

S
e
r
i
a

T
e
o
l
o
g
i
e



ANALELE

UNIVERSITĂȚII DE VEST DIN TIMIȘOARA

v
o
l
u
m

2
3
/
2
0
1
7

EDITURA UNIVERSITĂȚII DE VEST

CUPRINS

EDITORIAL/ EDITORIAL

<i>Părintele Vasile și „cartea” vieții/ Father Basil and the “Book” of Life.....</i>	5
--	----------

LECTURI ȘI EXEGEZE BIBLICE/READINGS AND BIBLICAL EXEGESIS

Pr. conf. dr. Constantin JINGA, <i>Un termen biblic revizitat: AKATHARSÍA (Gr.)/ A Revisited Biblical Term: AKATHARSÍA (Gr.)</i>	6
---	----------

TEOLOGIE ȘI ORTOPRAXIE/ THEOLOGY AND ORTHOPRAXY

Pr. lect. dr. Adrian COVAN, <i>Dimensiunea triadocentrică a ecleziologiei ortodoxe/ The Triadocentric Dimension of Orthodox Ecclesiology.....</i>	13
Lect. dr. Daniel LEMENI, <i>Discernământul spiritual (diakrisis) în tradiția patericală. Considerații/ Spiritual Discernment (Diakrisis) in the Early Ascetic Tradition. Considerations.....</i>	20
Pr. conf. dr. Gavril TRIFA, <i>Rugăciunea și milostenia în (re)modelarea familiei creștin/ Prayer and Mercy in the (Re)Modelling of the Christian Family.....</i>	26
† Pr. lect. dr. Vasile ITINEANȚ, <i>Iconografia Praznicului Învierii Domnului/ Iconography of the Lord’s Resurrection.....</i>	34
Pr. conf. dr. Nicolae MORAR, <i>Păcatul și iertarea în monoteism/ Sin and Forgiveness in Monotheism.....</i>	42

BISERICA AZI: SLUJIRE, MISIUNE, PASTORAȚIE/

TODAY CHURCH: MINISTRY, MISSION, PASTORAL CARE

Pr. lect. dr. Cosmin PANȚURU, <i>Învățământul religios în România modernă/ Religious Education in Modern Romanian.....</i>	65
Pr. lect. dr. Marius FLORESCU, <i>Misiunea Bisericii, în documentele celei de a X-a Adunări Generale a Consiliului Ecumenic al Bisericilor/ Mission of the Church in the Documents of the 10th General Assembly of the Ecumenical Council of Churches.....</i>	76
Jerom. lect. dr. Rafael POVÎRNARU, <i>Repere ale unității de credință dintre Biserică și Stat în cultul orthodox/ Landmarks of the Unity of the Faith between Church and State in the Orthodox Cult.....</i>	81

Pr. lect. dr. Marius IOANA, *Cuvânt și lumină. Misiunea catehetică a Logosului/ Word and Light. Cathetical Mission of the Logos.....***96**

**TRECUT ȘI PREZENT ÎN VIAȚA BISERICII/
PAST AND PRESENT IN THE CHURCH'S LIFE**

Pr. prof. dr. Vasile MUNTEAN, *Creștinismul nostru vechi. Sinodul I ecumenic et alia. Câteva remarci necesare/ Our Old Christianity. The First Council of Nicaea et alia. Some Necessary Remarks.....***110**

Pr. lect. dr. Daniel ENEA, *Un mărturisitor și luptător pentru unitatea de credință și de neam, Părintele Dimitrie Bejan/ A Witness and Fighter for the Unity of Faith and Nation, Father Dimitrie Bejan.....***123**

Pr. lect. dr. Ionuț Alexandru ARDEREAN, *Un „portret stilistic” al compozitorului Ion Vidu/ A “Stylistic Portret” of Ion Vidu’ Composer.....***133**
*Recenzii/ Reviews.....***144**

PĂRINTELE VASILE ȘI „CARTEA” VIEȚII

Părintele lect. dr. VASILE ITINEANȚ s-a născut la 16 august 1956, în loc. Călan, jud. Hunedoara.

A urmat cursurile Seminarului Teologi Ortodox din Caransebeș (1972-1977) și ale Institutului Teologic de grad Universitar din Sibiu (1977-1981).

După absolvire, a funcționat ca profesor la Seminarul Teologic din Caransebeș, între anii 1983-1996, și Consilier administrativ bisericesc la Episcopia Caransebeșului (1994-1996).

Din 1996 și până de curând a activat ca lector universitar la Facultatea de Litere, Istorie și Teologie la Catedra de Teologie Ortodoxă a Universității de Vest din Timișoara, predând disciplinele: „Teologie Liturgică”, „Teologie Pastorală” (licență) și „Sacru Liturgic” (master).

Între 1 iulie – 1 noiembrie 1990 și 1 iulie - 1 septembrie 1994 a urmat două stagii de pregătire la Institutul Montpelliérain d'Etudes Françaises (Franța), de Arhitectura monastică medievală din Franța secolele VIII-XIII, ca bursier al Patriarhiei Bisericii Ortodoxe Române.

Ca universitar a elaborat lucrările: „Viața creștină la Dunărea de Jos - secolele IV-VI d. Hr. (Ed. Universității de Vest, Timișoara, 2006, 360 p.), „Tipic Bisericesc” (Ed. Arhiepiscopiei Timișoarei, Timișoara, 2003, 503 p. și „Antologhion” Ed. Arhiepiscopiei Timișoarei, Timișoara, 1999, 552 p.

Iar ca dascăl de teologie s-a străduit să apropie ucenicii de cunoașterea teologică și de trăirea creștină, cu înțelegere și condescendență. Critic cu el însuși, a recomandat ca „rețetă” de împlinire în viață munca și tenacitatea, luciditatea și spiritul autocritic, rigoarea academică și etica bunului simț; și, în continuarea acestora, sinceritatea, discreția și modestia.

Dumnezeu să-l așeze alături de dreptii Săi în Împărăția Luminii!

UN TERMEN BIBLIC REVIZITAT: AKATHARSÍA (gr.)

Pr. conf. univ. dr. **Constantin JINGA**

Resumé: Une étude sur le lexème biblique (gr.) *akatharsía* dans le contexte des épîtres de Saint Paul. L'auteur soutient que Saint Paul emprunte (gr.) *akatharsía* au judaïsme hellénistique comme signifiant «l'aliénation de Dieu», ne négligeant pas entièrement la signification rituelle du mot («impureté, impureté»). On peut parler d'une transition vers une vision plutôt morale et spirituelle du lexème en discussion. Comme nous pouvons le voir, dans les écrits de Saint Paul l'impureté est comprise comme un acte de la chair, elle est une expression de la nature de l'être humain déchu dont les actions sont déterminées par l'engagement, non à Dieu, mais à ses instincts naturels.

Keywords: *biblical terminology, exegesis, textual meaning, biblical theology, moral theology*

Există o oarecare ezitare în eforturile de a reda și mai cu seamă de a explicita termenul *akatharsía* (gr.) în limbile moderne. Tradus în limba română prin genericul „necurăție”, așa ca în Coloseni 3, 5¹, termenul nu este chiar atât de transparent precum pare la o primă vedere.

Pe bună dreptate, cineva ar putea să se întrebe dacă „necurăția” menționată aici de către Sf. Ap. Pavel nu este cumva un termen redudant, într-o listă de vicii dintre care cel puțin primele două par a se referi la o realitate de același ordin – iar opinia aceasta ar putea fi întărită printr-o eventuală trecere în revistă intertextuală, care ar scoate la iveală locuri similare unde sunt enumerate, „*adulter, desfrânare, necurăție, destrăbălare*”². În același timp, pornind de la aceste contexte, cu ușurință se poate ajunge la concluzia că Sf. Ap. Pavel asociază în general vorbind starea de „necurăție” cu o situație anume de promiscuitate sexuală. Și sunt câteva exemple care ar putea susține o asemenea direcție interpretativă,

*De aceea Dumnezeu i-a dat necurăției, după poftele inimilor lor, ca să-și pângărească trupurile lor între ei ...*³

¹ *Drept aceea, omorâți mădularele voastre, cele pământești: desfrânarea, necurăția, patima, pofta rea și lăcomia, care este închinare la idoli. (Coloseni 3:5)*

² Vezi Galateni 5:19 ș.a.

³ Romani 1:24

[...] *să plâng pe mulți care au păcătuit înainte și nu s-au pocăit de necurăția și de desfrânarea și de necumpătarea pe care le-au făcut.*⁴

Lexemul în discuție este înrudit cu termenul *katharós* (gr.), „pur, curat, neatins, neamestecat”, de la care este format cu *alfa* privativ, de unde *akatharsía* (gr.) ar indica starea de puritate alterată, macularea – dar toate acestea prin amestecul cu altceva străin în raport cu alcătuirea inițială⁵. Este un termen specific culturii elenistice, de unde este preluat într-un stadiu incipient al iudaismului elenistic, încă de la primele eforturi de traducere a Bibliei ebraice într-o limbă străină, pentru a desemna starea concretă de necurăție fizică. Dar, în noul context cultural, filosofic și religios în care va fi adoptat, termenul cunoaște o evoluție interesantă, asupra căreia merită să zăbovim puțin.

În LXX, *akatharsía* (gr.) va fi termenul folosit cu predilecție pentru a exprima starea de impuritate rituală, așa cum este prezentată aceasta în prescripțiile levitice,

- Starea de necurăție concretă provocată de contactul prin atingere cu o materie desemnată a fi necurată, această stare devenind una cu valențe ritualice. De exemplu,

[...] *de se va atinge cineva de necurățenie omenească, sau de orice fel de necurățenie care spurcă, și nu va ști, dar apoi va afla, acela e vinovat.*⁶

- Starea de necurăție provocată de o activitate sexuală promiscuă sau de fluide intime. Spicuim,

*Și legea necurăției lui este aceasta, Ori de se face curgere din trupul lui, ori de este împiedicată curgerea în trupul lui, el este necurat.*⁷

*De va lua cineva pe femeia fratelui său, urâciune este ...*⁸

⁴ 1 Corinteni 12:21

⁵ Informații detaliate în lexicoanele și dicționarele consacrate precum Joseph Thayer, James Strong, *Thayer's Greek-English Lexicon of the New Testament: Coded with Strong's Concordance Numbers*, Hendrickson Publishers, 1995; George Abbott-Smith, *Manual Greek Lexicon of the New Testament*, Bloomsbury Publishing, 1999; James Strong, *Strong's Exhaustive Concordance of the Bible*, Hendrickson Publishers, 2009; ș.a.

⁶ Levitic 3, 5; vezi și 7, 20-21, unde se inventariază mai multe cauze ale necurăției.

⁷ Levitic 15, 3

⁸ Levitic 20, 21. Aici, traducerea românească „urâciune este” redă expresia din textul sursă: *akatharsía estín* (gr.), deci referința este în realitate la starea de necurăție pe care o discutăm.

[...] *necurățenia femeii în timpul regulei ei.*⁹

- Starea de necurăție legată de cultele idolatre. De exemplu,

*Fiul omului, când casa lui Israel trăia în țara sa, au pângărit-o cu purtarea lor și cu faptele lor.*¹⁰

Discursul profetic valorifică aici motivul biblic al relației conjugale dintre Dumnezeu și poporul ales, unde Domnul Dumnezeu este mirele, iar poporul ales este mireasa¹¹.

Preoții și leviții sunt chemați să deosebească între ceea ce este curat și ceea ce este necurat și să performeze ritualurile expiatorii prescrise, astfel încât starea de puritate să fie grabnic restaurată.

*[...] Ca să puteți deosebi cele sfinte de cele nesfinte și cele necurate de cele curate.*¹²

*Așa va curăți locașul sfânt de necurăția fiilor lui Israel, de nelegiuirile lor și de toate păcatele lor. Așa să facă el cu cortul adunării, care se află la ei, în mijlocul necurățeniilor lor.*¹³

Starea de derută a preoților căzuți ei înșiși în necurăție este descrisă în termeni dramatici, subliniindu-se ca un prim efect tocmai incapacitatea acestora de a mai deosebi între curat și necurat,

*Preoții lui calcă legea Mea și pângăresc lucrurile sfinte ale Mele; nu oselesc ce este sfânt de ce nu este sfânt și nu fac deosebire între curat și necurat; de la zilele Mele de odihnă și-au întors ochii, și Eu sunt înjosit de către aceștia.*¹⁴

Ar fi important de remarcat în Levitic 10, 10 și în Iezechiel 22, 26 paralelismul „ce este sfânt de ce nu este sfânt”, respectiv „curat și necurat”, paralelism care stabilește un raport semantic specific, după cum urmează să constatăm, textelor profetice.

Am putea sintetiza cele arătate până aici spunând că într-o perspectivă de înțelegere specifică Leviticului, starea de necurăție este legată de, contactul direct cu materii necurate; anumite stări de promiscuitate sexuală; aspecte asociate unor culte idolatre. În același timp, această stare de necurăție are efecte în primul rând rituale, în sensul că persoana aflată într-o astfel de

⁹ Iezechiel 36, 17b

¹⁰ Iezechiel 36, 17a

¹¹ Motivul este intens valorificat pe tot parcursul Cărții lui Osea, în Iezechiel 16, 8-14, precum și în Cântarea Cântărilor. Vezi și Isaia 61, 10; 62, 5; Ieremia 31, 32; Ioil 2, 16; etc.

¹² Levitic 10, 10

¹³ Levitic 16, 16

¹⁴ Iezechiel 22, 26

stare trebuie să îndeplinească o serie de proceduri expiatorii, înainte de a se mai putea bucura de starea deplină de fiu/fiică al/a poporului lui Dumnezeu. În acest context, sensurile cultice și ritualice sunt așadar prevalente, iar aspectele morale aproape că se confundă cu aspectele rituale.

După cum anticipam mai înainte, discursul profetic vechitestamentar aduce o schimbare importantă în înțelegerea conceptului de „necurăție”. Aici, *akatharsía* (gr.) este folosit pentru a exprima în primul rând starea de inadecvare caracteristică pentru omul care a încălcat voia lui Dumnezeu nu doar dintr-un punct de vedere ritualic, ci și printr-o abatere morală sau chiar doctrinară. Profetii Vechiului Testament vorbesc, deja, despre o „necurăție” etică, morală, dincolo de profilurile rituale,

*Îi voi curăți de necredința lor, cu care au greșit ei înaintea Mea și le voi ierta toate fărâdelegile lor, cu care au păcătuit ei înaintea Mea și au căzut de la Mine.*¹⁵

Din pricina acestei „necurății”, omul intră în incapacitatea de a mai comunica mai întâi cu sine și consecutiv cu Dumnezeu,

*Când ridicați mâinile voastre către Mine, Eu Îmi întorc ochii aiurea, și când înmulțiți rugăciunile voastre, nu le ascult. Mâinile voastre sunt pline de sânge; spălați-vă, curățiți-vă! Nu mai faceți rău înaintea ochilor Mei. Încetați odată!*¹⁶

În Isaia 1, 15-16, imaginea mâinilor însângerate este o reprezentare metaforică destul de cuprinzătoare a tot ceea ce poate fi necurat, atât din punct de vedere ritual, cât și etic. În această situație, chiar și eventualitatea proximității divine este percepută ca periculoasă,

Și am zis, „Vai mie, că sunt pierdut! Sunt om cu buze spurcate și locuiesc în mijlocul unui popor cu buze necurate. Și pe Domnul Savaot L-am văzut cu ochii mei!”¹⁷

La fel stau lucrurile și în literatura biblică sapiențială. De exemplu,

Șase sunt lucrurile pe care le urăște Domnul, ba chiar șapte de care se scârbește cugetul Său ...¹⁸

Urmează o listă de abateri morale. Interesant că, în Pilde 6, 16 și nu numai, *akatharsía* (gr.) este folosit pentru to \square 'ē \square ah (ebr.), la fel ca în Pilde 3, 32 sau 16, 5 – redat în românește, aici, prin „spurcăciune”¹⁹.

¹⁵ Ieremia 33, 8

¹⁶ Isaia 1, 15-16

¹⁷ Isaia 6, 5

¹⁸ Pilde 6, 16

În orice caz, ideea care se desprinde din textele profetice și sapiențiale este aceea a „necurăției” înțeleasă ca îndepărtare de Dumnezeu printr-o conduită nu neapărat rituală, ci mai degrabă morală. Putem vorbi, deja, despre o trecere de la o concepție preponderent cultică, la una spirituală a conceptului de „necurăție”. În perspectiva profetică, *akatharsía* (gr.) pare a se referi, în general, la tot ceea ce nu este bineplăcut înaintea lui Dumnezeu, la tot ceea ce Dumnezeu „urăște”. Astfel, „necurăția” se va referi la starea de deteriorare în care ajunge ființa umană, ca urmare a păcatelor săvârșite. Propriu zis, *akatharsía* (gr.) ca stare se vedește a fi un efect general al acestora.

Sf. AP. Pavel va moșteni toate aceste semnificații și de aceea este oarecum imprudent să considerăm că starea de necurăție, așa cum este ea menționată în epistolele pauline, poate fi restrânsă la conotații legate de sexualitate. În plus, pe lângă toate acestea, termenul elin așa cum era valorificat în mediile elenistice din secolul I d.Hr. era deja marcat utilizarea lui în discursul filosofic și juridic non-iudaic.

De bună seamă că ar fi interesant de studiat, aparte, rolul jucat de istoria elenistică a termenului *akatharsía* (gr.) în evoluția semantică biblică a acestuia. La Demostene, bunăoară, lexemul este folosit pentru a desemna o stare generală de ticăloșie a cuiva, care a devenit atât de josnic, încât nu mai poate fi recuperat; persoana respectivă fiind afectată principial, este incapabilă de a mai face un lucru bun²⁰. Platon, la rândul său, vorbește despre necesitatea expierii fărădelegilor, altfel acesta îl afectează omul care le-a comis și vor afecta în egală măsură și comunitatea²¹. Din aceste exemple putem deduce că termenul este folosit în legătură problematica moralei generale și a comportamentului personal deopotrivă. Starea de necurăție este descrisă ca *forma mentis* a unei persoane anume, care ajunge să influențeze negativ întreaga comunitate.

Revenind la Sf. Ap. Pavel, nu putem trece cu vederea diversitatea utilizărilor acestui termen. De altfel, în scrierile Noului Testament termenul *akatharsía* (gr.) este folosit în fragmente foarte similare unor concepții vechitamentare sau cel puțin valorificându-le pe acestea în implicațiile lor legate de puritatea rituală, așa ca în,

¹⁹ În Pilde 3, 32 și 16, 5 traducerea românească este diferită: „urât de Domnul”, respectiv „urâciune”.

²⁰ Demostene, *Împotriva lui Midias*, XXI.119

²¹ Platon, *Legile*, IX, 854a-b

*Vai vouă, cărturarilor și fariseilor fățarnici! Că semănați cu mormintele cele văruite, care pe din afară se arată frumoase, înăuntru însă sunt pline de oase de morți și de toată necurăția.*²²

Dar apare și în fragmente de un liberalism cuceritor,

*Și a zis către ei, Voi știți că nu se cuvine unui bărbat iudeu să se unească sau să se apropie de cel de alt neam, dar mie Dumnezeu mi-a arătat să nu numesc pe nici un om spurcat sau necurat.*²³

Sf. Ap. Pavel folosește lexemul după cum urmează. Spicuim,

- *akatharsía* (gr.) ca „necurăție” cu conotații sexuale și implicații cultice,

*De aceea Dumnezeu i-a dat necurăției, după poftele inimilor lor, ca să-și pângărească trupurile lor între ei.*²⁴

*Mă tem ca nu cumva, venind iarăși, să mă umilească Dumnezeul meu la voi și să plâng pe mulți care au păcătuit înainte și nu s-au pocăit de necurăția și de desfrânarea și de necumpătarea pe care le-au făcut.*²⁵

Aici putem consemna și o situație implicită, în care se atestă că Iacov nu mai săvârșește ritualurile de purificare prescrise de Lege pentru cei care au avut un contact cu persoane de alt neam,

*Iar când Chefa a venit în Antiohia, pe față i-am stat împotrivă, căci era vrednic de înfruntare. Căci înainte de a veni unii de la Iacov, el mânca cu cei dintre neamuri; dar când au venit ei, se ferea și se osebea, temându-se de cei din tăierea împrejur.*²⁶

Se pare că, aici, comunitatea nu se mai simte amenințată în starea ei de curăție, de eventuala necurăție a unuia dintre membrii ei, curăția fiind deja înțeleasă mai degrabă într-un sens spiritual, intelectual, moral, lăuntric. *akatharsía* (gr.) ca starea imorală în care se află omul înainte de a-L cunoaște pe Iisus Hristos,

*Căci Dumnezeu nu ne-a chemat la necurăție, ci la sfințire.*²⁷

²² Matei 23, 27. Vezi și Luca 11, 41.

²³ Fapte 10, 28

²⁴ Romani 1, 24

²⁵ 2 Corinteni 12, 21

²⁶ Galateni 2, 11-12

²⁷ 1 Tesaloniceni 4, 7

- *akatharsía* (gr.) ca stare lăuntrică alterată, care determină o percepție distorsionată a lumii,

*Toate sunt curate, dar rău este pentru omul care mănâncă spre poticnire.*²⁸

- *akatharsía* (gr.) în sens profetic, cu accent pe necesitatea curățirii lăuntrice,

Având deci aceste făgăduințe, iubiților, să ne curățim pe noi de toată întinarea trupului și a duhului, desăvârșind sfințenia în frica lui Dumnezeu.²⁹

În scrierile pauline regăsim o sinteză fericită a concepției vechitamentare despre *akatharsía* (gr.), „necurăție”, într-un sens cultic, trecând prin perspectiva etico-morală a profetilor, spre înțelegerea nou testamentară a „necurăției” într-un sens lăuntric, spiritual. Astfel, într-un fragment precum,

*Iar faptele trupului sunt cunoscute, și ele sunt, adulter, desfrânare, necurăție, destrăbălare ...*³⁰

akatharsía (gr.), „necurăția” este enumerată între „faptele trupului”³¹, ca o stare ce exprimă firea căzută de care omul nu s-a desfăcut încă și, ca atare, faptele sale nu sunt coerente cu credința în Dumnezeu pe care el o mărturisește, ci sunt dictate de instinctele sale naturale.

Astfel, înțelegem că semnificațiile termenului *akatharsía* (gr.), „necurăție” nu se limitează la a desemna o situație particulară anume, conotată sexual, ci indică o stare generală, o așezare a minții cu implicații morale și factuale de natură să vicieze relația dintre om și Dumnezeu, astfel încât toate întreprinderile omului afectat de necurăție, chiar dacă în aparență sunt bune, în realitate ele nu sunt lucrătoare ale binelui.

²⁸ Romani 14, 20

²⁹ 2 Corinteni 7, 1

³⁰ Galateni 5, 19 *sq.*

³¹ Gr. καθαρσία = ἄργον τῆς σαρκός.

DIMENSIUNEA TRIADOCENTRICĂ A ECLEZIOLOGIEI ORTODOXE

Pr. lect. univ. dr. Adrian D. COVAN

Abstract: Conjugating the Godhead persons communion life ensemble, the Church is an icon of Trinitarian relations, continuing the salvation opera of Its founder, Jesus Christ, essence and finality of personal relation between God and man. Christian life is anchored in Christ and the Holy Spirit, for only in Christ and through the Holy Spirit we can meet and know our Father. Therefore, life in Christ or the spiritual life is nothing but a direct participation at Trinitarian life. The door to this life is opened only by Baptism in the name of the Holy Trinity and we cannot partake of its fullness but through the grace of saints marking their presence in the Church.

Keywords: *Holy Trinity, communion, Holy Church, ecclesiology, pneumatology*

Primul principiu de bază și premiză a teologiei dogmatice răsăritene este însușirea ei triadocentrică (centrată pe Sfânta Treime). Nicio latură a dogmaticii ortodoxe nu se înțelege fără raportarea acesteia la persoanele Sfintei Treimi. Pentru Sfinții Părinți, nu există teologie fără Sfânta Treime, fie sub îngusta, fie sub larga ei implicare. De altfel, chiar Revelația divină, din care *izvorăște* teologia dogmelor mântuitoare, constituie mișcarea *ad extra* a Ipostaselor dumnezeiești, prin mijlocirea lucrărilor Lor, care se manifestă, în creație și în istorie, din Tatăl, prin Fiul, în Duhul Sfânt. Așadar, Tatăl este inițiatorul mântuirii noastre, precum și întemeietorul planului de creație al *tuturor celor văzute și nevăzute*. Prin Fiul și Cuvântul Său ipostatic se înfăptuiesc toate acțiunile dumnezeiești în lume, iar Sfântul Duh, prin revărsarea energiilor Sale necreate, ne *acoperă* și ne fortifică în starea la care am fost înălțați, ca să fim *încorporați* pe veci în proximitatea fericită a Împărăției Preasfintei Treimi¹. Prin urmare, trăirea creștină din Biserică este o viață *altoită* în Hristos și în Duhul Sfânt, căci numai în Hristos, prin Duhul lui Dumnezeu, Îl întâlnim și-L cunoaștem pe Tatăl². În același timp, viața în Hristos sau viața duhovnicească – în Duhul – denotă participarea directă la *viața* treimică. Intrarea în această viață se înfăptuiește prin Botezul făcut în numele Sfintei Treimi, și nu putem să ne împărtășim din plinătatea ei decât prin harul sfinților prezent în Tainele Bisericii. Conjugând *ansamblul* vieții de comuniune a persoanelor Dumnezeirii, Biserica este o *icoană* a relațiilor

¹ Vezi Dumitru Stăniloae, *Sfânta Treime, creatoarea, mântuitoarea și țința veșnică a tuturor credincioșilor*, în *Ortodoxia*, nr. 2/1986, p. 36.

² Cf. *Ioan*, 14, 6-10 și *Romani*, 8, 15.

treimice, continuând, în același timp, opera mântuitoare a Întemeietorului ei, Hristos Iisus, ca esență și finalitate a relației personale dintre Dumnezeu și om. „Însă Biserica, în calitatea ei de icoana a Sfintei Treimi, nu se zidește ca o icoana paralelă sau independentă de Sfânta Treime, ci ca participare la viața treimică și ca strălucire (reflectare) în lume a acestei participări. De fapt, când cineva devine creștin sau membru al Bisericii, aceasta se face prin Botezul în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh. Așadar, a deveni creștin înseamnă a restabili sau a începe comuniunea cu Sfânta Treime”³. Aspectul trinitar, vizează nu numai originea și certitudinea Bisericii, ci, mai ales, ontologia ei, adică constituția ei teandrică. Elementul trinitar devine fundamental pentru înțelegerea Tainei Bisericii, deoarece Trinitatea lui Dumnezeu este *emblema* transcendenței, a depășirii insuficienței solitare, a comuniunii în iubire și a libertății desăvârșite. La baza ecleziologiei stă, așadar, teologia, ca învățătură revelată despre Dumnezeu-Sfânta Treime, ceea ce însemna că, de fiecare dată, trebuie afirmată transcendența și deschiderea ei spre lume. Ontologia Bisericii este ontologia iubirii *nețârmurite*, gravată pe *partitura* comuniunii. De aceea, ecleziologia nu trebuie înțeleasă printr-un formaj circular, închizând Biserica în *celula* eonului creat. Biserica nu se rotește în jurul axei sale terestre și nici nu se reduce la un spațiu circumscris în limitele materiei, ci este întemeiată pe mișcarea de iubire, de comuniune și de libertate pe care Dumnezeu o inserează în relația Sa perenă cu omul, proces care a luat forma supremă prin întruparea Fiului Său, Iisus Hristos. Biserica se află, prin însăși ființa ei, înscrisă în acest traiect continuu între Dumnezeu și lume. *Ecclesia* lui Iisus coboară în lume, fiindcă Dumnezeul-Iubire *fecundează* cosmosul întreg prin energiile Sale necreate și veșnice, făcându-Se accesibil creației. Biserica interiorizează lumea ridicată la *puterea* veacului care *va să vină*, pentru că Dumnezeu nu poate fi *ferecat* în imanența și revativismul istoriei. Toată iconomia mântuirii atestă mișcarea *Celui ce este* în creația Sa, mișcare ce comportă forma *pascală* a mutării de la moarte la viață, de la o stare de *invalidism* duhovnicesc, dobândit prin păcat, la starea de îndumnezeire *dănuită* de *Cel vechi de zile* prin iubirea Sa nemăsurată.

Veacuri de-a rândul, confesiunile creștine occidentale au persistat asupra unui *tipar* ecleziologic hristocentric, cu toate că Sfinții Părinți, în unanimitate, vedeau Biserica drept un *construct* trinitar, instituit în urma mișcării catabazice de tipul: Tatăl-Hristos-Duhul și constituit pe schema anabazică: Duhul-Hristos-Tatăl. Numai în lumina dogmei Sfintei Treimi se descoperă, în adevărul ei înțeles, Biserica. În ea se afirmă preaplinul comuniunii în iubire, după chipul intersubiectivității divine, deoarece se realizează între membrii ei o unitate de voință și simțire, conducând la unirea

³ Dan Ilie Ciobotea, *Dorul după Biserica nedespărțită sau Apelul tainic și irezistibil al iubirii Treimice*, în *Ortodoxia*, nr. 4/1982, p. 592.

harică cu Dumnezeu Tri-Unic. Dar, ca și comuniune a oamenilor cu Dumnezeu, noua *Arcă* noetică – Biserica – este mânăată la *adânc* prin întruparea Cuvântului, fiind, deci, prelungirea în umanitate a Întrupării, și este întemeiată obiectiv de Hristos prin jertfa de pe Cruce și prin Învierea Sa din morți. Ca și comunitate vizibilă a oamenilor cu Dumnezeu, Biserica debutează în istorie la praznicul *Paștilor de foc*, prin pogărârea proteguitoare a Duhului Paraclet. Așadar, „Sfântul Duh este viața și sufletul Bisericii. Prin El, Hristos se prelungește în oameni incorporându-i în Sine ca mădulare ale trupului Său. Biserica intră în istorie ca și comunitate concretă de la Cincizecime, adică odată cu pogorârea Sfântului Duh peste Apostolii aflați împreună, dar în chip distinct peste fiecare, instituind, astfel, în Biserică preoția sacramentală sau specială”⁴.

În altă ordine de idei, prin lucrarea răscumpărătoare a lui Hristos, viața de comuniune a persoanelor Sfintei Treimi coboară în umanitate, luând naștere Biserica, iar Biserica, datorită Capului ei Hristos tinde desăvârșindu-se spre Sfânta Treime, prin Duhul Sfânt⁵. Constituția Bisericii este axată pe o sinergie teandrică, păstrând ca persoane distincte pe cei uniți, pe Dumnezeu și pe oameni, după cum și *comunitatea* ipostatică din cadrul Sfintei Treimi păstrează distincte Persoanele dumnezeiești.

Pnevmatologismul eclezial devine periculos când se bazează pe rămânerea Duhului cu noi ca substitut al lui Hristos. Dacă Sfântul Duh este văzut vestindu-Se Sine Însuși, fără să-L indice pe Hristos cel răstignit, înviat și înălțat întru slavă, atunci credem că avem de-a face cu o teologie influențată de adaosul *Filioque*, iar nu cu învățătura revelată a Bisericii, care este prin excelență *construită* pe *șablonul* trinitar. Sfinții apostoli fundamentează unitatea Bisericii pe unitatea trupului lui Hristos, pe „unitatea Duhului”⁶ și pe unitatea lui Dumnezeu, „Tată al tuturor, Care este peste toți și întru toți”⁷. Iar prin faptul că Biserica este încorporată în Hristos și structuralizată în chip treimic, ea se deosebește de toate celelalte creații

⁴ Dumitru Radu, *Hotărârile dogmatice ale celui de-al doilea Sinod ecumenic*, în *Biserica Ortodoxă Română*, nr. 7-8/1981, p. 819.

⁵ „Chiar și în scrierile nou-testamentare, întâlnim atât ideea că Duhul Sfânt este dat prin Hristos, în special Hristos Cel înviat și înălțat la ceruri (căci încă nu era dat Duhul, pentru că Hristos nu fusese preaslăvit – *Ioan* 7,39), cât și ideea că nu este Hristos, ca să zicem așa, până când nu lucrează Duhul, nu doar ca un Înaintemergător care Îi anunță venirea, ci și ca Cel Care Îi constituie adevărata identitate ca Hristos, atât la Botez (Marcu), cât și în momentul conceperii Sale biologice (Matei și Luca). Ambele perspective pot coexista în mod fericit în una și aceeași scriere biblică, după cum reiese evident din studiul lui Luca (Evanghelia și Faptele Apostolilor), al Evangheliei lui Ioan etc” (cf. Ioannis Zizioulas, *Ființa eclezială*, traducere de Vasile Gavrilă, Ed. Bizantină, București, 2008, p. 132).

⁶ *Efeseni* 4, 3.

⁷ *Efeseni* 4, 6.

omenești. Ca atare, Biserica este noua făptură a lui Dumnezeu, în care dispar deosebirile existente în lume⁸.

În strânsă legătură cu erminia hristologică eclezială⁹, numeroși teologi de marcă au început să ia în calcul tendința pnevmatologismului Bisericii, în încercarea de extindere a bazelor eclezilogice. Pornind de la următoarea alegație: „Biserica a existat înaintea creației lumii în veșnicele paradigme dumnezeiești și adâncurile ființei ei își au obârșia în Sfânta Treime”¹⁰, teologia răsăriteană afirmă că Trupul tainic al Domnului a luat naștere din debordarea iubirii Preasfintei Treimi-Dumnezeu asupra omenirii aflate sub osânda păcatului, având ca scop îndumnezeirea omului. Rezultă, așadar, următorul corolar: „Biserica este una în mulțimea membrilor și întregă în fiecare dintre ele”¹¹.

Referindu-se la diferendurile tot mai pronunțate dintre eclezilogia răsăriteană și cele apusene, *întâistătătorul* teologiei românești sublinia: „A sosit timpul în care să se poată proceda la stabilirea formulei de echilibru exact în aceste învățături, a poziției de mijloc între și față de celelalte confesiuni care să le dea și lor ce li se cuvine, dar și laturii pe care ele au părăsit-o în mod diferit și contradictoriu, pentru a le ajuta să se apropie atât între ele cât și de latura pe care au părăsit-o, regăsindu-se, într-o eclezilogie hristologică și pnevmatologică”¹².

Abordarea triadocentrică a eclezilogiei nu este de factură nouă în ideatica și scriptologia creștină răsăriteană și nu numai. Dintotdeauna, Sfinții Părinți au afirmat, fără echivoc, baza *polimorfă* (triadologică și hristologică) a *constructului* eclezial. Așadar, „în epoca patristică s-a dezvoltat mult eclezilogia treimică. Prin aceasta s-a înțeles, mai întâi, unitatea în multiplicitate, care caracterizează atât Sfânta Treime, cât și Biserica. Apoi, s-a înțeles identitatea de viață revărsată de Preasfânta Treime asupra credincioșilor, prin darurile și harurile ei – comuniune de viață în credință și iubire suprafirească”¹³. În contextul de față, trebuie amintită intervenția marelui apologet creștin Origen care, într-un pasaj cunoscut din opera sa,

⁸ Constantin Voicu, *Studii de Teologie patristică*, Ed. IBMBOR, București, 2004, p. 290.

⁹ Constituția teandrică a Bisericii este dată de Hristos Însuși, Care, după firea Sa dumnezeiască, este unit cu Tatăl și cu Sfântul Duh, iar după firea omenească este unit cu toți oamenii, în general, și cu fiecare în parte. Fiind cuprinsă în Ipostasul întrupat al Fiului, Biserica este Hristos extins în umanitate. Hristos și omenitatea sunt așa de uniți în Biserică încât nici Hristos, nici umanitatea nu pot fi văzuți sau concepuți unul fără celălalt (Cf. Ioan Tulcan, *Misterul mântuirii în Hristos și în Biserică*, Ed. Universității Aurel Vlaicu, Arad, 2007, p. 105).

¹⁰ Nicolae Chițescu, *Sobornicitatea Bisericii*, în *Studii Teologice*, nr. 3-4/1955, pp.151-152.

¹¹ *Ibidem*, pp.152-153.

¹² Dumitru Staniloae, *Noțiunea dogmei*, în *Studii Teologice*, nr. 9-10/1964, p. 563.

¹³ Nicolae Chițescu, *stud. cit.*, pp. 151-152.

menționa următoarele: „Biserica este plină de Treime”¹⁴. În același cadru semasiologic, celebrul apologet de limbă latină, Tertulian, afirma că „acolo unde sunt trei, adică Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt, acolo este Biserica, pentru că Biserica este Trupul celor Trei”¹⁵. Aceași abordare o are și Sfântul Maxim Mărturisitorul când declară că „rolul credincioșilor și al sfinților este de a exprima însăși unitatea Sfintei Treimi”¹⁶.

Acest aspect trebuie înțeles astfel: Biserica este o structură indivizibilă, distinctă în esența ei de orice formă de constrângere exterioară juridică. Se naște, însă, următoarea întrebare: în contextul necesității de a stabili, pe baza fundamentului trinitar, cum este posibil să evităm atât o confuzie, care rezidă din anularea distincțiilor personale (datorită adaosului *Filioque*), așa cum apare în învățătura romano-catolică despre Treime și Biserică (dominată de autoritarismul papal), cât și de a eluda o dezagregare a autorității și unității Bisericii, datorită cuantumului exagerat de libertate acordată individului, așa cum se întâmplă în mediul credal protestant?

Părintele Dumitru Stăniloae propunea cea mai propice *constituție* a mediului unitar eclezial, ca răspuns la provocarea înfăptuită de teologul rus Vladimir Lossky: „Problema cum este Biserica una în Hristos și, totuși, persoanele umane se contopesc în El a încercat să o rezolve Lossky. Credincioșii sunt, după el, uniți ca natură în Hristos, dar persoanele lor sunt conservate și dezvoltate în Duhul Sfânt... Dar poziția centrală a lui Hristos ca persoană între persoane o indică faptul că El e mijlocul celor adunați în numele Lui”¹⁷.

Distincția dintre rolul lui Hristos și cel al *Mângâietorului* Duh nu constă dintr-o deosebire de lucrări, căci toate câte le face Fiul, le face și Duhul¹⁸, asemenea, ci din faptul că Fiul le realizează pentru noi potențial, iar Duhul le actualizează. Cu alte cuvinte, în Fiul avem în potență însăși unitatea noastră personală, pe când Duhul nu numai că ne împărtășește feluritele Sale daruri, ci ne și unește.

Toate confesiunile occidentale, exceptând vechii catolici, prezintă aceeași optică eronată asupra relațiilor treimice și anume, cea filioquistă. Mai mult, teologii occidentali au încercat să ofere o *paletă* largă de clarificări asupra acestui fenomen, socotit a fi *matricea* tuturor erorilor doctrinare din spațiul teologic apusean. Astfel, teologul anglican T. F. Torrence considera că majoritatea teologilor occidentali nu au menținut vechea *convicțiune* patristică despre Sfântul Duh ca ambient prin care Îl percepem pe Hristos, ci au căutat să Îl redea cam în același mod cum concep celelalte două Persoane

¹⁴ Origen, *Selecta in Psalmos*, 23, 1, Migne, PG 12, 1265.

¹⁵ Tertulian, *De baptismo* 6, 10, Migne, PL 2, 1162.

¹⁶ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, Migne, PG 91, 119 B.

¹⁷ Dumitru Stăniloae, *Noțiunea dogmei*, în *Studii Teologice*, nr. 9-10/1964, p. 567.

¹⁸ Cf. *Ioan* 5, 19.

treimice. Deposedându-L pe Duhul Adevărului de capacitatea Sa fundamentală de a-L revela pe Hristos, Paracletul devine o realitate *vaporoasă*, independentă de Hristos și *încătușată* în imanența umană, unde este confundat fie cu Biserica (în catolicism *Filioque* se substituie, de facto, sintagmei *Ecclesiae*), fie cu spiritul individualist ca în protestantism, unde același *Filioque* este redat prin *Homineque*¹⁹.

Antagonică doctrinei lui Torrence, care vrea să acrediteze ideea că nu învățătura despre *Filioque* este greșită, ci modul ei de aplicare, găsim poziționată maniera explicativă a părintelui Stăniloae: „Dar e de mirare cum tocmai occidentul, care a afirmat continuu doctrina filioquistă; a căzut atât latura catolică cât și cea protestantă în această eroare. Explicația nu poate fi decât aceea că *Filioque* însăși este cauza confundării Duhului cu subiectivitatea umană; iar în protestantism să se atribuie individului capacitatea de aflare a adevărului în Scriptură, căci datorită lui *Filioque* a ajuns să fie cugetat Tatăl și Fiul, pentru că El nu mai e considerat că rămâne, că Se odihnește în Tatăl și Fiul, ci că iese și El din Tatăl (și din Fiul) pentru o existență asemenea Acelora”²⁰.

Învățătura despre dubla purcedere implică o subordonare clară a Duhului față de Fiul (pe plan istoric, *germenii* adaosului *Filioque* se găsesc în clasicul subordonaționism de factură pnevmatomahă, proferat începând cu a doua jumătate a *veacului de aur* și combătut cu vehemență la Sinodul al II-lea ecumenic. Erezia cu pricina Îl considera pe Sfântul Duh o creatură a Fiului, refuzându-I-Se, astfel, calitatea de Dumnezeu adevărat, deoființă cu Tatăl și cu Fiul). După cum se cunoaște, această învățătură greșită a fost difuzată în întreg Apusul creștin, având numeroase și nefaste urmări. De pildă, pe termen mediu și lung, s-a ajuns să se considere viața Bisericii ca o dispută interminabilă între individ și *pliroma*, între subiectiv și obiectiv, între particular și general. Prin urmare, Biserica, atât în materie de credință cât și pe plan liturgic, va evidenția fie ansamblurile obiective oferite în defavoarea a ceea ce este interior și propriu, fie elementele subiective care anulează ceea ce este comun²¹.

Triadologia ortodoxă patristică opune filioquismului teza reciprocității privind relația dintre Logosul întrupat și Sfântul Duh, în *aria* cosmică a mântuirii, ridicând persoana și opera *Ruah*-ului Sfintei Treimi de la stadiul subordonării ontologice la cel de egalitate substanțială cu Tatăl-*Dumnezeirea izvorătoare* și cu Fiul-*Monogenes*. Deloc surprinzătoare este afirmația teologului și sociologului protestant francez Roger Adolphe Mehl (1912-1997) care constata următoarele: „Nouă ne pare rău de refuzul Bisericii Ortodoxe de a recunoaște primatul papal, lucru ce provine dintr-o

¹⁹ Dumitru Stăniloae, *Relațiile treimice și viața Bisericii*, în *Ortodoxia*, nr. 4/1964, p. 523.

²⁰ *Ibidem*, p. 524.

²¹ *Ibidem*.

concepție originală despre relațiile dintre eclesiologie și pnevmatologie. Bisericele Reformei nu au acordat o suficientă considerație problemelor pnevmatologice”²².

Vizibila reciprocitate dintre Fiul și Sfântul Duh se manifestă concret, pe de o parte, prin pogorârea și rămânerea Duhului peste Fiul, iar, pe de altă parte, prin trimiterea Duhului în lume de către Tatăl și Fiul²³. Aceste două aspecte distincte, dar echipolente, ale relației dintre Fiul și Duhul Sfânt, permit eclesiologiei ortodoxe să înlăture exagerările și deformările specifice eclesiologiilor occidentale. Pogorârea Duhului peste Fiul lui Dumnezeu, întreit *afundat* în apele Iordanului, devine temeiul epiclezelor sacramentale cu privire la prefacerea materiei Sfintelor Taine. Aceasta pogorâre a Duhului lui *Elohim* poate fi considerat momentul *hirotoniei* lui Hristos ca Mântuitor al lumii, în baza căreia funcționează preoția harică sacramentală în Biserica Sa. Reiterând un text din cartea profetului Isaia, Fiul Omului spune: „Duhul Domnului este peste Mine că Domnul M-a uns să binevestesc săracilor, M-a trimis să vindec pe cei cu inima zdrobită...”²⁴.

În consecință, eclesiologia comunională (triadologică) reprezintă un *blazon* definitoriu pentru discursul teologic al Bisericii. Însumând o parte organică a Tradiției creștine bimilenare, dogma eclesiologică difuzează *pulsația* neîntreruptă a Duhului în Biserică și în mădulele ei chemate funciamente spre sfințenie²⁵, spre unirea cu Hristos, Cel care ne face să dobândim vederea și cunoașterea „Stăpânului a toată făptura, Cel sfânt între sfinți” (δέσποτα πάσης κτίσεως, ἅγιε ἐν ἁγίοις)²⁶. Prin urmare, este limpede că numai o abordare în perspectiva relațiilor trinitare în special a relației dintre Fiul și Duhul Sfânt poate oferi un răspuns satisfăcător problemei eclesiologice, așa cum se pune în zilele noastre în cadrul teologiei ecumenice.

²² *Ibidem*, p. 525.

²³ *Ioan*, 14, 26 și 15, 26.

²⁴ *Luca*, 4, 18.

²⁵ *I Petru*, 1, 15.

²⁶ *III Macabei*, 2, 2.

DISCERNĂMÂNTUL SPIRITUAL (DIAKRISIS) ÎN TRADIȚIA PATERICALĂ. CONSIDERAȚII

Lect. univ dr. Daniel LEMENI

Abstract: The gift of discernment is a special quality of the Desert Fathers. An elder has the gift of discernment, namely he is able to recognize the true character of ascetics he encounters. The cultivation of this virtue was a central element in the spirituality of the desert.

Keywords: Desert Fathers, discernment, character of ascetics, virtue, the spirituality

Discernământul spiritual ocupă un loc extrem de important în spiritualitatea ascetică. Această importanță rezidă în faptul că în practica îndrumării spirituale, părintele duhovnicesc trebuie să țină cont întotdeauna de temperamentele și nevoile specifice ale ucenicilor săi¹.

Acest lucru reiese foarte clar din *Pateric*, o cloecție de apoftegme ale Părinților deșertului din secolul IV.

În primul rând trebuie spus că atunci când tinerii asceți cereau un „cuvânt de mântuire” de la Bătrânul (avva) lor ei nu căutau o axiomă teologică, ci, mai curând, un sfat concret pe care să-l aplice vieții lor ascetice. Aceasta e de fapt lecția fundamentală pe care o putem desprinde din *Pateric*, și anume că ucenicul nu poate progresa duhovnicește în afara relației cu o autoritate căreia el i se supune³³. Lipsa de experiență îi va impune întotdeauna ucenicului alegerea unui părinte duhovnicesc, deoarece în viața duhovnicească este destul de riscant să trăiești de unul singur, și deci neînsoțit de oameni care să aibă experiența luptei spirituale: „Așadar, o, fiule, cine vrea să ia crucea și să-i urmeze lui Hristos prin neîncetata cercetare a gândurilor, prin multă grijă pentru mântuire, prin înțelegere și multă sîrguință pentru Dumnezeu și prin întrebarea slujitorilor lui Dumnezeu, care sunt de același suflet și de același gând, și care poartă aceeași luptă, trebuie să-și sporească, înainte de toate, cunoștința și înțelegerea. Aceasta din motivul ca nu cumva, neștiind pe unde și cum umblă, să călătorească în întuneric, lipsit

¹ Inima ascetului în care putem întâlni șiruri de gânduri și intenții (*logismoi*) era extrem de importantă în practica îndrumării spirituale. De aici rezultă importanța covârșitoare a darului discernământului (*diakrasis*) la Părinții pustiei. Așa cum a afirmat Peter Brown inima însăși a monahului este acum cartea cea nouă. Această „carte” cerea o exegeză infinit de experimentată și o îndelungată experiență spirituală din partea asceților. Altfel spus, pentru înțelegerea „mișcărilor profunde din inimă”, a stratagemelor și capcanelor pe care le punea diavolul în inimă era nevoie de iscusința unui ascet încercat în astfel de chestiuni duhovnicești: „Trecerea de la o cultură a cărții la o cultură *Dei*, a fost salutată pe drept ca fiind realizarea cea mai mare și mai specială a Bătrânilor din pustia Egiptului: ea însemna descoperirea unui nou alfabet, cel al inimii” (Peter Brown, *Trupul și societatea*, trad. de Ioana Zirra, Editura Rao, București, 2000, p. 243).

de lumina sfeșnicului. Căci cel ce călătorește după socoteala sa, fără cunoștința evanghelică și fără călăuzirea cuiva, de multe se împiedică și cade în multe gropi și curse ale celui rău, mult rătăcește și prin multe primejdii trece, și nu știe la ce țintă va ajunge. Pentru că sunt destui care au trecut prin multe osteneli și nevoițe, și au răbdat pentru Dumnezeu rele pătimiri și scârbe multe. Dar prin faptul că au umblat după socoteala lor și n-au putut deosebi lucrurile, nici n-au cerut sfatul aproapelui, aceste osteneli ale lor au rămas deșarte și fără rost”².

Ceea ce definește în mod fundamental relația dintre un avva și ucenicul său în practica îndrumării spirituale la Părinții pustiei e comunicarea orală sau dialogul. Textele patericale încep într-un mod cât se poate de simplu: „Într-o zi un frate a venit la avva cutare și l-a întrebat...”, sau „Câțiva frați s-au dus la avva cutare ca să ceară sfat și cuvânt de mântuire”.

Pentru a ilustra această dimensiune ascetică tonifiantă, simplă și profundă la Părinții pustiei vom lua ca exemplu următoarea apoftegmă: „Un frate s-a dus la avva Macarie Egipteanul și l-a rugat: «Avva, spune-mi un cuvânt». Bătrânul îi zice: «Du-te în cimitir și ceartă morții!». Fratele s-a dus, i-a certat și a aruncat cu pietre, apoi s-a întors să-i spună bătrânului (că a îndeplinit porunca). Acesta l-a întrebat: «Și ce ți-au spus?». «Nimic». Bătrânul îi zice: «Du-te iarăși mâine și laudă-i». Fratele s-a dus și i-a laudat făcându-i «apostoli», «sfinți», și «drepti». Apoi s-a întors la bătrân și i-a zis: «I-am laudat». El l-a întrebat: «Și nu ți-au răspuns nimic?». Fratele a zis: «Nu». Bătrânul îi zice: «Ai văzut, așadar, cât i-ai certat și cât i-ai laudat, iar ei nu ți-au spus nimic. La fel și tu, dacă vrei să te mântuiești, fii mort, neluând în seamă nici nedreptatea oamenilor, nici lauda lor, precum morții. Astfel vei putea să te mântuiești»³.

Din această apoftegmă se poate vedea foarte bine că acel „cuvânt de mântuire” al avvei nu era destinat tuturor, ci el este adresat unui ascet anume aflat într-o situație specifică. În mod evident acest cuvânt putea dobândi ulterior o aplicare mai largă. Avva Macarie a promovat în apoftegma de mai sus *flexibilitatea* duhovnicească, adică o atitudine în care părintele spiritual trebuie să aibă în vedere datele particulare și specifice ale ucenicului său.

În acest sens *Patericul* e plin de sfaturi concrete, dar nu cade niciodată în rețetar, ci, dimpotrivă, în majoritatea cazurilor vedem cum Bătrânul ezită să dea reguli sau porunci ucenicului său: „un frate l-a întrebat pe avva Pimen: «Câțiva frați locuiesc la mine, vrei să le poruncesc?». Bătrânul răspunde: «Nu, fă tu întâi ce ai de făcut și, dacă ei vor să trăiască, vor vedea și vor face și ei», la care fratele îi zice: «Părinte, dar ei vor să le poruncesc». Bătrânul

² Sfântul Marcu Ascetul, „Epistolă către Nicolae Monahul”, în *Filocalia*, vol. I, trad. de Pr. Prof. Dr. D. Stăniloae, Editura Humanitas, București, 2005, p. 293.

³ Avva Macarie Egipteanul 22, pp 220-221.

zice: «Nu, fii pentru ei pildă (*typos*), nu legiuitor (*nomothetes*)»⁴. Pentru dobândirea acestui discernământ spiritual e nevoie de multă asceză, astfel încât nu oricine poate să-și asume sarcina îndrumării duhovnicești. A îndruma fără să dispui de această amplă experiență duhovnicească înseamnă a te expune unor riscuri foarte mari. Asupra acestui pericol atenționa în mod răspicat Părintele Antonie de Suroj atunci când spune că, „marea primejdie care îl pândește pe preotul tânăr și lipsit de experiență, dar plin de entuziasm și nădejde, este aceea că, uneori, tinerii care ies de pe băncile școlilor teologice își închipuie că hirotonia întru preot i-a umplut de înțelepciune, de experiență, chiar și de darul <deosebirii duhurilor>, transformându-se în felul acesta în ceea ce întâlnim adesea sub denumirea de <tineri stareți/stăreți>. Cu alte cuvinte, fără a avea încă o oarecare maturitate duhovnicească, fără a avea cel puțin acea cunoaștere care să se poată numi proprie experiență, ei socotesc că deja au învățat tot ceea ce este de trebuință ca să-l poată lua de mână pe păcătosul care se căiește și să-l ducă deja de pe pământ la cer»⁵.

În lumina acestor considerații se poate spune că avva trebuie să rămână „mai degrabă mistagogul decât legiuitorul”⁶, deoarece el nu își formează ucenicul impunându-i legi, ci mai curând oferindu-i propriul său exemplu (*typos*). În calitatea sa de mistagog părintele spiritual este asemenea unui grădinar care „cunoaște natura și felul plantei, a florilor, condițiile climatice în care ea trăiește. Astfel, un părinte duhovnicesc trebuie să ajute această floare (ucenicul) să se dezvolte într-un mod propriu naturii sale specifice”⁷.

De pildă, aflăm din *Pateric* că „Un frate a venit la avva Pimen și-i zice: «Îmi semăn ogorul și dau din el pomană». Bătrânul îi zice: «Bine faci». Fratele s-a dus cu mare osârdie și a sporit în facerea de bine. Avva Anub a auzit povestea și-l întreabă pe avva Pimen: «Nu te temi de Dumnezeu să spui asemenea vorbe fratelui?». Bătrânul a tăcut, iar după două zile trimite după frate și-i zice de față cu Anub: «Ce mi-ai spus mai deunăzi, că aveam gândul la altceva?». Fratele îi zice: «Am spus că îmi semăn ogorul și dau din el de pomană». Avva Pimen i-a zis: «Eu am crezut că vorbești despre fratele tău mirean. Dacă tu faci asta, află că nu este treabă de călugăr». Auzind fratele s-a întristat și a zis: «Dar nu știu să fac altceva și nu pot să rămân cu ogorul neșemănat». După ce a plecat, avva Anub s-a plecat înaintea avvei Pimen și i-a zis: «Iartă-mă!». Avva Pimen i-a răspuns: «Am știut de la început că nu e treabă de călugăr, dar am vorbit după cugetul lui, îmboldindu-l să se

⁴ Avva Pimen 174, p. 295.

⁵ Mitropolitul Antonie de Suroj, *Adierea Duhului: purtarea de grijă față de suflete*, Editura Doxologia, Iași, 2015, pp. 206-207.

⁶ A. Scrima, *Timpul rugului aprins. Maestrul spiritual în tradiția creștină răsăriteană*, Editura Humanitas, București, 2010, p.172.

⁷ Antoine de Souroge, *Sur le père spirituel et la paternité spirituelle* (Conférence prononcée à Moscou, 1997), în “Buisson Ardent”, Le Sel de la Terre, 2004, p.187.

ostenească întru milostenie. Acum va face același lucru, dar plin de supărare»⁸.

Din apoftegma de mai sus vedem cum ascultarea nu înseamnă pentru ucenic supunerea la o lege pe care Bătrânul o sancționează sau o interpretează într-o manieră proprie. Sensul adevăratei paternități e până la urmă acela de a da viață ucenicului, de a-i asigura un spațiu prin care acesta să se dezvolte în propria sa cale, și, totodată, să ajungă la măsura vocației sale proprii. Nu putem vorbi, așadar, de o asceză „în general”, de o disciplină valabilă pentru toți, deoarece calea fiecărui ucenic e dictată de felul său propriu de a fi, precum și de configurația sa lăuntrică.

Sentințele paterice nu pot îmbrăca din acest motiv formele deducției speculative, și nici nu pot lua forma construcțiilor sau elaborărilor sistematice. Dimpotrivă, aici se practică ceea ce am putea numi în termenii lui A. Pleșu o „*inducție existențială*”, o pedagogie sau o îndrumare a situației trăite, a *modelului* surprins în acțiune. De aici și importanța ascezei care *nu se expune* discursiv, ci *se ilustrează experimental*⁹.

Noțiunea de *diakrisis* este deosebit de importantă în tradiția ascetică, în conținutul căreia putem deosebi patru sensuri majore: puterea de deosebire (cf. Evrei 5, 14); puterea de pătrundere a gândurilor celorlalți (cf. avva Varsanufie, *Scrisoarea* 572 și Sf. Grigorie Palama, *Triade*, 3,1, 40); deosebirea duhurilor (cf. Luca 9, 55; 1 Cor 12, 10), care este de departe cel mai utilizat sens¹⁰; prevederea (cf. Avva Antonie 8 și Avva Ioan Colov 7)¹¹.

De asemenea, discernământul poate însemna și a-I acorda lui Dumnezeu un timp pentru a acționa (Ps. 118, 126), a nu te pripi înainte ca lucrurile să fie coapte. Nu trebuie să ne încumetăm la prea multe prea de timpuriu, închipuindu-ne că putem urca scara desăvârșirii dintr-un singur salt¹². Acest lucru a fost subliniat cu tărie de avva Varsanufie: „Nu trebuie ca, după ce am pus piciorul pe prima treaptă a scării, să ne așteptăm să ajungem tot atunci pe cea din urmă”¹³. Acest dar al discernământului îl determină pe

⁸ Avva Pimen 22, p. 269.

⁹ Andrei Pleșu, „Când vreau să citesc filozofie, teologie sau literatură, nu iau niciodată în mână *Patericul*”, în Cristian Bădiliță, *Pe viu despre Părinții Bisericii*, Editura Humanitas, București, 2003, pp. 37-38.

¹⁰ Pentru aceasta există o tradiție ascetică extinsă (cf. *Viața Sf. Antonie* XXII, XXXVIII, XLIV; Evagrie Ponticul, *Despre rugăciune* 95; Avva Pimen 52; *Historia Monachorum*, Avva Pitirion 2-3; Sf. Varsanufie, *Scrisoarea* 98; Sf. Simeon Noul Teolog, *Cateheza* 18).

¹¹ Vezi J. Chryssavgis, „*Diakrisis* - discernământul”, în idem, *Sf. Ioan Scărarul – de la pustia egipteană la Muntele Sinaiului*, trad. de Gh. Fedorovici, Editura Sophia, București, 2005, pp. 304-309. De asemenea, discernământul ocupă un loc însemnat și în spiritualitatea Sfântului Ioan Scărarul despre care vom vorbi mai multe în capitolul II. Capitolul special dedicat acestei harisme (*Treapta* XXVI) este unul din cele mai lungi din *Scara* Sfântului Ioan Sinaiul.

¹² Cf. Sf. Ioan Scărarul, *Scara, Treapta* XIV. 8; IV.30.

¹³ Sf. Varsanufie, *Scrisoarea* 85.

Hausherr să afirme că Părinții deșertului au excelat în ceea ce azi se numește psihologie experimentală sau psihanaliză. În opinia sa avva Evagrie Ponticul, Sf. Diadoh al Foticeei sau avva Macarie Egipteanul ar merita din plin atenția psihiatrului interesat de istoria specialității sale¹⁴.

S-a pus adeseori întrebarea dacă discernământul spiritual este darul lui Dumnezeu pur și simplu sau el se datorează, cel puțin în parte, unui rezultat firesc al curăției ascetice? Avva Antonie pare să încline înspre această a doua opinie: „Căci eu cred că sufletul care e curățit în toate privințele și care stă în cele ale firii, făcându-se străvăzător (dioratic), poate vedea mai multe și mai departe decât demonii”¹⁵. Dar aici este vorba mai degrabă de vedere la distanță decât de *kardiognosie*. Prerogativă a lui Dumnezeu (cf. Faptele Apostolilor 1, 24; 15, 8), aceasta nu poate fi în om decât un dar al lui Dumnezeu. În *Pateric* îl putem vedea pe avva Iosif care, înainte de a fi întrebat de vizitatorii necunoscuți, răspunde printr-o punere în scenă legată de întrebarea pe care ei aveau intenția să i-o pună¹⁶. Părinții deșertului considerau discernământul drept un dar al lui Dumnezeu, însă la fel de bine credeau că darurile lui Dumnezeu sunt date în urma unui efort omenesc. Dreapta socotință sau discernământul spiritual este un rod al harului, iar harul este rodul unei despățimiri ascetice¹⁷.

Prin urmare, în tradiția ascetică timpurie discernământul spiritual devine o virtute de căpătâi. Această harismă reprezintă fără îndoială semnul autorității spirituale, fapt pentru care avva Ammona afirmă că *diakrisis* este darul spiritual care separă tânărul ascet de Bătrânul său¹⁸. Pe scurt, discernământul apare ca rezultat al unui proces ascetic îndelungat¹⁹.

În practica îndrumării spirituale vedem de multe ori cum darul discernământului primează atât de mult asupra celorlalte daruri, încât el poate să „echivaleze cu o dispensă de știință”: „Un bătrân avea un ucenic bun. Într-o zi, fiind în toane proaste, l-a dat afară din chilie cu melotă cu tot, iar fratele

¹⁴ Potrivit lui I. Hausherr există anumite trepte în acest dar al discernământului. Un *diakritikos* poate fi în același timp *dioratikos*, adică el poate avea darul clarviziunii, respectiv al *kardiognosiei*. Cel care dispune de aceasta din urmă este cel care este foarte căutat în Răsăritul creștin. *Diorasis* („străvederea”) sau puterea de pătrundere duhovnicească este un fel de radiografie psihică (cf. I. Hausherr, *Paternitatea și îndrumarea duhovnicească în Răsăritul creștin*, ed. cit., pp. 130-131).

¹⁵ *Viața Sfântului Antonie XXXIV*, p. 311.

¹⁶ Avva Iosif din Panefisi 1, pp. 179-180. Pentru mai multe detalii legate de discernământul spiritual, vezi I. Hausherr, *Paternitatea și îndrumarea duhovnicească în Răsăritul creștin*, pp. 130-136.

¹⁷ Pentru o prezentare succintă a discernământului spiritual (*diakrisis*) în *Pateric*, vezi Arhimandrit Nichifor Horia, *Duhovnicia Patericului*, Editura Doxologia, Iași, 2013, pp. 64-70.

¹⁸ Saint Ammonas, „Lettre IV”, în *Lettres des Pères du Désert*, introd., trad., et notes par B. Outtier, A. Louf, M. van Parys, A. Zirnheld, *Spiritualité Orientale*, n. 42, Abbaye de Bellefontaine, 1985, pp. 23-24.

¹⁹ Saint Ammonas, „Lettres IV, X”.

a rămas afară, lângă poartă. Bătrânul a deschis și, văzând-l cum șade acolo, s-a închinat în fața lui și i-a zis: «Părinte, smerenia bunăvoinței tale mi-a biruit toanele. Vino înăuntru: de acum tu ești bătrânul și părintele, iar eu tânărul și ucenicul»²⁰.

Admitem în acest sens împreună cu I. Hausherr faptul că „cei mai vestiți părinți duhovnicești își datorează faima nu studiului lor, ci vieții lor și darurilor de care s-au învrednicit din partea lui Dumnezeu. Căci «vorbia despre credință și citirea cărților dogmatice usucă», în timp ce singură curăția dăruiește un acces la adevărata știință»²¹. Din *Istoria lausiacă* aflăm că, atunci când Paladie s-a referit la învățătorul său, și anume avva Evagrie Ponticul, l-a numit „bărbat purtător de Duh și pătrunzător” (*anner pneumatophoros kai diakritikos*)²² în virtutea harismelor „cunoștinței, a înțelepciunii și a deosebirii duhurilor” de care acesta s-a învrednicit în cei cincisprezece ani de pustie, iar din *Pateric* aflăm că avva Antonie era „purtător de duh” (*pneumatophoros*)²³. Harisma discernământului spiritual se corelează în mod indisolubil cu efortul ascetic, de aceea putem spune că orice ascet poate dobândi această harismă, deoarece nicio condiție omenească nu este exclusă *a priori*. De pildă, din *Pateric* aflăm că avva Mios, un fost sclav, devenise la un moment dat un *diakritikos*: „A mai zis despre un bătrân din Sketis (avva Mios – n.n), născut rob, că devenise plin de discernământ”²⁴. E important să înțelegem însă că harisma discernământului spiritual este un dar de la Dumnezeu. Așa cum a remarcat Mitropolitul Antonie de Suroj, „a te deprinde să fii stareț este cu neputință, așa cum este cu neputință să-ți alegi să fii genial. Putem cu toții să visăm să fim geniali, dar nu este prea greu de înțeles că Beethoven sau Mozart, Leonardo da Vinci sau Rubliov au avut o asemenea genialitate, care nu se poate deprinde în nici o școală din lumea asta, care nu se poate deprinde nici măcar ca urmare a unei îndelungate experiențe – ea este numai darul Duhului Sfânt”²⁵.

În încheiere nu ne rămâne să spunem det că Părinții pustiei s-au impus în conștiința celorlalți tocmai prin această harismă a discernământului spiritual. De asemenea, prin acest dar spiritual, acești remarcabili asceți din secolul IV nu numai că au devenit „luminătorii pustiului”, dar ei au realizat și o amplă psihanaliză de ordin duhovnicesc, aceasta putând fi luată drept un excepțional răspuns creștin dat maximei preluate de Socrate de la Oracolul din Delphi: *gnothi seauton!*

²⁰ Avva Romanul 2, p. 322.

²¹ I. Hausherr, *Paternitatea și îndrumarea duhovnicească în Răsăritul creștin*, ed. cit., p. 101.

²² Paladie, *Istoria lausiacă (Lavsaicon)*, ed. cit., pp. 87-91.

²³ Avva Antonie 30, p. 50.

²⁴ Avva Mios 2, p. 243.

²⁵ Mitropolitul Antonie Bloom, *Adierea Duhului: purtarea de grijă față de suflete*, ed. cit., p. 207.

RUGĂCIUNEA ȘI MILOSTENIA ÎN (RE)MODELAREA FAMILIEI CREȘTINE

Pr. conf. univ. dr. **Gavril TRIFA**

Abstract: *The prayer and the facts of faith in (re) modeling the Christian family.* One of the most frequent questions that arise in the educational area both in schools and mass media is related to the role of the education within family in the process of forming the new generations of students. The present paper starts from one of the fundamental factors of the education within family, namely the formative value of prayer. It presents the ideal image of the family, founded on the divine commandments and blessed by the Savior, as the one in Cana Galilee. Because the family is, theologically speaking, a space of Christian perfection, the role of prayer is to support the continuous process of modeling and remodeling of the person, including the relationships between family members, through a continuous personal effort sustained by the work of the divine grace.

Keywords: *Bible, faith, family, prayer, formative environment*

1. Rugăciunea „în duh și în adevăr”

Una dintre întrebările cele mai frecvente care apar în spațiul educațional, deopotrivă în cel specific al școlii, cât și în mass-media este legată de rolul educației din familie în procesul formării noile generații de elevi. Lucrarea de față pornește de la unul dintre factorii care fundamentează educația în familie, respectiv de la valoarea formativă a rugăciunii. Este prezentată imaginea ideală a familiei, întemeiată în lumina poruncilor divine și binecuvântată de Mântuitorul, așa cum a fost cea din Cana Galileii. Pentru că familia este din punct de vedere teologic un spațiu al desăvârșirii creștine, rolul rugăciunii este de a susține procesul continuu de modelare și remodelare a persoanei, inclusiv de înțelegere și asumare a încercărilor sau suferințelor, printr-un efort personal continuu, susținut de lucrarea harului divin.

Rugăciunea comună și particulară rostită în cadrul familiei constituie unul dintre mijloacele cele mai importante pentru menținerea și dezvoltarea religiozității membrilor ei. Prin rugăciune omul vorbește cu Dumnezeu, Îl preamărește, Îi cere ajutorul și-I mulțumește pentru binefacerile pe care le-a revărsat asupra lui. De aceea, rugăciunea are valoare în măsura în care este rostită „în duh și în adevăr”, adică din suflet curat și cu toată puterea, mărturisind Adevărul într-o credință cea adevărată: „Duh este Dumnezeu și cei ce I se închină trebuie să I se închine în duh și în adevăr” (Ioan 4,24). Mântuitorul Iisus Hristos a oferit ca exemplu rugăciunea curată a vameșului,

care „cu inima înfrântă și smerită”, stând în partea din spate a templului, își bătea pieptul și zicea „Dumnezeule, fii milostiv mie, păcătosului” (Luca 18,13). Cu alte cuvinte, pentru ca rugăciunea să se poată înălța spre Dumnezeu ea trebuie unită cu smerenia, singura stare care ne determină să ne vedem propria păcătoșenie, „fiindcă oricine se înalță pe sine se va smeri, iar cel ce se smerește pe sine se va înălța” (Luca 18,14).

2. Rugăciunea și „viața” familiei

Dacă rugăciunea este atât de necesară pentru transformarea lăuntrică a omului, cu atât mai mult familia, în integralitatea ei, are nevoie de acest mijloc de înălțare către Dumnezeu care face să se pogoare asupra ei harul cel de sus. În urma rugăciunii stăruitoare (personale, dar și comune) Dumnezeu binecuvântează căsnicia, o face mereu mai puternică, face să înflorească în mijlocul ei darurile cele duhovnicești, roada Duhului Sfânt. Hristos Domnul a promis că „unde sunt doi sau trei, adunați în numele Meu, acolo sunt și Eu în mijlocul lor” (Matei 19,20), arătând prin aceasta că El este prezent într-un mod mai deosebit lângă aceia care Îi împlinesc voia și lucrează pentru numele Lui.

De asemenea, rugăciunea familială se întărește și trebuie să stea în legătură cu rugăciunea întregii comunități creștine, a Bisericii lui Dumnezeu. Sfânta Scriptură arată cum rugăciunea creștinilor făcută pentru Sf. Ap. Petru a făcut ca acesta să fie eliberat din închisoare în chip minunat, printr-un înger al Domnului: „Rugăciunea în comun, a creștinilor din casa Mariei, a avut puterea de a face să cadă lanțurile în care era ținut Petru în închisoare, cu păzitor în dreapta și păzitor în stânga, omenește de neînchipuit să scape din dosul porților zăvorâte și păzite și pe dinafară, și totuși, din somn îngerul Domnului trezește pe întemnițat, îl călăuzește și îl scoate prin ușile, ce se deschid, în chip minunat” (Morușca, 1995, p. 95). Puterea rugăciunii stă în unitatea de iubire și viață a soților, sfințită de Taina Nunții. „Dacă rugăciunea în comun a unor oameni – legați doar prin origine și credință – poate atât de mult, cu atât mai mult va putea rugăciunea în comun a bărbatului cu soția lui, cu care formează un trup și un suflet și cu copiii care fac parte din aceeași unitate perfectă pecetluită de taina nunții. Cât de fierbinte într-un gând unic, îngenunchiați în căință deplină, cu inima zdrobită, vor cere Tatălui Ceresc iertare de greșale și dăruire de curățenie, ardere în duh a înclinărilor rele” (Dârlea, 1995, p. 97).

În Vechiul Testament exemplul cel mai elocvent de credință și rugăciune familială îl avem în Cartea Tobit, în care se descrie relația ce-i caracteriza pe cei doi soți, Tobie și Sara. Aceștia obișnuiau să se roage împreună, iar relația lor se caracteriza printr-o curăție sufletească pilduitoare și pentru vremea Noului Legământ: „Iar când au rămas numai amândoi în cameră, Tobie s-a sculat din pat și a zis: «Scoală, soro, să ne rugăm ca să ne

miluiască Domnul!» Și a început Tobie a zice: «Binecuvântat ești Tu, Dumnezeul părinților noștri, și binecuvântat este numele Tău cel sfânt și slăvit în toți vecii!...Și acum, Doamne, nu plăcerea o caut, luând pe sora mea, ci o fac cu inimă curată. Binevoiește deci a avea milă de ea și de mine și a ne duce împreună până la bătrânețe!» Și a zis și ea cu el: «Amin!» (Tobit 8,4-5,7-8). Astfel, prin rugăciune și viață curată, binecuvântată de Dumnezeu, cei doi au izgonit pe demonul care dorea să-i dezbină.

Din această întâmplare biblică înțelegem că, în familia în care rugăciunea este făcută cu evlavie și în mod regulat, duhul destrămării și al altor păcate nu mai are putere. Rugăciunea comună rostită în familie poate strânge laolaltă, seara și dimineața, pe membrii care ziua au fost despărțiți prin grijile sau problemele cotidiene, păstrează vie conștiința dependenței unuia de celălalt, dar și creează starea sufletească de pace și liniște atât de necesară familiei, ea înalță viața familială mereu în sfere mai înalte, aduce pacea casei și înveșmântează truda familiei cu demnitate preoțească, pe baza preoției universale pe care o au toți creștinii (Kepler M. Freude).

Sf. Grigorie de Nyssa arăta despre rugăciunea comună a familiei că este păzitoarea cea mai sigură a sfințeniei vieții și credinței conjugale, constituie cântecul de bucurie la nașterea copiilor, este tăria cea adevărată a oamenilor în toate necazurile vieții, dar este și mângâierea cea mai dulce în clipa morții, prin pacea pe care o mijlocește cu Dumnezeu. Autori precum Marko I. Rupnik și Sorin Cosma consideră că rugăciunea familială este cea care adâncește și întărește relația de iubire dintre soți, este o deschidere progresivă a relației înspre celălalt, până la recunoașterea unei prezențe ce susține dorința ca celălalt să-și împlinească planul cu cel ce se roagă. „Rugăciunea argumentează conștiința fidelității și a stabilității. Mai mult, cele două persoane se însoțesc reciproc înaintea lui Dumnezeu, fiecare simte în ce raport se află celălalt cu Dumnezeu. Încet, încet, rugăciunea va pătrunde și va defini dragostea lor. Astfel, rugăciunea îi va ajuta pe cei doi să înțeleagă, progresiv, că sunt făcuți pentru iubirea conjugală și să primească această iubire ca pe o misiune pe care le-a încredințat-o Dumnezeu, pentru ca iubirea însăși, prin ei, să apară în lume” (Sorin Cosma, 2013, p. 238). Prin intermediul rugăciunii cei doi soți vor vedea lucrurile într-o nouă lumină și vor observa semnificația cea mai profundă a acestora, reușind, astfel, să treacă mai ușor prin momentele neplăcute și dificile ale vieții acesteia.

Rugăciunea este pentru viața spirituală cea mai înaltă expresie a iubirii lui Dumnezeu, întrucât cel care Îl iubește pe Dumnezeu nu poate să nu se roage, să nu vorbească cu El. Prin ea omul se unește mistic cu Dumnezeu încât să poată să spună: „...nu mai trăiesc eu ci Hristos trăiește în mine. Și viața mea de acum în trup, o trăiesc în credința în Fiul lui Dumnezeu, Care m-a iubit și S-a dat pe Sine Însuși pentru mine” (Galateni 2,20).

În familie rugăciunea comună creează o atmosferă spirituală de foc curățitor împotriva păcatelor membrilor ei și de har întăritor spre lucrarea virtuților. În acest sens, Sf. Nil Sinitul spune: „Roagă-te în primul rând să te curățești de patimi, în al doilea rând să te izbăvești de neștiință și uitare și în al treilea rând să fii izbăvit de orice ispită și părăsire. Caută în rugăciunea ta numai dreptatea și Împărăția, adică virtuțile și știința și toate celelalte se vor adăuga ție (Mt. 6,33)” (Nil Sinitul, 2006, p. 224). Enumerând roadele duhovnicești ale rugăciunii curate, Sf. Ioan Scărarul spune că rugăciunea este, după însușirea ei, însoțirea și unirea omului și a lui Dumnezeu; iar după lucrare, susținătoarea lumii. Ea este împăcarea lui Dumnezeu; maica lacrimilor și fiica lor; ispășirea păcatelor; pod de trecere peste ispitele vieții; peretele din mijloc în fața necazurilor; zdrobirea războaielor, lucrarea îngerilor, hrana tuturor ființelor netrupești, veselia ce va să vie, lucrarea fără margine, izvorul virtuților, pricinuitoarea harismelor (a darurilor duhovnicești), sporirea nevăzută, hrana sufletului, luminarea minții, securea deznădejdiei, dovedirea nădejdiei, risipirea întristării, oglinda înaintării spirituale, vădirea stării dinăuntru, descoperirea celor viitoare, semnul slavei” (2016).

Rugăciunea comună este aceea care unește bărbatul și femeia într-o comuniune harismatică. Prin practicarea cu multă râvnă a rugăciunii (fie în mod personal, fie în comun), membrii familiei vor putea dobândi cu timpul ceea ce Părinții Bisericii numesc „starea de rugăciune”, care se definește ca fiind o dispoziție nepătimașă a sufletului ce are mintea mereu îndreptată spre înălțimile spirituale ale credinței. De asemenea, membrii familiei sunt datori să se roage cu conștiința că mai presus de toate este voia lui Dumnezeu, așa cum arată Sf. Teofan Zăvorâtul: „Ceea ce v-ați dori pentru viața voastră de familie lăsați în voia lui Dumnezeu, rugându-vă cu sârguință, dar declarându-vă întotdeauna gata să primiți tot ceea ce binevoiește Dumnezeu să vă trimită, chiar dacă nu este ușor” (2006, p. 413). Prin toate acestea, rugăciunea dobândește calitatea de *cale* sau metodă de educație religioasă-morală, iar valoarea acesteia este recunoscută și de documentele oficiale ale disciplinei religioase în România (Opriș, 2012, pp. 124-144).

3. Postul și faptele bune – susținătoarele rugăciunii

Postul este un mijloc important prin care trupul se smerește și este ajutat să-și biruiască propriile patimi iar sufletul se curăță de orice rău și se înalță mai ușor către Dumnezeu. Cumpătarea la mâncare spre care este îndemnat creștinul în timpul posturilor trebuie unită cu smerenia sufletească, singura care poate înlătura cu adevărat ispitele. În acest sens, Sfântul Ioan Scărarul spune: „Cel care vrea să ducă această luptă (a castității) doar prin cumpătare este asemenea celui care înoată cu o singură mână și se străduiește astfel să iasă din ocean. Cumpătării trebuie să i se alătore smerenia; fără cea

din urmă cea dintâi e inutilă” (apud Habra, 1994, p. 197). Sf. Vasile cel Mare, un ilustru teolog și dascăl al Bisericii (Crețu, 2011, pp. 130-132), arată că postul a fost instituit în rai, dar întrucât Adam și Eva au încălcat porunca postului (de a nu mânca din pomul cunoștinței binelui și a răului), au fost izgoniți din acesta. Astfel, pentru ca noi să dobândim raiul și mântuirea este necesar ca să păzim porunca postului: „Legea postului a fost dată în paradis. Adam a primit întâia oară porunca de a posti: «Nu mâncați din pomul cunoștinței binelui și răului» (Facere 2,17). Cuvântul: «Nu mâncați» este o lege a postului și înfrânării. Dacă Eva ar fi postit și n-ar fi mâncat din pom, n-ar mai fi avut trebuință de postul de acum, că «n-au trebuința cei sănătoși de doctori ci cei bolnavi» (Matei 9,12)” (2004, pp. 9-10).

Mântuitorul Însuși a postit 40 de zile și de nopți în pustiul Carantaniei, arătându-ne nouă că fără post sufletesc și trupesc nu putem să biruim patimile și puterea diavolului. De aceea, El spune Apostolilor Săi, care nu au putut să vindece fiul lunatic al unui om, că „acest neam de demoni nu iese decât numai cu rugăciune și cu post” (Matei 17, 21). În același sens, Sf. Afraat Persanul spune că „sfântul post este bine plăcut lui Dumnezeu, este o comoară păstrată în cer, o armă împotriva celui viclean și un scut care abate săgețile vrăjmașului” (1998, p.68).

Prin post se menține pacea divină în interiorul familiei creștine, atât de necesară pentru trăirea unei vieți armonioase între membrii acesteia, semenii lor și Dumnezeu. Sf. Grigorie Palama vorbește despre legătura dintre post, cumpătare și pace: „Pentru că postul și cumpătarea sunt un îndoit zid de apărare, iar cel ce trăiește între acestea se bucură de multă pace, întrucât se află înlăuntrul Ierusalimului. Căci Ierusalim se tălmăcește «pace»” (2000, p. 119).

În urcușul duhovnicesc al familiei o importanță deosebită o are și lectura comună a cărților sfinte și meditațiile pe marginea acestora. Prin citirea Bibliei și a altor cărți duhovnicești creștinul își curăță sufletul și mintea de tot ceea ce este rău și păcătos și primește cuvintele Cuvântului, ce-l vor susține pe calea cea bună în viață și-l vor ajuta să-L cunoască tot mai mult pe Dumnezeu și lucrările Lui în lumea aceasta. Sf. Grigorie de Nazianz arată că prin intermediul cunoașterii lui Dumnezeu se poate ajunge la admirație și la dorința de unire cu El.

Între faptele bune care se cer a fi urmate de către o familie creștină sunt și primirea străinilor și milostenia. Cartea Facerii (18,1-16) descrie primirea pe care patriarhul Avraam I-a făcut-o lui Dumnezeu Însuși, care I s-a arătat în chipul a trei îngeri la stejarul din Mamvri. Sf. Ioan Gură de Aur scoate în evidență ospitalitatea acestui patriarh și îl admiră pentru faptul că deși, la început, acesta nu a știut cine este Cel care îl vizitează, L-a primit cu atâta bucurie și spirit de jertfelnicie. Prin această faptă bună marele patriarh a fost binecuvântat de Domnul Dumnezeu. Mântuitorul Hristos prezintă

primirea de străini drept un criteriu al Judecății de Apoi, El Însuși identificându-se cu cel străin: „...străin am fost și M-ați primit...” (Matei 25,35). La fel, Sf. Ap. Pavel îi îndeamnă pe creștini să se ajute între ei și să fie primitori de străini: „Faceți-vă părtași la trebuințele sfinților, iubirea de străini urmând” (Romani 12,13).

Filantropia sau milostenia, trupească și sufletească, este acea faptă bună prin care membrii familiei sunt îndemnați să ajute pe semenii lor aflați în nevoi, prin aceasta ei asemănându-se lui Dumnezeu care este Mult-Milostiv față de toți oamenii. Marele prooroc al Vechiului Testament, Isaia, arată că postul cel adevărat este cel unit cu milostenia, în urma căreia vine binecuvântarea divină: „Împarte pâinea ta cu cel flămând, adăpostește în casă pe cel sărman, pe cel gol îmbracă-l și nu te ascunde de cel de un neam cu tine. Atunci lumina ta va răsări ca zorile și tămăduirea ta se va grăbi. Dreptatea ta va merge înaintea ta, iar în urma ta slava lui Dumnezeu. ... Dacă dai pâinea ta celui flămând și tu saturi sufletul amărât, lumina ta va răsări în întuneric și bezna ta va fi ca miezul zilei” (Isaia 58,7-8,10). Rugăciunea devine astfel cale și susținătoare a faptelor bune, sprijin în credință și în familie pentru părinți, model religios-moral pentru copii.

Referindu-se la câteva citate scripturistice, Sf. Ioan Gură de Aur laudă milostenia și o recomandă tuturor creștinilor: „Că milostenia ne curățește păcatele: «Dați milostenie, spune Domnul și toate vă vor fi curate» (Luca 11,41). Milostenia e mai mare decât jertfa: «Milă voiesc, iar nu jertfă» (Matei 9,13). Milostenia deschide cerurile: «Rugăciunile tale și milosteniile tale s-au suit spre pomenire înaintea lui Dumnezeu» (Fapte 10,4). ... Fecioarele care n-au făcut milostenie au fost aruncate afară din camera de nuntă și au intrat numai cele ce făcuseră milostenia (Matei 25,1,13). Pe toate acestea știindu-le, să semănăm cu dărnicie, ca să secerăm rod și mai îmbelșugat și să avem parte de bunătățile cele viitoare” (1994, pp. 585-586).

Necesitatea filantropiei creștine poate fi înțeleasă în contextul nevoilor materiale ale unei părți a societății în care trăim. Așa arăta și Sf. Grigorie de Nyssa, atunci când a tâlcuit „Fericirile” și a spus: „Ce este deci mila și în ce se arată? Și cum e fericit cel ce primește întocmai ceea ce dă? Căci zice: «Fericiti cei milostivi, că aceia se vor milui» (Matei 5,7). Înțelesul nemijlocit al acestei spuse îl invită pe om la iubirea de semenul lui și la compătimirea lui, din pricina neegalității și firii schimbătoare a împrejurărilor vieții, care fac ca nu toți să se afle în aceleași stări nici în privința cinstitii, nici a stării trupului, nici a celorlalte înzestrări. Căci de cele mai multe ori viața e împărțită, fiind sfâșiată prin cele contrare: prin robie și domnie, prin bogăție și sărăcie, prin slavă și necinste, prin slăbiciunea și tăria trupului și prin toate cele asemănătoare. Deci pentru ca cel ce are prea puțin să vină la egalitate cu cel ce are prea mult și cel ce e în lipsă să se umple prin cel ce

prisosește, poruncește oamenilor mila față de cei în greutate” (1982, pp. 369-370).

Familia creștină are posibilitatea să se deprindă cu anumite practici religioase, prin care să fie ferită de „rănilor” păcatelor și prin care să înainteze spre Dumnezeu, dar în același timp este necesar ca și locul unde ea își duce viața de zi cu zi să arate ca o „mică Biserică”, în care să simtă nu doar căldura comuniunii interpersonale, ci care să-i insufle și o atmosferă de religiozitate.

Icoanele reprezintă o podoabă de mult preț în casa unui creștin, întrucât acestea transmit pe calea imaginii mesaje sfinte, sunt purtătoare de har și au rolul de a-i apropia de Dumnezeu pe cei care le privesc și le cinstesc cu evlavie. „La loc de frunte, în centru, trebuie să fie așezată icoana lui Hristos, ca un statornic memento, pentru toți ai casei, că în centrul vieții noastre trebuie să stea blândul Iisus, cu învățătura, cu dragostea, cu îndemnul și cu pildele vieții sale” (Policarp Morușca, apud Dârlea, 1995, p. 119).

Pentru fiecare membru al familiei, pentru vârsta și preocuparea sa, există câte o icoană specifică. Așa de exemplu icoana „Atelierul din Nazaret” îndeamnă la muncă pe cei din familie, fiecare având un rol bine determinat pentru folosul tuturor; icoana „Blândul Păstor” se adresează întâi tatălui, ca și cap al familiei, îndemnându-l să se îngrijească pentru hrana trupeză și sufletească a casnicilor săi și să-i îndrepte pe aceștia pe calea mântuirii; icoana Maicii Domnului le determină pe mame să-și crească copiii cu multă dragoste și să-i învețe să-L cinstească pe Dumnezeu iar icoana „Celor zece fecioare” îi îndeamnă pe tineri să aleagă calea cea dreaptă în viață și să fie pregătiți duhovnicește permanent pentru întâlnirea cu Dumnezeu.

Concluzii:

Rugăciunea din familie, particulară sau în comun, însoțită de lumina faptelor bune reprezintă o candelă, simbolul luminii învierii Domnului. Dacă pentru vremea încercărilor persoana, precum și familia se pregătesc și se înarmează cu armele luminii, familia are posibilitatea să se întărească spiritual, nu doar să supraviețuiască. Așa cum lumina candelii luminează gândurile noastre și ne îndeamnă să viețuim în lumina dumnezeiască a harului și a faptelor bune, rugăciunea întărește și călăuzește în toată vremea și înspre tot lucrul bun. Sf. Ap. Pavel ne îndeamnă: „Altădată erați în întuneric, iar acum sunteți lumină întru Domnul; umblați ca fi ai luminii! Pentru că roada luminii e în orice bunătate, dreptate și adevăr” (Efeseni 5,8-9). Așadar, crucea, icoana și candela ajută ca rugăciunea familiei să se ridice la Dumnezeu, precum fumul de tămâie și coboară harul Duhului Sfânt care sfințește atât pe membrii familiei, cât și casa lor, ce devine o mică biserică integrată în Biserica cea mare. Totodată, rugăciunea, postul, milostenia,

primirea străinilor, lectura duhovnicească, precum și prezența obiectelor de cult în casa creștinului fac ca familia acestuia să fie cu adevărat o școală a viețuirii înspre împărăția cea cerească. Colțul de rugăciune familială, rezervat sfințelor icoane, devine un „spațiu aflat în afara lumii, în afara timpului, prin care omul intră în Împărăția cerurilor, încă în această lume fiind” (Laroche, 1995, p. 17).

ICONOGRAFIA PRAZNICULUI ÎNVIERII DOMNULUI

Pr. lect. univ. dr. **Vasile ITINEANȚ**

Abstract: In Orthodox tradition, the most central event in the Gospels - The Resurrection of Christ - is usually not depicted. In other words, this ineffable moment is not accessible to human comprehension. Normally Orthodox iconography called "Christ's Resurrection" depict Christ's descent into hell, or Christ's appearance after the Resurrection.

In this paper, we will try to understand the nature of the icon, and in this sense, we will examine the representations of Christ' Resurrection in the Orthodox iconography.

Keywords: *Feast of Christ' Resurrection, Orthodox iconography, Resurrection, transfiguration*

Icoana Mântuitorului ni-L pune, într-un fel, pe Hristos însuși înaintea noastră, sau ne dă conștiința prezenței Lui, în plan invizibil, făcându-L transparent. Icoana lui Iisus, scria Părintele Stăniloae „n-a ajutat numai la păstrarea înțeleșului exact al învățăturii lui Hristos și despre Hristos, prezentându-ni-L în tot cursul istoriei Bisericii ca pe același Hristos, autor al faptelor Sale mântuitoare, ci au avut și un important rol de verificare a credinței, menținând în credincioși conștiința prezenței lui Hristos, ca Subiect al cuvintelor ce se grăiesc de către El sau despre El „¹. Ea aparține cultului Bisericii, împreună cu Sfânta Scriptură și cu Sfintele Taine, nefiind un ornament, ci o comunicare vizuală a realității divine invizibile, manifestată în timp și spațiu. Pentru teologia ortodoxă, baza reprezentării icoanei sau mistagogia ei este realitatea Întrupării Fiului lui Dumnezeu. Mesajul icoanei nu poate fi înțeleș și perceput ca atare decât în mediul său natural, care este viața liturgică și sacramentală a Bisericii. Prin însăși natura obiectelor liturgice, ele sunt destinate credincioșilor spre închinare, ce-i conduce spre sfinții care sunt reprezentați. Pentru Biserică, iconografia nu este o artă care ilustrează Scriptura, ci este o limbă care îi corespunde, care-i este echivalentă și care-i valorifică conținutul, sensul acesteia.

Odată cu apariția creștinismului acesta creează propriul său mod de viață, propria sa viziune asupra lumii, propriul său „stil” artistic. Icoanele

¹ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, Ediția a doua, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1997, p. 82

există de la începutul creștinismului, având un scop pedagogic: învățarea istoriei sfinte. Icoana nu este numai un mediu al închinării ci și un obiect cu intenții pedagogice vizibile. Părintele Stăniloae asociază icoana cu exegeza când afirmă: „Icoana bizantină este solidară cu exegeza patristică începătoare a Sfintei Scripturi. Icoana face vădit în imagine și în mod simultan ceea ce exegeza și propovăduirea patristică se silesc să spună prin cuvinte și în mod succesiv”².

Fără a reduce iconografia la un simplu instrument al promovării învățării de credință, recunoaștem rolul ei de transmitere a științei sacre. Icoana este o extensie, un organ al divinității însăși.³ Privindu-le, credincioșii beneficiază de toate cunoștințele implicate în vizualizarea scenelor și a persoanelor sfinte.⁴ Încă din primele veacuri creștine arta catacombelor este mai ales o artă care propovăduiește credința printr-un limbaj simbolic ce valorifică o realitate care nu poate fi exprimată nemijlocit.

Iconografia bisericească face apel la arta care permite trecerea de la vizibil la invizibil, prin structuri rafinate ce converg în această direcție. A le ignora, înseamnă a te priva de elemente esențiale necesare perceperii ei în ansamblu.⁵

Singura teorie a artei sacre este doctrina Bisericii despre îndumnezeirea omului din care decurg atât practica vieții spirituale cât și expresia ei artistică.⁶ Descoperirea esenței profunde a icoanei solicită celui care o contemplă iluminare interioară, adică trebuie să primească lumina care este Dumnezeu însuși, pentru ca privirea curățită de patimi să perceapă lumina taborică transfigurând materia.⁷ Icoana n-a fost posibilă decât după ce Dumnezeu însuși S-a făcut om și a făcut din chipul uman fața Ipostasului Său necreat.⁸

Orice lucru temporal își are modelul într-o lume eternă, iar icoanele sunt menite să prezinte prototipurile formelor temporale, iar prin fixarea minții privitorilor asupra lor, să le îndrepte atenția spre veșnicie și să le înalțe mintea până la contemplarea lui Dumnezeu.⁹ Hristos este un prototip care

² idem, *Introducere*, la Wilhelm Nyssen, *Începuturile picturii bizantine*, traducere de Părintele D. Stăniloae, EIBMBOR, București, 1986, p. 8;

³ Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, Editura Științifică, București, 1991, p. 510

⁴ Pavel Florenski, *Iconostasul*, Fundația Anastasia, București, 1994, p. 81

⁵ Michel Quenot, *Icoana - Fereastra spre Absolut*, Editura Enciclopedică, București, 1993, p. 102

⁶ Leonid Uspensky, *Teologia Icoanei în Biserica Ortodoxă*, Ediție electronică, Apologeticum, 2006, p.123

⁷ Michel Quenot, *op. cit.*, p. 145

⁸ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.* p. 227

⁹ Wladyslaw Tatarkiewicz, *Istoria Esteticii, vol.II, Estetica medievală*, Ed. Meridiane, București, 1978, p. 59

poate fi redat în icoană, întrucât a avut o existență istorică, dar El este mai profund decât istoria și mai presus decât lumea, dar nu în amestec cu aceasta. Dacă prototipul ar fi numai istoric, el nu ar mai fi icoană, ci doar un portret. Tocmai de aceea iconografia bizantină reflectă granița dintre prototip și portret cu un profund spiritualism.

Nu poate exista Hristos fără ca icoana (chipul) Lui să fie în potență și să existe pururea în prototip, mai înainte de a fi executată tehnic. Prin urmare, cel ce nu mărturiseste că în El este venerată (și închinată) împreună și icoana Lui, suprimă însăși închinarea lui Hristos¹⁰. Mistagogia Sfântului Maxim Mărturisorul ne oferă posibilitatea de a înțelege dimensiunea liturgică și simbolică a icoanei în plinătatea ei. Mistagogia ne inițiază în misterul cosmosului, omului și divinității. Punctul de legătură al celor trei nivele ontologice este Biserica în cadrul căreia icoanele prilejuiesc deplină conștientizare și asumare a armoniei universale. Pe măsură ce omul participă la viața liturgică, se îndumnezeiește, devine apt să sfințească materia, la fel ca și în pictarea unei icoane, toate elementele materiale utilizate de iconar fiind sfințite prin ierurgii speciale.¹¹

Imaginea și cuvântul fac parte din propovăduire și mărturie, întrucât amândouă redau prezența Domnului în mod deosebit: vederea și auzirea trebuie să fie la fel de capabile de a percepe prezența divină a prototipului.¹² Menirea icoanelor este aceea de a fi obiect al rugăciunii, într-o îndelungă și concentrată contemplare, nu doar de a fi privite.¹³ Dincolo de toate aceste dimensiuni ale imaginilor sacre, nu trebuie pierdut din vedere caracterul lor apofatic, cum aprecia părintele Stăniloae că icoana „este apofatică cum este toată liturgia”, pentru că unește trecutul cu prezentul și cu viitorul eshatologic fiind astfel un chip al eternității. Contemplăm în același timp negrăitul și ceea ce este reprezentat, pentru că icoana este sfințită prin numele lui Dumnezeu și prin cel al prietenilor Lui, pentru aceasta ea primește harul Duhului dumnezeiesc. Icoana este reabilitare ascetică a materiei ca substrat al învierii și loc al epifaniilor, „*un fel de teomaterialism*”, scria Paul Evdokimov¹⁴.

Arta paleocreștină absoarbe elemente din arta greacă, egipteană, siriană, romană și din alte regiuni și sfințește toată această complexă moștenire, transformând-o potrivit exigențelor învățaturii creștine. Originile

¹⁰ Sfântul Teodor Studitul, *Iisus Hristos, prototipul icoanei Sale-tratatele contra iconomahilor*, trad. Diac. Ioan I. Ică jr, Editura Deisis, Sibiu, 1994, 2006, p. 40

¹¹ Pavel Florenski, *op. cit.* p. 130

¹² Diac. Ioan Caraza, *Fundamentul liturgic al Sfintelor Scripturi în teologia patristică*, Ed. Episcopiei Sloboziei și Călărașilor, 2005, p. 144

¹³ Wladyslaw Tatarkiewicz, *op. cit.* p. 59

¹⁴ Paul Evdokimov, *Arta icoanei, o teologie a frumuseții*, Editura Meridiane, București, 1992, p. 32

artei creștine sunt atât de complexe încât nu putem niciodată desprinde formele sale, dintr-un singur element, în pofida asemănărilor exterioare. De pildă, icoana este câteodată asociată cu portretul funerar egiptean, datorită asemănării lor. Dimpotrivă, în icoană chipul este transfigurat, iar această transfigurare ne relevă prin ea însăși o altă lume. Portretul funerar egiptean încearcă să prelungească viața terestră la nesfârșit, icoana caută să o îndumnezeiască.

Hristos este reprezentat pe icoana ortodoxă, în același fel cum a fost reprezentat în toată tradiția Bisericii, începând cu primele secole, păstrându-L în integritatea trăsăturilor vieții Lui pnevmatice, ca model și îndemn pentru credincioși de a se strădui pentru înduhovnicirea vieții lor, după chipul Domnului.

Icoana lui Hristos din ortodoxie este nu numai o icoana hristologică, ci și pnevmatologică, pentru faptul că, Hristos este plin de Duhul Sfânt, pe care-l oferă și celor ce-L mărturisesc, ca putere formatoare, în direcția sfințeniei. Cel mai mult s-au format în acest sens sfinții, în a căror icoane se reflectă această viață pnevmatică a Domnului în care strălucește curăția și prezența Duhului sfințitor al lui Hristos.

Pentru bizantini scopul suprem al existenței era depășirea naturii materiale, supusă greșelii. Imaginea artistică avea menirea de a îndrepta către cer gândurile credincioșilor și de a-i îndemna să contemple ceea ce este pur. Numai cu ajutorul icoanelor creștinul putea să se desprindă de toate cele pământești. Icoana bizantină separa imaginea reprezentată de cursul real al vieții și o introduce într-o lume ideală. Obiectele sunt redatăefără greutate, figurile fără volum. Clădirile sunt redatăefolosind perspectiva inversă, conferindu-le o natură fragilă și imaterială. Predomină liniile drepte, veșmintele sunt alcătuite din cuterigide, copacii, stilizați, munții, geometrizați. Figurile și obiectele nu au aceeași sursă de lumină¹⁵. Armonianaturii și a obiectelor nu este un atribut ale acestor lucruri, ci reflectarea în ele a originii lor divine. În perspectiva inversă este importantă simbolica emoțională¹⁶.

Pictorul bizantin îi lasa fiecărui obiect și personaj un spațiu meditativ. În icoană dispăre clarobscurul, volumele fiind date altfel. În perspectiva inversă desenul este construit în concordanță cu cerințele orientării liniare. Umbrele sunt reprezentate specific și subliniază discordanța dintre icoană și imaginea picturii naturaliste. Lipsa unui focar de lumină, caracterul de iluminare pe diferite zone ale icoanei dau plasticitate lucrării.

¹⁵ Ghyka Matila, *Estetica și teoria artei*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1981, p. 120

¹⁶ Marin Nicolau-Golfin, *Istoria artei*, vol II, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1970, p. 82

Învieirea Domnului dă mărturie despre puterea imensă a lui Dumnezeu. A crede în Învieire înseamnă a crede în Dumnezeu. Dacă Dumnezeu există, și dacă a creat universul și are toată puterea asupra lui, atunci El are puterea de a învia din morți. Dacă El nu are o astfel de putere, El nu este Dumnezeul vrednic de credința și închinarea noastră. Doar El care a creat viața, poate aduce învierea după moarte; doar El poate învinge grozăvia morții, poate îndepărta boldul ei și biruința mormântului. Prin Învieirea lui Iisus din mormânt, Dumnezeu ne aduce aminte de suveranitatea Sa absolută asupra vieții și a morții. De asemenea, Învieirea lui Iisus este o mărturie și o dovadă pentru învierea oamenilor, acesta fiind un adevăr de bază al credinței creștine. Ca și creștini, găsim mângâiere în faptul că Dumnezeul nostru a devenit om, a murit pentru păcatele noastre și a fost înviat a treia zi. Mormântul nu l-a putut ține. El trăiește și astăzi stând de-a dreapta lui Dumnezeu Tatăl în cer.

Învieirea este o victorie triumfătoare și glorioasă pentru fiecare credincios. Iisus Hristos a murit, a fost îngropat și a înviat a treia zi după Scripturi. Și El vine iarăși! Cei morți în Hristos vor fi răpiți, iar cei care rămân în viață până la venirea Lui vor fi schimbați într-o clipă și vor primi trupuri noi și glorioase. De ce este importantă învierea lui Iisus Hristos pentru mântuire? Ea demonstrează că Dumnezeu a acceptat jertfa lui Iisus pentru noi. Ea dovedește că Dumnezeu are puterea de a învia din morți. De asemenea, ne garantează că cei care cred în Hristos nu vor rămâne morți, ci vor fi înviați pentru viața veșnică. Aceasta este speranța noastră binecuvântată! Biserica numește sărbătoarea Învierii, pe drept cuvânt, „Sărbătoarea sărbătorilor”, pentru că ea a dezlegat taina destinului oamenilor, în perspectiva învierii morților și a vieții veșnice, în împărăția lui Dumnezeu. Creștinul autentic crede în Învieirea lui Hristos, în nemurirea sufletelor și în învierea sa proprie și își exprimă această credință fundamentală în mod deosebit și evident în zilele pascale, începând din noaptea Sfintei Învieri, până la Praznicul Înălțării Domnului.

Icoana Praznicului Învierii Domnului este de fapt, icoana Pogorârii la iad, ultima treaptă a smereniei Mantuitorului, a drumului Crucii (I Petru 3, 18-19) și este valorificată și imnologic prin rugăciunea: „În mormânt cu trupul, în iad cu sufletul, ca un Dumnezeu, în rai cu tâlharul și pe scaun împreună cu Tatăl și cu Duhul ai fost Hristoase, pe toate umplându-le, Cel ce ești necuprins”¹⁷ și prin imnul pascal: „Pogorātu-Te-ai întru cele mai de jos ale pământului și ai sfărâmat încuietorile cele veșnice, care țineau pe cei legați, Hristoase...”¹⁸.

¹⁷Liturghier, *Editura Institutului biblic al BOR*, București, 2012, p. 38 și 134

¹⁸Penticostar, *Editura Institutului biblic al BOR*, București, 2009, p. 19

Mitropolitul Hierotheos Vlachos afirma: „Biserica a rânduit să privească Pogorârea în Iad ca pe adevărata icoană a Învierii, de aceea icoana Învierii Domnului este considerată a fi în esență Pogorârea Sa în iad... Există și icoane ale Învierii în care este reprezentată arătarea lui Hristos înaintea femeilor mironosițe și ucenicilor. Icoana Învierii prin excelență este sfârâmarea morții, care s-a petrecut la Pogorârea lui Hristos în iad, când sufletul Său și dumnezeirea Sa au coborât în iad și a eliberat sufletele dreptilor din Vechiul Testament care Îl așteptau ca Izbăvitor”¹⁹.

Cele mai timpurii reprezentări iconografice creștine care se mai păstrează, exprimând tradițiile funerare antice, au fost identificate pe mormintele unor martiri și datează de la sfârșitul veacului al II-lea și începutul celui următor, cu scene din Vechiul Testament și care, se crede, că nu îndeplineau doar un simplu rol decorativ, ci mai degrabă unul adorativ²⁰.

Reprezentarea iconografică a Praznicului Învierii Domnului în vechime reflecta imagini ce valorificau tradiții șicurente locale și regionale, cum apare Învieria disimulată simbolic în catacombele de la Roma²¹. Una dintre cele mai vechi reprezentări iconice ale Învierii lui Hristos este aceea în care Apostolul Toma îl întâlnește pe Mântuitorului înviat și devine apoi un martor important al biruinței hristice. Scenele reprezentând femeile mironosițe la mormântul Domnului în dimineața Învierii datează încă din secolul al IV-lea. Mai târziu apar în cadru Sf. Ioan Botezătorul, Adam, Eva și diferite personaje din Vechiul Testament: David, Solomon, Abel, Samuel și unul sau doi îngeri. Cea mai veche reprezentare cunoscută a Pogorârii la iad (o pictură murală în mozaic) se află la Basilica San Marco (Veneția) și datează, după unii istorici ai artei, din sec. al VI-lea fiind de proveniență bizantină, adusă probabil de cruciați după ocuparea și jefuirea Constantinopolului în anul 1204.

După restaurarea cultului icoanelor, 787 și 843, icoana Învierii este mai stilizată, incluzind, în mod curent pogorârea Mântuitorului la iad, în special în Orient prin unele școli de pictură: sinaită, constantinopolitană-greacă, atonită-macedoneană și din secolele XV-XVI, rusească²². Din pricina iconoclastului au rămas foarte puține icoane anterioare secolul X, dintre care, câteva murale, care se găsesc și la mănăstirea Sf. Ecaterina din Sinai.

Icoana obișnuită de Paști este cunoscută sub numele de „Anastasis”, reprezentându-l pe Hristos biruitor asupra iadului, a morții și luându-l cu El pe Adam și pe Eva, cu unul sau doi îngeri, cum este înfățișată iconografic,

¹⁹ Hierotheos Vlachos, *Predici la Marile Sărbători*, Editura Egumenița, Galați, 2008, p. 261.

²⁰ V. Lazarev, *Istoria picturii bizantine*, trad. Fl. Chirișescu, 3 vol., București, 1980, vol. 1, p. 156

²¹ Peștele, mielul, pasărea Phoenix-simbolul Învierii Domnului, mielul, vița de vie, bunul păstor, cf. Diac. Ioan I. Ică jr. *Canonul Ortodoxiei*, vol. 1, Ed. Deisis, Sibiu, 2008, p. 674

²² V. Grecu, *Cărți de pictură bisericească bizantină*, Cernăuți, 1936, p. 9

potrivit vechilor erminii (Manuel Panselinos²³, Theofan de Creta²⁴- școala macedoneană și Frangos Catellanos din Teba Boeției²⁵), cea mai cunoscută fiind a lui Dionisie din Furna²⁶. În Biserica Romano-catolică imaginea învierii Domnului este mai puțin reprezentată iconografic pentru că accentual se pune pe momentul răstignirii. Totuși se preferă momentul ieșirii din mormânt a Domnului și mai puțin pogorârea la iad, cum apare, de preferință în iconografia ortodoxă.

Marii pictori ai Renașterii, începând cu Giotto di Bondone (1266-1337)²⁷ (părintele picturii renaștentiste), înlocuiesc compoziția ornamentală bizantină cu reprezentarea spațiului tridimensional, promovând un model iconografic diferit de cel oriental-ortodox, pentru ca din secolul al XVII-lea să apară în occident reprezentări impresioniste ale icoanei Învierii cu influențe și în spațiul ortodox, ca expresii ale barocului²⁸. Hristos este reprezentat parcă plutind deasupra mormântului, cu un steag în mână, având un picior pe marginea pietrei de pe mormânt, flancat de un înger și de soldații cel privesc cutremurați. Se consideră acest tip iconic un compromis în raport cu tradiția iconografică ortodoxă.

Icoana ortodoxă a Învierii reflectă un adevăr dogmatic, ce valorifică adevărata semnificație a evenimentului evocat, ceva ce transcende contextul și momentul istoric în care s-a petrecut, ca o adevărată transfigurare ontologică. Evenimentul Învierii Domnului este de nepătruns pentru mintea umană și prin urmare, imposibil de reprezentat, de aceea, în iconografia ortodoxă tradițională, lipsește momentul propriu-zis al Învierii.

Tradiția teologică susține o interpretare pur mistică a evenimentului. Unii istorici ai artei apreciază că scenacompozițională a icoanei Învierii Domnului (Pogorârea la iad), așa cum o știm în prezent este inspirată, în datele ei esențiale, din „Evanghelia lui Nicodim”²⁹ la care s-au adăugat ulterior detalii din texte liturgice și din omilii, nu mai devreme de secolul al VIII-lea³⁰. Mântuitorul Hristos este înfățișat static, central, în veșminte albe, călcând porțile iadului (așezate în formă de cruce), cu o cruce într-o mână, iar

²³ Ch. Diehl, *Manuel d'Art Byzantin*, tom. II, Paris, 1926, p. 842; N. Iorga, *Sinteza bizantină*, București, 1972, p. 266; Charles Delvoye, *Arta bizantină*, II, București, 1976, p. 229

²⁴ Ch. Diehl, *op.cit.*, p. 870-871; Carmen Laura Dimitrescu, *Pagini de veche artă românească*, II, București, 1972, pp. 212-215

²⁵ V. Grecu, *Cărți de pictură bisericească bizantină*, Cernăuți, 1936, p. 17

²⁶ Dionisie din Furna, *Erminia picturii bizantine*, Editura Sofia, București, 2000, p. 117

²⁷ Max Imdahl, *Giotto, Arenafresken, Ikonographie, Ikonologie*, München, 1980, p. 76

²⁸ Cennino Cennini, trad. de N.Al. Toscani, *Tratatul despre pictură*, Ed. Meridiane, București, 1971, p. 91

²⁹ *Evangheliile apocrife*, ediție îngrijită, traduceri și introduceri de Cristian Bădiliță, Polirom, Iași, ediția a IV-a, 2007, p 56

³⁰ André Grabar, *Les voies de la création en iconographie chrétienne, Antiquité et Moyen Age*. Paris, Flammarion, 1979, p. 231

cu cealaltă întinsă, pentru al ridica pe Adam (uneori și pe Eva) precum și pe dreptii Vechiului Testament. Compoziția este completată de cete îngerești și de imaginea întunecată a iadului cu lanțuri și lacăte rupte, care dau amploare scenei.

Icoana ne indică ce trebuie să facem în viață, pentru a se oglindi chipul lui Dumnezeu în noi, ne vorbește despre viața și virtuțile sfinților și ne arată calea pentru dobândirea acestora. Ea ne adresează chemarea pe care Dumnezeu o face prin cuvântul Său, exprimând prin imagini, veșnicia și comuniunea cu Dumnezeu. „Rațiunea de a fi a icoanei și valoarea ei nu stau în frumusețea obiectivă, ci în ceea ce reprezintă: o imagine a frumuseții ca asemănare divină”³¹, scria un teolog.

Iconografia ecleziastică revelează natura umană transfigurată prin har și cheamă totodată pe om să participe la această înnoire spirituală, indicându-i cum să-și orânduiască viața și ce trebuie să devină. Însemnătatea și rolul pozitiv pedagogic al icoanei este evidențiat în întreaga literatură patristică. Prin icoană, Biserica cheamă la rugăciune invocând permanent numele lui Hristos. Din această relație a credincioșilor prin intermediul rugăciunii se menține permanent o legătură vie cu cei ce cred în Domnul, astfel că icoana nu are caracter static, ci dinamic.

Așadar, de vreme ce icoana produce în sufletul creștinului o mișcare interioară și are acea putere de transfigurare și de transformare a vieții celui ce crede, dovedește încă o dată dinamismul ce o caracterizează.

³¹ Leonid Uspensky, *op. cit.*, p. 69

PĂCATUL ȘI IERTAREA ÎN MONOTEISM

Pr. conf. univ. dr. Nicolae MORAR

Abstract: Religion (from the Latin *religio*, *religionis* and *relligio*, *redligio*, derived from *legere*=to gather) reveals the ontological substratum of the world and answers man's ultimate questions, resorting to traditions and to the permanent order of things, or it doesn't necessarily answer them in current life. Starting from these remarks, in this material we aim at catching some aspects that concern the issue of sin and forgiveness in Judaism, Islam and Christianity.

Keyword: Religion, Monotheist, Judaism, Islam, Christianity, Sin, Transfiguration

Religia (de la latinescul *religio*, *religionis* și *relligio*, *redligio*, derivat de la *legere* = a aduna¹) relevă substratul ontologic al lumii și răspunde la întrebările ultime ale omului, recurgând la tradiții și la ordinea permanentă a lucrurilor, sau nu răspunde numai decât în viața curentă². Pornind de la aceste remarci, în materialul de față ne propunem să prezentăm câteva aspecte antropologice așa cum sunt ele expuse în iudaism, islam și creștinism privind cauzele dramei existențiale a umanității, precum și mijloacele penitențiale de îmbunătățire a condiției umane în vederea reintegrării omului în lumea lui Dumnezeu.

Prin urmare, ne vom referi la modul în care cele trei religii monoteiste evocă necesitatea căinței și mărturisirii ca remedii împotriva păcatului, cu accentuarea faptului că doar creștinismul vorbește despre o perpetuă transfigurare a ființei umane sub aura Duhului Sfânt. Identificând patima (*pathos*) cu suferința (*penthos*), creștinismul vede în Taina Mărturisirii sau a Pocăinței remediul optim prin care Dumnezeu însuși își asuma atât patimile, cât și suferințele oamenilor.

1. Păcatul și iertarea în iudaism

În mozaism și în iudaism, omul este evocat ca fiind modelat de către Dumnezeu din lut – „Atunci, luând Domnul Dumnezeu țărâna din pământ, a făcut pe om și a suflat în fața lui suflare de viață și s-a făcut omul ființă vie”³

¹ Ene Braniște, Ecaterina Braniște, *Dicționar de cunoștințe religioase*, Ed. Diecezană, Caransebeș, 2001, art. „religie”, p. 410.

² Termenii *religiei* și *religios* dețin un loc important în informație și cultură, ca și în microcosmosul „în criză” al științelor umane: istorie, antropologie și sociologie. C. Bernard, S. Gruzinski, *Despre idolatrie. O arheologie a științelor religioase*, traducere de Beatrice Stanciu, Ed. Amarcord, Timișoara, 1998, pp. 6-7.

³ *Facerea*, 2, 7.

–, după chipul și asemănarea Sa: „Și a zis Dumnezeu: «să facem om după chipul și după asemănarea Noastră, ca să stăpânească peștii mării, păsările cerului, animalele domestice, toate vietățile ce se târăsc pe pământ și tot pământul!»». Și l-a făcut Dumnezeu pe om după chipul Său”⁴.

„Chipul = telem” desemnează prezența lui Dumnezeu în om, sau reprezentarea Creatorului de către făptura umană, iar „asemănarea = demuth” voința omului de conformare, voința sa de a fi ca Celălalt. Omul nu este o copie a formei exterioare a lui Dumnezeu, ci o corespondență ființial-spirituală a Lui. Chiar dacă pentru vechii evrei, „chipul lui Dumnezeu” avea un înțeles concret, fizic, revelatorii fiind informațiile despre aparițiile Divinității în chip de om – „Iar când voi ridica mâna Mea, tu vei vedea spatele Meu, iar fața Mea nu o vei vedea!”⁵, sau: „Cu el grăiesc gură către gură, la arătare și aievea, iar nu în ghicituri, și el vede fața Domnului”⁶ –, crearea omului după chipul lui Dumnezeu demonstra că făptura umană este o *persoană*, o ființă capabilă să se raporteze la Persoana divină, o ființă conștientă de sine însăși, o făptură capabilă să se autodetermine și, evident, să acționeze liber.

Creatorul i-a plasat pe Adam și Eva în grădina Edenului, dându-le porunca de a nu mânca din mărul cunoașterii binelui și răului din mijlocul grădinii. Diavolul însă a ispitit-o pe femeie, luând forma unui șarpe: „Hotărât că nu veți muri: dar Dumnezeu știe că, în ziua când veți mânca din el, vi se vor deschide ochii, și veți fi ca Dumnezeu, cunoscând binele și răul”⁷. Femeia i-a dat lui Adam să mănânce, iar cei doi au observat deodată că sunt dezbrăcați și s-au rușinat. Dumnezeu îi pedepsește însă, izgonindu-i pe cei doi din grădina Edenului: bărbatul va trebui să muncească pământul și să-și câștige existența, iar femeia va fi nevoită să nască în suferință și să se supună bărbatului.

După căderea protopărinților, Creatorul nu și-a abandonat creatura, ci dimpotrivă s-a interesat de ea, de situația ei existențială: „Și a strigat Domnul Dumnezeu pe Adam și i-a zis: «Adame, unde ești?»”⁸

Chemarea lui Adam nu a fost altceva decât o incitare a conștiinței lui la responsabilitate, la reconciliere prin căință. Adam însă nu a răspuns chemării prin pocăință: „Răspuns-a acesta: «Am auzit glasul Tău în rai și m-am temut, căci sunt gol, și m-am ascuns»”⁹. Replica lui Adam a produs o ruptură majoră

⁴*Ibidem*, 1, 26-27.

⁵*Ieșirea*, 33, 23.

⁶*Numerii*, 12, 8. Ideea creării omului după chipul fizic al lui Dumnezeu a fost comună popoarelor care au trăit în Orientul Mijlociu – liturghia sumeriană (scriere mesopotamiană) relatează despre modelarea de către zeița Nintu din Kish a bărbatului după chipul zeului Asshirghi, iar a femeii după chipul ei.

⁷*Facerea*, 3, 4-5

⁸*Ibidem*, 3, 9.

⁹*Ibidem*, 3, 10.

între Creatură și Creator. Dacă Dumnezeu a continuat să fie interesat de Adam, Adam în schimb L-a abandonat pe Dumnezeu. În loc să-și fi exprimat regretul profund pentru eroarea comisă, Adam a preferat retragerea în sine, ascunderea faptei comise în universul propriului său gând. Ceea ce a urmat a fost dramatic și tragic totodată: Adam a pierdut starea paradisiacă și și-a desfigurat condiția ontologică, devenind din nemuritor muritor.

Intrat în istorie, omul a conștientizat trista experiență generată de păcat. A descoperit suferința și boala – în ambele lor ipostaze: fizică și psihică –, iar peste toate moartea¹⁰.

Păcatul s-a afirmat ca o povară pentru trup și suflet, iar căința a fost privită ca fiind factorul restaurator al condiției umane. Mai mult, pentru a-și salva creatura, Dumnezeu a adus în sprijinul acesteia o serie de *legi* în vederea ghidării în viață și a apropierii de El¹¹. Așa se face că legile veterotestamentare i-au ajutat pe israeliți să cunoască binele și adevărul și să fi devenit ascultători și împlinitori ai vrierilor divine, ai cuvântului lui Dumnezeu. Cu toate acestea, au fost momente când, după o perioadă petrecută în ascultare față de Dumnezeu, israeliții s-au abătut de la lege, atitudinea lor fiind sancționată de Iahve. Sfântul Ioan Gură de Aur, referindu-se la acest aspect, scria: „De multe ori Dumnezeu, când nu ne convinge cu cuvintele, ne lasă să ne învățăm minte cu faptele. Așa făcea cu iudeii. Când nu-i convingea și nici nu-i abătea de la răutatea lor cu miile de cuvinte grăite prin prooroci, îi lăsa să fie instruiți prin pedepse și le spunea: «lepădarea ta de credință te va pedepsi și răutatea ta te va muștra» (*Ieremia, 2, 19*). Ar fi trebuit ca iudeii să-L creadă pe cuvânt, înainte împlinirii amenințărilor; dar pentru că erau atât de neînțelepți, că nu credeau în îndemnul și sfaturile Lui, de aceea a îngăduit să fie instruiți prin fapte, ca așa să-i redobândească iarăși”¹².

Structura legilor divine relevă o dimensiune aflată în strânsă legătură cu sentimentul căinței, a dorinței omului de a fi plăcut lui Dumnezeu. Plecare capului în fața legii a fost, deci, expresia vădită a dorinței de schimbare a vieții, de penitență sinceră, de aspirație la mântuire: „păziți dreptatea și faceți lucruri drepte – scria proorocul Isaia –, că în curând va veni mântuirea Mea și dreptatea Mea se va descoperi”¹³.

Ideea de pocăință a fost exprimată în Vechiul Testament prin substantivul „teșubha(h)”, derivat al verbului „șub”, cu sensul de „schimbare

¹⁰Romani, 5, 12.

¹¹N. Neaga, *Decalogul*, în „Mitropolia Banatului”, nr. 1-3/1957, p. 36.

¹²Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilii despre pocăință*, traducere de Dumitru Fecioru, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 2006, p. 22.

¹³Isaia, 56, 1.

a drumului, întoarcere”¹⁴, dar și prin „nācham = părere de rău, răs gândire”¹⁵, folosit cu privire la Dumnezeu, căruia „îi pare rău de răul” pe care și-a propus să-l trimită, sau să-l inițieze – limbajul nu implică nimic instabil sau arbitrar din partea lui Dumnezeu, ci simplul fapt că relația dintre El și popor a suferit modificări¹⁶.

Termenul „teşubhah”, cu sensul de „pocăință”, relevă clar că Dumnezeu l-a chemat la pocăință pe Israel, care s-a îndepărtat de El. Profetul Osea a fost lămuritor în acest sens: „Întoarce-te, Israele, la Domnul Dumnezeul tău – nota el –, că tu te-ai poticnit din pricina fărădelegilor tale! Găsiți rugi de pocăință, întoarceți-vă către Domnul și-I ziceți Lui: «Iartă-ne orice fărădelege ca să ne bucurăm de milostivirea Ta și să aducem în loc de tauri, lauda buzelor noastre»”¹⁷.

Din mărturia proorocului reiese explicit modul în care trebuia făcută pocăința: prin *întoarcerea către Domnul* și prin *rugi de pocăință pentru iertarea fărădelegilor*. Astfel de manifestări îi ofereau omului posibilitatea de a reveni la conduita iubită de către Dumnezeu și adecvată menirii sale. Cu alte cuvinte, în urma conștientizării libere și deliberate a stării de cădere, pocăința aducea o schimbare de mentalitate, locul păcatului fiind luat de virtute¹⁸.

Împlinirea legii s-a concretizat și în ritualuri, aducerea de jertfe fiind expresia văzută a respectării dispozițiilor morale din lege, chiar dacă, uneori, s-a mers până acolo încât esența legii a fost umbrită de formalismul cultural – faptul acesta a fost condamnat de către Dumnezeu, după cum nota același prooroc (Isaia): „ce-Mi folosește mulțimea jertfelor voastre?”¹⁹, sau, la vremea sa, înțeleptul Solomn: „făptuirea dreptății și a judecății este mai de preț pentru Domnul decât jertfa sângeroasă”²⁰.

Pocăința era înțeleasă ca o atitudine lăuntrică, menită să ducă la schimbarea cugetului, la transformarea interioară a naturii umane. Cu toate acestea, a fost dublată de post și alte acte penitențiale, respectiv de semne exterioare menite să releve schimbare radicală de atitudine și conduită produsă în subiectul uman.

¹⁴Xavier Léon-Dufour și Jean Duplacy, Augustin George, Pierre Grelot, Jacques Guillet, Marc-François Lacan, *Vocabular de teologie biblică*, traducere de Francisca Băltăceanu și Monica Broșteanu, Ed. L'archidiocese catholique romain, București, 2001, p. 551, col. II.

¹⁵D. Douglas (redactor general), *Dicționar biblic*, ediția a IV-a, traducere de Liviu Pup și John Tipei, Ed. Cartea Creștină, Oradea, 2008, p. 1038, col. II.

¹⁶Termenul este folosit mai rar cu referință la om – *Ieșirea*, 13, 17. *Iov*, 42, 6. *Ieremia*, 8, 6; 31, 19.

¹⁷*Osea*, 14, 2-3.

¹⁸S. Cosma, *Cumpătarea în etica filosofică antică și morală creștină. O încercare de sofrologie creștină*. Ed. Helicon, Timișoara, 1999, p. 271.

¹⁹*Isaia*, 1, 11.

²⁰*Proverbe*, 21, 3.

Postul iudaic, ca și al alte popoare, a fost o disciplină autoimpusă, având drept scop îmbunătățirea stării sufletești prin domolirea, sau chiar stoparea pasiunilor trupești²¹. Implicit, era o expresie a iubirii de Dumnezeu și o formă de cinstire a Lui. Totodată, postul exprima conștiința vinovăției pentru încălcarea de către protopărinți a recomandării date de a nu fi mâncat din pomul „cunoștinței binelui”²².

*Plângerea*²³, *sfâșierea hainelor*²⁴, *îmbrăcarea în sac*²⁵, *culcarea pe sac sau în praf*²⁶, *tunderea părului sau a bărbii*²⁷, chiar *raderea părului capului*²⁸ și *turnarea pe cap a cenușii*²⁹ sau chiar *a țărâni*³⁰ au fost moduri de manifestare a durerii ce cuprinde o persoană sau o comunitate. Prin astfel de fapte, păcătosul își recunoștea vina, supunându-și inclusiv trupul practicii penitențiale, ca să-I arate Domnului și semenilor durerea produsă de păcat – inclusiv autorii creștini au validat astfel de gesturi ca expresii penitențiale exemplare: „Omul trebuie să se prosterneze – arăta Tertulian –, să se umilească, atrăgându-și pe această cale chemarea îndurării. Cât despre îmbrăcăminte și hrană, păcătosului i se cere să doarmă pe un sac și în cenușă, să-și îmbrace corpul în zdrențe, să lase sufletul pradă întristării, să schimbe prin aspre deprinderi pe cele ale păcatului... să se jelească zi și noapte către Domnul Dumnezeu său..., căci această pocăință îngenunchindu-l pe om, îl înalță și mai mult, întinându-l îl face mai curat, acuzându-l și osândindu-l îl achită”³¹.

Pocăința nu a reprezentat o virtute în sine, ci o stare de nemulțumire a persoanei față de condiția sa imediată. Ea îndemna la o experiență epectatică, la tendința depășirii pe sine, dar mai ales, la solicitarea implicării lui Dumnezeu în existența umană. Testamentul Vechi a fost, însă, și o chemare neîncetată a lui Dumnezeu adresată oamenilor pentru a se apropia de El, pentru a intra în comuniune cu El, pentru a se împărtăși de binefacerile Sale³².

²¹P. Semen, *Valoarea spirituală a postului după Biblie*, în „Studii Teologice”, nr. 1/2008, p. 27.

²²*Facerea*, 2, 16-17.

²³*Psalmul*, 30, 10.

²⁴*Facerea*, 37, 34. *Iosua*, 7, 6. *Juecători*, 11, 35. *II Paralipomena*, 43, 19.

²⁵*II Regi*, 3, 31. *I Paralipomena*, 21, 16. *Isaia*, 37, 1.

²⁶*Jeremia*, 25, 34. *Isaia*, 58, 5. *II Regi*, 12, 16.

²⁷*III Ezdra*, 8, 73-75. *Estera*, 4, 17

²⁸*Isaia*, 15, 2; 22, 12.

²⁹*II Regi*, 13, 19; 15, 32.

³⁰*Iov*, 2, 13.

³¹Tertulian, *Despre pocăință*, traducere de Nicolae Chițescu, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 1981, p. 218.

³²*Osea*, 4, 6; 6, 1; 11, 7. *Amos*, 5, 4. *Jeremia*, 3, 7, 14, 22. *Iezechiel*, 18, 31. *Sofonie*, 2, 3; 3, 13.

Pentru evrei, pocăința a fost darul lui Dumnezeu pentru reabilitarea omului, aspect explicit reliefat în *Cartea psalmilor*. Psalmii evocă drama omului însetat de Dumnezeu: „Până când, Doamne, mă vei uita? Până când vei întoarce fața Ta de la mine?”³³ Chiar dacă surprinde structura sufletească a unui om tulburat de numeroase și puternice conflicte de conștiință, ei arată că Israel nu a dezarmat. Dimpotrivă, că evreii au intuit sprijinul divin și că Iahve nu i-a părăsit definitiv: „Când Te-am chemat, m-ai auzit – scria David –, Dumnezeul dreptății mele! Întru necaz m-ai desfătat! Milostivește-Te spre mine și ascultă rugăciunea mea”³⁴. Altfel zis, omul vechiului legământ a sesizat glasul lui Dumnezeu și intervenția Lui în problemele vieții cotidiene: „că de voi și umbla în mijlocul morții, nu mă voi teme de rele, că Tu cu mine ești”³⁵, sau: „(Domnul) n-a întors fața Lui de la mine și când am strigat către Dânsul, m-a auzit”³⁶.

Psalmii prezintă, așadar, păcatul ca fiind acea stare lăuntrică ce îndepărtează omul de Creatorul său, iar iertarea ca fiind un act al grației divine, care se putea obține prin mărturisirea păcatelor și părerea de rău pentru făptuirea lor, printr-o pocăință sinceră și totală. Astfel se poate ajunge la o renaștere morală ce se face cu ajutorul harului cu care și David a lucrat și fără de care nu putea să persevereze pe calea binelui. Rugăciunea a făcut din David un cooperant, un partener al Domnului, alesul Vechiului Testament apropiindu-se de condiția umană despre care avea să se vestească abia în Evanghelia lui Hristos Domnul.

2. Păcatul și mijlocirea în islam

Antropologia islamică evocă acțiunea creatoare a lui Allah, care l-a plâzmuit pe om „din lut tare”, și i-a dăruit duhul său, sub forma „chipului” și a „asemănării”, adică lumina vieții. Măreția noii creaturi a întrecut chiar și pe *djinn = ginn*, entități spirituale anterioare apariției omului, cărora li s-a recomandat să se prosternă înaintea acestuia³⁷. Recomandării lui Allah i s-a opus însă *Iblis*, care s-a împotrivit să fie împreună cu cei ce s-au prosternat. În consecință, Allah a decis să-l învețe pe Adam „toate numele”³⁸, aceasta însemnând că i-a fost înmănată puterea și stăpânirea asupra tuturor elementelor din lume ca reprezentant/viceregele al lui Dumnezeu (*khalifah*) pe pământ – a „cunoaște numele” înseamnă a avea putere, a stăpâni ceea ce cunoști.

³³ *Psalmul*, 12, 1.

³⁴ *Ibidem*, 4, 1.

³⁵ *Ibidem*, 22, 4.

³⁶ *Ibidem*, 21, 28.

³⁷ *Ibidem*, 15, 26-30.

³⁸ *Coranul*, traducere și editare de Asociația Studenților Musulmani din România, ediția I, Ed. Islam, Timișoara, 1998, 22, 31.

„Coranul”³⁹ prezintă căderea în păcat (*hubft*) drept o consecință a acțiunii lui Șeitan, care l-a determinat pe primul om – Adam – să mănânce fructele pomului veșniciei⁴⁰: „Și zis-am noi: «O, Adam, sălășluiește tu împreună cu soața ta în această grădină! Mâncați din ea pe îndestulate, ori de unde voiți, dar să nu vă apropiați de acest pom, pentru ca să nu fiți dintre cei nedrepti!» Șeitan i-a ademenit (să mănânce) din el și i-a scos pe ei de unde se aflau. Și le-am zis lor: «Coborâți și dușmani vă veți fi unul altuia! Și veți avea pe pământ un sălaș și cele trebuincioase până la un timp!». Adam a primit de la Domnul său cuvinte (cu care să se roage) și (El) l-a iertat, căci El este Iertător, Îndurător. Am zis: «Coborâți (din Rai) cu toții și când va veni pentru voi de la mine o Călăuzire, cei care vor urma Călăuzirea Mea nu vor avea a se teme și nici nu se vor întrista. Iar aceia care nu cred și iau semnele Noastre drept minciuni, aceia fi-vor părtașii Focului și în el veșnic se vor afla»”⁴¹. Și: „Noi v-am creat și v-am dat chip și le-am zis apoi îngerilor: «Prosternați-vă înaintea lui Adam!» Și s-au prosternat ei, afară de Iblis, care nu a fost printre cei care s-au prosternat. L-a întrebat: «Ce te-a oprit să te prosternezi, când ți-am poruncit?» A răspuns: «Eu sunt mai bun decât el! Pe mine m-ai făcut din foc, iar pe el l-ai făcut din lut!» A grăit (Allah): «Coboară de aici, ca să nu te mai arăți semeț aici! Deci ieși afară și tu vei fi dintre cei vrednici de dispreț!». A răspuns: «Dă-mi un răgaz până în Ziua când vor fi înviați (din morți)!» A grăit (Allah): «Vei fi dintre aceia cărora li se va da păsuire!» A zis (Iblis): «Pentru că m-ai ademenit, îi voi pândi pe ei pe drumul Tău cel drept. Și îi voi împresura în valuri, din față și din spatele lor, de la dreapta și de la stânga lor, și nu-i vei afla pe cei mai mulți dintre ei mulțumitori» A grăit (Allah): «Ieși de aici, disprețuit și alungat! Cât despre aceia dintre ei care te vor urma, voi umple Gheena cu voi toți! Iar tu, o, Adam! Sălășluiește tu împreună cu soața ta în Rai! Mâncați voi ori de unde voiți, însă nu vă apropiați de acest pom, căci altfel veți fi dintre cei nelegiuiți!» Dar Șeitan i-a ispitit, voind să le arate goliciunile care le fuseseră ascunse, zicând: «Domnul vostru nu v-a oprit de la acest pom decât pentru ca voi să nu deveniți îngeri și să nu fiți nemuritori!» Și el s-a juruit lor: «Eu sunt pentru voi un bun sfătuitor!» Așadar, el i-a înșelat prin amăgire. Și când ei au gustat din acel pom, li s-au descoperit goliciunile lor și au început să-și pună peste ele frunze din Grădină. Și Domnul lor i-a chemat. Și au răspuns ei: «Doamne, am fost nedrepti cu sufletele noastre și dacă nu ne ierți și nu Te

³⁹Coranul prezintă felul în care omul a fost creat: „...am creat pe om din apa aleasă venită din lut, apoi l-am făcut o picătură într-un loc sigur. Apoi am creat din picătură un cheag și am făcut din cheag o bucată de carne și am făcut din bucată de carne oase și am îmbrăcat oasele cu carne. Apoi l-am scos la iveală ca o altă făptură”, indicând totodată destinul omului: „...veți fi voi morți, iar în ziua învierii veți fi readuși la viață”. *Coranul*, 23, 12-16.

⁴⁰*Ibidem*, 20, 120-122.

⁴¹*Ibidem*, 2, 35-39.

înduri de noi, vom fi printre cei pierduți». Le-a spus (Allah): «Coborâți! Vă veți fi dușmani unul altuia și pe pământ veți avea sălaş și plăcere până la un timp!» Apoi (a mai) grăit: «Pe el veți trăi, pe el veți muri și din el veți fi voi scoși! O, fii ai lui Adam! Noi v-am dat vouă straițe care să vă acopere goliciunile, ca și podoabe. Dar veșmântul smereniei, acesta este cel mai bun! Acesta este (unul) dintre semnele lui Allah; poate că ei își vor aminti. O, fii ai lui Adam! Să nu vă amăgească Șeitan, așa cum i-a scos pe părinții voștri din Rai, dezbrăcându-i de veșmintele lor, ca să le arate goliciunile lor!»⁴²

Pe Iblis l-a blestemat până în Ziua Judecării⁴³, zicându-i: „Coboară de aici”⁴⁴, „Ieși de aici”⁴⁵ – „Coboară de aici” și „Ieși de aici” indică faptul că Iblis se afla în Paradis și că Allah i-a poruncit să părăsească acel loc, întrucât el a decăzut din poziția și demnitatea ce i-au fost conferite. Această onoare i-a fost retrasă după ce a arătat trufie, invidie și nesupunere în fața Domnului său și a fost alungat pe pământ în umilință deplină⁴⁶.

În continuarea, versetele relevă că Allah s-a adresat lui Adam și Evei, în sensul că oamenii vor fi dușmanii răului și el le va fi dușman lor. Allah l-a învățat pe Adam măiestria fiecărui lucru și i-a dăruit „roadele Paradisului” roade ce reprezintă suma faptelor plăcute lui Allah. Având dimensiunea veșniciei, roadele edenice sunt superioare roadelor omului, care sunt vremelnice⁴⁷.

În islam, se consideră că păcatul comis în Paradis a fost iertat de către Allah: „Adam a primit de la Domnul său cuvinte (cu care să se roage) și (El) l-a iertat, căci El este iertător, îndurător”⁴⁸. Cu toate acestea, păcatul continuă să producă efecte în umanitate din cauza răspunsului pozitiv al omului la provocările lui Iblis? „...cine te va urma pe tine (Iblis) dintre ei, Gheena va fi răsplata voastră – bogată răsplată! Tulbură-i cu glasul tău pe aceia care poți dintre ei și adu-i împotriva lor pe călăreții tăi și pe pedestrașii tăi! Fă-te părtaș cu ei la bunurile lor și la copiii lor și fă-le lor făgăduințe!» Însă nu făgăduiește Șeitan decât numai ca să înșele! «Asupra robilor Mei tu nu vei avea putere! Și Domnul tău este de ajuns ca Ocrotitor!»⁴⁹. Dar Allah, care cunoaște din veci destinul fiecărei persoane și determină faptele acestora – „Nicio nenorocire nu se îndreaptă pe pământ și nici în sufletele voastre fără ca ea să

⁴²*Ibidem*, 7, 10-27.

⁴³*Ibidem*, 15, 31-36.

⁴⁴*Ibidem*, 7, 13.

⁴⁵*Ibidem*, 7, 18.

⁴⁶I. Khatir, *Istorie despre profeți*, editată și tradusă de către Liga Islamică și Culturală din România, Ed. Islam, București, 2004, p. 19. <http://www.muslim-library.com/dl/books/ro3487.pdf>

⁴⁷*Ibidem*, p. 26-27.

⁴⁸*Coranul*, 2, 37.

⁴⁹*Coranul*, 17, 61-65.

nu se afle într-o carte, înainte ca Noi să o pricinuim”⁵⁰, sau: „Oare nu știi că Allah cunoaște ceea ce este în cer și pe pământ? Acestea sunt într-o Carte (Tablele Păstrate) și aceasta este pentru Allah (un lucru) ușor!”⁵¹ –, nu este străin de drama umanității. Dimpotrivă, el e cel ce îndeamnă omenirea „pe calea adevărului”⁵², cel care dă putere (*qudrah*) creaturii sale în lupta cu răul și libertatea de-a alege (*khitiyar*)⁵³.

Păcatul desemnează ceea ce este „interzis”, „nepermis” sau „ilegal” – „haram”. Opusul păcatului (*haram*) este cuvântul „halal”, termen care înseamnă „permis”, „legal”, sub aspect religios⁵⁴. Cum omul este *khalifah* (autoritate în care se reflectă numele și calitățile divine), el are dreptul de a domni asupra pământului – este vorba despre o autoritate și o putere de „împrumut”, care însă se coroborează cu însușirea denumită *abd*, respectiv calitatea de a se afla permanent într-o deplină supunere față de Dumnezeu.

Natura teomorfă, omul (insuflat cu spirit divin, în care se reflectă numele și calitățile lui Allah, chipul divin), dispune de inteligența dinainte de cădere, pe care o poartă în suflet. Drama omului rezidă însă în aceea că el dorește să facă uz de inteligența și de puterea sa fără să realizeze că nu este Dumnezeu, ci o imagine, o reflexie a numelor și calităților divine. Marcantul dezechilibru între om și el însuși, între el și natură, e că omul dorește să rămână *khalifah* – așa cum a fost creat, fără a fi și *abd* – ceea ce a fost creat să fie, dată fiind acea enigmatică libertate (*khitiyar*) de a se răzvrăti chiar împotriva a ceea ce este în realitate⁵⁵.

Doctrina islamică evocă și un pact făcut între Dumnezeu și om încă dinaintea creării lumii: „Când Dumnezeu făcu să iasă o seminție din coapsele fiilor lui Adam, El îi puse să mărturisească împotriva lor înșiși: «Nu sunt eu Domnul vostru?» Ei spuseră: «Da, așa mărturisim!»⁵⁶ Din această încuviințare reiese destinul omului și anume acela de a sta sub povara credinței (*amânah*) pe care nicio altă creatură nu a îndrăznit s-o accepte⁵⁷. Această însărcinare a cărei acceptare a fost refuzată de către întreaga creație este chiar povara domniei lui Dumnezeu pe pământ. Acceptarea acestei însărcinări înseamnă acceptarea libertății și, totodată, a responsabilității atât față de Dumnezeu, cât și față de ansamblul creaturilor. Înseamnă libertatea de a transcende toate nivelurile existenței și de a ajunge la prezența divină, depășind chiar și condiția de înger, după cum se afirmă în scrierile islamice.

⁵⁰*Ibidem*, 57, 22.

⁵¹*Ibidem*, 22, 70.

⁵²*Ibidem*, 42, 13.

⁵³H. Frederick, *Man in Eastern Religions*, The Epworth Press, London, 1946, p. 71-72.

⁵⁴P. Hughes, *A dictionary of Islam*, 2001, p. 163.

⁵⁵A Noranda, *Cine este Omul? Răspunsul peren al islamului*, traducere de Radu Iliescu, <http://introducere-la-islam.blogspot.ro>

⁵⁶*Coranul*, 7, 172

⁵⁷*Ibidem*, 33, 72.

Dar mai înseamnă și posibilitatea omului de a se răzvrăti, de a nega Realitatea ultimă. Măreția condiției umane stă tocmai în caracterul sublim al țelului care poate fi atins și în groaza abisală la care poate ajunge. Oricare ar fi calea aleasă, omul nu se poate sustrage de la măreția condiției sale – situarea la intersecția dimensiunilor „orizontală” și „verticală” ale realității. Chiar și atunci când se străduiește să uite de această natură și se consideră pe sine doar un animal care se întâmplă să gândească, el tot nu poate evada din dimensiunea cosmică a ființei sale⁵⁸.

Omul nu poate evita consecințele aceluia păcat originar în virtutea căruia a acceptat însărcinarea (*amânah*) din partea lui Dumnezeu, primind anumite drepturi dar delegându-i-se și anumite responsabilități. Antropologia spirituală a islamului consideră *din* (legea) drept condiția necesară pentru o deplină umanitate. Ca omul să trăiască lipsit de *din* ar însemna să fie uman doar accidental, ar însemna să fie lipsit de o clauză absolut esențială, și anume aceea de a accepta povara credinței (*amânah*) pe care o reprezintă și care definește condiția umană. Amnezic din fire, omul are, prin urmare, permanent nevoie de revelația și grația divine.

Iblis este un lucru rău, dar este un lucru rău numai pentru cei care îl urmează. Dacă nu ne supunem lui și nu-l ascultăm și ne abținem de la rău, atunci acest lucru devine un lucru bun, pentru că este drumul nostru către Paradis și vom fi răsplătiți pentru că am făcut binele și ne-am abținut de la rău: „Răul (stricăciunea) s-a arătat pe uscat și pe mare, din pricină a ceea ce săvârșesc mâinile oamenilor (păcatele), pentru că Allah să-i facă să guste o parte din ceea ce ei au făcut. Poate că ei se vor întoarce (la Allah prin căință și cererea de iertare)!”⁵⁹

Înfăptuirea binelui e necesară pentru ca omul să ajungă în Paradis. Când Allah crează un om pentru Paradis, el îi înlesnește să săvârșească faptele locuitorilor Paradisului, până când moare. Iar când Allah crează un om pentru Iad, atunci îi facilitează să înfăptuiască faptele oamenilor Iadului, până ce moare.

Păcatele comise de către om fac ca specificul condiției umane să fie marcat de suferințe și maladii ale sufletului și ale trupului, care vor fi eradicate total în Paradis, unde nu există nici frig, nici căldură, nici boală⁶⁰.

Bolile sufletești sunt asociate cu procese lăuntrice nefirești, cum ar fi: *inima împietrită, lipsa credinței, scufundarea în această lume* (preocuparea excesivă de avere, soție, copii), *absența unui exemplu de urmat* în viață și *indiferența* față de studiul și preceptele Coranului, iar ca remedii sunt recomandate: *participarea la cursuri și predici, meditația asupra măreției lui*

⁵⁸A Noranda, *Idem*.

⁵⁹*Ibidem*, 30, 41.

⁶⁰*Ibidem*, 10, 100; 16, 38; 9, 120.

Allah, rugăciunea stăruitoare, săvârșirea de fapte bune, evaluarea zilnică a conștiinței și frică de un final nefericit.

Deși boala este rea, acceptarea ei devine un lucru bun, deoarece duce la iertarea păcatelor. Pentru orice boală, necaz, griji sau durere care afectează un musulman, până și înțepătura unui spin, Allah elimină unul dintre păcatele sale (minore). Asemănător, Iblis este un lucru rău, dar este un lucru rău numai pentru cei care îl urmează. Dacă oamenii nu ne supun lui și nu-l ascultă și se abțin de la rău, atunci acest lucru devine un lucru bun, pentru că este drumul umanității către Paradis.

Răul apare atunci când e utilizat ca rău. El vine de la creație, depinzând de cum ne folosim de ceea ce Allah a creat. Atunci când omul păcătuiește și se întorcem către Allah cu căință (sinceră), Allah manifestă atributul său de iertător. Așa se face că, în rugăciune, musulmanii solicită de la Allah iertarea de păcate: „Cu smerenie mi-am întors fața spre Cel care a creat cerurile și Pământul și nu mă aflu printre cei care-i fac asociați lui Allah. Cu adevărat, rugăciunea mea, jertfa mea, viața mea și moartea mea sunt pentru Allah, Stăpânul lumilor, care nu are pe nimeni egal; aceasta mi-a fost poruncit și sunt dintre cei care se supun. O, Allah, Tu ești Stăpânul Absolut, nu există altă divinitate în afară de Tine. Tu ești Domnul meu și eu sunt robul Tău. Mi-am nedreptățit sufletul și mi-am recunoscut păcatele, așa că iartă-mi toate păcatele, căci nimeni nu iartă (păcatele) în afară de Tine. Condu-mă spre cele mai minunate dintre virtuți, căci nimeni nu mă poate conduce spre ele în afară de Tine, și îndepărtează-mă de cele mai josnice dintre însușiri, căci nimeni nu mă poate îndepărta de ele în afară de Tine. Iată-mă, răspund chemării Tale, fericit să te slujesc. Tot binele se află în mâinile Tale și răul nu vine de la Tine. Exist prin voia Ta și la Tine mă voi întoarce. Slăvit și Preamărit ești Tu, caut iertarea Ta și mă căiesc la Tine”⁶¹

Versetele citate arată că Allah nu creează răul pur, care nu are nicio parte bună sau nu conține niciun fel de beneficiu, înțelepciune sau milă, și nici nu pedepsește pe cel ce nu a săvârșit un păcat. Un lucru poate fi prin natura sa bun, atunci când este privit dintr-un anumit punct de vedere și, în același timp, poate fi rău când e privit dintr-altul. Prin intermediul răului, Allah își testează supușii, așa că există oameni care îl urăsc pe diavol, luptă împotriva lui și a căii lui și sunt în dușmănie cu el și cu adepții lui, și există alți oameni care sunt supușii lui.

Slujitorul lui Allah trebuie să cunoască ceea ce este benefic pentru el în această viață. Abilitatea omului vine de la Allah, care-i facilitează robului său înțelegerea deplină a realității. Iar Mahomed e cel ce i-a direcționat pe musulmani către esența existenței (*uboodiyah*), respectiv i-a călăuzit și

⁶¹*Pomeniri și rugi din Coran și Sunna pentru credincioșii musulmani.* Ruga de început a rugăciunii (după takbir – rostirea „Allahu Akbar!”), p. 21-22. <http://www.islam.ro/pdf/32878874Rugi-si-pomeniri.pdf>

îndrumat către cel atoateștiutor, către ceea ce este bun, către Allah. Când Allah îl îndrumă și îl călăuzește prin știința sa pe om, acesta are parte de binecuvântare divină, în toate acțiunile sale. De aceea, omul trebuie să-i ceară lui Allah să-l facă mulțumit cu alegerea sa, chiar și atunci când Allah poate să aleagă ceva ce nu îi este pe plac, robul său neștiind că acest lucru este un bine pentru el: „Probabil voi urâți un lucru care este bun pentru voi; și probabil voi iubiți un lucru care este rău pentru voi. Și Allah știe, în timp ce voi nu știți”⁶².

Păcatele majore în islam, sau „al-Kaba'ir”, sunt necredința (*kufir*), ipocrizia (*nifaq*), idolatria (*shirk*), neglijarea stâlpilor islamului, violarea drepturilor părinților, crima, practicarea magiei, adulterul, păcatele trupești și homosexualitatea, specula cu bani și dobânzile, furturile și uzurparea, bârfirea oamenilor nevinovați (în special a femeilor virtuozose), dezertarea, jocurile de noroc, cheltuirea banilor pe nedrept ai unui orfan, minciuna, calomnia, bârfa, batjocorirea celorlalți, spionarea și suspiciunea, abandonarea rudelor, nedreptatea, fraudă și înșelăciunea, încălcarea drepturilor celorlalți oameni, mândria și aroganța, depunerea de mărturii și jurăminte mincinoase, oprimarea, cheltuirea averii câștigate pe nedrept, înșelătoria la cântar, sinuciderea, darea și luarea de mită, superbia, folosirea religiei sau a „semnelor lui Allah” pentru beneficiile lumești, trădarea încrederii publice, ascultarea conversațiilor private, încălcarea unei promisiuni, ghicitul și credința în ghicitori, jignirea vecinilor, jignirea și abuzarea musulmanilor, sacrificarea unui animal în alt nume decât cel al lui Allah⁶³.

Dacă cineva evită păcatele majore, păcatele minore îi vor fi trecute cu vederea de către Allah. Profetul ar fi spus că nu există nicio persoană care să se roage de cinci ori pe zi, care să postească în timpul lunii Ramadan și care să se înfrâneze de la păcate, ca porțile Paradisului să nu fie deschise pentru ea: „Dacă vă feriți de păcatele grele care vă sunt oprite, Noi vom șterge relele voastre și cu cinste vă vom lăsa să intrați în Rai”⁶⁴. Din acest motiv, credinciosul musulman trebuie să se teamă de toate categoriile de păcate, pentru că fiecare păcat s-ar putea să fie netrecut cu vederea de către Allah.

Nu există, însă, niciun om care să nu aibă un ungher alb în inima sa. Când acesta comite un păcat, apare o pată neagră odaia inimii. Dacă el se căiește, pata dispare, dar dacă se afundă în păcat și continuă să păcătuiască, negreala continuă să se extindă până când învâluie complet albul inimii. Când colțul alb este complet acoperit de întuneric, păcătosul nu se va mai întoarce niciodată la ceea ce este bine: „Nu! Inimile le-au fost pecetluite de ceea ce au dobândit”⁶⁵.

⁶²Coranul, 2, 216.

⁶³A. Ünäl, *Viața în islam*, traducere de Mirela Cantimur, Ed. RAO, București, 2010, p. 315.

⁶⁴Coranul, 4, 31.

⁶⁵*Ibidem*, 83, 14.

Inima întunecată este imună la sfaturi și povețe. Cei care au „inima înnegrită” nu sunt deloc impresionați sau atinși de sfaturi, pentru că păcatele lor au făcut ca întunecimea să le cuprindă în întregime centrul ființei lor. Pierderea ochiului interior îi împiedică să perceapă adevărurile și nu pot să recunoască adevărul nici atunci când îl văd. Ei nu pot să accepte niciun îndemn și nu pot să revină la calea virtuții.

Cel care comite un păcat major, și nu se căiește, este un păcătos. Nu este permisă efectuarea rugăciunii (*sala*) în spatele său, adică el nu poate conduce rugăciunea în grup. Mărturia lui nu poate fi acceptată, iar după moarte, el va fi supus pedepsei divine. O asemenea persoană mai poate să dobândească mântuirea prin mijlocirea descendenților profetului.

Mijlocirea(*șafa'at*) este un favor pentru cei păcătoși. Existența mijlocirii este dreptul oferit profetului și imamilor purificați, pentru a arăta importanța și statutul pe care-l dețin aceștia în lume. Cei care comit păcate și se încredințează spre mijlocire descendenților profetului pot să urce înălțimile celeste la fel ca celelalte grupuri de oameni. Cu toate acestea, mijlocirea nu trebuie considerată ca fiind un permis pentru comiterea păcatelor, nici nu ar trebui să facă pe nimeni nepăsător în ceea ce privește căința.

A păcătuirii fără să te căiești, în speranța mijlocirii, doctrina islamică consideră că e ca și cum ai consuma otravă, sau ca și cum ai pune mâna în gura unui șarpe, în speranța că va veni un doctor care te va vindeca. Cel care săvârșește fapte indecente, în speranța că va avea parte de mijlocire după moarte, nu poate fi sigur că mijlocirea îl va salva. Mijlocirea vine însă în salvarea cuiva, dacă respectiva persoană a murit având credința corectă. Dacă un om va fi luat de moarte pe neașteptate, rugăciunea mijlocitorilor va fi zadarnică și nu va avea niciun efect: „Atunci mijlocirea celor mijlocitori nu le va fi de folos”⁶⁶, sau: „Sfârșitul celor care-au făcut rău a fost rău, căci ei au socotit semnele lui Dumnezeu minciuni și le-au luat în derâdere”⁶⁷. Cei care se înfrânează de la păcatele majore, sunt însă neîndoielnic acceptați în Paradis.

3. Păcatul și îndreptarea în creștinism

Antropologia creștină afirmă că omul este opera lui Dumnezeu. El este „chip” divin, expresie treimică, creatura Tatălui și a Fiului și a Duhului Sfânt. Chipul divin din om dă ființei umane o dimensiune teologică.

Fiind chip al lui Dumnezeu, omul îl reprezintă pe Dumnezeu pe pământ ca partener și ca manifestare a slavei divine. Chipul nu este o oarecare calitate, un „ceva” situat „unde” – peste sau în constituția omului, ori într-o latură a acesteia –, ci definiția sa ultimă și destinul său ontologic. Dumnezeu

⁶⁶*Ibidem*, 74, 48.

⁶⁷*Ibidem*, 30, 10.

e reprezentat pe pământ prin imaginea Sa (chipul Său), care e o revelație indirectă a Ființei divine în formă pământească. Chipul integrează persoană umană (corpul și spiritul) și comunitatea umană (nu doar individul).

Asemănarea cu Dumnezeu vizează inițiativa lui Dumnezeu de a se descoperi și împărtăși omului, dar și răspunsul omului, concretizat în acțiunea de proiectare a dimensiunii sale teologice la nivel existențial. Răspunzând inițiativei divine, omul actualizează condiția asemănării. Conform ca imagine cu Dumnezeu, dat fiind că are o structură ființială teologică, omul se aseamănă cu Modelul său, trăind și purtându-se dumnezeiește. Asemănarea nu înseamnă doar reverențiozitate față de Creator; asemănarea implică comuniunea cu Dumnezeu, relații interumane exemplare și raporturi sacre cu ecosistemul. Desăvârșirea umană e o acțiune sinergică, divino-umană.

Omul este „neamul lui Dumnezeu”⁶⁸, este înrudit cu Dumnezeu, ceea ce-l predestinează la îndumnezeire. Între Dumnezeu și omul îndumnezeit, diferența constă în aceea că Dumnezeu este necreat, iar omul există prin creație. Creștinismul se definește drept imitarea firii dumnezeiești, unită în una și aceeași natură omenească. Un creștin desăvârșit, spune Nil Sinitul, va socoti după Dumnezeu pe toți oamenii ca pe Dumnezeu însuși!”

Prin creație, omul se află nu doar în fața, ci în inima lui Dumnezeu. Adam a fost creat cu capacitatea de a nu muri. El se bucura de o situație privilegiată, exercitându-și autoritatea prin puterea minții sale și făcând cunoscută binecuvântarea lui Dumnezeu în lume. Liber prin creație și în mijlocul creației, omul nu era în sine perfect, desăvârșirea sa fiind condiționată de maniera în care avea să răspundă generozității divine, prin acțiuni conforme cu voia divină și prin conlucrarea cu harul dumnezeiesc.

Omul paradisiac se afla sub dreptatea, mila și iubirea lui Dumnezeu. Era legat de Părintele său prin iubire și se afla la dispoziția Lui, la fel cum Acesta se afla la dispoziția sa.

Împărat peste cele de pe pământ, Adam a fost atenționat că starea sa ar putea fi afectată în situația în care va sfida voința divină: „În ceasul în care veți mânca din pomul din care V-am poruncit numai din acesta să nu mâncați, cu moarte veți muri”⁶⁹. Astfel, încălcarea recomandării de către Adam a modificat ontologic condiția umană. Dialogul creaturii cu Creatorul este lămuritor: „Și a strigat Domnul Dumnezeu pe Adam și i-a zis: «Adame, unde ești?» Răspuns-a acesta: «Am auzit glasul Tău în rai și m-am temut, căci sunt gol, și m-am ascuns». Și i-a zis Dumnezeu: «Cine ți-a spus că ești gol? Nu cumva ai mâncat din pomul din care ți-am poruncit să nu mănânci?» Zis-a Adam: «Femeia care mi-ai dat-o să fie cu mine, aceea mi-a dat din pom

⁶⁸Faptele Apostolilor, 17, 29.

⁶⁹Facerea, 2, 17; 3, 11.

și am mâncat». Și a zis Domnul Dumnezeu către femeie: «Pentru ce ai făcut aceasta?» Iar femeia a zis: «Șarpele m-a amăgit și eu am mâncat»⁷⁰.

Culpa protopărinților a fost comună. Adam, în loc să-și recunoască vina, a transferat responsabilitatea asupra Evei și asupra Creatorului: „Femeia pe care Tu mi-ai dat-o, să fie cu mine, aceea mi-a dat din pom și am mâncat”⁷¹, adică: „Pe care Tu mi-ai dat-o!” În loc să declare: Am păcătuit!, sau: Da, am greșit nesocotind cuvântul Tău! Ai milă de mine!, cei doi nu și-au revenit în sine. Ce a urmat? „Prin osteneți și sudoare să-ți mănânci pâinea ta! Spini și pălămidă să-ți răsără pământul!”⁷² și la sfârșit: „Pământ ești și în pământ te vei întoarce!”⁷³.

Și Mântuitorul Iisus Hristos a făcut din căință o tema de reflecție maximă: „Pocățiți-vă, căci s-a apropiat Împărăția Cerurilor”⁷⁴, iar Sfântul Apostol Pavel confirma: „...ce va da omul în schimb lui Dumnezeu?”⁷⁵. Deci, fără pocăință profundă e imposibilă mântuirea, pentru că El este Domnul Dumnezeu nostru, și noi suntem poporul Lui. Indiferent că păcatul este trupesc sau mintal, el generează patimile, sau nestăpânirea sufletului, iar ștergerea lui presupune un profund și sincer act de pocăință.

Mesajul Sfintei Scripturi referitor la pocăință este clar și lămuritor: căința e modalitatea prin care omul recapătă starea harică de dinaintea comiterii păcatului. Pocăința relevă efortul persoanei de a se transforma lăuntric, de a atinge condiția necesară intrării în dialog, în comuniune cu Dumnezeu cel tripersonal. Ea eliberează spiritul din carcerățiile egoismului și arată intenția subiectului de a se afilia mediului de viață divin.

Dacă în brahmanism și budism faptele rămân înregistrate de-a pururi și nu se șterg, în creștinism credința și căința le desființează cu totul⁷⁶. Pocăința este o necesitate morală, o trebuință fundamentală a naturii omenești. Ea ridică omul de la moarte la viață. Căința e singura soluție prin care poate fi redobândită viața veșnică în împărăția lui Dumnezeu, raiul eshatologic.

Potrivit Noului Testament, cei ce vor trăi veșnic sunt oamenii drepti⁷⁷. Aceștia vor fi înfiați de Dumnezeu⁷⁸, nu vor mai flămânzi, nu vor înseta, nu vor plânge⁷⁹, vor fi ca îngerii⁸⁰, îl vor contempla pe Dumnezeu⁸¹, vor

⁷⁰*Ibidem*, 3, 9-13,

⁷¹*Ibidem*, 3, 12-13.

⁷²*Ibidem*, 3, 18.

⁷³*Ibidem*, 3, 19.

⁷⁴*Matei*, 4, 17.

⁷⁵*Romani*, 11, 35.

⁷⁶N. Steinhardt, *Jurnalul fericirii*, Ed. Mănăstirii Rohia, Rohia, 2005, p. 86.

⁷⁷*Matei*, 25, 46. *Luca*, 20, 36. *Apocalipsa*, 2, 11.

⁷⁸*Apocalipsa*, 21, 7.

⁷⁹*Ibidem*, 6, 16-17.

⁸⁰*Marcu*, 12, 25. *Luca*, 20, 36.

⁸¹*Matei*, 5, 8.

cunoaște în chip desăvârșit⁸², vor primi cununi⁸³, vor șede pe scaune judecând cele douăsprezece seminții ale lui Israel⁸⁴, vor lua parte la ospete cu patriarhii Vechiului Testament⁸⁵, vor gusta din pomul vieții care se află în mijlocul raiului⁸⁶, vor fi îmbrăcați în haine albe și vor fi scriși în cartea vieții⁸⁷, vor avea corpuri cerești asemenea lui Hristos⁸⁸, vor vedea slava Lui⁸⁹, vor fi pururea cu Hristos⁹⁰, vor domni împreună cu El⁹¹, vor străluci ca soarele⁹². Iar concluzia despre ce rezervă Dumnezeu celor ce se căiesc și Îl iubesc a exprimat-o admirabil Sfântul Apostol Pavel: „Ceea ce a pregătit Dumnezeu pentru cei ce-L iubesc, acelea ochiul încă nu le-a văzut, și urechea nu le-a auzit, și la inima omului nu s-au suit”⁹³.

În Noul Testament, căința are o formă orantică: „Cred, Doamne! Ajută necredinței mele”⁹⁴; „Doamne, sunt om păcătos”⁹⁵; „Tată, am greșit la cer și înaintea ta și nu mai sunt vrednic să mă numesc fiul tău”⁹⁶ „Mă căiesc”⁹⁷; „Dumnezeule, fii milostiv mie, păcătosului”⁹⁸.

Pocăința este adevărată numai atunci când omul, conștientizând păcatele comise, se căiește pentru ele și le părăsește. Când nu se căiește și nu le abandonează, sau deznădăjduiește ori se încrede peste măsură în bunătatea lui Dumnezeu, nu se poate vorbi de pocăință. Căința este adevărată atunci când omul nu vorbește despre păcate, ci se luptă cu ele și le biruiește și se învrednicește de iertare lui Hristos, concretizată prin dezlegarea făcută de preotul Bisericii⁹⁹.

Spre deosebire de iudaism și islamism, blocate pe figura monarhică a lui Dumnezeu, creștinismul oferă perspectiva comuniunii umanității în Dumnezeu și între Acesta și umanitate. Teologia creștină pune accentul pe har și pe perspectiva divino-umanității lui Iisus ca finalitate a întregii

⁸²I Corinteni, 13, 12.

⁸³I Petru, 5, 4.

⁸⁴Matei, 19, 28.

⁸⁵Ibidem, 8, 11.

⁸⁶Apocalipsa, 2, 7.

⁸⁷Ibidem, 3, 5.

⁸⁸Filipeni, 3, 21.

⁸⁹Ioan, 17, 24.

⁹⁰I Tesaloniceni, 4, 17.

⁹¹II Timotei, 2, 12.

⁹²Matei, 8, 43.

⁹³I Corinteni, 2, 9.

⁹⁴Marcu, 9, 24.

⁹⁵Luca, 5, 8.

⁹⁶Ibidem, 15, 21.

⁹⁷Ibidem, 17, 4.

⁹⁸Ibidem, 18, 13.

⁹⁹* * *, *Ne vorbesc Stareții de la Optina*, traducere de Cristea Florentina, Ed. Egumenița, Galați, 2007, p. 134.

oikonomii dumnezeiești. De altfel, revelația divină arată că Dumnezeu a descoperit voința Sa concretă privind standardul de comportare pentru oameni și că oamenii, în general, sunt capabili să recunoască voința lui Dumnezeu¹⁰⁰; că Dumnezeu nu a predestinat pe nimeni spre a face rău, adică Dumnezeu oferă fiecăruia oportunitatea de a duce la bun sfârșit voința divină, că oamenii în au libertate spre a fi în stare să refuze să facă voia lui Dumnezeu. În limbaj biblic, acest refuz se numește „păcat”. Când refuzul de a face voia lui Dumnezeu este o hotărâre radicală liberă și conștientă se numește „păcat grav” și dacă nu e retractat până la moarte va conduce la despărțirea veșnică de Dumnezeu.

Clasificând păcatele din perspectiva moralei creștine, deși, ca și virtutea, păcatul este unul, rezultă două categorii de păcate: a) *păcate grele* sau *de moarte* și b) *păcate ușoare*¹⁰¹.

Păcatele grele sau *de moarte* se împart în trei categorii: a) *Păcate capitale*, care sunt rădăcina altor păcate; b) *Păcate împotriva Duhului Sfânt* și c) *Păcate strigătoare la cer*, care nesocotesc dreptatea și victimele cer de la Dumnezeu pedepsirea celor ce i-au nedreptățit încă în această viață.

Păcate capitale sunt acele acțiuni negative care fie că izvorăsc din ființa noastră – „Căci dinăuntru, din inima omului, ies cugetele cele rele, desfrânările, hoțiile, uciderile, adulterul, lăcomiile, vicleniile, înșelăciunea, nerușinarea, ochiul pizmaș, hula, trufia, ușurătatea. Toate aceste rele ies dinăuntru și îl spurca pe om”¹⁰² –, fie din provocările diavolului. Sunt numite „capitale” sau „de căpătâi” pentru ca acestea generează toate celelalte păcate.

Conform tradiției creștine, păcatele capitale sunt în număr de șapte: *mândria (slava de sine), iubirea de argint (bani), desfrânarea, invidia*

¹⁰⁰Romani, 1, 18-19.

¹⁰¹O altă clasificare cuprinde următoarea diviziune: a) *păcatul original* sau *strămoșesc*, respectiv păcatul săvârșit de Adam și transmis tuturor urmașilor lui prin naștere și *păcatul personal*, concretizat prin *actualitate*, aspect ce constă din încălcarea sau omiterea legii la un moment dat, și *habitualitate*, materializat prin perpetuarea stării de culpabilitate; a) *păcatele de comitere*, marcate prin sfidarea recomandărilor divine și *păcatele de omitere*, consemnate prin neîmplinire voinței lui Dumnezeu; a) *păcate contra lui Dumnezeu*, b) *contra noastră înșine* și c) *contra aproapelui nostru*; a) *păcate interne* (cu gândul) și b) *păcate externe* (cu cuvântul sau cu fapta) – aici intră și *păcatele trupești*, la a căror săvârșire ia parte trupul sau simțurile (îmbuibarea, beția, desfrânarea etc.) și *păcatele sufletești* (mândria, invidia, ura, răzbunarea etc.) precum și *păcatele proprii* (păcatele subiective) și *străine* (păcatele induse); a) *păcate ale răutății*, făcute în deplină cunoștință și libertate, b) *păcate ale slăbiciunii*, săvârșite fie din din patos fie din ispitire aprigă; c) *păcate ale neștiinței și neglijenței*, comise din neștiință, din nebăgare de seamă și din grabă; a) *păcate materiale*, când se consideră numai actul în sine, independent de determinarea voinței libere și b) *păcate formale*, când se consideră păcatul în însăși răutatea și caracterul destructiv al violării deliberate a legii – orice călcare involuntară și neimputabilă a legii este *păcat material*, iar călcarea voluntară și imputabilă este *păcat formal*.

¹⁰²Marcu, 7, 21.

(*pițma*), *cupiditatea (lăcomia)*, *furia (mânia)* și *lenea (trândăvia)*. Între cele opt gânduri (duhuri) ale răutății, pe lângă cele deja amintite, Sfinții Părinți așează și *întristarea*.

Păcatele împotriva Duhului Sfânt sunt acțiunile prin care omul se împotrivește voinței dumnezeiești și lucrărilor Duhului Sfânt. Tradiția creștină menționează în categoria acestor păcate acțiunile îndreptate împotriva *credinței, nădejzii și dragostei*, care sunt lucrări ale Duhului Sfânt. Aici se includ și acte cum ar fi contestarea adevărului revelat, continuarea vieții păcătoase cu nădejdea excesivă în iertarea lui Dumnezeu, deznădejdea în providența divină.

Păcatele strigătoare la cer vizează pervertirea inclinațiilor firești cu care am fost înzestrați de către Dumnezeu. Ele deformează chipul divin în noi, fapt pentru care impun o sancțiune chiar în lumea aceasta. Cauza lor este necredința și răutatea conștientă, fiind săvârșite cu premeditare.

Potrivit tradiției creștine, păcate strigătoare la cer sunt următoarele cinci: *omuciderea conștientă și abortul; homosexualitatea și perversiunile sexuale; oprimarea* persoanelor defavorizate (văduve, orfani, săraci, străini etc.); *injustiția socială* (financiară și materială) *nerespectarea și chinuirea părinților*.

Potrivit învățaturii ortodoxe, toate păcatele pot fi iertate în afară de păcatul împotriva Sfântului Duh: „Orice păcat și orice hulă se va ierta oamenilor, dar hula împotriva Duhului nu se va ierta. Celui care va zice cuvânt împotriva Fiului Omului, se va ierta lui; dar celui care va zice împotriva Duhului Sfânt, nu i se va ierta lui, nici în veacul acesta, nici în cel ce va să fie”¹⁰³. Chiar dacă promisiunea din *I Ioan, 1, 9* este plină de optimism – „Dacă mărturisim păcatele noastre, El este credincios și drept, ca să ne ierte păcatele și să ne curățească pe noi de toată nedreptatea”¹⁰⁴ – păcatul împotriva Duhului Sfânt nu se iertă întrucât păcătosul nu se căiește de el. Dumnezeu nu le va acorda cu sila iertarea păcătoșilor; ei trebuie să se pocăiască și să mărturisească.

Păcatul de neiertat nu numai că are de a face cu călcarea legii morale, dar este o ofensă adusă Duhului Sfânt, o jignire adusă calităților de bază ale Acestuia, respectiv aceea de a învăța toate și de a ne aduce aminte despre toate – „Dar Mângâietorul, Duhul Sfânt, pe Care-L va trimite Tatăl, în numele Meu, Acela vă va învăța toate și vă va aduce aminte despre toate cele ce v-am spus Eu”¹⁰⁵ –, de a ne îndruma către Adevăr – „Iar când va veni Acela, Duhul Adevărului, vă va călăuzi la tot adevărul; căci nu va vorbi de la Sine, ci toate câte va auzi va vorbi și cele viitoare vă va vesti”¹⁰⁶ – și de-a ne

¹⁰³Matei, 12, 31-32.

¹⁰⁴I Ioan, 1, 9.

¹⁰⁵Ioan, 14, 26.

¹⁰⁶Ibidem, 16, 13.

dezvălui aspectul hidos al păcatului: „Dar Eu vă spun adevărul: Vă este de folos ca să mă duc Eu. Căci dacă nu Mă voi duce, Mângâietorul nu va veni la voi, iar dacă Mă voi duce, Îl voi trimite la voi. Și El, venind, va vădi lumea de păcat și de dreptate și de judecată”¹⁰⁷.

Pentru a înțelege acest lucru trebuie să înțelegem că a ierta pe păcătos înseamnă a-i reda viața deplină, a-i dărui din nou viața: însă când cineva nu dorește viața, ba o urăște și o disprețuiește, Dumnezeu nu are altceva să-i dea. Acesta este motivul pentru care un astfel de om este șters din Cartea celor vii¹⁰⁸. Prin urmare, conjuncția „dacă” din textul de la I Ioan, 1, 9 este plină de înțeles: „dacă ne mărturisim păcatele...” Pe temeiul autorității Cuvântului lui Dumnezeu, putem fi siguri că fiecare păcat va fi iertat, dacă este mărturisit cu credință și pocăință.

Temeiurile pentru Taina Mărturisirii sunt atât biblice cât și patristice. Vechiul Testament consemna că „pentru păcatul său, pe care l-a săvârșit, (omul credincios) să aducă Domnului jertfă din turmă, o oaie sau o capră din caprele sale, pentru vina păcatului, și-l va curăți preotul prin aceasta de păcatul său și i se va ierta păcatul”¹⁰⁹, subliniind totodată consecințele nefaste ale refuzului căinței, dar și rolul pozitiv al acesteia: „Cel ce își ascunde păcatele lui nu propășește, iar cel ce le mărturisește și se lasă de ele va fi miluit”¹¹⁰.

În zorii Noului Legământ, Înaintemergătorul Domnului proclama imperativ căința ca modalitate de acces în lumea lui Dumnezeu, zicând: „Pocăiți-vă, căci s-a apropiat împărăția cerurilor”¹¹¹, iar Mântuitorul Iisus Hristos a întărit predicția Sfântului Ioan Botezătorul: „S-a împlinit vremea și s-a apropiat împărăția lui Dumnezeu. Pocăiți-vă și credeți în Evanghelie”¹¹².

Puterea de a ierta și a lega păcatele oamenilor a fost promisă și transmisă Sfinților Apostoli de către Hristos Domnul: „Îți voi da cheile împărăției cerurilor – i-a precizat Sfântului Petru – și orice vei lega pe pământ va fi legat și în ceruri, și orice vei deslega pe pământ va fi dezlegat și în ceruri”¹¹³, dar și celorlalți ucenici: „Adevărat grăiesc vouă: Oricâte veți lega pe pământ, vor fi legate și în cer, și oricâte veți dezlega pe pământ, vor fi dezlegate și în cer”¹¹⁴, sau: „Pace vouă! Precum M-a trimis pe Mine Tatăl, vă trimit și Eu pe voi. Și zicând acestea, a suflat asupra lor și le-a zis: Luați Duh

¹⁰⁷*Ibidem*, 16, 7, 8.

¹⁰⁸Sfântul Nicolae Velimirovici, *Răspunsuri la întrebări ale lumii de astăzi: scrisori misionare*, traducere de Adrian Tănăsescu-Vlas, Ed. Sophia - Press, București, 2002, p 39.

¹⁰⁹*Leviticul*, 5, 5-6.

¹¹⁰*Pildele lui Solomon*, 28, 13.

¹¹¹*Matei*, 3, 2.

¹¹²*Marcu*, 1, 15.

¹¹³*Matei*, 16, 19.

¹¹⁴*Ibidem*, 18, 18.

Sfânt; Căroră veți ierta păcatele, le vor fi iertate și căroră le veți ține, vor fi ținute”¹¹⁵.

Capacitatea iertării încredințată de Hristos, Apostolii au valorizat-o exemplar. De pildă, Sfântul Pavel i-a muștrat pe desfrânați, dându-i anatemei: „Îndeobște, se aude că la voi e desfrânare, și o astfel de desfrânare cum nici între neamuri nu se pomenește, ca unul să trăiască cu femeia tatălui său... În numele Domnului nostru Iisus Hristos, adunându-vă voi și duhul meu, cu puterea Domnului nostru Iisus Hristos, să dați pe unul ca acesta satanei, spre pieirea trupului, ca duhul să se mântuiască în ziua Domnului Iisus”¹¹⁶, iar cu cei încreștinați s-a arătat solidar în exercițiul iertării păcatelor: „Iar cui îi iertați ceva, îi iert și eu; pentru că și eu, dacă am iertat ceva, am iertat pentru voi, în fața lui Hristos”¹¹⁷.

Textele neotestamentare arată lămurit că Sfinții Apostoli au transmis darul primit de la Iisus Domnul discipolilor, care, la rândul lor, l-au încredințat slujitorilor consacrați ai Bisericilor: „luați aminte de voi înșivă și de toată turma, întru care Duhul Sfânt v-a pus pe voi episcopi – atenționa Sfântul Apostol Pavel –, ca să păstrați Biserica lui Dumnezeu, pe care a câștigat-o cu însuși sângele Său”¹¹⁸. Iar Sfântul Luca nota că „(Apostolii) hirotonindu-le preoți în fiecare biserică, rugându-se cu postiri, i-au încredințat pe ei Domnului în Care crezuseră”¹¹⁹. Iar Apostolul Pavel în epistolarul său adresat lui Timotei îi atrăgea atenția noului episcop în termeni severi: „Nu fi nepăsător față de harul care este întru tine, care ți s-a dat prin proorocie, cu punerea mâinilor mai-marilor preoților”¹²⁰. Odată iradiat harului preoției, se subînțelege că el incumba toate darurile primite de urmașii Mântuitorului de la Învățătorul lor, inclusiv capacitatea de a mijloci iertarea păcatelor.

Iar Dascălii Bisericii arătau că pocăința este o acceptare cu bucurie a smereniei și umilinței firii, o continuă exercitare a libertății umane, o înaintare cutezătoare spre o mai mare libertate spirituală. Scopul pocăinței nu este justificarea de sine, ci reintrarea în acel foc arzător de iubire în care sunt mistuite toate păcatele, toate imperfecțiunile, toate egoismele. „Dacă toți suntem păcătoși și nimenea nu e deasupra ispitelor, explica Sfântul Isaac Sirul, niciuna dintre virtuți nu e mai înaltă ca pocăința. Lucrul ei nu se poate sfârși niciodată. Căci ea li se potrivește tuturor păcătoșilor și dreptilor totdeauna dacă vor să dobândească mântuirea. Nu este niciun termen al

¹¹⁵Ioan, 20 21-23.

¹¹⁶I Corinteni, 5, 1-5.

¹¹⁷II Corinteni, 2, 8-10.

¹¹⁸Faptele Apostolilor, 20, 28.

¹¹⁹Ibidem, 14, 23.

¹²⁰I Timotei, 4, 14.

desăvârșirii ei, pentru că desăvârșirea chiar a celor desăvârșiți este nedesăvârșită”¹²¹.

Căința este, după o comparație a aceluiași, corabia care trece sufletul peste marea furtunoasă a patimilor, conducându-l spre limanul dumnezeiesc¹²². De la întuneric la lumină, de la deznădejdea morții la bucuria învierii, aceasta este traiectoria vieții păcătoase transformate prin pocăință. Iar alături de pocăință și în mod strâns legate de ea sunt smerenia și sinceritatea. Căindu-se pentru faptele săvârșite, creștinul își apreciază obiectiv faptele, se smerește și apoi se mărturisește¹²³.

„Și pentru că astfel stau lucrurile, povățuia Sfântul Simeon Noul Teolog, prima voastră grijă, fraților, să fie pocăința, plângerea care este legată de ea și însoțitoarele plângerii care sunt lacrimile; căci nu există pocăință fără plângere, cum nici plângere fără lacrimi, ci acestea trei sunt legate unele de altele și nu pot apărea decât împreunate”. Apoi, punând în lumină necesitatea de a plânge mereu, ca astfel și pocăința să fie continuă, arăta mai departe: „Așadar, să nu zică cineva că este imposibil a plânge zilnic, căci cine vorbește astfel afirmă că este imposibil să te pocăiești în fiecare zi și răstoarnă întreaga Sfântă Scriptură, ca să nu zic, chiar porunca lui Dumnezeu...”¹²⁴.

Lacrimile acestea „sunt dovada că pocăința a biruit învârtoșarea sufletului, provocată de păcătuirea îndelungată. Ele duc cu ea tina sufletului, după ce a curățit-o de pe geamul sufletului, deschizându-i iar perspectiva spre Dumnezeu și spre semeni și scoțându-l dintre zidurile de păcat și pământ ale egoismului. Ele se ivesc după ce pocăința a reușit să străpungă inima: „plânsul este ac de aur, care desface sufletul de toată alipirea și înlănțuirea, afirmă Ioan Scărarul”¹²⁵, și fac inima simțitoare și „moale, după ce se învârtoșase prin îmbibarea cimentului patimilor în ea”. Lacrimile redau firii transparența ei, ca să se poată vedea prin ea adâncurile duhovnicești și în primul rând ca subiectul însuși să poată vedea prin firea sa cerul. Lacrimile spală ochii și-i fac frumoși, pentru că spală inima și o fac frumoasă și nevinovată¹²⁶. De aceea, nu poate exista pocăință adevărată fără lacrimi. Starețul din muntele Sinaiului, Ioan Scărarul, constata, cu foarte multă dreptate: „Vinovatului care și-a primit sentința de condamnare la moarte nu-i mai arde să privească spectacole de teatru. Tot astfel cel ce, cu adevărat,

¹²¹Sfântul Isaac Sirul, *Cuvântul LV despre patimi*. Apud D. Stăniloae, *Căință și desăvârșire*, în *Altarul Banatului*, Caransebeș, an. III, nr. 1-6, ianuarie-iunie 1946, p. 12.

¹²²Idem, *Cuvântul LXXII care cuprinde probleme folositoare, pline de înțelepciunea Duhului*.

¹²³D. Stăniloae, *Căință și înviere sufletească*, în *Revistateologică*, Sibiu, nr. 1-2/1945, p. 8-23.

¹²⁴Sfântul Simeon Noul Teolog, *Cuvântarea XXXII*. Migne, P. G., 120, 489 BC.

¹²⁵Sfântul Ioan Scărarul, *Scara*, VII. Migne, P.G., 88, 801 D.

¹²⁶D. Stăniloae, *Curs de ascetică și mistică*, litografiat, București, 1947, p. 88.

plânge nu va mai lua seama vreodată la desfătare, la mărire, la mânie ori la furie. Plânsul este durerea profundă a sufletului ce s-a pocăit, care adaugă zilnic durere lângă durere, fiind ca și femeia în chinurile nașterii”¹²⁷.

Efectul obținut prin plângere nu poate fi decât mântuirea. Despre aceasta ne-a încredințat deja Origen. „Există încă o cale de iertare a păcatelor, arată el, aceasta e aspră și grea: prin pocăință, când păcătosul își spală patul cu lacrimile sale, când lacrimile se prefac în pâinea sa de zi și noapte... Cel ce se încovoiaie sub greutatea durerii, a lacrimilor și a gemetelor, acela care își chinuiește carnea și-i impune posturi și lipsiri care o ofilesc, acela care va face să i se usuce oasele, acela va da jertfa pocăinței adevărate”¹²⁸.

Taina Pocăinței nu e o întoarcere spre sine, nicio concentrare asupra disciplinei personale, de genul unui atletism duhovnicesc, ci o deschidere spre o viață nouă, și printr-aceasta, o deschidere spre ceilalți. Iar fără mărturisirea păcatelor nu putem moșteni viața veșnică: „Și în cetate nu va intra nimic pângărit și nimeni care e dedat cu spurcăciunea și cu minciuna, afirmă răspicat Sfântul Ioan Evanghelistul, ci numai cei scriși în Cartea Vieții Mielului”¹²⁹!

Problemele pe care le ridică mișcarea harismatică de azi care pretinde a se situa chiar înăuntrul Bisericilor cu structuri tradiționale ca un curent de înnoire, sunt multiple. Din perspectiva teologiei și experienței Bisericii Ortodoxe, o observație se pot face aici în ce privește Taina Mărturisirii. Chiar dacă harismele personale, primite în Taina Botezului, oferă creștinilor calitate de „preoți”, în sens general, și un dar duhovnicesc, în mod personal, înăuntrul unei comunități liturgice, care formează poporul lui Dumnezeu, slujirile, darurile deși au un caracter personal, ele nu sunt o posesiune individuală. Biserica locală este constituită din acest ansamblu de slujiri și harisme pe care Duhul Sfânt le împarte și le vivifică în mod permanent, fapt pentru care e necesar să arătăm că există slujiri bisericesti propriu-zis sacerdotale – episcop, preot și diacon –, datorite prin taina hirotoniei, slujiri care poartă răspunderea unității unei Biserici locale și a continuității ei apostolice. Iar tradiția ortodoxă a recunoscut totdeauna rolul distinct, de neînlocuit, al slujirilor, care posedă consacrare sacerdotală prin hirotonie (fără a fi considerat Biserica o instituție clericală!), slujirea episcopului, a preotului și diaconului fiind consacrate săvârșirii Tainelor printre care și cea a Mărturisirii. Și ceea ce este mai important e faptul că slujitorul ca și harismaticul nu-și îndeplinesc slujba sau lucrarea lor decât în și prin Sfântul Duh, care este Duhul preoției veșnice activate a lui Hristos însuși.

¹²⁷Ioan Scărarul, *op. cit.* col. 813 D.

¹²⁸Origen, *Omilie la Levitic*, II, 6. Migne, P.G., 12, 417-419. Apud I. V. Felea, *Pocăința. Studiu de documentare teologică și psihologică*, Sibiu, 1939, pp. 115-116.

¹²⁹*Apocalipsa*, 21, 27.

Toate cele trei religii monoteiste evocă necesitatea căinței și mărturisirii pentru ca păcatele să fie iertate. Ceea ce deosebește fundamental creștinismul de celelalte două religii e ideea de perpetuă transfigurare pentru care credinciosul trebuie să lupte, sub aura Duhului Sfânt. Păcătosul e omul suferind. Suferința (*penthos*) sa e însă și patimă (*pathos*) – cele două noțiuni „*penthos* = tânguire” și „*pathos* = patimă” au aceeași rădăcină, verbul „*paschein*”, care înseamnă „a suferi, a pătimi” – criza pierderii a ceva, respectiv a prezenței lui Dumnezeu. Prin mărturisire Dumnezeu însă nu numai că e prezent, ci își asuma atât patimile, cât și suferințele oamenilor.

Prin urmare, pocăința e o *metanoia* neîntreruptă, o strădanie susținută, o acțiune care îmbrățișează întreaga lume – nu doar o emoție trecătoare. Este împreună-lucrarea omului cu Dumnezeu, un dar, ca și credința – un dar pe care omul îl poate accepta sau respinge. Dacă omul își deschide inima Domnului și îl dorește mai presus de orice altceva, Sfânta Treime se va așeza în el și, treptat-treptat, îi va preschimba sufletul din „tablă de piatră” în „tablă de carne”¹³⁰.

¹³⁰ *II Corinteni*, 3, 3.

ÎNVĂȚĂMÂNTUL RELIGIOS ÎN ROMÂNIA MODERNĂ

Pr. lect. univ. dr. Cosmin PANȚURU

Abstract: In Romania, religious education is included in all pre-tertiary studies: primary, secondary, high school and vocational education. It was first included in the *Public Instruction Law (1864)*. However, religious education was eliminated from these structures with the establishment and ruling of the communist totalitarian regime (1948-1989). Since 1989, religious education has been reinstated in public schools, initially under protocols between the Education Ministry and the religious cults officially recognised. Later, the Romanian State emitted several normative acts referring to this issue: the Constitution (1991), Education Law no. 84/1995, National Education Law no. 1/2011, the Cults Law no. 489/2006. Each recognized cult can organise doctrine-specific religious education, in both public or private schools. Therefore, students have the constitutional right to participate in religious classes, according to their own religious beliefs. Students may be able to not attend these classes either via their own written application (if they are adults) or their guardians (if they are minors). The "Religion" discipline can be taught only by qualified education staff, in conformance with current legal norms, enabled on the basis of protocols between parties.

Key words: *Romania, religious education, Constitution, National Education Law*

În România modernă, realizarea marelui act al Unirii Principatelor, prin alegerea domnitorului Alexandru Ioan Cuza, a deschis calea unor schimbări profunde în viața politică, socială, economică și culturală a statului național român modern. Toate aceste modificări structurale au dus și la o serie de reforme, printre care se menționăm și reforma învățământului¹.

Până la acel moment învățământul se realiza în Biserică, iar în perioada *Regulamentului organic*, când s-au luat măsuri și pentru organizarea învățământului, ierarhii Bisericii aveau și atribuții de efori ai școlilor.

Prin *Legea Instrucțiunii publice*, adoptată la 25 noiembrie/7 decembrie 1864, s-au stabilit trei grade de învățământ: primar, secundar și superior. Timp de peste trei decenii, această lege a stat la baza învățământului românesc. Legea afirma în articolul 31 că „instrucțiunea elementară este

¹ Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. III, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București 1994, p. 109.

obligatorie și gratuită pentru toți copiii de amândouă sexele, începând de la opt până la doisprezece ani”².

Între obiectele de studiu, Religia ocupa loc de cinste, atât în cadrul învățământului primar unde se predă catehismul (art. 32), cât și în cadrul învățământului secundar, gimnaziilor și licee, unde se predă „Religiunea” (art. 116). Preotul comunei, sau în oraș preotul de suburbii, era însărcinat să comunice, în prima lună a fiecărui an, învățătorului o listă cu toți copiii care au în acel an vârsta de opt ani, arătându-se într-o listă numele copilului, domiciliul și data nașterii (art. 40). Articolul 74 menționa preotul ca responsabil cu învățătura religioasă a copiilor. Duminica și în sărbătorile cele mari, toți copiii se adunau la școală dimineața și erau duși de învățător la biserică pentru a participa la serviciul divin (art. 73)³.

Religia, ca disciplină obligatorie în cadrul învățământului românesc, este menționată până în anul 1948, când, prin *Decretul nr. 175*, dat de Ministerul Învățământului public privind *Reforma Învățământului* și prin *Decretul nr. 1383/1948*⁴, învățământul a fost laicizat, iar Religia eliminată din rândul obiectelor de studiu. Astfel, s-au pus bazele unui sistem de învățământ liniar, rupt de tradițiile învățământului românesc: școală elementară cu două cicluri (I și II); școala medie (licee, școli tehnice și pedagogice) și ciclul superior format din: Universitate, Politehnici și Institute de Învățământ Superior. Cele două legi care au urmat în ordine cronologică (1968, 1978) au încercat o revenire la structurile tradiționale⁵ însă nu și în privința religiei care a rămas în continuare interzisă nu doar ca disciplină de studiu, ci și ca menționare a conceptului religios în cadrul altor discipline⁶. În această situație, educația religioasă s-a organizat în cadrul Bisericii.

Această stare străină pentru Biserică și pentru societatea românească a durat până în anul 1989, când evenimentele din decembrie au adus o seamă de schimbări nu numai în viața politică și socială a țării, ci și în sectorul vieții religioase, societatea românească realizând, așadar, o reparație morală prin atenția acordată învățământului teologic, confesional și religios.

În conformitate cu legislația în vigoare învățământul religios poate fi organizat atât în școlile de stat, precum și în cele particulare.

² Gheorghe Bunesco, *Antologia Legilor Învățământului din România*, Institutul de Științe ale Educației, București, 2004, p. 26, în <http://www.patriarhia.ro/Site/Administratia/Invatamant/invatamantazi.html>.

³ *Ibidem*.

⁴ *Decret nr. 175 privind Reforma Învățământului și Decret nr. 1383* din 2 august 1948, publicate în „Monitorul Oficial al României, Partea I, nr. 177 din 3 august 1948.

⁵ Scorpan Costin, *Istoria României – Enciclopedie*, Editura Nemira, București, 1997, p. 541, în <http://www.patriarhia.ro/Site/Administratia/Invatamant/invatamantazi.html>

⁶ Deletant Dennis, *România sub regimul comunist*, Fundația Academia civică, București 1997, p. 69-70, în

<http://www.patriarhia.ro/Site/Administratia/Invatamant/invatamantazi.html>.

Actuala *Constituție a României*⁷ prin art. 32, al. (7): precizează că „Statul asigură libertatea învățământului religios, potrivit cerințelor specifice fiecărui cult. În școlile de stat, învățământul religios este organizat și garantat prin lege”. „Părinții sau tutorii au dreptul de a asigura, potrivit propriilor convingeri, educația copiilor minori a căror răspundere le revine” (art. 29, al. 6 din *Constituție*).

Așadar, „o mare componentă a dreptului la educație și învățatură este învățământul religios. În acest domeniu, în afara menționării posibilității de a organiza instituții de învățământ de stat cu specific confesional, Constituția stabilește două reguli, una privind învățământul religios organizat de culte și a doua privind învățământul religios în școlile de Stat. Prima regulă asigură libertatea învățământului religios, potrivit cerințelor specifice fiecărui cult. Este o regulă ce transpune în domeniul învățământului exigențele juridice ale libertății conștiinței. Cât privește învățământul religios în școlile de stat, textul prevede că este organizat și garantat prin lege. Deosebirea de regim juridic este evidentă. Legea îl va organiza, îl va garanta dar astfel încât să nu contravină marilor principii ce rezultă din art.29 din *Constituție*”⁸.

Până la apariția Legii învățământului (anul 1995), predarea religiei în școlile de stat s-a făcut în conformitate cu prevederile *Constituției* și în baza protocoalelor și programelor elaborate de Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române și aprobate de Ministerul Învățământului. Acestea au constituit de altfel, temeiul pentru legiferarea de mai târziu a învățământului religios ca parte a învățământului preuniversitar românesc. Așadar, în acest domeniu putem vorbi de o legislație anterioară apariției *Legii învățământului*, dar organizată în conformitate cu prevederile constituționale, precum și de o legislație ulterioară apariției acestei legi.

În tot acest interval de timp, *Hotărârile Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române* au fost exemplificative. Astfel în anul 1990 acesta a luat act de comunicatul *Ministerului Învățământului și Științei și Secretariatul de Stat pentru Culte*, precum și de măsurile cuprinse pentru buna organizare și desfășurare a pregătirii educației religios-morale în învățământul de stat primar și gimnazial, începând cu trimestrul II al anului școlar 1990-1991⁹. Urmare adresei nr. 1072/1990 a Ministerului Cultelor s-au făcut propunerile pentru predarea Educației moral-religioase. Aceasta era de o oră pe

⁷ *Constituția României*, publicată în M.Of. nr 767/31 octombrie 2003; Modificată și completată prin *Legea de revizuire a Constituției României nr. 429/2003*, publicată în M.Of. nr. 758/29 octombrie 2003.

⁸ Mihai Constantinescu, Antonie Iorgovan, Ioan Muraru, Elena Simina Tanasescu, *Constituția României revizuită – comentarii și explicații*, Editura All Beck, 2004, p. 69.

⁹ *Hotărârea Sfântului Sinod al B.O.R. nr. 694/1990.*

săptămână în învățământul general și mediu¹⁰. În același an s-au elaborat unele prelegeri necesare predării cursurilor de metodologie și didactică prin care s-au inițiat persoanele în predarea „religiei” în școlile de stat. Acestea, în formă tipărită, s-au pus la dispoziția participanților la concurs și a tuturor preoților din eparhii în scopul pregătirii lor individuale. Comisia specială a Sfântului Sinod „va studia, elabora și prezenta spre aprobarea Sfântului Sinod în cursul anului școlar 1990-1991, propuneri privind structura programelor analitice și a viitoarelor manuale ce se vor utiliza pentru predarea Religiei în școală”¹¹.

În teritoriu, Centrele eparhiale erau îndatorate „a pregăti clerul eparhiei pentru predarea educației moral-religioase în învățământul de stat primar și gimnazial, prin programe ce se vor întocmi de comun acord cu Ministerul Învățământului și Științei și prin cursuri de metodologie organizate de eparhii. În vederea încadrării personalului ce va preda această materie de învățământ aceleași centre eparhiale vor întocmi tabele nominale necesare cu personalul propus pentru a preda educația moral-religioasă și le va pune la îndemâna Ministerului Învățământului și Științei”¹².

„La nivelul fiecărei eparhii se vor organiza cursuri speciale cu personal adecvat care să predea educația moral-religioasă în școală la clasele I-IV oferind cursanților material didactic corespunzător. În vederea abilitării acestui personal în școală, Centrele eparhiale se vor pune de acord cu inspectoratele școlare respective”¹³.

În anul 1991 s-a stabilit „să se intervină la Ministerul Învățământului și Științei pentru ca ora de educație moral-religioasă să fie inclusă în planul de învățământ și să fie tratată în mod egal cu celelalte discipline de studiu”¹⁴. „Să se facă intervenție la forurile superioare de stat ca în școlile de stat învățământul religios să fie garantat prin lege și să fie disciplină de studiu egală cu celelalte obiecte de bază”¹⁵.

În același an a fost aprobat de către Sfântul Sinod proiectul de programă în învățământul primar și gimnazial (clasele I-VIII) întocmit de Comisia specială pentru educația moral-religioasă. Această programă astfel

¹⁰ *Hotărârea Sf. Sinod al Bisericii Ortodoxe Române nr. 2790/1990, în Hotărâri ale Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române referitoare la activitatea bisericească (1986 – 2002)*, Galați, 2003, p.13; Alexandru Armand Munteanu, *Compendiu alfabetic și tematic din Hotărârile Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române (1986-2000)*, Constanța, 2003, p.114.

¹¹ *Hotărârea Sf. Sinod al B.O.R. nr. 5531/1990, în Hotărâri ..., p.14; A. A. Munteanu, op.cit., p.114.*

¹² *Hotărârea Sf. Sinod al B.O.R. nr. 9678/1990 și nr.3773/1991, la A. A. Munteanu, op.cit., p.115.*

¹³ *Hotărârea Sf. Sinod al B.O.R. nr. 2896/1991, la Ibidem, p. 115*

¹⁴ *Hotărârea Sf. Sinod al B.O.R. nr. 3773/1991, la Ibidem, p.115.*

¹⁵ *Hotărârea Sf. Sinod al B.O.R. nr. 6183/1991, la Ibidem, p. 116.*

aprobată „va servi ca bază la elaborarea manualelor care vor avea caracter unic și obligatoriu pentru Patriarhia Română”¹⁶, întocmite în conformitate cu programa școlară specifică fiecărui an de studiu, fapt consemnat în hotărârile sinodale care au urmat¹⁷.

În acord cu punctele de vedere ale Ministerului Învățământului și Științei Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române și-a exprimat acordul ca în învățământul primar educația moral-religioasă să poată fi predată de învățători. De asemenea, „centrele eparhiale vor studia posibilitatea organizării unor cursuri speciale cu învățători ortodocși și cu credincioși și credincioase cu pregătire corespunzătoare care să fie abilitate în acord cu Inspectoratele școlare județene”¹⁸. „Toți preoții să fie prezenți în școli pentru predarea programei de Educație moral-religioasă care constituie o îndatorire misionară și pastorală a lor”¹⁹. Această prevedere a fost reluată mai târziu, în anul 1995, „în scopul preîntâmpinării secularizării învățământului religios”²⁰.

Toate aceste hotărâri și propuneri au fost concretizate în primul protocol²¹ încheiat în anul 1992 între Ministerul Învățământului și Secretariatul de Stat pentru Culte. Prin acesta începând cu anul 1992-1993 atât inspectoratele școlare, cât și conducerile de școli urmau să ia măsuri care să asigure: „organizarea predării educației moral-religioase conform prevederilor din planul de învățământ; includerea în documentele școlare și în orarul școlii a acestui obiect de învățământ; predarea educației moral-religioase se va face numai în spațiile din incinta școlilor; înscrierea elevilor se va face numai pe baza opțiunilor făcute de părinți sau elevi; aprecierea cunoștințelor se va face cu calificative; predarea acestor ore se va face cu prioritate de către persoane cu pregătire teologică (preoți, pastori, absolvenți de institute teologice, studenți teologi...cadre didactice care predau în școli (învățători, profesori) sau alte persoane cu studii superioare desemnate de către culte. Acest personal va fi desemnat anual printr-o decizie de către inspectoratele școlare la propunerea și cu avizul conducerii cultelor recunoscute din România. Acestea vor avea, în conformitate cu pregătirea lor, statut de personal didactic titular sau suplinitor. Ei vor fi remunerați ținându-se seama de studiile de absolvire, vechimii recunoscute în

¹⁶ Hotărârea Sf. Sinod al B.O.R. nr. 3774/1991, la *Ibidem*, p. 115.

¹⁷ Hotărârea Sf. Sinod al B.O.R. nr. 432/2000 în *Hotărâri...p.119*; Hotărârile Sf. Sinod nr. 1067/2000; nr. 2923/2000; la A. A. Munteanu, *op.cit.*, p. 123.

¹⁸ Hotărârea Sf. Sinod al B.O.R. nr.4427/1991, la A. A. Munteanu, *op.cit.*, p.116.

¹⁹ Hotărârea Sf. Sinod al B.O.R. nr.2871/1992, la *Ibidem*, p.117.

²⁰ Hotărârea Sf. Sinod al B.O.R. nr.194/1995, la *Ibidem*, p.118.

²¹ Protocol încheiat între Ministerul Învățământului (nr.10447/07.09.1992) și Secretariatul de Stat pentru Culte (nr.7039/07.09.1992) privind predarea orelor de educație moral-religioasă la clasele I-VIII, precum și pentru încadrarea, normarea și salarizarea personalului care. Începând cu anul școlar 1992-1993 va preda acest obiect de învățământ, în *Hotărâri...*, p.202-204.

învățământ, gradului didactic obținut, norma săptămânală de muncă. Orele de educație religioasă-morală se predau cu clasa constituită din conform normelor în vigoare. În caz contrar se vor constitui grupe cu elevi proveniți din clase paralele din același an de studii, iar unde se constituie clase sub zece elevi, activitatea respectivă va fi salariată de cultele religioase din fonduri proprii”.

În concordanță cu *Constituția României*, a fost emisă de către Parlamentul României *Legea nr.84 din 24 iulie 1995 sau Legea învățământului*²². Aceasta prevedea inițial în art. 9, al.1) că „Planurile învățământului primar, gimnazial, liceal și profesional includ religia ca disciplină școlară. În învățământul primar religia este disciplină obligatorie, în învățământul gimnazial este opțională, iar în învățământul liceal și profesional este facultativă. Elevul, cu acordul părintelui sau al tutorelui legal instituit, alege pentru studiu religia și confesiunea”.

Deci, în toate planurile de învățământ, religia era prevăzută ca disciplină. În mod însă diferit ea a fost receptată de către fiecare ciclu de studii în parte: „obligatorie” pentru ciclul primar, „opțională” pentru cel gimnazial; „facultativă” pentru ciclurile liceal și profesional. Acolo unde ea se preda, iar elevul urma cursurile respective, acesta, cu acordul părintelui sau tutorelui legal instituit alegea pentru studiu religia și confesiunea. Așadar, în ceea ce privește urmarea cursurilor de „religie”, pentru ciclul primar era foarte limpede că această disciplină era obligatorie. Referitor la celelalte trepte ale învățământului, s-au distins două momente: primul a fost cel al acceptării frecventării orelor de religie, urmat implicit de al doilea moment, și anume cel al alegerii confesiunii (pentru cultele creștine), respectiv a religiei (pentru cultele necreștine). În ceea ce privește „opțiunea”, legea dădea posibilitatea elevului de a opta pentru confesiunea ce dorea să o urmeze, dar și pentru religia ca disciplină de studiu din aria curriculară din care făcea parte. Când acest învățământ era numit „facultativ”, însemna că nu era nici obligatoriu și nici opțional, elevul putând să renunțe la această materie de studiu doar în licee sau școli profesionale, dar și să îl accepte datorită libertății sale de conștiință și propriilor convingeri; în acest din urmă caz, opțiunea sa facultativă devenea opțională, aplicându-i-se aceleași principii întâlnite în ciclul gimnazial.

În acest context, *Decizia Curții Constituționale nr. 72/18 iulie 1995*, a făcut referire la includerea *Religiei* ca disciplină în planul de învățământ. Coroborată cu prevederile *Legii nr. 84/1995*, genera însă unele ambiguități,

²² *Legea nr. 84 din 24 iulie 1995 sau Legea învățământului* a fost publicată în „M. Of.” nr. 67 din 31 iulie 1995; și în „M.Of.” nr. 606 din 10 decembrie 1999; republicată în „M. Of.” din 5 ianuarie 1996; modificată prin *O.U.G. nr. 36/1997*, publicată în „M.Of.”, nr. 152 din 14 iulie 1997, și prin *Legea nr. 151/1999*; republicată în „M.Of.” nr. 606 din 10 decembrie 1999.

fapt ce a determinat Biserica Ortodoxă Română să solicite modificarea art. 9 din *Legea Învățământului*.

Sfântul Sinod a intervenit pe lângă Ministerul Învățământului pentru îndepărtarea confuziei create de sintagma opțional și facultativ care putea fi înlocuită cu apartenența confesională, precum și pentru extinderea învățământului religios la clasele IX-XII (XIII)²³.

Urmare acestor solicitări, art. 9 din *Legea învățământului* a fost modificat după cum urmează: „(1) Planurile-cadru ale învățământului primar, gimnazial, liceal și profesional includ Religia ca disciplină școlară, parte a trunchiului comun. Elevul, cu acordul părinților sau al tutorelui legal instituit, alege pentru studiu religia și confesiunea.

2) La solicitarea scrisă a părinților sau a tutorelui legal instituit, elevul poate să nu frecventeze orele de religie. În acest caz situația școlară se încheie fără această disciplină. În mod similar se procedează și pentru elevul căruia, din motive obiective, nu i s-au asigurat condițiile pentru frecventarea orelor la această disciplină”.

*Precizările*²⁴ succesive aduse în acest scop au specificat că predarea religiei în învățământul preuniversitar se va realiza în toate ciclurile (primar, gimnazial, liceal și profesional) în conformitate cu *Legea nr. 84/1995*. S-a interzis prozelitismul (*art. 2 din Precizări; art. 11 din Legea nr. 84/1995*); de asemenea, „pentru studierea religiei în învățământul preuniversitar urmau să se constituie clase cu grupe de elevi potrivit apartenenței confesionale, și anume: 10 elevi pentru învățământul primar și gimnazial; 15 elevi în învățământul liceal și profesional. În situații speciale, formațiunile de elevi sub efectivul minim se aprobă de Ministerul Învățământului. Studiul religiei se poate face și sub forma învățământului simultan pentru clasele I-III; II-IV sau I-IV, precum și V-VIII (*art. 3 din Protocol; art. 158, al. 1 și 2 din Legea învățământului*). Grupele de elevi se constituie la începutul fiecărui ciclu de învățământ, potrivit apartenenței confesionale, conducerea școlii asigurând în orar gruparea elevilor pe baza acestor criterii. Predarea religiei se va face doar în cadrul spațiilor unităților școlare, cu respectarea prevederilor planurilor de învățământ, a programelor analitice și a legislației învățământului. Religia se include în documentele școlare, iar evaluarea cunoștințelor se va face în conformitate cu *Legea învățământului* și prevederile regulamentelor școlare. Religia va fi predată de preoți, învățători

²³ *Hotărârile Sf. Sinod al B.O.R. nr. 902/1995 și nr. 1105/1996*, la A. A. Munteanu, *op.cit.*, p.118-119. De asemenea, *Precizările nr. 32368/12.05.1998* ale Ministerului Educației Naționale au stabilit că Religia este disciplină de studiu pentru clasele I-XII (XIII), inclusă în planul de învățământ.

²⁴ *Precizări privind predarea religiei în învățământul preuniversitar încheiate între Ministerul Învățământului (nr. 9715/10.04.1996) și Secretariatul de Stat pentru Culte (nr.8/159/11.04.1996)*, în *Hotărâri ...*, p. 204.

care au atestat pentru predarea religiei la clasele I-IV, ori de absolvenți ai învățământului superior teologic care îndeplinesc condițiile legale, ori alte cadre didactice din învățământul preuniversitar atestate de culte. Încadrarea acestor persoane se va face cu acordul cultului recunoscut oficial de stat care își va da inclusiv acordul pentru scoaterea la concurs a posturilor vacante. Cadrele didactice vor fi încadrate prin concurs organizat la inspectoratele școlare județene în conformitate cu metodologia elaborată de Ministerul Învățământului. Personalul didactic care predă religia beneficiază de toate drepturile prevăzute de *Legea învățământului și Statutul personalului didactic*, fiind salarizat potrivit studiilor absolvite, gradului didactic absolvit și vechimii recunoscute în învățământ (art. 4-12 din *Precizări privind predarea religiei în învățământul preuniversitar*). Majoritatea conținutului acestora a fost reluat în vederea întocmirii noilor precizări în aceeași chestiune²⁵.

Tot în această perioadă s-a mai stabilit ca „acordarea *Atestatului pentru predarea Religiei* să se facă ținându-se seama de prevederile *Legii nr. 128/1997* și de *Precizările nr. 9715/1996* privind predarea religiei, iar numirea suplinitorilor să se facă cu respectarea legislației în vigoare care au în vedere o testare anuală în cadrul unor examene la nivel de inspectorat școlar, comisia fiind alcătuită din: inspector de specialitate, doi profesori de religie cu grade didactice și delegatul Centrului eparhial”²⁶. În baza acestui atestat, „absolvenții Școlilor Normale pot predă religia la clasele unde sunt titulari și la clasele I-IV, atunci când orele respective nu sunt solicitate de absolvenți ai facultăților sau seminarilor teologice (preoți și mireni)”²⁷.

În conformitate cu aceeași *Lege a învățământului* au fost elaborate programele analitice pentru predarea religiei la clasele IX-XII²⁸; revizuite și aprobate pentru clasele I-X²⁹; au fost retipărite manualele de religie pentru clasele I-III și tipărite cele de clasa a IV-a pentru anul școlar 1996-1997³⁰ pe cheltuiala Ministerului Învățământului și a Centrelor Eparhiale; au fost elaborate și editate programele analitice pentru clasele XI-XIII (liceu) și anii I, II, III (Școli profesionale)³¹. În anii ce au urmat, prin instituirea unor colective de cadre didactice, o parte din manuale au fost reeditate și republicate în conformitate cu programele analitice în vigoare aprobate de Sfântul Sinod³².

²⁵ *Hotărârea Sf. Sinod al B.O.R. nr. 3003/2001*, la A. A. Munteanu, *op. cit.*, p. 124.

²⁶ *Hotărârile Sf. Sinod al B.O.R. nr. 5604/1998 și nr. 700/1999* la *Ibidem*, p. 121-122.

²⁷ *Hotărârea Sf. Sinod al B.O.R. nr. 2572/1999*, în *Hotărâri...*, p.110; A. A. Munteanu, *op.cit.*, p. 122.

²⁸ *Hotărârea Sf. Sinod al B.O.R. nr.487/1995*, la A.A. Munteanu, *op.cit.*, p. 118.

²⁹ *Hotărârile Sinodului Permanent al B.O.R. nr. 2012 și 2013/1995*, la *Ibidem*, p.119.

³⁰ *Hotărârea Sinodului Permanent al B.O.R. nr. 4878/1995 ; 2013/1995*, la *Ibidem*, p.119.

³¹ *Hotărârea Sf. Sinod al B.O.R. nr. 6984/1995*, la *Ibidem*, p.119.

³² *Hotărârea Sf. Sinod al B.O.R. nr. 6312/1996*, la *Ibidem*, p.121.

În anul 1998 a apărut „*Metodica Predării religiei*” autori fiind prof. Monica și Dorin Opriș sub îndrumarea Pr.Prof. Sebastian Șebu, „lucrare utilizată și în viitor ca tematică propusă pentru examenele de titularizare și obținerea gradelor didactice”³³. Sfântul Sinod a respins alte lucrări similare pe motiv că se încalcă normele deontologice³⁴.

Au fost organizate „cursuri metodologice de îndrumare pentru educatoare, profesori de religie și preoți care au dorit să activeze în această formă de învățământ în conformitate cu Ordinul nr.4446/1998 al Ministerului Educației Naționale. Ele au fost realizate prin colaborarea dintre centrele eparhiale cu inspectoratele județene, prin Casa Corpului Didactic și școlile normale și cuprindeau „teme care fac obiectul programei școlare și activități de practică pedagogică. Cursurile se finalizau prin acordarea unui atestat eliberat în comun de autoritatea de stat și Biserică”³⁵. De asemenea, pentru o mai bună pregătire profesională, au fost selectați inspectorii de religie³⁶ care se recomandă de către unitățile de cult inspectoratelor școlare județene, iar pe baza examenului de competență și a interviului sunt selectați și numiți ca inspectori de specialitatea Religie³⁷. Aceștia oferă un sprijin didactic pentru „o cât mai eficientă valorificare a propriilor potențialități pedagogice, în condițiile concrete impuse de specificul școlii și al comunității în care aceștia își desfășoară activitatea”³⁸.

Aplicabilitatea concretă a prevederilor constituționale referitoare la această chestiune se regăsesc și în alte acte normative. Astfel, Ministerul Culturii și Cultelor colaborează cu Ministerul Educației Naționale în probleme de învățământ, ca mediator între cultele religioase legal recunoscute și Ministerul Educației și Cercetării, și avizează, alături de acesta, planurile de învățământ și programele analitice elaborate de cultele recunoscute oficial de Stat” (art. 6, al. 1, lit. g din *H.G. nr. 28/11.01.01*).

De asemenea, *Legea nr. 489 din 28 decembrie 2006 privind libertatea religioasă și regimul general al cultelor*³⁹ oferă și ea cadrul legal al

³³ *Hotărârile Sf. Sinod al B.O.R nr. 6403/2000*, în *Hotărâri...* p.127; nr. 6196/1998; nr. 228/2001; la A. A. Munteanu, *op.cit.*, p.121; p.123-124 și p.128.

³⁴ *Hotărârea Sf. Sinod al B.O.R nr. 6403/2000*, la A. A. Munteanu, *op.cit.*, p. 123.

³⁵ *Hotărârea Sf. Sinod al B.O.R nr. 2328/1999*, în *Hotărâri...*, p.108; vezi și A. A. Munteanu, *op. cit.*, p. 122.

³⁶ *Hotărârile Sf. Sinod al B.O.R nr. 200/1994*, în *Hotărâri...*, p. 42; nr. 2573/1994, la A. A. Munteanu, *op.cit.*, p. 117-118.

³⁷ *Hotărârile Sf. Sinod al B.O.R nr. 730/1997*; nr. 2163/2001, în *Hotărâri...*, p. 136; nr. 2650/2001, în *Hotărâri...*, p.138. Vezi și A. A. Munteanu, *op.cit.*, p. 119 și p. 124.

³⁸ Gheorghe Holbea, Dorin Opriș, Monica Opriș, George Jambore, *Aposolat educațional. Ora de religie - cunoaștere și devenire spirituală*, București, 2010, p. 68.

³⁹ *Legea nr.489/2006 privind libertatea religioasă și regimul general al cultelor*, publicată în „M.Of.”, nr. 18/08.01.2006.

organizării din partea cultelor recunoscute a acestui tip de învățământ. „Libertatea religioasă cuprinde dreptul oricărei persoane de a avea sau de a adopta o religie, de a și-o manifesta în mod individual sau colectiv, în public sau în particular, prin practicile și ritualurile specifice cultului, inclusiv prin educație religioasă, precum și libertatea de a-și păstra sau schimba credința religioasă” (art. 2, al. 1 din *Legea Cultelor*).

„Părinții sau tutorii au dreptul exclusiv de a opta pentru educația religioasă a copiilor minori, conform propriilor convingeri. Religia copilului care a împlinit vârsta de 14 ani nu poate fi schimbată fără consimțământul acestuia; copilul care a împlinit vârsta de 16 ani are dreptul să își aleagă singur religia” (art. 3 al.1-2 din *Legea Cultelor*).

Art. 32 din aceeași lege face referire la învățământul religios de stat și cel particular. În cadrul acestora, „predarea religiei este asigurată prin lege cultelor recunoscute”. De asemenea, „personalul didactic care predă religia în școlile de stat se numește cu acordul cultului pe care îl reprezintă, în condițiile legii. La cerere, în situația în care conducerea școlii nu poate asigura profesori de religie aparținând cultului din care fac parte elevii, aceștia pot face dovada studierii religiei proprii cu atestat din partea cultului căruia îi aparțin” (art.32, al.1-4 din *Legea Cultelor*).

Un caz special îl constituie învățământul religios organizat în centrele de plasament. În aceste centre „organizate de instituțiile publice, particulare sau aparținând cultelor, educația religioasă a copiilor se face conform apartenenței lor religioase. Referitor la „educația religioasă a copiilor cărora nu li se cunoaște religia” din aceleași centre, aceasta se face doar cu acordul persoanelor stabilite prin actele normative incidente în acest domeniu (art. 36, al. 1-2 din *Legea Cultelor*).

Programele pentru predarea religiei se elaborează de către cultele legal recunoscute și se avizează de către Ministerul Culturii și Cultelor, urmând a fi aprobate de către Ministerul Educației și Cercetării (art. 34, al. 1 din *Legea Cultelor*).

În același context în art.119, al. 1-5 din *Statutul de organizare și funcționare al Bisericii Ortodoxe Române*⁴⁰ este arătată responsabilitatea pe care o au Eparhiile în ceea ce privește predarea religiei „în învățământul de Stat, particular, confesional, precum și în centrele de plasament organizate de instituții publice și particulare. Planurile și programele pentru predarea religiei se aprobă de către Sfântul Sinod; personalul didactic care predă religia în unitățile de învățământ de Stat și particular se numește cu acordul (aprobarea scrisă) a chiriarhului fiecărei eparhii”.

⁴⁰ *Statutul pentru organizarea și funcționarea Bisericii Ortodoxe Române*, publicat în „M. Of.”, nr. 50 din 22 ianuarie 2008; modificat și completat în Ședința Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române din februarie 2011.

Pentru incompatibilitate morală și doctrinară cu responsabilitățile unui profesor care predă Religia (motive morale, de sănătate psihică, de competență sau de fidelitate față de Biserica Ortodoxă), Centrele eparhiale care și-au dat acordul pentru încadrare sau titularizare, în acord cu inspectoratele școlare pot să retragă această binecuvântare, drept care implică și pe acela de a-i cere înlăturarea din învățământ pentru motivele arătate⁴¹.

Prin modificările succesive aduse *Legii învățământului*⁴², religia face parte din trunchiul comun, optându-se și de această dată pentru frecventarea religiei și confesiunii sau refuzând frecventarea acestor ore. Aceste prevederi au fost reconfirmate și în *Legea nr. 1/2011* sau *Legea Educației Naționale*⁴³ aflată acum în vigoare.

Astfel, conform acesteia, art. 18, al. (1) prevede că « Planurile-cadru ale învățământului primar, gimnazial, liceal și profesional includ religia ca disciplină școlară, parte a trunchiului comun. Elevilor aparținând cultelor recunoscute de stat, indiferent de numărul lor, li se asigură dreptul constituțional de a participa la ora de religie, conform confesiunii proprii. La solicitarea scrisă a elevului major, respectiv a părinților sau a tutorei legal instituit pentru elevul minor, elevul poate să nu frecventeze orele de religie. În acest caz, situația școlară se încheie fără disciplina Religie. În mod similar se procedează și pentru elevul căruia, din motive obiective, nu i s-au asigurat condițiile pentru frecventarea orelor la această disciplină (*art. 18, al. 2 din Legea nr.1/2011*). Disciplina Religie poate fi predată numai de personalul didactic calificat conform prevederilor prezentei legi și abilitat în baza protocoalelor încheiate între Ministerul Educației, Cercetării, Tineretului și Sportului și cultele religioase recunoscute oficial de stat » (*art. 18, al. 2 din Legea nr.1/2011*).

Prin urmare, sintetizând cele de mai sus, putem afirma că în prezent, în conformitate cu legislația în vigoare disciplina Religie face parte din materiile de bază ale învățământului preuniversitar românesc. Statutul său este reglementat deopotrivă atât de actele normative emise de puterea seculară, cât și de hotărârile sinodale, toate elaborate în concordanță cu dispozițiile constituționale.

⁴¹ *Hotărârea Sf.Sinod al B.O.R. nr. 5858/1999*, la A. A. Munteanu, *op.cit.*, p. 122;

⁴² *Legea învățământului* a fost republicată în temeiul art. II din *Legea nr. 151/1999 privind aprobarea O.U.G. nr. 36/1997 pentru modificarea și completarea Legii învățământului nr. 84/1995*, publicată în „M. Of.”, nr. 370 din 3 august 1999, dându-se articolelor și alineatelor o nouă numerotare și actualizându-se unele denumiri. *Legea nr. 84/1995* a fost republicată în „M. Of.”, nr. 1 din 5 ianuarie 1996 și a mai fost modificată prin *O.U.G. nr. 36/1997*, publicată în „M. Of.”, nr. 152 din 14 iulie 1997, și prin *Legea nr. 151/1999*.

⁴³ *Legea Educației Naționale nr.1/2011*, publicată în „M. Of.” nr.18/10 ianuarie 2011.

MISIUNEA BISERICII ÎN DOCUMENTELE CELEI DE A X-A ADUNĂRI GENERALE A CONSILIULUI ECUMENIC AL BISERICILOR

Pr. lect. asoc. dr. Marius FLORESCU

Abstract: The 10th Assembly of the World Council of Churches (WCC) took place in Busan, Republic of Korea, during the late October and early November 2013. More than 5.000 delegates from around 300 member Churches and 100 countries, examined the tasks facing the World Council of Churches, their relationships in the world, their potential and their dreams, and they came to speak more and more of the „pilgrimage of justice and peace” in describing this journey on which the God of life is leading the Christians. In the following study, we try to capture how the theme of mission is reflected in the official report, published now by WCC Publications into the year 2014.

Keywords: *Christianity, ecumenism, mission, life, churches*

Referatul de față își propune să abordeze felul în care a fost (re)definită misiunea în cadrul celei mai recente Adunări generale a Consiliului Ecumenic al Bisericilor (C.E.B.), care s-a ținut la Busan în Coreea de Sud, în octombrie-noiembrie 2013. Această Adunare generală a fost una cu profunde semnificații pentru istoria mișcării ecumenice, întrucât a fost cea de a X-a, deci una jubiliară. A reunit aproape 5.000 de reprezentanți din peste 300 de Biserici și 100 de țări. Genericul Adunării generale a C.E.B. a fost „Dumnezeule al vieții, condu-ne spre dreptate și pace”¹. Ca și în cazul celorlalte Adunări generale de până acum, în cadrul editurii Consiliului Ecumenic de la Geneva s-a tipărit *Raportul celei de a zecea Adunări generale a Consiliului Ecumenic al Bisericilor*, cu titlul „Întâlnindu-L pe Dumnezeuul vieții”, avându-i drept coordonatori pe Erlinda N. Senturias și Theodore A. Gill, jr.².

Raportul este structurat după cum urmează:

Cuvântul înainte al secretarului general al C.E.B., rev. Olav Fykse

Tveit

Generalități cu privire la cea de a zecea Adunare a C.E.B.

¹ Preot dr. MARIUS FLORESCU, „Cea de a X-a Adunare generală a Consiliului Ecumenic al Bisericilor, Busan – Coreea de Sud (30 octombrie-8 noiembrie 2013)”, în *Altarul Banatului*, anul XXIV (LXIII), nr. 10-12, octombrie-decembrie 2013, pp. 139-146

² *Official Report of the 10th Assembly. Encountering the God of Life*. Ed. by ERLINDA N. SENTURIAS and THEODORE A. GILL, JR., World Council of Churches Publications, Geneva, 2014, 473 pp.

Dezvoltarea temei Adunării

Dreptate, pace și creștinismul mondial, cu subtitlurile: „Contextul asiatic”, „Unitatea în Hristos – călătorie în duhul prieteniei”, „Misiunea în contexte în schimbare”, „Să facem dreptate”, „Lucrarea păcii” și „Conversații ecumenice”

Lucrarea C.E.B.

Declarații despre probleme de interes public

Mesaje adresate Adunării

Apendice.

Capitolul intitulat *Dreptate, pace și creștinismul mondial* cuprinde subcapitolul „Misiunea în contexte în schimbare” (pp. 107-124) și redă în întregime referatele prezentate plenului Adunării de către delegații unor Biserici.

Kirsteen Kim este profesoară de Teologie și Creștinism mondial la Universitatea Treimii din Leeds, Anglia. În același timp este și vice-moderator al comisiei Misiune și Evanghelizare, din cadrul Consiliului Ecumenic al Bisericilor. În cuvântul introductiv din deschiderea secțiunii dedicate misiunii, aceasta arată că principalul scop al reuniunii misionare din cadrul Adunării generale a C.E.B. este identificarea provocărilor și noilor oportunități în misiune, în lumina ultimelor dezvoltări globale. „Pentru a vorbi lumii despre dreptate și pace, pentru a reaprinde lumina credinței din sufletele oamenilor, Bisericele trebuie să propovăduiască vestea cea bună a Evangheliei, cu vigoare și cu convingere”³, afirma prof. Kim.

Plenara dedicată misiunii a constat din trei referate susținute de către reprezentanții unor Biserici⁴.

Preotul catolic Stephen Bevans din Statele Unite, a prezentat expunerea cu tema „Misiunea Duhului”. „Misiunea, spunea el, este să recunoști că Duhul lucrează neîncetat și îi cheamă pe creștini să I se alăture. Misiunea Duhului este de a transfigura lumea și de a o pregăti pentru venirea din nou a Domnului, întru slavă. Misiunea creștinismului este de a ajuta la transfigurarea lumii, la instaurarea Împărăției lui Dumnezeu, aducând lumina credinței celor care nu o au sau au uitat-o, de a îmbărbăta pe cei slabi și de a sprijini pe cei pe care Domnul îi numește cei mai mici ai Săi”⁵. Rev. Cecilia Castillo Nanjari din partea Bisericii Misiunii Penticostale din Chile enumeră în alocuțiunea sa câteva dintre problemele lumii contemporane: lipsa drepturilor omului, lipsa egalității dintre bărbați și femei, foametea, lipsa egalității de drepturi la bunurile și resursele planetei, ș.a. În fața acestor aspecte, spunea ea „se pare că trebuie să ne reevangelizăm pe noi înșine, înainte să căutăm să îi evanghelizăm pe alții. Să ne arătăm nouă înșine mai

³ o.c., p. 108

⁴ o.c., pp. 107-108

⁵ o.c., p. 111

întâi că suntem purtători de lumina care a ieșit din mormântul lui Hristos, pentru a fi credibili altora”⁶. Mitropolitul Geevarghese Mor Coorilos din partea Bisericii Ortodoxe Siriene din India a vorbit și despre misiunea către cei de pe marginile societății. „Bisericile sunt chemate să-L întâlnească pe Dumnezeu în Treime, pe Domnul vieții, la marginile societății, acolo unde se află victimele opresiunilor și unde forțele întunericului, care denunță viața, se străduiesc să ia locul lui Dumnezeu în ordinea firească a lucrurilor. Acest fapt, de asemenea, provoacă Bisericile să se alătore inițiativelor societății civile angajate în eforturile pentru drepturile omului, dreptate și integritate a vieții. E necesar să înțelegem că Bisericile nu pot face abstracție de lacrimile și suferința celor care se află la marginile societății”⁷.

Discuțiile pe grupe de lucru au fost sintetizate în cadrul unui document, care a devenit parte a hotărârilor care s-au adoptat în cadrul Adunării generale de la Busan. Documentul a fost în prealabil pregătit de către comisia Misiune și Evanghelizare din cadrul C.E.B.

Intitulat „Împreună către Viață. Misiunea în contexte în schimbare”, acesta se compune din trei părți principale. Trecând de partea introductivă, vom arăta că documentul enumeră 10 afirmații cu privire la misiune. Acestea sunt următoarele:

1. Misiunea are caracter ecumenic
2. Misiunea lui Dumnezeu are caracter trinitar
3. Misiunea semnifică lucrarea Duhului Sfânt în viața lumii
4. Identificând viața sub toate aspectele ei, deosebim de fapt prezența Sfântului Duh
5. Misiunea are legătură ontologică cu perpetuarea creației
6. Misiunea este incompletă dacă nu se referă la cei de la marginile societății
7. Misiunea înseamnă în primul rând o transformare spirituală
8. Misiunea se manifestă în cadrul Bisericii pe toate planurile
9. Misiunea recunoaște multiculturalitatea ca rod al Duhului Sfânt
10. Misiunea cuprinde în același timp și evanghelizarea⁸.

Printre provocările misiunii astăzi sunt enumerate: lipsa unității între creștini, abandonarea celor aflați în marginile societății, creștinii care suferă în diferite părți ale lumii, peisajele politice și sociale în schimbare⁹, ș.a.

Partea a treia a documentului cuprinde o serie de șase recomandări adresate Bisericii și Consiliului Ecumenic al Bisericilor, prin comisia sa de Misiune și Evanghelizare:

⁶ *o.c.*, p. 116

⁷ *o.c.*, p. 120

⁸ *o.c.*, p. 170

⁹ *ibidem*

1. Dezvoltarea unui site intitulat TTL (*Together Towards Life – Împreună către viață*), cu posibilitatea traducerii în limbi de circulație internațională a documentului

2. Dezvoltarea unor strategii misionare de viitor care să aibă în vedere aspecte precum: smerenia, sensibilitatea omului, deosebirea genurilor, părtășia, kenosis, dialogul și ospitalitatea

3. Angajarea asociațiilor creștine în a milita în favoarea apropierii dintre diakonia și misiunea care transformă

4. Punerea în aplicare a afirmațiilor cuprinse în document

5. Includerea afirmațiilor din cadrul TTL în programa școlilor teologice

6. Organizarea de conferințe și seminarii care să introducă pe scară largă afirmațiile cuprinse în cadrul documentului TTL¹⁰.

Raportul Comitetului pentru programe în cadrul C.E.B. prezentat plenului în penultima zi a Adunării generale, face referire de asemenea la documentul TTL, astfel:

„29. Noua afirmație misionară *Împreună către viață. Misiune și evanghelizare în contexte în schimbare* este un important pas înainte în înțelegerea ecumenică asupra naturii misiunii și practicii din cadrul Bisericilor. Acest program ajută Bisericile să își reînnoiască angajamentul către misiune și evanghelizare. Credem că răspunsurile la acest document trebuie să fie cel puțin pozitive, din perspectiva lucrării în același teritoriu a misiunii Bisericii Romano-Catolice și a Bisericilor pentecostale în special și evanghelice în general. Mai mult, în lumina acestui document, trebuie redefinită misiunea în contextul inter-religios și secular al lumii prezente”¹¹.

În raportul final prezentat de rev. dr. Olav Fykse Tveit, secretarul general al C.E.B., se face de asemenea referire la documentul TTL în acești termeni: „La elaborarea acestui document, completat prin contribuția participanților la Adunarea generală de la Busan, și-au adus contribuția misiologi și teologi din toate confesiunile creștine, inclusiv din cele care nu sunt membre ale Consiliului. (...) Misiunea Bisericii trebuie să fie diakonia și evanghelizarea, prin arătarea dragostei lui Dumnezeu pentru toți, prin exprimarea faptului că Dumnezeu a creat această nouă zi pentru toate zilele noastre care vor urma și pentru viața veșnică. Pentru Biserică a fi misionară înseamnă a fi solidară cu toți oproșiții soartei și cu toți ceia care au nevoie de Cuvântul lui Dumnezeu. Iisus din Nazaret însuși a venit de la marginile Țării Sfinte în Ierusalim”¹².

„Întâlnindu-L pe Dumnezeul vieții” este titlul volumului asupra căruia ne-am aplecat aici, inspirat din tema celei de a X-a Adunări generale a

¹⁰ o.c., p. 171

¹¹ o.c., p.247

¹² o.c., p. 221

Consiliului Ecumenic al Bisericilor. De fapt, reuniunea jubiliară de la Busan și-a asumat un nou start pentru următoarea decadă ecumenică și anume un pelerinaj pe care creștinii sunt chemați să îl parcurgă pentru întâlnirea cu Domnul vieții. Din acest pelerinaj nu are cum să lipsească misiunea, pentru că el însuși este o misiune primită de la Domnul vieții. Misiunea nu a fost aici redefinită, ci doar reafirmată în contextul schimbărilor și provocărilor de tot felul ale lumii. Așa cum s-a constatat, documentul privitor la misiune se vrea un ghid de lucru pentru lucrarea misionară viitoare, din cadrul forului ecumenic de la Geneva și din activitatea curentă a Bisericilor. Posibil că unele Biserici își vor formula rezervele și obiecțiile. Așa s-a întâmplat și cu alte documente emise de către C.E.B. Ele în fond au caracter facultativ pentru Biserici.

Însă, poate că documentul acesta va fi mai intens studiat și mai mult pus în practică, măcar pentru faptul că misiunea locală și universală a Bisericilor este și astăzi, ca totdeauna, de mare actualitate.

REPERE ALE UNITĂȚII DE CREDINȚĂ DINTRE BISERICĂ ȘI STAT ÎN CULTUL ORTODOX

Ierom. lect. asoc. dr. **Rafael POVÎRNARU**

Abstract: Today, when the Romanian society has reached a real crisis caused by the loss of the authentic moral values and when the religious attitude fades away, especially when we think of the decisions taken by the public institutions and not only, decisions which influence people's life, the Church shows that It is ready to keep the communion and its final beneficiary - the citizen. A relationship as such is based on the common faith in God.

Key words: *God, Church, State, prayer, Holy Liturgy, Sacraments.*

Într-un moment în care societatea românească traversează o reală criză generată îndeosebi de pierderea valorilor morale autentice, precum și de o diluare puternică a sentimentului religios menit a-l face conștient pe om de prezența lui Dumnezeu în această lume, atmosferă ce se vede fundamentată serios pe o serie de inițiative ale puterii decizionale românești și nu numai, Biserica se arată a fi un real vector de comuniune între decidentul statal și beneficiarul imediat al acestuia din urmă. Altfel spus, în ciuda tuturor rupturilor pe care societatea și omul contemporan le traversează astăzi ca rezultat al îndepărtării evidente dintre Dumnezeu – autoritate statală și și simplul cetățean, Biserica reușește să așeze toate cele trei dimensiuni „sub cupola sa de har”, făcând ca prin aceasta să își manifeste nu doar o grijă maternă îndreptată spre fiecare credincios în parte, indiferent de calitatea lui socială, ci în același timp să determine prin implicarea ei, sentimentul deplin al unității de credință și valori morale, aspecte atât de puternic și vizibil revendicate astăzi de chipul actual al întregii lumi.

Prin urmare în rândurile de mai jos vom reliefa câteva detalii privitoare la conceptul de „stat” ca autoritate civilă, precum și raportarea Bisericii la acest concept din perspectiva rugăciunii cuprinse în cult¹.

Conceptul de stat

Un antropolog ar fi tentat să definească omul ca fiind o ființă bio-psiho-socio-culturală și ar continua cu oarecare infatuare dezvoltarea acestei teme,

¹ A se vedea și Drd. Povîrnaru Raul Darius, *Mijlocirile pentru conducători în lumina rugăciunii cultice. Scurtă prezentare*, Ed. Estfalia, București, 2012.

având „siguranța științifică” a faptului că o construcție argumentativă bazată pe o definiție exhaustivă duce în mod sigur la concluzii imuabile.

Unei astfel de definiții a ființei umane nu i se poate reproșa însă faptul că este greșită, ci că este incompletă; considerăm greșită abordarea ființei umane ca lipsită de capacitatea și chiar de dorul de a privi spre înălțimea cerului, pentru că acest aspect îi este esențial: „Ne-ai făcut să te căutăm și neliniștit este sufletul nostru până nu se va odihni întru Tine”².

Greșită este însă și ignorarea aspectelor lumesti, îngăduite de Dumnezeu, în mijlocul cărora, omul duce lupta sa de dobândire a Împărăției Cerurilor; este greșită, deoarece nici Hristos nu le-a ignorat, ci a avut o atitudine foarte bine determinată în fața lor, așa cum vom arăta în continuare, raportat la obiectul prezentei lucrări. Atitudinea noastră față de aceste aspecte va îmbrăca deci haina ascultării de Hristos, Cel de la care avem făgăduința „Iată Eu sunt cu voi în toate zilele, până la sfârșitul veacurilor”. (Mt. 28,20)

Dacă punem în discuție ființa statului și legătura acestuia cu omul, atunci trebuie să avem în vedere, dintre toate caracteristicile ființei umane enumerate în cel dintâi paragraf, pe aceea socială.

„Nu este bine ca omul să fie singur” (Fac 2,18) a sunat ca o poruncă glasul Creatorului atunci când „stelele dimineții cântau laolaltă și toți îngerii... Mă sărbătoreau”; Dumnezeu era comuniune, creația anterioară omului era o comuniune (pătată de căderea îngerilor răi – dar și aceștia alcătuiesc, dacă ne este îngăduit să spunem – o comuniune, dar în rău); Dumnezeu nu a creat ființe singure.

Deoarece „Dumnezeu nu s-a lăsat pe sine nemărturisit” gânditorii antici, însetați de cunoaștere, au întrevăzut unele dintre caracteristicile esențiale ale ființei umane; astfel, Aristotel vorbea despre acel „*apetitus societatis*”, având de partea sa argumentul istoric.

Apetitus societatis, din punct de vedere istoric, ne apare atât ca un dat, dar și ca o necesitate cu caracter imediat: omul nu își este suficient sieși, iar prin iconomia lui Dumnezeu, Acesta, pentru a smeri omul, a pus în el aptitudini, daruri spre folosul său propriu, dar și spre folosul semenului său.

Dar societatea omenească, în mersul ei istoric, se transformă, evoluează spunem noi (cu toate că acest cuvânt ar trebui să aibă un caracter relativ, imuabile fiind doar sistemele de referință avute în vedere pentru evaluarea unei mișcări omenești ca fiind evoluție sau involuție).

Astfel, un anumit curs al aceluși „*apetitus societatis*” l-a făcut pe Platon să-l definească pe om ca fiind „*zoon politikon*”, odată cu instituționalizarea formelor de organizare socială; acestea au evoluat de la stadiul familial, tribal, gentilic și statal.

² Cf. Fericitul Augustin *Marturisiri*, I, 1, Migne, P. L., XXXII, col. 661, apud <http://www.roeanz.com.au/introducere-despre-descoperirea-dumnezeiasca-p>.

Teoria clasică a statului îl prezintă pe acesta ca pe forma supremă de organizare a societății umane, ca o emanație firească și totodată necesară a unei anumite societăți.

De la statul clasic la condițiile moderne de existență ale lui

O abordare juridică, politică sau chiar religioasă a statului presupune cunoașterea prealabilă a răspunsului la o întrebare elementară: ce este statul?

Statul este o noțiune politico-juridică; așa cum se sublinia în cadrul școlii dreptului natural, statul creează dreptul, iar dreptul limitează statul; chiar dacă pare un antagonism, nu este decât o manipulare specifică anumitor relații ce se nasc în cursul exercitării puterii de stat.

Statul aparține domeniului politic prin aceea că el ia naștere în procesul de exercitare a puterii politice de către o anumită colectivitate (de cele mai multe ori, iar în epoca modernă de fiecare dată această colectivitate identificându-se cu o națiune). Aparține domeniului juridic prin faptul că statul primește consacrare normativă (aici putând aminti teoria iluministă a contractului social, elaborată de J.J. Rousseau), iar principala sa pârghie de exercitare a prerogativelor se manifestă în cadrul normativ (însă foarte intim și indisolubil legat de cel coercitiv).

În teoria clasică, statul era definit ca o entitate constituită din trei elemente: teritoriu, populație și suveranitate. Teritoriul reprezintă orice întindere geografică; în cursul existenței statului, teritoriul poate varia fără a afecta existența efectivă a statului; populația poate fi omogenă sau eterogenă, aparținând mai multor națiuni (situație tipică pentru imperii); suveranitatea este prerogativa autorității statale de a decide singură, excluzând orice imixtiune externă în toate chestiunile ce țin de politica sa.

Dintre aceste trei elemente constitutive ale statului, abordarea suveranității face diferența între statul clasic și conceptul modern de statalitate.

Observăm astăzi un proces foarte bine organizat, sistematic, cvasi-global, de slăbire a suveranității statelor naționale și transfer de elemente substanțiale de suveranitate către organisme suprastatale (organizații internaționale): a se vedea aici Uniunea Europeană, exemplul tipic și totodată pragmatic, care pentru noi are o înrăurire imediată; cine va fi statul pentru cel ce se roagă? Cine vor fi conducătorii (pentru că în chip tradițional aceștia sunt percepuți ca cei ale căror decizii influențează în mod direct viața materială a poporului, sunt cei care dețin în chip nemijlocit puterea conducătoare lumească)?

Cu toate acestea, Bisericii îi revine neconținut datoria de a se ruga pentru conducători și de a păstra nediluate învățăturile creștine concentrate în existența veșnică și nealterată a Capului ei-Hristos care „ieri și azi și în veci este același” (Evr.13,8).

Statul și omul

„Stăpâniți peste peștii mării, peste păsările cerului, peste toate animalele, peste toate vietățile ce se mișcă pe pământ și peste tot pământul!” (Fac 1,28). Așa privind lucrurile, cinstirea rânduiei lui Dumnezeu cu privire la întocmirea vieții pe pământ, presupune cinstirea omului; supunerea sa are loc doar față de Dumnezeu; Dumnezeu nu poate avea locul doi în inima omului. Toate cele de pe pământ sunt întocmite ca să slujească omului, iar legea morală, „sădită în inima omului”, îl face pe om să abordeze cele dimprejurul său cu dorința de a se servi de acestea spre slava Creatorului: „Toate câte le faceți, spre slava lui Dumnezeu să le faceți” (I Cor. 10,31).

În acest context în care am arătat mai înainte ce este statul, adică o sumă de doctrine și de reglementări (iar în epoca noastră acestea sunt cu un caracter predominant laic) se pune problema către cine se îndreaptă rugăciunile noastre? Către om sau către ceea ce omul a creat, nu totdeauna spre cinstirea lui Dumnezeu? Întrebarea nu poate fi decât retorică. În rugăciune se cinstește chipul lui Dumnezeu, se cinstește frățietatea sfântă a neamului omenesc, se cinstește rânduiala voită sau doar îngăduită de Dumnezeu, iar nu doctrine sau planuri omenești cu caracter trecător.

Temeiul scripturistic al rugăciunilor pentru autoritatea de stat

Mântuitorul, în viața Sa pământească a stat mereu în rugăciune, chiar dacă a fost vorba despre rugăciunea particulară (la Capernaum El ducându-se „în munte” să se roage Tatălui, muntele fiind loc geografic cu valențe teologice deosebite în Legea Veche, amintind aici doar de Sinai și Carmel) sau de cea obștească (prin participarea la sărbătorile iudaice așa cum erau acestea celebrate la Templu). El a întemeiat noul cult, care însă nu mai depinde de lege, ci este așezat pe temelia iubirii³.

Mântuitorul însuși a practicat anumite acte de cult (și aici cel mai înalt exemplu este Cina cea de Taină, cea dintâi Euharistie, amintind însă și multe exorcizări și binecuvântări), pentru ca „mesajul filosofiei celei adevărate să fie receptat de cât mai mulți cu putință”⁴.

Organizările politice în lume există și, așa cum am arătat, au existat din cele mai vechi timpuri. Nu le putem ignora; nici Hristos nu le-a ignorat, însă le-a precizat cu exactitate poziția pe care acestea trebuie să o ocupe în fața creștinilor.

³ Cf. Prof. Univ. Dr. Liviu Streza, „Originea și sensul divin al cultului ortodox” în *Mitropolia Olteniei*, nr. 3, 1989, p. 46.

⁴ Conf. Dr. Ciprian Streza, „Teologia liturgică și provocările cercetării moderne: Epicleză euharistică în secolul al II-lea?”, *Revista Teologica*, nr. 2/2010, p.126-153 <<http://www.revistateologica.ro/articol.php?r=30&a=3471>>, accesat la 15.01.2018.

Hristos a venit în lume ca Împărat, dar a afirmat în fața împăraților vremelnici că „Împărăția Mea nu este din lumea aceasta” (In 18,36); astfel a răspuns și iudeilor care, datorită condițiilor istorice vitrege au denaturat ideea mesianică și au îndreptat așteptarea lor către un izbăvitor politic, însă poate tocmai această contopire între ideea națională și cea mesianică i-a făcut să nu-L primească pe Împăratul lui Israel, care „vine șezând pe mînzul asinei”(In 12,15).

Mai mult de atât, pentru că Tatăl iubește închinătorii „în duh și adevăr”, împărăția lui Hristos este în primul rând o împărăție a harului: „Când va veni Împărăția lui Dumnezeu.... nu vor zice iat-o aici sau iat-o acolo. Căci, iată Împărăția Cerurilor este înlăuntrul vostru” (Lc 17,20-21).

Relevantă în privința atitudinii față de conducerea lumească este scena redată în toate evangheliile sinoptice, în care fariseii au încercat să-L prindă în cuvânt pe Hristos: „Și au trimis la El pe ucenicii lor împreună cu irodianii zicând: Învățătorule, știm că ești omul adevărului și întru adevăr înveți calea lui Dumnezeu și nu-Ți pasă de nimeni, pentru că nu cauți la fața oamenilor. Spune-ne deci nouă: Ce ți se pare? Se cuvine să dăm dajdie cezarului sau nu? Iar Iisus cunoscând viclenia lor le-a răspuns: Ce Mă ispititiți, fățarnicilor? Arătați-Mi banul de dajdie. Iar ei I-au adus un dinar. Iisus le-a zis : Al cui e chipul acesta și inscripția de pe el? Ei au răspuns: ale cezarului. Atunci a zis lor: Dați deci cezarului cele ce sunt ale cezarului și lui Dumnezeu cele ce sunt ale lui Dumnezeu”. (Mt 22, 16-21)

Prinderea în cuvânt pe care o aveau în minte fariseii și irodienii (tabere politice în esență opuse, dar care nu ezită să își dea mâna atunci când este vorba de acțiuni împotriva Mântuitorului) era generată prin prezentarea unei situații care, în opinia lor, nu putea admite decât un refuz categoric sau o acceptare categorică. Ticluind astfel lucrurile, ispititorii sunt aparent siguri de reușita demersului lor. Răspunsul afirmativ al Mântuitorului, L-ar fi poziționat pe Acesta în dezacord cu aspirațiile și speranțele mulțimii care gemea sub jugul exploatator roman, în timp ce, un răspuns negativ ar fi dat prilej fariseilor să-L denunțe pe Iisus stăpânirii romane, ca răzvrătit (ceea ce au și făcut până la urmă, refuzând orice alt împărat „decât numai pe Cezarul”).

Întrebarea fariseilor poate avea însă și altă accepțiune⁵ anume precizarea poziției împărăției lui Mesia față de împărățiile pământești; în acest sens, poate că nu este greșit să considerăm că ispititorii ar fi dorit să audă despre împlinirea profețiilor legii vechi, care de altfel corespundeau foarte bine cu idealul lor național: „Și s-a dat Lui stăpânirea, slava și împărăția ca toate popoarele, neamurile și limbile, Lui să-I slujească.

⁵ Cf. Coman Vasile, Episcopul Oradiei, *Scrieri de Teologie Liturgică și Pastorală*, Editura Episcopiei Ortodoxe a Oradiei, 1983, p. 20.

Stăpânirea Lui este veșnică, stăpânire care nu va trece, iar împărăția Lui nu va fi nimicită” (Dan 7,14).

O altă interpretare dată răspunsului Mântuitorului⁶ ar fi că acum Fiul Omului se pronunță împotriva cultului împăratului.

În extinderea sa fără precedent în istorie, imperiul roman cuprindea aproape toată lumea cunoscută: din Spania până la Marea Caspică, din ținuturile barbare de dincolo de Rin până în Egipt; în puternicul imperiu erau aduse laolaltă o sumă de culturi, de credințe, de moduri de viață; caracterul eterogen al culturii și societății imperiului era o vulnerabilitate pentru acesta, afectându-i coeziunea. Rațiuni politice, menite să dea unitate imperiului, au adus-o în atenția popoarelor, spre cinstire, pe zeița Roma⁷, dar foarte curând, caracterul abstract și artificial al acesteia a impus înlocuirea sa cu o zeitate mult mai concretă, respectiv împăratul; rațiunile însă rămâneau aceleași. Putem aminti aici doar exemplul lui Cezar, care imediat după moarte a fost proclamat între zeii protectori ai Romei, fiind totodată instituit și un cult aparte, deservit de preoți.

În aceste condiții, răspunsul lui Iisus tinde către a arăta separarea clară între cele două atribute care erau asociate împăratului: conducător politic suprem și zeu; cezarul rămâne în fruntea ierarhiei pământești și se cuvine cinstit ca atare, însă idolatria ce însoțea latura sa „divină” este desființată.

Iisus arată deci că nu a venit în lume să concureze sau să distrugă orânduirile politice lumești; nu a venit să conducă armate sau să emită legi, ci a venit să fie un Împărat al inimilor. În viața creștinului pot coexista ierarhiile lumești și slava lui Dumnezeu și chiar mai mult, acestea trebuie să coexiste, mântuire agonisindu-se prin adorarea lui Dumnezeu și supunerea către lucrurile vremelnice pe care Acesta le îngăduie, câteodată pentru rațiuni doar de El știute.

Hristos nu se limitează însă la a recunoaște autoritatea domnilor vremelnici, dar spre folosul sufletesc al creștinilor și spre întărirea lor (aspecte care vor fi deosebit de importante în vremea prigoanelor) precizează originea puterii acestora; astfel, în fața semeției lui Pilat care I-a spus: „Nu știi că am putere să Te eliberez și putere am să Te răstignesc?” (In 19,10), Domnul îi răspunde: „N-ai avea nici o putere asupra Mea dacă nu ți-ar fi fost dat ție de sus” (In 19,11). Se vede deci din nou îngăduința lui Dumnezeu față de deținerea puterii vremelnice, dar conducătorul lumesc este doar un om, responsabil în fața Domnului pentru ceea ce a primit.

Cele două împărății nu se exclud una pe alta, dar se diferențiază fundamental; cetățeanul cerului este diferit de cetățeanul pământesc; Hristos este „Domn al păcii”, este „blând și smerit cu inima”, este Cel ce ne-a învățat

⁶ *Ibidem.*

⁷ Vasile Mihoc, *Studiul Noului Testament*, Ed. Teofania, Sibiu, 2001, p. 24.

„căutați mai întâi Împărăția lui Dumnezeu și dreptatea Lui și toate acestea se vor adăuga vouă” (Mt 6,33) este Cel ce pentru a ne face să ne abandonăm cu nădejde în mâinile lui Dumnezeu ne-a învățat că „de n-ar zidi Domnul casa în zadar s-ar osteni cei ce o zidesc” (Ps 126,1). Toate acestea le vedem departe de doctrinele împărățiilor lumesti. Dumnezeu nu împărățește cum împărățesc oamenii; de aceea pe muntele Carantaniei Mântuitorul a refuzat categoric să primească „toate împărățiile lumii cu bogăția și slava lor” (cu alte cuvinte, moderne, deplina putere politică și economică în lume) în schimbul plecării genunchiului în fața diavolului; răspunsul în fața ispitei a fost clar, venind din Toră: „Piei, Satano, căci scris este: Domnului Dumnezeului tău să te închini și Lui singur să-I slujești” (Mt 4,10); cu această ocazie mai aflăm însă și un alt amănunt de luat în considerare: în schimbul închinării, diavolul promite așezarea Mântuitorului ca stăpânitor deplin al împărățiilor lumesti, prin acestea, satana având îngăduința de a ispiti: „...căci mi-a fost dată mie și eu o dau cui voiesc” (Lc 4,6).

Cultul Bisericii Ortodoxe cu privire la mijlocirile pentru conducători

Vorbind despre cultul Bisericii, locul cel mai important este ocupat de Sf. Liturghie, unde „ospățul Fiului de Împărat nu s-a terminat. El continuă în cer, dar și pe pământ prin Sfânta Euharistie”⁸. Dintre cele trei liturghii săvârșite în Ortodoxie, cea a Sf. Ioan Gură de Aur se slujește cu preponderență, urmând ca prezenta lucrare să se oprească în mod deosebit asupra sa, fără a neglija deosebirile în ceea ce privește rugăciunile pentru autorități din cadrul liturghiei Sf. Vasile cel Mare.

În cadrul slujirii creaturii către Creator (iar forma cea mai înaltă a acesteia o reprezintă cu siguranță Sf. Liturghie) omul folosește acea „preoție împărătească” de care vorbește Sf. Ap. Petru; ea este o chemare a omului spre a se dăruia atât lui Dumnezeu, cât și semenilor, pentru Dumnezeu, deoarece „mântuirea personală nu se poate realiza făcând abstracție de semenii”⁹.

În liturghia săvârșită astăzi, cea dintâi pomenire a autorităților statului o găsim în sfânta proscomidie; din punct de vedere istoric însă nu acesta era momentul primei pomeniri a conducătorilor. Din datele pe care le avem din Constituțiile Apostolice, precum și din scrierile Sf. Chiril al Ierusalimului și Sf. Ioan Gură de Aur, putem afirma faptul că în vechime, locul statornicit pentru pomenirea, atât pentru vii cât și pentru morți, era în anafora euharistică, iar nu într-o rânduală deosebită, la începutul liturghiei. Dacă

⁸ IPS Laurențiu, *Pastorală de Sfintele Paști*, în *Revista Teologica*, nr. 2/2010, p. 9-13 <<http://www.revistateologica.ro/articol.php?r=30&a=3457>>.

⁹ Idem, *Originea și sensul divin al cultului ortodox*, p. 47.

vom compara scrieri din perioada imediat următoare celei apostolice (referindu-ne aici în primul rând la Clement Romanul) vom constata asemănări foarte mari, chiar aspecte identice cu pomenirea autorităților în anafora liturghiei Sf. Vasile; concluzia este că acesta a preluat, în alcătuirea liturghiei sale, o tradiție foarte veche, mergând până la perioada apostolică. Odată cu Sf. Vasile cel Mare, tradiția orală în această privință, a devenit tradiție scrisă. Totodată regăsim în cult și alte locuri în care se face pomenire nemijlocită pentru autoritatea de stat, precum în cadrul sfintelor taine, a ierurgiilor, dar și a laudelor, aspecte ce vor expuse în rândurile următoare, într-o ordine a crescătoare complexității informației referitoare la subiectul nostru.

Pomenirea în Taine și Ierurgii a conducătorilor statului

Chiar dacă tainele și ierurgiile se săvârșesc pentru a servi în primul rând un interes privat al unui individ sau al unui grup restrâns, totuși ele nu constituie un cult privat, deoarece sunt săvârșite în public, iar folosul lor se îndreaptă în special către anumiți oameni, fără a exclude participarea și folosul sufletesc al altora.

Cel dintâi argument al prezenței rugăciunilor pentru autorități (dar și pentru alte aspecte ale vieții pământești sau legate de mântuire) în cadrul acestor slujbe, privește caracterul didactic al acestora, în plus (și subsidiar în orice caz) față de cel haric. Prezența unor astfel de rugăciuni are rolul de a sublinia locul autorităților în cadrul larg al ierarhiei sociale, de a îndemna credincioșii la o anumită conduită, de a stăruii pentru înmulțirea dragostei între oameni, indiferent de poziția lor în societate.

În cadrul cultului ortodox întâlnim rugăciuni pentru stăpânire, la botez, logodnă, cununie; ele sunt sub formă de ectenii, identice cu ectenia mare din Sfânta Liturghie.

Pomenirea căpeteniilor popoarelor este regăsită și în unele acatiste, nu ca rugăciuni propriu-zise, ci ca însemnări ale ajutorului divin pe care l-au primit anumiți cărmuitori drept răsplată pentru viața lor curată sau ca expresie a unui plan al lui Dumnezeu relativ la ei sau la cei aflați sub stăpânirea lor.

Rugăciunea pentru autorități în cele șapte laude

Sf. Liturghie reprezintă centrul cultului ortodox, însă relația dintre credincios și Dumnezeu (chiar dacă ne-am limita aici la relația mijlocită de cultul public) nu se limitează la ea; cu privire la acest adevăr deținem mărturie încă din cadrul Bisericii primare.

Din mărturia Sf. Scripturi cunoaștem faptul că pe lângă adunarea credincioșilor pentru frângerea pâinii, adresarea către Domnul se făcea și cu alte ocazii prin „psalmi, laude și cântări duhovnicești”; ucenicii și primii

membrii ai Bisericii participau și la cultul din Templu, se rugau la diferite ore din zi sau din noapte (pentru a aminti aici rugăciunea lui Petru din Iope, rugăciunea din noapte și învățătura lui Pavel de la Troa etc).

În evoluția cultului, aceste rugăciuni s-au constituit în ceea ce mai târziu se vor numi „cele șapte laude”. În omiliile sale, Sf. Ioan Gură de Aur face referire la practica Bisericii din Antiohia, care statornicise obiceiul de a face rugăciuni dimineața și seara pentru toată lumea, dar și pentru împărat și înaltele autorități. Mărturii similare avem de la Sf. Efrem Sirul, în ceea ce privește Biserica Siriană, dar și numeroase mărturii din creștinismul apusean.

În cultul ortodox de azi, rugăciunile pentru autorități s-au păstrat în forma unor ectenii rostite de diacon sau preot, însoțite de răspunsul credincioșilor „Doamne miluiește”. Biserica apuseană s-a distanțat de această practică încă din sec. V, ca urmare a reformei cultului inițiată de papa Damasus; aici ecteniile au fost înlocuite de psalmii versificați.

În rânduiala ortodoxă, cele șapte laude sunt grupate în trei cicluri: cu excepția ceasurilor III și IV, fiecare slujbă din ciclu conține rugăciuni pentru autorități.

În cadrul vecerniei, pomenirea cârmuitorilor are loc în ectenia mare, care se rostește imediat după psalmul de seară. Cuvintele ecteniei sunt identice cu cele din liturghie sau utrenie. În mod similar cu rânduiala liturghiei, cea de-a doua pomenire a autorității se face în cadrul vecerniei, la ectenia stăruitoare.

Atunci când vecernia este, conform rânduiei, urmată de litie, în cadrul acesteia, după cântarea „Mântuiește Doamne poporul Tău și binecuvintează moștenirea Ta” se rostesc ectenii, dintre care, cea dintâi este pentru conducători, acesteia urmându-i cea pentru episcop. În mod similar se procedează la pavecerniță, formula de rostire fiind aici identică celei de la miezonoptică¹⁰.

Din cadrul celor șapte laude, cele mai numeroase rugăciuni pentru conducători se regăsesc în utrenie. În debutul acestei slujbe, rugăciunile și cântările (incluzând aici și psalmii rânduiei a se citi) se îndreaptă către ideea păzirii de către Dumnezeu a celor investiți cu autoritatea politică, lumească, trecătoare.

După ectenia întreită (în cadrul căreia locul al doilea la pomenire este rânduie conducătorului statului), se rostesc de către preot, în taină, rugăciuni pentru toate trebuințele cerești și pământești, în cadrul cărora, autoritatea temporară este din nou pomenită.

¹⁰ *Ceaslov* – Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Română, București, 2001.

Urmează apoi pomenirile din ectenia mare și ectenia stăruitoare, care au rânduiala similară cu cele din alte slujbe¹¹.

Din punct de vedere istoric, pomenirea căpeteniei statului în cadrul celor șapte laude se leagă de participarea relativ frecventă a suveranilor bizantini la aceste slujbe; această bună practică bizantină a fost urmată și de domnitorii români. O frumoasă mărturie o avem de la Paul de Alep (sec. XVII). Acesta a fost un arhidiacon din Antiohia care l-a însoțit pe patriarhul Macarie în călătoriile sale prin țările române și Rusia, despre care a scris o carte în limba arabă cu date istorice prețioase referitoare la locurile colindate și la locuitorii lor. Din însemnările sale citim că domnul Munteniei participa, împreună cu boierii, la utrenie, țineau divanul, participând apoi la Sf. Liturghie.

Pomenirea conducătorilor la Proscomidie

Poate ar trebui subliniat mai întâi faptul că în cadrul cultului public, în general și în liturghie în special, ca „rugăciune prin excelență a Bisericii”¹², rugăciunea se face de către întreaga comunitate de credincioși, iar „puterea și unitatea rugăciunilor noastre sunt realizate de Mântuitorul Hristos”¹³. Despre puterea rugăciunilor din cadrul Sf. Liturghii vorbește Sf. Nicolae Cabasila, afirmând că „nu există o rugăciune care să poată atât de mult” decât cea care „a curățit fără nicio pată păcatele și fărădelegile lumii”¹⁴.

Până în sec. VIII proscomidia se limita la rânduielele ce priveau Agnețul.

Pomenirea conducătorilor statului în cadrul proscomidiei este o parte, o consecință firească de altfel, a procesului mai larg de trecere a rugăciunilor de pomenire atât a viilor cât și a celor adormiți, din anafora euharistică, la începutul liturghiei.

Dovezile în acest sens aparțin perioadei cuprinse între sec. XI – sec. XIV; acestea vorbesc despre pomenirea viilor și morților și despre numărul prescurilor din care se scot părțile. Astfel, un codex datând din sec. XII aflat la Atena precizează faptul că din a patra prescură se scot părțile pomenindu-se „binecredincioșii și de Hristos iubitorii noștri împărați”.¹⁵ Cu privire la acest manuscris trebuie precizat că spre deosebire de altele, pomenirea arhierelui își are locul înaintea împăratului; pentru o astfel de ordine pledează și tradiția, mergând până la Constituțiile Apostolice.

¹¹ Idem.

¹² Pr. Prof. Univ Dr. Streza Liviu, *Sensul pomenirilor în cadrul Sf. Liturghii*, în *Persoană și comuniune. Prinos de cinstitie*. Pr. Prof. Acad. Dumitru Stăniloae, Sibiu, 1993, p. 581.

¹³ *Ibidem*, p.581.

¹⁴ *Ibidem*, p. 582.

¹⁵ Cf. Coman, Vasile, *op. cit.*, p. 66.

În Sfântul Munte se află un manuscris care ne arată faptul că liturghisitorul, la a cincea prescură, ia părțică pomenind „binecredincioșii noștri împărați, pentru toată curtea și armata lor”.

Relevante însă pentru dezvoltarea prezentului subiect sunt însemnările lăsate de patriarhul Filotei al Constantinopolului, în sec. XIV. După acesta, la proscomidie se pomeneste întâi „toată episcopia ortodocșilor”, fără a fi pomenit cu numele decât arhierul locului. Apoi urmează „de Dumnezeu păziții împărații noștri”.

Aceste rânduieli ale patriarhului Filotei au dobândit un caracter normativ în răsărit. Deosebirile ulterioare s-au datorat diferitelor împrejurări sociale care au afectat condițiile de existență ale respectivelor popoare. În unele manuscrise s-a menținut o tradiție mai veche, fără a figura cererea către căpeteniile statului și fără a se face vreo mențiune de mirida ce s-ar scoate pentru ele. Astfel sunt unele liturghiere grecești.

Între pomenirile ce se fac pentru cei vii, conducătorul statului ocupă locul al doilea după ierarhi; întâlnim excepții în direcția opusă de această dată (locul întâi fiind ocupat de împărat) în liturghierele rusești.

Mirida pentru conducător se lua de regulă din prescura pentru vii, fiind a patra de obicei¹⁶. Așezarea pe disc a fost până în sec. al XVIII-lea laolaltă cu miridele pentru vii; de acum încolo va ocupa un loc aparte, poziționându-se între mirida pentru episcop și cea pentru ctitor.

Acest aspect se găsește consemnat pentru prima dată într-un liturghier românesc din 1775.

Pomenirea căpeteniei statului în cadrul proscomidiei a cunoscut și ea o evoluție, între o formă foarte simplă ce poate fi regăsită în liturghierele grecești, până la pomenirea nominală.

Ca o concluzie, se poate afirma faptul că în cadrul proscomidiei și în paralel cu procesul de dezvoltare a acesteia (după mutarea la începutul liturghiei) se disting trei modalități de pomenire a conducătorului statului: până în sec. XI, odată cu citirea dipticelor, în sec. XII-XIII au loc rugăciuni pentru aceștia, iar după sec. XVIII întâlnim așezarea miridei aparte pe disc.

Expresia rugăciunii pentru întâistătători în Liturgia catehumenilor

În cadrul acestei părți a Liturghiei, căpeteniile statului se pomenesc în cadrul a două ectenii rostite de preot sau diacon: în cadrul ecteniei mari și în cadrul ecteniei stăruitoare, de după citirea evangheliei.

Ca și în cazul proscomidiei, și liturgia catehumenilor a suferit o evoluție; locul ecteniei mari nu a fost în toate vremurile cel pe care îl cunoaștem din liturghierele de azi.

¹⁶ *Ibidem*, p. 68.

Locul rugăciunilor pentru autorități în ectenia mare este cum nu se poate mai firesc, deoarece ectenia păcii cere de la Dumnezeu o întreită pace: cea de sus, pacea sufletelor și pacea „a toată lumea”; este deci firesc ca tot acum să fie pomeniți cei ce sunt rânduiți să asigure această pace, respectiv conducătorii bisericești și lumești.

Regăsim aici rugăciunile pentru conducători abia la începutul celui deal doilea mileniu creștin; în forma actuală s-a ajuns în sec. al XIV-lea.

O notă aparte găsim în liturghiile grecești în care, dacă respectivul conducător politic este ortodox este pomenit ca „binecredincios”, în caz contrar fiind pomenit cu numele sau fiind amintită doar funcția ocupată.

În unele liturghiere găsim influența bizantină de pomenire a curții și oștirii împărătești; este lesne de înțeles faptul că ceremoniile bizantine, precum și influența asupra stării imperiului pe care o avea înalta administrație a avut un ecou asupra cultului.

În cazul liturghiilor românești mai vechi întâlnim pomenirea nominală a conducătorului, lucru care nu se mai întâmplă începând cu a doua jumătate a sec. XX.

Pomenirea pe nume însă are o relevanță aparte, deoarece reprezintă „începutul comuniunii cu persoana respectivă”¹⁷; pomenirea personală ar putea fi considerată chiar un imperativ, dacă avem în vedere caracterul mai presus de toate, personal al ființei umane; rugăciunea vizează în primul rând, omul în calitate de creație a lui Dumnezeu; măreția de om nu poate fi niciodată înlocuită în ochii rugătorului sincer, de o calitate socială sau alta.

Pomenirea nominală ar fi reclamată și de faptul că Dumnezeu nu are doar o relație cu lumea în general, sau cu Trupul său – Biserica – privit ca o înaltă comuniune divino-umană; are și o relație personală cu fiecare dintre făpturile sale cinstite cu chipul Său; nu ducem prin rugăciune la Dumnezeu anonimi, oameni depersonalizați, funcții sau poziții de „cezari”, ci ducem omul, pentru că „în numele fiecărui creștin se află o întrupare existențială a cuvântului”¹⁸.

La slujirea arhierească întâlnim o altă pomenire a conducătorului, anume după intrarea cea mică, sau vohodul mic, înainte de cântarea „Sfinte Dumnezeule”. Originea acestei pomeniri o găsim tot în fastul bizantin, care nu avea să lipsească nici din „a treia Romă”, țarul copiind la acest capitol cu fidelitate modelul basileului bizantin. Acest fel de pomenire a devenit tot mai rar, aproape absent total în zilele de azi.

Ca și în proscomidie și la liturghia catehumenilor găsim deosebiri în privința tradițiilor liturgice ale diferitelor popoare; astfel, grecii omit cererile

¹⁷ Pr. Prof. Univ Dr. Streza Liviu „*Sensul pomenirilor în cadrul Sf. Liturghii*”, p. 580.

¹⁸ *Ibidem*, p. 581.

pentru căpetenii la ectenia stăruitoare în unele liturghiere; liturghierele slave așază însă pomenirea conducătorului politic înaintea episcopului.

Până la jumătatea sec. XX liturghierele românești redau fidel mențiunile celor după care s-a efectuat traducerea.

Putem conchide că astăzi, în liturghia catehumenilor există o formă a rugăciunilor pentru autoritatea politică ,ce reprezintă o sinteză a cererilor făcute în decursul timpului de Biserică pentru conducătorul statului, atât ca om cât și ca titular al unei responsabilități mari, cu înrâuriri covârșitoare asupra bunului mers al poporului din rândul căruia s-a ridicat.

Amintirea conducătorilor în Liturghia credincioșilor

Așa cum am amintit la timpul convenit, avem suficiente dovezi asupra faptului că în partea centrală a liturghiei și-au găsit locul rugăciunile pentru conducători, încă din primele secole.

În ziua de azi, prima pomenire a căpeteniei statului se face în decursul ducerii darurilor de la proscomidiar pe Sfânta Masă.

Inițial, vohodul mare nu era însoțit de pomeniri; aceasta este tot o tradiție bizantină ulterioară sec. IX, când procesiunea ducerii darurilor pe Sf. Masă a luat o amploare fără precedent în tradiția liturgică orientală. Nu ar fi greșit să vedem în acest fapt ritul de demult al proscomidiei, atunci când se aduceau laolaltă cu darurile și pomelnicele.

Constantin Porfirogenetul, în „cartea ceremoniilor” face precizarea că la procesiunea ducerii darurilor (vohodul) lua parte și împăratul, ținând în mână și o lumânare aprinsă și situându-se în fruntea celorlalți slujitori; în mijlocul bisericii diaconul rostea „Domnul Dumnezeu să pomenească stăpânirea împărăției voastre întru împărăția Sa, totdeauna acum și pururea și în vecii vecilor”. Observăm că nu este vorba despre o pomenire nominală; această situație se perpetuează câteva secole încă, până în sec. al XVI-lea.

Asemenea proscomidiei și liturghiei catehumenilor, nici în liturghia credincioșilor, după unele liturghiere grecești, nu are loc pomenirea nominală a conducătorilor .

În liturghierele rusești, la vohod are loc pomenirea nominală a căpeteniei statului și pomenirea generală a familiei acestuia.

Cele mai vechi liturghiere românești rânduiesc trei pomeniri la ieșirea cu darurile: „pentru întreg neamul creștinesc”, pentru arhiereul locului și pentru căpetenia statului.

În concluzie, în evoluția istorică a cultului liturgic, a existat o evoluție a rugăciunii pentru conducătorul politic, de la o pomenire generală trecându-se la pomenirea pe categorii, rânduială în care acesta avea cel de-al doilea loc după arhiereu. Pomenirea căpeteniei statului a avut loc probabil atunci când participa la liturghie, conform mențiunilor lui Constantin Porfirogenetul.

Aceasta ar putea constitui o explicație despre lipsa unei pomeniri aparte în cadrul manuscriselor vechi.

Trebuie subliniată o diferență în privința problemei în discuție dintre liturghia răsăriteană și mesa catolică. În apus s-a manifestat totdeauna o reticență față de pomenirea conducătorilor politici în cadrul cultului public.

Acest aspect trebuie pus în legătură cu pretenția mereu crescândă a papilor de a domina și a-și exercita efectiv supremația nu doar asupra ierarhiei bisericești din apus, ci și asupra suveranilor statelor, în ciuda faptului că „scaunul Romei este egal și comun tuturor episcopilor”¹⁹. În ortodoxie însă, astfel de tendințe nu s-au manifestat, Biserica Dreptmăritoare dând întreaga binecuvântare celor rânduiți și îngăduiți de Dumnezeu în înalte funcțiuni sociale, deoarece Biserica a fost tot timpul pe deplin conștientă de faptul că ierarhia și conducerea politică, deși pot conlucra, au misiuni și slujiri diferite: cea dintâi are ca scop „integrarea” poporului în Împărăția Cerurilor (după cuvintele Apostolului „tuturor toate m-am făcut, ca în orice chip să măntuiesc pe unii”-I Cor 9,22), iar cea de-a doua trebuie să vegheze la pacea și dreptatea socială. Ortodoxia a fost apărută departe de „concuranța” dintre cele două slujiri, de tendința de comasare a lor, în fapt de deturnarea scopului slujirii arhieresti.

În acest punct al cultului liturgic observăm deosebiri între liturghia Sf. Vasile cel Mare și cea a Sf. Ioan Gură de Aur; formulele din liturghia Sf. Ioan sunt mai simple, aceasta confirmând faptul că Sf. Ioan Hrisostomul a redus liturghia Sf. Vasile, aflată deja în cultul creștin.

Rânduiala statornicită de Sf. Vasile are, pe lângă o bogăție de cuvinte și o bogăție de idei care subliniază (pe baza gândirii marelui ierarh, dar probabil și pe baza unor tradiții mai vechi) necesitatea de ocrotire a conducătorilor lumești în cadrul împărăției harului, cerându-se cu precădere darurile naturale atât de necesare exercitării înaltei funcțiuni.

În rugăciunea dipticelor, căpetenia statului este pomenită și aceasta, după cum am arătat mai înainte, din timpuri foarte vechi. Această rugăciune se rostește acum în taină, în Sf. Altar, cu toate că de la început nu a fost așa. Ea se rostea tare, în vechime, deodată cu pomelnicele pentru vii și pentru morți; există păreri²⁰ care susțin posibilitatea rostirii cu glas tare a acestor rugăciuni, principalul argument constituindu-l valoarea didactică, educativă deosebită a acestora, așa cum sunt cuprinse în liturghia Sf. Vasile.

Ultimul loc în care sunt pomenite autoritățile politice (căpetenia statului, împreună cu întreaga curte și oștire) este o rugăciune veche, atestată de manuscrise datate încă din sec. IX – rugăciunea amvonului. Aceasta a fost

¹⁹ Nicolae Chifăr, *Istoria Creștinismului*, vol. II, Trinitas, Iași, 2005, p. 134.

²⁰ Coman, Vasile, *op., cit.*, p. 79.

numită „sigiliul tuturor cererilor”²¹. Ca și în alte cazuri, liturghiile grecești nu menționează pomenirea nominală a conducătorului, ca și cele românești mai noi; în vechime însă avea loc această pomenire, sub influența liturghierelor slavone după care se efectua traducerea.

În concluzie între Biserică și Stat a existat și continuă să existe nu doar un dialog instituțional, ci mai ales o recunoaștere deplină a comuniunii fundamentate pe Întâiul dintre conducători – Mântuitorul Hristos, Care prin intermediul spațiului eclezial își revarsă continuu binecuvântarea ca răspuns absolut al intermedierii neconținute pe care slujitorii sfântului altar o aduc pentru întreaga creație, precum și pentru „conducătorii vremelnici” ai acestui lumi, dar care au în egală măsură posibilitatea de a se mântui.

Prin gestul său de a se ruga și pentru factorii decidenți ai societății, Biserica își manifestă în mod absolut preocuparea pentru păstrarea în comuniune a tuturor creștinilor, ca expresie implicită a unei nevoi tot mai stringente de păstrare în „unitatea Crucii” a poporului credincios atât de greu încercat în zilele noastre.

²¹ *Ibidem*, p.79.

CUVÂNT ȘI LUMINĂ. MISIUNEA CATEHETICĂ A LOGOSULUI

Pr. lect. asoc. dr. Marius IOANA

Abstract: Lord Jesus Christ came into the world as Light, so that “whosoever believeth on Him should not abide in darkness” (John 12, 46). The children of Light receive His words as food and taste of the eternal life, as “man shall not live by bread alone, but by every word that proceedeth out of the mouth of God” (Matt. 4, 4).

Keywords: Word, Light, catechetical, Logos, life, wisdom, glory, brightness, power, salvation

Cele două legăminte pe care Dumnezeu le-a făcut cu omul debutează cu două afirmații întemeietoare. Dacă în prima carte a Vechiului Testament citim: „La început [...] a zis Dumnezeu: «Să fie lumină!»” (Facere 1, 1; 3), Evanghelia după Ioan continuă, teologic, afirmația de la începuturile Scripturii: „La început era Cuvântul și Cuvântul era la Dumnezeu și Dumnezeu era Cuvântul [...] Și Cuvântul S-a făcut trup și S-a sălășluit între noi și am văzut slava Lui, slavă ca a Unuia-Născut din Tatăl, plin de har și de adevăr” (Ioan 1, 1;14). Primul cuvânt în istoria creației a aparținut Logosului creator. Sf. Vasile cel Mare explică în omiliile sale în ce a constatat această poruncă creatoare: „când spunem glas, cuvânt sau poruncă a lui Dumnezeu, nu înțelegem prin cuvântul dumnezeiesc sunetul scos de organele vocale [...], ci socotim că ia formă de poruncă sensul dat de voința lui Dumnezeu, pentru a fi înțeles ușor de cei cărora li se adresează.”¹ Încă de la începuturi avem, așadar, alăturate Lumina care vine de la Dumnezeu cu Hristos Care S-a făcut trup pentru răscumpărarea noastră. De la lumina cea dintâi ajungem la Cuvânt, după cum glosează Sf. Vasile: „cel dintâi cuvânt al lui Dumnezeu a creat lumina, a risipit întunericul, a pus capăt tristeții, a veselit lumea, [...] a pus dintr-o dată în lume frumusețea luminii”.² Dar și de la Cuvânt ajungem la Lumină, ne lămurește Sf. Ioan Gură de Aur: „Pe atunci, pe timpul lui Moise, oamenii erau încă nedesăvârșiți și nu puteau să se ridice la înțelegerea lucrurilor celor mai înalte; de aceea Duhul Sfânt le-a istorisit pe toate acestea, coborând limba profetului la puterea de înțelegere a ascultătorilor. [...] După cum la facerea lumii, când, la porunca Stăpânului, a fost adusă la ființă lumina aceasta materială, s-a ascuns întunericul acesta văzut, tot așa și acum

¹ Sf. VASILE CEL MARE, *Scrieri. Partea întâia. Omilii la Hexaemeron*, PSB 17, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1986, p. 93.

² Ibidem, p. 94.

lumina cea spirituală a alungat întunericul înșelăciunii și a condus la adevăr pe cei rătăciți.”³

Asociată mereu cu Binele, Viața sau cu Înțelepciunea divină, Lumina cântă slava lui Dumnezeu și dezvăluie prezența Celui Preaînalt. Strălucirea Domnului Savaot (Is. 6, 1-3) este cântată de toată zidirea, între frumusețe și lumină există o legătură intrinsecă, ambele sunt atribute ale dumnezeirii: „Cel ce te îmbraci cu lumina ca și cu o haină” (Ps. 103, 2). Înțelepciunea divină se dezvăluie ca un reflex al Luminii dumnezeiești și ea învăluie toată creația. Omul nu poate să contemple splendoarea „feței Domnului” și să rămână viu, după cum mărturisesc Iacov (Facere 32, 20), Moise (Ieșire 34, 29-45) sau Ilie (IV Regi). Și totuși, chiar și când își doreau cu ardoare aceasta, urmând pilda lui Moise, cunoașterea lor despre Dumnezeu rămânea una nedeplină: „«A vedea Gloria lui Dumnezeu», adică a pătrunde până la fondul nematerial al lucrurilor, a străpunge taina Realității, a cunoaște obiectul divinității, - iată tot atâtea întreprinderi inaccesibile pentru omul care trăiește pe pământ. El trebuie să se mulțumescă să-L zărească „din spate”, să examineze suprafața lucrurilor prin care transpare expresia cea mai exterioară a Gloriei divine (Kavod). El nu poate distinge nimic mai mult decât atâtea.” (Zohar)⁴

Mai târziu, rabinii învățau că omul care privește în față pe Dumnezeu își pierde vederea, dar obține credința (ebr. *emuna muhașit*), cu mult superioară vederii simple. *Emuna* aceasta este o vedere de orb. Și, la fel cum orbul folosește celalte simțuri cu mult mai mult, și omul „trebuie să simtă divinitatea cu simțul orbului”⁵. Chiar dacă nu poate vedea „slava lui Dumnezeu”, omul nu poate trăi departe de fața Lui: „întorcându-Ți fața Ta se vor tulbura” (Ps. 103, 30). El este atras continuu de măreția Lui care „robește și cutremură inima” (Iov 37, 22) și se poate împărtăși de lumina Lui: „la Tine este izvorul vieții, întru lumina Ta vom vedea lumină.” (Ps. 35, 9)

În gândirea kabalistică, Tora e percepută ca o entitate preexistentă. Ea are aura unei cărți cosmice, primordiale. Moshe Idel enumeră patru caracteristici esențiale ale conceptualizării Torei, așa cum au fost ele gândite în imaginarul ebraic: „Tora [...] precedă creația lumii și servește totodată drept paradigmă a creației lumii. Tora cuprinde întregul spectru al cunoașterii celeste și mundane, servind astfel drept depozitar al gnozei perfecte și complete, ca puncte indispensabile între om și divin. Studiul Torei este un imperativ religios pentru că nici Dumnezeu n-a fost scutit de această obligație religioasă, ea a devenit un leitmotiv în gândirea rabinică.”⁶ Vasta literatură

³ Sf. IOAN GURĂ DE AUR, *Omilii la Facere*, PSB 21, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987, p. 49.

⁴ ALEXANDRU ȘAFRAN, *Cabala*, Editura Univers Enciclopedic, București, 1996, p. 263.

⁵ ALEXANDRU ȘAFRAN, *Cabala*, Editura Univers Enciclopedic, București, 1996, p. 261.

⁶ MOSHE IDEL, *Perfecțiuni care absorb. Cabala și interpretare*, Editura Polirom, 2004, pp. 49-50.

care a izvorât din studiul Torei e întemeiată pe statutul special al textului sacru. O idee de bază în abordarea aceasta, ontologică a textului sacru este că lumea se menține sau există prin Tora, prin studiul cărții, pe care atât Dumnezeu cât și omul trebuie să o contemple. Argumentând Tora ca paradigmă a creației, literatura rabinică păstrează în *Ghematriaot* o aserțiune interesantă: „Dumnezeu se uita în cartea preexistentă a Torei și crea. În acest caz, Dumnezeu contemplând un model, o schemă extra-divină, a acționat ca un demiurg care urmează un plan pre-existent. Cartea pare să conțină universul, cel puțin în mod virtual, în vreme ce Dumnezeu îl realizează la fel cum arhitectul urmărește un plan preliminar. Pre existența, poate chiar primordialitatea, îi conferă Torei aura unei cărți cosmice, confirmate prin faptul că divinitatea o studiază atent pentru a crea lumea.”⁷

În perioada inter-testamentară, se dezvoltă o nouă direcție, alegorică, de interpretare a Scripturii. Un exponent al acestei direcții profund atașat de gândirea iudaică, membru erudit al diasporei evreiești, Filon din Alexandria Egiptului, consacră pentru teologia creștină conceptul de Logos divin. Preocupat de studiul și interpretarea Scripturii, el a scris în mare parte lucrări de exegeză biblică, iar în 18 dintre ele comentează prima parte a cărții Facerea a Vechiului Testament. Un element central pentru înțelegerea universului și a experienței religioase este conceptul de Logos, pe care Filon îl asociază cu Dumnezeu transcendent care creează și susține lumea și cu modul în care El se descoperă ființelor create de El. Fundamentul sistemului său teologic îl constituie monoteismul iudaic la care adaugă elemente de filosofie greacă. Dacă înaintea lui Filon, conceptul de Logos a fost utilizat mai întâi de Heraclit din Efes pe care-l asocia atât cu ordinea cosmică, cât și cu gândirea omenească superioară, „Platon își imagina Logosul ca pe un Dumnezeu al ideilor, iar stoicii considerau Logosul rațiune cosmică sau destin, Filon din Alexandria a definit Logosul pentru prima dată ca rațiune divină, ca ipostază a divinității sau Cuvânt divin.”⁸

Prologul Evangheliei după Ioan este o replică la capitolul 1 din cartea Facerii. Considerat „o primă și completă vestire a tainei mântuirii, o doxologie a slavei dumnezeiești, cult de adorație centrat pe iubire, viață și lumină”⁹, acest prolog este mult mai profund decât textul corelativ din Facerea (cap. 1) și mai teologic: „Geneza se ocupă de crearea lumii văzute și nevăzute, în vreme ce Ioan ne cufundă, prin Christos, în abisul veșnic dinainte de creație, unde Cuvântul e Dumnezeu. Apoi coboară la începutul timpului și al creației. Și aceasta nu întâmplător sau fără motiv, ci el ne

⁷ Ibidem, pp. 53-54

⁸ ȘTEFAN MUNTEANU, *Cuvânt și cultură. Însemnări pe marginea cultivării limbii*, Editura Amphora, Timișoara, 2000, p. 30.

⁹ ANDRÉ SCRIMA, *Comentariu integral la Evanghelia după Ioan*, Editura Humanitas, București, 2008, p. 19.

revelază că toată creația a luat ființă prin Cuvânt, ca pregătire a Întrupării, ca și cum destinul creației este să se întrupeze în ea Dumnezeu [...]. Iar întruparea e mai profundă decât creația. Primele două versete (ale Evangheliei după Ioan-n.n.) ne introduc, așadar, în taina veșnică, în care vedem că Dumnezeu cel de nedescris și de necuprins, „Cuvântul” negrăit, pregătește revelarea „Cuvântului” arătat.”¹⁰ Acest imn teologic din Prologul Evangheliei după Ioan, se compune, în viziunea lui André Scrima, din mai multe secvențe cu nuanță „temporală”: înainte de crearea lumii (Ioan 1, 1-2), crearea lumii (Ioan 1, 3), coborârea în creație până la întrupare (Ioan 1, 4-18) pentru ca lumina să se lase peste întuneric: „În El era viața și viața era lumina oamenilor; și lumina în întuneric luminează și întunericul nu a cuprins-o” (Ioan 1, 4-5). Evanghelistul întrerupe această transfigurare a Cuvântului în Lumină pentru a numi un martor al luminii: „Fost-a om trimis de la Dumnezeu; numele lui era Ioan. Acesta a venit spre mărturie, ca să dea mărturie despre lumină, pentru ca toți să creadă prin el” (Ioan 1, 6-7). În continuare, Sf. Evanghelist Ioan face distincție dintre lumina lui Hristos și lumina lui Ioan Botezătorul: „Nu era el lumina, ci ca să dea mărturie despre lumină” (Ioan 1, 8).

Teolog și mistic, Sf. Ioan Evanghelistul ni-l dezvăluie pe Iisus-Lumină și „dă mărturie pentru lumină” (Ioan 1, 7). Oamenii se pot împărtăși din lumina divină, știm aceasta încă din Vechiul Testament și rostim acest text din psalmi în rugăciunile de la vecernie și utrenie: „Că la tine este izvorul vieții, întru lumina ta vom vedea lumină” (Ps. 35, 9). Evanghelia după Ioan precizează nu doar că fiecare om poate primi această lumină (Ioan 1, 9), ci că această cunoaștere a Cuvântului-Lumină nu este una simplă, naturală, ci presupune „putere de sus”, harul divin: „În lume era și lumea prin El s-a făcut și lumea nu L-a cunoscut. Dar tuturor celor care L-au primit *le-a dat putere* să devină fii ai lui Dumnezeu” (Ioan 1, 10-12). În convorbirea cu Nicodim, Iisus explică modul în care păcatul pervertește firea umană și slăbește comuniunea omului cu Dumnezeu: „Lumina a venit în lume, dar oamenii au iubit întunericul mai mult decât Lumina. Căci faptele lor erau rele” (Ioan 3, 19). Prin Logosul întrupat, Dumnezeu reia legătura cu omul și reface această comuniune prin Cuvânt: „acest Fiu, fiind strălucirea slavei și chipul ființei lui Dumnezeu, ține toate cu cuvântul puterii Sale” (Evrei 1,3). Nu doar cuvântul este un element al refacerii legăturii omului cu Dumnezeu, ci Evanghelia însăși este vestită de Cuvânt, de Logosul întrupat Care va spune despre Sine: „Eu sunt Lumina Lumii” (Ioan 8, 12), iar despre Apostoli, ca vestitori ai Cuvântului: „Voi sunteți lumina lumii!” (Matei 5, 14) După cum profeții și dreptii Vechiului Testament au avut conștiința apartenenței la Cuvânt, tot astfel și Apostolii vor trebui să țină seama de dimensiunea misionară a slujirii

¹⁰ Ibidem, pp. 19-20.

prin cuvânt. Psalmistul David își întemeiază speranța mântuirii sale în lumina și cuvântul lui Dumnezeu: „Tu ești lumina mea, Doamne! Doamne, luminează întunericul meu! (II Regi 22, 29). Psalmul 118 subliniază această putere luminătoare a Cuvântului: „Arătarea cuvintelor Tale luminează și înțelepțește pe prunci.” (Ps. 118, 30) Acest itinerar pedagogic, catehetic, de la întuneric la lumină, îl întâlnim adesea în Psalmi: „Tu vei aprinde făclia mea, Doamne; Dumnezeul meu, vei lumina întunericul meu”. (Ps 17,31) și în Pildele lui Solomon: „povața este un sfeșnic bun și legea o lumină, iar îndemnurile care dau învățătură sunt calea vieții.” (Pilde 6, 23), respectiv „Sufletul omului este un sfeșnic de la Domnul; el cercetează toate cămărilor trupului” (Pilde 20, 27). Aceeași funcție călăuzitoare a luminii o aflăm în lamentația lui Iov: „Pentru ce dă Dumnezeu lumina vieții celui nenorocit și zilele celor cu sufletul amărât [...]. Celui care nu știe încotro să meargă și pe care îl îngădește Dumnezeu de jur-împrejur?” (Iov, 3, 20; 23)

Unitatea dintre Cuvânt și Lumină este sesizabilă deplin prin întruparea lui Hristos. „Întregul Vechi Testament este așteptarea arătării slavei lui Dumnezeu. Și iată, această așteptare se împlinește acum, căci Evanghelia după Ioan proclamă prezența lui Dumnezeu, a sfințeniei, vieții și luminii Lui”¹¹. Textul evanghelic care anunță întruparea Logosului divin rezumă întreaga taină a Noului Testament: „Cuvântul S-a făcut trup și S-a sălășluit între noi și am văzut slava Lui, slavă ca a Unuia-Născut din Tatăl, plin de har și de adevăr” (Ioan 1, 14). Mântuirea noastră este posibilă prin lucrarea mântuitoare săvârșită de Hristos pentru noi. Mântuirea nu o primim exclusiv prin anumite fapte sau doar prin primirea cuvântului, a Legii, ci prin Persoana lui Iisus Hristos. Iisus Hristos este numit Mântuitorul pentru că El Însuși, ca Persoană, ne mântuiește. Oamenii sunt mântuiți „prin acceptarea liberă a comuniunii cu Hristos și, în Hristos, cu întreaga Sfântă Treime. Astfel, toată mântuirea are marca unei relații personale între Hristos și, prin El, între Sfânta Treime și oameni”¹². Lucrarea mântuitoare săvârșită de Iisus Hristos are trei aspecte sau trei slujiri, și anume: Arhiereu (Evrei 9, 11), Învățător-Profet (Apoc. 12, 10), Domn sau Împărat (Matei 28, 18). Aceste demnități sau slujiri ale Mântuitorului Iisus Hristos sunt nedespărțite, căci lucrarea mântuitoare este una: „El învață slujind, Se jertfește biruind urmările păcatului, stăpânește ca un miel înjunghiat.”¹³ Prin această lucrare unitară oamenii pot fi îndrumați și ajutați să găsească calea spre Dumnezeu. Iisus Hristos nu este un Învățător ca oricare om și nu poate fi comparat cu vreun întemeietor de religie, depășind orice proroc dinainte de El. El se identifică cu învățătura Sa, iar învățătura Sa izvorăște din El. Noi învățăm privind la

¹¹ Ibidem, p. 24.

¹² Pr. Prof. DUMITRU STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2010, p. 114.

¹³ Ibidem, p. 117.

Persoana Lui și rămânând în strânsă comuniune cu El: „Învățați de la Mine că sunt blând și smerit cu inima și veți afla odihnă sufletelor voastre.” (Matei 11, 29)

Iisus Hristos este Învățătorul suprem. Din Persoana Sa izvorăsc lumina și învățătura Sa. „El nu descrie prin imaginație tabloul înălțător a ceea ce ar putea să fie omul dar nu reușește să fie, ci ceea ce a ajuns cu adevărat omul în El. El îl arată pe om în starea desăvârșită de după înviere, care poate deveni și starea reală a tuturor celor ce cred în El. [...] În Hristos cel înviat avem continuu chipul real a ceea ce vom fi și noi.”¹⁴ Dacă profeții Îl reprezentau tipologic pe Hristos sau vorbeau despre El în virtutea unor descoperiri, Hristos, Profetul Profeților și Învățătorul, ne aduce nouă apogeul învățaturii despre Dumnezeu și om, după cum afirmă pr. Dumitru Stăniloae¹⁵: „Dacă Moise n-a putut urca tot poporul în muntele cunoștinței infinite și directe a lui Dumnezeu, Hristos poate face aceasta.” Prin predica și învățăturile Sale Se revelează persoana lui Hristos și Dumnezeu întră în dialog cu oamenii. Prin chemarea lui Hristos oamenii au șansa de a primi Împărăția lui Dumnezeu. Hristos este pentru toți oamenii „sfârșitul Legii” (Romani 10, 4) și al proorocilor, pentru că toate proorociile s-au împlinit prin El. Puterea dumnezeiască a cuvintelor Lui o trăiesc toți cei care intră în comuniune strânsă cu Hristos: „cine este lângă El simte prin cuvintele Lui omenești, prin privirile Lui și prin toată înfățișarea, comportarea și faptele lui, dumnezeirea nevăzută a subiectului Său”¹⁶. Cuvintele lui Hristos sunt o iradiere a Persoanei Sale. El este „Cuvânt ca ipostas dumnezeiesc devenit și ipostas omenesc”¹⁷. După ce a săvârșit minunea înmulțirii pâinilor și a peștilor, Hristos le-a vorbit oamenilor despre „pâinea cea vie care s-a coborât din cer” (Ioan 6, 51), despre Trupul și Sângele Său ca hrană spre viața de veci „adevărată mâncare și adevărată băutură”. Chiar dacă multora din cei prezenți li s-a părut „greu cuvântul acesta” (Ioan 6, 60), Petru Apostolul văzând toate minunile lui Hristos săvârșite mai înainte, primește acest adevăr tainic și își mărturisește adeziunea sa totală la Cuvânt: „Tu ai cuvintele vieții veșnice” (Ioan 6, 68).

Primirea Cuvântului lui Dumnezeu, ca act de credință din partea noastră, ne apropie de Dumnezeu, ne aduce în comuniune cu El și cu noi între noi, dar, mai ales, restabilește puterea unificatoare a cuvântului omenesc. „De aici, ponderea unificatoare excepțională pe care o au cuvintele lui Hristos, prin evidența adevărului pe care îl exprimă, prin iubirea ce o comunică, prin acoperirea lor cu viața Lui, prin însuși modul prezenței Lui în ele, ca

¹⁴ Ibidem, p. 121.

¹⁵ Ibidem, p. 125.

¹⁶ Ibidem, p. 127.

¹⁷ Ibidem, p. 129.

Persoană de viață dătătoare.”¹⁸ Părintele teolog Dumitru Stăniloae intuiește legătura indescritibilă care se află între persoană și cuvânt, între taina persoanei și taina cuvântului: „De fapt, cuvântul e persoană sau persoana e cuvânt. Nu poate fi una fără alta. Cuvântul e persoană pentru persoană și persoana e cuvânt pentru persoană. Chiar dacă tace, persoana-mi vorbește. Ea îmi vorbește pentru că e viață care palpită pentru mine, care e atentă la mine și mi-o spune aceasta prin cuvinte sau prin simpla ei prezență.”¹⁹

Prin predica Sa, Iisus Hristos ne revelează Persoana Sa și tainele Împărăției lui Dumnezeu. El este pentru noi deopotrivă Arhiereu și Slujitor, Învățător și Profet, Împărat și Stăpân care a dăruit oamenilor puterea de a învinge moartea pentru a ajunge la suprema întâlnire cu Dumnezeu. Ca Arhiereu, Hristos „întoarce rostul morții. În loc de mijloc de trecere la cel mai redus grad de viață, ea e folosită de El ca mijloc de biruire a ei și de intrare în viața veșnică [...] Hristos oferea umanității prin moartea Lui o unire maximă cu absolutul”²⁰. Iubirea maximă arătată de Hristos pentru om prin Cruce ne încredințează de dumnezeirea Sa, dar și de faptul că „n-a fost om care să se ridice la o astfel de culme a umanității. El S-a arătat prin aceasta ca Viața oamenilor [...] Ca izvor al vieții, El poate aduce la viața veșnică și pe cei morți: «Eu sunt Învierea și Viața. Cel ce crede în Mine, chiar de va muri, va trăi» (Ioan 11, 25)”²¹. Ca Învățător, Iisus Hristos Se comunică pe sine ca Adevăr, Cale și Viață, lucrând prin toată învățătura și patima Lui pentru refacerea unității noastre cu Tatăl și cu oamenii. El este Proorocul ultim, „sfârșitul legii și al proorociei” (Romani 10, 4); care prin cuvintele Lui ne dăruiește viața și lumina Împărăției Tatălui: „S-a făcut și adevăratul nostru Învățător. El ne-a făcut cunoscută viața, dându-ne putința să trăim în unire cu El. Am învățat de la El iubirea, arătându-ne iubirea. Nu e un învățător teoretic, ci un Îndrumător tainic (Mistagog) în ceea ce ne învață. El ne dă învățătura cea mai înaltă, în forma cea mai eficientă. El a fost Cuvântul care are și ne comunică viața desăvârșită și veșnică, nesfârșită, aflată în El.”²²

Puterea unificatoare a cuvântului dumnezeiesc o resimt credincioșii la rugăciune. Ei recunosc în această unitate autoritatea divină a lui Iisus Hristos și prezența Lui tainică: „unde sunt doi sau trei adunați în numele Meu, acolo sunt și Eu în mijlocul lor” (Matei 18, 20). Cei care vestesc Evanghelia lui Hristos cer de la El „cuvânt cu putere multă” pentru că asupra lor apasă o mare responsabilitate. Ei dau socoteală pentru orice îndemn, prin cuvânt sau

¹⁸ Pr. Prof. Dr. DUMITRU STĂNILOAE, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1987, p. 328.

¹⁹ Ibidem, p. 329.

²⁰ Ibidem, pp. 184-185.

²¹ Ibidem, p. 333.

²² Ibidem, p. 334.

prin faptă, precum și prin exemplul personal la trăirea cuvântului lui Dumnezeu. Avertismentul Mântuitorului asupra vestitorilor cuvântului lui Dumnezeu dezvăluie, indirect, o deosebită grijă pentru mântuirea tuturor, dar mai ales a celor neîntăriți sufletește, mai ușor de ispitit prin puțina lor cunoștință: „cine va sminti pe unul dintre aceștia mici, care cred în Mine, mai bine i-ar fi lui să i se atârne o piatră de moară și să se arunce în adâncul mării” (Matei 18, 6). La această grijă pentru mântuirea tuturor se adaugă și respectul față de integritatea mesajului evanghelic. Întrucât credincioșii ascultă cuvintele Evangheliei și le primesc ca de la „Domnul vieții”, atenția vestitorilor Cuvântului lui Dumnezeu trebuie să se îndrepte și spre transmiterea intactă, nedeformată a cuvintelor Mântuitorului, ca unii care vorbesc „în numele Domnului”: „Deci, cel ce va strica una din aceste porunci, foarte mici, și va învăța așa pe oameni, foarte mic se va chema în împărăția cerurilor; iar cel ce va face și va învăța, acesta mare se va chema în împărăția cerurilor” (Matei 5, 19). Iată cum „de cuvântul propovăduitorului Evangheliei se leagă Iisus Hristos”²³ care se ascunde tainic în cuvintele lui, dar are și o anumită transparență prin viața și cuvintele acelui om. A face să se nască credința în oameni, nu stă exclusiv în puterea vestitorului Cuvântului, ci e o lucrare a lui Dumnezeu și a Duhului Sfânt. În acest sens Sf. Ap. Pavel delimitează misiunea sa de puterea sfințitoare a cuvântului, putere izvorâtă din jertfa Mântuitorului: „Hristos nu m-a trimis ca să botez, ci să binevestesc, dar nu cu înțelepciunea cuvântului, ca să nu rămână zadarnică crucea lui Hristos” (I Corinteni 1, 17). După cum prezența lui Hristos între noi, cu noi, în Biserica Sa este continuă și după Învierea Sa, „până la sfârșitul veacurilor” (Matei 28, 16), la fel și întreita Sa slujire nu s-a încheiat. El continuă să rămână pentru noi „Arhiereul bunăților viitoare” (Evrei 9,11) și *Împăratul Învățător*, care împlinește misiunea Sa profetică și după Înviere. El i-a investit pe slujitorii Lui, Apostolii, preoții și toți slujitorii Lui, de-a lungul istoriei până în zilele noastre, să vorbească în numele Lui, întărindu-i spre această misiune prin harul divin. Această continuitate a prezenței sfințitoare și luminătoare a cuvântului lui Dumnezeu în istorie o accentuează pr. Dumitru Stăniloae când afirmă: „Chiar în starea Lui de slavă, El continuă să ne fie Prooroc, pentru că prezintă dumnezeirea prin umanitatea Lui slăvită și ne atrage și pe noi la umplerea tot mai mare de slava Lui, care e una cu tot mai înalta desăvârșire a umanului, asemenea umanului făcut propriu Persoanei Lui. El este ultimul și supremul Prooroc, pentru că mai sus de El nu a urcat umanitatea ca model pentru noi, sau mai deplin nu s-a arătat și nu se va arăta Dumnezeirea prin umanitate.”²⁴

²³ HERMAN DEMBOWOSKY, *Grundfragen der Christologie*, München, Kaiser Verlag, 1969, p. 313.

²⁴ DUMITRU STĂNILOAE, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, p. 337.

Învierea lui Hristos „a umplut toate de lumină: și cerul și pământul și cele dedesubt” (*Canonul Învierii*) și ne-a descoperit că lumea aceasta, cosmosul întreg nu sunt destinate morții, ci Învierii și transfigurării. După Pogorârea Sfântului Duh, cerul ne-a rămas deschis și, de atunci, prin Hristos, harul și darurile Lui se revarsă neîncetat asupra celor ce fac parte din Trupul lui Său, Biserica. Mântuitorul Hristos, care toate le lucrează spre mântuirea noastră, a lăsat în biserică sfintele taine ca moduri de transcendere ale umanului și de sfințire a omului până la unirea cu Dumnezeu. „Credința creștină afirmă că această unire în trepte nu e o operă a omului, nici o confundare cu Dumnezeu [...]. Relația intimă cu Dumnezeu, în care intră (omul-n.n.) prin Taine, accentuează calitatea omului de persoană unică, de valoare eternă, scăpat de sub forța naturii depersonalizate prin patimi, se arată, nu numai în aceea că Dumnezeu Însuși este o Treime de Persoane, ci și în aceea că în fiecare Taină, omul care o primește este indicat cu numele. El e primit în fiecare Taină ca persoană unică în comuniunea pentru veci prin Hristos, Persoana dumnezeiască devenită și om pentru veci, în comuniune cu Treimea Persoanelor dumnezeiești, indicate și ele cu numele, asigurându-i-se prin aceasta fericirea veșnică.”²⁵ Astfel, prin Botez se naște omul nou în Hristos și devine mădular viu al Bisericii Sale. Prin faptul că botezul ne unește cu Dumnezeu și cu semenii el s-ar putea numi „Taina deplinei înfrățiri a oamenilor înfițați de Tatăl, în Hristos prin Duhul Sfânt”²⁶. O nouă treaptă în unirea cu Hristos o reprezintă Taina Mirungerii prin care omul „îmbrăcat cu putere de sus” primește, prin „pecetea darului Sfântului Duh”, daruri vii care-i sfințesc puterile sufletești și trupești. Treapta maximă a înfierii și a transcenderii firii omenești are loc în Taina Împărtășaniei. „Acum nu mai pătrunde în om Hristos numai prin harul sau energia Lui, asemenea apei sau untdelemnului, ci cu însuși Trupul și Sângele Lui, primite de om de bună voie în sine. Unirea cu Hristos a ajuns acum la treapta cea mai înaltă”²⁷. Printr-o primire continuă a sfintelor taine, omul înaintează în iubire, în comuniune și devine conștient de propria responsabilitate pe care o are față de Dumnezeu, față de sine și față de lume. Prin Taine sporește unitatea Bisericii cu Hristos și în ea însăși, iar această unitate se revarsă asupra tuturor credincioșilor care le primesc (Efes. 4, 11-13). Tainele evidențiază valoarea trupului omenesc, prin care se realizează o mai mare unire a Creatorului cu creatura. Sfințirea trupului înseamnă a-l face transparent, străveziu prezenței dumnezeirii și, de aceea, sfințirea trupului prin taine devine și o sfințire a sufletului. Prin Întrupare „Logosul lui Dumnezeu a purces la o nouă, mai strânsă și mai sigură unire a tuturor în Sine. În scopul acesta S-a folosit tot de firea omenească, pentru capacitatea ei de a fi mijloc de unificare a tuturor

²⁵ Ibidem, p. 199.

²⁶ Ibidem, p. 200.

²⁷ Ibidem, p. 200.

făpturilor între ele și între ele și Dumnezeu[...]. Prin faptul că nu S-a unit cu un ipostas uman, ci S-a făcut El însuși ipostasul naturii umane [...] a făcut din umanitatea asumată mijlocul de unire și de îndumnezeire a întregii umanități și creații în Dumnezeu.”²⁸ În noaptea Învierii Domnului, atunci când sărbătorim biruința luminii, a vieții asupra întunericului și a morții afirmăm continua comuniune cu Hristos chiar și dincolo de limitele vieții pământești cântând: „Dă-ne nouă mai adevărat să ne împărtășim cu Tine în Ziua cea neînserată a Împărăției tale.”

Sfântul Ioan Evanghelistul, teologul prin excelență al luminii, prezintă Evanghelia ca o revărsare de lumină: „aceasta este vestirea pe care am auzit-o de la El și v-o vestim: că Dumnezeu este lumină și nici un întuneric nu este întru El” (1 Ioan 1, 5). Hristos primește iubirea noastră ca o ascultare de cuvânt prin care ne descoperă voia Tatălui: „cel ce nu Mă iubește, nu păzește cuvintele Mele. Dar cuvântul pe care îl auziți nu este al Meu, ci al Tatălui care M-a trimis” (Ioan 14, 24). Cuvântul lui Dumnezeu are putere de vindecare pentru cei care-l primesc: „Altădată erați întuneric, iar acum sunteți lumină întru Domnul; umblați ca fiii ai luminii!” (Efes. 5, 8) și de condamnare pentru cei care îl resping: „Cine Mă nesocotește pe Mine și nu primește cuvintele Mele are judecător ca să-l judece: cuvântul pe care l-am spus acela îl va judeca în ziua cea de apoi” (Ioan 12, 48). Există, așadar, între noi, oameni în care cuvintele Luminii nu pătrund, după cum erau și pe vremea Mântuitorului Iisus Hristos: „știu că sunteți sămânța lui Avraam, dar căutați să Mă omorâți, pentru că cuvântul Meu nu încapă în voi (Ioan 8, 37).

În Vechiul Testament, profeții erau numiți „văzători”, pentru că ei „L-au văzut” într-un anumit fel pe Dumnezeu și El le-a descoperit voia Sa ca unii care au lăsat să le pătrundă în inimă lumina cuvântului divin. Aceștia au muștrat în mai multe rânduri „orbirea lui Israel” amintindu-i de misiunea cu care l-a investit Dumnezeu printre neamuri: „Eu, Domnul, Te-am chemat întru dreptatea Mea și Te-am luat de mână și Te-am ocrotit și Te-am dat ca legământ al poporului Meu, spre luminarea neamurilor; ca să deschizi ochii celor orbi, să scoți din temniță pe cei robiți și din adâncul închisorii pe cei ce locuiesc întru întuneric” (Isaia 42, 6-7). Cu toate acestea, Israel, chipul slujitorului desăvârșit, este muștrat de Domnul pentru idolatria la care decăzuse: „Surzilor, auziți; orbilor, priviți, vedeți! Cine este orb, fără numai sluga Mea? Cine este surd ca trimisul Meu? Cine este orb ca cel de un neam cu Mine și surd ca Slujitorul Domnului?” (Isaia 42, 18-19) Orbirea spirituală a fost cauzată de împotmoliri în probleme de ordin material (Deuteronom 16, 19), de un refuz al poruncilor divine (Ps. 145, 8) sau chiar de o neascultare fățișă, care împreună au dus la o stare de opacitate spirituală paralizantă:

²⁸ Pr. Prof. Dr. DUMITRU STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 3, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1997, p. 10.

„Stați încremeniți și înmărmuriți, fiți orbi și orbi rămâneți! Îmbățați-vă, dar nu de vin; clătinați-vă, dar nu de băutura. [...] Drept aceea orice descoperire este pentru voi ca graiurile dintr-o carte pecetluită. Dacă le dai cuiva care știe carte și-i zici: «Citește!», el îți răspunde: «Nu pot, căci este pecetluită!» Și dacă o dai cuiva care nu știe carte și-i zici: «Citește!», el îți va răspunde: «Nu știu carte!» Și a zis Domnul: «De aceea poporul acesta se apropie de Mine cu gura și cu buzele Mă cinstește, dar cu inima este departe, căci închinarea înaintea Mea nu este decât o rânduială omenească învățată de la oameni»”. (Isaia 29, 9-12) Profetul Isaia îndeamnă poporul la un examen de conștiință, ca primă condiție pentru ieșirea din întuneric și la pocăința purificatoare care aduce lumina divină în spirit (Isaia 1, 11-19) și transformă pustiul în pământ roditor: „Și va înflori și se va bucura pustiul Iordanului și mărirea Libanului se va da lui și cinstea Carmelului; și poporul meu va vedea slava Domnului, strălucirea Dumnezeului nostru [...] Atunci se vor deschide ochii celor orbi și urechile celor surzi vor auzi”. (Isaia 35, 2-5)

Când Iisus l-a vindecat pe orb ungându-i ochii cu tină și trimitându-l să se spele la scăldătoarea Siloamului, fariseii au fost scandalizați de încălcarea sabatului și de evidența minunii. Hristos critică formalismul lor religios și se exprimă, din nou, paradoxal: „Spre judecată am venit în lumea aceasta, ca cei care nu văd să vadă, iar cei care văd să fie orbi.” (Ioan 9, 39) Întrebarea fariseilor denotă o viziune teologică confuză, care amestecă planurile: „Oare și noi suntem orbi?” (Ioan 9, 40) Răspunsul Mântuitorului este de data aceasta concis și punctual: „Dacă ați fi orbi n-ați avea păcat. Dar acum ziceți: Noi vedem. De aceea păcatul rămâne asupra voastră” (Ioan 9, 41). Cu alte cuvinte, Iisus, ca Fiu al Tatălui, lucrează la lumina zilei Tatălui. Ziua Domnului este fără sfârșit, iar El lucrează cât este lumină mai ales în această zi de sabat pentru că lucrul cuvântului și al milei sunt neîntrerupte. În acest context, mesajul Mântuitorului este unul de deschidere față de lumina cuvântului și evitarea împietririi inimii: „A merge prin lume nu înseamnă a merge neapărat pe pământul care se vede. Există și mersul prin lumina invizibilă, căci întuneric nu este numai noaptea. Atât ziua, cât și noaptea, lumea este întunecată de rău. [...] Iisus spune mereu că menirea lui nu este judecata, ci luminarea celor pe care-i amenință capcanele drumului. În lumina pe care o aduce, oamenii pot să se cunoască și să se cerceteze. Se descoperă unii pe alții și află că sunt salvați. Ei înțeleg astfel că refuzul acestei lumini duce la moarte.”²⁹

Hristos este „Lumina lumii” și ne cheamă și pe noi să ne lăsăm pătrunși de lumina Lui: „Cât aveți Lumina, credeți în Lumină, ca să fiți fii ai Luminii” (Ioan 12, 36). În prezența luminii se întâmplă foarte multe

²⁹ MAURICE COCAGNAC, *Simbolurile biblice. Lexic teologic*, Editura Humanitas, București, 1997, p. 22.

convertiri. Saul din Tars, viitorul Apostol Pavel, aude glasul lui Dumnezeu într-o lumină: „Cine ești, Doamne?” (F. Ap 9, 5) iar, mai târziu, tot el prezintă creștinilor valoarea cuvintelor Evangheliei în termeni antitetici: „dumnezeul veacului acestuia a orbit mințile necredincioșilor, ca să nu le lumineze lumina Evangheliei slavei lui Hristos, Care este chipul lui Dumnezeu. [...] Fiindcă Dumnezeu, Care a zis: „Strălucească, din întuneric, lumina” - El a strălucit în inimile noastre, ca să strălucească cunoștința slavei lui Dumnezeu, pe fața lui Hristos” (II Corinteni 4, 4; 6). Mai aproape de această intuire a cuvântului ca lumină mântuitoare se află Sf. Ap. Petru când afirmă: „și noi avem cuvântul proorocesc mai întărit, la care bine faceți luând aminte, ca la o făclie ce strălucește în loc întunecos, până când va străluci ziua și Luceafărul va răsări în inimile voastre” (II Petru 1, 19). În Predica de pe Munte, Hristos ne atenționează asupra valorii chipului lui Dumnezeu în noi și să fim atenți ca nu cumva „lumina din noi” să devină „întuneric.” (Matei 5, 14)

În predicile sale, Sf. Ap. Pavel se referea adeseori la mesajul Evangheliei, la cuvintele pe care el le transmitea ascultătorilor, la raportul dintre înțelepciunea omenească și înțelepciunea dumnezeiască, în care fundamentală este lucrarea Duhului Sfânt. „Iar noi n-am primit duhul lumii, ci Duhul cel de la Dumnezeu, ca să cunoaștem cele dăruite nouă de Dumnezeu; pe care le și grăim, dar nu în cuvinte învățate din înțelepciunea omenească, ci în cuvinte învățate de la Duhul Sfânt, lămurind lucruri duhovnicești oamenilor duhovnicești (I Corinteni, 2, 12-13). Temeiul propovăduirii Evangheliei de către apostoli se află în trimiterea lor de către Hristos pentru a continua lucrarea Sa în lume (Matei 28, 19-20). Ei au vestit Cuvântul lui Dumnezeu nu cu înțelepciunea omenească, ci ajutați de harul lui Hristos. Sfântul Ioan Gură de Aur în *Omiliile sale la Epistola I către Corinteni* admiră curajul acestor oameni simpli, pescari, vameși, făcători de corturi, necărturari care au reușit să schimbe mentalitățile și viețile oamenilor, să-i convingă să renunțe la idolatrie, să întemeieze biserici și să-L urmeze pe Hristos. Nu s-au temut nici de amenințări, nici de prigoane, nici de suferințe, nici de martiriu: „Ceea ce n-au reușit filozofii antichității cu filozofia lor au reușit oamenii simpli, neînvățați, cu Evanghelia, nu prin puterea lor, ci prin puterea lui Dumnezeu. Cât s-au străduit Platon și ucenicii săi să ne vorbească și să ne convingă despre nemurirea sufletului și n-au reușit să spună nimic clar sau să convingă pe careva. [...] Crucea, însă, a convins prin oameni simpli, a câștigat lumea [...]. Ceea ce au reușit cu harul lui Dumnezeu vameșii și pescarii, filozofii și ritorii, stăpânitorii acestei lumi, deși au făcut tot ce le-a stat în putință, n-au putut nici măcar să-și închipuie [...]? Cum s-a făcut de au trecut la astfel de fapte mari cei doisprezece Apostoli, oameni simpli care trăiau pe marginea lacurilor, a râurilor și în pustiu și care poate că nu intraseră niciodată într-o cetate, în agora? Cum de le-a venit să înfrunte o

lume întreagă [...] ? Și cum le-a venit să propovăduiască astfel de idei cu totul și cu totul noi [...] ? Cum într-un timp atât de scurt au străbătut lumea, fără să țină seama nici de pericole, nici de moarte, nici de dificultatea lucrului în sine, nici de faptul că erau puțini, fără să țină seama de mulțimea celor care li se împotriveau, nici de puterea lor, nici de înțelepciunea potrivnicilor lor [...] ? Cum ar fi făcut toate acestea dacă n-ar fi avut de partea lor pe Dumnezeu ?”³⁰

Temeiul propovăduirii noastre stă în faptul că celălalt, aproapele meu, face parte din viața mea și este viața mea. Dacă Hristos, Fiul lui Dumnezeu întrupat folosește cuvintele omului pentru a-l aduce pe om la iubirea Lui și pentru a spori unitatea între oameni (Matei 5, 44-45) și oamenii sunt chemați, la rândul lor, să-și sporească unitatea și iubirea lor tot prin cuvânt. Având această sete neîncetată pentru comunicare, această disponibilitate spre comuniune, înseamnă că persoana umană a primit această sete de infinitate tot „de la acel izvor al iubirii universale și neîncetate”³¹ și a primit și ea puterea unei astfel de iubiri. În numele unei asemenea iubiri care transfigurează, măntuiește și sfințește, noi vestim mai departe Cuvântul lui Hristos și arătăm tuturor că „am văzut Lumina cea adevărată, am primit Duhul cel ceresc” (Sf. Liturghie). Căci, după cum prin lucrarea Duhului Sfânt primim Tainele, prin harul divin „ne naștem de sus”, prin pocăință, tot prin lucrarea harului ne înnoim mintea (gr. „*metanoia*”) ca să umblăm întru „înnoirea vieții” (Romani 6, 4). „Nașterea din nou este în mod necesar rodul unei morți”³², față de păcat. De acum, pentru toți cei care cred și trăiesc în Hristos primează filiația spirituală: „cel ce va face voia Tatălui Meu Celui din ceruri, acela îmi este frate și soră și mamă” (Matei 5, 20), precum și înfierea divină, ca rod al harului: „Care nu din sânge, nici din poftă trupească, nici din poftă bărbătească, ci de la Dumnezeu s-au născut” (Ioan 1, 13). Propovăduim așadar tuturor Lumina lui Hristos „ocean de har, de lumină și de putere, care iradiază din Hristos pătrunde în toți cei ce primesc Tainele și același Soare al Dreptății e prezent și activ în această lumină și energie ce-i pătrunde”³³. Înșușirile, darurile și modurile de manifestare ale luminii lui Hristos în om sunt descrise de misticii Bisericii de Răsărit într-un mod cu greu de cuprins prin cuvinte omenești, dar chiar și așa, acestea rămân mărturii ale unei experiențe creștine inefabile, tainice și dumnezeiești. Iată cum descrie în imnele sale Sf. Simeon Noul Teolog această revărsare de lumină și de har care transfigurează totul: „Iar strălucirea slavei Tale dumnezeiești se face văzută nouă ca lumina simplă, ca lumina dulce,/ Se descoperă ca lumină, se

³⁰ Sf. IOAN GURĂ DE AUR, *Tâlcuirea Epistolei I către Corinteni*, Editura Sophia, București, 2005, pp. 38-39.

³¹ Ibidem p. 332.

³² D. STĂNILOAE, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, p. 25.

³³ Pr. Prof. Dr. DUMITRU STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol 3, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1997, p. 19.

unește întreagă, cum socotesc, cu noi toți, robii tăi./ E lumina văzută duhovnicește de departe, dar lumina aflată, totodată, înăuntrul nostru./ E lumina care susură ca apa și arde ca focul, în inima în care pătrunde neîndoielnic. E lumina de care am cunoscut, Mântuitorule, sufletul meu ticălos și smerit, cuprins, aprins și mistuit!”³⁴

Dacă la începuturile Scripturii și ale Creației lumii străjuiau Cuvântul creator al lui Dumnezeu și „lumina cea dintâi”, Noul Testament se încheie tot cu perspectiva aceleași revărsări dumnezeiești de lumină. Promisiunea finală a acestui Nou Legământ, sfințit prin Sângele lui Hristos, este Împărăția luminii și a frumuseții pentru toți cei care au crezut în (Cuvântul lui) Hristos, au pățimit pentru El și L-au urmat deplin iubindu-L până la Cruce. „Vor vedea fața Lui și numele Lui va fi pe frunțile lor. Și noapte nu va mai fi; și nu au trebuință de lumina lămpii sau de lumina soarelui, pentru că Domnul Dumnezeu le va fi lor lumină și vor împărăți în vecii vecilor” (Apoc 22, 4-5). Astfel încheie Sf. Ioan Teologul revelația sa despre tainicul sfârșit al lumii într-o viziune apoteotică a luminii fără sfârșit.

³⁴ <http://www.crestinortodox.ro/carti-ortodoxe/imnele-iubirii-dumnezeiesti/-80451.html>

**CREȘTINISMUL NOSTRU VECHI.
SINODUL I ECUMENIC *ET ALIA***

(Câteva remarci necesare)

Pr. prof. univ. dr. **Vasile V. MUNTEAN**

Abstract. In this research, entitled „Our [Romanian] Antique Christianity; The First Ecumenical Synod of Nicaea *et alia*”, the author (V. V. Muntean) discusses selectively some important themes from the anthology *Fontes Historiae Daco-Romanae Christianitatis*, published in Iași in the year 2008.

The analysis of some assertions of the publisher (N. Zugravu) from the preliminaries leads to the conclusion that it was not intended – as it was expected – to point out the diachronic reality, but to contest, by hook or by crook, the mission of the Saints Apostles Andrew and Philip in Dobrudja, the old Scythia Minor. The present micro-study tries to argue the historicity of this evangelization and also the presence of a bishop from Tomis (Constanța today) at the First Ecumenical Council of Nicaea in A.D. 325, and in the end to correct other groundless affirmations from the so-called „Introductory Study” which precedes the narrative sources found in *Fontes*.

Keywords: *paleo-Christianity, misrepresentations, the restoration of the historical truth.*

Am alcătuit aceste pagini în urma lecturării deunăzi a antologiei editate de dascălul ieșean Nelu Zugravu, anume *Fontes Historiae Daco-Romanae Christianitatis*¹. În *Studiul introductiv*, editorul își exprimă ritos dezacordul – cum a procedat și în scrierile precedente² – în privința misiunii Sfinților Apostoli Andrei și Filip în vechea Sciție, Dobrogea de astăzi, precum și a prezenței vreunui episcop al locului la Sinodul niceean din anul 325 etc.

¹ S-a imprimat la Iași în anul 2008. Datoriez atât acest text - recent transmis pe suport electronic -, cât și completarea unor note în aparatul critic, Părintelui dr. Mihai Ovidiu Cățoi din București; îi mulțumesc mult și pe această cale.

² *Exempli gratia*, teza sa doctorală *Geneza creștinismului popular al românilor*, București 1997, am prezentat-o succint (cu meritele, dar și cu inexactitățile ei) în *Omagiul Mircea Păcurariu*, Cluj-Napoca 2002, pp. 203-210, și în *Spiritualitate bizantină și românească*, Timișoara 2004, pp. 149-158.

Într-un material publicat în 2009³, am căutat să punem în evidență istoricitatea apostolatului andreian în vestul Mării Negre, ca și participarea unui ierarh „scythian” (dobrogean) la *Concilium Nicaenum I*. Înainte de tipărire, „reputatul savant” de la Paris – cum îl numește însuși N. Zugravu⁴ –, regretatul bizantinist Petre Ș. Năsturel, la rugămintea noastră a citit cu atenție articolul, declarând epistolar: „Sunt de acord cu tot ceea ce spuneți”, cu adaosul că *Cel întâi chemat* la apostolie (Protocletul) „se prea poate să se fi oprit un timp la Tomis [Constanța de azi], capitala Sciției Mici”⁵. În rândurile de față vom prelua anumite formulări din acel micro-studiu, oferind totodată și alte precizări, fără însă a examina toate temele discutate de dl. N. Zugravu (prescurtat: NZ, exceptând subsolul); am selectat subiectele mai însemnate. Evident, textul fundamental privind propovăduirea Apostolului Andrei în stânga Pontului Euxin, aparține lui Eusebie al Cezareei († 340)⁶, supranumit „Herodotul creștin”, care – bazat (literal: *kata lexin*) pe *Comentariul la Geneză* al lui Origen, ilustrul exeget († 253) – releva faptul că, potrivit tradiției, lui Toma i-a revenit prin tragere la sorți să predice în Parția, lui Andrei în Sciția, lui Ioan în Asia (proconsulară) ș.a.m.d., știri preluate cu încredere de Rufin de Aquileia († 410)⁷, bunăoară, și întregite de acesta. Deocamdată, aici, textul care este redat și pe Internet: *Thomas, sicut nobis traditum est, sortitus est Parthos, Matthaeus Aetiopiam, Bartholomeus Indiam citeriorem, Andreas Scythiam [...]*⁸.

³ Am dezbătut notele lui N. Zugravu, din *Classica et Christiana*, nr. 3/2008, p. 261 și urm., în comentariul intitulat *Din nou despre vechiul creștinism de la Dunărea de Jos* și tipărit inițial în „Studia varia in honorem Professoris Ștefan Ștefănescu octogenarii”, București-Brăila 2009, pp. 54-60; ulterior, în cartea *Scrieri teologice și istorice*, Caransebeș, 2012, pp. 54-60 (voi cita *infra*, din „Studia...”). Despre paleocreștinismul din Sciția Mică, și nu numai, se află relatări – *largo* – și în tratatul academic de *Istoria Românilor*², II, București 2010, pp. 377-401, 561-656 (autor: Em. Popescu) și pp. 670-672, 699-712 (autor: D. Protase).

⁴ În lucrarea sa, *Erezii și schisme la Dunărea Mijlocie și de Jos în mileniul I*, Iași 1999, p. 13. Învățatul profesor sorbonez, încă din 1982, ne-a onorat cu o bogată corespondență, din care o parte a văzut lumina tiparului (în *Miscellanea. Studii, articole, note și corespondență*, Sibiu 2017, pp. 220-227).

⁵ V. Muntean, *Miscellanea...*, p. 227.

⁶ Originalul elin și traduceri: D. M. Pippidi, *Contribuții la istoria veche a României*, București 1958, pp. 237-239; Ioan Rămureanu, *Actele martirice*, București 1982, p. 329; Emilian Popescu, *Creștinismul timpuriu pe teritoriul României*, în vol. „Priveghind și lucrând pentru mântuire”, Iași 2000, p. 198; V. Muntean, *Spiritualitate...*, p. 150.

⁷ Dacă în *Fontes Historiae...*, XXXI, N. Zugravu ar fi reprodus (din *Geneza creștinismului...*, p. 161, n. 4) textul din Tyrannius Rufinus (comentar, la p. 148), pasajul cu pricina ar fi certificat cele relatate de Eusebie; omisiunea este de înțeles. Fragmentul rufinian este însă expeditat într-o notă (254) din p. 51, în *Studiul introductiv* din *Fontes*, fără să i se acorde importanța cuvenită.

⁸ A se vedea *infra*, n. 30.

După cum au demonstrat specialiști de marcă precum A. T. Erhardt ori É. Junod⁹, referatul eusebian este unitar și nu constituit – cum crede NZ¹⁰ – din două părți: prima ce s-ar fi întemeiat pe o tradiție preeusebiană, iar a doua parte, pe erminia origeniană amintită. Era de așteptat ca față de susținerile întemeiate ale celor doi competenți specialiști, NZ să fi adus vreun contraargument solid; nu l-am observat. Același NZ – în sprijinul viziunii sale negativiste – spune că nu a existat o provincie romană Sciția, dar recunoaște că poetul latin Ovidiu, surghiunit în acea provincie, o numește Sciția¹¹. În timpul său, Jacques Zeiller considera că, în vorbirea curentă, ținutul în cauză putea să poarte numele de „scitic”; imediat, cunoscutul istoric francez s-a referit la deja amintitul exilat Publius Ovidius Naso¹². Cât despre Parția – că ar fi trebuit (tot după opinia lui NZ) ca Eusebie să fi scris India¹³ –, am lămurit chestiunea cu ani în urmă¹⁴. NZ a ignorat existența unei dinastii cunoscute de herodoți sub denumirea de indo-partă, contemporană cu Sf. Apostol Toma¹⁵; Parția, în înțeles restrâns, este provincia iraniană de astăzi Khurasan, din S-E Mării Caspice¹⁶. E nefondată, deci, și aprecierea din aceleași preliminarii că Parția s-ar fi aflat în vecinătatea Sciției, zonă plasată de NZ în nordul Mării Negre; și nici această localizare – raționează același istoric – nu este certă¹⁷. Pe deasupra, nu fără semnificație e titulatura lui Ioan, întâistătătorul „a toată Persia și al Marii Indii”¹⁸, atestată documentar cu

⁹ Citați de dl acad. Em. Popescu, în *Adolf von Harnack și începuturile creștinismului românesc. Sfârșitul unei epoci*, în vol. „Închinare lui Petre Ș. Năsturel la 80 de ani”, Brăila 2003, p. 527 sq.; Idem, *L'origine apostolique du christianisme roumain*, în „Arhiepiscopia Dunării de Jos. Istorie bisericească, misiune creștină și viață culturală de la începuturi până în secolul al XIX-lea”, I, Galați 2009, p. 17.

¹⁰ *Studiu introductiv*, pp. 37-38.

¹¹ *Ibidem*, pp. 22-23. Vezi și *Dicționar de istorie veche a României* (coord. D. M. Pippidi), București 1976, p. 26; *Istoria Românilor*, I, pp. 563, 578, 689, 690. Referitor la concepția nefondată și ușor tendențioasă a lui N. Zugravu privind Sciția în Antichitate, concepție care respinge definiția spațiului dintre Dunăre și Mare, tocmai datorită faptului că nu dorește să recunoască posibilitatea includerii ei în traseul misionar apostolic, o ripostă aplicată: Al. Suceveanu, *Încrâncenare și serenitate*, în „Pontica”, XLIV, 2011, pp. 17-22.

¹² J. Zeiller, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'Empire romain*, Paris 1918, p. 29. Privitor la acest autor, D. M. Pippidi (*Contribuții...*, p. 236) spune următoarele: „soluția d-sale era că Sciția convertită de apostol trebuie căutată în altă parte decât în Sciția izvoarelor istorice, și anume în Dobrogea de azi, provincia *Scythia* din vremea lui Dioclețian”.

¹³ N. Zugravu, *Studiu...*, p. 41.

¹⁴ V. Muntean, *Din nou...*, p. 63 și urm.

¹⁵ Remus Rus, *Dicționar enciclopedic de literatură creștină din primul mileniu*, București 2003, p. 854.

¹⁶ Horia C. Matei, *O istorie a lumii antice*, București 1984, p. 102.

¹⁷ N. Zugravu, *Studiu...*, pp. 41-42.

¹⁸ J. D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, II, Paris 1901, coloanele 881 și 928.

prilejul Primului Sinod Ecumenic și care revelează realitatea că Biserica indiană depindea canonic de cea persană, în virtutea unor legături și evenimente mai vechi. După părerea lui NZ (și, anterior, după cea a lui Francis Dvornik, †1975), lucrarea misionară a lui Andrei s-ar fi desfășurat exclusiv în nordul Mării Negre¹⁹. Se poate admite o extindere a evanghelizării andriei și în acea zonă, însă din Dobrogea²⁰.

Firește, nu i se poate imputa aceluiași Origen comunicarea (din *Comentariul la Evanghelia după Matei*) că „dacii, sarmații și sciții” încă nu-l cunosc pe Hristos, cum afirmă cu tendință NZ²¹. Celebru tâlcuitor al Bibliei spusese doar că „cei mai mulți [dintre aceștia] încă n-au auzit cuvântul Evangheliei”²², ceea ce este cu totul altceva, neexistând așadar aici o contradicție a aserțiunii din *Comentariul la Geneză* al teologului alexandrin²³. De reținut – acum, dintr-un răstimp antecreștin – și informația ce ne-o oferă tot Origen despre Zamolxis, divinitatea supremă a geto-dacilor, descriind (după Celsus) „minunățiile” pe care le-ar fi rostit *sciților* marele zeu al strămoșilor²⁴.

Apropo de tradiția (*parádosis*) pomenită de Eusebie. Cu toate că un renumit metodolog contemporan nouă enumără între sursele diacronice și

¹⁹ N. Zugravu, *Studiu...*, p. 41; în p. 42, n. 192: Francisc (probabil *lapsus calami*).

²⁰ Em. Popescu, *Sources concernant la mission du Saint Apôtre André sur le territoire de la Roumanie*, „Études byzantines et post-byzantines”, III, București 1997, p. 17; Idem, *Adolf von Harnack...*, pp. 527-528.

²¹ N. Zugravu, *Studiu...*, p. 39.

²² Mihai Ovidiu Cățoi, *Tertullian și Origen, izvoare ale creștinismului românesc?*, în „Studia historica et theologica. Omagiu Profesorului Emilian Popescu”, Iași 2003, pp. 135-156; Idem, *Valoarea informației lui Macarius Magnes pentru creștinismul de la Dunărea de Jos la cumpăna dintre secolele IV-V*, în vol. „Arhiepiscopia Dunării...” (cit.), p. 66.

²³ În legătură cu exegeza la *Evanghelia mateiană*, cap. XXIV, 9-14, stihuri care vorbesc despre sfârșitul lumii și despre semnele ce îl prevestesc, trebuie arătat că Origen scrie acest comentariu în jurul Mileniului Romei, când se făcea resimțit un puternic curent apocaliptic (vezi Mihai Ovidiu Cățoi, *De la sectă la religie, scurtă privire asupra relației creștinismului cu autoritățile romane până în anul 311*, în „Cruce și mântuire. Sfinții împărați Constantin și Elena – promotori ai libertății religioase și apărători ai Bisericii”, I, București 2013, pp. 23-26), iar nevoia de clarificare din partea creștinilor era absolut necesară. Cât despre *Comentariul la Geneză*, textul s-a pierdut și nu cunoaștem în ce context Origen s-a referit la predica apostolică; să fi fost vorba de o explicare simbolică a uneia din zilele Creației?! Este posibil, având în vedere faptul că Origen a folosit și metoda alegorică în erminiile sale; cf. I. G. Coman, *Patrologie*, II, București 1985, p. 318; H. Kúng, *Grösse und Grenze einer Theologie im Epochenbruch*, în volumul omagial Dumitru Stăniloae, Sibiu 1993, p. 413.

²⁴ V. Muntean, *Din nou...*, p. 67 (cu bibliografie). Cum este știut, sciții vor ieși din istorie până în secolul I (era noastră), fiind asimilați de populația locală; cf. *Enciclopedia civilizației romane* (coord. D. Tudor), București 1982, p. 699; Cristian Cealera, *Sciții și stăpânirea lor în Dobrogea (Sciția Mică)*, www.blak-sea.travel. A se vedea și *Inscriptions de Scythie Mineure* (ed. Em. Popescu), VI, București-Paris 2015, pp. 7-8.

„tradiția - memoria umană”²⁵, ca fiind utilă în reconstituirea procesului istoric, NZ exclude această indicație, sau necesitate, eludând valoarea unor toponime specifice din Dobrogea și din stânga Prutului, implicit creațiile folclorice²⁶ ce îl prezintă pe Andrei – *inter alia* – drept patron al lupilor (ca și pe Sf. Filip, în același spațiu dintre Dunăre și Mare), lupul fiind animal totemic la geto-daci²⁷. Avem de-a face cu „deosebita popularitate de care se bucură Filip și Andrei în calendarul popular și în spiritualitatea populară românească”, cum a recunoscut în 1997 până și NZ, însă corelând totul de veacul al IV-lea²⁸, ceea ce este nefiresc. Această atitudine restrictivă este explicabilă, deoarece preopinentul nostru nu acordă suficientă credibilitate nici izvoarelor scrise²⁹, deși unele din ele (începând cu *Acta Andreae* sau cu Rufin de Aquileia)³⁰ – în pofida unor întregiri, ori dezvoltări retorice

²⁵ J. Topolski, *Metodologia istoriei* (trad.), București 1987, pp. 269 și 272.

²⁶ N. Zugravu, *Studiu...*, pp. 22-23.

²⁷ Vezi aprecierile lui Ion Bamea, *Christian Art in Romania*, I, București 1979, pp. 5-6, precum și cele ale d-nei Doina Benea, *Dacia sud-vestică în secolele III-IV*, vol. II, Timișoara 1999, pp. 48 și urm.

²⁸ N. Zugravu, *Geneza creștinismului...*, p. 174, n. 180 (autorul alătură totuși semnul întrebării veacului indicat).

²⁹ Inventariate – nu exhaustiv – în *Fontes Historiae...* (cit.), *passim*; a se compara cu interpretările din studiile lui Em. Popescu, înregistrate în *Dicționarul teologilor români*⁴ al Pr. prof. Mircea Păcurariu (Sibiu 2014, pp. 509-510).

³⁰ Prima scriere, datând din a doua jumătate a veacului al II-lea, indică unele zone în care a început și a continuat misiunea Protocletului: Pont, Bitinia ș.a. Un istoric străin pe nume B. Zimmerman aprecia că Sf. Andrei a predicat la populațiile „din jurul Mării Negre” (N. Zugravu, *Studiu...*, p. 25), iar patrologul român I. G. Coman, referindu-se tot la *Pontus*, îl percepea identic: „în jurul Pontului” (*Patrologie*, II, București 1985, p. 505). A nu se uita, în atare cadru, alegerile personale lăsate posterității de către Ovidiu, poetul latin exilat la Tomis - Constanța de astăzi: *Epistulae ex Ponto* sau *Pontica*. De adăugat că, anterior, un Pseudo-Scylax din Caryanda (mijlocul sec. IV î.Hr.) nota în *Periplul* său că în Pont se aflau - *inter alia* - Callatis și Histria (cf. Marin Popescu-Spineni, *România în izvoare geografice și cartografice*, București 1978, p. 15; I. Matijašić, *Scylax of Caryanda, Pseudo-Scylax, and the Paris Periplus*, în „Mare Nostrum. Estudios sobre o Mediterrâneo Antigo”, 6/2015, p. 1 și urm.). Sesizând absența *Sciției* din înscrisul respectiv (*Acta Andreae*), F. Dvornik precizase just că această omisiune nu poate fi utilizată ca dovadă împotriva misiunii andreiene în Scythia: „The lack of reference to Scythia in the original Acts cannot, therefore, be used as an argument against Andrew’s activity in that country” (vestitul bizantinolog ceh, cum se cunoaște, optase pentru *Sciția Mare*). Cât despre fragmentul din opera lui Rufin de Aquileia, vedem că acesta ca istoric, filolog și teolog nu a negat veridicitatea afirmațiilor eusebiene, ci le-a preluat aproape *mot-à-mot* și le-a completat; comentarii și referințe bibliografice în cartea mea *Spiritualitate...*, pp. 151, 153, 156, 157; N. Zugravu, *Geneza creștinismului...*, pp. 144 și 164, n. 26; Remus Rus, *op. cit.*, pp. 47, 745, 746; L. Roig Lanzillotta, *The Acts of Andrew. A New Perspective on the Primitive Text*, „Cuadernos de Filología Clásica. Estudios griegos e indoeuropeos”, 20 (2010), pp. 245-257; *Istoria Românilor*, I, pp. 690-700. Totuși, cum era de așteptat, o considerație *contra* privind trecerea Apostolului prin *Sciția*, la N. Zugravu, *Studiu...*, p. 31. Comparativ, vezi judecățile judicioase

posterioare – confirmă tradiția locală. Însăși luna decembrie se cheamă în popor *Îndrea sau Undrea*, mărturie incontestabilă a impresionantei devoțiuni de care se bucură Apostolul Andrei la români; mă gândesc în atare context și la sărbătoarea *Filipii*, ținută îndeosebi în mediile păstorești, pe care un avizat cercetător încă în 1975 o lega în mod firesc de propagarea în Sciția a „religiei iubirii” de către acest ucenic al lui Hristos³¹, numit Filip.

În legătură cu activitatea celor doi discipoli ai lui Iisus pe pământ românesc, NZ elogiază contribuția clericului Nicolae Dănilă din domeniul hagiografiei³², notând însă că nu a citit (*non vidi*)³³ studiul cel din urmă al regretatului sacerdot, cu titlul „*Passio Sancti Philippi Apostoli*”, la finele căruia se găsesc următoarele încheieri: „Considerăm ca reală predica apostolică a lui Filip în provincia romană Scythia Minor, putând afirma, alături de tradiția predicii Apostolului Andrei, originea apostolică a creștinismului pe teritoriul dintre Dunăre și Mare și, prin extensie, în aria de formare a poporului român”³⁴. Indubitabil, în mod interesat NZ i-ar fi contestat îndată concluziile Părintelui, cum de altfel va face mai încolo în comentariul său, socotind că introducerea numelor celor doi apostoli în *Martyrologium Daco-Romanum* ar fi o exagerare, ba chiar crearea unui

ale Prof. univ. dr. Dan Gh. Teodor, *Unele precizări privind începuturile creștinismului la est și sud de Carpați*, în vol. „Credință, istorie și cultură”, Galați 2005, pp. 13-14 (despre descoperirile arheologice) și p. 25, n. 51 (despre deontologia cercetătorului, ex-discipol al Domniei Sale). De o valoare anume este și cartea semnată de Em. Popescu, *Crucea și Răstignirea Mântuitorului Iisus Hristos în creștinismul timpuriu*, București 2016; în p. 86 se arată că gema de cornalină de la Tomis, azi la Londra, reprezentând pe Mântuitorul cu cei 12 apostoli, datează din sec. II-III.

³¹ Simona Goicu, *Termeni creștini în onomastica românească*, Timișoara 1999, p. 131 și urm.; Christian Ionescu, *Mică enciclopedie onomastică*, București 1975, pp. 38-39 și 136. De pildă, Walafridus Strabus (*Fontes Historiae...*, pp. 714-715) semnaleză misiunea lui Filip la sciți; vezi și Mihai Ovidiu Cățoi, *Au sujet de la localisation des Scythes Tomitains mentionnés par Walafridus Strabus*, în „Études byzantines et post-byzantines”, VI, București 2011, pp. 102-125 (autorul studiului combate cu argumente serioase punctul de vedere al lui N. Zugravu în această chestiune).

³² N. Zugravu, *Studiu...*, p. 18.

³³ *Ibidem*, p. 53, n. 273.

³⁴ N. Dănilă, *Passio Sancti Philippi Apostoli*, în „Studia Universitatis «Babeș-Bolyai». Theologia Graeco-Catholica Varadiensis”, nr. 1/2002, p.159; „ultimul meu studiu – cum îmi destăinuia autorul în scrisoarea din 3 aprilie 2003 – referitor la predica Apostolului Filip în Scythia Minor”. Vezi și Em. Popescu, *Sfântul Apostol Filip - misionar pe pământ românesc*, în „Logos. Arhiepiscopului Bartolomeu al Clujului la împlinirea vârstei de 80 de ani”, Cluj-Napoca 2001, pp. 386-398 (cu același titlu, și pe Internet). Filip, firește, era cunoscut în spațiul din vestul Mării Negre - notează însuși N. Zugravu (*Studiu...*, p. 58), menționând în n. 324 opaițul constănțean cu Iisus și busturile celor 12 ucenici (sec. IV), ca și relicvariul constantinian de așezarea bulgară Jabalkovo, pe care apar numele apostolilor Andrei și Filip. Pentru ultima piesă, vezi și H. Buschhausen, *Ein konstantinisches Silberreliquiar aus Jabalkovo in Bulgarien*, Graz 1965.

fals!³⁵ E adevărat că în acest opuscul N. Dănilă e mai rezervat, adnotând totuși cu privire la Filip că „este al doilea Apostol, după Sf. Andrei, căruia Biserica îi atribuie Scythia ca pământ de evanghelizare”, sau: „Cultul lui Andrei la goți poate avea legătură cu tradiția că acesta ar fi predicat în Scythia, ca și Apostolul Filip”³⁶.

Relativ la Sinodul I Ecumenic de la Niceea, NZ apreciază inexact că sintagma eusebiană „nici scitul nu lipsea din ceată” (sau grup; *recte*: din totalul sinodalilor) ar privi pe chiriarhul din Sciția Mare sau Goția, și nu un episcop tomitan³⁷. Dânsul aduce în sprijin scrisorile adresate comunităților care n-au avut trimiși la sinodul în cauză, la care a participat – după noile cercetări – aproape 1/4 din întregul episcopat³⁸. Ghelasie de Cizic³⁹, autor documentat care își terminase istoria ecleziastică după anul 375, arată (ca și Eusebie)⁴⁰ că la respectiva adunare niceeană au fost prezenți prin delegați – *inter alii* – traci, macedoneni, ahei, epiroți, adăugând pe trimișii celor două Sciții, dar NZ reflectează în această manieră: dacă Ghelasie a avut în vedere aici Sciția Mare și Sciția Mică, iar nu Goția și Bosporul Cimmerian (Crimeea), ai căror titulari – Teofil, respectiv Cadmos – figurează pe listele sinodalilor, atunci e sigur că reprezentantul diecezei dintre Dunăre și Marea Neagră „nu luase parte la conciliu” (sublinierea lui NZ), din moment ce ierarhul tesalonician îi expediase o epistolă de notificare a deciziilor luate la Niceea⁴¹; nimic mai fals! Judecând astfel lucrurile, înseamnă că nici Alexandru al Tesalonicului din Macedonia nu a participat, cu toate că macedonenii, aheii și epiroții prin exponenții lor s-au prezentat la întrunirea niceeană și Alexandru însuși a iscălit actele sinodului. Între cei care au scris crezul niceean (*et alia*) erau trecuți acum pe listă – fără nume, din păcate – și reprezentanții ambelor Sciții (*Skythia ekatera*, la Ghelasie de

³⁵ N. Zugravu, *Studiu...*, pp. 44 și 58.

³⁶ N. Dănilă, *Martyrologium Daco-Romanum*², București 2003, pp. 31 și 60.

³⁷ N. Zugravu, *Studiu...*, p. 72.

³⁸ V. Muntean, *Istoria creștină generală*, I, București 2008, pp. 167, 170 (cu literatură de specialitate). Angelo Di Berardino, *Religious Geography and Ecclesiastical Organization in the Early Fourth Century*, în vol. „Cruce și misiune”, II, București 2013, p. 306, apreciază la cca. 1000 sediile episcopale în timpul Sinodului Ecumenic de la Niceea (în rândul 5 de sus, „from” e așezat greșit lângă Cadmus; probabil, *lapsus calami*).

³⁹ În zilele noastre s-a reeditat ca *Anonymus von Cyzicus*, precum în „Fontes Christiani”, Turnhout 2008.

⁴⁰ Eusebiu de Cezareea, *Viața împăratului Constantin și alte scrieri*² (trad.), București 2012, p. 171.

⁴¹ N. Zugravu, *Studiu...*, p. 74. Em. Popescu (*Christianitas Daco-Romana. Florilegium studiorum*, București 1994, pp. 178-186) are convingerea că Teofil a funcționat în sudul Moldovei și în nord-estul Munteniei. Vezi și nota lui Teodor Teoteoi din cartea lui Nicolae Bănescu, *Istoria Imperiului bizantin*, I, București 2000, p. 182 (n. 213).

Cizic)⁴². Locuțiunea cu pricina duce la concluzia că atât Scythia Minor cât și Gothia, sau chiar Scythia din nordul Mării Negre, au trimis episcopii lor⁴³. De subliniat, de asemenea, că lista sau catalogul cu ierarhii sinodali include și pe cei ce au comunicat epistolar – tuturor Bisericilor din sfera creștină, fie că au avut delegați la Niceea, fie că nu – hotărârile sinodului de care vorbim⁴⁴. De reținut că autorul unui studiu recent a conchis că mandatarul Tomisului la Niceea s-a chemat Marcu (altminteri, nume cunoscut), identificare ce îi „pare pe deplin justificată și credibilă”⁴⁵. NZ, de pildă în anul 2008, nu a agreat această echivalare⁴⁶; atunci nu exista dovedirea concludentă din prezent.

În subsidiar, bazat pe o scriere necanonică, NZ susține în chip imprecis că Apostolul Andrei murise înainte de sfârșitul domniei lui Tiberius (14-37), fiind decedat – pe lângă Filip, Luca, Simon Zelotul și Tadeu – anterior *adormirii* Maicii Domnului⁴⁷. Supoziția sa nu se confirmă, din moment ce – de exemplu – Evanghelistul Luca trăiește și mai târziu, fiind menționat în *Epistola către coloseni* (IV, 14), epistolă redactată de Sf. Pavel în captivitatea romană (61- 63). Pe urmă, în cazul martirilor, nu este indicat a se egala sintagma „dies natalis” pur și simplu cu „ziua de prăznuire”⁴⁸, ci cu „celebrarea/sărbătorirea zilei martirajului”⁴⁹. Episcopul nu *ordona*⁵⁰ preoți, ci

⁴² *Mansi*, col. 881 și 928.

⁴³ Em. Popescu, *Sources...*, p. 18, n. 52. Dan Ruscu (*Eusebius „Scythian” Bishop and the Ecclesiastical History of „Gelasius” of Cyzicus*, în „Studia Universitatis «Babeș-Bolyai». Studia Catholica”, nr. 4/2010, pp. 27 și 33) înțelege prin cele „două Sciții” Dobrogea romană și „Gothia” episcopului Teofil, identificând pe Teofil cu „scitul” din textul lui Eusebius Pamphili, cum a procedat și K. Schäferdiek în anul 1977; despre ultimul autor amintește Em. Popescu (*Christianitas...*, p. 180) care nu e de acord cu acest punct de vedere. Încă eminentul istoric și arheolog Vasile Pârvan a notat în 1911 că Sciția Mică „nu se putea confunda nici de cel mai ignorant copist cu vreo «Gothie» oarecare” (*Contribuții epigrafice la istoria creștinismului daco-roman*, București 1911, p. 12, n. 27 și p. 13: „ipoteză inadmisibilă”), încât Teofil nu e cu puțință a fi etichetat episcop tomitan; regiunea dintre Dunăre și Mare - oficial denumită din anul 292 *Scythia Minor* -, era imposibil să fi fost confundată cu *Gothia* de către instruitul istoric Eusebie, adaugă Pr. prof. I. Rămureanu (*Sinodul I Ecumenic de la Niceea din 325*, în „Studii teologice”, nr. 1-2/1977, pp. 27-28). „Theophilus Gothiae” este consemnat în studiul lui Vlad Vormic, *Morminte orientate Vest-Est din necropola de tip Sântana de Mureș-Černjachov de la Brăviceni. Contribuții la problema răspândirii creștinismului în Gothia*, în „Arheologia Moldovei” /2010, pp. 202 și 205. Vezi și *Istoria Românilor*, II, pp. 802-817 (sinteza despre goți; autor: I. Ioniță).

⁴⁴ A se vedea ce scrie și D. Ruscu, *Eusebius „Scythian” Bishop...*, p. 32, n. 26, neacceptând poziția lui N. Zugravu.

⁴⁵ Ionuț Holubeanu, *Dependența canonică a Tomisului în secolul al IV-lea*, în vol. „Cruce și misiune”, II, pp. 631 și 636. Vezi și Em. Popescu, în *Istoria Românilor*, II, pp. 562 și 593; încă p. 906.

⁴⁶ N. Zugravu, *Studiu...*, pp. 72, 74.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 26.

⁴⁸ *Ibidem*, pp. 140, 755 etc.

⁴⁹ Vezi și I. Rămureanu, *Actele martirice*, p. 22.

îi *ordina* sau hirotonea. Expresia eusebiană *kata lexin* - am redat-o și în alt loc - nu semnifică citare „literară”⁵¹, ci *literală*. Este exagerat a spune că Eusebie de Cezareea „localizează *precis* [sublinierea lui NZ] Scythia pe țărmul septentrional al Pontului”⁵², de vreme ce același istoric bisericesc a scris că împăratul roman Decius și-a pierdut viața „pe câmpul de luptă din Sciția”⁵³, adică la Abrittus, așezare din vestul Pontului Euxin. Audios nu a fost exilat în Sciția Mică de către Constanțiu⁵⁴, ci de Constantin cel Mare în anul 326⁵⁵. Constantin I a fost botezat de semiarianul⁵⁶ - nu arianul⁵⁷ - Eusebie al Nicomidiei. Nu imediat după moartea lui Constanțiu, în 361, urmează dinastia valentiniană⁵⁸, ci peste câțiva ani, în 364. Valens apare o dată ca „principe”⁵⁹, când el de fapt era imperator! Episcopul tomitan care l-a înfruntat pe acest Valens nu s-a numit cu adevărat *Bretanio*⁶⁰. Forma genuină a antroponimului a fost *Vetranio(n)*, de la forma grecizată a termenului latinesc *veteranus/vetranus*; purtătorul numelui era capadocian de neam⁶¹. *Echtesis*, cu acribie *Ekthesis* [= *Expunere* sau *Declarație de credință*], nu are nimic de-a face cu „edictul unirii” - mai bine zis „al unității” - publicat de Zenon⁶², acel *Henotikon* din 482; *Ekthesis* se va emite de către bazileul Heraclie în anul 638⁶³. Afară de acestea, Sf. Ioan Hrisostom nu a fost *patriarh*⁶⁴ (patriarhatul, în adevăratul sens al cuvântului, oficial, apare mai târziu)⁶⁵, ci numai *arhiepiscop*, cum e denumit ca autor al Liturghiei. Proklos

⁵⁰ N. Zugravu, *Studiu...*, p. 100.

⁵¹ *Ibidem*, pp. 37-38.

⁵² *Ibidem*, p. 41.

⁵³ Eusebiu de Cezareea, *Viața împăratului Constantin...*, p. 294.

⁵⁴ N. Zugravu, *Studiu...*, pp. 35, 103, 104, 116; pluralul de la „audian” este *audieni*, nu *audiani*.

⁵⁵ I. Barnea, Oct. Iliescu, *Constantin cel Mare*, București 1982, p. 46; R. Rus, *op. cit.*, p. 91; Mihai Ovidiu Cățoi, *Rectifications et compléments à la chronologie du mouvement audien dans l'Empire romain et au Bas-Danube*, în „Ephemeris Dacoromana” /2015, p. 213.

⁵⁶ I. Barnea, Oct. Iliescu, *op. cit.*, p. 49; N. Dănilă, *Martyrologium...*, p. 73, n. 19; V. Ioniță, *Sinodul I Ecumenic*, în „Cruce și misiune”, II, p. 346 (n. 52); N. Chifăr, *Constantin cel Mare – primul împărat creștin, 1700 de ani de la urcarea sa pe tron*, în „Revista teologică”, 3/2006, p. 29; V. Muntean, *Istoria creștină...*, I, p. 170.

⁵⁷ N. Zugravu, *Studiu...*, p. 101.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 112.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 108.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 83 et *passim*.

⁶¹ *Izvoarele Istoriei României (Fontes Historiae Dacoromanae)*, II, București 1979, pp. 234-235 (Teodoret de Cyr). A se vedea și J. Zeiller, *op. cit.*, pp. 172, 307-308; D. M. Pippidi, *Contribuții...*, p. 258; M. Păcurariu, *Sfinți daco-romani și români*^d, București 2013, p. 57; Idem, *Dicționarul...*, p. 692; *Istoria Românilor*, II, p. 907.

⁶² N. Zugravu, *Studiu...*, p. 122; vocabula în cauză este pusă între *edict* și *Henotikon*.

⁶³ R. Rus, *Dicționar...*, pp. 201-202 (cu bibliografie).

⁶⁴ N. Zugravu, *Studiu...*, p. 88.

⁶⁵ I. Floca, *Drept canonic ortodox*, I, București 1990, p. 328.

(sau Proclu) al Constantinopolului nu a funcționat din 434 până în 466⁶⁶, ci numai până în anul 446. După aceea, întâiul mitropolit tomitan n-a fost Paternus (498-520)⁶⁷; Teotim I, spre exemplu, a fost desemnat cu această calitate - ca „mitropolit bătrân” - într-un document din anul 399⁶⁸, iar un studiu mai nou dovedește că Episcopia Tomisului a devenit Mitropolie tocmai în 381⁶⁹. După ce în pag. 84, NZ îi trece succesiv - în drept cu anul 381 - pe titularii Tomisului: Gerontius și Terennius/Terentius, în pp. 88 și 107 îl consemnează pe Terennius, iar în pp. 113 și 119, pe Gerontius (cu ocazia Sinodului al II-lea Ecumenic din 381). Se cerea o consecvență, o lămurire *in extremis*, dacă cei doi sunt distincți sau aceeași persoană; socotesc că e un unic ins (Terentie/Gherontie)⁷⁰. *Ab initio*, sinodul „endemusa” nu avea sensul de sinod permanent⁷¹; era un sinod local frecvent, precursor al celui permanent⁷². Nu e recomandabil ca episcopii ortodocși tomitani *et alii* - până și mitropolitul Dosoftei din sec. XVII - să fie numiți *prelați*⁷³, vocabulă utilizată în Occident. Pe urmă, *macedonism* nu e un termen potrivit, el indicând o orientare politică legată de Macedonia din timpul nostru; pentru erezia lui Macedonie⁷⁴ se putea întrebuița cuvântul consacrat, anume *macedonianism*. Apoi, unul dintre „Călugării sciți”, numit Leonțiu, se cuvenea a fi identificat (cum au pledat renumiții teologi I. G. Coman și Dumitru Stăniloae) cu Leonțiu de Bizanț, și nu cu Leonțiu de Ierusalim⁷⁵.

⁶⁶ N. Zugravu, *Studiu...*, pp. 129-130.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 83.

⁶⁸ *Fontes Historiae Daco-Romanae Christianitatis*, pp. 336-337.

⁶⁹ I. Holubeanu, *op. cit.*, pp. 637-648. Vezi și *Istoria Românilor*, II, p. 597.

⁷⁰ Cum a arătat și Em. Popescu, în *Christianitas ...*, p. 116.

⁷¹ N. Zugravu, *Studiu...*, pp. 90, 95.

⁷² H.-G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im Byzantinischen Reich*, München 1959, p. 43 sq.; Ioan Floca, *Drept canonic ortodox*, I, p. 387 și 402.

⁷³ N. Zugravu, *Studiu...*, pp. 22, 91 (*et passim*: folosirea excesivă și a altor concepte occidentale, precum *catolic* - în loc de *ortodox* -, sau *conciliu*, în loc de *sinod*).

⁷⁴ *Ibidem*, p. 118, și cu indicarea neprecisă a anilor de episcopat: 342-362; realmente: 342-348, 350-360.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 96. Să se vadă - pentru prima identificare - I. G. Coman, „Și Cuvântul trup s-a făcut”. *Hristologie și mariologie patristică*, Timișoara 1993, pp. 184, 229; D. Stăniloae, în *Sf. Maxim Mărturisitorul: Scrieri*, partea a 2-a, București 1990, p. 5, ca și argumentarea personală din *Exegeze istorice și teologice*, Timișoara 2005, pp. 31-33. E posibil - scria cândva A. A. Vasiliiev (*Justin the First*, Cambridge, Massachusetts, 1950, p. 197) - ca liderul „Călugărilor sciți”, Ioan Maxențiu, să fi ajuns episcop în provincia natală, prin intervenția imperatorului Iustinian cel Mare (vezi și *Istoria Românilor*, II, pp. 569, 582, 601). N. Zugravu (în *Studiu...*, p. 96), în chip inexplicabil, a pus semnul întrebării după *abbas*, latinism legat de Maxențiu. Acesta era egumenul sau mai-marele monahilor din obștea monastică dobrogeană; V. Muntean, *Byzantium and the Romanians*, București 2009, pp. 43 și 109 (cu bibliografie).

Rudă cu Leonțiu dobrogeanul, *scitul* Vitalian⁷⁶ nu a fost – trebuia remarcat – realmente scit, ci trac (moeso-roman)⁷⁷. Cât despre Ulfila⁷⁸, NZ scrie greșit că era arian deplin⁷⁹; după cercetări mai noi, Ulfila a ajuns semiarian după deplasarea sa în sudul Dunării⁸⁰. Se impunea totodată a se menționa că, înainte de deces (anul 383), același Ulfila a fost recuperat pentru Ortodoxie, sub influența împăratului constantinopolitan Teodosie cel Mare⁸¹. Acest Teodosie nu accede la tron în 378⁸², ci un an mai târziu. Jurisdicția scaunului papal nu s-a manifestat din 535, data întemeierii arhiepiscopiei autocefale Justiniana Prima⁸³, nici după o decadă⁸⁴. *Locum obtinere*, din Novela 131 a lui Iustinian cel Mare, nu poate sprijini ideea vicariatului papal⁸⁵, locuțiunea

⁷⁶ N. Zugravu, *Studiu...*, p. 122.

⁷⁷ *Izvoarele istoriei României (Fontes Historiae Dacoromanae)*, II, p. 500; I. I. Russu, *Elemente traco-getice în Imperiul roman și în Byzantium (veacurile III-VII)*, București 1976, p. 186; V. Muntean, *Byzantium...*, p. 44.

⁷⁸ N. Zugravu, *Studiu...*, p. 101 *et passim*.

⁷⁹ *Ibidem*, pp. 101 și 251. Nu mai arăt inadvertențele de tipar la unii termeni românești și elini, care puteau fi evitate; am mai descoperit litere lipsă la titluri germane, franțuzești și nu numai (aceste scăpări interesează mai puțin sau deloc). În fine, este inadecvată forma neromânizată a nenumărate antroponime și toponime. Cât despre parada de erudiție (în nu puține situații, oțioasă), nu mai vorbesc.

⁸⁰ Nicolae Corneanu, *Studii patristice*, Timișoara 1984, p. 246 (la p. 248, regretatul mitropolit amintește mărturia lui Sozomen că - în pofida faptului că la anul 360 Ulfila a participat la un sinod acarian întrunit la Constantinopol - el a continuat „să rămână în comuniune cu episcopii care susțineau hotărârile Sinodului de la Niceea”); *The Oxford Dictionary of Byzantium* (ed. Al. Kazhdan et alii), III, New York – Oxford, 1991, p. 2139; R. Rus, *op. cit.*, p. 861; V. Muntean, *Istoria creștină generală*, I, p. 155. A se vedea și Constantin Erbiceanu, *Ulfila. Viața și doctrina lui*² (sub îngrijirea lui Mihai Ovidiu Cățoi), București 2013.

⁸¹ Henri-Irénée Marrou, *Biserica în Antichitatea târzie* (trad.), București 1999, p. 84. După aceea, Sava Gotul (N. Zugravu, *Studiu...*, p. 97) trebuia în ghilimele, el fiind capadocian de origine, nu got.

⁸² N. Zugravu, *Studiu...*, p. 109 (în alte locuri apare 379).

⁸³ *Ibidem*, p. 94.

⁸⁴ Cum crede *The Oxford Dictionary...*, II, p. 1806. În manualul universitar, alcătuit de Gh. Moisescu *et alii*, *Istoria Bisericii române* (București 1957, pp. 90-92) prezentarea lucrurilor este obiectivă (numai o unică eroare tipografică în p. 91, unde apare *principatul* în loc de *primatul*). Și în *Izvoarele Istoriei...* (cit. la n. 61), pp. 382-383, traducerea este ireproșabilă. În *Geschichte der orthodoxen Kirche im byzantinischen Reich* (Göttingen 1980, p. 38 și n. 8), H.-G. Beck citează corect ambele novele, XI din 535 și CXXXI din 545, privind autocefalia și privilegiile Arhiepiscopiei Justiniana Prima, precizând că acestea erau în detrimentul vicariatului papal cu sediul la Tesalonica. O expunere imparțială se găsește și la M. Păcurariu, *Istoria Bisericii ortodoxe române*, I, București 1991, p. 176. A se vedea și S. Turlej, *Justiniana Prima: An Underestimated Aspect of Justinian's Church Policy*, Cracovia 2016, pp. 47-86 (nefiind de acord cu toate concluziile acestei lucrări, *in extenso* voi relua problema Justinianei Prima cu alt prilej); la p. 85, chiar acest autor recunoaște că novela din 545 nu precizează dacă arhiepiscopului Justinianei i-au fost acordate drepturile unui vicar papal.

⁸⁵ N. Zugravu, *Studiu...*, p. 95.

în cauză însemnând: *a ocupa locul, a ține* [ca ceva al său] *locul, a avea rangul sau poziția*⁸⁶. În fine, autoritatea Romei peste Iliricul oriental nu încetează prin 732/3, 741 ori 756⁸⁷; prima datare - cea mai sigură - a fost adoptată de specialiști⁸⁸.

Înainte de încheiere, e necesar a fi respinsă și o altă afirmație ireală a lui NZ, de astă dată din epoca precreștină, anume că zeul războiului „n-are nici o legătură cu religia geto-dacică”⁸⁹. Cu privire la *Pleistoros* – sublinia la vremea sa Profesorul D. M. Pippidi⁹⁰ – „după unii autori moderni, numele trebuie apropiat de al așa-numiților *pleistoi*, sectă religioasă dacă pomenită de Josephus Flavius (*Antichități iudaice*, XVIII, 22)”; pe același *Pleistoros*, „poate adorat și de daci [...], diferite izvoare îl consideră zeu al războiului” – arată și V. Kernbach⁹¹. Existența unui zeu al războiului în panteonul daco-get (contează mai puțin numele) nu poate fi însă contestată prin denaturarea unor surse precise, cum s-a mai încercat⁹².

⁸⁶ G. Guțu, *Dicționar latin-român*, București 1983, p. 820; Fred H. Blume, *Annotated Justinian Code* (ed. T. Kearley), University of Wyoming, 2010 (online), anume Novela 131,3: „...and shall occupy the same position in the provinces subject to him, as the apostolic seat at Rome...” Altă tâlcuire a pasajului cu pricina, în *The Novels of Justinian* (trad. S. P. Scott, Cincinnati, 1932; de pe Internet): „...and shall replace the Apostolic See of Rome...” Vezi și M. Cojoc, *Papa Grigorie cel Mare și Illyricul Oriental*, în *Omagiul Emilian Popescu*, pp. 255-271.

⁸⁷ N. Zugravu, *Studiu...*, p. 131.

⁸⁸ *The Oxford Dictionary...*, II, p. 1208.

⁸⁹ N. Zugravu, *Studiu...*, p. 62.

⁹⁰ A se vedea *Dicționar de istorie veche a României*, p. 470.

⁹¹ *Dicționar de mitologie generală*, București 1989, p. 475.

⁹² Dan Dana, «*Mars Geticus*». *Realitate istorică sau literară?*, în „*Ephemeris Napocensis*”, 11/2001, p. 17/31, cu niște concluzii de acest tip: „Existența unui zeu al războiului la geți și la daci este un fapt cert, pentru oricine cunoaște religiile indo-europene și ale popoarelor Europei barbare [...]. Dar existența unui asemenea zeu în cazul geților sau dacilor nu poate fi nicidecum [*sic!*] atestată pe baza surselor literare de care dispunem...” Dimpotrivă, o expunere limpede, verosimilă, se află în tratatul academic de *Istoria Românilor*, I, pp. 450-451, 834-835 (autori: acad. A. Vulpe și prof. univ. dr. Ioan Glodariu). Să se vadă și Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase* (trad.), II, București 1986, p. 169; Al. Busuioceanu, *Zamolxis sau mitul dacic în istoria și legendele spaniole*, București 1985, pp. 137 și 206 (în p. 204, citim că în „*Caesares*”, opera lui Iulian Apostatul, imperatorul Traian îi socotea pe geți drept „cea mai războinică” stirpe!); Gh. Mușu, *Din mitologia tracilor. Studii*, București 1982, pp. 126-127; Hadrian Daicoviciu, în *Istoria României de la începuturi până în secolul al VIII-lea*, București 1995, p. 213; Andrei Oișteanu, *Mythos & Logos. Studii și eseuri de antropologie culturală*², București 1998, p. 86. Ovidiu Drimba (în *Istoria culturii și civilizației*, I, București 1984, p. 802, n. 44) a notat că însuși teonimul *Ares*, Marte la romani, ar fi - după H. Daicoviciu - de origine traco-dacică. E posibil, dacă ținem seama de împrejurarea că „Tracia era patria lui Ares”; cf. M. Oppermann, *Tracii între arcul carpatic și Marea Egee* (trad.), București 1988, pp. 227-228, plus p. 224, n. 90. De asemenea, V. Kernbach (*op. cit.*, p. 44) a opinat că, din aceeași Tracie, elinii au importat cultul lui Ares. O aserțiune identică cu privire la obârșia lui Ares, în *Enciclopedia Italiana*

Ne oprim aici cu sublinierile proprii. Încheiem cu ideea că problemele legate de vechea creștinătate din arealul românesc merită toată atenția din partea cercetătorilor, trebuind a fi soluționate – cele care încă sunt disputate⁹³ – într-un autentic spirit științific, academic, fără a se apela la *argumentum ad hominem* (sau *baculinum*), ci la analize concludente, conform adagiului din Antichitate: „Amicus Plato, sed magis amica veritas”.

din 1929: „*Ares* ed *Areus* [...], da taluni ritenuto originario dalla Tracia” (știre preluată de pe Internet); tot legat de Tracia l-a văzut pe Ares până și poetul tragic grec Euripide (480-406) (în *Alceste*, ed. L. P. Parker, Oxford 2007, rândul 498: *Areos, zachrysou Threkiias peltes anax*).

⁹³ O lămurire potrivită privind acel „syzetetes” (I Corinteni 1, 20; Nestle-Aland, *Novum Testamentum Graece et Latine*, Londra 1969, p. 427) - agreat, din anumite motive, de către unii slujitori ai muzei Clio - , la G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1978, p. 1278; V. Florescu, *Conceptul de literatură veche*, București 1968, p. 92. Neîndoios, pentru decelarea adevărului istoric, o dispută (sau dezbatere) onestă oricând este binevenită.

P.S. Îi sunt recunoscător Dlui Prof. univ. dr. Dan Gh. Teodor (Iași), care – înainte de a fi încredințat tiparului – a citit articolul de față, considerând că „sunt corecte” concluziile pe care le-am formulat. Același articol, mi-a comunicat și DI Acad. Andrei Pippidi - pentru care îi exprim gratitudinea mea - , este potrivit să apară „pentru numeroasele rectificări pe care le conține”.

**UN MĂRTURISITOR ȘI LUPTĂTOR
PENTRU UNITATEA DE CREDINȚĂ ȘI DE NEAM,
PĂRINTELE DIMITRIE BEJAN**

Pr. lect. univ. dr. **Daniel ENEA**

Abstract: The 20th century reopened the martyrdom. All the signs of this age claim holiness. It should be noted that there were thousands of people who were sanctified in this century of darkness. . They were helped by God to survive to testify in favor of the Truth. Now these holy people mobilize us for an authentic Christian experience through their way of life, living after Christ. Their lives reveal the authentic Christian values and then they were guiding. And this life, which has much in common with that of the saints, is worthwhile to follow. And the life of Father Dimitrie Bejan is a testimony and a confession with the double experience of detention both in the Soviet Union and especially in Romania. A sacred ministry, a confessor, but also a true fighter for the unity of the faith and the nation he was part of, will remain for centuries.

Keywords: *priest, faith, nation, Romanian, Dimitrie*

1. Viața părintelui Dimitrie Bejan

Părintele Dimitrie Bejan s-a născut la Hârlău, în județul Iași, în anul 1909, la 26 octombrie. Părinții săi, Ioan și Maria, erau buni creștini și proveneau din neam de vechi răzeși. Părintele Dimitrie mărturisește în scris: „Noi ne tragem din neam de răzeși. Tatăl meu a păstrat actele de răzeșie, scrise pe pergament. Ștefan cel Mare, care-i făcea răzeși, le dădea un document la mână, scris pe piele de vițel sau de oaie. Tata l-a păstrat pe ultimul. Eu l-am depus la Academie, că eu sunt ultimul din familia noastră”¹.

Despre cât de credincioși erau părinții săi, părintele Dimitrie spune: „Noi, copiii, eram uimiți de câtă credință avea mama; [...]Îmi aduc aminte cum am văzut-o, rugându-se... Era o femeie căreia îi «sfârâia» gâtul când spunea Tatăl nostru. Noi, copiii, ne așezam în genunchi în jurul ei și spuneam și noi rugăciunea!... Tata era și el foarte credincios. Amândoi odată se rugau părinții mei. Se așezau în genunchi și se ridicau cu totul spre icoane”². Părintele Bejan a mai avut cinci frați, în cartea de față vorbind doar de două surori, una dintre ele numindu-se Eleonora, locuind împreună în casa din Hârlău, unde, din anul 1970, a avut domiciliul forțat.

¹ Pr. Dimitrie Bejan, *Bucuriile suferinței*, Hârlău-Iași, 2002, p. 9.

² *Ibidem*, p. 7-8.

La vârsta de 11 ani, după ce finalizează cursurile medii în orașul natal, intră la Seminarul Teologic din Iași, „Veniamin Costachi”, unde învață foarte bine, având, în permanență, bursă, din care tatăl său primea jumătate (500 lei).

Seminarul, început în 1922, a fost terminat în 1931, cu calificativul „excepțional”, iar apoi a mers la București, unde a urmat, în paralel, Facultatea de Teologie și cea de Istorie, între anii 1931-1935 și 1931-1936. La Facultatea de Istorie, alături de alți dascăli l-a avut ca profesor pe ilustrul istoric Nicolae Iorga, pe care l-a admirat foarte mult. „Era numit Apostolul Neamului. Când începea să vorbească, rămâneai tablou, adică nu simțeau că a trecut o oră, două sau trei... Era o plăcere să-l asculți, nu te mai săturai. Nu puteai să-l întrerupi. Parcă voiai să nu se mai termine ora de istorie. A fost o somitate!”³.

La Facultatea de Teologie, l-a avut ca profesor pe Nichifor Crainic, cu care va lega o strânsă prietenie, mai ales în perioada de detenție din închisorile comuniste. La încheierea studiilor universitare, pe care le termină cu calificativul „Magna cum laude”, părintele Bejan beneficiază de două călătorii de studii, la Ierusalim și Atena. După întoarcerea în țară devine asistent universitar la catedra lui Nicolae Iorga, timp de un an. Tot în acest timp predă cursuri de istorie la Liceul de fete „Carmen Sylva”, din București. În paralel cu acestea, se înscrie în echipele de cercetare sociologică ale lui Dimitrie Gusti, cu care va pleca în Basarabia⁴.

În anul 1940, este hirotonit preot, la Cernăuți, de către mitropolitul Tit Simedrea, un alt mare mărturisitor și iubitor de cultură și spiritualitate creștin ortodoxă, cu care era prieten foarte bun. „Când m-am făcut preot și când mi-a pus mâinile pe cap în Sfântul Altar mi-a zis: «în clipa aceasta să ceri de la Dumnezeu o harismă: darul de a vorbi frumos, de a predica, de a scrie, darul de a vindeca bolnavii...». Și am zis: «Sunt la un moment crucial din viața mea. Dă-mi, Doamne, să slujesc frumos cu credință și cu lacrimi, ca să câștig cât mai multe suflete»”⁵.

În urma izbucnirii celui de-al doilea război mondial, părintele Dimitrie Bejan se înrolează în armată, ca preot militar cu grad de căpitan, apoi a fost avansat la grad de maior, și, în final, la gradul de colonel, la pensie. Pleacă în Basarabia, în 1940, luând parte la campania de eliberare a acesteia. Despre situația Basarabiei, părintele Dimitrie spune: „Problema Basarabiei este problema tuturor românilor. Pledez pentru românitatea Basarabiei. Ea este pământ românesc, răpit din trupul Țării și al Moldovei. Și-i stă bine să fie în Țara Românească; au aceeași istorie, aceeași credință, aceeași limbă. Pentru

³ *Ibidem*, p. 12-13.

⁴ Cf. Idem, *Simple povestiri. Cugetări morale despre viața de toate zilele*, Editura Trinitas, Iași, 2008, p. 10.

⁵ Idem, *Bucuriile suferinței...*, p. 19.

că una sunt slavii și alta sunt românii. Noi toți de la Nistru pân'la Tisa suntem români”⁶.

A participat la al doilea război mondial, ca preot militar, până în anul 1942 când, în iarna aceluiași an, la Stalingrad, cade prizonier la ruși, împreună cu 17.000 de români. Aici a stat șase ani, până în 1948. Este deportat împreună cu toți ofițerii români și germani capturați în Siberia. În perioada celor șase ani de prizonierat de la: Astrahan, Oranki, Karaganda, Kiev, Everdlovsk (Urali), Arhanghelsk (la Marea Albă), Moscova, părintele Bejan a suferit foarte mult, a îndurat frigul, foamea, bătăile regulate aplicate, dar cel mai mult a îndurat ura celor care îi păzeau pentru că ei erau ortodocși. Despre suferințele și ororile suportate în lagărele rusești, părintele Bejan a scris cartea „*Oranki - Amintiri din captivitate*”.

Oranki era o veche mănăstire ortodoxă, transformată de sovietici în lagăr internațional de prizonieri, în anul 1918. În acest lagăr, au fost închiși la început 11.000 de călugări din toate mănăstirile Rusiei. Printre ei, se aflau și preoți călugări și preoți de mir, în frunte cu un episcop. Aceștia au fost împușcați între anii 1919-1920 și aruncați într-o groapă comună din curtea mănăstirii, deoarece nu și-au lepădat credința în Hristos⁷. „Au venit niște militari călări și ne-au întreat: «Mergeți cu noi sau nu? Aveți 24 de ore timp de gândire!». Iar episcopul le-a zis: «Este prea mult până mâine! Vă dăm răspunsul în zece minute!»... «Fraților, acum aveți ocazia să vă faceți mucenici pentru Hristos! Vreți să vă uniți cu comuniștii? Sau vreți să vă dați viața pentru Hristos și să vă numărați în ceata Sfinților Mucenici?... Atunci au strigat toți într-un glas: «Vrem să murim pentru Hristos!»”⁸.

Despre martiriul celor 11.000 de călugări, părintele Bejan a aflat de la un călugăr, Teodot, care a scăpat din acest masacru și pe care părintele l-a întâlnit în pădure, în iarna anului 1944, când au fost scoși să taie lemne pentru foc. În timpul cât a stat în lagărele rusești, a început să scrie, pe foi de mestecăn, un fel de istorie a Basarabiei și a Bucovinei de Nord, cu numele de „Hotarul cu cetăți”, care a circulat în lagăre și pușcărie, însă a fost divulgat la ofițerul politic de către un evreu pe nume Terleski. A fost trimis la o închisoare din Rusia, pe nume Liblianka, unde a stat un an, după care a fost judecat și condamnat la moarte, pentru vina de a fi susținut că Basarabia, aflată sub ocupație sovietică, este pământ românesc⁹.

Bun cunoscător al legislației internaționale referitoare la drepturile omului, părintele Bejan protestează față de această măsură în fața judecătorilor, cerând dreptul de a fi judecat de către un tribunal din propria

⁶ *Ibidem*, p. 26.

⁷ Carmen Maria Bolocan, *Dimensiunea spirituală și martirică în viața și opera unor mari personalități românești*, Editura „Astra Museum”, Sibiu, 2013, p. 349.

⁸ *Ibidem*, p. 66-67.

⁹ *Ibidem*, p. 58.

țară.,,Nu m-au executat, că eu am strigat: «Eu sunt cetățean român și mă supun legilor românești. Nu puteți să mă condamnați la moarte, fiind cetățean străin!» Mi-am adus aminte cum a spus Sf. Ap. Pavel: «Eu sunt cetățean roman!»¹⁰.

Surprins și încurcat de o asemenea reacție, tribunalul din Moscova decide repatrierea prizonierului Dimitrie Bejan, recomandând securității din România din acele vremuri, multă vigilență față de acest om, întrucât „are mare putere de convingere, fiind mare dușman al comunismului”.

De la Moscova, este trimis la Focșani, unde era lagăr rusesc și de acolo a fost dus la închisoarea militară din București. „Aici este judecat și condamnat la închisoare pe viață, din care a executat 25 de ani, deoarece în 23 august 1964 s-a dat un decret de amnistie generală pentru toți politicienii”¹¹. Deci, odată cu aducerea în țară, părintele Bejan începe să trăiască calvarul detenției din închisorile comuniste românești și după cum el însuși spune, condițiile de aici erau cu mult mai inumane decât cele din lagărele rusești. Părintele a suferit în închisorile de la Jilava, Văcărești, Aiud, Canal, Minele de la Căvnic, între anii 1948-1956, apoi în Bărăgan, Răchitoasa (1956-1958) la și din nou la Aiud (1958-1964)¹². În timpul petrecut în închisorile românești, părintele Bejan a întreținut strânse legături cu mari personalități ale culturii românești: Nichifor Crainic, Radu Gyr, Gabriel Țepelea, Ion Popovici, Mircea Vulcănescu, Radu Sturdza, Dimitrie Ghica, Nicolae Mavrocordat, Paul Zafiropol, Benedict Ghiuș, Dumitru Stăniloae, Arsenie Papacioc, Adrian Marino. După cei 25 de ani de detenție nedreaptă în închisorile comuniste din România, părintele Bejan este eliberat, însă, pentru el, perioada care a urmat nu a însemnat și sfârșitul calvarului. Întors în locul său natal, Hârlău, la vârsta de 56 de ani, îl găsește pe tatăl său care avea 90 de ani și pe sora sa, Eleonora. La început, tatăl său nu l-a recunoscut, spunându-i că este un străin. Doar sora sa l-a recunoscut ca fiind fratele său, iar mai târziu și tatăl său. Părintele afirmă: „Tot se ia uita la mine și mă întreba: «Ce străin ești?» Eu i-am zis că sunt feciorul lui. «Nu, nu. Feciorul meu îi mort!»¹³.

O perioadă, după venirea din închisoare, nu i s-a permis să slujească, deși a făcut cerere în acest sens. A lucrat ca zugrav la București, apoi, după Paștile din anul 1965, părintele este chemat la Mitropolia din Iași pentru a fi încadrat ca preot paroh la Ghindăoani, jud. Neamț.

Aici a slujit cinci ani și jumătate, făcând misiune frumoasă. Făcea Utrenie la miezul nopții, iar Sfânta Liturghie în fiecare zi. Oamenii veneau la el din toate părțile, iar acest lucru nu era pe placul comuniștilor. După mai

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ Pr. Dimitrie Bejan, *Bucuriile suferinței...*, p. 126.

¹² Idem, *Simple povestiri...*, p. 11.

¹³ Idem, *Bucuriile suferinței...*, p. 129.

multe eșecuri ale comuniștilor de a convinge pe părintele Bejan să renunțe la convingerile sale naționaliste și creștine și după mai multe încercări eșuate de a-l otrăvi, securitatea și partidul impun Mitropoliei să-l scoată din serviciu, în data de 6 octombrie 1970. Este pensionat și trimis la Hârlău, cu domiciliul forțat.

A stat sub supravegherea Securității 24 de ore din 24, până la 1 decembrie 1989, când a fost anunțat că este liber ca orice cetățean. Lagărele rusești, închisorile comuniste din țară și Securitatea i-au răpit părintelui Bejan patruzeci și șapte de ani de libertate. Însă în acești ani, a învățat ce este iubirea față de Dumnezeu și de aproape, iertarea, speranța și, mai presus, bucuria de a suferi pentru Hristos și pentru aproapele său. Ultimii ani din viața sa, 1990-1995, și-i petrece în casa sa din Hârlău, spovedind și povățuind pe toți credincioșii, care-i treceau pragul casei. A lăsat un testament în care indica modul în care să se desfășoare înmormântarea sa, precizând să nu se predice, să nu i se pună flori pe mormânt și să nu fie dezgropat la șapte ani¹⁴.

După revoluția din 1989, părintele Dimitrie și-a continuat mărturisirea și lupta pentru unitatea credinței și neamului din care face parte cu mai mare patos. Pe mulți i-a adus pe calea credinței. În timpul vieții, i-a apărut volumul „Bucuriile suferinței”, iar postum, cărțile: „Oranki”, „Amintiri din captivitate”, „Vifornița cea mare”, „Hotarul cu cetății”, „Satul blestemat” și „Simple povestiri”. S-a mutat la cele veșnice pe 21 septembrie 1995, lăsând cu limbă de moarte să nu se rostească discursul la catafalcul său și să nu i se pună flori pe mormânt. O ultimă dovadă de smerenie¹⁵.

2. Învățăturile desprinse din opera părintelui Dimitrie Bejan

Nu am fi știut prea multe din viața sa, dacă nu ne-ar fi lăsat o operă consistentă ca dimensiuni și ca valoare literară, istorică dar și duhovnicească și mărturisitoare. Fiecare din cele șase cărți scrise de Părintele Bejan trimite la o anumită perioadă a vieții sale. Însă toate sunt, într-un anume sens, părți ale unei singure vieți, și anume, viața Părintelui Dimitrie: *Hotarul cu cetății* (1995); *Oranki - amintiri din captivitate* (2005); *Satul blestemat* (1998); *Vifornița cea mare; Bucuriile Suferinței* (vol. I și II în anii 1995, respectiv 1996; cartea a fost reeditată într-un singur volum în anul 2002); *Simple povestiri* (2008). Părintele Dimitrie Bejan nu scrie pentru a face literatură. Pentru el, a scrie a fost, în primul rând, o formă de supraviețuire, dar și de catarsis, de eliberare de tentația demoniacă de a acuza alteritatea, pentru propria suferință. Credința profundă în Hristos, ca model al suferinței asumate și dusă până la capăt, dar și umorul fin, ironia dovedesc depășirea dimensiunii de dezumanizate a existenței¹⁶.

¹⁴ cf. Idem, *Simple povestiri...*, p. 12

¹⁵ Horia Brad, *Centenarul Dimitrie Bejan*, în *Rost*, anul VII, nr. 78, p. 28.

¹⁶ Pr. Dimitrie Bejan, *Simple povestiri...*, p. 12.

Polaritatea dintre suferință, asimilată de cele mai multe ori cu dezumanizarea, și umorul, vorba de duh, este anulată printr-o distanțare obiectivă față de evenimentele istorice, printr-o plasare în afara ciclului determinist al istoriei, în dimensiunea paradoxală a experienței spirituale. Delicat cu semenii săi, iertător cu cei care l-au chinuit, puternic susținător moral al celor ce nu mai rezistau opresiunilor, părintele Dimitrie a fost un model de bunătate. Deși descrie chiar cu lux de amănunt terifiantele chinuri îndurate în cele două gulaguri, o face din perspectiva omului care a reușit să depășească dihotomia asumare-neasumare a suferinței.

„*Hotarul cu cetății*” este un rechizitoriu asupra identității românești a pământului Basarabiei. Apariția acestei cărți stă la baza condamnării sale de către tribunalul militar din Moscova. Perioada petrecută în lagărul de la Oranki este descrisă în cartea „*Oranki - amintiri din captivitate*”, iar perioada detenției din România este cuprinsă în volumul „*Satul blestemat*”, ce cuprinde amintiri din satul Răchitoasa, din Bărăgan. Lucrarea „*Vifornița cea mare*” cuprinde și amintirile trecerii sale pe la Canal. „*Bucuriile suferinței*”, operă în două volume, cuprinde întrebări și răspunsuri pe diverse teme, dar în care sunt inserate și amintiri din diferite perioade ale vieții sale.

Opera părintelui Bejan dezvoltă două mari teme: a suferinței și a iertării. Suferința și iertarea pot fi asumate și înțelese ca și dimensiuni complementare ale umanizării. Părintele Dimitrie Bejan spunea că, viața din penitenciarele românești era urâtă și faptele care se petreceau acolo erau îngrozitoare.

Chiar el mărturisea că după zece ani de libertate, nu-i venea să creadă câtă foamete, câtă bătaie, cât frig și câte umilințe a îndurat: „Oameni schelete, nespălați, mirosind greu a hoituri murdare, înțoliți în petice scârboase și care se reped ca hienele pe blidul de fiertură (copite sau mațe de cal împuțite, era o sărbătoare să le iei!) sau pe chirpiciul de mălai verde, sticlos, mucegăit. Deținuții stăteau veșnic în întuneric, după zăbrele, după obloane... De la Securitatea Constanței, unde am fost anchetați foarte dur, încât nu mai aveam noi nădejde de viață, am trecut la «Schit», închisoarea cea veche a orașului, unde am putrezit, o iarnă întregă.

Procesul celor anchetați a fost judecat de Tribunalul Militar București - deplasat la Constanța - unde pedepsele au fost de la 23 de ani, la închisoarea pe viață. La cealaltă închisoare din Constanța, ni s-au pus lanțurile cu care am conviețuit, fără pauză, zi și noapte.

Să fi ascultat cineva din afară zăngănitul lanțurilor pe care le purtam 100 de oameni într-o celulă bună doar pentru 20 de oameni!¹⁷.

„Mai ales noaptea, vizita la hârdău, cu lanțurile zăngănind pe cimentul lor numai găuri, sau urcatul pe «cracă» cu lanțurile atârând și lovind pe alții

¹⁷ Idem, *Bucuriile suferinței...*,

cuprinși de somn! Iar ziua de la 5 la 22, nu aveai voie să te întinzi pe blat. Cum te prindea gâdele, te ducea la carceră, fără mâncare, numai cu o cană cu apă caldută-sărată pe zi. La carceră, în plin întuneric, în frig, exact ca într-un mormânt zidit, stăteai 7 zile sau 10. Când te scotea afară și ochii îți erau albiți, nu mai știai anul sau ziua în care erai. Mulți au pierit. Cei mai mulți, care au supraviețuit, dacă mai trăiesc pe undeva sunt schilozi la suflet și la oseminte. Trecerea prin Jilava a însemnat trecerea din iad în sub-iad. Bătăi în fiecare zi, cu program de ucidere. Ajuns la Aiud, am răsuflat o zi; duși la baie, bărbierii, îmbrăcați în alte rupturi. Și ni s-a pus o întrebare, care n-a fost pe potriva credinței noastre. Și ceea ce a urmat a fost «plângerea și scrâșnirea dinților». Am trăit iadul, patru ani la Zarea. Cred că Bunul Dumnezeu, chiar dacă voi fi având păcate grele, mă va scuti de iad, știind, Preabunul, că eu, și cu mine alții încă o sută, am rămas cu sufletul întreg; pe care nu l-am precupețit. «L-am oferit, jertfelnic, numai lui Iisus». Cum am intrat în pușcărie, cu dragoste de neam, tot așa am ieșit pe poarta Aiudului, parcă iubirea pentru român a mai crescut cu-n stat de om. «Dar jertfa noastră încă n-a rodit!». Am ajuns bătrân și-mi dau seama că păcatele neamului încă n-au fost total plătite. O cetate se mântuiește dacă are cel puțin zece drepti între zidurile ei. «Dar pentru un neam întreg? / Câți drepti ne trebuie / Cine poate să socotească?»¹⁸.

Chiar și în anii petrecuți în așa zisa libertate, părintele Dimitrie era mereu suspectat, mereu cercetat pe acasă. Iată mărturisirea părintelui: „Toți au dat în mine - chiar Arhiereul anului 1970, dimpreună cu tot Sinedriul, până ce m-am putut liniști, zic eu, între proprii mei patru pereți. Și de atunci încotro? Ca să-i dau socoteală dacă am înmulțit talantul sau nu! Și de-1 voi întâlni pe Bădița - în raiul cel fără de moarte - am să-i spun că-n țară ard sufletele ca niște candelă - pentru împlinirea jertfei. Așa cum o dorește dreptatea lui Dumnezeu! Și când potirul pătimirii noastre va fi plin, pe cerul Țării noastre se va arăta curcubeul, de la o margine a Țării la cealaltă. Și Iisus își va pune scaunul de judecată pe Ceahlău. «Ca să facă dreptate Românului. Ca să facă dreptate Creștinului»¹⁹.

În timpul petrecut în lagărele din Rusia, într-una dintre veri, era secetă mare. Părintele, cu alți deținuți, lucrau la un depozit de lemne. Una dintre asistente, care era foarte credincioasă, îi spune părintelui Dimitrie că în acea zi vine un preot rus foarte credincios la fântână, pentru a face rugăciuni de ploaie și să stea și el prin apropiere. La ora 12 sosește părintele împreună cu alți credincioși, iar părintele Dimitrie, alături de părintele rus, rostește rugăciuni de ploaie, în limba română. Părintele rus, fiind foarte bătrân și slăbit, deoarece săvârșea de mai multe ori slujba pentru a putea stropi cu

¹⁸ *Ibidem.*

¹⁹ *Ibidem.*

aghiazmă pe toți cei de față, părintele Bejan l-a ajutat și au făcut împreună aghiazma. Apoi părintele a ținut o predică de circa o oră.

Părintele a fost băgat la carceră, între două scânduri, fiind raportat de un evreu, după cum a mărturisit. „Pe mine m-au băgat imediat la carceră, între două scânduri. Când am ieșit, mă bătea vântul; mă clătinam, dar eram fericit”²⁰.

Întrebat despre ce a învățat în marea școală a suferinței în cei 20 de ani de „pușcărie” și urmăriri la domiciliu, părintele Bejan răspunde că a căpătat foarte multă experiență de viață și că fără suferință fizică sau morală nu se poate ajunge în Rai. „Ce frumos am trăit! Dacă aș trăi a doua oară viața, tot pe acolo aș vrea să trăiesc! Am fost mai mult decât un călugăr”²¹.

Despre felul cum trebuie să acceptăm suferința, părintele Bejan scrie: „Problema este ca, atunci când ești în suferință, să accepți suferința ca mântuitoare, fiind rânduită de Hristos.

În felul acesta, suferința este ușor de acceptat și chiar simplă și-ți aduce bucurie”²².

Pentru Părintele Bejan, a scrie a fost, în primul rând, o formă de supraviețuire. În suferința sa, mai ales în puterea de a depăși suferința, părintele L-a luat ca model pe Hristos.

Blând cu semenii săi, iertător cu cei care l-au făcut să sufere, susținător moral al celor care nu mai puteau rezista chinurilor, părintele Dimitrie a fost și va rămâne pentru noi un model de bunătate, de desăvârșire. La fel ca mulți alți preoți și creștini care au trecut prin lagăre și închisori, părintele Bejan este un învingător. La sfârșitul vieții sale, când a trecut la Domnul, părintele a fost răsplătit - pentru bucuria cu care a primit suferința în toți acești ani de grele încercări - cu bucuria de a sta în Ceruri de-a dreapta Tatălui ceresc - Bucurie pe care să dea Bunul Dumnezeu s-o primim cu toții.

3. Mărturii și concluzii

Un portret de sfânt îi face colegul său mai tânăr de suferință, Aurel Sergiu Marinescu. În cartea sa „*Prizonier în propria țară*”, spune următoarele: „Din perioada de muncă la magazia de haine și obiecte personale ale deținuților, păstrez o amintire de neuitat, plină de admirație și de un profund respect preotului Dimitrie Bejan, din Hârlău. Am fost în cele mai bune relații, deși erau circa douăzeci și cinci de ani diferență între noi. De aceea, el îmi spunea Aurică, iar eu nea Mitică. Era simbolul viu al unei vieți dăruite unei cauze, un om drept, un caracter, un patriot cu o imensă dragoste de țară și de poporul din care se trăgea. Un exemplu pentru toți preoții ortodocși din toată țara, prin modestia, simplitatea și dragostea lui față

²⁰ *Ibidem*, p. 62.

²¹ *Ibidem*, p. 156.

²² *Ibidem*.

de oameni... Căpitan și preot militar pe frontul de răsărit, a căzut, la vârsta de 32 de ani, prizonier la Stalingrad, chiar la comandamentul lui von Paulus. Din acel februarie 1943, a cunoscut ca prizonier de război, ofițer și preot cea mai mizerabilă viață pe care mintea omului civilizat și-o poate imagina: muncă forțată, temperaturi joase, foame endemică. De la fosta mănăstire Oranki, transformată în lagăr de ofițeri prizonieri, aduși din toate țările până în Karaganda, la minele de cărbuni de lângă China, de la tăiat pădurile Bielorusiei, la descărcat vagoane pe Volga, de la măturatul străzilor Moscovei, la construcții în orașul Kiev, a cunoscut munca istovitoare, înjositoare, dar și comunismul ateu la el acasă, cât și omul nou sovietic. Părintele Bejan a suferit cumplit în prizonierat, în tăcere, căci a știut că suferința, ca și binele, este de la Dumnezeu și creștinismul s-a născut tot din suferințe și durere”²³.

Grigore Caraza vorbea despre suferințele și blândețile părintelui Bejan. Lacrimile lui s-au întâlnit cu ale mele și vorbele ne erau înecate de dorul atâtor ani cât nu ne văzusem... Chiar dacă timpul îl mai împovărase, părintele era așa cum îl știam, poate puțin mai încărunit, poate și mai multă blândețe, dar cu aceeași aură de sfânt a cărei strălucire nu a pălit nici în temnițele pe unde trecuse și nici în libertatea pe care abia dacă a putut să o ghicească...

După discuții îndelungi... părintele, prinzându-mă de mâini, mi-a zis: - Iartă-mă Grigore! Eu mai am puțin și voi merge dincolo. - Iartă-mă și pe mine părinte, am șoptit, și ceva trist mi s-a cuibărit în suflet, bănuind că este ultima dată când ne vedem... La plecare, părintele, micuț de statură, s-a urcat cu ultimele puteri pe leaful de jos care susținea scândurile gardului și mi-a zis: - Grigore, am să plec înaintea ta, dar acolo, în fața porții Sfântului Petru, n-am să intru până ce nu vei veni și tu... Auzi, Grigore? Acolo, în fața porții, te aștept și nu intru fără tine! Și cu fața îndreptată înspre azur, părintele parcă ar fi vrut să imprime pe firmamentul ceresc cele spuse de dânsul. Era cu ochii în lacrimi și, cum privea cerul, l-am zărit pentru câteva clipe odihnindu-se într-un loc plin de verdeață, cu adevărat paradisiac, în așteptarea cuiva, atât de drag lui”²⁴.

Vorbind despre suferințele poporului rus, din cauza ateismului, părintele Dimitrie spunea următoarele: „dacă în România se cunosc numele a circa 20 de preoți ortodocși împușcați, în spatele altarului de la Oranki, într-o vale, grămădiți unul peste altul, stau scheletele a 11000 de preoți și călugări care au spus NU la chemarea guvernului ateu”²⁵.

Prin calitățile sale deosebite, prin smerenia sa duhovnicească, blând, cinstit sufletește, părintele Dimitrie a trăit toată viața sprijinit de verticalitatea sentimentelor de bun român și, totodată, de duhovnic. Viața acestui om,

²³ Apud Fabian Seiche, *op. cit.*, p. 118.

²⁴ *Ibidem*, p. 121.

²⁵ Preot Dimitrie Bejan, *Crucea de la Oranki*, în *Rost*, anul VII, nr. 78, p. 32.

simplu la port, dar cu o minte scilipitoare și bun prieten al marilor intelectuali din perioada interbelică, poate fi descrisă ca o adevărată sagă a suferinței asumate și convertite în lumină interioară. Destin unic și veritabil model pentru generația tânără actuală, părintele Dimitrie Bejan, deși a petrecut puține clipe în libertate, viața consumându-și-o în mare măsură în captivitate, mai întâi în gulagul rusesc, iar mai apoi în cel din propria-i țară, a reușit ceea ce foarte puțini oameni pot: anularea prăpastiei dintre suferința ca dezumanizare și suferința ca umanizare. Părintele Dimitrie Bejan, deși a avut o personalitate complexă este, din păcate, încă foarte puțin cunoscut. Trebuie știut clar că, nici un neam din lume nu poate avea mântuire decât de la Iisus Hristos. De pe Golgota Domnul ne spune că oamenii sunt liberi și sunt chemați la adevăr prin jertfa. Dar până la jertfă este credința, pocăința, lupta, îndrăzneala, înfruntarea dușmanilor credinței și propovăduirea împărăției lui Dumnezeu. Omul poate deveni sfânt prin sacrificiu, jertfă, care presupune dăruire totală și nu conservare, ci participare efectivă la curățirea sa.

Jertfa martirică trebuie să fie scopul unui urcuș spiritual cu virtuți puternice și active, realizate înainte. Ființa umană, dobândește mântuire numai prin mărturisirea credinței celei adevărate lăsată de Hristos, Cel Care va fi cu noi până la sfârșitul veacurilor (Matei 28, 20).

UN „PORTRET STILISTIC” AL COMPOZITORULUI ION VIDU

Arhid. lect. univ. dr. Ion - Alexandru ARDEREANU

Abstract: Ion Vidu, one of the most famous Romanian composers from Banat, composed a type of choral sacred music remarkable by a simplicity that denotes, at a second glance, not a limitation of its compositional capabilities but a real desire to connect them to the authentic aesthetic values of Orthodox music. The present study proposes a journey into the universe of Vidu's aesthetic concepts, viewed from the forefront of his efforts to create a music that corresponds to the real needs of the common liturgical song.

Key words: *Ion Vidu, Romanian Orthodox Choral Music, choral music from Banat (Romania)*

Personalitatea muzicală a compozitorului Ion Vidu se manifestă cu precădere în muzica corală românească (deopotrivă laică și religioasă). Aceasta este prelucrată de Vidu – prin excelență – sub auspiciile respectului față de valorile tradiționale ale poporului român, valori ce se manifestă până în contemporaneitate sub forma folclorului său dar, mai mult decât atât, reprezintă arhetipul întregii culturi pur românești (adică acel palier al culturii românești ce nu a interferat cu culturile altor popoare). Privind literatura de specialitate observăm că arhetipul este acea entitate culturală ce desemnează cadrele ideale, tiparul în limitele căreia este posibilă creația de forme cu statut de prezentare originală, cu statut de prezentare unicat¹. Arhetipul nu trebuie confundat cu prototipul deoarece prototipul este un termen ce desemnează producția de forme artistice realizate în serie ce aparțin unei activități de creație² fiind practic o materializare a arhetipului în spațiul existențial. Această relație a arhetipului cu prototipul reprezintă, în concepția noastră, fundamentul pe care un profil stilistic se poate realiza, deoarece ea obligă la detectarea aceluia cadru comun întregii creații artistice (ca obiect de studiu) ce o transcede prin pre existență pe aceasta, generând-o și răsfrângându-se în toate capitolele în care creația poate fi împărțită; datorită acestui fapt, însăși distincția dintre capitolele de creație nu este un element de sine existent ci o consecință a unor manifestări arhetipale diferite prezente în cadrul aceleiași creații / capitol de creație.

Relația arhetip – prototip specifică stilului componistic al lui Vidu se poate descifra ca fiind tributară elementului folcloric (arhetipul) respectiv a imanenței acestuia în creația muzicală propriu – zisă a compozitorului (prototipul) reprezentată în dubla sa formă: creația laică respectiv cea

¹ Gheorghe ACHIȚEI, *Frumosul dincolo de artă*, Editura Meridiane, București, 1988, p.65

² *Idem*, p. 65.

religioasă. Faptul că cele două mari categorii de creație ale compozitorului sunt bazate nu pe arhetipuri în sine ci pe prototipuri ale aceluiași arhetip se poate demonstra prin faptul că, atât în creația corală laică cât și în cea religioasă, Vidu se apleacă asupra folclorului românesc ca element inspirațional principal.

În cazul creației corale religioase a compozitorului (ca unică formă de manifestare a sacrului în totalitatea creației sale), prototipul (sacrul) se manifestă ca apartenență arhetipală la folclorul românesc prin utilizarea Muzicii Ortodoxe de Tradiție Bizantină din Banat ca material principal de inspirație. Considerăm că această variantă de muzică bisericească este rezultatul unei impropietăți spirituale (realizate prin dimensiunea muzicală a folclorului) a materialului muzical original bizantin și nicidecum o formă originală, ruptă de tradiția spirituală ortodoxă ci mai degrabă o aglutinare a sa cu forma arhetipală cea mai apropiată de sufletul românesc: folclorul său. Dimensiunea acestui palier muzical, fundamental din punct de vedere inspirațional pentru creația religioasă a compozitorului, nu trebuie – datorită prezenței elementului folcloric – să fie pusă la îndoială din perspectiva ortodoxiei spiritualității sale. Cunoaștem faptul că *sacrul* desemnează din punct de vedere artistic o stare a formelor estetice în condițiile căreia devine posibilă o implicare afectivă pronunțată ce duce chiar la venerație acordată de membrii unei comunități umane³. Această valență spirituală a sacrului este posibilă în cultura unui popor ca fiind cea mai facilă realizare prin impropierea sacrului (ca prototip) în formele cunoscute (arhetipul). Pe baza cele prezentate până aici, putem afirma că spiritualitatea ortodoxă trebuie să ia în calcul aceste valențe de imanență a sacrului în cultură atunci când categorizează variantele autohtone ale muzicii bisericești ortodoxe ce sunt prezente în țara noastră.

Nu se poate spune care a fost viziunea estetică a compozitorului Ion Vidu cu privire la relația arhetip – prototip ca fundamentală a creației sale, însă direcțiile urmate de el în componistica sa constituie un indiciu destul de important în argumentarea celor prezentate de noi anterior; trebuie însă menționat, ca ultim aspect al relației arhetip – prototip desprinsă din contextul componistic al lui Vidu, faptul că prin raportarea arhetipică la folclor nu se poate argumenta (după cum lucrările din perioada comunistă ce tratau personalitatea compozitorului o făceau) o apartenență a lui Vidu la religios doar prin perspectiva atee a valorii sale folclorice ci din contră se poate argumenta o apartenență a lui Vidu la sentimentul creștin profund religios, ce se raportează într-adevăr la arhetipul folcloric însă raportarea se descifrează prin importanța sacrului creștin în acesta, importanță ce contravine unei orientări atee de eliminare a sacrului din respectivul arhetip.

³ *Idem*, p. 78.

Cu alte cuvinte Vidu prelucrează muzical sacrul și din perspectivă folclorică datorită conștientizării faptului că o asemenea uniune realizată între sacrul pur (corect dogmatic, ortodox) și arhetipul muzical folcloric (ca relatare artistică a acestuia) creează o uniune aproape indisolubilă între sacru și cultural, uniune ce nu mai poate permite prezența unor negări considerabile ale sacrului în cultură (ateismul) și nici deturnarea sacrului autentic (adevărul de credință Creștin Ortodox) prin erezie, cele două elemente fiind – datorită acestei uniuni – considerate ca un atac la însăși cultura (ca arhetip sau ființă) a unui popor și deci inacceptabil de urmat.

Considerăm că această definiție a raporturilor de sens și de ființă a creației lui Vidu este esențială într-un demers filosofic pe care dorim să-l validăm: posibilitatea demonstrării religiozității compozitorului utilizând strict forma cea mai autentică de exprimare a sa - sau de comunicare artistică a sa cu societatea – iar această formă este în cazul de față – fără îndoială – muzica. Această direcție a constituit încă de la bun început unul dintre dezideratele principale ale acestei lucrări, fiind fundamentată pe dorința de a contrarugmenta și a infirma prin aceleași norme metodologice utilizate (ce vizează palierul estetic – stilistic al componisticii lui Vidu) o aparentă aplecare strict laică a compozitorului spre muzica religioasă (manifestată doar datorită valorii naționale, folclorice a acesteia) ce este argumentată de anumite lucrări preexistente, destinate stilisticii compoziționale proprii lui Vidu. Mai mult decât atât, considerăm că definiția relației arhetip – prototip reprezintă *sine qua non* punctul de plecare al procesului de stabilire a unui profil stilistic sau a unor reflexii a acestuia, fiind practic *temelia* pe care se poate construi acest deziderat de factură filosofico – muzicală.

Odată stabilită *geneza ființială* a unui creații sau capitol de creație, propunem ca perspectivă metodologică creionarea profilului stilistic al muzicii religioase corale a lui Vidu prin acumularea a trei mari factori stilistici:

1. Concepția despre artă a compozitorului Ion Vidu

2. Detalierea relației pietism – patriotism proprie creației de factură religioasă a compozitorului (ca element fundamental de stilistică a compozitorului)

3. Încercarea definirii unei concepții a compozitorului despre *frumos* (ca finalitate concluzivă a studiului, finalitate ce scrutează și contribuie la una din finalitățile Esteticii ca știință: întrebarea *Ce este frumosul?*⁴).

Mircea Florian, într-una din scrierile sale⁵ aprecia că arta năzuiește să controleze întreaga cultură și, ca demers al acestei năzuințe, ea conține o vedere proprie asupra lumii. Restrângând de la general la particular, putem

⁴ *Idem*, p. 120.

⁵ Mircea FLORIAN, *Metafizică și artă*, Editura Echinox, Cluj, 1992, pp. 80 – 85

observa că – prin însăși existența tiparelor stilistice specifice oricărui creator de artă – această aserțiune se potrivește fiecărui tipar stilistic studiat în parte. Stilistica oricărui creator de artă tinde să se impună asupra altor concepții (ca ideologie ce radiază din creația artistică propriu - zisă) iar acest lucru se întâmplă tocmai datorită faptului că ea implică o vedere proprie asupra artei căreia îi este subordonată (acesta fiind practic *crezul artistic*, element fundamental de psihologie artistică ce generează dorința de impunere a sa asupra altor *crezuri stilistice* datorită improprierii lui în însăși ființa artistului, subînțeleasă în calitatea sa de entitate psihologică).

Concepția lui Ion Vidu asupra artei se poate reliefa – cu ajutorul elementelor mai sus prezentate – sub cele două aspecte fundamentale ce o constituie: religiozitatea și patriotismul artistic. Acestea nu sunt însă *concepție* pentru că reprezintă izvoare de creație și nu însăși *concepția* despre artă; mai degrabă ele pot fi privite ca manifestări, ca materializări ale acesteia din planul filosofico – stilistic în cel artistic propriu – zis, însă aceste două aspecte oferă direcția ce trebuie urmată pentru a putea construi concepția compozitorului despre artă, fiind practic indicii ale acesteia.

Pentru a decripta deci *concepția artistică* în forma ei pură, apelăm, ca idee metodologică ajutătoare, la marele om de cultură rus Lev Tolstoi ce aprecia că: *Arta este artă abia în clipa în care omul, vrând să redea altor oameni sentimentul încercat de dânsul, îl re trăiește*⁶. În lumina acestei afirmații, concepția lui Vidu despre artă ne apare nu ca religioasă și patriotică (după cum apreciam și în definirea relației arhetip – prototip) ci ca *manifestare* a propriilor sentimente religioase și patriotice în arta sa. Aceste sentimente pot constitui o interesantă paralelă cu cele două porunci fundamentale ale Mântuitorului: *Să iubești pe Domnul Dumnezeuul tău din toată inima ta și din tot sufletul tău și din toată puterea ta și din tot cugetul tău, iar pe aproapele tău ca pe tine însuși*⁷. Putem observa deci în această paralelă cele două laturi ale iubirii divine de care și omul este capabil: verticalitatea dată de dragostea de Dumnezeu respectiv orizontalitatea dată de iubirea de aproapele. Acestea sunt două forme ale dragostei celei mai pure, celei mai neatinse de *eros* și se pot reduce ca o expresie convențională la termenul de *dragoste sfântă*, dragoste care iubește fără condiționarea existenței sentimentului în sine însuși ca reciprocă. Raportând aceste considerații la creația lui Vidu, putem considera că, cel mai probabil, Ion Vidu își leagă *crezul artistic* de sentimentul dragostei pentru Dumnezeu și semenii, iar acest sentiment generează – din punct de vedere al materializării lui propriu – zise în forma artistică – atât pietismul cât și patriotismul ce

⁶ Maria NARTI, *Prelegeri de Estetică. Artistul și procesul de creație*, Editura didactică și pedagogică, București, 1967, p. 11

⁷ Sfânta Evanghelie de la Luca, capitolul 10, versetul 27.

rezidă atât din creația cât și din viața personală a compozitorului, după cum am detaliat în capitolele lucrării de față.

Așadar, crezul artistic al compozitorului Ion Vidu îl propunem spre a fi definit simplu și concis prin expresia: *Arta trebuie să fie concepută în principal ca manifestare a dragostei creștine atât pentru Dumnezeu (creația religioasă) cât și pentru aproapele (creația patriotică).*

Referindu-ne la modul de imanență al crezului artistic în actul artistic propriu – zis, este necesar să detaliem relația pietism – patriotism ca izvor al actului muzical specific creației compozitorului Ion Vidu. Pentru a putea detalia asupra acestui subiect, propunem ca și concepții cu valoare metodologică pentru demersul de față, concepția lui Mircea Florian care, încercând o punere în relație a religiosului cu artisticul din perspectiva estetică, enunță faptul că *Arta poate lua asupra ei funcția filosofică, servind astfel religiei*, mai mult decât atât, *cultul religios, ritualul, întreține cele mai strânse raporturi cu arta*⁸ precum și concepția lui Vlad Gaivoronschi care evidențiază problematica *spiritului locului* ca manifestare afectivă profundă pe care se constituie cardinalele spațiului tradițional⁹. Încercând să stabilim un tipar de concepție artistică pentru creația religioasă a compozitorului, observăm că, precum cele două porunci ale Mântuitorului sunt inseparabile și amândouă întru tot necesare, tot așa sentimentul religios (pietist) nu poate fi despărțit de cel patriotic. Acest lucru se reflectă direct în detalierea relației pietism – patriotism în creația lui Vidu deoarece descifrează faptul că, în cazul creației religioase, sentimentul patriotic (iubirea de neam, de aproapele) influențează religiozitatea artistică a compozitorului iar în cazul creației laice (ce este în proporție covârșitoare folclorică sau patriotică) sentimentul religios al iubirii aproapelui reprezintă factorul de mișcare, de genenză al acesteia fiind elementul ce nu se poate detecta prin analiză muzicală pură dar care generează însuși opera artistică de factură patriotică (după cum am demonstrat noi aici din punct de vedere filosofico – stilistic).

Concluzionând asupra concepției artistice vidine respectiv a imanenței aceștia în actul artistic propriu – zis, propunem situarea acesteia în coordonatele dragostei de Dumnezeu și aproapele (ca element ființial) ce se manifestă sub forma sentimentului religios și a sentimentului patriotic ce, în creația compozitorului, ocupă – din punct de vedere muzical – paliere compoziționale diferite însă prezintă – din punct de vedere ontologic – o unitate absolută. Această unitate se manifestă însă nu prin retrogradarea sentimentului religios, prin reducerea sa la un act cu simplă valoare patriotică ci din contră, păstrându-l intact și – mai mult – utilizându-l ca factor de

⁸ Mircea FLORIAN, *Op.Cit.*, pp. 85 - 86

⁹ Vlad GAIVORONSKI, *Matricile spațiului tradițional*, Editura Paideia, București, 2002, p. 17.

geneză, ca suport filosofico – estetic de naștere a creației patriotice (sau laice) a compozitorului.

Observăm deci că raportul proporției pietism – patriotism propriu creației lui Vidu este în realitate invers comparativ cu modul în care acesta este enunțat în studiile muzicologice anterioare: creația religioasă a lui Vidu nu numai că nu este subsidiară creației laice ci o și influențează pe aceasta în însăși actul ei ființial, act înțeles ca și concepție stilistico – filosofică despre aceasta.

Dintotdeauna, Estetica, în calitatea ei de știință a actului propriu-zis de manifestare a artei, și-a pus întrebarea *Ce este frumosul?*¹⁰ și tot ea a observat în frământările sale că nu există și nici nu poate exista o definiție exactă a conceptului de *frumos* ci doar perspective ale acestuia ce sunt încadrate într-un spațiu *social – cultural – temporal* specific¹¹. Mai mult decât atât, aceste perspective au radiat specializări ale lor însăși ce vizează toate formele de artă, toate curentele acestora și toți reprezentanții respectivelor curente, ajungându-se la întrebări precum *Ce este frumosul în muzică?*, *Ce este frumosul într-un curent muzical dat*, *Ce este frumosul în creația unui compozitor al unui curent de creație?*, *Ce este frumosul într-un palier specific al unui compozitor?*, conceptul specializându-se printr-o restrângere progresivă a ariei artistice pe care o vizează. Fiind conștienți de aceste aspecte ale problematicii frumosului, și recunoscându-i acestuia imposibilitatea unei definiții absolute datorită varietății lui în sine însuși¹², încercăm totuși în cele ce urmează o definiție a frumosului în concepția stilistică a lui Vidu, definiție ce vizează atât generalitatea creației sale muzicale cât și specificitatea creației sale corale religioase.

Frământările despre frumos datează încă din perioada timpurie a omenirii și au avut de cele mai multe ori ca rezultat anumite deabstractizări ale termenului efectuate prin înlocuirea lui cu anumite proprietăți ale acestuia (e adevărat, aproape la fel de abstracte dacă le raportăm la rigorile semanticii limbajului). Una dintre cele mai vechi astfel înlocuiri cu rol de încercare de definiție aparține pitagoreicilor Greciei antice și definește frumosul estetic prin prisma relației sale cu noțiunea de *perfect / perfecțiune*¹³.

Aceasta noțiune o putem înțelege ca descriind cea mai sublimă formă de existență a unui obiect pe care noțiunea îl vizează (fie el propriu-zis, artistic sau de altă natură). Însă această definiție, în raport cu *perfecțiunea*, trimite la palierul receptorului artistic în cazul artei deci se manifestă prin prisma

¹⁰ Gheorghe ACHIȚEI, *Op. Cit.*, p. 120

¹¹ *Ibidem*.

¹² Wladislaw TATARKIEWICZ, *Istoria celor șase noțiuni*, Editura Meridiane, București, 1981, p. 224

¹³ Gheorghe ACHIȚEI, *Op. Cit.*, p. 122.

modului în care opera artistică este percepută de o comunitate umană încadrată în limite culturale și spațial – temporale exacte. Din acest punct de vedere, frumosul la Vidu se reflectă ca adaptare a mesajului la o comunitate restrânsă, formată din contemporani ai săi cu care împarte aceeași cultură (ca ansamblu religios – lingvistic – folcloric) și deci este limitată în timp și spațiu deopotrivă cultural și geografic. Dacă am opta pentru o definiție a frumosului la Vidu din această perspectivă în vederea aplicabilității ei pentru alți eventuali compozitori ce ar dori să-i urmeze ideile estetice, nu am putea stabili normele componistice ale lui Vidu ca etalon la care aceștia din urmă să își raporteze propria creație ci am stabili conceptul că opera artistică trebuie racordată nu la năzuințele unor înaintași ci la ideile estetice ale contemporanilor ce împart cu creatorul de artă aceeași limbă, religie și cultură folclorică (privită nu din perspectivă propriu-zisă și ca ansamblu al concepțiilor, respectiv preconcepțiilor unei comunități). Această interesantă orientare estetică creează însă o implozie a conceptului în sine însuși deoarece, în acest caz, tradiția cere nu conservatorismul ce o păstrează ci progresul ce o părăsește pentru forme noi. Acest aspect este valabil atât în cazul muzicii patriotice (deopotrivă populară cât și patriotică propriu-zisă) cât și în cazul muzicii religioase (ce este însă mai ferită de această tentație datorită controlului teologic exercitat asupra artei). Totuși, relația prezentată este departe de îmbrăca aceste relatări ca forme finale de negare a ei. Abgar Baltazar, referindu-se tangențial la acest aspect, aprecia că *patriotismul comandă ducerea mai departe a acelorași forme de artă precum și reînvierea lor în opere noi, de altă natură și altă destinație*¹⁴.

Aceeași definiție o considerăm valabilă și pentru palierul religios al artei și mai mult decât atât, o considerăm extrem de relevantă în problematica perfecțiunii artistice a compozițiilor lui Vidu deoarece ne obligă să o conceptualizăm pe aceasta din urmă nu ca apostazie de la tradițional dar nici ca închistare temporală a tradiționalului ci mai degrabă o formă de mediere între aceste două tendințe. Această formă de mediere îmbracă în mod practic următoarea definiție a crezului artistic

Al compozitorului: creația artistică a unui compozitor trebuie să se încadreze într-un tipar destinat special contemporanilor săi cu care acesta împarte aceeași religie, cultură și concepție și trebuie să se bazeze pe utilizarea formelor artistice tradiționale arondate celor trei elemente de comuniune socială mai sus menționate.

Această arondare însă nu trebuie să prezinte inflexibilitate absolută ci să execute – prin mișcări limitate însă – o actualizare a materialului artistic deja existent, îmbogățindu-l nu prin apostaziere totală de la tradiție ci prin variere

¹⁴ Amelia PAVEL, *Sinteze, Perspective, Opinii din gândirea românească despre artă*, Editura Meridiane, 1980, București, p. 140.

artistică, prin concepte noi ale formelor artistice, forme considerate ca fiind *tradiționale* de grupul social căruia și compozitorul îi aparține. Observăm în această ultimă definiție a ideii de perfecțiune artistică ce se poate desprinde din creația lui Vidu (ca întrupare a noțiunii estetice de frumos) o căutare extrem de atentă a unei corecte proporții între tradiție și inovație, căutare ce este efectuată întotdeauna prin situarea inovației în subsidiarul tradiției.

Fără a devia într-o istorie a noțiunii de frumos, considerăm important și interesant de reținut opinia filosofului american Geroge Santyana, contemporan cu Vidu, care, încercând o definiție a frumosului, în tratatul *The sense of beauty* (publicat în 1896) aprecia că acesta este *o valoare, adică nu e perceperea esenței faptului sau a relației ci a emoției ca efect al naturii noastre vultive și participante*¹⁵. În mod cert un contact dintre cei doi ar fi fost cel puțin improbabil chiar și la nivel literar însă este interesant că ideile lui George Santyana nu sunt departe de percepția lui Vidu despre frumos, fapt ce ne face să considerăm că prin această conexiune descoperită de noi este posibil să fi găsit cheia încadrării concepției stilistice a compozitorului la arta universală iar această încadrare o argumentăm prin faptul că, dacă doi oameni ce nu au avut contact unul cu altul însă au fost contemporani au gândit la fel, înseamnă că ei sunt interconectați printr-un sistem comun de valori ce transcende aspectul contactului personal: un curent filosofico – estetic comun la care aparțineau amândoi.

Deși nu a existat ca și curent artistic propriu, de sine stătător, un astfel de curent artistic se poate defini și argumenta existențial ca fiind o reminescență a ideilor naționale născute în școlile naționale ale romantismului muzical, curent ce abundă prin excelență – e adevărat alături și de alte elemente – de sentiment patriotic.

Revenind la definiția dată de Santyana conceptului de frumos, argumentăm racordarea ei la creația compozitorului astfel: dacă ar fi considerat frumosul artistic ca rezidând în *esența faptului sau a relației* actului artistic, Ion Vidu cu siguranță și-ar fi conceput opera sa într-un mod cu totul diferit, mod în care virtuozitatea componistică primează și condiționează frumosul operei artistice însă, deși a dovedit - după cum putem vedea și din analizele muzicale anterioare – că este în stare de așa ceva, Ion Vidu a preferat să scrie în general simplu, accesibil, urmărind prin aceasta emoția produsă publicului auditor de formele artistice cunoscute deci impropriate afectiv de acesta ca element principal ce dă valoarea de frumos operei (compozițiilor) sale.

Încercând o racordare a frumosului religios la Ion Vidu la categoria generală din care aceasta face parte, observăm că, de aproximativ două

¹⁵ Gheorghe ACHIȚEI, *Op. Cit.*, p 136.

secole, muzica bisericească corală¹⁶ reprezintă un palier nou cu care muzica bisericească a românilor ortodocși se confruntă.

Apariția acestui palier în realitatea liturgică a Bisericii Ortodoxe din teritoriile actualei României a stârnit mult entuziasm din partea compozitorilor noștri naționali ce acum, pentru prima oară, asemenea omologilor lor occidentali, se puteau apleca și puteau contribui cu toată puterea cunoștințelor lor la îmbogățirea muzicii religioase a Bisericii lor.

Acest fapt, acest entuziasm, s-a concretizat în numeroase compoziții religioase, unele mai strălucite, altele mai puțin strălucite, unele adaptate pioșeniei specifice destinației lor, altele avangardiste, inspirate strict din curentele muzicale clasice contemporane lor (modalism, atonalism, dodecafonism, etc).

Noi, privind istoria acestor ultime două secole, observăm că nu mulți s-au străduit să răspundă la o întrebare foarte importantă: *Ce este frumosul în muzica religioasă corală ortodoxă din România? ...*

Întrebarea este evident foarte dificilă întrucât pe de o parte operează cu norme ale esteticii muzicale clasice iar pe de altă parte nu a mai fost pusă în mod direct până acum – posibil – niciodată. La o astfel de întrebare nu se poate răspunde doar în urma unui studiu, a unei lucrări sau chiar a unui lanț de lucrări; la această întrebare se poate răspunde numai printr-un efort susținut și comun al muzicologilor români ce posedă competențe în muzica corală bisericească din România iar obținerea răspunsului la o astfel de întrebare este de primă necesitate pentru direcțiile viitoare ale acestei muzici, direcții ce tind azi să se încadreze în tiparele laice ale muzicii clasice, tipare ce au depășit sfera frumosului ce poate trezi oricui sentimentul religios, nefiind nici prea complicat pentru cel mai puțin inițiat într-ale muzicii dar nici prea simplu – deci plictisitor – pentru cel inițiat în arta sunetelor. Este greu să poți categoriza în bune și mai puțin bune tendințele componistice ale unor compozitori români, nu este pios să ne oprim asupra tendințelor mai puțin strălucite dar constatăm, privind celelalte tendințe, strălucite, că acestea se cataloghează în funcție și de reacția publicului dar și de prezența lor după mulți ani de la creare în repertoriul uzual al corurilor bisericești. În această categorie se înscriu în mod uzual compozitori ca Vidu, maestrul său, Gavriil Musicescu, Gheorghe Danga, Timotei Popovici, Gheorghe Dima, și alții ce constituie practic adevărate vârfuri ale compoziției corale ortodoxe românești ce s-au manifestat în ultimul secol și jumătate și care sunt

¹⁶ Muzica bisericească corală intră în actualul teritoriu al României aproximativ la începutul secolului al XVII – lea (vezi Ioan TOMI, *Introducere în Istoria Muzicii Românești*, Editura Eurobit, Timișoara, 2003, p. 92)

considerate așa în primul rând pe baza reacției publicului larg la creația lor. Poate că ar fi indicată existența unui demers de studiere a particularităților fiecărui compozitor în parte, apoi a creionării fiecărui stil compozițional în parte, ca în final, în urma unei imagini de ansamblu, să putem creiona un stil coral propriu Bisericii Ortodoxe Române, stil ce să reglementeze atitudinile componistice ale aceluia ce se apleacă asupra lui, stil ce să ferească biserica de lucrări ale academismului muzical clasic (gen dodecafonism, hexatonalism, atonalism etc), lucrări cu o valoare estetică deosebită dar – considerăm noi – improprie timpului și spațiului liturgic ortodox.

Compozitorul Ion Vidu și-a compus întreaga operă mizând pe cartea simplității afectuoase; simplitate pentru că tehnicile compoziționale utilizate mizează în principal pe procedee muzicale simple (este foarte important însă de înțeles că această tehnică nu este prezentă în mod exclusiv în creația lui Vidu ci doar se impune ca element principal) și afectuoase pentru că Vidu folosește ca *materie componistică primă* două paliere muzicale ce aparțin cu siguranță inimilor tuturor membrilor comunității căreia întreaga sa operă îi este destinată: Muzica Bisericească Ortodoxă de Tradiție Bizantină din Banat și Muzica Populară și Patriotică din Vestul Țării.

A putea interpreta compoziții de Ion Vidu înseamnă în primul rând a înțelege sentimentul *matrimonial* ce leagă poporul român pe de o parte de Biserica Ortodoxă și pe de altă parte de valorile sale tradiționale – folclorice. Fără a înțelege această relație, un interpret nu poate înțelege de ce Vidu scrie din punct de vedere muzical atât de simplu și nu poate înțelege cum își poate optimiza actul interpretativ în vederea obținerii de performanță prin el. Dacă primul aspect este ușor de înțeles, al doilea se explică astfel: datorită concepției simple de structurare a materialului muzical propriu-zis, succesul interpretării depinde aproape în totalitate de palierul expresivității muzicale a pieselor; deși studiind tiparul componistic al lui Vidu observăm o densitate moderată dar prezentă a factorilor expresivi, expresivitatea muzicală a lui Vidu se caracterizează prin libertatea acordată de compozitor interpretului în acest sector pentru a-și putea aduce propria contribuție sau, mai exact, pentru a-și structura actul interpretativ în conformitate cu propriile idei estetice. Succesul interpretării compozițiilor lui Vidu poate exista însă doar atunci când contribuția proprie interpretului în actul interpretativ introduce în ecuațiile sale un sentiment de atașament față de valorile prețuite de Vidu: Biserica Ortodoxă și folclorul românesc, sentiment ce trebuie să genereze la rândul său posibilitatea distingerii dintre drumurile interpretative greșite și drumurile interpretative corecte ale creației lui Vidu. Cu alte cuvinte, prin simplitatea de concepție muzicală, Ion Vidu garantează că performarea cu succes a creației sale nu poate să existe decât în măsura în care și interpretul aderă sau măcar înțelege aceste două elemente ce stau la baza ei.

A compune în stilul lui Ion Vidu reprezintă un demers pentru care noi propunem două căi de abordare. Numitorul comun al acestor două căi este dat de materialul inspirațional: pentru a compune în stilul lui Vidu, compozitorul trebuie să utilizeze ca elemente constitutive de prim rang în creația sa palierul religios al comunității din care și el face parte respectiv palierul folclorico – patriotic al aceleiași comunități mai sus menționate ca și cheie a succesului. Cu acest numitor comun, cele două căi se despart însă în etapa a II – a de creare a lor, etapă în care compozitorul ce dorește să scrie în stilul compozitorului are de ales între a compune un text muzical simplu însă nou din punct de vedere al materialului sonor și al celui literar sau neconsemnat oficial de cele două paliere inspiraționale ale lui Vidu (compozitorul însăși făcând acest lucru în *Cântece și Coruri pentru Școlari*, colecția sa de cântece pe o voce destinată copiilor) sau poate alege prelucrarea unui material consemnat oficial de palierul inspirațional propriu lui Vidu care să utilizeze norme componistice noi (chiar total diferite de cele ale compozitorului) însă această utilizare să nu deturneze sensul sau apartenența clară a lucrării la palierul inspirațional mai sus menționat.

Pr. lect. univ. dr. Adrian COVAN, *Pr. Vasile Vlad, Temeiuri ale gândirii morale. Perspectivă teologică*, Ed. Astra Museum, Sibiu, 2016, 204 p.

Lucrarea Părintelui Vasile Vlad intitulată: „Temeiuri ale gândirii morale. Perspectivă teologică” descrie tematic și sistematic *bazinul* larg al punctelor de credință care compun *aranjamentul* metaforic al doctrinei Bisericii lui Hristos. Astfel, autorul nostru *etalează* dogmele prioritare ale Răsăritului creștin, precum: triadologia, cosmologia, demonologia, antropologia, hristologia și mariologia, pe care le *inspectează* prin optica moralei ortodoxe. Dogmele examinate minuțios sunt prezentate într-o ramificație bogată, constând din 53 de capitole, între care sunt intercalate și câteva *borne* bibliografice care întregesc frumusețea și profunzimea prezentului opuscul.

Orientând viața duhovnicească a creștinului către *piscurile* veșniciei, Părintele Profesor Vasile Vlad arată că scopul moralei creștine nu se materializează în *imediat*-ul pământesc, nici nu constă, în mod exclusiv, din contemplarea realităților cerești, ci se găsește înscrisă în parcursul axiologic existențial al omului. „Ce este viața duhovnicească? – este întrebarea pe care distinsul nostru *dascăl* de Teologie o adresează, încă de la început, cititorului –. Este viața pe care lucrarea Sfintei Treimi o inițiază, o aprinde și o suține în om și pe care libertatea omului o asumă” (p. 9).

Prin argumentarea biblică și patristică aflată la înălțime, autorul ne oferă o imagine actuală a spiritualității și credinței creștine, prezentând un ansamblu vast de valori care compun *mișcarea* omului spre lume și, împreună cu aceasta, spre Dumnezeu. „Lumea ieșită din actul creator al lui Dumnezeu, tinde înspre Ziditorul ei în chipul cel mai firesc ca spre centrul unui cerc care a fost, de fapt, punctul ei de plecare”, argumetează autorul nostru.

O temă mai puțin dezvoltată în gândirea creștină, demonologia, este atent *cumpănită* de Părintele Vasile Vlad. Precucernicia Sa ne oferă un *scurtmetraj* al răului în creație, analizând atent existența răului „într-o lume creată de Dumnezeu, în care binele și frumusețea constituiau concluzia fiecărei zi a Facerii” (p. 107).

Învățătura mariologică întregeste calitatea prezentei scriituri. În sensul acesta, distinsul nostru cărturar o numește pe Născătoarea de Dumnezeu și pururea Fecioara Maria „izvor și model al vieții duhovnicești” (p. 179), menționând că mariologia ortodoxă trebuie orientată, în mod obligatoriu, înspre doctrina hristologică. Mai mult, „mariologia, ca dimensiune

fundamentală a Teologiei morale ortodoxe, este organic integrată în hristologie” (p. 182).

Așa după cum se cuvine, felicităm călduros autorul pentru strădania depusă, rămânând în așteptarea altor mărturii, *in scripto*, despre cum trebuie receptată și trăită Revelația mântuitoare a Bisericii.

Pr. lect. univ. dr. Cosmin PANȚURU, *Pr. dr. Florin Dobrei, Parohia Ortodoxă Română Bobâlna. Istorie și actualitate, Editura Reîntregirea, Alba Iulia / Editura Episcopiei Devei și Hunedoarei, Deva, 2016, 292 p.*

În cadrul Editurii Reîntregirea din Alba Iulia, respectiv la Editura Episcopiei Devei și Hunedoarei a văzut lumina tiparului, în anul 2016, o lucrare monografică intitulată ***Parohia Ortodoxă Română Bobâlna. Istorie și actualitate.***

Cartea a apărut cu binecuvântarea Preasfințitului Părinte Gurie, Episcopul Devei și al Hunedoarei, prin strădania părintelui conf. dr. Florin Dobrei, profesor de Istoria Bisericii Ortodoxe Române la Departamentul de Teologie Ortodoxă Didactică din Caransebeș și cadru didactic asociat la Facultatea de Litere, Istorie și Teologie din Tinișoara.

Autorul, în „Preliminariile” volumului, indică sursele folosite pe care, așa cum și reiese din conținutul întregii lucrări, le-a utilizat până la epuizare: documente scoase la iveală din Arhivele Statului din Deva, din fondurile Comitatului Hunedoara, ale Prefecturii Județului Hunedoara și ale Protopopiatelor Ortodoxe Geoagiu și Orăștie, la care se adaugă registre matricole parohiale, conscripții parohiale și însemnări de pe cărțile de cult. De asemenea a fost cercetată minuțios Arhiva Parohiei Bobâlna, organizată de unul dintre cei mai destoinici slujitori ai altarului bisericii acesteia: părintele Ioan Sabău.

În capitolul „Crâmpeie din trecutul bisericesc al satului Bobâlna” este evidențiată prezența creștinismului în Transilvania, cunoscut pe aceste meleaguri încă din secolul al II-lea. Chiar dacă izvoarele lipsesc, localitatea fiind atestată documentar în primăvara anului 1636, autorul creionează, prin metoda logico-istorică, dar și analogică, reperele vieții bisericești de aici. Individualizat, secolul al XVIII-lea este cel care și-a pus amprenta asupra „destinului” Ortodoxiei românești, prin îmbrățișarea unirii cu Biserica Romei a unei mici părți a populației românești. Autorul surprinde apoi originea mitropolitului Atanasie Anghel, fiu al acestor locuri, „firava uniație” diluându-se însă apoi cu totul prin predicile Sfinților Cuvioși Mărturisitori Visarion Sarai și Sofronie de la Cioara, ultimul arestat în temnița castelului din Bobâlna la cumpăna anilor 1759-1760. Reînființarea Mitropoliei Ardealului de către Andrei Șaguna, precum și informațiile vaste din secolele XIX-XX sunt folosite pentru a creiona celelalte realități parohiale bobâlnene.

În capitolul al III-lea, intitulat „Ortodoxie și alteritate confesională”, este descrisă parohia unită Bobâlna, în secolele XVIII-XIX localitatea dând numele Protopopiatul greco-catolic omonim. Sunt enumerate numele preoților și ale protopopilor care au activat aici până în prima jumătate a secolului al XX-lea, fiind prezentată jurisdicția acestei unități administrative, prin amintirea parohiilor și a filiilor lor. Interesant de remarcat este subcapitolul „Atmosfera interconfesională în spațiul Bobâlnei”, în care sunt descrise amănunțit crâmpoșele din viața de zi cu zi a credincioșilor care au putut să conviețuiască împreună nu doar prin intermediul cununiilor mixte, ci chiar prin întrajutorarea reciprocă a clericilor de ambele confesiuni, care au săvârșit uneori împreună slujbele bisericești.

Un întreg capitol, al IV-lea, se oprește asupra „Statutului și a apartenenței administrativ-canonice a Parohiei Ortodoxe Bobâlna”, cu o posibilă afiliere (inițială) la protopopiatul Orăștiei (menționat în anul 1643), iar ulterior la protopopiatul Geoagiului (menționat în 1687), structură pe care s-a greșit apoi „archidiaconatul” unit al Bobâlnei. Odată cu reorganizarea Bisericii Ortodoxe ardelenice, potențată de ampla mișcare de reînnoire religioasă a călugărului Sofronie de la Cioara de la mijlocul secolului al XVIII-lea, Bobâlna revine în componența unui protopopiat generic al Geoagiului (ce cuprindea satele din depresiunea Geoagiu-Glod și din zonele colinare limitrofe), „tract” denumit însă, în documentele timpului, după scaunul de rezidență al ocupanților acestuia: Protopopiatul Cibului (1766), al Hondolului (1787) și, în cele din urmă, al Geoagiului de Jos (în 1805 și 1847 cu reședința la Hondol). În a doua jumătate a secolului al XIX-lea, prin divizarea acestui întins protoprezbiteriat, au luat naștere protopopiatele Hondol I (sau Geoagiu I, cu reședința la Hondol) și Hondol II (sau Geoagiu II, cu reședința la Geoagiu), din ultimul făcând parte, cu începere din 1858 și până în 1897, respectiv între anii 1906 și 1950, și parohia Bobâlna. Aceeași parohie s-a aflat apoi în componența protopopiatului reunit al Geoagiului în perioada 1897-1901, respectiv 1906-1950, iar între anii 1901-1906, 1950-1968 și din 1974 și până în prezent în cea a protopopiatului Orăștie, cu o scurtă întrerupere, anume între anii 1968 și 1974, când s-a aflat încadrată în granițele protopopiatului Deva.

Cu multă acrivie științifică este tratat și capitolul al V-lea, în care sunt prezentate, sub forma unor „medalioane”, chipurile clericilor slujitori ai parohiei. Nu sunt lăsate deoparte nici numele persoanelor care au știut să susțină biserica prin donații în natură sau în bani și nici cele ale personalului auxiliar bisericesc.

Învățămintul confesional este descris amănunțit în capitolul al VII-lea. Nu este trecut cu vederea nici patrimoniul ecleziastic al parohiei, atât cel imobil (lăcașurile de cult, casa parohială cu anexele sale, fondul funciar deținut), cât și cel mobil (arhiva și biblioteca parohială, cărți, icoane,

veșminte și vase liturgice, alte obiecte de cult, mobilier etc.). O veche biserică, probabil din lemn, existentă la 1720 și dăruită de tunurile generalului Bukow, a fost înlocuită, „pe vale”, prin anii 1782-1783, de un alt edificiu ecleziastic din bârne, predecesorul actualei biserici „Sfântul Ierarh Nicolae” (fostă unită), alături de care străjuiește actuala biserică „Sfinții Arhangheli Mihail și Gavriil”, din a doua jumătate a secolului al XVIII-lea.

Ultimul capitol, al IX-lea, este dedicat biografiei celor două personalități ortodoxe bobâlnene emblematice: Sfântul Cuvios Mărturisitor Sofronie de la Cioara (†1776) și părintele mărturisitor Ioan Sabău (1914-2009), pătimitor în temnițele comuniste.

Ceea ce atrage atenția este aparatul critic, care numără 842 de note de subsol, pe o întindere de 292 de pagini, completate printr-o bogată bibliografie, ce cuprinde documente de arhivă, studii și articole, cărți, periodice și link-uri. Pentru o mai bună exemplificare sunt reproduse, la final, hărți și imagini.

Monografia Parohiei Ortodoxe Române Bobâlna completează de altfel, în detaliu, alte volume, studii și articole, pe aceeași temă, ale părintelui profesor Florin Dobrei, referitoare la viața ecleziastică a județului Hunedoara, constituind și un veritabil izvor de date pentru istoriografia românească, în general, și pentru cea bisericească, în special.

Pr. lect. asoc. dr. Marius FLORESCU, *Orthodox Perspectives on Mission, ed. by Petros Vassiliadis, Regnum Edinburgh Centenary Series, volume 17, 2013, 262 p.*

În anul 2010 a fost sărbătorit primul centenar al Conferinței Misionare Mondiale de la Edinburgh – practic, punctul de plecare pentru mișcarea ecumenică modernă – care a avut loc în anul 1910. Doi ani mai târziu, în 2012, la Manila, în Filipine s-a întrunit Conferința mondială pentru misiune și evanghelizare, sub egida Consiliului Ecumenic al Bisericilor. Acestei conferințe îi aparține sintagma: „Împreună către viață: misiunea și evanghelizarea în ținuturi în schimbare”, propusă pentru studiu, celei de a X-a Adunări generale a Consiliului Ecumenic al Bisericilor, care s-a ținut la Busan – Coreea de Sud în anul 2013.

În contextul în care în toți acești ani s-a vorbit despre misiune și evanghelizare din perspectivă ecumenică și confesională, Regnum Edinburgh Centenary Series și teologul ortodox Petros Vassiliadis, care predă Misiologia la Facultatea de Teologie din Tesalonic, s-au gândit să reunească într-un volum principalele scrieri teologice care privesc misiunea din punct de vedere ortodox.

Deja, timp de 40 de ani, Consiliul Ecumenic al Bisericilor de la Geneva a încurajat publicarea mai multor lucrări aparținând unor teologi

ortodocși cu privire la misiune, dintre care amintim: *Martyria/Mission. The Witness of the Orthodox Churches Today*, coordonat de părintele Ion Bria (Geneva, 1980), *Și îmi veți fi Mie martori. Povestiri misionare din Bisericile Ortodoxe Răsăritene și Orientale*, coordonat de George Lemopoulos (Katerini, 1993) și *Liturgy after the Liturgy. Mission and Witness from an Orthodox Perspective*, coordonat de părintele Ion Bria (Geneva, 1996).

Volumul de față exprimă, în partea I – *Orthodox Heritage* – specificul misionar al Ortodoxiei, prin preluarea unor texte publicate anterior, sub semnătura unor renumiți teologi, care s-au manifestat în scris, în cadrele mișcării ecumenice, sau în cele ale dialogurilor interconfesionale, explicând ce înseamnă misiunea din punct de vedere ortodox și cum se traduce ea practic în lucrarea Bisericii lui Hristos, pe toate planurile. Dintre aceștia amintim pe: Anastasie Yannoulatos, primatul Bisericii Albaniei, George Florovsky, Ion Bria, Emmanuel Clapsis, Nikos Nissiotis, John Zizioulas, John Mayendorf, Mitropolitul George Kodr al Muntelui Liban, patriarhul Bartolomeu I, catolicosul armean Aram I, dr. Athanasios Papathanasiou și alții.

Partea a II-a – *Orthodox Contributions at Edinburgh 2010* – este divizată în următoarele secțiuni: patru expuneri plenare la Conferința jubiliară de la Edinburg din anul 2010 și alte contribuții ortodoxe aduse la tematica acestei conferințe. Autorii sunt: episcopul Geervaghese Mor Coorilos, mitropolitul Nifon Mihăiță, dr. Antonios Kireopoulos, Anastasia Vassiliadou, Petros Vassiliadis (coordonatorul volumului), preotul Anastasios Elekiah Kihali, și alții.

Cuvântul înainte este semnat de Konrad Raiser, fost secretar general al Consiliului Ecumenic al Bisericilor (1993-2003, n.n.). Acesta consideră că publicarea volumului va aduce o substanțială contribuție discuțiilor din cadrul mișcării ecumenice, despre misiune și evanghelizare, din partea Ortodoxiei.

De remarcat că, în remarcile introductive, coordonatorul volumului face o expunere exhaustivă asupra teologiei ortodoxe, arătând care sunt caracteristicile fundamentale ale acesteia: Tradiția, baza trinitară, pnevmatologia, eshatologia și dimensiunea cosmică. Mai de parte afirmă că acestea sunt doar câteva aspecte care definesc Ortodoxia, în comparație cu tradiția apuseană. Ar mai fi și alte caracteristici: ascetismul, icoanele, monahismul, dare acestea sunt consecințe teologice ale caracteristicilor analizate mai sus.

Lucrarea prezintă pe coperta întâi icoana Intrării Domnului în Ierusalim, probabil ca o reprezentare simbolică a Bisericii în mers, a propovăduirii neîncetate a Evangheliei, a intrării lui Dumnezeu în cetate și în lume.

RECENZII

Ca români ortodocși ne bucură prezența a doi teologi de marcă ai Bisericii noastre în acest volum: părintele prof. dr. Ion Bria (care a activat la sediul Consiliului Ecumenic al Bisericilor de la Geneva, dar și în țara noastră, ca profesor și care a pus bazele Misiologiei ca materie de studiu în învățământul superior) și Înaltpreasfințitul Mitropolit Nifon al Târgoviștei (un adevărat ambasador al Patriarhiei Române, pe toate meridianele globului). Ultima dată l-am întâlnit pe mitropolitul Nifon la cea de a X-a Adunare generală a C.E.B. de la Busan (Coreea de Nord) și am rămas cucerit de personalitatea și diplomația sa, precum și de bucuria și bunăvoința cu care împărtășea altora din frumusețile Ortodoxiei.

Bibliografia (așezată la finele volumului), bogată în lucrări despre misiune, aduce în actualitate și alți teologi ortodocși români: Preafericitul Părinte Patriarh Daniel și pr. prof. dr. Ioan Sauca, actualmente secretar general asociat al Consiliului Ecumenic al Bisericilor.

Lista autorilor menționează ce e mai important din activitatea celor care semnează în paginile volumului.

Volumul *Orthodox Perspectives on Mission* este deosebit de util din perspectiva profesorilor de Misiologie și a celor care doresc să se familiarizeze cu frumoasa și bogata misiune a Bisericii lui Hristos, pentru că au la îndemână, dintr-o dată, cele mai importante scrieri teologice în domeniul misiunii, atât ca bază sau teorie, cât și ca aplicabilitate practică.

Este cu siguranță un volum care merită tradus și la noi, pentru că literatura teologică în domeniul misiunii ortodoxe este încă deficitară.