale?, Omul este o ființă teologică și, respectiv, Omul – chip al lui Dumnezeu și chip al animalului. În acest capitol sunt criticate pornirile instinctuale ale omului, care nu-l deosebesc pe acesta cu nimic de animal. „Omul este animal îndumnezeit” spunea oarecând grecul Panayotis Nellas, iată deci scopul vieții creștine, acela de a te ridica de la starea de om comun la cea de om duhovnicesc, având cugetul înălțat spre cele de sus.

Cuvinte de îmbărbătare adresează ierodiaconul Baștovoi unui „iubit părăsit”. Suferinței îi opune o bucurie care nu se îndatorează și nu pedepsește, o bucurie din care nimeni nu cade. La aceasta se ajunge însă numai cu o răbdare asemănătoare cu cea a sfinților. „Și atunci, în timp ce rabzi și crezi că răbdarea ta și suferința nu se vor sfârși niciodată, să-ți pui întrebarea: ce mai avem de pierdut după atâta suferință?” (p. 175).

Aceasta este cartea **Între Freud și Hristos** a celui care, deși tânăr, vede lumea cu altfel de ochi, cu cei ai maturității, dovedind în același timp o sensibilitate aparte și o profunzime cum rar întâlnești. Acestea sunt contopite ca un tot unitar cu virtutea smereniei de la care nu abdică nicicum. Acesta este ierodiaconul Savatie Baștovoi pe care, citindu-l, ai impresia că-l cunoști.

MARIUS FLORESCU

Părintele John Mack, **Cale către cer. O tâlcuire pentru cei din lume a Scării Sfântului Ioan Scărarul**, traducere de Silviu Podariu și Lucian Crașovan, Editura Teognost, Cluj-Napoca, 2002, 107 p.

Cine nu a auzit de vestita „Scară” a lui Ioan Scărarul, una dintre cele mai cunoscute cărți de spiritualitate din Răsăritul creștin? Sau câți nu au întâlnit în cărțile teologice parcurse simbolul „scării” și al „treptelor”?

Tocmai asupra acestor simboluri stăruie și părintele de origine americană John Mack în a sa **Cale către cer**. Introducerea o face apreciatul părinte arhimandrit Teofil Pârâian, care remarcă comasarea a două cărți într-una singură. Prima, numită **Scara**, este cartea veche scrisă de demult de călugărul Ioan pentru călugării ce vor să se desăvârșească, iar cea de-a doua, intitulată **Cale către cer**, este cartea nouă scrisă de un preot familist pentru familiști și toți cei care viețuiesc în lume.

În legătură cu ceea ce cuprinde cartea, același părinte de la mănăstirea Sămbăta de Sus observă că „ea cuprinde toate definițiile din **Scara** lui Ioan Scărarul, precum și legăturile dintre trepte sau capite, așa după cum le-a făcut autorul ei” (p. 5).

Primul capitol al cărții tratează lepădarea de viața deșartă, ca prim pas în pornirea pe urcușul desăvârșirii. Urmează apoi celelalte trepte în număr de 29: despățimirea, înstrăinarea, ascultarea, pocăința, pomenirea morții, plânsul de bucurie făcător, blândețea, ținerea de minte a răului, multa vorbire și tăcerea ș.a.m.d.

Noi ne vom opri la a vă prezenta numai două dintre capitolele și treptele tratate în carte.

Despre **lenea sufletească**, care atinge pe mulți dintre semenii noștri, spunea Sfântul Ioan că este „o lăncezeală a sufletului, o moleșală a minții în nevointă” (p. 42). Analizând aceste stări, părintele John Mack se întreabă „cât de des nu se întâmplă oare să fim încercați de gândul că nevoințele noastre sunt de prisos, sau că toate eforturile noastre nu aduc nimic bun? (...) Știm cu toții răspunsul: de prea de multe ori!” (p. 43). Autorul conchide prin modelul pe care ni-l dau sfinții, mai cu seamă cei întâlniți în povestirile din volumul **Viețile sfinților**. Aici „toate

sugestiile dracilor sunt date pe față prin exemplele sfinților” (p. 44).

În celălalt capitol, pe care ținem să-l amintim, se vorbește despre **rugăciune**. Conform lui Ioan Scărarul „după însușirea ei, este însoțirea și unirea omului cu Dumnezeu, iar după lucrare, susținătoarea lumii. Este împăcare cu Dumnezeu” (p. 91). Rugăciunea este cea mai importantă armă a credinciosului. Marele pericol al vieții spirituale este că rugăciunea însăși poate deveni o parte a „lumii și a celor lumești” în loc să fie o abandonare a acestei lumi pentru căutarea celei ce va să fie. Înțelegând din acest punct de vedere „rugăciunea e în sine atât un mijloc de curățire, cât și de judecată” (p. 92).

Pentru începătorii în viața spirituală, rugăciunea cere efort. „Există un singur mod de a învăța rugăciunea, anume de a te ruga, de a te ruga îndelung o dată și încă odată...” (p. 93), spune autorul.

În încheierea capitolului despre rugăciune îl citează din nou pe Scărarul: „Nu e cu putință să înveți prin cuvânt. Ci vederea ține de fire. Nici frumusețea rugăciunii nu se cunoaște prin învățătura altuia. Căci ea are de la sine învățător pe Dumnezeu, care învață pe om cunoștința și dă celui ce cere rugăciunea și binecuvintează anii celor drepți” (p. 97).

Cartea se sfârșește după parcurgerea celor 30 de trepte cu o postfață semnată de Silviu Podariu din Chicago, căruia i se datorează apariția acesteia în limba română. El îl cunoaște personal pe părintele John Mack, autorul cărții și mărturisește că acesta la început „nu vorbea foarte mult, ci mai mult îi asculta pe oameni și (...) nu părea grăbit să dea sfaturi sau să atragă atenția asupra neajunsurilor din jur” (p. 105). Actualmente, preotul John Mack, care a obținut nu de mult doctoratul în Teologie istorică, este preot slujitor la capela din campusul Universității din Kansas, în Lawrence, S.U.A.

În finalul cuvântului său, Silviu Podariu spune: „Scopul meu (...) este să sugerez cititorului că părintele John este un ortodox autentic vrednic de luat în seamă” (p. 107).

Că este astfel și că scrierea **Cale către cer** reprezintă o lucrare ce merită a fi parcursă de către orice creștin doritor de „mai mult”, vă invităm să vă lămurii singuri.

MARIUS FLORESCU

NOTE, DISCUȚII, COMENTARII

Prof. DANIELA BUZATU: Evitarea cyocului cu spuvorul Religio

Altarul Banatului

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

XIII (LII), 7-9

iulie-septembrie 2002

C U P R I N S

EDITORIAL

Se mai poate crede în dragoste? 3

STUDII

COSTION NICOLESCU: Principalele caracteristici ale operei Sfântului Efreem Sirul	7
Pr. dr. JOHN ANTHONY MCGUCKIN: Eshaton și kerygma: Viitorul trecutului în kairos-ul contemporan. Conceptul de Tradiție vie în Teologia ortodoxă (II)	31
Pr. DUMITRU GĂINĂ: Refugiații în viața Bisericii	40
Dr. MIRCEA V. HOMESCU: Femeia în istoria biblică a lumii	44
Pr. prof. dr. SORIN COSMA: Privire comparativă între Eros și Agape	51
MIHAIL VLADIMIRESCU: Remarcabilele descoperiri din orașul biblic Dan ..	69
NICOLAE RĂZVAN STAN: Viața în și cu Hristos	85
ADRIAN LEMENI: Credința și nădejdea – expresii ale prezenței lui Dumnezeu în lume	89
DANIEL GABRIEL OTESCU: Aspecte ale rezistenței Bisericii ortodoxe bănățene în mărturii orale	99
Monahia prof. MIRIAM LINK: Pictura bisericească, reper de vizualizare a lumii nevăzute în istoria Bisericii	108
ADRIAN CAREBIA: Noi direcții ale ecumenismului secolului XXI	113

PAGINI PATRISTICE

SFÂNTUL VASILE CEL MARE: Hotărâri iticești sau moralicești. Traducerea din limba latină de Samuil Micu Klein (Introducere și transcriere din alfabetul chirilic de prof. univ. dr. Alin Mihai Gherman)	117
EVAGRIE PONTICUL: Către monahi (traducere și note de Carmen Baban)	128

NOTE, DISCUȚII, COMENTARII

Prof. DANIELA BUZATU: Evitarea eșecului cu ajutorul Religiei	140
--	-----

PROBLEME PASTORALE

Pr. NICOLAE STREZA: Vizitele pastorale. Metode de pastorație individuală .. 146

LECTURI MORALE

MIRCEA ȘERBĂNESCU: Troiță tăcând 154

URME DIN TRECUR

Prof. NICOLAE PETRESCU: Dragostea străromânilor pentru pământul natal . 156

Pr. prof. dr. GHEORGHE LIȚIU: Întru pomenirea părintelui arhimandrit Cleopa Ilie 158

Pr. DOREL CHERCIU: Statutul Organic – expresia modernă a constituționalismului bisericesc 160

Pr. prof. IONEL POPESCU: Preotul Sinesiu Bistrieanu 164

Pr. FLORIN CAREBIA: Presa bisericească bănățeană în trecut și astăzi 172

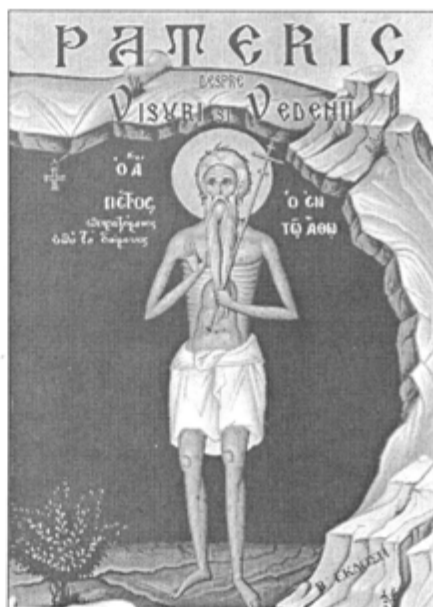
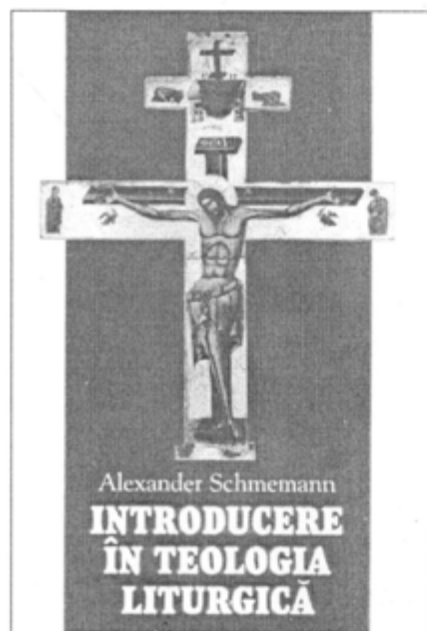
CRONICĂ BISERICESCĂ

Alegerea și instalarea noului ierarh al Arhiepiscopiei Ortodoxe Române din America și Canada; Dialog între Bisericele Ortodoxe și Consiliul Ecumenic al Bisericilor (C.E.B.); Consultare ecumenică a Facultăților de Teologie europene; Biserica Ortodoxă Rusă și construcția europeană; Consultare teologică ortodox-catolică din America; A XXX-a întâlnire internațională și interconfesională a monahilor și monahiilor 185

PREZENTĂRI BIBLIOGRAFICE

John Anthony McGuckin, **Standing in God's Fire** (În focul lui Dumnezeu), Ed. Darton, Longman and Todd Ltd, London, 2001 (Marian Rădulescu); Gheorghe Luchescu, **Anișoara Odeanu**, Ed. Napoca Star, Cluj, 2001, 223 p. (Dan Florița Seracin); Vasile Danion și pr. Ilarion Olariu, **Dărâmarea idolilor. Apostazia New Age. Despre rătăcirile contemporane**, Ed. Credința noastră, București, 2001, 287 p. (Ovidiu Cioaia); Pr. prof. univ. dr. Sorin Cosma, **Cateheze**, Ed. Banatica, Caransebeș, 2001, vol. I-II, 973 p. (prof. Petru Călin); Ierodiacon Savatie Baștovoi, **Între Freud și Hristos**, Ed. Marineasa, Timișoara, 2002, 175 p. (Marius Florescu); Părintele John Mack, **Cale către cer. O tâlcuire pentru cei din lume a Scării Sfântului Ioan Scărarul**, Editura Teognost, Cluj-Napoca, 2002, 107 p. (Marius Florescu) 191

Noi apariții



Părintele Mitropolit
NICOLAE
FARMECUL
SCRIERILOR PATRISTICE

Anastasia

