

**ALTCĂRUL
BANĂȚULUI**

1–3

**Anul XXII (LXI), serie nouă, nr. 1–3,
ianuarie–martie 2011**

EDITURA MITROPOLIEI BANĂȚULUI

COMITETUL DE REDACȚIE

- Președinte:** I.P.S. NICOLAE, Mitropolitul Banatului
- Vicepreședinți:** I.P.S. Timotei, Arhiepiscopul Aradului, P.S. Lucian, Episcopul Caransebeșului, P.S. Gurie, Episcopul Devei și Huneodarei, P.S. Paisie Lugojanu, Episcop-vicar al Arhiepiscopiei Timișoarei
- Membri:** Preot Ionel Popescu, vicar administrativ la Arhiepiscopia Timișoarei; preot Iacob Bupte, vicar administrativ la Arhiepiscopia Aradului; preot Pavel Marcu, vicar administrativ la Episcopia Caransebeșului; preot Vasile Vlad, consilier administrativ la Episcopia Devei și Hunedoarei; preot Zaharia Pereș, consilier cultural la Arhiepiscopia Timișoarei; preot Vasile Pop, consilier cultural la Arhiepiscopia Aradului; preot Daniel Alic, consilier cultural la Episcopia Caransebeșului; preot Ioan Tulcan, decanul Facultății de Teologie din Arad; preot Nicolae Morar, profesor la Facultatea de Teologie din Timișoara; preot Constantin Train, directorul Seminarului teologic liceal „Ioan Popasu“ din Caransebeș
- Redactor responsabil:** Preot dr. Adrian Carebia
- Corectori:** Preot Ioan D. Țirnea
Constantin Gurău
- Redacția și administrația:** Arhiepiscopia Timișoarei – bd. C. D. Loga nr. 7, 300021 Timișoara; telefon/fax: 0256 - 30 95 88

BOTEZUL – ÎMBRĂCARE ÎN HRISTOS

Potrivit hotărârii Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române, anul 2011 este rânduit ca an omagial al Sfântului Botez și al Sfintei Cununii. Acesta este motivul pentru care în cele ce urmează ne vom referi la importanța și actualitatea primei taine din cele șapte câte a instituit Biserica și le-a pus la dispoziția credincioșilor pentru mântuirea și desăvârșirea în Hristos.

Întreaga noastră viață de creștini își are începutul la Botez și trebuie să fie în mod constant raportată la el. Sfântul Botez este taina de care ține toată viața noastră de creștini; prin ea ne facem membri ai Bisericii, al cărei cap este Hristos. Botezul este prima taină administrată în viața unui om, indiferent de vârsta acestuia, copil sau bătrân. De ea depinde în mod direct și administrarea celorlalte Sfinte Taine, căci dacă nu devenim membri ai Bisericii lui Hristos, nici aceasta nu ne împărtășește darurile sale. Se știe că nașterea trupească a unui prunc aduce negrăită bucurie în sânul familiei care l-a dorit și așteptat uneori vreme îndelungată. Pe cât de firească este această bucurie, pe atât de necesară se dovedește și „cealaltă naștere“ a pruncului, „din apă și din Duh“ prin Taina Botezului (Ioan 3, 5). Cu semnificațiile sale duhovnicești, această naștere „de sus“ este menită să sporească însutit bucuria nașterii după trup. Potrivit învățaturii Celui care l-a întemeiat, Botezul creștin este poarta Împărăției cerurilor, taina dumnezeiască prin care omul renaște spiritual pentru viața în Hristos, cu atât mai mult cu cât, în plan sacramental, această renaștere în viața creștină se realizează prin administrarea a trei Taine: Botez, Mirungere și Euharistie.

Botezul este taina de inițiere care a fost instituită de către Însuși Domnul nostru Iisus Hristos prin îndemnul: „Mergând, învățați toate neamurile, botezându-le în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh...“ (Matei 28, 19). Prin Taina Botezului, omul care crede în Hristos renaște din apă și din Duh la viața cea adevărată și devine membru al Bisericii. Prin Botez și afundarea pruncului în apă în numele Sfintei Treimi se produce moartea omului vechi și renașterea lui la viața adevărată în Hristos. O dată cu aceasta se șterge păcatul strămoșesc și toate păcatele savârșite mai înainte și se imprimă chipul lui Hristos în el. Prin aceasta omul, unindu-se cu Hristos, intră în Biserică și devine membru al Trupului tainic al Domnului.

Din importanța Botezului derivă și necesitatea pregătirii corespunzătoare pentru primirea lui. Se înțelege că, deși protagonistul prin excelență al evenimentului baptismal este pruncul, pregătirea se referă cu prioritate la cei care poartă responsabilitatea moral-creștină în acest context: nașii și părinții.

Deoarece pruncii nu pot să-și mărturisească singuri credința, în Biserică sunt garanți nașii de la botez, care mărturisesc pentru aceștia credința creștină, rostind Crezul și care își iau îndatorirea ca finii lor să fie crescuți în credința Bisericii.

Datoria primordială a nașilor de botez este conștientizarea rolului moral-educativ pe care și-l asumă odată cu primirea celui nou-botezat (etimologic, printre alte sensuri, nașul este cel care primește în grija creșterii duhovnicești un creștin în devenire). În acest scop, ei sunt călăuziți de către preot să cunoască Simbolul de credință sau Crezul, pe care îl vor mărturisi substitutiv și responsabil totodată, înainte de Botez. Mărturisirea publică a credinței ortodoxe constituie o cheazășie cât se poate de serioasă a nașilor că se vor strădui să insuflă celui botezat principiile doctrinei și ale moralei creștine.

Din nefericire, în unele cazuri, exact aceste îndatoriri sunt uitate, iar nașul nu-și asumă decât grija de a procura lumânarea, cât mai frumos ornată, de a cumpăra cât mai multe haine și de a face față cât mai onorabil la petrecerea ce va urma. Desigur, bucuria botezului presupune și o grijă pentru aspectul estetic, acesta însă nu trebuie să umbrească sau să eclipseze valoarea spirituală a nașiei și mai cu seamă nu trebuie să o pună în antiteză cu latura materială a evenimentului, botezul devenind adeseori o sursă de stres financiar sau un moment de petrecere excesivă. Rolul nașului este acela al unui părinte sufletesc având datoria de a da mărturie pentru finul său, iar mărturia nu constă numai în rostirea Crezului și primirea în brațe a pruncului după întreita afundare, ci și în aceea de mărturisitor și educator, formator, părinte spiritual care veghează la creșterea spirituală a finului, însoțindu-l pe acesta în toate etapele sale spirituale și, așa cum este tradiția, fiindu-i alături chiar la cununia religioasă de mai târziu. Legătura dintre naș și fin nu este una conjunkturală, ci este permanentă, iar rudenția spirituală instituită prin Sfânta Taină a Botezului este la fel de importantă ca aceea dintre părinții trupești și prunc, instituindu-se aceleași grade de rudenie și impedimente la căsătorie până la gradul al III-lea. Nașul are bucuria de a fi părinte spiritual, dar și responsabilitatea vegherii permanente la creșterea spirituală a pruncului. Efortul nașului trebuie să primească răspuns

din partea finului prin respectul pe care acesta i-l va purta întreaga viață și prin modul de a apela la sfatul nașului și a urma îndemnul său spiritual. În mod cert, nașul va juca un rol important în formarea morală a celui botezat. În acest context, credem că nu greșim atunci când afirmăm că pentru mulți dintre nași, îndemnul preotului de a învăța Crezul, însoțit de o tâlcuire teologică accesibilă poate însemna o răscruce existențială prin conotațiile creștine pe care le implică.

Un aspect nu mai puțin important legat de Botez este atribuirea numelui pentru cel nou născut, care nu de puține ori ridică numeroase probleme. Astăzi există obiceiul să ne botezăm copiii cu nume care să se deosebească de cele clasice sau cu ale unor actori sau cântăreți străini, socotind că numele sfinților nu mai sunt de actualitate. Acestea par să fie considerate nume demodate, care se potriveau în secolele trecute. Sigur, părinții nu trebuie să se oprească neapărat la aceste nume, însă nu este indicat să excludă numele sfinților atunci când își botează copiii. Nume precum Gheorghe, Vasile, Ion sunt astăzi minoritare. Din documentele secolelor trecute se poate constata, după prenumele ce apar în ele, că numele sfinților erau purtate și frecvent atribuite nou născuților. Acum însă trăim niște vremuri în care numele de origine străină sau cele din diverse mitologii sunt mai la căutare. Dar ceea ce nu realizează unii părinți este faptul că dacă își numesc copiii după diverse vedete, în nici un caz aceștia nu vor fi mai frumoși, mai deștepți sau mai norocoși decât unii care poartă numele unor sfinți. Învățătura Bisericii noastre este aceea că numele unui sfânt, care se dă copilului la Botez, îl face pe noul botezat ucenicul acelu sfânt al cărui nume îl poartă. Prin aceasta, sfântul devine rugător, ajutor și ocrotitor al copilului creștin înaintea lui Dumnezeu, atât în această viață, cât și după moarte. Prin acordarea numelui la Botez persoana botezată este scoasă din masa indistinctă umană, din anonimatul general, ca o persoană cu răspunderi proprii. Omul își primește la Botez numele său care îl face conștient de responsabilitatea pe care o are. Acest nume îi dă forma personală profundă care este chipul lui Hristos în el, iar tocmai prin această calitate de persoană sau de chip al lui Dumnezeu, el răspunde lui Dumnezeu, se dezvoltă și se menține în relația responsabilă cu El. Sfântul Nicolae Cabasila, amintind importanța numelui de la botez afirma că: „în ceea ce privește roada spălării prin Botez, ea dă omului o formă și o înfățișare nouă, și anume pune pe sufletul acestuia o pecete, un chip în care e străvezie moartea și Învierea lui Hristos... Aurul, argintul și arama, câtă vreme se înmoaie sub puterea focului, ne lasă să vedem materia simplă. De aceea i se și dă

fiecăruia în general numele de aur, de argint sau de aramă. Dar de îndată ce aceste materii își primesc o formă sub bătaile ciocanului, nu mai sunt o materie simplă, ci au luat o formă – așa cum se așază haina pe trup – din clipa aceea se ivește un nume nou, special, iar aceste nume nu mai arată și materia, ci numai chipul sau forma. Poate chiar din această cauză fericita zi a Botezului este socotită de creștini ca zi a numelui, deoarece tocmai în această zi suntem născuți din nou și pecetluiți pentru o viață nouă, iar sufletul nostru, care până atunci n-avea nici o formă și nici o rânduială, își ia forma și conținutul său. În ziua aceea noi suntem cunoscuți ai Lui... Căci în ziua aceea auzim pentru prima oară că ni se spune pe nume, ca și când în ziua aceea într-adevăr am fi fost cunoscuți pentru prima oară“ (Sfântul Nicolae Cabasila, **Despre viața în Hristos**, traducere din limba greacă de preot prof. dr. Theodor Bodogae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2001, p. 77).

Luând în considerare toate aceste aspecte, putem crede că pășim pe calea unei înțelegeri mai ample a Botezului, a semnificațiilor sale în viața Bisericii și în viața noastră în calitate de creștini, de această înțelegere mai amplă a tainei fundamentale a credinței și a vieții creștine având astăzi nevoie, mai mult decât orice. Este nevoie să redescoperim Botezul în toate înțelesurile lui, pentru că adevărata redescoperire trebuie să se petreacă de fiecare dată când Biserica săvârșește această mare Taină și ne face pe toți participanți și martori la ea. Referindu-se la această posibilitate, unul din marii teologi ai Bisericii noastre remarca faptul că: „trebuie să înțelegem Liturghia din interior, să descoperim și să experimentăm acea «epifanie» a lui Dumnezeu, a lumii și a vieții pe care Liturghia o cuprinde și o transmite, să legăm această viziune și putere de propria noastră existență, de toate problemele noastre: acesta este scopul teologiei liturgice. Din toate acestea, Botezul este cu adevărat începutul, temelia și cheia. Întreaga viață a Bisericii este înrădăcinată în viața nouă care strălucește din mormânt în prima zi a noii creații. Această nouă viață este oferită în Botez și este împlinită în Biserică“ (Alexandru Schmemmann, **Din apă și din duh**, Editura Sofia, București, 2007 p. 11).

Așadar înveșmântarea cu haina cea nouă de la Dumnezeu se împlinește prin Botez, după cum se spune și în slujba tainei „câți în Hristos v-ați botezat în Hristos v-ați și îmbrăcat“. Desigur, această schimbare a veșmântului este un parcurs care durează toată viața. Ceea ce se săvârșește la Botez este doar începutul care ne face capabili de eternitate și, astfel, primind veșmântul luminii lui Iisus Hristos, ne putem prezenta înaintea lui Dumnezeu să trăim împreună cu El pururea.

IN MEMORIAM

Ceva din biografia învolburată a Înalt Preasfințitului Bartolomeu Anania ne era cunoscut încă din 1983, prin intermediul volumului **Rotonda plopilor aprinși**, unde autorul, vorbind despre Tudor Arghezi și Gala Galaction, despre Anton Holban și Victor Papilian, despre Lucian Blaga, Ion Luca, Marin Preda și Vasile Voiculescu mărturisea, vrând-nevrând, și despre sine. Dar constrângerile epocii impuneau atâtea ocultări, omisiuni și eufemisme, încât adevărul, purul și tristul adevăr, nu putea fi deslușit decât îndărătul unor văluri opace. O frază ca următoarea: „Bietul om (Ion Luca) nu știa că în mai puțin de un an avea să-și ia asupra-și lepădarea lui Petru, aflând că atât „Miorița“, cât și unicul ei semnatar treceau prin purgatoriul unui fel de *opus igni, auctor patibulo...*“, poate sluji drept exemplu lămuritor; altfel spus, să clarifice neclaritățile...

Cuvântul înainte al **Rotondei plopilor aprinși** era datat „Vărat, decembrie 1982“. Ceea ce aflăm acum, din impunătorul tom de **Memorii** (Editura „Polirom“, Iași, 2008, 695 p.), este însă că Î.P.S. Sa, beneficiind de șederea în Statele Unite, încheiase, cu opt ani mai devreme, o autobiografie amplă și liberă de orice fel de rețineri, așa cum, în România aceluia timp, i-ar fi fost imposibil să o scrie. Această primă parte a **Memoriilor** s-a păstrat în America prin grija unei prietene devotate, într-un seif de bancă sub cifru secret, ignorat chiar de autor, și a fost recuperată de el abia în 2001. Partea a doua începe a fi redactată la Cluj, în februarie 2004, după o pauză de treizeci de ani. „Mâna încă nu-mi tremură – mărturisește autorul – dar și-a pierdut elasticitatea, așa încât prefer să scriu la computer“. Pe ultima pagină a părții secunde citim: „Nicula, 22 februarie 2008“. Cei care ar crede că lungul interval dintre cele două jumătăți ale scrierii, de nu cumva și înlocuirea instrumentului de scris, ar fi produs vreo modificare a tonului sau a stilului vor fi total dezamăgiți: unitatea e nedezmănițită, ansamblul nu vădește nici o fisură. „Nici acum nu urmăresc efecte stilistice“, declară memorialistul în *Cuvânt înainte* al părții a doua. Dar cele mai bune efecte stilistice se obțin, o știm cu toții, nu ca rod al voinței noastre.

Asupra unor lungi decenii din viața arhierului a apăsas un „păcat“ al adolescenței sale. Ca elev al Seminarului central din București, Valeriu Anania fusese membru al Frăției de Cruce (organizația de tineret a Gărzii de Fier), dizolvată după rebeliunea din ianuarie 1941. „Cu aceasta s-a încheiat activitatea mea legionară, și alta de atunci nu am mai avut. Dar stigmatul ei trebuia să vină și trebuia să-l port toată viața, ca un luceafăr trist în spicul cununii“. Arestat în vara lui 1941

pentru participarea, incidentală, la înmormântarea lui Horia Codreanu (frate al „Căpitanului“), este eliberat după zece zile. „Dar atunci mi s-a făcut fișa: fișă cu nume și prenume, cu datele personale și, mai ales, cu un calificativ politic precis: legionar. Această fișă avea să mă urmărească de-a lungul unei vieți, implacabilă ca o fatalitate, într-un secol în care individul devine omul-fișă, omul-dosar, omul-caziera, omul-amprentă digitală“.

În toamna lui 1941, Valeriu Anania intră la mănăstirea Antim și se înscrie la Facultatea de Teologie. Este tuns în monahism în februarie 1942, primind numele de Bartolomeu, iar după două săptămâni devine diacon. Slujbele de la Antim înregistrează, de la o vreme, prezența cotidiană a unei tinere și frumoase doamne, neclintită în genunchi, pe lespedeaa goală de piatră, în tot timpul serviciului divin. Într-o seară, enigmatică femeie aține calea tânărului diacon, izbucnind „într-o foarte patetică, aproape tragică, mărturisire amoroasă“; „de mai multe săptămâni i se ruga fierbinte lui Dumnezeu, și cu sinceritate, să-i dăruiască o singură zi sau un singur ceas cu necunoscutul călugăr de la strană. Mi-am simțit obrazul mângâiat de o mână tremurândă și am fugit pe strada goală, năucit, spre poarta mănăstirii. De atunci nu am mai văzut-o“. Din această întâmplare adevărată avea să crească, mult mai târziu, Iovanca, din piesa „Meșterul Manole“. Remarcăm, încă de acum, că existența lui Valeriu Anania pare croită după după modele literare și totodată că, la rândul ei, se va sublima în literatură.

Sătul de asprimile starețului de la Antim, călugărul își începe peregrinările prin țară, statornicindu-se inițial la mănăstirea Polovragi din județul Gorj. Într-o zi, poștașul comunei Iasă, din greșeală, la mănăstire, o telegramă adresată postului de jandarmi: „Arestați și trimiteți sub escortă pe călugărul Anania Bartolomeu“. Iată-ne, din nou, în plin episod romanesc: „să ajungi în posesia unei telegrame prin care ți se ordonă arestarea! Era, într-adevăr, o întâmplare extraordinară și se cerea onorată ca atare“. A doua zi, urmăritul se prezintă, fără escortă, procurorului Curții Marțiale din București, provocând de-a dreptul stupefacția acestuia: „Dar dumneata îți dai seama că te bag la arest? Sigur, cel puțin așa e scris în telegramă“. Pentru care faptă, o știam mai demult: în timpul șederii la Antim, rugat de un necunoscut, Bartolomeu ascunsese, în podul spălătoriei, două pachete de publicații legionare. O întâmplare nefericită dusesse ulterior la descoperirea acestora, iar într-unul din ele se mai găsiseră și două pistoale! Condamnat la șase luni de lagăr, călugărul îi scrie mamei vreo 15–20 de scrisori, datându-le diferențiat și încredințându-le unui prieten scăpat de osândă, cu rugămintea de a le timbra și expedia la datele convenite.

Eliberat la 4 aprilie 1944, călugărul își propune să devină medic și susține examenul de admitere la Facultatea de Medicină din Cluj, aflată în refugiu la Sibiu. Intrarea rușilor în țară îl îndeamnă să fugă peste graniță, dar încercarea eșuează. După cinci luni de pribegie, își începe, în 1945, studiile medicale la Cluj. Se înscrie de asemenea la Academia Teologică, în anul II, și frecventează Cenaclul literar al profesorului Victor Papilian. La sfârșitul lunii mai 1946, la Cluj se produc

tulburări interetnice. O grevă studentească, cerând începerea anchetei și pedepsirea vinovaților, e declanșată la 1 iunie. Propulsat, fără voia lui, în fruntea mișcării, existența călugărului ia întorsături rocambolești. Se ascunde la Mănăstur (comună învecinată Clujului), își leapădă rasa și dulama, își rade barba și mustața și conduce greva prin comunicate zilnice, pe care le transmite la Cluj printr-un coleg devotat. „Părintele“ căpătase proporții fantastice, faptul că era și nu era prezent îi dăduse o aureolă de mit; toată Poliția și Siguranța îl căutau și nu-l aflau, dar cuvântul lui apărea zilnic, nu se știe de unde, sub iscălitura proprie. Spre a prezida, la 16 iunie, o adunare generală a studenților, care să decidă soarta grevei, călugărul reintră în oraș sub înfățișarea lui laicizată; la Universitate, într-un cabinet conspirativ, îl aștepta peruchierul-șef al Operei, care-i confecționase, după o fotografie, barbă și mustață false! Redobândindu-și astfel chipul cunoscut și îmbrăcând veșmântul clerical, „părintele“ e ovaționat frenetic de adunare, care hotărăște continuarea grevei. După câteva minute, în spatele scenei, călugărul își reia ținuta civilă și părăsește calm clădirea Universității, pe care ulterior agenții forței publice o vor răscoli îndelung și zadarnic. Nu s-au dumerit niciodată cum de-l văzuseră pe călugărul Anania intrând și nu-l mai văzuseră ieșind. A devenit, și pentru ei, un mit!

Exmatriculat din Universitate, fostul conducător al grevei pleacă din nou în pribegie. Încercările, repetate, de a reveni la Cluj se traduc în tot atâtea arestări și „trimiteri la celulă“ sub escortă. Șansa pare a-i surâde prin întâlnirea întâmplătoare, la mănăstirea Bistrița, cu patriarhul Justinian, care îl ia sub ocrotirea lui și-i încredințează diverse răspunderi. Dar suspiciunile Securității nu-l cruță de o scurtă arestare, în 1949, și de alta, cu urmări mult mai grave, în 1958. Va fi anchetat îndelung, sub acuzația că ar fi făcut din Patriarhie „o officină reacționară, legionară“. Însuși Alexandru Drăghici, ministrul de Interne, în citește dosarul și-l avertizează sumbru: „Noi am avut destulă răbdare cu dumneata. Dar s-ar putea s-o pierdem“. Supus unor torturi monstruoase, în urma cărora „recunoaște“ că ar fi depus activitate legionară la mănăstirea Viforâta, este judecat la Ploiești și condamnat la 25 de ani muncă silnică pentru „crimă de uneltire contra ordinii sociale“.

„Există o bucurie a suferinței“, spunea Valeriu Anania, și ea e suprema dovadă că suferința ta are un sens; sau, dacă nu-l are ori nu-i de-ajuns de limpede, i-l dai, ți-o faci accesibilă. Pentru cel căruia, în primăvara lui 1958, destinul părea să-i deschidă „două intrări posibile: în literatură sau în pușcărie“, bucuria suferinței va îmbrăca forma paradoxală a îngemănării ambelor căi. Mai direct spus, a literaturii „în“ pușcărie, performanță unică în condițiile inumane ale detenției, unde scrisul nu era nici îngăduit și nici posibil. Se cunosc, desigur, cazurile unor poeți întemnițați, precum Nichifor Crainic, Radu Gyr, Gabriel Țepelea, care încredințau memoriei celorlalți deținuți versurile lor compuse mintal. Dar acestea erau texte scurte, nedepășind un mic număr de strofe. Reușita lui Valeriu Anania se ridică la cu totul alți parametri. A lucrat cu regularitate și îndărătnicie, zi de zi, vreme de șase ani, oriunde s-a aflat, și a ieșit din închisoare purtând în memorie

două piese de teatru complete și o mulțime de poezii, totalizând aproape douăsprezece mii de versuri. Dacă s-ar căuta un termen de comparație, singurul care ar putea fi, „*mutatis mutandis*“, e Homer.

Eliberat la 1 august 1964, arhidiaconul Valeriu Anania va fi chemat în anul următor la Episcopia misionară ortodoxă din America, pentru a ajuta la reorganizarea acesteia: „Nu-mi era frică. Primeam totul ca de la Dumnezeu și cu El în rugăciune îmi luam zborul spre alte zări, într-o imensă curbă a ciudatului meu destin“. Cei 11 ani petrecuți în America ne relevă noi fațete ale personalității memorialistului. Împreună cu episcopul Victorin Ursache, pentru alegerea căruia își sacrificase benevol șansele proprii, izbutește să organizeze și să întărească eparhia, în condițiile ingrate ale dezbinării românilor americani, disputați de două episcopii rivale. Episcopia de la Vatra era respinsă întrucât îl avea în frunte pe Valerian Trifa, fost condamnat legionar. Episcopia misionară din Detroit era, în schimb, denunțată drept comunistă, pentru că depindea canonic de Patriarhia Română. Noul venit are de ales între criteriul politic și cel canonic. Valerian Trifa nu avea hirotonie validă, nu avea succesiune apostolică, nu era posesor al harului dumnezeiesc; prin urmare, avea toate calitățile, în afară de una singură: pur și simplu, nu era episcop. Așadar, până la urmă, îi era clar că rațiunea canonică trebuia să primeze asupra celei politice. Un reflex anecdotic al situației se va produce la Uppsala în 1968, la o reuniune ecumenică, unde Trifa îl va prezenta pe Anania drept „o oaie rătăcită“, iar acesta din urmă va replica numindu-l pe Trifa „un păstor rătăcit“.

Contactul cu lumea nouă, inițial euforic, pune totuși problema adaptării. O cădere nervoasă îl va obliga pe Valeriu Anania, la recomandarea medicilor, să-și acorde în 1967 o lună de vacanță în arhipelagul Hawaii, prilej de a-i cunoaște la Honolulu pe soții Ștefan Baciu și Mira Simian și de a-și începe inițierea în folclorul local, prefigurând romanul **Străinii din Kipukua**. Patru ani mai târziu, scriitorul va reveni în insulă pentru un răstimp de șase luni, dedicat integral muncii literare. Un **Jurnal hawaian** redă cu vioiciune filmul șederii. La 25 ianuarie 1971, autorul notează: „Cu exact nouă ani în urmă, după paisprezece luni de lucru mintal zilnic, terminam **Steaua zimbrului** într-o celulă din Aiud. Iar acum încă mai lucrez la ea, în Hawaii. Ce straniu poate fi destinul unui om! Și al unei piese!“ Conștiința literară a dramaturgului se reflectă constant în efortul său de a reface versiunile „scrise pe creier“, unele deja publicate, și a le converti în texte, „*ne varietur*“.

De-a lungul celor 11 ani petrecuți în America, Valeriu Anania a editat un număr egal de almanahuri „Credința“, incluzând și o secțiune de literatură românească, în care s-au publicat nu doar texte clasice (Eminescu, Coșbuc, Goga), ci și ale unor autori contemporani ca Arghezi, Blaga, Agârbiceanu, V. Voiculescu, Radu Gyr, Nichifor Crainic, A. E. Baconsky. Revenit în țară în 1976, memorialistul va lucra ca director al Institutului biblic până în 1982, când va fi pensionat la cerere și se va stabili la mănăstirea Văratec. Timp de douăzeci și doi de ani, Văratecul a fost adevăratul său domiciliu și principalul atelier de lucru intelectual. O cotitură majoră în activitatea scriitorului se va produce odată cu dedicarea sa unui proiect

de supremă răspundere: o nouă versiune românească a Bibliei. Ducerea ei la bun sfârșit a impus consultarea unei vaste bibliografii, care i-au umplut aproape zece metri de rafturi, precum și părăsirea creației originale. Din 23 decembrie 1990, când a început lucrul la Biblie, nu a mai scris nici măcar o pagină de literatură proprie, socotind că tot ceea ce scrisese până atunci nu era altceva decât un exercițiu de o viață pe limba română, pregătindu-se pentru ceea ce Dumnezeu îi rânduise să facă în ultimii săi ani. Un episod pur umoristic marchează istoria noii versiuni: pentru ediția de probă a Noului Testament, traducătorul a pretins suma de... un leu. Toți se uitau țintă la dânsul, crezând că e vorba de o capcană, și gata să apere averea instituției. Dar de ce un leu? a continuat să se mire Ionescu (contabil-șef al Patriarhiei). „Apăi, nici degeaba nu v-o dau, că eu am muncit aici!“ O problemă dificilă, în condițiile inflației, a fost aflarea unei monede de un leu; în cele din urmă l-a primit!

La 21 ianuarie 1993, memorialistul e înștiințat că a fost ales arhiepiscop al Vadului, Feleacului și Clujului. A înțeles că Biserica își recheamă sub drapel pe bătrânul ei oștean. Și s-a supus, cel care până la 31 ianuarie 2011 a ocupat înalta demnitate de mitropolit al Clujului, Albei, Crișanei și Maramureșului. Interesul documentar al scrierilor sale și a însușirilor lor literare se îmbrățișează strâns sub cupola unui sens etic, care conferă întregului vibrația cea mai nobilă, mai generoasă și mai profundă. Este, în deplinul înțeles al cuvântului, o „carte românească de învățătură“.

Preot HORIA ȚĂRU

UNITATEA BISERICII CA FUNDAMENT ONTOLOGIC ȘI CA CERINȚĂ A ADEVĂRATEI TRĂIRI

O EXPRIMARE TEOLOGICO-DUHOVNICEASCĂ

Prof. dr. DIMITRIOS TZLENGIDIS
Facultatea de Teologie din Tesalonic

Unitatea Bisericii, în toate accepțiunile ei, – instituționale și harismatice – are cu siguranță o temelie duhovnicească. Se dăruiește mistic, însă se păstrează, se cultivă și se exprimă în chip euharistic.

Dintru început, unitatea Bisericii, ca însușire de bază, apare din însăși existența ei și exprimă în mod deosebit propria ei conștiință, care s-a formulat atât istoric, cât și, mai ales, oficial și incontestabil, în *orosul* celui de-al doilea Sinod Ecumenic (381), care a alcătuit Simbolul de credință al Bisericii.

Prin urmare, mărturisim prin Simbolul de credință, cu caracter oficial, că: credem „într-una, sfântă, sobornicească și apostolească Biserică“. Dacă însă Biserica este **una** după Simbolul de credință, cu semnificația eclesiologică consecventă și după sensul propriu al cuvintelor, atunci nu e posibil să existe biserici eterodoxe.

Din formularea Simbolului de credință, se descoperă că unitatea ca însușire de bază a cuiva, în situația de față, ca însușire a Bisericii **una**, este fundamentul sigur al credinței noastre. Și practic în conștiința trupului Bisericii, unitatea ei este fundament ontologic, pecetluit absolut și irevocabil, de către Capul Bisericii, de către Hristos, prin prezența permanentă a Mângâietorului Său Duh, în aceasta, chiar din ziua Cincizecimii.

Cu toate acestea, unitatea rămâne pentru actualii și pentru viitorii membri ai Bisericii, a fiecărei perioade, cerința adevăratei trăiri. Ca trăire adevărată, unitatea membrilor ei alcătuiește străduința personală a conlucrării lor pentru șederea încercată și pentru rodnicia sigură în trupul teandric al lui Hristos, viu și de viață făcător, în Biserică.

În mod concret, unitatea Bisericii este admisă și arătată legislativ în credință, în cult și în conducerea ei. Tripla unitate de mai sus se bazează și își trage seva din întreita demnitate a lui Hristos: cea de profet, arhiereu și împărat. Prin urmare,

cele trei fețe ale unității Bisericii ar trebui să se înțeleagă ca fiind coordonate întrepătrunse și neîntrerupte ale aceleiași unități depline a ei.

1. Unitatea în credință

Unitatea Bisericii, așa după cum am făcut deja referire, nu se constituie ca adevăr dogmatic autonom și abstract, independent de viața ei, ci exprimă propria ei conștiință și experiența ei duhovnicească. Trupul mistic al lui Hristos, Biserica, devine locul haric unde se constituie, se trăiește și se descoperă unitatea credincioșilor ca icoană a unirii Dumnezeuului Treimic.

Credincioșii ca sălășluire a Persoanelor dumnezeiești, în chip harismatic, sunt chemați să trăiască după modelul unității Treimice și să exprime în modul acesta comuniunea și participarea lor la viața Dumnezeuului Treimic. De altfel, după Evanghelistul Ioan, înfăptuirea unității credincioșilor după modelul unității Persoanelor dumnezeiești se constituie și în mărturia lor în lume: „pentru ca toți să fie una, precum Tu în Mine, Părinte, și Eu în Tine; ca și ei să fie în Noi, pentru ca lumea să creadă că Tu M-ai trimis“ (Ioan 17, 21).

Unitatea credincioșilor ca membri ai uneia și aceleiași Biserici, se bazează nu în creat ci în energia necreată, îndumnezeitoare și slava Dumnezeuului Treimic. Este deasupra oricărei îndoieli sau dovezi această situație fiindcă însuși Adevărul Ipostatic în continuarea rugăciunii Arhieresti o exprimă în mod direct: „Și Eu le-am dat lor slava pe care Tu Mi-ai dat-o, pentru ca ei una să fie, așa cum Noi suntem una. Eu în ei și Tu în Mine, ca să fie desăvârșiți în una ca lumea să știe că Tu M-ai trimis și i-ai iubit pe ei cum M-ai iubit pe Mine“ (Ioan 17, 22–23). În acest pasaj se găsește concentrată „cheia“ de interpretare a înțelegerii temeliei duhovnicești a unității Bisericii. Ceea ce adună credincioșii în Biserică, sau ceea ce face Biserica un trup teandric, nedivizat și organic, este însăși slava necreată, îndumnezeitoare și harul Dumnezeuului Treimic. Dumnezeirea aceasta nezidită care unește și desăvârșește trupul Bisericii, se impropriază haric și rămâne veșnic în chip liturgic în Biserică, datorită lui Hristos, care este capul trupului teandric al Bisericii (cf. Efeseni 1, 22–23). În acest trup se realizează ontologic și haric acel „Eu în ei“ a lui Hristos.

Oricare alt aspect urmărit al unirii cu eterodocșii care deviază de la presupuzițiile teologice de mai sus, pentru adevărul descoperit al credinței, este în fapt irealizabil. Cu toate acestea însă reprezentanții Bisericilor Ortodoxe locale, cu centrul de coordonare la Patriarhia Ecumenică, se arată a avea altă perspectivă asupra unității Bisericii. Este caracteristic, în mod deosebit faptul că primul paragraf al sugestivului Program al *Organizației Internaționale pentru dialog mixt*, cu Romano-Catolicii, în Cipru, octombrie 2009, face referire că în acordul comun *Textul de la Ravena* (2007), Romano-Catolicii și Ortodocșii susțin „epoca Bisericii nedespărțite“ (vezi

Textul de la Ravena, paragraful 41). Este evident că formularea acestei presupoziii pentru membrii *Organizației Internaționale pentru dialog mixt*, înseamnă că astăzi nu există Biserică nedespărțită. Și prin urmare, astăzi Biserica este divizată în ciuda credinței Bisericii, cum mărturisim în Simbolul nostru de credință. Aceasta înseamnă însă căderea din Biserică a acelor care conștient susțin toate câte *Textul de la Ravena* prezintă pentru identitatea Bisericii, fiindcă indirect, cu siguranță, nu acceptă părți ale învățaturii dogmatice a celui de-al doilea Sinod Ecumenic.

Însă, deja foarte devreme, romano-catolicii s-au diferențiat de învățatura dogmatică a celui de-al doilea Sinod Ecumenic cu adaosul „Filioque“. „Filioque“ a fost pus la cale și s-a arătat în Apus când s-a retras trăirea prezenței harice a Sfântului Duh din jurisdicția papei asupra Bisericii. În esență, Filioque a constituit cristalizarea înstrăinării de experiența trăită a Harului necreat și energia Dumnezeului Treimic, prin intermediul căreia se realizează comuniunea adevărată și nemijlocită a omului cu Dumnezeu, în Biserică.

Prin urmare, datorită diferențelor dogmatice dintre noi și Romano-Catolici nu poate să existe unire cu ei nici în esență, nici în exterior. Cu toate acestea, însă paradoxul dogmatic și eclezial este că *Textul de la Ravena* – precum și texte precedente: de la Monaco, Bari, Balamo și Balamand – fac referire la credința apostolică comună, la tainele comune și la caracterul ecleziastic al eterodocșilor. Astfel se creează falsa impresie blasfemiatoare, că prin *Textul de la Ravena* se neagă Hristos, care ne adeverește că mlădițele îndepărtate din butucul de vie nu pot să aducă rod. Membrii *Organizației Internaționale pentru dialog mixt* așadar adevăresc în textele lor comune că, cu toate devierile lor eretice, Romano-Catolicii constituie Biserica și că au taine autentice. Teologic este altceva, firesc și logic este paradox, cum reprezentanții Bisericilor Ortodoxe locale nu percep colosala greșală a Romano-Catolicilor, la care subscriu. Înșiși Romano-Catolicii ne adevăresc prin învățatura lor dogmatică despre harul creat că este experiență nefericită, experiența duhovnicească a Bisericii și a caracterului teandric, al unității duhovnicești a ei. Prin urmare, cu presupozitiile de mai sus este în întregime, zadarnic și fără scop să se întreprindă caracterul eclezial al unirii cu ei. Este practic altceva și în totalitate irealizabilă această unire, deoarece este în opoziție cu presupozitiile teologice ale Bisericii în cuprinsul caracterului ei ontologic.

2. Unitatea în cult

Unitatea Bisericii așadar, se realizează prin dumnezeiescul și necreatul Har, prin intermediul Sfintelor Taine și în special prin dumnezeiasca Euharistie, însă nu în chip mecanic și fără fundamente. Dimpotrivă unirea harică presupune din partea credincioșilor curățire de păcat, libera lor conducere și ideea de credință. De altfel, Dumnezeu se slăvește drept în sânul cultului divin numai atunci când

doxologia devine „o singură gură și o singură inimă“. Aceasta însă presupune nu doar o credință ci și o singură viață în Duhul Sfânt.

Când însă conducerea Bisericii se întâmplă să aibă altă părere și evident în opoziție cu conștiința dogmatică a Bisericii, după cum aceasta s-a arătat în hotărârile Sinoadelor Ecumenice, atunci cu siguranță unitatea conducerii trupului cu capul Bisericii descoperă o problematizare liturgică.

În mod deosebit problema pentru unitatea Bisericii, în cult, descoperă acea situație în care ierarhia superioară, care se pomenește în Sfânta Euharistie, se întâmplă să fie de părere, să trăiască și să se comporte în mod ireconciliabil după litera și duhul sfintelor canoane ale Sinoadelor Ecumenice. Când conducerea Bisericii se întâmplă să înceapă a se ruga împreună cu eterodocșii și să accepte chiar și tacit textele comune subscrise de către reprezentanții ei și de către eterodocși, când deci, indirect, fără siguranță în fapt, se presupune că eterodocșii constituie biserici, în înțelesul eclezial al termenului, și că au prin urmare taine autentice, în ciuda faptului că înșiși eterodocșii neagă dogmatic caracterul necreat al harului și al lucrării tainelor, golind astfel, în sensul propriu al cuvântului, taina Bisericii și al caracterului ei teandric și coborând-o la organizație pur umană, atunci cu siguranță este subminată într-o oarecare măsură unitatea ierarhiei superioare cu Biserica, în mod direct. Practic, atunci unitatea urmărită de conducere se epuizează într-un cadru creat și omenesc.

3. Unitatea în conducere (administrație)

Aceasta ne introduce în mod deosebit în sfintele canoane și în unitatea de organizare a Bisericii și are temelia teologică a ființării ei în demnitatea împărătească și de conducere a lui Hristos.

Unitatea Bisericii în administrația ei nu este confirmată mecanicist de către instituția duhovnicească a sinodalității. Se presupune însă neapărat și această idee sfântă a sinodalității arhierilor. De altfel în sensul adevărat, sinodul, după literă și mai ales după duhul cuvântului, este acela care găsește împreună Calea, care Cale în această situație este calea ipostatică, adică Hristos. Ești deci împreună – nu simplu exterior și principial, ci, mai mult, ființial și lucrător în Duhul Sfânt –, numai atunci când ai real „mințea lui Hristos“.

Din cele de mai sus este evident că, mult mai mult unitatea Bisericii, în general, însă și în mod special în organizarea ei, nu este garantată de cel dintâi sau conducătorul unui sinod.

Dacă însă teoretizăm de fiecare dată *cel dintâi* în conducerea ierarhiei Bisericii, ca cel care exprimă și garantează unitatea ei – atât în primul mileniu, în sânul Ortodoxiei, a Patriarhiei Ecumenice, după cum se arată a fi interpretate câteva ultime texte renumite – atunci inevitabil va trebui să acceptăm că acei *câțiva dintâi*

condamnați ca eretici, atât în Apus cât și în Răsărit, au garantat unitatea Bisericii cu erezia lor, cât timp s-au găsit în locul de conducere. Aceasta însă ar însemna că unitatea ar fi garantată mecanic în lipsa credinței personale greșite a *celor dintâi*. Ar însemna însă că unitatea Bisericii nu are caracter ontologic și duhovnicesc, sau că Biserica poate să fie ori împărțită, ori în erezie. Așa ceva însă vine în plină opoziție cu normele dogmatice ale credinței pe care le mărturisim în Simbolul de credință pentru o singură Biserică.

Textul comun de la Ravena (2007, paragraful 41) pare-se a susține indirect principiul primatului papal valabil în toată Biserica cu diferita înțelegere a lui în Răsărit și Apus în primul mileniu. Din câte cunoaștem, în canoanele Sinoadelor Ecumenice se face referire la „preoția de cinste“ și nu de primatul administrativ al puterii la nivel mondial. Care fac referire la „cel dintâi“ (vezi canonul 2 și 3 al celui de al doilea Sinod Ecumenic și canonul 28 al celui de al patrulea Sinod Ecumenic) mărginește funcțiile administrative la nivel strict de eparhie locală.

Avem opinia că nu este, teologic și patristic, (vezi îndeosebi la Sfinții Atanasie și Grigorie Palama) îndreptățit să purtăm dialog ecumenic cu Romano-Catolicii despre primatul papal chiar și pentru primul mileniu, în timp ce Romano-Catolicii nu sunt membrii Bisericii, rămânând până azi, neschimbați în pozițiile lor eretice privitoare la Filioque, la harul creat, la primatul și infailibilitatea Papei.

Traducere din lb. greacă de drd. MARCEL TANG

HERMENEUTICA MISTICĂ A TRADIȚIEI LA „CÂNTAREA CÂNTĂRILOR“ ÎN VIZIUNEA LUI ORIGEN ȘI A SFÂNTULUI GRIGORIE AL NYSSEI

Preot dr. MARIUS-MIHAI ILCA

I. Eros și agape – iubirea trupească și iubirea duhovnicească la Origen și Grigorie al Nyssei

Origen distinge în hermeneutica mistică pe care o realizează în ceea ce privește teologia iubirii, cu referire specială la *Cântarea Cântărilor*, între *iubirea trupească*, care vine de la diavol și *iubirea duhovnicească*, care vine de la Dumnezeu, își are începutul și sfârșitul în Dumnezeu¹. Această distincție se realizează pe fundalul distincției dintre *omul interior* și *omul exterior* pe care Origen o operează în viziunea sa mistică. Mai precis, el vorbește despre iubirea spirituală a omului interior, opusă iubirii carnale, pătimașe a omului exterior, afirmând totodată contradicția acestor două forme de iubire și imposibilitatea omului să le slujească pe amândouă. Astfel, cel ce iubește trupul în chip pătimaș, nu va înțelege iubirea întru duhul, iubirea duhovnicească. „Ori, una dintre manifestările sufletului este dragostea, pe care noi o folosim mult pentru a iubi, atunci când iubim înțelepciunea și virtutea; însă când iubirea noastră coboară la fapte mai puțin bune, atunci carnea și sângele sunt cele pe care le iubim. Tu însă care ești (om) duhovnicesc ascultă duhovnicește când se cântă aceste cuvinte de dragoste și învață să te ridici spre ceea ce este superior, spre ceva mai bun în măsura în care mișcarea sufletului tău sesizează tonul firesc al iubirii tale“².

Aprofundând această distincție cu referire specială la iubirea dintre soți, Origen va vorbi despre *dragostea cu rânduială* și *dragostea fără rânduială*: „Bărbaților, iubiți femeile voastre“, zice Apostolul. Însă el nu se oprește aici. El știe bine că există o anumită iubire a bărbaților chiar pentru propriile lor soții care uneori este dezordonată și o altă iubire care place și lui Dumnezeu. De aceea tocmai pentru a învăța cum trebuie să-și iubească bărbații propriile soții, a întregit: „Bărbaților, iubiți pe femeile voastre precum Hristos a iubit Biserica“³.

¹ Origen, *Cântarea Cântărilor*, I, 2, în **Scrieri alese**, Partea I, col. PSB, vol. 6, trad. pr. prof. Teodor Bodogae, pr. prof. Nicolae Neaga, Zorica Lațcu, Editura IBMBOR, București, 1981, p. 312.

² *Ibidem*, II, 1, p. 323.

³ *Ibidem*, II, 1, p. 323.

Ierarhia iubirii a fost respectată de către Sfinți, de aceea Origen vorbește despre iubirea Sfinților care au iubit mai întâi pe Hristos și apoi pe ceilalți oameni, incluzând aici și iubirea vrăjmașilor⁴. „Iată dar, cum s-a făcut rânduiala în iubirea Sfinților. Învățătorul și Domnul nostru a statornicit în Evanghelie porunca iubirii, făcând o virtute proprie din afecțiunea fiecăruia și a dat înțelepciunea acestei orânduiri, celor care pot înțelege Scriptura, grăind: «Întărește în Mine iubirea: Să iubești dar, pe Domnul Dumnezeuul tău din toată inima ta, din tot sufletul tău și să iubești pe aproapele tău ca pe tine însuși». El n-a zis: «Pe Dumnezeu ca pe tine însuși, pe aproapele tău din toată inima, din tot sufletul tău și din toată puterea ta». El a mai zis încă: Iubiți pe vrăjmașii voștri, fără să se mai spună din toată inima. Învățătura dumnezeiască nu este neorânduială. Domnul nu cere imposibilul, nici nu zice: Iubiți pe dușmanii voștri ca pe voi înșivă, ci numai «iubiți pe vrăjmașii voștri». E de ajuns să înțelegem că trebuie să-i iubim și să nu le păstrăm dușmănie, însă pe aproapele să-l iubești ca pe tine însuși, iar pe Dumnezeu din tot cugetul tău⁵.

Distincția dintre iubirea trupească și iubirea duhovnicească la Origen cuprinde și distincția pe care acesta o face între înțelesurile termenilor *eros* și *agape*. Analizând înțelesurile acestor doi termeni, Origen nu găsește nici o diferență reală în acestea, doar că termenul *eros* este susceptibil răstălmăcirilor în sens carnal, fapt pentru care Scriptura folosește termenul *agape*⁶.

Comentând acest aspect, Crouzel este de părere că Origen „nu distinge cu claritate în această iubire mișcarea dăruirii de cea a dorinței, ceea ce contemporanii noștri desemnează prin termenii grecești *eros* și *agape* (...) Dar dacă idealul creștin al iubirii de Dumnezeu ar fi un *agape* pur, fără contaminarea *eros*-ului său, altfel spus, o pură dăruire de sine, fără dorință, atunci el ar fi în contradicție nu doar cu dorința de unire care definește iubirea, nu doar cu virtutea teologică a speranței, ci cu însuși actul adorației în măsura în care acesta subliniază starea noastră de sărăcie față de Dumnezeu (...) Ne-am fi dorit poate, ca Origen să facă o distincție mai clară între aceste două aspecte, dar el n-a făcut acest lucru pentru că ele nu sunt separabile, iar iubirea cea mai desăvârșită pe care ne-o putem imagina, va rămâne totuși, în același timp, dăruire de sine și dorință. Faptul că Origen a conceput iubirea spirituală ca pe un dar, decurge din aceea că el o vede ca debordând din Dumnezeu și din celelalte două Persoane dumnezeiești asupra fapturilor, dăruindu-le puterea de a iubi. Resortul întregii sale mistici, care tinde în continuu spre unire constă în faptul că, pentru Origen, iubirea este concepută ca dorință a realităților divine, deci a lui Dumnezeu Însuși⁷.

⁴ Marius-Mihai Ilca, *op. cit.*, p. 78.

⁵ Origen, *Cântarea Cântărilor*; II, 7. în **Scrieri alese**, partea I, col. PSB, vol. 6, p. 333.

⁶ Andrew Louth, **Originile tradiției mistice creștine. De la Platon la Dionisie Areopagitul**, trad. Elisabeta Voichița Sita, Editura Deisis, Sibiu, 2002, p. 101.

⁷ Henri Crouzel, **Origen – personajul-exegețul-omul duhovnicesc-teologul**, p. 205.

Iubirea ca tendință a sufletului spre Dumnezeu este de natură extatică și este unul din elementele constitutive chipului lui Dumnezeu din om care este chemat la unirea cu Arhetipul. Pentru exprimarea acestei realități, Sfântul Grigorie al Nyssei folosește atât termenul *agape*, cât și *eros*. Folosind acești doi termeni, el subliniază faptul că dorul extatic al omului după Dumnezeu este eros, iar eros-ul este aspectul extatic al lui *agape*⁸. La Sfântul Grigorie, *agape* are sensul de dispoziție interioară ce poate fi îndreptată spre bine sau spre rău, iar *eros* indică forma cea mai intensă ce răpește sufletul la Dumnezeu⁹.

II. Origen și Tradiția mistică a Bisericii

În Tradiția Bisericii întâlnim mai mulți autori mistici, autori care abordează și transmit teme mistice care privesc experiența lui Dumnezeu în viața omului sau în viața poporului lui Dumnezeu. Până la Origen – cel care pe lângă încercarea de a oferi un sistem dogmatic în *Peri Arhon*, oferă în perspectivă alegorică comentarii la unele cărți ale Sfintei Scripturi – Tradiția creștină a mai avut și alți scriitori mistici – dacă îi putem numi așa – cum ar fi apostolii Pavel și Ioan sau Ignatie al Antiohiei și Clement Alexandrinul.

Totuși, în cazul lui Origen, mistica își dobândește în hermeneutica scrierilor sfinte un loc bine definit și aparte. Mistica pe care Origen o profesează în interpretările sale la cărțile sfinte depășește nivelul de înțelegere și percepție al misticii neoplatonice, introducând relația personală de iubire dintre credincios și Hristos¹⁰.

Origen a fost cel dintâi scriitor creștin care a prezentat într-o formă excepțională, profundă raportul tainic de iubire dintre Logosul întrupat și Biserica creștină, raport care va influența în mod decisiv spiritualitatea creștină a Evului Mediu răsăritean și apusean.

II.1. Origen și hermeneutica alegorică la Cântarea Cântărilor

În *Omiliile la Cântarea Cântărilor*, Origen ne oferă o adevărată viziune mistică a iubirii pe care o putem identifica fără să greșim cu o veritabilă *teologie a iubirii*, înțeleasă în continuitatea Tradiției biblice și patristice de până la el.

⁸ Andrew Louth, *op. cit.*, p. 136.

⁹ N. V. Stănescu, *Progresul în cunoașterea lui Dumnezeu cu referire specială la Sfântul Grigorie al Nyssei*, în rev. „Studii Teologice”, an X (1958), nr. 1–2, p. 35.

¹⁰ Henri Crouzel, **Origen – personajul-exegetul-omul duhovnicesc-teologul**, trad. Cristian Pop, Editura Deisis, Sibiu, 1999, p. 180; Pentru un studiu comparativ între Origen și Plotin se poate vedea la Henri Crouzel, **Origène et Plotin. Comparaisons doctrinales**, Paris, 1991.

În hermeneutica mistică a Scripturii întâlnită la Origen sunt analizate următoarele teme: 1) iubirea dintre Mire și Mireasă, în pre existență, în Vechiul Testament și după Întrupare; 2) unirea Mirelui și a Miresei ca Biserică sau suflet individual; 3) nașterea lui Hristos în suflet¹¹.

Subiectul central al *Cântării Cântărilor* îl constituie iubirea care în hermeneutica tradiției alexandrine este percepută și înțeleasă în mod alegoric. Din această perspectivă a unei hermeneutici alegorice, Origen, prin forma iubirii dintre mire și mireasă, dorește să înfățișeze relația iubitoare dintre Dumnezeu și om, dintre suflet și Hristos. Această relație mistică dintre Mirele Hristos și Mireasă este prezentată în hermeneutica lui Origen într-o dublă perspectivă, în sensul că Mireasa este pentru el, atât Biserica, cât și sufletul omului credincios. Aceste două semnificații nu se opun, ci sunt complementare, în sensul că sufletul credincios este mireasă în măsura în care face parte din Biserică, iar în măsura în care sufletul înaintea în asemănarea cu Hristos, și Biserica înțeleasă ca o comunitate de suflete devine în întregul ei tot mai mult Mireasă a lui Hristos¹². Relația mistică dintre Mire și Mireasă este concepută ca o *unire mistică* sau *nuntă mistică*, Origen dând dovadă în hermeneutica pe care o realizează de o implicare afectivă înflăcărată. Întruparea Logosului, care se realizează din iubirea față de Mireasa căzută, constituie doar începutul acestei uniri mistice, care se va desăvârși în eshaton¹³.

Mijlocitorul dintre Dumnezeu și făpturi este, la Origen, Logosul care nu este numai „chipul lui Dumnezeu celui nevăzut“, ci și „mai întâi născut decât toată făptura“, îndeplinind atât o mijlocire de ordin metafizic, cât și o mijlocire de ordin spiritual¹⁴.

Origen vorbește despre creația inițială a sufletelor omenești unde un suflet exista creat anterior pentru Hristos: „Așadar, pe temeiul acestei funcții de mijlocitor, preluate de sufletul lui Iisus între Dumnezeu și trup (căci o unire între firea unui Dumnezeu și cea a corpului nu-i cu puțință fără un mijlocitor), S-a născut, după cum am zis Dumnezeu-Omul, o «substanță mijlocitoare» în structura căreia unirea

¹¹ Ion Popescu, **Origene și Plotin. Cercetare comparativă**, Editura Paideia, București, 2004, p. 147. A se vedea pr. prof. Ioan G. Coman, *Origen despre Logos, Biserică și suflet în Comentariul său la Cântarea Cântărilor*, în rev. „Studii Teologice”, an XXV, (1973), nr. 3–4, pp. 165–172; J Chênevert, *L'Église dans le Commentaire d'Origène sur le Cantique des Cantiques*, Bruxelles, Paris, 1969.

¹² Pr. dr. Marius-Mihai Ilca, **Teologia iubirii în viziunea Sfinților Părinți și a Scriitorilor bisericești din primele patru secole patristice cu referire specială la Fericitul Augustin**, Editura Emia, Deva, 2009, p. 75.

¹³ Origen, în încercarea sa de a valorifica tradiția apostolică cu privire la eshatologie, va introduce ideea Parusiei în schema istoriei lumii din preistorie și până la restaurarea finală, compromițând astfel afirmațiile fundamentale ale acestei tradiții prin integrarea în procesul cosmic a succesiunilor universurilor. Sfântul Grigorie al Nyssei va încerca să corecteze această eroare printr-o formă de eshatologie mistică, care era și biblică. (vezi, Jaroslav Pelikan, **Tradiția creștină. O istorie a dezvoltării doctrinei I. Nașterea tradiției universale (100–600)**, p. 147).

¹⁴ Origen, **Despre Principii**, II, 6, 1, col. PSB, vol. 8, trad. pr. prof. Teodor Bodogae, Editura IBMBOR, București, 1982, p. 141, nota 607.

duhului cu trupul nu părea ceva nefiresc. Și tot așa nu era contra naturii ca acest suflet, substanță cugetătoare, să poată cuprinde pe Dumnezeu, întrucât – după cum am spus mai înainte – El se schimbase cu totul, devenind Cuvânt, Înțelepciune și Adevăr¹⁵. Alexander Golitzin, referindu-se la sistemul de gândire a lui Origen, arată că acesta „a dorit să justifice atât universul creației lui Dumnezeu, cât și Scripturile care ne relatează și despre univers, precum și despre istoria lui Israel. Cheia răspunsului dat de el provocărilor gnostice și păgâne la adresa creștinismului stă în înțelegerea pe care o are cu privire la Logosul divin, a doua persoană a Treimii. Logosul este Cel ce a făcut lumea fizică atât pentru a adăposti spiritele care au căzut dintr-o comuniune originară precosmică cu El, cât și pentru a le dăruia o povățuire pedagogică. Această povățuire e codificată întâi de toate în însăși structurile lumii materiale, în chip mai intens apoi în pedagogia revelației progresive care este istoria lui Israel, iar, în cele din urmă, în însăși actul prin care Logosul și-a asumat trupul în Întrupare. Toate lucrurile țin așadar de Logos și astfel orice lucru e o funcție a Întrupării (...). Dar spiritualismul lui Origen, și mai cu seamă mitul său cu privire la o cădere precosmică a spiritelor la origine coegale, determina și golirea Întrupării de o semnificație ultimă. Înțelegerea mântuirii la el e, în cele din urmă, dezincarnațională și această tendință a sistemului tinde să dizolve și înțelegerea receptată, extrem de «somatică», a Bisericii¹⁶.

Unirea dintre Mire și Mireasa căzută, înțeleasă ca nuntă mistică la Origen, își are și reversul ei înțeles ca atitudine adulteră de a înșela iubirea, iar acest fapt poate avea loc nu numai în plan personal, ci și colectiv. Henri Crouzel, referindu-se la acest aspect al trădării iubirii printr-o atitudine adulteră față de cel iubit subliniază percepția lui Origen în acest sens și metodologia hermeneutică folosită de el: „Dacă unirea cu Hristos este o nuntă, orice păcat este o infidelitate față de Mirele legitim și un adulter cu satan. Osea privea idolatria lui Israel drept adulter față de Iahve, Mirele său. Origen aplică această metodologie hermeneutică asupra sufletului care apostaziază în persecuție, care se întinează prin gânduri trupești și, de asemenea, dramei Sinagogii, care a desfrânat cu demonul, a complotat împotriva Mirelui legitim, pe care l-a dat morții. Adulterul spiritual cu demonii este contratipul nunții mistice în cele două forme ale sale. Orice păcat este deopotrivă adulter și idolatrie; adulter pentru că este infidelitate față de singurul Mire legitim, idolatrie pentru că ia creatura sensibilă, simplă imagine a realităților cerești, drept aceste realități însele¹⁷.

În interpretarea mistică pe care Origen o dă unirii lui Hristos cu Biserica și cu sufletul credincios, dezvoltă pentru prima dată în literatura creștină tema *săgeții* și a *rănilor iubirii*, contribuind astfel la dezvoltarea unei adevărate teologii a iubirii. Tot Crouzel observă în acest sens că nu există nici o urmă a acestei teme

¹⁵ *Ibidem*, II, 6, 3, p. 144.

¹⁶ Alexandre Golitzin, *Mistagogia – experiența lui Dumnezeu în Ortodoxie.*, trad. diac. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 1998, p. 51.

¹⁷ Henri Crouzel, *Origen – personajul-exegețul-omul duhovnicesc-teologul*, p. 202.

Înainte de Origen, el fiind primul care a apropiat cele două versete din Vechiul Testament care se constituie în sursa principală a acestei teme. Este vorba despre Isaia 49, 2 după Septuagintă, care atribuie „Robului lui Iahve“ identificat de întreaga tradiție creștină cu Hristos cel profețit următoarele cuvinte: „Și M-a făcut o săgeată ascuțită, și M-a ascuns în tolba Lui cu săgeți“. Cel de al doilea text este din *Cântarea Cântărilor* 2, 5, care, potrivit aceleiași versiuni, atribuie Miresei cuvintele: „Sunt rănită de iubire“. Nu este imposibil – conchide Crouzel – ca imaginea elenistică a micului Eros cu arc și săgeți, evocată la începutul comentariului la *Cântarea Cântărilor*, în contextul iubirii trupești, să fi jucat un oarecare rol în consolidarea acestei teme, prin proiectarea sa asupra Erosului celest din *Banchetul* lui Platon, care apare în același *Prolog* și de asemenea asupra lui Hristos, pe care Ignatie al Antiohiei l-ar fi numit, după Origen, Eros. Astfel, arcașul este fie Tatăl, fie Fiul, săgeata este Fiul, Care este în același timp și rana pe care săgeata o face în sufletul atins de ea. Nu numai Hristos este săgeată, ci și Moise și profeții, apostolii, predicatorii Evangheliei¹⁸.

III. Sfântul Grigorie al Nyssei și Tradiția mistică a Bisericii

Sfântul Grigorie al Nyssei preia tema iubirii mistice din *Cântarea Cântărilor* în percepția hermeneutică a Tradiției inaugurate de Origen. Deși îi acordă acestei teme o interpretare proprie, totuși nu face abstracție de viziunea scriitorului alexandrin asupra iubirii și unirii dintre Dumnezeu și om.

Într-adevăr, *Cântarea Cântărilor* citită doar în sensul ei literal poate naște sentimente contrare în inima cititorului dacă acesta nu este întărit duhovnicește și mai ales dacă acesta nu are o viziune duhovnicească asupra ei, însușită printr-o metodă alegorică de interpretare. Hermeneutica textului în viziunea Sfântului Grigorie al Nyssei este realizată în perspectivă duhovnicească tocmai „pentru a li se da celor mai trupești o oarecare călăuzire spre starea duhovnicească și nematerială a sufletului, spre care duce această carte prin înțelepciunea ascunsă în ea“¹⁹. Existau chiar unii creștini care înțelegeau strict literal mesajul Cărții. Știm diferența de viziune, care până la urmă se dovedește a fi complementară dintre Școala din Antiohia – interpretarea istorică – și Școala din Alexandria – interpretarea alegorică. Sfântul Grigorie motivează interpretarea sa la *Cântarea Cântărilor* prin necesitatea aflării unor înțelesuri mai profunde ale Sfintei Scripturi, integrând hermeneutica sa în Tradiția Bisericii de până la el: „Iar fiindcă sunt unii bărbați ai Bisericii cărora li se pare că trebuie să urmeze în toate literei Sfintei Scripturi și nu recunosc că s-a spus în ea ceva spre folosul nostru în chip acoperit

¹⁸ *Ibidem*, pp. 186–187.

¹⁹ Sfântul Grigorie al Nyssei, *Tâlcuire amănunțită la Cântarea Cântărilor*; I, în **Scrieri**, partea I, col. PSB, vol. 29, trad. pr. prof. Dumitru Stăniloae, pr. Ioan Buga, Editura IBMBOR, București, 1982, p. 113.

și în ghicitură, socotesc de trebuință să răspund mai întâi cu privire la acestea, celor ce ne fac din căutarea acestor înțelesuri învinuiri, arătându-le că nu săvârșim nici o greșeală prin faptul că ne străduim să scoatem ceea ce este de folos, în tot felul din dumnezeiasca și de Dumnezeu-insuflata Scriptură²⁰. Sfântul Grigorie dorește prin hermeneutica alegorică a textului Scripturii să extragă ceva folositor în înțelegerea acestuia, chiar dacă textul Scripturii este unul istoric. El pleacă de la premisa paulină că „toată Scriptura este insuflată de Dumnezeu și spre folos“. Într-adevăr – arată Sfântul Grigorie – istoria în multe locuri ale Scripturii dacă rămâne la locurile ei simple omoară duhul. „Căci cu ce se folosește spre virtute cel ce aude că Osea, proorocul, a avut doi fii din curvie (Osea 1, 6) și că Isaia a intrat la proorociță (Isaia 8, 3), dacă rămâne la litera celor spuse? Sau, cu ce ajută vieții virtuozitate povestirile despre David, al cărui adulter și ucidere se unesc cu aceeași urâciune? (...) Dar se pot aduna nenumărate cuvinte evanghelice în care altul este înțelesul nemijlocit și altul, cel urmărit prin cele spuse. Așa sunt apa făgăduită celor ce însetează, prin care cei credincioși se fac izvoare de râuri, pâinea ce se pogoară din ceruri, biserica ce va fi surpată și în trei zile ridicată, calea, ușa, piatra nesocotită de ziditori și așezată în capul unghiului, cei doi dintr-un singur pat, râșnița, cele din care râșnesc din care una va fi luată, cealaltă lăsată, stârvul, vulturii, smochinul care înmugurește și odrăslește mlădițe. Toate acestea și cele asemenea ni s-au dat cu îndemnul de a folosi și pătrunde îndemnurile dumnezeiești și a lua aminte la citire și a cerceta în tot timpul de nu se află cumva în ele vreun înțeles mai înalt decât înțelesul nemijlocit, care să călăuzească înțelegerea spre lucrurile mai dumnezeiești și netrupești²¹.

În acest sens, el îi îndeamnă pe contemporani la o viziune duhovnicească, profundă asupra iconomiei mântuirii în cadrul căreia Dumnezeu și omul se iubesc: Dumnezeu coboară la om din iubire și omul se urcă la Dumnezeu, în unire cu El, în iubire. „Intrați în camera neîntinată a Mirelui, îmbrăcați-vă în haina albă a cugetărilor curate și neîntinate. Dar dacă vreunul, luând cu sine vreun gând pătimăș și neavând veșmântul conștiinței vrednic de nunta dumnezeiască se va lipi de cugetările sale, atrăgând cuvintele Mirelui și ale miresei spre patimile necuvântătoare și prin ele se va îmbrăca în nălucirile de rușine, va fi aruncat afară dintre cei strălucitori de fericire, primind în locul bucuriei din camera de nuntă, scrâșnirea și plânsul²².

III.1. *Sfântul Grigorie al Nyssei și hermeneutica alegorică la Cântarea Cântărilor*

În viziunea Sfântului Grigorie al Nyssei, *Cântarea Cântărilor* descrie taina unirii dintre omul-mireasă și Mirele-Dumnezeu – și nu simplu între Solomon și

²⁰ *Ibidem*, p. 113.

²¹ *Ibidem*, pp. 115–116.

²² *Ibidem*, I, 118.

Sulamita așa cum credeau unii dintre contemporanii săi – unire care are drept scop transfigurarea iubirii. „...sufletul care privește spre strălucirea negrăită a frumuseții dumnezeiești trebuie să aibă atâta dragoste față de aceea, câtă dragoste are trupul față de ceea ce-i este înrudit și de aceeași fire, dar mutând pasiunea spre nepătimire, căci stingându-se toată simțirea trupească, mintea arde numai cu duhul din puterea dragostei, încălzită fiind de focul acela pe care a venit Domnul să-l arunce pe pământ”²³. Părintele Dumitru Stăniloae deslușește acest text astfel: „Pasiunea iubirii de Dumnezeu e o pasiune unită în chip paradoxal cu nepătimirea; în ea mintea e încălzită de focul dumnezeiesc, dar numai pentru că s-a stins în ea tot focul simțirii trupești. Un foc curat a stins un foc necurat, o nepătimire trupească a aprins focul pasiunii spirituale a iubirii de Dumnezeu, Duhul suprem”²⁴. Sfântul Grigorie invită prin tâlcuirea lui la *Cântarea Cântărilor* la o înțelegere spirituală a iubirii, la o ridicare a omului de la înțelesul carnal al iubirii spre dorința nepotolită și ardentă a sfințeniei care este unire în iubire a omului cu Dumnezeu.

Unirea sufletului cu Dumnezeu în hermeneutica mistică a Sfântului Grigorie este prezentată în termenii de iubire, dorință, poftire, dor dar nu în sens pățimaș ci curat, duhovnicesc. „Așa și acum, sufletul care se unește cu Dumnezeu nu se mai satură de ceea ce gustă. Cu cât se umple mai mult de gustare, cu atât se aprinde mai mult de dorință. Fiindcă deci cuvintele Mirelui sunt duh și viață, iar cel ce se lipește de Duh se face duh și cel ce se unește cu Viața se mută de la moarte la viață, după cuvântul Domnului, sufletul dorește să-l vadă, ca să se apropie de Izvorul vieții duhovnicești, iar izvorul este gura Mirelui, de unde țâșnesc cuvintele vieții veșnice”²⁵. Sufletul este chemat ca și o mireasă spre însoțirea netrupească, duhovnicească și nematerială cu Dumnezeu-Mirele în iubire.

Sfântul Grigorie distinge între simțurile trupești și simțurile duhovnicești prin care sufletul face experiența iubirii Mirelui. Dacă lucrările dumnezeiești sunt duhovnicești, duhovnicească este și puterea sufletului prin care omul le experimentează. Astfel Sfântul Grigorie vorbește în unirea sufletului cu Mirele Hristos nu despre pipăitul, sărutarea, mirosul în sens pățimaș trupesc, ci toate acestea percepute în sens duhovnicesc, în viziunea mistică a lui omul intrând în comuniunea iubirii cu Mirele prin simțurile spirituale, duhovnicești. El explică că mirosul mirurilor dumnezeiești nu este un miros al nărilor, ci al unei puteri spirituale, iar textul „mai buni sunt sânii tăi decât vinul și mireasma mirurilor tale e mai presus de toate miresmele” nu induce un gând rușinos legat de iubirea trupească, pățimașă, ci descoperă distincția între înțelepciunea dumnezeiască și cea omenească²⁶.

²³ *Ibidem*, I, p. 124.

²⁴ Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *nota 25*, la Sfântul Grigorie al Nyssei, *Tâlcuire amănunțită la Cântarea Cântărilor*; I, în **Scrieri**, partea I, col. PSB, vol. 29, p. 124.

²⁵ Sfântul Grigorie al Nyssei, *Tâlcuire amănunțită la Cântarea Cântărilor*; I, în **Scrieri**, partea I, col. PSB, vol. 29, p. 126.

²⁶ *Ibidem*, I, p. 128.

Tendința omului de a se uni cu Dumnezeu în iubire rămâne permanent în inima și mintea lui deși de multe ori el este prins în idolatrie și adulter ca stări contrare iubirii. Această tendință spre Arhetip este surprinsă de *Cântarea Cântărilor* și interpretată de Sfântul Grigorie astfel: „Duceți-mă în casa vinului, puneți peste mine dragostea, sprijiniți-mă cu miruri, așezați-mă între meri, că sunt rănită de dragoste”²⁷. Arcașul este Mirele însuși iar săgeata trimisă de Mire este săgeata dragostei sau săgeata este dragostea care se Întrepează, este trimisă de Tatăl ca să-i atragă pe oameni la El. „Deci, sufletul înălțat prin urcușurile dumnezeiești vede în sine dulcea săgeată a iubirii de care a fost rănit și-și face din rană o laudă, zicând: «Am fost rănită de dragoste». O, frumoasă rană și dulce lovitură prin care pătrunde viața în cele dinăuntru, deschizându-și prin despărțirea săvârșită de săgeată, o ușă și o intrare! Căci îndată ce a primit inima săgeata dragostei, săgetarea s-a prefăcut într-o bucurie de nuntă”²⁸. Această nuntă înseamnă o conducere a Miresei de către Mire pe culmile virtuții din treaptă în treaptă, Mireasa făcându-se tot mai frumoasă, adică urcând din slavă în slavă. Ne este descoperită tema luminii în cadrul urcușului mistic și teoria epectazelor: „... mireasa e condusă de Cuvântul spre vârfuri ca pe un urcuș de trepte, prin înălțările virtuții. Mai întâi Cuvântul își trimite raza prin ferestrele proorocești și prin îngrăditurile poruncilor legii și o cheamă să se apropie de lumină și să se facă frumoasă, prin modelarea în lumină după chipul porumbului. Apoi după ce s-a împărțășit de bunătăți cât a putut, e atrasă iarăși printr-un nou început, ca și când nu s-ar fi împărțășit încă de bunătăți, spre împărțășirea de frumusețea aflătoare mai sus, așa încât, pe măsura înaintării spre ceea ce îi apare înainte, îi crește și dorința și din pricina mărimii covârșitoare a bunătăților, ce se află totdeauna deasupra, pare să înceapă pentru prima oară urcușul. De aceea zice Cuvântul către cea care s-a ridicat: «Scoală-te» și către cea care vine «Vino». Căci nici cel ce s-a ridicat nu va fi scutit de trebuința de a se ridica mereu, nici celui ce aleargă spre Domnul nu i se va împuțina mărimea distanței de străbătut spre Dumnezeu”²⁹.

Urcușul în iubire al omului spre unirea cu Mirele este și un urcuș în cunoaștere de la întuneric la lumină; aici este prezentă o altă temă mistică a spiritualității răsăritene. Omul dorește să vadă fața Mirelui și să-i audă glasul căci „glasul Tău e dulce și fața Ta frumoasă”³⁰. Sfântul Grigorie al Nyssei va dezvolta, plecând de

²⁷ *Ibidem*, IV, p. 166.

²⁸ *Ibidem*, IV, pp. 169–170.

²⁹ *Ibidem*, V, p. 185. A se vedea pentru teoria epectazelor Nicolae Fer, *Cunoașterea lui Dumnezeu și ideea de epectază la Sfântul Grigorie al Nyssei*, în rev. „Ortodoxia”, an XXIII (1971), nr. 1, pp. 82–96.

³⁰ *Ibidem*, VIII, p. 187. Părintele Stăniloae comentând un text din *Tâlcuire la Cântarea Cântărilor* referitor la odihna Miresei în „lumina fără umbră” (*Ibidem*, nota 55, p. 140) nu este de acord J. Danielou care accentuează cunoașterea lui Dumnezeu în întuneric în ceea ce privește mistica lui Grigorie al Nyssei. Danielou este de părere că Sfântul Grigorie al Nyssei a depășit prin concepția sa despre întunericul cunoașterii pe Platon, dar prin revenirea spiritualității răsăritene la tema cunoașterii în lumină a lui Dumnezeu specifică Sfinților Macarie Egipteanul, Simeon Noul Teolog, Grigorie Palama, aceasta ar fi regresat (*Platonisme et theologie mystique. Essai sur la Doctrine spirituelle de Saint Gregoire de Nysse*, Paris, Aubier, 1944).

la tema iubirii ca tendință permanentă a omului de unire cu Arhetipul său, teoria epectazelor subliniind relația dintre iubire și cunoaștere în cadrul urcușului mistic. Dorul nesfârșit al unirii omului cu Dumnezeu este descris de Sfântul Grigorie în *Viața lui Moise* în termenii unei participări fără sfârșit a omului la viața lui Dumnezeu. Cu cât se umple omul de iubirea lui Dumnezeu cu atât mai mult dorește să fie umplut de aceasta, urcând din slavă în slavă, fiecare etapă spirituală revelându-se ca o noutate.

Sfântul Grigorie folosește termeni paradoxali ca „mișcare stabilă“ arătând că „același lucru este și stare și mișcare. Pentru că cel ce urcă, fără îndoială nu stă; și cel ce stă nu urcă. Dar aici a sta înseamnă a urca. Iar aceasta înseamnă că, cu cât cineva rămâne mai întărit și mai neclintit în bine, cu atât străbate mai mult drumul virtuții“.³¹

Omul credincios se sprijină pe „piatră“ Hristos și nu în „adâncul curgător“ iar cu cât se întărește mai mult în bine și se face mai neclintit, străbate mai repede drumul, „folosindu-se de statornicia lui ca de o piatră și înaripându-și mișcarea pentru calea suitoare prin neclintirea în bine“³². Urcușul este plin de dorință și de creștere în bine: „Și nefiind nimic care să-i oprească de sus pornirea (pentru că firea binelui este atrăgătoare pentru cele ce privesc spre el), sufletul se ridică mereu mai sus de la sine, întinzându-se împreună cu dorința după cele cerești spre cele dinainte cum zice Apostolul (Filipeni 3, 14), continuând zborul spre ceea ce e mai sus. Căci dorind ca prin cele ajunse să nu piardă înălțimea văzută mai sus, e purtat neîncetat de pornirea spre cele de sus, reînnoind mereu prin cele dobândite, tăria zborului“³³.

Acest proces al cunoașterii din treaptă în treaptă „este relaționat în gândirea Sfântului Grigorie al Nyssei cu distincția fundamentală pe care o face între ființa lui Dumnezeu, incomprehensibilă și energiile lui Dumnezeu, comprehensibile și cu distincția implicită dintre creat și necreat. Creatura va înainta în mod infinit în cunoașterea lui Dumnezeu, fără să reușească vreodată să cuprindă și să cunoască vreodată ființa Lui. Această înaintare infinită în cunoașterea lui Dumnezeu fără a-L epuiza, ci descoperind alte și alte trepte în această cunoaștere se datorează distincției dintre creat și necreat. Totuși creatura participă la cunoașterea lui Dumnezeu în har prin energiile sale necreate, distincte dar nu separate de ființa incomprehensibilă“³⁴.

³¹ Sfântul Grigorie al Nyssei, *Despre viața lui Moise*, în **Scrieri**, partea I, col. PSB, vol. 29, p. 95. Vezi și Paul M. Blowers, *Maximus the Confessor; Gregory of Nyssa, and the Concept of „Perpetual Progress“*, în **Vigiliae Christianae**, vol. 46 (1992), nr. 2, pp. 151–171.

³² *Ibidem*, p. 96. Pentru experiența mistică a acestui urcuș, o experiență mistică cuprinsă în întinericul supraluminos înțeles ca prezență divină incognoscibilă a se vedea Jean Daniélou, *Mystique de la ténèbre chez Grégoire de Nysse*, în **Dominican Studies**, vol. II, Oxford, 1952, col. 1872–1885.

³³ *Ibidem*, p. 90. În urcușul epectazelor, al vederii și al cunoașterii, participarea omului la misterul lui Dumnezeu este harică (D. L. Balás, „**Metousia Theou**“: **Man’s Participation in God’s Perfections According to St. Gregory of Nyssa**, Rome: Herder, 1966). Despre vederea lui Dumnezeu la Sfântul Grigorie a se vedea, Bruce D. Griffith, *Yearning: Gregory of Nyssa and the Vision of God*, în „Sewanee Theological Review“, vol. 43, (2000), nr. 3, pp. 273–284.

³⁴ Cristinel Ioja, **Cosmologie și soteriologie în gândirea Părinților Răsăriteni**, Editura Universității „Aurel Vlaicu“, Arad, 2008, pp. 183–184.

Aceeași temă este dezvoltată și în *Cântarea Cântărilor*. „Sufletul ieșind după Cuvântul lui și căutând pe Cel neaflat, apoi chemând pe Cel neajuns în înțelesul numirilor, află de la păzitori că iubește pe Cel neajuns și dorește pe Cel necuprins. Prin aceasta e bătut și rănit într-un fel oarecare de deznădejdea de a nu ajunge pe Cel dorit, socotind dorința sa fără împlinire și sortită să nu se poată bucura de Cuvântul. Dar i se smulge vâlul tristeții prin aceea că află că adevărata bucurie de Cel dorit e să înainteze pururi în căutarea Lui și să nu înceteze niciodată în urcuș, dorința împlinită născând totdeauna altă dorire a celui ce se află deasupra. Deci, după ce i s-a luat vâlul deznădejdii și a văzut frumusețea nesperată și necircumscrisă a Celui dorit, ce se află în eternitatea mereu mai mare a veacurilor, se întinde cu un dor încă și mai înfocat și vestește, prin fiicele Ierusalimului, Celui iubit simțirea inimii sale, că primind săgeata aleasă a lui Dumnezeu în sine, a fost rănit prin vârful credinței în inimă, primind în rană săgeata iubirii. Iar după cuvântul lui Ioan, iubirea este Dumnezeu³⁵. Pe lângă tema luminii și a întunericii, Sfântul Grigorie introduce și inima ca temă a misticii răsăritene și care își are sursa în teologia biblică. Astfel, cunoașterea devine iubire și se experimentează prin credință în inimă³⁶.

În toată această hermeneutică alegorică Sfântul Grigorie al Nyssei urmărește și raportul dintre Legea Veche și Evanghelie, raportul dintre Biserica Vechiului Legământ și cea a Noului Legământ, precum și vestirea Cuvântului prin Prooroci. „Acestea le aude Biserica de la Cuvântul, primind, prin ferestrele proorocești și prin îngrăditurile legii, strălucirea adevărului (...) Aceasta l-a făcut întâi pe Cuvântul să strălucească Bisericii prin Prooroci, după aceea a mistuit prin arătarea Evangheliei, toate închipuirile de umbre ale tipurilor. De aceea prin El se surpă peretele din mijloc (...) Ridicând pe cei căzuți, El zice: «Scoală-te – se înțelege din cădere – cea care te-ai rostogolit în urâciunea păcatului, cea care ai fost împiedicată de șarpe și ai căzut la pământ, cea care ai fost în căderea neascultării, scoală-te». Dar nu-ți ajunge să te scoli (din cădere), ci, pe lângă aceasta, vino, prin înaintarea în cele bune, străbătând drumul virtuții³⁷.

Problematica iubirii dintre Mire și Mireasă are în centrul ei Întruparea Mirelui și urcarea pe culmile îndumnezeirii a Miresei, salvarea ei, iar Sfântul Grigorie interpretează în sens soteriologic transfigurarea sufletului bazată pe Întruparea Cuvântului. Chenoza Cuvântului, asumarea umanității lui Adam cel căzut umple de lumină și bogăție întunericii și sărăcia acesteia. Tâlcuirea Sfântului Grigorie la *Cântarea Cântărilor* transpune realitatea operei de răscumpărare a lui Hristos în iubirea mistică dintre Mire și Mireasă. „Trecând de la cele mai înainte înfățișate, cuvântul ne duce la tâlcuirea celor spuse de mireasă către fecioare. Acestea sunt:

³⁵ Sfântul Grigorie al Nyssei, *Tâlcuire amănunțită la Cântarea Cântărilor*, XII, în **Scieri**, partea I, col. PSB, vol. 29, p. 285.

³⁶ A se vedea Paul Evdokimov, **Cunoașterea lui Dumnezeu în tradiția răsăriteană. Învățătura patristică, liturgică, iconografică**, trad. pr. dr. Vasile Răducă, Editura Christiana, București, 1995, p. 53; Andrew Louth, *op. cit.*, p. 118.

³⁷ Sfântul Grigorie al Nyssei, *Tâlcuire amănunțită la Cântarea Cântărilor*, V, în **Scieri**, partea I, col. PSB, vol. 29, pp. 178–179.

«Neagră sunt și frumoasă, fiice ale Ierusalimului, ca corturile Chedarului, ca covoarele lui Solomon». Bine a început învățatoarea de la descrierea bunătăților ce trebuie să o facă sufletelor, care își încep ucenicia. Căci ele se arată gata, prin cele ce le mărturisesc, să aleagă harul ce curge din sânii ei cuvântători, în locul oricărui cuvânt omenesc pe care îl numesc vin, spunându-i: «Iubi-vom sânii tăi mai mult decât vinul, fiindcă te-a iubit Dreptatea». Iar ea sporește uimirea sufletelor ucenice cu privire la minunea petrecută cu sine, ca și mai mult să cunoaștem nemăsurata iubire de oameni a Mirelui, Care prin iubire îmbracă pe cea iubită în frumusețe. Nu vă mirați, zice, că m-a iubit Dreptatea, ci că, fiind neagră din pricina păcatului și unită cu întunericul prin fapte, m-a făcut frumoasă prin iubire, schimbând frumusețea Sa în urâtenia mea. Căci mutând la Sine întinăciunea păcatelor mele, mi-a trecut mie din curăția Sa, El care cel dintâi m-a făcut din urâtă, vrednică de iubit și așa m-a iubit³⁸.

Desăvârșirea în iubire nu este concepută în afara Bisericii, ca spațiu al Noului Legământ, iar Întruparea Mirelui atrage după sine posibilitatea desăvârșirii Miresei prin unirea mistică. În viziunea Sfântului Grigorie și îngerii participă la Taina Întrupării și Răscumpărării Miresei din starea desfrânării cu idolii, așteptând totodată întoarcerea Mirelui. Întâlnim și aluzii la Tainele Bisericii, mai precis la Taina Botezului în care primim pe Mirele Hristos în viața noastră, dezbrăcându-ne de hainele de piele dobândite prin păcatul neascultării³⁹. „Spunând Mirele către mireasă: «deschide» îi dă prin numirile dumnezeiești putere să deschidă. Mireasa ascultă de Cuvântul. Căci se face ceea ce a auzit: soră, prietenă, porumbiță și desăvârșită. Dezbracă haina de piele și-și spală murdăria de pe picioare și nu se mai îmbracă nici în veșmântul acela urât și sfârtecat, nici nu-și mai reazimă pasul pe pământ. Așadar aude glasul Lui și ascultă porunca Lui. Deschide fereastra înlăturând acoperământul de pe inimă; a rupt vâlul de pe fereastră, adică al cărnii, și-a deschis toată fereastra sufletului, ca să intre Împăratul slavei, dar lărgimea ferestrei s-a dovedit o deschizătură mică, îngustă și strâmtă, prin care n-a încăput însuși Mirele, ci de-abia mâna Lui. Deci prin ea a pătruns înăuntru și S-a atins de cea care dorea să-l vadă pe Mire din care aceasta numai atâta a câștigat, că a cunoscut că mâna aceasta este a Celui dorit⁴⁰.

Astfel, experiența unirii cu Dumnezeu în iubire este o experiență reală, îndumnezeitoare dar care se realizează numai prin despățimirea ca lucrare a virtuților. Numai printr-o intensă lucrare ascetică, ușa sufletului se deschide pentru primirea Mirelui. Învierea ca nuntă mistică dintre Mire și Mireasă vine după omorârea mădularelor trupești. Acest text ne sugerează și incapacitatea omului de a cuprinde dumnezeirea, deși o experimentează deplin, în sensul că Dumnezeu rămâne cognoscibil și incognoscibil sau altfel spus rămâne ascuns în chiar modul revelării Sale.

³⁸ *Ibidem*, II, p. 133.

³⁹ *Ibidem*, XI, pp. 257–258.

⁴⁰ *Ibidem*, XI, pp. 265–266.

FAMILIA CREȘTINĂ ÎN OPERA SFÂNTULUI IOAN GURĂ DE AUR

Preot drd. COSTEL BURLACU

I. Omul, temelia familiei creștine

Învățătura perenă a Sfântului Ioan Gură de Aur, vastă și cuprinzătoare, reușește să fie folositoare tuturor oamenilor. Acest fapt nu se datorează doar ciclicității istoriei ci și Harului Duhului Sfânt, care l-a povățuit pe Sfântul Ioan în activitatea sa pastoral-misionară. Putem afirma că opera hrisostomică a fost scrisă la umbra cuvintelor Noului Testament pe care le explică și le aplică societății secolului respectiv, dar care nu cade în desuetudine o dată cu trecerea timpului. Aceasta devine un punct de sprijin pentru teologii ortodocși, rareori întâlnindu-se un subiect în care nu se pot inspira din ea.

Pentru Sfântul Ioan Gură de Aur tema familiei creștine reprezintă una dintre principalele preocupări moral-sociale titlul de „neîntrecut reformator al moravurilor vieții creștine”¹, dat de părintele Tilea, potrivit-i-se prin excelență. Vorbind despre familie nu putem nega discursul sfântului despre om. Omul, pentru Sfântul Ioan Gură de Aur este cea mai importantă făptură creată de Dumnezeu atât ca individualitate cât mai ales când formează o familie.

Omul se diferențiază de celelalte fapturi deoarece este „o ființă logică, muritor, primitiv de știință și de înțelepciune”² și, ca definiția lui să fie completă, Sfântul Ioan se raportează la Scriptură: „ci nu vom rămâne numai la această definiție, ci vom întinde definiția mai departe, aducând mărturii din Sfânta Scriptură. Așadar unde anume a dat definiția omului? Ascultă ce spune ea: *Era, zice, om. Cum? Fără prihană și drept, se temea de Dumnezeu și se ferea de ce este rău.* (Iov 1, 1). Acesta este omul”³. Cel care are doar trup omenesc și simțuri nu este om ci „acela cu suflet de om, cel cu simțăminte omenești”⁴, acela care „umblă pe calea lui fără prihană” (Pilde 20, 7).

¹ Pr. Gh. T. Tilea, **Probleme fundamentale în opera moral-socială a Sfântului Ioan Gură de Aur**, 1947, p. 1.

² Sfântul Ioan Hrisostom, **Tâlcuiri la Epistola întâi către Timotei**, Editura Nemira, București, 2005, p. 141.

³ *Ibidem*.

⁴ *Idem*, **Despre schimbarea numelor**; în vol. **Despre schimbarea numelor. Despre răbdare. Despre milostenie...**, Editura IBMBOR, București, 2006, p. 7.

Încă de la crearea lui de către Dumnezeu, omul e mai de preț decât toate ființele văzute, fapt dovedit de însuși Dumnezeu prin darurile dăruite acestuia. El a creat lumea, apoi pe om ca o încununare a creației, pe care l-a pus stăpân peste toate. „Ca un înger tăia omul pe pământ, ca un împărat împodobit cu purpură și diademă, îmbrăcat în porfiră”⁵ afirmă Sfântul Ioan. Nimic din ceea ce este în lumea aceasta nu poate fi egal cu demnitatea de om. „Din toate cele văzute nimic nu este egal înaintea lui Dumnezeu cu această creatură numită om. Fiindcă și cerul, și pământul, și marea, pentru el le-a făcut, și mai mult se veseleşte El locuind în om decât în cer”⁶. Tot ce există în această lume pentru om a fost creat ca manifestare a dragostei divine. „Pentru tine a răsărit soarele și luna a luminat noaptea și a strălucit mulțimea cea felurită a stelelor. Pentru tine au suflat vânturile și au curs râurile. Pentru tine au răsărit semințele și pomii au făcut rod. [...] Toate acestea s-au făcut pentru tine”⁷.

Încă de la crearea sa, Dumnezeu îl diferențiază pe om de creație prin faptul că a suflat asupra lui „suflare de viață” dăruindu-i suflet. Pentru Sfântul Ioan Gură de Aur, prin constituția dihotomică omul are rolul de a lega cerul și pământul de a crea o legătură între ele. „Omul este o ființă alcătuită din două componente: una duhovnicească și una materială. De aceea, omul se înrudește și cu cerul și cu pământul. Prin suflet, comunicăm cu puterile cerești, în vreme ce prin simțurile trupului venim în contact cu cele pământești”⁸. Putem afirma că omul înzestrat încă de la crearea sa cu aceste daruri se diferențiază de întreaga făptură, dar pentru Sfântul Ioan nu este suficient.

Importanța omului reiese și din faptul că a fost creat după chipul lui Dumnezeu, „și a făcut Dumnezeu pe om după chipul Său; după chipul lui Dumnezeu l-a făcut” (Facerea 1, 27). Pentru Sfântul Ioan a fi om înseamnă a păstra acest chip natural, primordial, care îl diferențiază de celelalte făpturi.

Familia creștină are la baza ei „omul”, ca microcosmos sau ca podoabă a creației lui Dumnezeu, ca împărat peste creație și chip al lui Dumnezeu. „Că atunci ești om, când faci fapte de virtute. Nu arăți pe om de ai chip de om, de ai ochi, nas, gură, obraji și celelalte mădulare. Mădularele acestea sunt ale trupului! Om numim numai pe acela care păstrează chipul de om!”⁹. Omul poartă în sine chipul lui Dumnezeu nu doar în natura sa metafizică sau fizică, ci datorită putinței de a fi o ființă capabilă de virtute și de ordine, plăcută lui Dumnezeu.

Dacă calitatea de om, în general, presupune un mare îndemn spre virtute, pentru omul creștin lipsa acesteia determină diminuarea apartenenței la umanitate. „Fii

⁵ *Idem, Omilii la Facere*, în col. PSB, vol. 21, Editura IBMBOR, București, 1987, p. 85.

⁶ *Idem, Omilii la Epistola către Romani a Sfântului Apostol Pavel*, Editura Christiana, București, 2005, p. 285.

⁷ *Idem, Cuvânt către cei ce au lăsat biserica...*, în vol. *Din ospățul stăpânului*, Editura Adonai, București, 1995, p. 110.

⁸ *Idem, Problemele vieții*, Editura Egumenița, Galați, 2002, p. 361.

⁹ *Idem, Omilii la Facere*, p. 284.

om. Să nu se spună că titlul tău care îți aparține din natură este un titlu fals. De multe ori un om nu are din om decât numele de om, deci nu este om în sensul care trebuie legat de acest nume. Când te văd trăind fără să ascuți de rațiune, cum vrei să te numesc om și nu bou? Când te văd purtându-te ca un răpitor, cum vrei să te numesc om și nu lup? Când te văd în furnicare, cum vrei să te numesc om și nu porc? Când te văd urzind vicleșuguri, cum vrei să te numesc om și nu șarpe? Când te văd infectat de venin, cum vrei să te numesc om și nu viperă? Când te văd fără inteligență, cum vrei să te numesc om și nu măgar? Când te văd căzând în adulter, cum vrei să te numesc om și nu armăsar? Când te văd indocil și stupid, cum vrei să te numesc om și nu piatră?¹⁰

Caracteristica relevantă a omului rezultă din opera sa, „din sistemul activităților”¹¹, adică din înclinația spre virtute, „îndemn spre virtute”¹², cum afirmă Sfântul Ioan, din modul cum întrebuițează darurile lui Dumnezeu și guvernează lumea.

În concepția Sfântului Ioan există și sintagma „omul creștin”. Atât omul, în general, cât și omul creștin formează un organism unitar și solitar cu trupul lui Hristos. „Suntem toți un singur trup, deosebindu-ne unii de alții atât cât se deosebește un mădular de altul”¹³ afirmă Sfântul Ioan în comentariul la Epistola către Corinteni. Astfel umanitatea trebuie să parcurgă același drum și să atingă aceeași tință. Prin dragoste se realizează sudura dintre aceștia și tot prin aceasta se asigură simbioza umanității cu divinitatea. Prin „cuvintele mădulare în parte” se crează o diferențiere între omul, în general, și omul creștin, cel din urmă bucurându-se de mai multe daruri, sau cum spune Vasile Bria „creștinul este întors cu fața spre izvorul dragostei”¹⁴. Creștinului îi revin și mai multe obligații, printre care și aceea de a ține legătura dragostei nedespărțită cu frații săi și cu restul umanității și de a se înălța pe culmine duhovnicești ale desăvârșirii.

Prin urmare, calitatea de om, potrivit definiției moral-sociale a Sfântului Ioan, nu este dată doar de forma și prezența mădularelor omenești sau a faptului și ideii de om, ci este atribuită doar celui care reușește să păstreze în el chipul adevărat al lui Dumnezeu atunci când se îndeletnicește cu virtutea, atunci când e „definit de culorile și de chipurile virtuții”¹⁵. Acest om reprezintă și fundamentul adevăratei vieți familiale și sociale, o bună familie creștină fiind întemeiată din buni membri creștini.

¹⁰ *Idem*, **Omilii asupra Cuvântului**, apud pr. Gh. T. Tilea, *op. cit.*, p. 2.

¹¹ Ernst Cassirer, **Eseu despre om**, Editura Humanitas, București, 1994, p. 99.

¹² Sfântul Ioan Hrisostom, **Omilii la Facere**, p. 233.

¹³ *Idem*, **Tâlcuirea Epistolei a doua către Corinteni**, Editura Sophia, București, 2005, p. 234.

¹⁴ Magistrant Vasile Bria, *Imnul dragostei în comentariul Sfântului Ioan Gură de Aur*, în rev. „Studii Teologice”, 1961, nr. 7–8, p. 428.

¹⁵ Pr. Gh. T. Tilea, *op. cit.*, p. 2.

II. Familia creștină

Sfântul Ioan Gură de Aur i-a închinat familiei creștine o atenție deosebită, a luat-o în considerare de fiecare dată când a venit vorba de ea și i-a ridicat prestigiul în ochii contemporanilor săi care nu știau să o trăiască la adevărata ei valoare după originea sa dumnezeiască și scopurile ei duhovnicești-morale.

Biserica Ortodoxă învață că viața de familie a fost rânduită de Dumnezeu, a fost poruncită primilor oameni, Adam și Eva, și practică chiar de ei în Rai. I-a făcut, zice Sfânta Scriptură, bărbat și femeie. Apoi a binecuvântat însoțirea lor zicând: „Creșteți și vă înmulțiți și umpleți pământul și-l stăpâniți“. Prin păcatul lor a apărut pofta excesivă care însoțește actul fizic al unirii dar și chinurile nașterii copiilor. Scopul căsătoriei, la primii oameni, așa cum relatează Scriptura este unul îndoit: propagarea și conservarea neamului omenesc și ajutorarea mutuală a soților în decursul vieții pământești¹⁶. Ulterior, după cădere în păcat apare și un al treilea scop, anume acela de a pune frâu dorințelor, „spre a se evita desfrânarea, fiecare bărbat să aibă femeia lui și fiecare femeie barbatul ei“ (I Corinteni 7, 2).

Dacă potrivit Sfintei Scripturi întemeierea familiei are ca prim scop propagarea și conservarea neamului omenesc, pentru Sfântul Ioan căsătoria a fost instituită ca leac împotriva relelor provocate de păcatul strămoșesc: pofta trupească și moartea. Acesta afirmă că primii oameni au trăit în chip feciorelnic în Rai și ei nu au avut nevoie de legături trupești. El nu contestă faptul că Eva era soția lui Adam în Eden, ci doar afirmă că ei au trăit în chip feciorelnic. Adam și Eva trăiau în Rai ca și în cer și se desfătau de prietenia lui Dumnezeu. Era izgonită din sufletul lor dorința actului conjugal, zămisirea, durerile nașterii, nașterea de copii și orice fel de stricăciune. „Viața lor în rai, împodobită cu fecioria, era un curs de apă limpede, izvorâtă dintr-un izvor curat“¹⁷. „După călcarea poruncii, după scoaterea din rai! Atunci a luat început unirea trupească dintre Adam și Eva. Înainte de călcarea poruncii duceau viață îngerească și n-a fost vorba deloc de unire trupească“¹⁸.

Apropierile trupești nu erau strict necesare pentru perpetuarea neamului. „Spune-mi, te rog, Adam a fost născut prin căsătorie? Eva a fost născută din durerile de naștere ale altei femei?... Milioane de milioane de îngeri slujesc lui Dumnezeu, mii de arhangheli stau înaintea Lui, și nici unul din ei nu există datorită căsătoriei, nașterilor, durerilor nașterii și zămislirii. Prin urmare Dumnezeu ar fi înmulțit cu atât mai mult pe oameni fără a mai fi nevoie de căsătorie“¹⁹.

¹⁶ Cf. pr. Marin Braniște, **Conceptia Sfântului Ioan Gură de Aur despre familie**, p. 126.

¹⁷ Sfântul Ioan Hrisostom, *Despre feciorie*, în vol. **Despre feciorie, Apologia vieții monahale, Despre creșterea copiilor...**, Editura IBMBOR, București, 2001, p. 125.

¹⁸ *Idem*, **Omilia la Facere**, p. 213.

¹⁹ *Idem*, *Despre feciorie*, p. 128.

În mod similar, urmare a bunătății și bunăvoinței dumnezeiești, însoțirea trupească i-a fost dată omului după căderea din rai, care îi dezbinase pe bărbați și pe femei atât de grav, pentru a-i uni laolaltă, i-a fost de asemenea dată pentru a chezașui atracția lui Adam față de Eva, înlocuind astfel reacția de respingere provocată de disprețul pe care acesta i-l purta din cauză că-l ispitise. „Dușmănia care era pe cale să se nască a luat-o Dumnezeu prin această hotărâre ca și prin dorința pe care a sădit-o în noi, în acest fel dărâmând zidul despărțitor, vreau să spun resentimentul provocat de păcatul ei”²⁰. Astfel relațiile trupești devin un fel de liant nou care îi leagă pe oameni unul de celălalt.

Dar nu numai aceste relații trupești. Pentru ca să nu se diminueze iubirea dintre cei doi, Dumnezeu a făcut-o pe Eva din Adam. „Iar legătura lor a stabilit-o direct de la început, ca pe o stâncă, unindu-i într-un singur întreg. De aceea nici pe femeie nu a făcut-o dintr-o natură străină lui Adam, pentru ca acesta să nu se lege cu ea ca și cu o străină, și nici nu a oprit căsnicia la unirea lui Adam cu Eva, ca aceasta să nu se despartă, datorită unirii lui cu o singură femeie, de restul neamului omenesc. Aici s-a întâmplat ceea ce se întâmplă cu un copac frumos: are trunchi, care se înalță deasupra rădăcinii și după aceea se întinde în multe ramuri”²¹. Dacă la început prin păcat căsătoria a decăzut, la plinirea vremii, domnul Iisus Hristos reconfirmă, înalță și sfințește legea căsătoriei. Sprijinindu-se pe Sfânta Scriptură și în special pe învățătura Sfântului Apostol Pavel, Sfântul Ioan reliefează adevărul că, prin căsătorie, cei doi soți alcătuiesc un trup, adevăr care are ca temelie atât faptul fizic al creației Evei din coasta lui Adam, cât și caracterul ei de taină formulat expres în porunca lui Dumnezeu: „Pentru aceea va părăsi omul pe tatăl său și pe mama sa și se va lipi de femeia sa și vor fi amândoi un trup” (Facerea 2, 24). Astfel soția este legată de soțul ei „ființial prin creație și haric prin sfânta taină a căsătoriei creștine”²². Datorită acestei unității pe care o alcătuiesc, aceea de a fi mădulare ale aceluiași trup, legătura celor doi soți, consacrată prin taina nunții, este indisolubilă.

Vorbind de relațiile și raportul dintre soț și soție, Sfântul Ioan consideră că există între cei doi un tipar de ordine, iar acesta nu poate fi decât „un tipar al egalității marcat de diferențe”²³. În cadrul acestei ordini fiecare este chemat să exercite îndatoriri specifice în vederea cărora fiecareia i s-au dăruit aptitudini specifice. Și nimeni altul n-a zugrăvit mai plastic și cald ca Sfântul Ioan activitatea pe care cei doi soți o desfășoară, unul în afara, altul înlăuntrul căminului: „Nimeni n-a definit mai înțelept misiunea lor respectivă; nimeni n-a delimitat mai bine câmpul de lucru al fiecareia și n-a arătat mai clar sensul acțiunii lor”²⁴.

²⁰ *Idem*, **Tâlcuirea Epistolei întâi către Corinteni**, Editura Sophia, București, 2005, p. 79.

²¹ Sfântul Ioan Hrisostom, **Problemele vieții**, p. 103.

²² Pr. Gh. Tilea, *op. cit.*, p. 3.

²³ David Ford, **Bărbatul și femeia în viziunea Sfântului Ioan Gură de Aur**, Editura Sofia, București, 2004, p. 240.

²⁴ Aimé Puech, **Saint Jean Hrisostom et les moeurs de son temps**, apud pr. Marin Braniște, *op. cit.*, p. 145.

Din capul locului, Sfântul Părinte observă că „Dumnezeu nu i-a încredințat totul nici bărbatului și nici femeii, ci le-a împărțit îndatoririle. Dintru început, zicel el, bărbatul a trebuit să se ocupe cu treburi obștești, iar femeii i-a revenit grija treburilor casnice. Dumnezeu n-a îngăduit totul, în mod indistinct, omului și femeii, ci le-a împărțit sarcina: femeii i-a dat casa, bărbatului ocupațiile din afară. Omului i-a rânduit să-și hrănească pe ai lui prin munca pământului, femeii să-i îmbrace țesând pânză. Bărbatul va să se ocupe de cetate, de justiție, de conducere, de armată, de toate celelate. Femeia nu poate să mânuiască lancea și să arunce săgeata; al ei este să ia furca, să țesească pânză și să facă față mulțimilor de treburi casnice”²⁵.

În repartizarea rolurilor și atribuțiilor celor două persoane, Sfântul Ioan recunoaște un act de înțelegere din partea lui Dumnezeu. Pe de o parte, El nu le-a împărțit în mod egal, ca să nu prilejuiască disputa pentru întâietate între cei doi, iar pe de alta, a rânduit bărbatului oficiile cele mai importante și esențiale, dar l-a făcut inapt pentru altele mai puțin însemnate rezervate femeii, pentru ca el să n-o disprețuiască, ci să-i recunoască valoarea, făcându-l astfel dependent de ea și dator ei cu iubire.

Așa, bărbatul, care este mai tare și căruia femeia îi este supusă nu ca roabă, ci ca slobodă și de aceeași cinste cu el, trebuie să rabde slăbiciunea celei stăpânite de el. Dacă noi „trebuie să purtăm sarcina unul altuia“, apoi cu atât mai mult trebuie să facem aceasta când e vorba de femeia noastră. „Chiar de ar fi săracă, n-o batjocori, chiar de ar fi slabă de minte, n-o disprețui, ci mai degrabă instruieste-o, căci este mădularul tău”²⁶. Indiferent care sunt motivele pentru care te supără, trebuie să te întristezi, dar nu să te mânie. Toate metehnele observate la ea trebuie sc îndreptate cu băgare de seamă, cu răbdare, cu dulceață. „Când se întâmplă ceva supărător în casă, greșind ea, liniștește-te și nu mai întinde supărarea. Căci chiar de ai pierde totul, nimic nu e așa de supărător decât să nu ai o femeie conviețuind împreună cu tine în dragoste”²⁷.

Sfântul Ioan face observația foarte importantă că bărbatul „trebuie să-și pregătească drumul influenței sale asupra soției din vreme, anume chiar de la nuntă. Tot atunci o va preveni, în termeni potriviți și delicați, că s-a fixat cu alegerea asupra ei, nu din pricina bogăției sau neamului ales, ci pentru deosebitele ei calități sufletești. Astfel, o va întări în calitățile naturale, le va suscita chiar, dacă ele nu sunt atât de vizibile, atât de dezvoltate precum și le va dori el.

Când, însă, toate mijloacele de îndreptare s-au dovedit neputincioase, soțul nu trebuie să-și piardă totuși răbdarea și nădejdea, atributele unui bun conducător, ci să cadă la rugăciune, cerând lui Dumnezeu să-i alunge patima. Și dacă și atunci încă nu va obține îndreptarea ei, răbdarea lui nu va fi zadarnică: își va câștiga

²⁵ Sfântul Ioan Hrisostom, **Tâlcuirea Epistolei întâi către Corinteni**, p. 221.

²⁶ *Ibidem*, p. 222.

²⁷ *Ibidem*, p. 223.

merit în fața Domnului prin stăruința și curajul lui, care s-au ridicat deasupra îndărătniciei femeii vicioase²⁸.

Altă cale mai bună de luat nici nu este, pentru că despărțirea și ruperea căsătoriei și unirea cu altă femeie, în afară de faptul că te așează în vina de adulter, te mai expune și eventualității de a da peste o soție și mai rea.

După Sfântul Ioan, atitudinea soțului față de soție trebuie să imite iubirea lui Hristos față de Biserică. Luând în sprijin porunca Sfântului Pavel: „Bărbați, iubiți pe femeile voastre, cum a iubit și Hristos Biserica“, el îndeamnă pe soț să fie plin de bunăvoință față de soție și stăruitor în lucrarea de îndreptare a defectelor ei, cum rămâne Hristos față de Biserică. „De trebuie să-ți dai viața pentru ea, de s-ar cere să fii sfârâmat în bucăți, suferind toate chinurile, nu te da înapoi²⁹. Și când vei fi făcut toate acelea să știi că nimic n-ai făcut asemenea cu ceea ce a făcut Hristos. Tu le faci pentru o persoană care-ți este unită deja; El le-a făcut pentru un suflet care-L respingea și-L tăgăduia. Prin iubire El a biruit aversiunea, ura, disprețul și nestatornicia lui. El l-a subjugat nu prin amenințări, vorbe tari, frică sau ceva în acest fel. Poartă-te la fel față de femeia ta. Când o vezi plină de mândrie, disprețuitoare, inconsecventă, poți deasemenea s-o câștigi prin bunăvoință, prin iubire și devotament“³⁰.

Spre deosebire de bărbat, care-și desfășoară activitatea și viața în condiții grele ale luptei agitate din afară, din agora și din tribunale, femeia beneficiază de mediul restrâns, dar liniștit al căminului. „Stând aici ca într-o școală de filozofie, adunându-se în sine însăși, poate să se îndeletnicească cu rugăciunea, lectura și înțelepciunea. Și așa cum cei ce locuiesc în pustiu nu sunt tulburați de nimeni, tot așa femeia, în interiorul său poate să se bucure de o liniște neîntreruptă. Dacă, din întâmplare, e silită să iasă, pentru aceasta nu este expusă la turburare“³¹.

Căminul devine pentru femeie o școală de filosofie, unde își adâncește perfecțiunea sa personală și în care intrând soțul său, duhul lui tulburat de grijile din afară se liniștește, gândurile zadarnice și tulburătoare fac loc celor bune din casă. Sfântul Ioan nu pierde nici un prilej de a le îndemna pe femei să folosească din plin această poziție de pe care își pot ajuta soții. Căci nimic nu poate modela mai bine sufletul unui bărbat, ca femeia sa prudentă și pioasă. „El va asculta mai puțin pe prieteni, pe profesori, pe părinți chiar, decât pe tovarășa lui de viață, care-l îndeamnă și sfătuiește. Simte o deosebită plăcere la îndemnul unei sfătuitoare pe care o iubește cu ardoare. Aș putea să vă număr mulți oameni aspri și nedisciplinați, pe care femeile lor i-au supus. Femeia este tovarășa omului la masă,

²⁸ *Idem, Explicarea Epistolei II către Tesaloniceni*, în vol. **Explicarea Epistolei către Coloseni, I și II Tesaloniceni a Sfântului Apostol Pavel**, București, 1905, p. 341.

²⁹ *Ibidem*, p. 342.

³⁰ *Idem, Explicarea Epistolei către Efeseni*, Tipografia Dacia, Iași, 1902, p. 137.

³¹ *Idem, Comentar la Evanghelia de la Ioan*, Editura Pelerinul Român, Satu Mare, 1997, p. 340.

la pat, la nașterea copiilor, confidența secretelor lui, planurilor sale și așa mai încolo. Atașată întru totul soțului său, ea îi este strâns unită, cum este corpul de cap și dacă este prudentă și devotată, ea va înlătura orice grijă din partea soțului³². Cu alte cuvinte, soția are toate condițiile și înlesnirile necesare pentru a-și împlini cu succes îndatoririle sale față de soț.

III. Educația copiilor

Problema educației copiilor l-a preocupat și pe părintele nostru. Aceasta stă în strânsă legătură cu demnitatea de om cât și cu familia creștină. O societate este afectată de modul în care sunt educați copiii. Un copil fără educație „este dușman și vrăjmaș comun al tuturor, și al lui Dumnezeu, și al naturii, și al legilor și al vieții de obște a noastră a tuturor”³³, vina fiind în mare parte a părinților.

Copilul are încă de la început nevoie de educatori. Primii doi educatori dați de Dumnezeu sunt: natura și conștiința. „Niciunul din ei nu grăiește, dar prin tăcere l-au instruit pe om. Natura prin priveliște pune în uimire pe spectator și-l trimite la cel care a făcut această minunăție pe cel care vede totul. Conștiința glăsuiește înlăuntru omului și ne învață toate cele ce trebuie să facem”³⁴.

Cei cărora le revine obligația de a-i educa pe copii sunt părinții. „Dar și părinții, sunt datori să-și educe cum trebuie copiii, străduindu-se pentru dezvoltarea echilibrată a trupului și a duhului lor. Să-i învețe evlavie și virtutea”³⁵. Aceștia sunt cei care primesc laudele sau mustrările de la Dumnezeu și de la lume pentru buna sau reaua purtare a propriilor copii. Sfântul Ioan accentuează rolul educator pe care îl are un tată asupra copiilor săi, dar și marea responsabilitate. „Tatăl este învățătorul întregii case și Dumnezeu îi trimite continuu, și pe femeie și pe copil, în școala sa”. Sfântul Ioan Hrisostom a înțeles rolul de mare educatoare, pe care poate să-l aibă mama, ca una ce-i sunt date în seamă grijile casnice. „Această însărcinare este mai ales a femeilor, ca unele ce rămân mai mult în casă. Bărbatul este mai mult pe drumuri, este ocupat cu grijile din piață și de multe ori îl împovărează treburile orașului. Femeia, însă, fiind scutită de această grijă, va putea mai ușor să se intereseze de educația copiilor... Această obligație nu-i numai a bărbaților, ci cu necesitate a femeilor, anume pentru a purta grija propriilor ei copii și a-i ridica la filosofie”³⁶. Un exemplu de bună educatoare pe care îl dă Sfântul Ioan este Ana, mama lui Samuil. „Pe aceasta să o râvnim bărbaților, pe aceasta să o imităm femeilor, ea este învățătoarea și a bărbaților și a femeilor.

³² *Ibidem*, p. 341.

³³ *Idem*, **Omilii la Facere**, p. 322.

³⁴ *Idem*, **Omilii la Ana**, p. 12.

³⁵ *Idem*, **Problemele vieții**, p. 128.

³⁶ *Idem*, **Omilii la Ana**, p. 14.

Cele care sunt sterpe să nu deznădăjduiască. Mamele toate așa să-și crească copiii. Cu toții să râvnim înțelepciunea femeii înainte de naștere, credința din timpul nașterii și osârdia de după naștere³⁷.

Părinții trebuie să procedeze la educarea copiilor lor ca și pictorii și sculptorii, căci și ei, ca și aceștia, au în casa lor o statuie mai de preț decât statuile de aur, îi au pe copii. Și după cum pictorii așează în fiecare zi tabloul în fața lor și dau vopsele ca tabloul făcut de ei să semene cu originalul, iar sculptorii îndepărtează piatra, care este prisos, și adaugă ceea ce lipsește, tot astfel trebuie să procedeze și părinții³⁸.

Părinții sunt cei mai potriviți educatori în primul rând pentru că aceștia au dragoste față de copii lor și pentru că îi au sub supraveghere de când s-au născut.

Pe lângă părinți mai pot îndeplini sarcina de educator și alte persoane: învățător, pedagog, sclav, doică, numai dacă îndeplinesc următoarele condiții: să fie virtuoși și vrednici, să fie o armonie între fapta și vorba lor. Pedagogul nu trebuie luat la întâmplare și fără nici o alegere, ci să fie om de frunte, căci formarea copilului se aseamănă cu zidirea unei case: după cum la zidirea unei case nu îngăduim tuturor să se apropie, tot astfel și aici. De aceea este mai bine să punem pedagog doar dacă îndeplinește condițiile. „Cel care nu are conducător este lipsit de un ghid, dar cel care are unul rău, are pe cineva care să-l arunce în prăpastie”³⁹.

Lista educatorilor nu se oprește aici. Sfântul Ioan îi include și pe monahi, ca unii care duc o viață virtuoaasă deosebită, departe de lume și de cele ale lumii, ocupați numai cu Dumnezeu și poruncile Lui. Trei cauze sprijină aceste gânduri ale sfântului: a) lipsa de educație în casa părintească, 2) influența nefastă a societății pentru buna creștere a copiilor, 3) lipsa moralității în școlile publice, atât din partea profesorilor cât și din partea condiscipolilor. Educația în mănăstire înlocuiește toate aceste lipsuri. Acolo avem nu numai oameni morali, cunoscători ai doctrinei creștine, care sunt în stare să-i învețe pe copii toate normele de viață creștină, dar și un mediu sănătos, în care sufletul copilului se poate dezvolta în supravegherea continuă a monahului-pedagog, toate însușirile sale bune. Educarea tinerilor în mănăstiri nu trebuie interzisă de părinți⁴⁰. În aceste spații tinereții se pot deprinde cu moravuri bune. Sfântul Ioan Gură de Aur nu pledează pentru a-i face monahi pe cei care studiază în mănăstiri, însă un om oțelit în mănăstire și instruit în învățătura creștină este mai folositor societății. „Monahul cu cine va vorbi? Cu zidul sau cu plafonul? Cu pustia sau cu dumbrăvile sau cu păsările și cu arborii? Acela nu are nevoie de o asemenea învățătură, totuși el face aceasta, nu atât ca să învețe pe alții cât pe sine însuși. Pentru aceasta este mare nevoie de asemenea

³⁷ *Ibidem*, p. 15.

³⁸ Cf. pr. D. Fecioru, **Ideile pedagogice ale Sf. Ioan Hrisostom**, p.13.

³⁹ Sfântul Ioan Hrisostom, **Omilii la Ana**, p. 34.

⁴⁰ Cf. pr. D. Fecioru, *op. cit.*, p. 17.

învățătură, mai ales acelor care trăiesc în lumea aceasta, căci ei au mai ușor prilej de a păcătui decât monahul⁴¹.

Modelul familiei creștine, potrivit învățăturii hrisostomice, are la temelie omul, ca încununare a creației lui Dumnezeu. Darurile și demnitățile revărsate de Dumnezeu asupra lui îi impun omului să acceadă continuu la virtute, să se ferească de faptele care l-ar putea afecta și l-ar degrada din această demnitate.

Familia creștină, ca rezultat al unității omenești, este cea care-i oferă omului cadrul prielnic și modalitățile necesare de a continua procesul desăvășirii, prin asemănarea cu Dumnezeu și dezvoltarea virtuților. Familia poate fi privită ca un univers la o scară mică, unde fiecare membru trebuie să dăruiască dragoste, să îndemne și să ajute pe celălalt să ajungă virtuos, să ajungă la asemănarea lui Dumnezeu. Copiii sunt rodul dragostei și cei care prin străduința părinților sunt îndemnați la virtute, dar la măsura universului ei îi reprezintă pe oameni, în general, care, nefiind creștini, au nevoie de povățuiri speciale.

⁴¹ Sfântul Ioan Hrisostom, **Explicarea Epistolei către Efeseni**, p. 45.

ISTORIA ȘI TEOLOGIA BISERICII RĂSĂRITULUI DIN PERSIA PÂNĂ LA SFÂNTUL ISAAC SIRUL

Drd. MARCEL TANG

„Deși creștinismul își are originile într-un mediu vorbitor de limbă aramaică, faptul că în interiorul creștinismului a existat dintotdeauna o tradiție aramaică este în mod normal uitat. Astfel, potrivit percepției moderne generale a istoriei tradiției creștine, există două mari filoane în această tradiție: filonul *grec răsăritean* (reprezentat de Bisericile Ortodoxe greacă, rusă, română etc.) și cel *latin occidental* (reprezentat de Biserica Romano-Catolică și de diferitele Biserici ieșite din Reformă). Existența unui al treilea filon, cel al *răsăritului siriac*, e cu totul lăsată în afara oricărei considerații¹.

Am considerat oportună remarca marelui profesor Sebastian Brock (Oxford) cu privire la existența celui de al treilea filon în tradiția creștină. Dacă ne gândim că întreaga noastră credință se întemeiază pe existența Dumnezeuului unic în Ființă și întreit în Persoane, atunci decurge în mod firesc și acceptarea celor trei filoane în tradiția creștină, lucru care conduce la o unitate desăvârșită a trăirii și mărturisirii dreptei credințe. Viziunea restrictivă asupra istoriei tradiției creștine care acceptă existența și influența a doua filoane, cel răsăritean și cel apusean, după părerea avizatului profesor amintit mai sus, ar fi influențată de două cauze de natură istorică și anume:

1. Faptul că aproape toți istoricii Bisericii până în secolul nostru au luat drept model *Istoria Bisericească* a lui Eusebiu de Cezareea. Urmările acestui fapt au implicat preocupări exclusiv asupra creștinismului din granițele Imperiului Roman eliminând Orientul negrec și nelatin.

2. Disputele hristologice din secolele V–VI în jurul formulei dogmatice de la Calcedon (451) care au dus la schisma Bisericilor orientale necalcedoniene de Bisericile greacă și latină calcedoniene².

Așadar, după secolul V în cadrul creștinismului siriac apar trei comunități:

1. *Biserica nestoriană*, după cum reiese din însuși numele ei s-a structurat în funcție de învățătura lui Nestorie (sec. V), care a susținut că în Hristos cel Întrupat există două persoane separate, divină și umană, în opoziție cu doctrina ortodoxă care afirmă că Hristos cel Întrupat a fost o singură persoană divină și umană în

¹ Sebastian Brock, *The Importance and Potential of SEERI in a International Context*, în „The Harp“ (Kottaym), 10, 1–2 (1997), p. 47.

² *Ibidem*, pp. 47–48.

aceiași timp³. Ruperea Bisericii nestoriene de Biserica Ortodoxă a avut loc după Sinodul ecumenic de la Efes (431). Această Biserică consideră pe Teodor al Mopsuestiei ca principal dascăl și teolog al ei⁴.

2. *Biserica iacobită sau monofizită*, cunoscută și sub denumirea de *Biserica ortodoxă siriană*, începuturile ei se leagă de doctrina monofizită respinsă de Sinodul ecumenic de la Calcedon (451). În esență monofiziții susțin că în Hristos cel Întrupat se află doar o singură natură, cea divină, afirmând aceasta împotriva diofiziților ortodocși, care susțin că în Persoana lui Hristos coexistă separat natura divină și cea umană. Această Biserică se consideră a fi următoare a hristologiei Sfântului Chiril al Alexandriei și a lui Sever de Antiohia⁵.

3. *Biserica melkită*, cunoscută și sub numele de calcedoniană care învață că în Hristos Întrupat sunt două firi și o singură persoană⁶.

Siria, prescurtare de la Asiria, desemna în primele secole ale erei creștine o zonă vastă situată la est de Eufrat, incluzând pe locuitorii arameofoni din Mesopotamia, Valea Tigrului până la Podișul Iranian și Pustia Arabiei. Siria era împărțită în două provincii:

1. Siria Orientală, care cuprindea nordul Mesopotamiei, teritoriul organizat politic în două mici state, când independente, când vasale, când încorporate alternativ în Imperiul Roman sau Imperiul Sasanid: *a*) Adiabene, cu centrul la Nisibis și *b*) Osrohene, cu centrul la Edessa;

2. Siria Occidentală elenizată, având capitala la Antiohia⁷.

Siria Occidentală devine provincie romană în anul 64 î.d.Hr., odată cu cucerirea ei de către triumvirul Pompei. Septimius Severus organizează acest teritoriu în două provincii: Coelesyria, sau Siria Minor în partea de nord, cu sediul în Laodiceea, și Siria Phoenix, la sud, cu reședința în Beirut. Exista și un stat cetate Almira, care și-a declarat independența în 267, însă a fost recucerit sub împăratul Aurelian în 272 și distrus în 273⁸.

Siria Orientală era controlată de Imperiul Iranian al Parților (140 î.d.Hr.–224 d.Hr.) și Sasanizilor (224–636 d.Hr.).

³ Nicholas Uspensky, *Evening Worship in the Orthodox Church*, Tradusă din rusă și editată de Paul Lazor, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York, 1985, p. 154.

⁴ Ilarion Alfeiev, *Agios Isaac o Syros*, traducere din limba engleză de Iosif Roilidis, Editura Akritas, Atena, 2005, p. 24.

⁵ William Wright, *Istoria literaturii creștine siriace*, traducere și introducere de Remus Rus, Editura Diogene, București, 1996, p. 7.

⁶ Sebastian Brock, *The Nestorian Church: A Lamentable Misnomer*, în „Bulletin of The John Rylands University Library of Manchester“, 78, 3, 1996, p. 25.

⁷ Ioan I. Ică jr., *Sfântul Efrem, „Creștinismul siriac și cealaltă teologie“*, în **Efrem Sirul. O introducere și imnele despre Paradis**, traducere pr. Mircea Ielciu, Studiu introductiv diac. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 1998, p. 6.

⁸ William Wright, *op. cit.*, p. 5.

Privind această împărțire politică a teritoriului putem concluziona că zona era divizată și în același timp disputată militar între imperiile amintite mai sus, devenind teren de desfășurare a nenumărate războaie și operațiuni militare.

Principalele provincii ecleziastice ale acestei zone erau, începând dinspre Mediterana în Imperiul Roman: *Siria prima* cu metropola Antiohia, al treilea oraș al Imperiului după Roma și Alexandria, scaunul patriarhului Orientului; la sud era *Siria secunda* cu metropola Apamea. Spre est era *Euphratensis*, cu metropola Hierapolis sau Mabbug, și dincolo de Eufrat, *Oshroena*, cu metropola Edessa, numită și „Atena Orientului siriac”⁹. Dincolo de graniță în Imperiul Persan se aflau la est de Edessa până spre Armenia și lacul Van provincia *Beit Arbaye*, cu metropola Nisibis; mai la est între Tigru și cei doi afluenți ai lui, Marele și Micul Zab, era provincia *Adiabena*, cu metropola Arbela sau Erbil. La sud de Micul Zab, între Tigru și râul Diyala și la este de Munții Shahrzur era provincia *Beit Garmai*, cu metropola Karkaba d’Bet Sloh, la vest între Tigru și Eufrat, în inima Mesopotamiei, se găsea provincia *Beit Aramaye* (Țara armenilor), cu metropola, totodată sediu patriarhal și capitală a Imperiului Part și Sasanid, în dublul oraș imperial de pe cele două margini ale Tigrului, Seleucia-Ctesifon. La sud de Beit Aramaye până la Golful Persic era provincia *Maisan* cu metropola Prat d’Maishan; tot la Golful Persic, dar la est de Shat-el-Arab (fluviu realizat din confluența Tigrului și Eufratului înainte de revărsarea lor în Golful Persic), până la Podișul Iranian se întindea provincia *Beit Huzaye* cu metropola Gondisapor; mai spre est tot plecând de la Golful Persic era provincia *Beit Parsaye* (Fars sau Persida, leagănul dinastiilor persane) cu metropola Rev-Ardashir¹⁰.

Creștinismul a pătruns treptat în acest spațiu încă din epoca apostolică. În *Faptele Apostolilor* se spune că în ziua Cincizecimii se găseau în Ierusalim bărbați evlavioși, „parți și mezi și elamiți și locuitori din Mesopotamia” (Faptele Apostolilor 2, 9). Ipotetic putem afirma că unii dintre aceștia ar fi putut duce vestea despre lucrurile întâmplate la Ierusalim în comunitățile iudaice din țările lor¹¹. Putem identifica drept punct de plecare și prim centru creștin, provincia Adiabena. În această provincie exista o puternică comunitate iudaică care a reușit să convertească la iudaism, spre sfârșitul secolului I d.Hr., casa domnitoare de aici. Informația se bazează pe referințele exacte pe care le avem de la marele istoric Iosif Flavius în *Antichități iudaice*. În cartea a douăzecea înfățișează pe larg cum Helena, regină din Adiabene și fiul ei Izates și-au dus viața după legile iudeilor¹².

⁹ J. B. Segal, **Edessa: The Blessed City**, Oxford, 1970, p. 15.

¹⁰ Sebastian Brock și Susan Ashbrook Harvey, **Sfintele femei ale Orientului Sirian**, traducere din limba engleză de Gheorghe Fedorovici, Editura Sofia, București, 2005, p. 24.

¹¹ J. M. Fiey, *Jalons pour une histoire de l’Église en Iraq*, în **CSCO**, vol. 310, subs. 36, Louvain, 1970, p. 33.

¹² Flavius Josephus, **Antichități iudaice**, II, Cartea XX, cap. 2, traducere, note și indice de nume de Ion Acsan, Editura Hasefer, București, 2001, p. 548.

Ajuns în aceste comunități iudaice creștinismul s-a răspândit cu repeziciune în întreg teritoriul așa cum s-a petrecut și în cadrul Imperiului Roman. Numai că aici, din elementele ebraice prezente în creștinismul arameofon, putem observa că biserica și sinagoga au rămas în strânse contacte¹³.

Adăugând la aceasta iudaismul ascetic esenian și cel rabinic mesopotamian, de asemenea existența diverselor forme de gnosticism, putem înțelege puternica înclinație biblică, simbolico-poetică și ascetică care a caracterizat secolele II și III, evidențiată mai ales în opera primului dintre scriitorii sirieni și anume Bardesan (154–222)¹⁴. Aceeași perioadă a secolelor II–III, datorită contextului istoric (consolidarea coloniilor iudaice), certifică existența multiplelor comunități creștine, restrânse ca număr, care s-au ivit în centrele urbane ale Mesopotamiei centrale și sudice și de asemenea, prezența unor personalități marcante în aceste comunități¹⁵.

Ascensiunea dinastiei Sasanizilor în anul 226 d.Hr. a avut, chiar dacă nu imediat, un puternic impact asupra creștinismului în Persia. Ardashir (226–241) provenea din zona de sud-vest a Persiei. Domnitor dinamic și vizionar, el aspira să restaureze vechiul Imperiu Persan al Ahemenizilor distrus de Alexandru cel Mare. Pentru aceasta a creat o extrem de centralizată și eficientă administrație guvernamentală, revenind la principiile centralizatoare ale lui Darius I¹⁶. Stabilește capitala la Ctesifon din rațiuni practice deși era primejdios de aproape de frontiera romană. Ca și în alte țări Biserica din capitala Imperiului a câștigat întâietatea între celelalte comunități creștine, iar în secolul IV putem vorbi de episcopul capitalei drept primul episcop al creștinilor din Imperiul Persan¹⁷.

În scopul restabilirii dominației politice și culturale persane, Ardashir a restabilit zoroastrismul drept religie de stat, acordând diverse privilegii clerului magilor care descindeau dintr-un trib comun numit al mezilor. După domnia lui Ardashir urmează la tron Shapur I (241–272). În a doua parte a domniei lui, clerul magilor ajunge la apogeul puterii lor. Dobândesc în birocrăția de stat o poziție similară guvernatorilor provinciali. Din această perioadă amintim pe marele preot Kartir care a și devenit mentor spiritual al regelui influențând atitudinea imperiului față de creștinism. În aceste condiții el a inițiat prima persecuție a creștinilor¹⁸. Însăși soția creștină a regelui Bahram al II-lea (276–293) avea să sufere martiriul.

¹³ Singura noastră sursă cu privire la credințele și datinile primilor creștini persani sunt scrierile lui Afrahat alcătuite între anii 337–375 constând din 23 de „Demonstrații”. Vezi, William Wright, *op. cit.*, p. 30; vezi și J. M. Fiey, *art. cit.*, p. 17.

¹⁴ E. Tisserant și É. Amann, *L'Église Nestorienne*, în *DThC*, XI, 1, Paris, 1931, col. 161–162.

¹⁵ J. M. Fiey, *art. cit.*, pp. 37, 41, 50, 56.

¹⁶ Dana Miller, *Istoria și teologia Bisericii Răsăritului din Persia până la sfârșitul secolului VII*, în Isaac Sirul, *Cuvinte către singuratici*, partea II, Studiu introductiv și traducere de diac. Ioan I. Ică jr. Editura Deisis, Sibiu, 2003, p. 467.

¹⁷ O lămurire generoasă asupra acestei problematice o găsim la Stephen Gero, *Barșauma of Nisibis and Persian Christianity in the Fifth Century*, în *CSCO*, vol. 426, sub. 63, Lovanii, 1981, pp. 73–77.

¹⁸ J. M. Fiey, *art. cit.*, p. 54.

Persecuțiile se extind și asupra celorlalte religii din imperiu, cum ar fi maniheismul apărut în sec. III în cadrul Imperiului Persan. Același preot Kartir reușește să obțină martirizarea lui Mani, inițiatorul acestui curent precum și persecutarea maniheilor în întreg Imperiul Persan¹⁹.

Deși creștinii erau persecutați fățiș în Imperiul Roman, ei erau văzuți de autoritățile persane ca potențiali agenți străini care subminau Imperiul Persan. Așadar, oficializarea creștinismului în secolul IV ca religie de stat a Imperiului Roman nu putea decât să declanșeze noi persecuții asupra creștinilor izolați și lipsiți de orice sprijin din Persia.

Biserica Răsăritului din Imperiul Persan a rămas practic izolată până la începutul secolului V. Studii recente demonstrează că episcopii din Persia nu au avut nici o dependență de vreo mare dieceză dinspre Apus, în speță de Antiohia²⁰.

Biserica a crescut aici din propriile ei rădăcini înconjurată din toate părțile de opresiuni statale și religioase. Această luptă independentă pentru supraviețuire a înrădăcinat în conștiința ei un adânc simț al autonomiei care nu avea să mai dispară din ea²¹.

La 3 ani după moartea lui Constantin cel Mare (337) regele persan Shapur al II-lea (309–379) a declanșat împotriva creștinilor o sălbatică persecuție care continuă și sub domniile urmașilor săi Ardashir al II-lea (379–383) și Bahram (388–399). Potrivit istoricului bisericesc Sozomen, înșiși iudeii au contribuit la persecutarea creștinilor²². E limpede că dorința lui Shapur era aceea de a pune capăt rapidei înfloriri a creștinismului, cu toate că primise din partea lui Constantin cel Mare anterior, o scrisoare în care, potrivit lui Eusebiu de Cezareea, îi așeza sub ocrotirea sa pe creștinii din cuprinsul imperiului pe care îl conduce²³. Acest mesaj nu putea decât să-i creeze o mare neplăcere, ceea ce-l face pe marele savant Vööbus să afirme că persecuția lui Shapur al II-lea nu a fost cu nimic mai prejos în durată și intensitate, celor la care au fost supuși creștinii în Imperiul Roman. Spre marea lor cinste, creștinii din Persia au îndurat cumplita furtună fără nici o șovăială²⁴.

Secolul IV consemnează între părinții sirieni două personalități marcante, doi mari „clasici”: Afraate (Afrat) și Efreim Sirul²⁵. Afraate Persul (270–345) este cunoscut în literatura siriacă prin cele 23 de „demonstrații” scrise în anii 337–345)²⁶. Opera lui reprezintă o expresie simplă a credinței lipsită de influențele

¹⁹ Dana Miller, *art. cit.*, p. 468.

²⁰ E. Tisserant și É. Amann, *art. cit.*, col. 163–164.

²¹ Stephen Gero, *art. cit.*, p. 75.

²² Sozomen, **Istoria bisericească**, II, 9; PG 67, 956.

²³ Eusebiu de Cezareea, **Viața lui Constantin**, IV, 13; PG 20, 1161.

²⁴ Arthur Vööbus, *History of Asceticism in the Syrian Orient*, în **CSCO**, vol. 184, sub. 14, Lovain 1958, p. 234.

²⁵ Tomas Spidlik, **Spiritualitatea Răsăritului creștin, I. Manual sistematic**, ediția a II-a, traducere și prezentare diac. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 2005, p. 47.

²⁶ Irénée Hausherr, *Aphraate (Afrat)*, în **DS**, vol. I, Beauchesne, Paris, 1937, col. 747–748.

formelor de gândire grecești; o afirmare simplă a hristologiei după cum rezultă și din „demonstrația“ 17²⁷. De fapt întreaga sa operă ne oferă un tablou al vieții religioase a creștinilor din Persia secolului IV. „Demonstrația“ 12, „Despre Paști“, descrie prăznuirea creștină a acestei sărbători pe care o distinge de cea iudaică²⁸. Simpla mărturisire a divinității și umanității lui Hristos arată că Afrahat nu avea cunoștință de controversa ariană care bântuia cu furie în Apus, nici de Crezul niceean²⁹.

A doua personalitate a Orientului Siriac al secolului IV este Efreem Sirul (307–373). Acest sfânt părinte se recomandă de la sine, din două motive: în primul rând Sfântul Efreem scrie în limba siriacă, și în felul acesta scrierile sale sunt mult mai puțin accesibile decât dacă ar fi fost scrise în greacă sau latină; iar, în al doilea rând, partea cea mai importantă a operei sale este în versuri și, dat fiind că de regulă nu ne așteptăm să găsim o teologie serioasă exprimată într-o formă poetică, înclinăm să nu luăm în serios ca pe un gânditor teologic autentic, pe cineva care-și prezintă viziunea teologică prin intermediul poeziei³⁰. Referindu-ne la al doilea punct privitor la teologia în versuri vom constata că modul de abordare al teologiei de către Sfântul Efreem depășește granițele sistemului de tip occidental care impune anumite limite, adoptând calea paradoxului și a simbolului. Operând nu cu concepte, ci cu imagini, metafore și comparații, Sfântul Efreem întrupează desăvârșit creștinismul siro-aramaic, de origine iudeo-creștină³¹.

Odată cu apariția arianismului, sirienii neobișnuiți cu speculațiile filosofice, au fost aruncați într-un adevărat haos teologic și eclezial. În acest context se înscrie opera poetică a celui mai mare dascăl și părinte siriac Efreem din Nisibis, elaborată mai ales în ultimii săi zece ani (363–373) petrecuți în refugiu la Edessa, veritabil creuzet al interferențelor culturale și religioase. Erezile utilizaseră deja poezia imnografică, devenită cel mai eficient mijloc de propagandă al epocii. În acest context Sfântul Efreem și-a asumat o decizie esențială, în același timp tradițională și personală: aceea de a-i combate pe eretici pe terenul imnografiei, dar refuzând să folosească armele acestora: silogistica ritmată³². Implicațiile opțiunii Sfântului Efreem pentru o teologie simbolică și imnografică sunt de o rară profunzime. În esență polemizând atât cu alegorismul gnostic (bardaisanit), cât și cu raționalismul scolastic (arian), Sfântul Efreem dezvoltă o epistemologie simbolic-contemplativă³³.

²⁷ Arthur Vööbus, *art. cit.*, p. 176.

²⁸ Irénée-H. Dalmais, *Syriaque (Spiritualité)*, în **DS**, vol. XIV, Beauchesne, Paris, 1990, col. 1431.

²⁹ Sebastian Brock și Susan Ashbrook Harvey, *op. cit.*, p. 30.

³⁰ Sebastian Brock, **Efreem Sirul, I. O introducere II. Imnele despre Paradis**, traducere pr. Mircea Ielciu, studiu introductiv diac. Ioan Ică Jr., Editura Deisis, Sibiu, 1998, p. 25.

³¹ E. Beck, D. Hemmedinger-Iliadu, J. Kirchmeyer, *Ephrem*, în **DS**, vol. IV, 1, Beauchesne, Paris, 1960, col. 790.

³² William Wright, *op. cit.*, p. 32.

³³ Sidney H. Griffith, *Setting Right the Church of Syria: Saint Ephraem's Hymns against Heresies*, în **The Limits of Ancient Christianity**, editată de William E. Klingshirn și Mark Vessey, The University of Michigan Press, 1999, p. 99.

Prin teologia simbolurilor și misterelor scripturistice și naturale ca „veșmânt“ în care se îmbracă Dumnezeu Cel Inaccesibil, Sfântul Efrem e aproape de Biserica primară și privește înainte spre teologia icoanelor iar prin învățătura despre „nume“, anticipează teoria clasică a analogiei, astfel apare tot mai mult drept un veritabil precursor al teologiei simbolico-contemplative a Sfinților Dionisie Areopagitul și Maxim Mărturisitorul³⁴.

Importanța Sfântului Efrem stă în faptul că el este singurul scriitor major reprezentativ pentru creștinismul semitic-asiatic în forma sa neelenizată și neeuropenizată. În același timp însă, chiar dacă Sfântul Efrem activează la distanțe considerabile în spațiu, de contemporanii săi, Sfinții Atanasie, Vasile, Grigorie Teologul și Grigorie al Nyssei, în limbaj, în modurile de exprimare și felul de gândire, în esență, el este una cu ei în ceea ce privește înțelegerea misterului Treimii și al Întrupării³⁵.

Sub domnia lui Yazdegard al III-lea (399–421), creștinii din Persia au putut răsufla puțin. Domnia acestui rege persan sa desfășurat aproape concomitent cu cea a lui Arcadie (395–408) împăratul Imperiului Roman de Răsărit. Acesta dezvoltă relații diplomatice cu Persia prin Sfântul Marutha episcop de Martyropolis³⁶. Relațiile diplomatice cu Constantinopolul continuă și sub Teodosie cel mic (Tânăr) (408–450). În acest climat de pace, creștinii șiau putut manifesta în mod liber credința creștină. Mai mult, Yazdegard permite convocarea unui sinod al episcopilor creștini din Persia³⁷.

Sinodul are loc în anul 410, în capitala Imperiului și este prezidat de Mar Isac, episcopul Seleuciei Ctesifonului și „catolicos al întregului Orient“. Sinodul adoptă (cu întârziere de 85 de ani) Simbolul de credință și canoanele Sinodului I Ecumenic de la Niceea (325), precum și canoanele celorlalte sinoade locale romane din secolul IV³⁸. În același an la tronul episcopal al capitalei urmează Mar Yahbalah. În timpul episcopatului său se convoacă un nou sinod menit să adopte canoanele tuturor sinoadelor locale ținute în Apus. Acesta se consideră a fi al doilea sinod general al Bisericii Răsăritului³⁹.

În cursul anului 420, la presiunile clerului mazdeist și ca urmare a unor serii de acțiuni imprudente ale creștinilor, Yazdegard a început să oprească Biserica. În toamna aceluiași an moare și e urmat la tron de Bahram V (420–438). Îndemnat de marele preot Mihrshabur, Bahram începe o cumplită persecuție generală în imperiul său⁴⁰. Acestei persecuții cad pradă clerici și laici, mai ales cei care dețineau poziții guvernamentale, dar și creștini de rând, fiind torturați fără milă, iar bisericile

³⁴ *Ibidem*, pp. 101–102.

³⁵ Sebastian Brock, *op. cit.*, p. 27.

³⁶ E. Tisserant și É. Amann, *art. cit.*, col. 170.

³⁷ J.B. Chabot, *Synodicon Orientale ou Recueil des synodes nestoriens*, Paris, 1902, p. 18 (255–256).

³⁸ E. Tisserant și É. Amann, *art. cit.*, col. 171.

³⁹ J.B. Chabot, *op. cit.*, p. 39 (279–280).

⁴⁰ Dana Miller, *art. cit.*, p. 475.

devastate⁴¹. În aceste persecuții a pătimit martiriul faimosul Mucenic Iacob Persul, prăznuit de Biserica Ortodoxă pe 27 noiembrie⁴². În 421 Tedosie al II-lea declară război Persiei. Rezultatul războiului a fost în favoarea bizantinilor; tratatul de pace semnat garantează libertatea de conștiință creștinilor din Imperiul Persan și zoroastrienilor din Imperiul Roman⁴³.

Consemnăm în anul 424 convocarea și desfășurarea celui de al treilea Sinod general al Bisericii Răsăritului sub președinția catolicosului Dadisho I (421–426). Sinodul interzice din motive politice de loialitate față de Imperiul Persan, orice fel de apeluri la episcopii din Imperiul Roman. Toate cauzele se judecă de către catolicos care nu e judecat de nimeni, decât de Hristos. Aceasta echivalează „de facto” cu proclamarea autocefaliei patriarhale a Bisericii Răsăritului față de celelalte patriarhii din Apus: Roma, Alexandria, Antiohia și Constantinopol⁴⁴.

Între reprezentanții spiritualității siriace din secolul V, îl distingem pe Ioan Singuraticul (din Apamea). Este primul autor monahal propriu-zis care a realizat o primă sinteză ascetico-mistică siriacă⁴⁵. Scrierile lui, care vor avea o influență hotărâtoare în constituirea spiritualității siriace au teoretizat pentru prima dată viața duhovnicească cu o clară definiție eshatologică și baptismală sub forma a trei trepte: trupească, suflească și duhovnicească⁴⁶.

Întreaga teologie și spiritualitate a Răsăritului Ortodox din Persia s-a constituit și s-a dezvoltat în jurul faimoasei școli din Edessa, oraș de graniță în Imperiul Roman, capitala provinciei Osrhoena. Originile școlii le putem căuta în colonia iudaică din Adiabena, care avea o școală încă dinaintea anului 70 d.Hr. Spațial vorbind, după dovezile istorice, deși precare, putem localiza o școală creștină la Nisibis, înainte de predarea acestui oraș Persiei în 363⁴⁷. La această dată, Sfântul Efreem Sirul, împreună cu alții părăsesc Nisibisul stabilindu-se pe teritoriul roman la Edessa⁴⁸. El și colegii săi întemeiază o școală asemenea celui lăsată în Nisibis. Școala a fost numită „școala perșilor”⁴⁹, adică a refugiaților din Persia. Școala avea elevi de limbă siriacă din Edessa și din împrejurimi, dar și din Persia pe cei care reușeau să treacă granița⁵⁰.

⁴¹ Teodoret, **Istoria bisericească**, V, 38; PG 82, 1272–1273.

⁴² Simenon Metafrastul, **Minolghion, Noemvrios**, PG, 116, 93–108.

⁴³ E. Tisserant și É. Amann, *art. cit.*, col. 172.

⁴⁴ Diac. Ioan I. Ică jr., *Sfântul Isaac Sirul necunoscutul – operă, profil istoric și gândire spirituală pe fundalul tradiției siro-orientale*, în Isaac Sirul, **Cuvinte către singuratici, partea II**, Editura Deisis, Sibiu, 2003, p. 35.

⁴⁵ Bruce Bradley, *Jean le Solitaire (d'Apamée)*, în **DS**, vol. VIII, Beauchesne, Paris, 1974, col. 764.

⁴⁶ Pentru detalii asupra doctrinei sale spirituale, vezi articolul anterior amintit în nota 45, col. 766–771.

⁴⁷ Georgiu Florovsky, **Oi Byzantinoi Pateres tou ektou, evdomou kai ogdoou aiona**, traducere Panagiotou Palli, Editura Pournara, Tesalonic, 2007, p. 131.

⁴⁸ J. M. Fiey, *art. cit.*, p. 95.

⁴⁹ Magistrand Cezar Vasiliu, *Biserica nestoriană*, în „O”, XVIII (1966), nr. 1, p. 72.

⁵⁰ Georgiu Florovsky, *op. cit.*, p. 132.

Scopul școlii era studiul Sfintei Scripturi, deși nu lipseau nici materiile profane. Interpretarea cărților Sfintei Scripturi se făcea după scrierile exegetice ale Sfântului Efreem Sirul. Din pricina faptului că aceste scrieri erau destul de sărăcicioase, în jurul anului 420, Qiyore, exegetul șef și conducătorul școlii din Edessa a inițiat un laborios proiect de traducere din siriacă a comentariilor scripturistice a lui Teodor de Mopsuestia⁵¹. Analizând alegerea făcută de către conducătorul școlii din Edessa, putem invoca mai multe motive care să sprijine această opțiune: Teodor era faimosul ucenic al lui Diodor din Tars și al Sfântului Ioan Hrisostomul⁵²; comentariile sale erau riguroase, sistematice și extinse aproape la toate cărțile Sfintei Scripturi. Decizia de a traduce comentariile scripturistice ale lui Teodor în siriacă și de a face din ele standardul exegezei biblice predate în școală, i-a adus pe elevii vorbitori de siriacă în inima complicatelor controversate teologice care bântuiau cu furie tot restul creștinătății secolului V, și în deosebi dieceza Antiohiei⁵³.

Patriarhia Antiohiei și diecezele aferente ei împărțeau teologia Sfântului Eustatie al Antiohiei († 337), unul din episcopii de frunte de la Sinodul I Ecumenic⁵⁴. Principala teologie promovată de acest sfânt era aceea a distingerii naturilor sau firilor în Hristos pentru a putea astfel respinge argumentațiile ariene⁵⁵. Diodor de Tars († 394) păstrează această separație a naturilor temperându-o cu importanta distincție între ce este prin har și ce este prin natură⁵⁶. Astfel el caută să justifice o întrebuintare limitată a „schimbului însușirilor“ (*antidosis idiomaton*) atât de important în cultul creștin, fără a cădea pradă cursei arienilor⁵⁷. Apolinarie al Laodiceei († 390), ierarh grec niceean din Siria, în opoziție față de abordarea antiohiană și în apărarea față de arieni, susținea unirea naturilor⁵⁸, amestecându-le în așa fel încât Întruparea produce o unică natură divină întrupată amestecată, o unică natură divină carnală amestecată⁵⁹.

Ridicându-se în apărarea înaintașilor săi, Teodor de Mopsuestia († 428) distingea în același timp tranșant cele două naturi și căuta să găsească o expresie a unității lor⁶⁰, întrucât Biserica nu se pronunțase încă dogmatic în această

⁵¹ Arthur Vööbus, *art. cit.*, p. 14.

⁵² Pr. drd. Răzvan Timofte, *Scriitori, teologi, părinți mai însemnați ai Bisericii Siriene*, în „RT“, XVIII (2008), nr. 4, p. 213.

⁵³ Aloys Grillmeier, *Le Christ dans la tradition chrétienne, De l'âge apostolique á Chalcedoine*, vol. I, Les Éditions du Cerf, Paris, 1973, p. 390.

⁵⁴ Despre hristologia Sfântului Eustațiu și despre evoluția ei până la Nestorie, vezi pe larg în documentatul și amănunțitul tratat a lui Daniel Buda, **Hristologia antiohiană de la Sfântul Eustațiu al Antiohiei până la Nestorie**, Editura Universității „Lucian Blaga“, Sibiu, 2004.

⁵⁵ Georgiu Florovsky, **Oi Anatolokoi Pateres tou tetartou aiona**, traducere Panagiotou Palli, Editura Pournara Tesalonic, 2006, pp. 338–339.

⁵⁶ Daniel Buda, *op. cit.*, p. 92.

⁵⁷ Aloys Grillmeier, *op. cit.*, p. 310.

⁵⁸ Daniel Buda, *op. cit.*, p. 95.

⁵⁹ Aloys Grillmeier, *op. cit.*, p. 220.

⁶⁰ Georgiu Florovsky, **Oi Byzantinoi Pateres tou pemptou aiona**, traducere Panagiotou Palli, Editura Pournara, Tesalonic, 2007, p. 377.

chestiune. În înțelegerea sa, unirea era o „locuire“, o „sălășuire“⁶¹ noțiune folosită de mulți Părinți din secolul IV. Distingea modul acesta de locuire, de modul în care Dumnezeu locuiește în creație și în sfinți. Este vorba despre o locuire prin care natura umană primește ceea ce aparține în mod natural naturii divine, iar natura divină fără să sufere schimbare ia asupra sa ceea ce ține de natura umană⁶². Datorită acestui schimb reciproc se formează o singură persoană. În concepția lui Teodor, noțiunea de o singură persoană reprezintă expresia unirii negrăite a celor două firi⁶³. Unica persoană, înseamnă însă nu ipostasul cuvântului cum va explica nu puțin după aceasta Sinodul de la Calcedon, ci expresia modului în care Cuvântul a unit cu Sine în mod complet natura umană, fără a suferi compoziție. Deși Teodor nu a fost un inovator, ba mai mult urma tradiția înaintașilor săi din Antiohia, concepția sa hristologică a devenit obiect de aprinsă dispută la scurt după moartea sa⁶⁴. Pentru cei familiari cu abordarea antiohiană, această perspectivă hristologică nu era considerată erezie. Pentru cei din afară, lucrurile stăteau cu totul altfel mai ales după izbucnirea controverselor în jurul învățaturii lui Nestorie, reprezentant de seamă al școlii și tradiției antiohiene⁶⁵.

Odată cu apariția învățaturii lui Nestorie, izbucnesc controversele hristologice care domină scena teologică și politică a secolelor V–VII⁶⁶. Primul episod al acestora a fost legat de conflictul politic și teologic între patriarhii Chiril al Alexandriei (412–444) și Nestorie al Constantinopolului (428–431, † 450). Plecând de la scânteia declanșată de controversa în jurul apelativului „Theotokos“ acordat Fecioarei Maria⁶⁷, cei doi s-au acuzat reciproc de erezie: Chiril îl acuza pe Nestorie de adopțianism⁶⁸, iar Nestorie îl învinuia pe Chiril de apolinarism⁶⁹ și monofizism, mai exact de resorbția umanității în divinitate. O încercare de soluționare a acestui conflict o regăsim în hotărârile Sinodului al III-lea Ecumenic de la Efes (341). Acest Sinod suspecta fără discernământ întreaga teologie antiohiană de nestorianism, și cu toate că s-a încercat o formulă de unire sau reconciliere propusă de antiohieni, în formularea lui Teodoret de Cir⁷⁰, ea nu a avut autoritatea unui sinod comun și ecumenic. Acest conflict deschis și nesoluționat a condus spre cel de al doilea episod al disputelor hristologice care amenința cu ruperea unității Imperiului.

⁶¹ *Ibidem*, p. 376.

⁶² Daniel Buda, *op. cit.*, p. 182.

⁶³ Aloys Grillmeier, *op. cit.*, p. 400.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 402.

⁶⁵ Georgiu Florovsky, *op. cit.*, p. 383.

⁶⁶ Pr. drd. Răzvan Timofte, *art. cit.*, p. 261.

⁶⁷ Aloys Grillmeier, *op. cit.*, p. 426.

⁶⁸ Adopțianismul divide unitatea lui Hristos în două persoane separate: persoana umană a lui Iisus Fiul Omului și persoana divină a Fiului lui Dumnezeu și vorbește de „doi Fii“ în Hristos.

⁶⁹ „O singură fire întrupată a Logosului“ (*mia phisis tou Theou Logou sesarkomenei*), formulă într-adevăr apolinaristă, dar pe care Chiril o considera atanasiană.

⁷⁰ Diac. Ioan I. Ică jr., *art. cit.*, p. 36.

Dioscor, patriarhul Alexandriei (444–451), l-a reabilitat pe monofizitul Eutihie, condamându-i pe Flavian al Constantinopolului și pe antiohienii Domnus al Antiohiei, Teodoret al Cirului și Ibas al Edessei⁷¹. Alexandria refuză să accepte „Tomosul” dogmatic diofizit al papei Leon cel Mare⁷², impunând astfel o dictatură. În aceste condiții, noul împărat Marcian, convoacă în octombrie 451 Sinodul IV Ecumenic de la Calcedon. Sinodul îl depune pe Dioscor, reabilitează pe antiohienii Teodoret și Ibas, primește „Tomosul” diofizit al papei Leon și adoptă o genială formulă hristologică de sinteză care proclamă în Hristos existența unui singur subiect (o unică persoană sau ipostasă) în două naturi sau ființe, unite în mod neîmpărțit și nedespărțit, neschimbat și necontopit⁷³.

Răsăritul privește hotărârile acestui Sinod ca și o trădare a învățaturii Sfântului Chiril. În consecință episcopatul oriental egiptean, sirian și palestinian a intrat în schismă, acuzând pe Leon și Calcedonul de nestorianism și fixându-se pe formula hristologică „miafizită”, teoretizată de Sever al Antiohiei († 538)⁷⁴ și Filoxen al Mabbugului († 523)⁷⁵. Schisma orientului chirilian a produs un imens haos în Imperiul Roman, iar împărații vor face eforturi constante de a restabili unitatea religioasă fracturată a Imperiului Roman.

Pentru a conduce la o reconciliere cu teologia alexandrină, Împăratul Iustinian convoacă Sinodul al V-lea Ecumenic, în care se anatemizează persoana și scrierile principalilor reprezentanți ai școlii antiohiene: Teodor al Mopsuestiei, Teodoret de Cir⁷⁶ și Ibas al Edessei⁷⁷. Această stare conduce la cel de al treilea episod al conflictelor hristologice. Iustinian nu face altceva decât să sacrifice pe altarul politicii sale o întreagă tradiție teologică, tradiția antiohiană stigmatizată ca „nestoriană”, ceea ce a dus la o sărăcire a teologiei Bisericii⁷⁸. Mai subliniem că prin Sinodul V Ecumenic, creștinii Bisericii răsăritului din Imperiul Persan, fideli tradiției antiohiene implementată și de școala din Edessa, prin traducerea scrierilor lui Teodor de Mopsuestia, au fost îndepărtați definitiv de învățatura și hotărârile Sinodului IV de la Calcedon.

Anul 498 aduce cu sine închiderea definitivă a Școlii din Edessa, din ordinul împăratului filo-monofizit Zenon⁷⁹ și sub influența taberei chiriliene, din școala edessiană, reprezentată de episcopul Edessei Rabula (412–435) și mai apoi de

⁷¹ Aloys Grillmeier, *op. cit.*, p. 454.

⁷² Georgiu Florovsky, **Oi Byzantinoi Pateres tou ektou, evdomou kai ogdoou aiona**, traducere Panagiotou Palli, Editura Pournara, Tesalonic, 2007, p. 70.

⁷³ *Idem*, **Oi Byzantinoi Pateres tou pembtou aiona**, traducere Panagiotou Palli, Editura Pournara, Tesalonic, 2007, p. 541.

⁷⁴ Pr. drd. Răzvan Timofte, *art. cit.*, p. 222.

⁷⁵ Pentru o documentație mai amplă asupra operei și concepției sale vezi: Eugène Lemoine, *Introducere în Filoxène de Mabboug, Homélie*, în „SC”, nr. 44, Éditions du Cerf, Paris, 1956, pp. 9–26.

⁷⁶ Pr. drd. Răzvan Timofte, *art. cit.*, p. 214.

⁷⁷ Georgiu Florovsky, *op. cit.*, p. 526.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 604.

⁷⁹ Magistrand Cezar Vasiliu, *art. cit.*, p. 71.

către Filoxen de Mabbug (440–523)⁸⁰. Cu ajutorul episcopului Barsauma al Nisibisului, totodată și favorit la regelui persan Peroz, ultimul director al Școlii din Edessa, eruditul poet Narsai († 503), reînființează Școala perșilor, pe teritoriul Imperiului Persan, în orașul Nisibis⁸¹.

Facem câteva precizări asupra activității și în special a operei eruditului teolog Narsai. Așa cum am precizat anterior, el conduce școala perșilor reînființată în orașul Nisibis. De la el au rămas 85 de omilii metrice⁸², cuprinzând comentarii asupra primelor cărți din Pentateuh, Iosua, Judecători, Ecclesiast, Isaia, Ieremia, Iezechiel și Daniel, precum și cei 12 profeți mici⁸³. Principala preocupare a teologiei hristologice a lui Narsai e aceea de a distinge clar și tranșant între cele două naturi complete ale lui Hristos, nu de a explica unirea lor, din care pricină hristologia sa pare neechilibrată. Narsai definește sensul unicei „persoane” cu referire la unirea între trup și suflet în om: cele două sunt o singură „persoană”, care înseamnă deci „o unică persoană”⁸⁴. Unica „persoană” a lui Hristos e și baza „schimbului însușirilor” așa cum e înțeles de Școala antiohiană. În virtutea unirii persoanei Cuvântului dă în mod real umanității, propriile Lui însușiri și transferă însușirile umanității, dumnezeirii lui⁸⁵.

O altă personalitate a acestei perioade este episcopul Nisibului, Barsauma⁸⁶. Înainte de a fi episcop al acestui oraș activează ca profesor al școlii din Edessa. Îi sunt atribuite predici parenetice și funerare, imne și omilii în versuri. Are o deosebită influență asupra regelui Peroz (459–484), ceea ce și explică faptul că obține permisiunea convocării unui sinod, în anul 484 în localitatea Beit Lapat⁸⁷.

În 486 are loc cel de al IV-lea sinod general al Bisericii Răsăritului din Persia, ținut la Beit Edrai sub catolicosul Mar Aqaq. Acest sinod a emis pentru prima dată în mod oficial un document hristologic prin care separa Biserica Răsăritului din Persia atât de Biserica calcedoniană din Imperiul Roman, cât și de cea orientală chiriliană. Sinodul adoptă prima mărturisire hristologică strict diofizită de tip antiohian⁸⁸. Terminologia acestei mărturisiri diofizite e cea predată în școala de la Edessa. Ei mărturisesc două naturi distincte și complet unite indivizibil și o unitate a persoanei care nu implică un amestec sau o contopire a proprietăților fiecărei firi. Deviațiile lui Nestorie și chiar ale lui Nasrai sunt absente din acest document ca și din declarațiile sinodale ale secolului următor. Poziția adoptată de Biserica Răsăritului din Imperiul Persan era una de moderație, la egală distanță

⁸⁰ E. Tisserant și É. Amann, *art. cit.*, col. 174.

⁸¹ Irénée-H. Dalmais, *art. cit.*, col. 1444.

⁸² Compoziții în versuri formate din șapte silabe.

⁸³ William Wright, *op. cit.*, p. 46.

⁸⁴ Magistrand Cezar Vasiliu, *art. cit.*, p. 73.

⁸⁵ Arthur Vööbus, *art. cit.*, p. 319.

⁸⁶ Pentru o prezentare detaliată a vieții, activității și operei lui Barsauma, vezi amplul și documentatul articol al lui Stephen Gero în *CSCO*, vol. 426, sub. 63, pp. 1–124.

⁸⁷ Stephen Gero, *art. cit.*, p. 15.

⁸⁸ Hristos e două firi și o singură persoană.

atât de monofozitism cât și de diofizitismul extrem⁸⁹. Toate datele autentice ale epocii arată că mărturisirea din 486 a fost acceptată fără probleme de majoritatea creștinilor din Persia ca expresia a adevăratei credințe⁹⁰.

Al treilea director al Școlii din Nisibis a fost Abraham d-Beit Rabbam, activând între anii 510–569. El este răspunzător de inițierea importantului proces de adaptare a lungilor comentarii scripturistice ale lui Teodor de Mopsuestia pentru nevoile de clasă, ceea ce a dus în cele din urmă la reducerea cărților la rangul de simple florilegii. Început în secolul VI, acest proces a continuat până în secolul X, lărgind orizontul teologic și eliberându-l într-o măsură semnificativă de sistemul restrictiv al lui Teodor⁹¹.

În 540 pe scaunul Seleuciei–Ctesifonului a fost ridicat fără voia sa, catolicosul Mar Abba. Deși petrece cei mai mulți ani de patriarhat în temniță, datorită noilor persecuții, el reușește cu succes să instaleze o stare de ordine canonică și pace internă în Biserica Răsăritului din Imperiul Persan. A dobândit o formație atât teologică cât și laică datorită studiilor făcute la Școala din Nisibis și călătoriilor întreprinse în Constantinopol, Țara Sfântă și Alexandria. Prin intermediul său a ajuns în Biserica Persiei **Cartea lui Heraclie**, o lucrare apologetică a lui Nestorie⁹². Această carte va influența decisiv pe unii autori teologici persani. Singurul document emis sub episcopatul lui Mar Abba este scrisoarea sa sinodală despre ortodoxia credinței compusă în 544. Scrisoarea exprimă credința hristologică diofizită a Bisericii Răsăritului din Imperiul Persan și respinge calomniile aduse împotriva ei de monofiziții sirieni⁹³.

Între 527–565 Împăratul Iustinian lansează o campanie îndreptată împotriva scrierilor și persoanei lui Teodor de Mopsuestia. Scopul acestei campanii era acela de a dovedi monofiziților că adepții sinodului de la Calcedon nu erau nestorienii, și în același timp să pună capăt popularității crescânde a scrierilor lui Teodor în unele cercuri din Imperiul Roman. Campania este privită cu dezinteres de Biserica Persiei, mai mult, deciziile Sinodului V Ecumenic (553) sunt ignorate pur și simplu, iar apărarea lui Teodor se extinde până în jurul anului 585 sub catolicosul Ishoyahab I.

În 562 sau 563, după restabilirea păcii în cele două imperii, Iustinian îi cere lui Khosraw I să-i trimită o delegație de teologi perși pentru discuții despre credință. Delegația este alcătuită din șase episcopi care rămân în Constantinopol timp de trei zile⁹⁴. Punctul central al discuțiilor s-a axat asupra naturii umane a lui Hristos: dacă are propria ei ipostasă cum susțineau perșii, sau dacă are drept ipostasă a ei,

⁸⁹ J. M. Fiey, *art. cit.*, p. 119.

⁹⁰ Magistrand Cezar Vasiliu, *art. cit.*, p. 74.

⁹¹ Arthur Vööbus, *art. cit.*, p. 142.

⁹² Aloys Grillmeier, **Christ in Christian Tradition**, vol. II, Londra, 1996, p. 70.

⁹³ Pentru o cunoaștere și o analiză mai amănunțite a textului scrisorii vezi J.-B. Chabot, în **SO**, p. 542 (553).

⁹⁴ Dana Miller, *art. cit.*, p. 489.

ipostasa naturii divine. Ambele părți au fost de acord că natura umană nu poate fi lipsită de o ipostasă, fiindcă atunci nu ar exista; disputa se referea la *modul* în care natura umană are o ipostasă⁹⁵. Deși învățătura oficială a Bisericii Răsăritului din Persia nu menționează două ipostase în Hristos, acceptând formula calcedoniană, nu s-a ajuns la un numitor comun al discuțiilor din cauza faptului că teologii perși au luat formula calcedoniană în sensul că: *ipostasis* e sinonimă cu *prosopon*⁹⁶. Adăugând la acesta faptul că traduceri siriace din Teodor al Mopsuestiei vorbesc de „o unică persoană și o unică ipostasă”⁹⁷ și că în Persia secolului VI circulau formulele „o singură ipostasă” și „două ipostase”, fiind folosite simultan și fără a crea scandal, vizita episcopilor perși se finalizează fără soluții concrete.

A doua jumătate a secolului VI atestă o intensificare a activităților monofiziților în Imperiul Persan. Deportări masive de captivi sirieni occidentali și refugierea unor monofiziți în Imperiul Persan au coincis cu activitățile de constituire a unei ierarhii monofizite întreprinse de Iacob Baradai⁹⁸, de la care monofiziții sirieni au fost numiți *iacobiți*⁹⁹. Începând cu secolul al șaptelea sub domnia lui Khosraw II (590–628), monofiziții s-au bucurat de sprijinul oficial al imperiului, datorită în special medicului curții regale Gabriel din Singar, trecut la monofiziți. Atât de mare a fost influența acestuia pe lângă rege încât, după moartea catolicosului Mar Grigor I († 609) și până la moartea lui Khosraw II († 628) Biserica Răsăritului persan a fost lipsită de patriarh și căzută în dizgrație oficială¹⁰⁰. Concomitent cu tulburările din afară, Biserica Persiei trece printr-o severă criză internă cauzată de învățăturile lui Henana din Adiabena. Acesta devine director al Școlii din Nisibis în jurul anului 572¹⁰¹. O minte strălucită, un spirit iscoditor, înzestrat cu talent didactic de excepție, Henana reușește să adune în jurul său peste 800 de elevi¹⁰². Publică o ediție revizuită a statutului școlii iar în interpretarea scripturistică este atras de abordarea alegorică inițiată de Origen și ulterior de Sfântul Grigorie al Nyssei și Evagrie Ponticul¹⁰³. Interpretează pentru prima dată Scriptura în conflict cu autoritatea lui Teodor de Mopsuestia, marele interpret pentru creștinii din Persia. A scris volume întregi alcătuind propriile sale comentarii scripturistice, cu intenția de a completa comentariile lui Teodor. Se pare că sursa principală de

⁹⁵ W. F. Macomber, *The Theological Synthesis of Cyrus of Edessa, an East, Syrian Theologian of the Mid Sixth Century*, în **OCP**, vol. XXX, fasc. I, Roma, 1964, p. 33.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 381.

⁹⁷ *Ibidem*, p. 383.

⁹⁸ J. M. Fiey, *art. cit.*, p. 127.

⁹⁹ William Wright, *op. cit.*, p. 62.

¹⁰⁰ E. Tisserant și É. Amann, *art. cit.*, col. 181.

¹⁰¹ Georgiu Florovsky, **Oi Byzantinoi Pateres tou ektou, evdomou kai ogdoou aiona**, traducere Panagiotou Palli, Editura Pournara, Tesalonic, 2007, p. 134.

¹⁰² William Wright, *op. cit.*, p. 79.

¹⁰³ Diac. Ioan I. Ică jr., *Părintele Gabriel Bunge și dilemele exegezei evariene: filologie sau și congenialitate*, în Ieromonah Gabriel Bunge, **Evagrie Ponticul, O introducere**, Studiu introductiv și traducere: diac. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 1997, p. 8.

inspirație a lui Henana a constituit-o comentariile Sfântului Ioan Hrisostomul la cărțile Scripturii¹⁰⁴.

Analizând învățăturile lui Henana, constatăm că pe lângă suprimarea autorității lui Teodor de Mopsuestia, acesta învață că în Hristos există o unică ipostasă comună, de asemenea, învață existența unei singure firi sau contopirea firilor. Popularitatea scrierilor sale se poate datora accentului pus pe unirea mistică între Dumnezeu și om, pe teoria hristologică a ispostasei compuse și pe mistica evagriană¹⁰⁵.

Cel care va duce o luptă încununată cu succes împotriva pozițiilor teologice ale lui Henana, cel care preia conducerea Bisericii Persiei între 609–628, cel care finalizează semnificația și utilizarea termenului de „ipostasis“ este eruditul și austerul monarh Babai Rabba (cel Mare, † 628). Elev al școlii din Nisibis, intră în marea mănăstire de pe Muntele Izla, în jurul anului 575 sub faimosul Abraham din Kashkar († 586)¹⁰⁶. Călătorește în Egipt și Sinai învățând disciplina monahală a Părinților. După ce petrece un număr de ani în Apus, se întoarce în Persia, instituind aici principiile monahismului egiptean¹⁰⁷. În mănăstirea de pe Muntele Izla, se studiau scrierile ascetice ale lui Evagrie, Isaia, scrierile Părinților Capadocieni, scrierile lui Teodor de Mopsuestia, **Raiul Părinților** (traducere siriacă a **Patericului**¹⁰⁸ completată cu texte din Paladie și Ieronim), iar **Cartea lui Heraclie**, aparținând lui Nestorie era la mare cinste¹⁰⁹. Mănăstirea devine una din citadelele formeii celei mai stricte de diofizism din Persia, monarhii de aici reacționând cel mai viguros împotriva viziunii hristologice a lui Henana. Babai a fost reprezentantul cel mai răspicat și prolific al acestei tradiții, teologia sa devenind reprezentativă pentru întreaga partidă¹¹⁰. Concepția sa hristologică o găsim expusă în principala sa operă **Despre divinitate, unitate și persoana unirii**. Concepția sa hristologică este rezultatul unei sinteze din gândirea lui Teodor de Mopsuestia și din **Cartea lui Heraclie**. El nu expune o învățătură nouă, ci doar adună învățăturile risipite ale părinților. Intenția sa este de a prezenta o interpretare strict diofizită a vechii hristologii antiohiene, demonstrând atât necesitatea existenței a două ipostase în Hristos, cât și respingerea oricărui amestec sau compoziții ipostatice¹¹¹. Babai înțelege că pentru a demonstra că atât natura divină, cât și cea umană din Hristos trebuie să aibă o ipostasă, era imperios necesară o definiție precisă a terminologiei. Cei doi termeni cărora Babai le dă o definiție specială sunt: *ipostasis* și *prosopon*. *Prosopon* este proprietatea oricărei *ipostasis*,

¹⁰⁴ Arthur Vööbus, *art. cit.*, p. 322.

¹⁰⁵ Georgiu Florovsky, *op. cit.*, p. 135.

¹⁰⁶ E. Tisserant și É. Amann, *art. cit.*, col. 184.

¹⁰⁷ Derwas J. Chitty, **The Desert a City**, St Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York, 1999, p. 21.

¹⁰⁸ Irénée-H. Dalmais, *art. cit.*, col. 1435.

¹⁰⁹ Arthur Vööbus, *art. cit.*, p. 218.

¹¹⁰ Irénée-H. Dalmais, *art. cit.*, col. 1436.

¹¹¹ Luise Abramowski, *Die Christologie Babais des Grossen*, în **OCA**, vol.197, Roma, 1974, p. 220.

prin care se distinge de celelalte. Întrucât fiecare din cele două naturi există în Hristos în mod concret, trebuie să aibă cu necesitate ipostasa ei proprie: ipostasa naturii divine fiind a doua ipostasă a Sfintei Treimi, iar ipostasa naturii umane fiind Omul individualizat, desăvârșit Iisus¹¹². Pentru a avea existență concretă, o natură trebuie să aibă un ipostas; de aceea, de a vorbi de un singur ipostas în Hristos, ca Henana, înseamnă fie că o natură a încetat să aibă existență reală, fie că a fost total absorbită în cealaltă natură, după cum învăța Eutihie. Un ipostas amestecat sau compus e imposibil, fiindcă ar putea părea doar dacă ambele naturi ar fi ele însele imperfecte înainte de unire, sau dacă ele au fost astfel unite încât să altereze existența concretă a fiecăreia¹¹³. Într-un asemenea caz, natura divină ar ajunge supusă suferinței și schimbării. Babai învață o unire ontologică indisolubilă a două naturi complete în Hristos. El are însă dificultăți în a găsi un mod care să exprime această unire ferindu-o de teopashism¹¹⁴. Cu toate rigorile exprimării sale, expunerea sa suferă de aceeași deficiență întâlnită adeseori și la Teodor al Mopsuestiei. Foarte preocupat cu menținerea celor două firi ale lui Hristos, el nu reușește să transmită mesajul simplu și esențial al Evangheliei: Cel care a venit om și este Subiectul evenimentelor relatate de Apostoli, este Însuși Fiul și Cuvântul lui Dumnezeu¹¹⁵.

Revenind asupra cursului evenimentelor istorice consemnăm că începutul secolului VII a fost o perioadă dramatică în istoria Orientului Apropiat. În anul 602, Împăratul Mauricius al Constantinopolului, este asasinat de Focas (602–610)¹¹⁶. Ultimul mare șah Sasanid Khosraw II, care obținuse tronul cu sprijinul lui Mauricius, declanșează în 665 un amplu atac asupra Imperiului Bizantin: în 613 trupele persane ocupă Antiohia și Siria romană¹¹⁷, pe 5 mai 614 devastează Ierusalimul și răpesc Sfânta Cruce, în 615 ajung la Bosfor, iar în 619 cuceresc Egiptul¹¹⁸. Noul Împărat Heraclie (610–641) declanșează o contraofensivă de proporții prin Armenia, veritabilă cruciadă și război religios. Constantinopolul reușește în vara lui 626 să reziste asediului conjugat avaro-persan¹¹⁹, iar Heraclie își continuă ofensiva pe teritoriul persan zdrobind armata persană lângă Ninive pe 12 decembrie 627¹²⁰. În primăvara anului 628, Khosraw II este asasinat, iar noul rege copil se supune bazileului¹²¹, care se întoarce în triumf la Constantinopol

¹¹² *Ibidem*, p. 223.

¹¹³ *Ibidem*, p. 227.

¹¹⁴ *Ibidem*, p. 239.

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 243.

¹¹⁶ Ioannou Karagiannopoulou, **Istoria Byzantinou Kratous**, vol. II, Editura Oikos Baniias, Tesalonic, 1993, p. 57.

¹¹⁷ J. J. Norwich, **Syntomi Istoria tou Byzantiou**, traducere din engleză: D. P. Kostelenos, Editura Govosti, Atena, 1999, p. 169.

¹¹⁸ Ioannou Karagiannopoulou, *op. cit.*, p. 62.

¹¹⁹ Nicolae Bănescu, **Istoria Imperiului Bizantin**, vol. II, Editura Anastasia, București, 2003, p. 22.

¹²⁰ *Ibidem*, p. 23.

¹²¹ Ioannou Karagiannopoulou, *op. cit.*, p. 64.

în 629 și la Ierusalim în 630 unde reînălță Sfânta Cruce¹²². La Alep, în 630, Heraclie primește delegația Răsăritului, condusă de catolicosul Mar Ishoyahb II (620–645) recent ales după o vacanță patriarhală de 20 de ani și celebrează cu el solemn pe baza Calcedonului unirea religioasă între Biserica Răsăritului și Biserica Constantinopolului¹²³. Situația nu va dura însă, pentru că după moartea profetului Mahomed în 632, arabii unificați inițiază o amplă invazie cu importanță decisivă în istoria universală: în doar opt ani (634–642) Imperiul Bizantin, scindat de disputele religioase legate de monoenergism și monotelism, pierde succesiv Palestina, Siria și Egiptul și e amenințat în însăși existența lui¹²⁴. În februarie 638, bătrânul patriarh Sofronie predă Ierusalimul în mâinile califului Umar¹²⁵. O înfrângere catastrofală înregistrează și armata persană, iar în 635–640 arabii ocupă întreaga Mesopotamie; în 650 este lichidată și ultima rezistență persană în provincia Fars¹²⁶. Efectele ocupației islamice au fost considerabile asupra Bisericii Răsăritului din Persia, deși nu imediate. În secolul VII noii cuceritori arabi și-au ținut promisiunea de a lăsa Biserica neatinsă¹²⁷. Cea mai importantă consecință a invaziei a fost ruperea totală a legăturilor cu creștinii din Apus. Granița cu Imperiul Bizantin nu mai trecea pe lângă Nisibis, iar distanța față de Constantinopol a devenit tot mai mare. Întorcându-și pentru secolele următoare atenția spre Răsărit, Biserica Asiriană a Răsăritului din Imperiul Arab și-a extins diecezele spre îndepărtata Mongolie și Chină¹²⁸, până ce invazia mongolă avea să lichideze orice prezență creștină în Orientul Îndepărtat.

Revenind la evenimentele strict legate de Biserica Persiei, consemnăm că la sfârșitul secolului VII nu mai auzim de nici o controversă despre una sau două ipostase, dar acest lucru nu înseamnă că Biserica Răsăritului din Imperiul Arab stagna. Din contră, secolele VII–VIII marchează perioada ei de maximă înflorire spirituală și intelectuală. Cauza cea mai evidentă a acestui fapt este puternicul aflux de literatură ascetică și mistică din autorii greci în traducere siriacă: tratatele epurate ale lui Evagrie, avva Isaia, Macarie Egipteanul, **Raiul Părinților** alcătuit din scrierile lui Paladie, Ieronim și alții, Dionisie Areopagitul, marii Capadocieni, Ioan Hrisostom și alții¹²⁹.

Cel mai semnificativ document hristologic al Bisericii Asiriene a Răsăritului la sfârșitul secolului VII este Scrisoarea catolicosului Mar Giwargis (Gheorghe) către horepiscopul Mina cu privire la Întruparea Domnului¹³⁰. Scrisoarea este o dovadă a felului în care tendința conservatoare impusă de Babai a fost încetul cu

¹²² J. J. Norwich, *op. cit.*, p. 175.

¹²³ J. M. Fiey, *art. cit.*, p. 140.

¹²⁴ Nicolae Bănescu, *op. cit.*, p. 39.

¹²⁵ *Ibidem*, p. 44.

¹²⁶ J. J. Norwich, *op. cit.*, p. 181.

¹²⁷ E. Tisserant și É. Amann, *art. cit.*, col. 187.

¹²⁸ *Ibidem*, col. 207.

¹²⁹ Irénée-H. Dalmais, *art. cit.*, col. 1438.

¹³⁰ Textul original îl aflăm în J.B. Chabot, în **SO**, pp. 227–244 (490–514).

încetul asimilată și atenuată de moderații din Biserica Răsăritului care redobândiseră controlul asupra vieții Bisericii. Pe de o parte, formula celor două ipostase și a unirii lor în persoană e răspicat afirmată, pe de altă parte, Iisus Hristos nu are nimic din irealitatea ce poate fi sesizată în expunerea lui Babai¹³¹. Hristos întrupat e însuși Cuvântul lui Dumnezeu. Mântuirea noastră depinde esențial de consubstanțialitatea Domnului cu noi, pentru ca fiind parte a firii noastre, El ca Dumnezeu și consubstanțial cu Tatăl să ne aducă descoperirea și slava divinității din care am căzut¹³².

Secolul VII găsește, așadar, Biserica din Persia într-o stare interioară în care mai multe curente convergeau determinând cursul existenței ei. Afluxul de literatură patristică în traducere siriacă lărgă și modifica semnificativ vechea ei viziune teologică teodoriană, în deosebi în exegeza biblică. Înfloritorul ei monahism se reîntemeia pe principiile dinamice ale isihasmului. Scriitorii acestei perioade au fost prin excelență scriitori mistici. Foarte puțini cunoscuți în afara lumii persane, ei au creat perioada de aur a literaturii creștine siriace. Un corifeu al acestei perioade care s-a făcut cunoscut în întreaga lume este Isaac de Ninive sau Isaac Sirul¹³³.

ABREVIAR

CSCO – Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Editum Consilio, Universitatis Chatolicae Americae et Universitatis Chatolicae Lovaniensis, Louvain.

DThC – Dictionaire de Théologie Catholique, contenant l'exposé des doctrines de la théologie Chatolique, leurs preuves et leur histoire. Commencé sous la direction de A. Vacant, E. Mangenot, continué sous de É. Amann, Paris.

DS – Dictionaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique Doctrine et Histoire, fondé par M. Viller, F. Cavallera, J. de Guibert et A. Rayez, Paris.

„O“ – „Ortodoxia“, Revista Patriarhiei Române, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București.

OCA – Orientalia Christiana Analecta, Pont. Institutum Orientalium Studiorum, Roma.

OCP – Orientalia Christiana Periodica, Pont. Institutum Orientalium Studiorum, Roma.

PG – Patrologia Graeca, J.-P. Migne, Editura Kentron Paterikon, Athena.

„RT“ – „Revista Teologică“, Publicație oficială a Mitropoliei Ardealului, Editura Andreiana, Sibiu.

„SC“ – „Sources Chrétiennes“, Collection dirigée par H. de Lubac et J. Daniélou; Secrétariat de Direction: C. Mondésert, Paris.

SEERI – St. Ephrem Ecumenical Research Institute.

SO – Synodicon Orientale, J.-B. Chabot, Paris.

¹³¹ Dana Miller, *art. cit.*, p. 506.

¹³² Ilarion Alfeiev, *op. cit.*, p. 35.

¹³³ *Ibidem*, p. 36.

SFÂNTUL IOAN TEOLOGUL, APOSTOLUL IUBIRII (III)

CRISTINA-GABRIELA CROITORU

5. *Înfierea divină, lucrarea și darul „iubirii-agape“ a Tatălui*

Noul Testament, ca plinire a celui vechi, exprimă o nouă relație între credincioși și Dumnezeu, o nouă atitudine a lui Dumnezeu față de noi credincioșii. În scrierile sfinte ale Noului Testament, cel credincios este numit foarte des prieten, frate sau fiu¹ al lui Dumnezeu, bucurându-se de roadele acestei apropieri sau de bucuria înfierii². Duhul înfierii este iubirea ce se revarsă din Dumnezeu peste credincios și transpare în scrierile Noului Testament, cu deosebire în cele ale Sfântului Evanghelist Ioan și în Epistolele Sfântului Apostol Pavel. Înfierea creștină, ca rezultat al Întrupării Mântuitorului și ca unul din principalele aspecte ale economiei divine, este una din învățăturile cele mai clare ale Noului Testament. În scrierile Sfântului Evanghelist Ioan, chiar dacă termenul de „înfiere“ nu este întâlnit, ideea înfierii supranaturale a credincioșilor este clar exprimată.

Așa după cum se poate observa din cuprinsul Evangheliei Sfântului Ioan, Dumnezeu îi iubește pe oameni atât de mult încât El îl trimite pentru ei, spre jertfă, pe singurul Său Fiu, adevăr pe care Apostolul Ioan îl subliniază în mod deosebit: „Atât a iubit Dumnezeu lumea...“ (Ioan 3, 16)³. Dumnezeu, din iubire pentru

¹ Trebuie să ținem seama că cuvântul „fiu“ exprimă cel mai apropiat grad de rudenie, în linie descendentă. Fiul poartă imprimat în persoana sa caracterele părinților săi iar din punct de vedere legal moștenește numele și bunurile lor materiale. A se vedea mai multe despre noțiunea de fiu în general, la drd. Ioan Buga, *Sensul înfierii creștine după Sfântul Evanghelist Ioan și Sfântul Apostol Pavel*, în „Ortodoxia“, anul 1975, nr. 3, p. 525.

² „Înfierea este actul juridic prin care cineva introduce în familia sa o persoană străină, primind-o cu titlul de fiu sau nepot. Această persoană ocupă o poziție corespunzătoare celei pe care o oferă filiația naturală, conform axiomei: «*Adoptio imitatur naturam*»“ – A. Pillet, *Adoption, empêchement du mariage*, în **Dictionnaire de Théologie catholique**, Paris, 1910, vol. 1, col. 421; cf. drd. Ioan Buga, *art. cit.*, p. 525.

³ Fericitul Augustin în comentariul său la Ioan, observă acest lucru minunat, pe care îl exprimă astfel: „Ce a însemnat pentru noi acest trimis divin, un condei omenesc nu poate să exprime. Eram prizonieri ai răului; El a rupt lanțurile noastre; rățăceam prin întunericul erorii; El ne-a pus pe drumul adevărului; eram bolnavi și El ne-a redat sănătatea“ – cf. Fericitului Augustin, *Comentar la Sfântul Ioan*, Migne, p. 1.35, col. 20, 52, citate la Ghe. Papuc, *Virtutea dragostei în Scrierile Sfântului Apostol Ioan*, în „Studii Teologice“, 1956, nr. 5–6, p. 305.

lumea căzută în păcat, trimite pe Fiul Său pentru a o rechema din nou la viața cea adevărată și pentru a o readuce în casa părintească (cf. Ioan 14, 2). Acestei chemări adresată de Dumnezeu fiecăruia în mod personal (cf. Faptele Apostolilor 3, 20), credinciosul trebuie să-i răspundă prin credința în mesajul adus de Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu. Filiația creștină este câștigată prin har și menținută în măsura în care credincioșii cred și se aseamănă cu Fiul lui Dumnezeu, prin viața lor morală. Majoritatea textelor Sfântului Evanghelist Ioan, referitoare la înfierea creștină după har, vorbesc de „nașterea de la Dumnezeu“ sau „nașterea de sus“ (cf. Ioan 3, 3, 5; I Ioan 2, 9) a celor care au fost făcuți fii ai lui Dumnezeu.

Dar această iubire a lui Dumnezeu nu rămâne ceva exterior, cum ar fi, de pildă, lucrurile de care se înconjoară oamenii pentru a-și asigura, cred ei, fericirea, ci această iubire care lucrează până în străfundurile ființei arată că Dumnezeu ne-a înfiat prin har. În schimb, iubirea dă viața veșnică credincioșilor (Ioan 3, 16), care trebuie să fie înțeleasă ca viața lui Dumnezeu Însuși, sau mai degrabă ca o viață pe care moartea nu o poate atinge. În adâncul ființei lui, credinciosul deține viața cu care Dumnezeu Însuși trăiește. Mai profund, în afară de iubire Dumnezeu îi naște pe credincioși prin dăruirea harului Său. Din păcătoși, El face fii capabili⁴ să intre în intimitate cu El: „Vedeți ce fel de iubire ne-a dăruit nouă Tatăl, ca să ne numim fii ai lui Dumnezeu, și suntem“ (I Ioan 3, 1), Sfântul Ioan prezintă transformarea duhovnicească, în fii ai lui Dumnezeu, ca faptă a iubirii divine și aceasta o exprimă într-o formulare fără replică. „Copiii lui Dumnezeu“ nu este o metaforă, titlu onorific sau nume afectuos, ca și când Dumnezeu a avut pentru noi o iubire la fel ca iubirea unui tată pentru fii săi, sau ca și cum numai El ne-a tratat pe noi ca fii. Dumnezeu este Tatăl nostru la fel de adevărat cum sunt părinții noștri naturali, care ne-au născut și ne-au transmis propria lor viață. Acest fapt este atât de adevărat încât, conform textului Sfântului Ioan, credinciosul este numit: „cel care a fost născut din Dumnezeu“ (cf. I Ioan 3, 3–10; cf. 2, 29; 4, 7; 5, 1, 4, 18; Ioan 1, 12). Copilul lui Dumnezeu este în mod permanent născut așa cum arată și timpul prezent al verbului „γεννηται“ – născut (I Ioan 2, 29; 3, 9; 4, 7; 5, 1, 4; Ioan 3, 6, 8) și el primește întotdeauna participarea directă la viața și natura lui Dumnezeu. Pentru Sfântul Ioan, credinciosul este persoana care „este de la Dumnezeu“⁵ sau „este din Tatăl“ (I Ioan 2, 16). Unii teologi identifică natura divină comunicată credincioșilor cu harul sfințitor⁶. Iisus a numit-o „slava“: „Și slava pe care Tu Mi-ai dat-o, le-am dat-o lor, ca să fie una, precum Noi una suntem. Eu întru ei și Tu întru Mine, ca ei să fie desăvârșiți întru unime, și să cunoască lumea că Tu M-ai trimis și că i-ai iubit pe ei precum M-ai iubit pe Mine“ (Ioan 17, 22–23). Din moment ce natura de bază a Tatălui este „agape“ și din moment ce un născător transmite natura sa în naștere, copiii lui Dumnezeu vor fi în esență

⁴ Cf. pr. prof. dr. Leon Arion, *op. cit.*, p. 199; Ceslaus Spicq, *op. cit.*, p. 168.

⁵ Ioan 4, 2–3; cf. 3, 10; 4, 6; III Ioan 8, 4, 7.

⁶ Ceslaus Spicq, *op. cit.*, p. 169. Este important să clarificăm, că Dumnezeu nu comunică Ființa Sa Însăși credincioșilor.

persoanele care sunt iubitoare. Slava divină sau natura divină, la care noi participăm, datorită lui Hristos, include în primul rând posesia iubirii Tatălui, care aparține tuturor fiilor Săi (cf. Ioan 17, 26). Aceasta explică *de ce și cum* copiii lui Dumnezeu care este iubire, pot fi recunoscuți prin capacitatea lor de a iubi⁷.

Pentru Sfântul Ioan „a fi născut din Dumnezeu“ înseamnă să aparții lui Dumnezeu și să te asemeni Lui, precum și să iei originea din El (I Ioan 2, 16), pentru că prin poftetele enumerate în versetul amintit, nu se poate proslăvi Dumnezeu⁸. Sintagma „fiu al lui Dumnezeu“, nu înseamnă că o persoană este doar născută din Dumnezeu, ci de asemenea că el depinde de Dumnezeu și deține calitățile pe care El le are. Dacă Dumnezeu este iubire, „toți cei care sunt din Dumnezeu“, sunt de asemenea iubire prin însăși natura lor. Mai mult, copilul se comportă ca tatăl său. Copiii adevărați ai lui Dumnezeu se cunosc prin calitatea deosebită a faptelor lor. Trebuie să ținem cont de acest aspect pentru a înțelege definiția ioaneică: „Oricine iubește este născut din Dumnezeu“ (I Ioan 4, 7), care urmează afirmației: „Iubirea este de la Dumnezeu“. Dragostea este criteriul înfierii, și în consecință, a ucenicului. Sfântul Ioan face apelul creștin „cine crede“, dar este conceput în principal ca „cine iubește“ (I Ioan 4, 21; Ioan 14, 21). Copilul lui Dumnezeu este, așa cum a fost mereu, în actul de iubire, la fel ca Tatăl Său Ceresc. În cele din urmă, el are o dispoziție permanentă pentru a iubi și este hotărât să-și manifeste iubirea. Iubirea este viața lui, pentru că iubirea este ființa lui⁹. La fel cum se poate afirma în mod cert că: „cine nu iubește rămâne în moarte“ (I Ioan 3, 14b), la fel se poate spune că cine iubește a trecut din moarte la viață (I Ioan 3, 14a), sau trăiește în lumină (I Ioan 2, 10) în participarea la viața divină.

6. Ce este agape în scrierile și gândirea Evanghelistului Ioan?

Pentru Sfântul Ioan, un credincios este o persoană care deține iubirea divină și trăiește din ea; de asemenea, este posibilă analizarea naturii iubirii divine și determinarea caracteristicilor acesteia. Părintele Ceslaus Spicq consideră că cuvintele Sfântului Apostol Pavel din epistola către Romani 8, 39: „...nicio altă făptură nu va putea să ne despartă *pe noi de dragostea lui Dumnezeu, cea întru Hristos Iisus, Domnul nostru*“, pot fi considerate punctul de plecare pentru meditațiile Sfântului Ioan, cu privire la Hristos, Mântuitorul și Dăruitorul iubirii creștine credincioșilor¹⁰. Sfântul Ioan face din iubirea-agape mai mult decât un simplu dar al lui Dumnezeu, mai mult chiar decât un har, mărturisind că ea este participare la natura divină. Pentru Sfântul Ioan, credinciosul este un copil, născut de către Tatăl Ceresc. Tatăl este iubire. Când El transmite natura și viața Sa copiilor

⁷ *Ibidem*.

⁸ Pr. prof. dr. Leon Arion, *op. cit.*, p. 166.

⁹ Ceslaus Spicq, *op. cit.*, p. 170.

¹⁰ *Ibidem*.

Săi, El transmite ceva din *agape* care este proprie Lui. Caracterul divin, supranatural al iubirii creștine nu ar putea fi mai clar stabilit. La Sfântul Ioan, caracterul teologic al lui *agape* este întotdeauna evident. Din cauza originii sale „*agape*“ este diferită de toate atașamentele umane: „Dragostea este de la Dumnezeu“ (I Ioan 4, 7). Originea acesteia este caracterul ei specific. Dumnezeu singur are dragoste. El singur iubește în acest fel. Pe acest pământ, numai cei pe care El îi naște posedă această dragoste, și numai ei pot iubi așa cum iubește Dumnezeu¹¹.

Agape ioaneic este mai presus de toate o natură considerată uneori ca transcendentă, alteori ca immanentă, tocmai pentru că ea este atât divină, cât și întrupată. Se poate spune că credinciosul este într-o stare stabilă, deoarece el posedă dragostea și astfel el rămâne într-un statut care adevărește autenticitatea spirituală a sa. Într-un fel, el a primit dragostea care îl depășește. Aceasta este mai mare decât inima sa, iar el este legat de *agape* și trebuie să se cufunde în ea. Dragostea este legătura care-l unește pe credincios cu Dumnezeu. Credinciosul este copilul lui Dumnezeu care participă permanent la harul și viața Tatălui său. Sfântul Ioan mărturisește că iubirea lui Dumnezeu sau a Tatălui rămâne în credincios (cf. I Ioan 2, 15; 3, 17) și își are rădăcinile în el (Ioan 5, 42). El definește ucenicul ca un om care rămâne în iubirea (I Ioan 4, 16) pe care Dumnezeu Tatăl sau Hristos o au pentru el (Ioan 15, 9–10). Iubirea este un atașament reciproc între persoane perfect reale și vii, ea este iubirea proprie a lui Dumnezeu, revelată prin Hristos. Această iubire divină ia inițiativa în fiecare comunicare și dar (cf. I Ioan 4, 10, 19). Credinciosul crede în iubire (I Ioan 4, 16) și adeziunea sa statornică îl face viu și rămâne în iubire, trăiește și rămâne în Dumnezeu: „...cel ce rămâne în iubire rămâne în Dumnezeu și Dumnezeu rămâne întru el“ (I Ioan 4, 12, 16). Acest fel de exprimare a legăturii dintre Dumnezeu și credincios este originală la Apostolul Ioan și este demn de menționat faptul că el a insistat pe ea atât de puternic, în momentul în care a descoperit-o¹². Locuirea a fost evidentă odată ce și-a dat seama că *agape* este natura comună a lui Dumnezeu și a copiiiilor Lui. Dragostea este caracterizată prin profunzimea atașamentului acesteia. Întreaga persoană iubește și este îndreptată spre iubit. Dragostea atrage împreună persoanele care se iubesc, până la a realiza o prezență.

Agape este locul sau casa unde Tatăl, Fiul și credincioșii se întâlnesc, deoarece ei posedă aceeași natură. Prima epistolă a Sfântului Ioan accentuează atât de puternic legătura dintre iubirea creștină și nașterea din nou (I Ioan 3, 1; 4, 7; 5, 1) încât noi suntem conduși a concepe dragostea ca o dragoste de familie. Dumnezeu iubește ca Tată, credincioșii îl iubesc ca fiii ai Săi și ei se iubesc unii pe alții ca frații (cf. I Ioan 3, 16)¹³. *Agape* este o afecțiune familială, o bunătate imensă care poate conține o mare cantitate de sensibilitate. Progresul în viața creștină este progresul în iubirea care capătă pecetea unei uniri tot mai strânse. Cu cât credinciosul

¹¹ *Ibidem*, p. 171.

¹² *Ibidem*, p. 172.

¹³ *Ibidem*, p. 173.

cunoaște iubirea-agape a Tatălui, cu atât mai mult el devine atașat lui Hristos Care o manifestă față de el. Și mai mult, Tatăl și Fiul îl atrag unindu-se tot mai strâns cu el: „Cel care are poruncile Mele și le păzăște, acela este care Mă iubește, iar cel ce Mă iubește pe Mine va fi iubit de Tatăl Meu și-l voi iubi și eu și Mă voi arăta lui... Tatăl Meu îl va iubi, și vom veni la el și vom face locaș la el“ (Ioan 14, 21, 23). Pentru ființele spirituale „a fi“ înseamnă „a trăi“ și „a acționa“. A trăi în iubire înseamnă să cunoști pe Dumnezeu, să cunoști direct afectivitatea inimii Lui și să dovedești fidelitate¹⁴. Una din contribuțiile cele mai originale a Sfântului Ioan la teologia dragostei este afirmația reamintită a noii sale viziuni: „...oricine iubește... cunoaște pe Dumnezeu“ (I Ioan 4, 7); „Întru aceasta cunoaștem că iubim pe fiii lui Dumnezeu, dacă iubim pe Dumnezeu și împlinim poruncile Lui“ (I Ioan 5, 1).

Mai mult decât alt scriitor al Noului Testament, Sfântul Ioan prezintă caritatea ca o iubire care se revelează și se manifestă. Dumnezeu este iubirea arătată și generoasă. El nu face niciun secret din iubirea Sa pentru Fiul Său și pentru oameni. Pentru Sfântul Ioan, Dumnezeu este o iubire comunicativă, o plinătate revărsată în afară și, în consecință, sursa a toată bucuria și a tot binele. Astfel „dragostea cea mai mare“ din Ioan 15, 13 este dovada cea mai convingătoare de iubire și arătarea decisivă a acesteia. Moartea lui Hristos este fapta cea mai expresivă a iubirii Sale (cf. Ioan 13, 1). Mai mult, Mântuitorul înmulțește mărturisirile Lui de iubire (cf. Ioan 13, 34; 15, 9, 15) și la rândul Său, El cere mărturisiri Apostolilor Săi (Ioan 21, 15–17) și vrea ca afirmațiile lor să fie confirmate prin fapte (Ioan 14, 15; 21, 23). La fel cum Întruparea este pentru credincioși o manifestare a iubirii Tatălui (I Ioan 4, 9) așa ei se vor recunoaște ca fiii adevărați ai lui Dumnezeu prin practicarea iubirii frățești (I Ioan 3, 10)¹⁵. Activitatea acestei iubiri va fi un semn inconfundabil, prin care chiar și cei necredincioși îi pot identifica întotdeauna pe ucenicii lui Hristos (Ioan 13, 35). În definiții, *agape* trebuie să fie înțeleasă în sensul tradițional al ei, ca iubire manifestată, arătată. Sfântul Ioan definește *agape* a credinciosului (cf. I Ioan 5, 3; II Ioan 6) prin dovedirea iubirii lui față de Dumnezeu: manifestarea iubirii înseamnă respectarea poruncilor. A avea iubire înseamnă să păzești cuvântul lui Dumnezeu (cf. I Ioan 2, 5). Să iubești pe Dumnezeu înseamnă să pui în practică poruncile Lui (cf. I Ioan 5, 2), dovada iubirii-agape este respectarea poruncilor (I Ioan 5, 3). Expresiile „a umbla în adevăr“, „să umblăm după poruncile Lui“, „să umblăm întru iubire“ (cf. II Ioan 3–6) toate înseamnă același lucru¹⁶. Întreaga viață morală, care înseamnă fidelitate față de voia divină, este înflorirea iubirii. Sfântul Ioan nu a inventat noțiunea de iubire. El a învățat-o de la Domnul și apoi a mărturisit-o în propriile sale cuvinte: „În aceasta am cunoscut iubirea: că El Și-a pus sufletul Său pentru noi, și noi datori suntem să ne punem sufletele pentru frați“ (I Ioan 3,16). Exemplul lui Hristos

¹⁴ *Ibidem*, p. 174.

¹⁵ *Ibidem*, p. 175.

¹⁶ *Ibidem*, p. 176.

arată că *agape* este o iubire activă și eficientă. Hristos a poruncit de mai multe ori: „Să vă iubiți unul pe altul, precum Eu v-am iubit pe voi“ (Ioan 13, 34; 15, 12). El Însuși este modelul devoțiunii absolute, realizată chiar prin Jertfa de pe Cruce: „Crucea este cheia tainei iubirii lui Hristos față de om. Crucea ne arată că *agape* este o iubire care, pentru salvarea celuilalt, nu se dă înlături de la nicio suferință. Ea scoate la lumină adevărul că *agape* este o iubire care jertfește fără limită. Ea ne arată mai departe că Dumnezeu nu stă undeva, în înălțimea Lui neajunsă, pentru ca, de acolo, să pună poveri apăsătoare pe umerii omului, să-l oblige a-I aduce jertfe din cale afară de grele și să-l fulgere fără milă când voia nu-I este ascultată și împlinită întocmai; crucea ne arată că Dumnezeu se coboară printre oameni, se face ca unul dintre ei, suferă și se jertfește în locul lor“¹⁷. Mai clar, Domnul a definit iubirea-*agape* în versetele din Ioan 14, 15, 21, 23. Copiii lui Dumnezeu nu iubesc doar pentru că Dumnezeu le-a poruncit și pentru că Fiul Său le-a dat exemplul de iubire, ci pentru că ei, copiii lui Dumnezeu și părtași la natura Lui iubitoare, sunt incapabili de a avea sentimente și dorințe diferite de ale lui Dumnezeu. Când credincioșii iubesc cu *agape*, iubirea lor are esența calității eficiente a iubirii divine. Iubirea însăși se manifestă, se dedică, se sacrifică și se dovedește în mod diferit¹⁸.

În cele din urmă, noțiunea foarte complexă de *agape* a Sfântului Ioan se poate rezuma. *Agape* este o plinătate care izvorăște din ființa celui care iubește și-l exprimă în mod adecvat. Complet spontană și gratuită, ea este o dragoste de sfințenie și frumusețe, care se exprimă în stimă și respect absolut, în bucurie și bunătațe. Uneori ea vibrează de compasiune la vederea sărăciei celorlalți (cf. I Ioan 3, 17). Ea este așa de unită cu iubitul ei încât rămâne întotdeauna în prezența lui. Comuniunea ei este cea mai intim posibilă, deoarece locuirea este reciprocă. Deținem în noi persoana pe care o iubim și ea există în noi. Locuirea reciprocă este posibilă deoarece *agape* este Dumnezeu Însuși. Cu alte cuvinte, *agape* este ceva cu totul diferit de tandrul „storge“ și chiar și de „filia“. Ca și în Septuaginta, la Sinoptici și la Sfântul Pavel, la Sfântul Ioan *agape* este în special activă, puternică și generoasă. Ea comunică cel mai prețios lucru pe care îl are (cf. Ioan 3, 34–35), ea dăruiește ce are mai bun (cf. I Ioan 4, 10). Ea se sacrifică pe sine pentru cel pe care-l iubește (cf. Ioan 15, 13)¹⁹.

7. Iubirea frățească la Evanghelistul Ioan

La Sfântul Ioan porunca iubirii aproapelui primește o înfățișare mai deosebită. Sfântul Ioan relatează că Mântuitorul, în cuvântarea de despărțire ținută ucenicilor în preajma morții Sale, în cadrul Cinei celei de Taină, pentru a-i mângâia și totodată

¹⁷ Pr. prof. dr. Dumitru I. Belu, *op. cit.*, p. 86.

¹⁸ Ceslaus Spicq, *op. cit.*, p. 177.

¹⁹ *Ibidem*, p. 179.

pentru a-i lega strâns întreolaltă și după plecarea Sa, El a făcut „iubirea frățescă“ învățătura Sa proprie: „Aceasta este porunca Mea: Să vă iubiți unul pe altul, precum v-am iubit Eu“ (Ioan 15, 12). El a numit-o învățătură nouă: „Poruncă nouă dau vouă: Să vă iubiți unul pe altul“ (Ioan 13, 34a). Mântuitorul S-a referit la iubirea pe care „ai Săi“ trebuie să o facă activă în relația cu ceilalți și care îi caracterizează pe ei ca ucenici ai Săi: „Voi sunteți prietenii Mei dacă faceți ceea ce vă poruncesc“ (Ioan 15, 14). Ucenicii Săi trebuie să se iubească, precum Hristos i-a iubit pe ei, așa cum accentuează Sfântul Ioan în 13, 34 și 15, 12. Textele amintite arată cum porunca lui Hristos, poate fi numită complet nouă și proprie Lui: „Precum Eu v-am iubit pe voi, așa și voi să vă iubiți unul pe altul“ (Ioan 13, 34b). Astfel filantropia simplă, tandră precum și tipul de devotament pe care oamenii îl practică, nu este cel la care s-a referit Hristos²⁰. Tocmai din acest motiv, Mântuitorul a explicat imediat cum înțelege și cum se manifestă iubirea Sa: „Mai mare dragoste decât aceasta nimeni nu are, ca sufletul lui să și-l pună pentru prietenii săi“ (Ioan 15, 13). Dragostea, prin urmare, este dăruirea de sine și dorința pentru fericirea unor prieteni, care este atât de profundă ca una ce este chiar dispusă să se sacrifice pe sine pentru ei. „Precum M-a iubit pe Mine Tatăl, așa v-am iubit și Eu pe voi“ (Ioan 15, 9). Iubirea lui Hristos este una divină, iar a iubi cum iubește Hristos, înseamnă să iubești atât spiritual cât și uman, înseamnă să împărtășești iubirea proprie a lui Dumnezeu și să o extinzi la ceilalți oameni. Acest lucru arată, de fapt, ce face iubirea-agape creștină, nouă și specifică²¹. Originea acestei iubiri cerești are puterea de a-i uni pe toți copiii lui Dumnezeu în Biserică. În mod cert, *agape* are ceva din infinit în ea și de aceea tinde să se jerească fără limită.

Doar Mântuitorul a demonstrat realizarea sa desăvârșită. Iubirea lui Hristos este devotată până la totală lepădare de sine pentru celălalt, pentru fratele său, omul. „El n-a venit între oameni ca să li se impună ca Stăpân și spre ai înfricoșa prin majestatea lui exterioară“²². Ci a venit să le slujească smerit și în devotată iubire. Cea mai bună dovadă despre iubire totală arătată de Iisus omului au fost suferințele Sale negrăite, culminând cu jertfa de pe cruce. „Toți înțeleg din viața lui Iisus cât de neobișnuit a ars boldul iubirii în inima Sa, cât de neînlocuibil a fost, pentru El, fiecare om, indiferent de situația personală, cât de mult n-a putut renunța El la nimeni. Căci nimic nu L-a putut îndupleca pe Hristos să devină mai nefericit ca și cel mai nefericit dintre oameni, decât suferința iubirii care sângerează pentru fiecare om ca pentru ceva de neînlocuit“²³. Iubirea este duhul Bisericii Lui și sufletul Noului Legământ, pe care El L-a pecetluit cu Sângele Său. Hristos a identificat dragostea cu viața creștină în sine. Dintre toate virtuțile, numai *agape*

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Ibidem*, p. 180.

²² Wilhelm Lütgert, *Die Liebe im Neuen Testament*, Leipzig, 1905, pp. 62–63. Citat după pr. prof. dr. Dumitru I. Belu, *op. cit.*, p. 84.

²³ Grünhut, *Eros und Agape*, Leipzig, 1931, p. 111. Citat de pr. prof. dr. Dumitru I. Belu, *op. cit.*, p. 85.

este specifică, deoarece *agape* face creștinismul ceea ce este: „Întru aceasta vor cunoaște toți că sunteți ucenicii Mei, dacă veți avea dragoste unii față de alții“ (Ioan 13, 35). Dragostea trebuie să fie activă și manifestă, capabilă să joace rolul de mărturie și dovadă. Ea trebuie să fie atât de specială, încât să nu poată fi confundată cu ceva contrafăcut. Această dragoste trebuie să fie o atașare atât de cuprinzătoare, constantă și îngăduitoare încât și necredincioșii sau străinii să poată vedea în ea împlinirea poruncii lui Hristos²⁴. Necredincioșii trebuie să vadă modul lui Hristos de a iubi și chiar prezența Sa și a Tatălui Său în comunitatea și comuniunea ucenicilor: „Eu întru ei și Tu întru Mine, ca ei să fie desăvârșiți întru unime, și să cunoască lumea că tu M-ai trimis și că i-ai iubit pe ei precum M-ai iubit pe Mine“ (Ioan 17, 23).

Agape este „marca“ Bisericii văzute, pentru că nimeni nu poate deține această iubire, cu excepția cazului în care a fost ales²⁵ și iubit de Dumnezeu, Care îi transmite *agape* credinciosului prin Fiul Său iubit prezent cu Tatăl Său, prin iubire, în mijlocul alor Săi (Ioan 14, 23). Sfântul Ioan a meditat profund la cuvântul testamentar al Domnului, care este porunca iubirii; esența epistolelor sale pare să demonstreze aceasta. Sfântul Ioan nu consideră dragostea pur și simplu o dorință sau o învățătură a lui Hristos, ci mai degrabă voia lui Dumnezeu Însuși: „Și aceasta este porunca Lui (a lui Dumnezeu)“ (cf. I Ioan 3, 23). Viața creștină este rezumată în credința în Hristos și în iubirea frățească (cf. II Ioan 3)²⁶. Iubirea frățească găsește modelul ei în iubirea lui Hristos pentru ai Săi. În acest sens, Sfântul Ioan spune: „În aceasta am cunoscut iubirea; că El și-a pus sufletul pentru noi; și noi datori suntem să ne punem sufletul pentru frați“ (I Ioan 3, 16). Sfântul Ioan învață că este imposibil să iubești pe Dumnezeu, fără să iubești pe aproapele, care este orice om: „Dacă zice cineva: iubesc pe Dumnezeu, iar pe fratele său îl urăște, mincinos este! Pentru că cel ce nu iubește pe fratele său pe care l-a văzut, pe Dumnezeu pe care nu l-a văzut nu poate să-L iubească“ (I Ioan 4, 20). Prin aceste cuvinte pătrunzătoare, „Sfântul Ioan deduce că acela care nu face un lucru mai ușor, anume să iubească pe fratele său, pe care îl vede, în toate zilele vieții sale, cu siguranță nu va fi în stare să facă un lucru mai dificil: să iubească pe Dumnezeu care este invizibil“²⁷.

Iubirea față de semen trebuie să realizeze mântuirea lui, după cum, minunat afirmă pr. prof. Dumitru Belu: „Ținta iubirii către semen este scoaterea lui din singurătate, din vraja obsesiilor lui, din mrejele tendințelor sale egocentrice, din tristețea și neliniștea lui. Fără iubirea noastră semenul rămâne zăvorât în singurătatea lui egoistă, în tristețea și neliniștea lui, riscând astfel să fie pierdut pentru totdeauna. Fără iubirea mea, semenul meu nu se poate mântui“²⁸. Mai rău chiar, divina „*agape*“

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ Trebuie să avem în vedere faptul că nimeni nu este predestinat, toți oamenii sunt invitați să răspundă la chemarea pe care Dumnezeu ne-o face fiecăruia.

²⁶ Ceslaus Spicq, *op. cit.*, p. 181.

²⁷ Pr. prof. dr. Leon Arion, *op. cit.*, p. 332.

²⁸ Pr. prof. dr. Dumitru I. Belu, *op. cit.*, p. 115.

nu poate locui într-o inimă care se închide în sine pentru un frate aflat în nevoie (I Ioan 3, 17)²⁹. Dar Apostolul mărturisește că aceasta este hotărârea divină: „Și această poruncă avem de la El: cine iubește pe Dumnezeu să iubească și pe fratele său“ (I Ioan 4, 21). Credincioșii sunt îndemnați să-și iubească semenii, pentru că ei au primit natura iubitoare la Botez: „Iubiților, să ne iubim unii pe alții pentru că iubirea este de la Dumnezeu și oricine iubește este născut din Dumnezeu și cunoaște pe Dumnezeu“ (cf. I Ioan 4, 7). Acesta este cu siguranță și motivul suprem al dragostei frățești. Dragostea noastră frățască este o dovadă că Dumnezeu trăiește în noi (cf. I Ioan 4, 12)³⁰. Pentru a-i deosebi pe copiii lui Dumnezeu de copiii diavolului, este necesar să fim atenți la cei care își iubesc semenii și la cei care nu-i iubesc (cf. I Ioan 3, 10). „Noi știm că am trecut din moarte la viață, pentru că iubim pe frați; cine nu iubește pe fratele său rămâne în moarte“ (I Ioan 3, 14) și prin urmare umblăm în lumină (I Ioan 2, 10). În cosecință, așa cum Dumnezeu a dat spre jerfă pe singurul Său Fiu din milă pentru noi, așa și credinciosul adevărat se va simți el însuși plin de milă pentru cei care sunt în nevoi și va împărți tot ce are cu ei. El trebuie să fie gata să-și dea viața lui, urmând exemplul Mântuitorului (I Ioan 3, 16). Sensul esențial al dragostei frățești este că ea nu poate iubi „cu vorba sau numai din gură, ci cu fapta și cu adevărul“ (I Ioan 3, 18). Ea se dedică la modul de slujire smerită³¹, așa cum Domnul a arătat în exemplul concret, atunci când a spălat picioarele ucenicilor Săi (Ioan 13, 14–15).

8. Progresul și roadele iubirii-agape

Pentru că *agape* este natura lui Dumnezeu în noi, nimic nu este mai stabil decât iubirea noastră. Fie că este vorba de dragostea pentru Dumnezeu, pentru Hristos sau pentru aproapele, persoana care deține această iubire este asigurată de ființarea stabilă pentru totdeauna în Dumnezeu sau în Hristos, în viața veșnică sau cereasca lumină: „Cel ce rămâne în iubire rămâne în Dumnezeu și Dumnezeu rămâne în El“³². Viața morală este văzută ca un umblet sub inspirația dragostei (II Ioan 6) și credinciosul este sigur că niciodată nu va sminti pe semenii lui (II Ioan 2, 10). Unde există *agape* acolo este, de asemenea, certitudine. Dragostea ioaneică este activă și se dovedește în împlinirea poruncilor, după cum mărturisește Apostolul Ioan (Ioan 15, 10; I Ioan 3, 23–24; 4, 21; 5, 2–3; II Ioan 5–6). Ascultarea sârguincioasă provoacă desfătarea Persoanelor Sfinte Treimi, iar credinciosului îi este făgăduit ca prim dar, venirea și locuirea Duhului Sfânt (cf. Ioan 14, 15–16). În primul rând credinciosul trebuie să vrea să-l primească pe Hristos în viața sa (Ioan 1, 11–12), pentru că numai cei care iubesc pe Dumnezeu Tatăl, primesc pe

²⁹ Ceslaus Spicq, *op. cit.*, p. 182.

³⁰ *Ibidem*, p. 184.

³¹ *Ibidem*, p. 185.

³² Cf. I Ioan 4, 16; cf. Ioan 15, 9–10; I Ioan 4, 12; 2, 10; 3, 14–15, 17.

Hristos (Ioan 5, 43; 13, 20). Supunerea iubitoare a credinciosului îl aduce mai adânc în intimitatea divină: „...dacă Mă iubește cineva va păzi cuvântul Meu, și Tatăl Meu îl va iubi, și vom veni la El și vom face locaș la El“ (Ioan 14, 23). Cele trei texte din Ioan 14, 15–16, 21, 23 arată că dragostea este dovedită prin fidelitate. Totul depinde de „să ținem poruncile“ sau „cuvântul“³³. Credinciosul trebuie să primescă, să păstreze și să împlinească voia lui Dumnezeu. Mai exact, întreaga viață a credinciosului poate fi considerată un neîncetat progres în dragostea primită de la Dumnezeu. Dar Dumnezeu este un Sfânt și înaintea Lui fiecare creatură este cuprinsă de frică (Luca 4, 36). În plus, de la căderea lui Adam (Facerea 3, 8–10), fiecare om se simte un păcătos (Luca 5, 8–9). Omul are tendința de a vedea pe Dumnezeu ca un Judecător care pedepsește temerile lui, el este un fricos. Dar arătarea imensă a iubirii lui Dumnezeu în venirea Mântuitorului, învață omul că Dumnezeu este Tatăl și El nu vrea să piardă nicio creatură de a Sa (Ioan 3, 16–17) ci dimpotrivă, El vrea să-i facă să se împărtășească de intimitatea vieții divine (I Ioan 1, 3)³⁴. Această iubire ar trebui să ne liniștească inima (I Ioan 3, 19). Chiar și atunci când credinciosul este conștient de păcatele sale, el încă îndrăznește să se apropie de Dumnezeu, deoarece el știe că „Dumnezeu este mai mare decât inima noastră“ (I Ioan 3, 20) și că El este iertător și nu ne tratează pe măsura gravității fărădelegilor noastre (I Ioan 1, 8; I Ioan 2, 2). Cu toate acestea, convingerea dată de credință nu pare a fi suficientă pentru a elimina teroarea instinctivă a inimii înaintea sfințeniei divine. Sfântul Ioan atribuie victoria psihologică încrederii care trece peste frică în „agape“. El declară: „În iubire nu este frică“ (I Ioan 4, 18). În mod clar, Sfântul Ioan a înțeles că două sentimente diferite pot coexista numai în sufletele care nu sunt suficient de evaluate în iubire. Atunci când credinciosul înțelege ce înseamnă iubirea lui Dumnezeu pentru el și când „agape“ domnește în el, credinciosul ajunge să autentifice dragostea desăvârșită, care izgonește frica³⁵.

Pentru Sfântul Ioan, iubirea este esența Evangheliei, așa precum a spus în Ioan 3, 16 și cum a repetat în I Ioan 4, 9. Prin iubire, credinciosul participă la natura lui Dumnezeu și în consecință, Dumnezeu Tatăl și Fiul sunt cei care iubesc în credincios. A trăi în dragoste este același lucru cu a trăi în Hristos, că Hristos trăiește în Tatăl și Tatăl trăiește în El. Relația dintre Dumnezeu și om a fost revelată și stabilită de Mântuitorul Hristos: „Nimeni nu vine la Tatăl Meu decât prin Mine“ (Ioan 14, 6–9). Prin credință, credinciosul este scos din regatul întunericului și admis la lumina vieții (Ioan 17, 3). Legat de Cuvântul făcut Trup, el devine un fiu al lui Dumnezeu (Ioan 1, 12) sau un fiu al Luminei (Ioan 12, 36)³⁶. Practic vorbind, a merge pe urmele Mântuitorului, urmând exemplul Său (I Ioan 2, 3, 4, 6; 3, 22, 24; 5, 2), înseamnă să te străduiești și să te silești să împlinești voia lui Dumnezeu și să respecti poruncile Lui. Aceasta este ceea ce înseamnă „a umbla

³³ Ceslaus Spicq, *op. cit.*, p. 186.

³⁴ *Ibidem*, p. 188.

³⁵ *Ibidem*, p. 189.

³⁶ *Ibidem*, p. 190.

în adevăr“ (cf. II Ioan 4) și „a umbla întru iubire“ (cf. II Ioan 6). „A umbla întru iubire“ înseamnă a fortifica la maximum virtutea iubirii ce merge până „a ne pune sufletul pentru semenii“, dacă nu ca o jefă a lui Hristos, măcar printr-o dăruire totală, printr-o purtare de grijă față de ei, așa încât să simtă că nu sunt singuri³⁷. A iubi înseamnă să te porți ca un fiu al lui Dumnezeu și să umbli în Lumină. Prin urmare, credinciosul, prin iubire, se unește atât cu Dumnezeu, cât și cu semenii.

Pe scurt, putem spune că Sfântul Ioan cunoaște numai două virtuți, credința și iubirea, care pot anima viața credinciosului. În primul rând este credința, condiția inițială și decizia fundamentală. Credința, în sine, înseamnă „să crezi în dragoste“ (I Ioan 4, 16) și această convingere trezește aderarea la voia divină și apoi inspiră conformitatea cu ea. Dragostea ioaneică este viață, bogăție deplină și rodnicie (cf. Ioan 15, 4–11)³⁸. Este important de remarcat că Sfântul Ioan nu are o scară a virtuților bogată, așa cum întâlnim la Sinoptici sau la Sfântul Petru și în special la Sfântul Pavel. Singura mențiune a unor virtuți este în Apocalipsă 2, 19. Dar acest lucru nu spune că pentru Sfântul Ioan, credinciosul este un contemplativ pur sau un mistic dezinteresat de moralitate. Și totuși, nimeni nu a insistat mai mult decât Sfântul Ioan pe legătura dintre virtuțile teologice și conduita practică. Să iubești înseamnă să uiți de tine, să te dăruiești fără rezervă și să te sacrifici.

Sfântul Ioan are o singură dorință, ca noi să ne împărtășim deplin de „agape“ a lui Dumnezeu și ca „agape“ să poată acționa fără niciun impediment „în noi și cu noi“. Restul urmează de la sine. Nu este nici un pericol real pe cale (I Ioan 2, 10, 12). Poruncile Lui arată Lumina (I Ioan 5, 3). Și astfel, neatins de frică, inimile noastre sunt pline de încredere și de certitudinea celui care biruiește (I Ioan 5, 4). „Să cunoaști“ înseamnă „să experimentezi“ și „să deții“³⁹: „... și oricine iubește este născut din Dumnezeu și cunoaște pe Dumnezeu“ (I Ioan 4, 7). Acesta este „ucenicul iubit“ care și-a odihnit capul pe sânul lui Iisus în timpul „Cinei de Taină“ și care dă mărturie, cunoscând tainele inimii pe care a auzit-o bătând și care a înțeles că Hristos este dragostea divină întrupată și că El a venit în lume ca să facă dragostea Tatălui prezentă în ea.

³⁷ Pr. pr. dr. Dumitru I. Belu, *op. cit.*, p. 226

³⁸ Ceslaus Spicq, *op. cit.*, p. 191.

³⁹ *Ibidem*, p. 193.

POSTUL CREȘTIN REFLECTAT ÎN IMNOGRAFIA TRIODULUI

Preot SORIN LUNGOCI

Pentru mântuirea neamului omenesc, Iisus Hristos a oferit Jertfa Sa pe Sfânta Cruce; pentru primirea ei cuviincioasă de către credincioși, geniul și evlavia Bisericii a creat Postul Mare. Astfel Postul Mare devine, prin excelență, timpul chemării și pregătirii omului pentru mântuire. Postul Mare pune sufletul omenesc în fața lui Hristos, în toată înfățișarea și intimitatea lui: micșorat și urâțit de păcate, pătimaș, slab, schimbător, lesne uitător și căzător. Patologia păcatului și psihologia lui sunt revelate în creația poetică a **Triodului**. **Triodul** este cartea cunoașterii de sine, a pietății, a rugăciunii Postului Mare, cartea păcătosului, a penitentului, cartea așteptării Patimilor mântuitoare ale lui Iisus Hristos. Prin pildele, faptele și textele prezentate, ea ajută la cunoașterea, descoperirea omului sufletesc, la pregătirea și întoarcerea în sine, la regăsirea chipului lui Dumnezeu¹.

Talentul și inspirația imnografilor s-au întrecut în crearea de cântări care să trezească sentimentul religios, gândul smereniei, al penitenței, conștiința păcatelor și a slăbiciunilor omenești, ideea marii îndurări și bunătăți dumnezeiești. De asemenea, fără a-și fi propus să compună un tratat care să cuprindă învățătura despre postul creștin, aceasta este reflectată într-un mod cu totul autentic și original.

A) Căderea în păcat, încălcarea postului

Postul, zice Sfântul Vasile cel Mare², a fost arătat primului om în rai: „Din toți pomii din rai poți să mănânci, iar din pomul cunoștinței binelui și răului să nu mănânci, căci, în ziua în care vei mânca din el, vei muri negreșit!” (Facerea 2, 16–17). Aceasta îl îndreptățește pe Sfântul Vasile cel Mare să afirme că „postul este de aceeași vârstă cu omenirea, pentru că el a fost legalizat în paradis”³. Fiind

¹ Prof. Teodor M. Popescu, *Gânduri pentru Postul Mare*, în „Glasul Bisericii”, XV (1956). nr. 3-4, pp. 113–117.

² Magistrand Simion S. Caplat, *Unele aspecte omiletice în Cuvântările morale și penegirice la Sfântul Vasile cel Mare*, în „Studii Teologice”, XVI (1965), nr. 7–8, p. 463.

³ Sfântul Vasile cel Mare, *Cuvântări despre post*, 1, 3, în PG, t. XXXI, col. 165; apud pr. prof. dr. Nicolae D. Necula, *Învățătura despre post în Biserica Ortodoxă*, în „Studii Teologice”, XXXV (1984), nr. 7–8, p. 515.

dat de către Dumnezeu în rai primilor oameni, putem afirma că postul este de origine și instituire divină.

Adevărul că prima poruncă dată de Dumnezeu lui Adam în rai a fost aceea de a păzi postul, adică de a-și stăpâni pofta nemâncând din pomul cunoștinței binelui și răului este redat în Sinaxarul Duminicii Lăsatului sec de brânză: „Cea dintâi poruncă a lui Dumnezeu dată oamenilor este porunca postului”⁴.

Adam a fost făcut de Dumnezeu după „chipul și după asemănarea Sa” (Facerea 1, 26). În starea originară el era înzestrat cu nemurire, „și cel ce eram oarecând îmbrăcat cu mărirea nemuririi”⁵ și era cu adevărat „împăratul fapturilor celor pământești ale lui Dumnezeu”⁶. Gol în rai, el era însă acoperit de haina luminoasă a Slavei dumnezeiești, „veșmântul cel de Dumnezeu țesut”⁷, a cărei pecete era Chipul.

Dumnezeu L-a înzestrat cu libertate ca prin contemplarea și slăvirea Sa prin rațiunile creaturilor să se înalțe treptat spre îndumnezeire: „pentru bogăția bunătăților, Tu ai sădit, Ziditorule și Doamne, desfătarea raiului în Eden, poruncindu-mi să mă desfățez întru roadele cele frumoase, veselitoare și nesticăcioase”⁸.

Prin natura sa, el era chemat să se înalțe până la „asemănarea cu Dumnezeu” și prin conlucrarea cu harul dumnezeiesc. În grădina Edenului, Satana invidioasă pe demnitatea împărătească a lui Adam și nedorind să vadă un om ducând pe pământ viață îngerească a propus Evei prin intermediul șarpelui îndumnezeirea, sugerându-i în viclenia sa rodul plăcerii: „Pizmuindu-mă vrăjmașul de demult, pentru petrecerea cea norocită din rai, urătorul de oameni în chip de șarpe m-a amăgit, și străin de mărirea cea veșnică m-a arătat”⁹. „Cel ce mai înainte a șoptit cu vicleșug în urechile Evei, și pe Adam printr-înșă cu înșelăciune l-a amăgit, acela și acum și-a vărsat veninul răutății, spre înșelăciune”¹⁰.

La sugestia șarpelui și la îndemnul Evei, el a încălcat singura limită care i-a fost impusă de Dumnezeu devenind victima lăcomiei: „Adam a fost scos din rai pentru neascultare, și de la desfătare a fost lepădat, amăgit fiind de vorbele femeii, și gol a șezut în preajma locului, tânguindu-se”¹¹. „Adam nu a păzit porunca, ci, ascultând de pânțec, dar, mai bine-zis de vicleanul șarpe prin Eva, nu numai că nu a ajuns Dumnezeu, ci și-a atras asupra sa moartea și a dat pieirii tot neamul omenesc”¹².

⁴ **Triodul**, Editura IBMBOR, București, 2000, p. 104.

⁵ **Triodul**, p. 108.

⁶ *Ibidem*.

⁷ **Triodul**, p. 99.

⁸ **Triodul**, p. 101.

⁹ **Triodul**, p. 103.

¹⁰ **Triodul**, p. 194.

¹¹ **Triodul**, p. 100.

¹² **Triodul**, p. 104.

Protopărinții noștri sperau ca prin mâncarea din pom să ajungă ca și Dumnezeu, adică să cunoască binele și răul: „...Amăgitu-s-a de demult Adam, poftind să fie Dumnezeu și n-a fost...”¹³.

Adam a gustat rodul îndumnezeirii mincinoase, și preferând desfătarea trupului contemplației dumnezeiești, a făcut din aceasta obârșia și principiul idolatriei: „Însumi idol m-am făcut, vătămându-mi cu poftele sufletul meu. Ci întru pocăință mă primește, și întru cunoștință mă cheamă, ca să nu mă fac câștig, nici mâncare celui străin. Ci Tu însuși, Mântuitorule, mă miluiește”¹⁴.

Abdicând de bună voie de la vocația sa divină, el a fost numaidecât dezbrăcat de Lumina care-i acoperea goliciunea și a fost izgonit din rai¹⁵. „Șezut-a Adam în preajma raiului, și de goliciunea sa plângând, se tânguia: Vai mie, celui ce m-am supus înșelăciunii celei viclene, și am fost furat de ea, și de mărire m-am depărtat. Vai mie, celui dezbrăcat de nevinovăție și lăsat în sărăcie. Ci, o, raiule, de acum nu mă voi mai desfăta întru dulceața ta. Nu voi mai vedea pe Domnul și Dumnezeu și Ziditorul meu; căci în pământ voi merge, din care am fost luat”¹⁶.

Dacă raiul este trăirea lângă Dumnezeu, iar Dumnezeu este iubire, căderea din rai înseamnă căderea din iubire, slăbirea capacității de iubire¹⁷. „Aducându-ți aminte de goliciunea cea dintâi din Eden, prin care ai fost scos din desfătare și din bucuria cea neîncetată”¹⁸.

Textele din **Triod** sunt generoase în a prezenta izgonirea din Eden a lui Adam, provocată de amărăciunea aceluiași fruct care nu-i era necesar și de care abuzase: „Lepădat a fost Adam din desfătarea raiului, prin mâncarea cea amară, pentru neînfrânare, nepăzind porunca Stăpânului, și a fost osândit să lucreze pământul din care a fost luat și cu multe sudori să mănânce pâinea sa”¹⁹.

Pentru autorii **Triodului** consecința esențială a căderii lui Adam și a izgonirii sale din rai este moartea: stricăciunea și caracterul pătimăș (coruptibilitatea și pasionalitatea) legate de acum de natura umană: „Adam cu plângere a strigat: Vai mie, că șarpele și femeia de la dumnezeiască îndrăzneală m-au gonit și din desfătarea raiului mâncarea din pom m-a înstrăinat. [...] Și cel ce eram oarecând îmbrăcat cu mărirea nemuririi, cu piele de om muritor cu jale sunt înfășurat”²⁰.

Frunzele de smochin cu care Adam încerca să-și ascundă rușinea și „hainele de piele”, pe care Dumnezeu i le-a dat prin milostivirea Sa, desemnează grosimea trupului menit acum morții: „De veșmântul cel de Dumnezeu țesut m-am dezbrăcat

¹³ **Triodul**, p. 443.

¹⁴ **Triodul**, p. 418.

¹⁵ Ierom. Makarios Simonopetritul, **Triodul explicat, Mistagogia timpului liturgic**, ediția a II-a, traducere de diac. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 2003. p. 40.

¹⁶ **Triodul**, p. 100.

¹⁷ Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *Căderea din rai, căderea din iubire*, în „Glasul Bisericii”, 1967, nr. 3–4, pp. 215–218.

¹⁸ **Triodul**, p. 101.

¹⁹ **Triodul**, p. 102.

²⁰ **Triodul**, p. 108.

eu, ticălosul, prin sfatul vrăjmașului, neascultând porunca Ta cea dumnezeiască. Doamne. Și m-am îmbrăcat acum cu frunze de smochin și cu haine de piele; căci m-am osândit a mânca prin sudori pâine cu muncă; pământul a fost blestemat să-mi rodească spini și pălămidă²¹.

„Tunicile de piele“ erau necesare după ce comuniunea cu Dumnezeu a fost ruptă. După pierderea comuniunii urmează pierderea vieții adevărate și familiarizarea cu moartea. Separarea de Dumnezeu nu înseamnă intrarea imediată în neantul existenței, ci este intrarea într-un spațiu confuz, de bine și rău. Dispariția frumuseții primordiale este echivalentă cu intrarea morții în întreaga natură umană²². „Durere s-a făcut lui Adam gustarea din pom, de demult în Eden, când șarpele și-a vărsat veninul; că printr-însul a intrat moartea, care mănâncă tot neamul omenesc“²³.

Moartea nu are însă în teologia bizantină sensul unei pedepse. Ea apare mai degrabă un efect suplimentar al milostivirii dumnezeiești care pune astfel o limită extinderii păcatului, împiedicându-l „să devină nemuritor“. Călcarea poruncii a provocat nu numai izgonirea lui Adam, dar și stricăciunea întregii lumi sensibile, care împărtășește de acum înainte rușinea stăpânului ei: „Soarele razele și-a ascuns, luna cu stele în sânge s-a schimbat, munții s-au înfricoșat, dealurile s-au cutremurat, când s-a închis raiul ieșind Adam, cu mâinile bătându-și fața...“²⁴.

Creația este condamnată de acum „să rodească spini și pălămidă“²⁵. Dacă Adam ar fi postit și Eva ar fi rezistat lăcomiei, ei nu ar fi fost izgoniți din rai și moartea n-ar fi intrat în lume: „Lăcomind ne-am supus goliciunii celei dintâi, biruiți fiind de gustarea cea amară, și de la Dumnezeu ne-am lepădat“²⁶.

Acum însă, așezat la poarta raiului, el se căiește, dar e prea târziu, pentru a nu fi postit la timp: „Adam după ce a călcat porunca, după ce s-a îmbrăcat cu trup muritor și și-a primit blestemul, a fost izgonit din rai. Dumnezeu a poruncit ca sabia de foc (înger) să păzească poarta raiului. Adam, stând în fața raiului, plângea că a fost lipsit de atâtea bunătăți din pricină că n-a păzit postul“²⁷.

La porțile raiului Dumnezeu a așezat îngeri care aveau să păzească intrarea: „...văzând pe înger că este rânduit a păzi cu sabia cea de văpaie intrarea în Eden, cea neapropiată tuturor călcătorilor de poruncă...“²⁸.

În aceste condiții posibilitatea de a ajunge la starea paradisiacă presupune străbaterea drumului în sens invers, adică primirea și păzirea postului. „Vestirea postului să o primim cu bucurie, că, de l-ar fi păzit strămoșul, n-am fi suferit

²¹ **Triodul**, pp. 99–100.

²² Pr. dr. Vasile Răducă, **Antropologia Sfântului Grigorie al Nyssei**, Editura IBMBOR, București, 1996, p. 227.

²³ **Triodul**, p. 38.

²⁴ **Triodul**, p.100.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ **Triodul**, p. 51.

²⁷ **Triodul**, p. 104.

²⁸ **Triodul**, p. 107.

căderea cea din Eden. Că frumos era la vedere și bun la mâncare rodul care m-a omorât. Să nu ne amăgim cu vederea, nici să se îndulcească gâttelejul nostru cu bucate scumpe, care, după mâncare sunt fără de cinste...²⁹.

B) Postul, întoarcere în rai

Așa cum am putut observa din expunerea de până aici, lăcomia, mâncarea din pomul oprit l-a făcut pe Adam să piardă starea sa de grație ce o avea prin creație de la Dumnezeu. În acest context și pe baza unui raționament simplu putem afirma că ne-mâncarea sau postirea este cea care ne poate readuce la starea plină de binecuvântare a raiului. Lăcomia ne-a scos din rai, postul ne face să revenim la el. Și în acest caz, poezii innografii vin să întregească și să întărească aceste afirmații, într-un mod cu totul deosebit: „...Deci să ne sârguim toți să primim vremea postului, supunându-ne evangheliceștilor rânduieli; ca prin ele făcându-ne plăcuți lui Hristos, să dobândim iarăși sălășluirea raiului”³⁰.

Postul este o nimicire a morții, care a fost consecința păcatului. Omul care postește scapă legilor lumii căzute. El rupe cercul infernal al poftei și plăcerii, al foamei și săturării, îndreptându-și dorința spre contemplarea realităților cerești: „Cei ce am fost scoși din rai pentru mâncarea cea amară, oarecând, acum prin oprirea poftelor să ne silim a intra iarăși, strigând Dumnezeului nostru...”³¹. Postul este restaurarea stării de nevinovăție: „Pentru aceasta a și fost izvodit de Sfinții Apostoli acest post de patruzeci de zile pentru ca noi, prin paza poruncii, să dobândim cu ajutorul postului nesticăciunea pierdută de Adam, care a pățimit pentru că n-a păzit porunca”³².

Postul îl face pe om asemenea făpturilor trupești, o icoană a modului vieții paradisiace, în care aleșii vor fi adevărați îngeri în trup, puterea dorinței lor fiind în întregime convertită dinspre trup spre duh. Postul devine un mijloc de a dobândi virtutea. Regulile care interzic mâncarea în timpul Postului urmăresc slăbirea trupului, dar prin păzirea lor, credinciosul adoptă și un nou mod de existență; el restaurează în sine însuși, starea lui Adam care, înainte de cădere, era vegetarian și anticipează modul vieții viitoare unde aleșii nu vor mai sluji nevoilor trupului³³.

Immografia **Triodului** gravitează în jurul necesității înfrânării prin post ca mijloc de a descătușa și ridica puterile vitale ale firii noastre din „stricăciunea patimilor celor omorătoare” spre „nesticăciunea bunătăților celor mai presus de fire ce ni le-a dăruit Hristos” prin jertfa de pe Cruce³⁴. Postul este, în același timp,

²⁹ **Triodul**, p. 183.

³⁰ **Triodul**, p. 100.

³¹ **Triodul**, p. 142.

³² **Triodul**, p. 105.

³³ Ierom. Makarios Simonopetritul, *op. cit.*, p. 95.

³⁴ Pr. prof. Vasile Ignătescu, *Aspecte soteriologice în immografia Triodului*, în „Mitropolia Moldovei și Sucevei”, XVII (1961), nr. 3–4, p. 207.

și act de cult, adică o faptă de cinstire a lui Dumnezeu, pentru că el este o jertfă, o renunțare de bună voie la ceva ce ne este îngăduit.

Adam, cel dintâi om, pentru a se menține în starea de „fiu al lui Dumnezeu“ și a gusta fericirea „bunătăților celor mai presus de fire“, trebuia să aibă, ca adevărată mâncare, deplina ascultare de voia lui Dumnezeu și nu călcarea poruncii Sale. Pe baza acestei reflectări înțelegem de ce postul, ca act de jertfă benevolă față de voia Tatălui, este cel dintâi pas pe cărările mântuirii, manifestarea vizibilă a dorinței credincioșilor de a redobândi „înfierea în brațele părintești ale lui Dumnezeu“³⁵.

„Dăruiește-mi și mie, Cuvinte, desfătarea postirii, precum lui Adam raiul, odinioară, și a gusta din toate poruncile Tale, Dumnezeu nostru și a mă feri pururi de rodul păcatului, pe care l-ai oprit. Ca să ajung și eu cu bucurie la patima Ta cea de pe Crucea purtătoare de viață“³⁶.

Tradiția liturgică ortodoxă, așezând în mijlocul **Triodului** praznicul cinstirii lemnului Crucii a vrut să arate că prezența Crucii în mijlocul postului are o mare însemnătate soteriologică. Acest lemn al Crucii apare în opoziție cu pomul pe care Dumnezeu l-a așezat în mijlocul raiului și de care s-a lepădat Adam. Prin așezarea Crucii în centrul Bisericii, ea a devenit un nou rai: „Alt rai a cunoscut Biserica, ca și cel mai dinainte, având lemn purtător de viață Crucea Ta, Doamne, din care prin atingere luăm nemurire“³⁷.

Prin răstignirea Mântuitorului pe Sfânta Cruce, credinciosului i s-a deschis ușa spre raiul cel pierdut sau spre împărăția lui Dumnezeu. Pătimirea Domnului este trăită în fiecare an în vremea Postului Mare, iar această actualizare se face în prezența postului, ca un antidot la căderea primordială. „Prin Adam s-a împărțit tot neamului omenesc acelorași necazuri ca și el, până ce Cel care ne-a creat ne-a ridicat din nou la veche vrednicie. I-a fost milă de firea noastră pângărită de Satana, S-a născut din Sfânta Fecioară și, viețuind într-un chip nespus de curat, ne-a arătat calea cea adevărată prin fapte cu totul potrivnice celor a lui Adam, adică prin post și prin smerenie, și a biruit cu măiestrie pe cel care ne-a înșelat“³⁸.

„Încuiat-a șarpele prin lemn Edenul cel de demult; iar lemnul Crucii l-a deschis tuturor celor ce voiesc să se curățească prin post și prin lacrimi...“³⁹.

³⁵ *Idem, ibidem*, pp. 207–208.

³⁶ **Triodul**, p. 143.

³⁷ **Triodul**, p. 316.

³⁸ **Triodul**, p. 105.

³⁹ **Triodul**, p. 310.

SFÂNTUL IOAN GURĂ DE AUR

DESPRE PRIETENIE¹

Comentariu la I Tesaloniceni

Așa trebuie prietenul [adevărat] să iubească, încât și sufletul dacă îi este cerut, să nu refuze a-l da, dacă îi este cu puțință. Dar ce zic eu: dacă îi este cerut? Chiar el trebuie să alege [cu sânguință] să-l dea. Căci nimic, nimic nu este mai dulce decât această dragoste și nimic întristător nu este în ea. Cu adevărat prietenul credincios este leacul vieții. Cu adevărat prietenul credincios este scăpare tare. Ce nu face prietenul adevărat? Câtă dulceață nu aduce? Cât folos? Câtă siguranță? Chiar dacă mi-ai vorbi de mii de comori, nimic nu se compară cu prietenul adevărat. Să spunem mai întâi câtă dulceață aduce prietenia. Când [prietenul] vede pe prietenul său *se luminează și se revarsă din sine [se topește]², se împletește cu acela cu o împletire care conține o dulceață sufletească negrăită [și tainică].* Și chiar dacă numai își aduce aminte [ἀναμνησις] de el, îi învie și i se-ntaripează mintea [διανοία]³. Iar acestea le spun despre prietenii cei adevărați care sunt de un suflet și care aleg să și moară unul pentru altul și care se iubesc cu căldură. Degeaba îmi muștrați cuvântul gândindu-vă la cei care sunt prieteni numai așa [de formă], având părtașie la mese și fiind prieteni numai cu numele. Dacă cineva are un prieten de felul celor despre care eu vorbesc, va cunoaște ce spun⁴. ***Chiar dacă îl vede pe acest [prieten] în fiecare zi nu se satură⁵***. Aceleași le cere pentru

¹ Traducere și note după textul grecesc din PG, cap. 62, vs. 403–406, de preot Marcel Hanches.

² Se revarsă din sine în celălalt, trăiește prin el și împreună cu el și nu poate concepe să existe fără el.

³ Iată și efectul adevăratei pomeniri [ἀναμνησις] în rugăciune: nu îl ajuți doar tu pe cel pomenit, ci, prin pomenirea lui, te înalți și tu. Iar harul, văzând această dăruire, îi înalță pe amândoi către viețuirea cerească. Veșnicia va fi nu doar adâncire și întrepătrundere la infinit cu Dumnezeu, ci acest proces se va petrece și cu oamenii. Într-o astfel de prietenie Duhul Sfânt descoperă fiecare starea celuiilalt și inima lor se face *treptat* una.

⁴ Ca să înțelegem vorbele trebuie să avem experiența realității lor, altfel le judecăm din închipuirii sau din experiențele asemănătoare pe care le avem.

⁵ Faptul că ne plictisim unii de alții (prieteni de prieteni, soții între ei etc.) arată că de fapt între noi nu există relații adevărate. Ca să mă plictisesc de cineva trebuie să-l epuizez, să-l știu ca-n palmă. Or, persoana este infinit de adâncă, fiind chip al Treimii neajunse. Dacă ne plictisim de om înseamnă că îl privim doar la suprafață. Dar atunci suntem superficiali și ne plictisim și de noi

acela în rugăciune ca și pentru sine. Iar eu știu pe cineva care, îndemnându-i pe bărbații cei sfinți să se roage pentru prietenul lui, îi îndemna să se roage mai întâi pentru prieten și abia după aceea pentru sine. Atât de mare lucru este un prieten bun încât de dragul lui sunt iubite și locurile și vremile [legate de el]⁶. Căci după cum corpurile strălucitoare își lasă lumina⁷ să cadă în locurile din apropiere, așa și prietenii își lasă farmecul [χαρις] în locurile în care au fost prezenți⁸. Și adeseori stând fără prieteni în locurile acelea am lăcrimat și am suspinat, aducându-ne aminte de zilele în care eram [acolo] dimpreună cu ei.

Nu este cu puțință să înfățișăm cu cuvântul câtă dulceață este în prezența prietenilor. Numai cei care au experiența [acestor lucruri] știu. Iar de la un prieten este cu puțință să ceri și să primești o favoare [χαρις]⁹ fără nici o bănuială [și

înșine. De aceea căutăm tot timpul noul de suprafață. Omul modern în general habar nu are ce înseamnă adâncimea unei relații. El este învățat să fie superficial din leagăn până la mormânt prin modul de viață care i se impune. Esența căderii Evei este superficialitatea. Diavolul a îndemnat-o să fie superficială promițându-i cunoașterea adevărată. Poate că a fost și ea puțin superficială mai dinainte, din libera ei voință. Era cu neputință să epuizeze de contemplant creația lui Dumnezeu. Faptul că a dat atenție șarpelui arată că încă poate nu se adâncise cu totul în ceea ce i se oferise să contemple (tot pomul). Dacă ar fi adâncit cu adevărat contemplarea creației ar fi fost atât de uimită și acaparată încât nu ar mai fi avut timp de nimic altceva. Poate prima neascultare, mult mai subtilă, a fost că nu a urmat sfatul lui Dumnezeu de a mânca din tot pomul. Și noi cădem în general pentru că nu ne ținem cu tărie de cugetarea neconținută la Dumnezeu. Ori de câte ori ne îngăduim să ne rupem de El diavolul poate avea intrare. Adevărata relație între doi oameni nu poate fi decât aceea de a se umple unul de altul. Și totuși, simțind că ești plin de celălalt voiești să te umpli și mai mult și simți că ai și mai mult loc să-l încapi. Deci umplerea nesăturată de celălalt presupune golirea nemărginită de sine, lărgirea la nesfârșit a inimii tale. Cum amândoi prietenii se lărgesc neconținut este nevoie ca fiecare să simtă că el trebuie să se lărgească mai mult decât lărgirea celui alt, să crească mai mult decât creșterea celui alt. Fiecare trebuie să iese de la sine în întâmpinarea celui alt. Aceasta este prietenia reală. Această lărgire este de neînțeles pentru omul lumii. Ea este taina Maicii Domnului, al cărei pântec este „mai desfătat (mai larg) decât cerurile“, și a tuturor sfinților care îl încap întreg pe Hristos în inimile lor. Este ceva care nu se poate explica „logic“, ci se trăiește.

⁶ De remarcat: nu făptura neînsuflețită este cea care face iubit pe om, ci ea este iubită pentru om. De aceea relațiile care au la bază felurite contexte sau circumstanțe, iar nu persoana în sine, nu sunt adevărate. Adesea de pildă iubim o persoană dacă este îmbrăcată frumos, dacă arată bine, dacă locuiește undeva, dacă are cutare lucru sau bani, poziție socială etc., iar când nu le mai are, încet-încet subțiem relația cu ea. Aceasta este iubire și relație pătimașă și egoistă. De acest gen sunt mai toate relațiile din lumea de azi. Aceasta este răcirea dragostei de care amintea Mântuitorul.

⁷ Literal: floarea. Înțelesul este „își lasă rodul“. Dar „rodul“ unui corp strălucitor nu este decât reflectarea luminozității sale în jur.

⁸ Χαρῖς pentru vechii greci era farmecul, șarmul unei persoane, unui lucru, ceea ce te atrăgea la acela. Fiind vorba de o relație duhovnicească credem că sfântul Ioan nu a folosit degeaba termenul „har“. Harul pe care îl avea Adam la început strălumina și creația din jur. La fel se întâmplă și cu prezența plină de har a sfinților: transformă calitativ făpturile din jurul lor și își lasă binecuvântarea în locul respectiv (de pildă sunt multe izvoarele făcătoare de minuni care curg în locuri de nevoință ale sfinților). Deși textul ar putea fii înțeles doar psihologic, credem că e vorba de acel har al Duhului care locuiește în cei care au o asemenea relație de prietenie. Acest har se îmbibă în lucrurile care au adăpostit temporar prezența prietenilor.

⁹ Orice har conține și o favoare dar nu orice favoare este un har. De la un prieten adevărat, efectiv se primește har, căci prietenia adevărată poate fi întreținută numai de harul Duhului Sfânt.

împovărare]¹⁰. **Când prietenii ne poruncesc, ca o favoare [χαρις] privim [porunca]¹¹. Iar când ezită [să ne poruncească] atunci ne mâhnim¹². Nimic nu avem care să nu fie și a lor.** Adeseori, disprețuind toate cele de aici, de dragul lor totuși, nu vrem să plecăm de aici. Și decât lumina ne sunt ei mai doriți. Căci cu adevărat și decât lumina este mai dorit prietenul. Mă refer la cel adevărat. Și nu te minuna! Căci mai bine pentru noi este să se stingă soarele decât să ne lipsim de prieteni. Mai bine este să petrecem în întuneric decât să fim fără prieteni. Cum vine asta? Vă spun.

Mulți dintre cei care văd soarele sunt în întuneric¹³, pe când cei care sunt bogați în prieteni nu au necaz¹⁴. Mă refer la prietenii duhovnicești care nu cinstesc nimic mai mult decât prietenia. Așa era Pavel care și-ar fi dat cu bucurie sufletul fără să ceară nimic și l-ar fi zvârlit cu bucurie în gheenă. Cu așa dragoste aprinsă trebuie să iubim. Vreau să vă dau o pildă de prietenie. Prietenii – desigur prietenii după Hristos – trec cu vederea și pe părinți și pe copii. Să nu-mi spui de cei de acum care, împreună cu celelalte, au lepădat și acest bun al [prieteniei adevărate]. Gândește-te la cei de pe vremea apostolilor, nu zic la corifeii lor, ci la credincioșii [simpli]. „Sufletul și inima tuturor“, zice [Scriptura] „era una și nici unul nu zicea că ceva din cele ce le avea este al lui... Și se împărțea fiecăruia după cum avea fiecare nevoie“ (Fapte Apostolilor 4, 32–35). Nu era atunci „al meu“ și „al tău“. **Aceasta înseamnă prietenie: să nu socotească cineva cele ale lui ca ale sale, ci ca ale aproapelui și cele ale sale să-i fie străine¹⁵.** Atâta grijire să aibă de sufletul

Așadar, orice favoare primită de la el este plină de harul care îi unește pe cei doi. Cel care cere, de asemenea nu cere ceva în afara harului. Deci într-o prietenie adevărată nici unul nu cere ceva care să-i satisfacă patimile. Relația nu e utilitaristă. Harul cerut și primit, de fapt îi crește pe amândoi în dragoste. Cel care cere a cerut cu îndrăzneală tocmai pentru că-l iubește pe cel de la care a cerut. Deci, deși a cerut, prin însăși actul cererii mai înainte a dăruit dragostea și încrederea sa celui alt și abia pe urmă a primit. Cel care dă favoarea cerută, prin însăși faptul că a fost apelat a primit dragostea și încrederea celui care l-a apelat. După cum se vede, într-o relație adevărată nu există delimitare clară între cine dă și cine primește. Iar prieten cu sfinții nu poate să fie decât cel care are harul Duhului Sfânt. Accentuăm: o relație adevărată nu poate avea loc decât în măsura în care ambii sunt părtași Duhului Sfânt.

¹⁰ Faptul că simțim că deranjăm pe cineva prin cererea noastră, stânjeneala în relațiile dintre noi, arată că nu știm ce e prietenia și nici nu prea vrem să trăim adevărul ei. Pentru că nici noi nu vrem să fim deranjați, pentru că suntem închiși în noi înșine și egoiști și nu vrem să dăruim, pentru aceea nutrim aceleași sentimente atunci când trebuie, tot pentru egoismul nostru (care în termeni politicoși se numește „nevoi“ sau „afaceri“), să întreținem relații cu alții.

¹¹ Dragostea ne face să înțelegem că nu noi facem lor o favoare împlinindu-le porunca, ci ei ne fac nouă o favoare poruncindu-ne. Tot așa și Dumnezeu, Se bucură când Îi cerem nu când nu-I cerem.

¹² Literal: „nu știm ce să facem“.

¹³ Întunericul minții.

¹⁴ Bogăția (nu se referă la cantitatea prietenilor, ci la calitatea lor) prietenilor aduce bucurie și luminare în suflet, iar acestea ne ajută să trecem, ba chiar să nu mai simțim necazurile din lumea aceasta (boli, sărăcie, pagube etc.)

¹⁵ Asta înseamnă că rugăciunile fratelui sunt și ale mele și nevoița mea este și a fratelui, darul lui este și al meu și talantul meu este și al lui. Bucuria și suferința ne sunt comune. Într-un cuvânt

aceluia ca de al său și acela din partea sa să facă dovada aceleiași dragoste. „Și cum e cu puțință“, ar zice [careva], „să afli pe unul ca acesta“? *Într-adevăr, nu e cu puțință pentru că nu vrem, căci dacă am vrea este foarte cu puțință.* Că dacă nu ar fi fost cu puțință nu ar fi poruncit Hristos, nici nu ne-ar fi spus atâtea despre dragoste. Mare [lucru] este prietenia! Atât de mare încât nimeni nu ar putea să o învețe [de la altul], nici nu ar putea vreun cuvânt să o înfățișeze, în afara trăirii ei¹⁶. **Acest lucru a produs ereziile, acest fapt îi face pe păgâni să fie încă păgâni**¹⁷. Prietenul nu vrea să poruncească, nici să conducă [αρχεῖν], ci are bucurie [χαρις] mai degrabă dacă este condus și i se poruncește¹⁸. El vrea mai degrabă să dăruiască [χαριζομαι] decât să primească vreun dar [χαρις]¹⁹. Căci el iubește pe prieten și nu se mai satură de dorirea lui. Așa de mult îl iubește. Nu se desfată așa de mult când i se face lui bine ca atunci când face el bine. Vrea mai degrabă ca acela să fie mai presus, decât să-i fie datornic. Vrea mai degrabă ca el să-i fie datornic aceluia decât să-l aibă ca datornic²⁰. **Și vrea să-i dăruiască dar nu vrea să pară că dăruiește, ci că [de fapt] îi este dator celuilalt.**

și prietenia nu este decât o reflectare a tainei Bisericii, după cum și o celulă conține în sine întreaga informație genetică a unui organism, fără nici o lipsă. Tocmai acest lucru arată că acea celulă face parte din acel organism: codul genetic înscris în ea reflectă întregul.

¹⁶ Viața duhovnicească nu se discută, se trăiește. Ea nu se poate pricepe în mod academic, ci doar prin experiența proprie. Teologie ar trebui să predea doar cel cu experiență duhovnicească, dublată sigur și de cunoștință teologică academică. Imperativul însă se referă la prima componentă.

¹⁷ Ereziile și păgânismul nu sunt decât produsul pierderii harului și faptului că nu-l simțim concret. Eretic sau păgân (care rămâne de bună voie așa) nu poate fi decât cel care nu are experiența harului. Ereticul sau păgânul doar își închipuie ce e harul Duhului și își imaginează despre el, discută despre el, pe când cel cu adevărat ortodox (în sensul deplin al cuvântului nu doar de formă) și care este mădular viu al Bisericii (adică are în sine în chip conștient pe Duhul Cel Dătător de viață) îl experimentează deplin și real în Biserică și el simte că despărțirea de Biserică e moarte veșnică. Doar acesta din urmă are cuvânt cu putere ca să schimbe inimile spre pocăință adevărată. Nu există dragoste în toată adâncimea ei (care e esența prieteniei) în afara Bisericii. Dumnezeuiește nu poți iubi făptura, oricare ar fi ea, decât din Biserică.

¹⁸ O traducere mai adâncă ar fi: „rămâne în har (deține har) dacă este condus și i se poruncește“. Esența ereziei este dorința de a stăpâni tu în locul lui Hristos. Atunci pierzi harul. Harul și bucuria nu se pot afla decât fiind supus Bisericii. În acest context chiar faptul de a conduce, primește în Biserică înțelesul unei slujiri. **Ți se poruncește să conduci.** Nu vrei tu să conduci, dar dacă Hristos îți poruncește o iei ca pe o supunere și ascultare. Deci în Biserică toate au alt conținut chiar dacă pe dinafară par asemănătoare celor ale lumii. Antihristul nu poate imita decât forma lui Hristos, Duhul nu-L poate avea. La fel și lumea poate imita cele ale Bisericii, dar nici odată nu poate primi Duhul Ei.

¹⁹ Pentru un astfel de prieten bucuria lui este a suferi pentru ca altuia să-i fie bine. Harul lui este să sufere Golgota pentru celălalt. În această lipsire de bucurie el simte puterea harului Învierii. Este taina lui Hristos pe cruce. Orice prietenie adevărată este o răstignire pe cruce. Pentru un astfel de om darul este însăși existența prietenului. Și îl simte ca dar pentru că prietenul îi dă prilejul să iubească. În absența prietenului nu-și poate revărsa iubirea. Iar cel care nu iubește nu există. Deci el îl crede pe prietenul său ca „sursa“ și „pricina“ existenței sale, ființării sale (nu e vorba de aducerea și menținerea în ființă care ține de Creator). Strigătul unui astfel de om către prietenul său este: „Lasă-mă să te iubesc și îmi e de-ajuns. Lasă-mă să-ți dau dragostea mea, oricâte ar trebui să sufăr pentru asta“. Așa a făcut Domnul Hristos pentru noi.

²⁰ Este o mare taină acest lucru. Cum să facem ca atunci când dăm altuia sau îi facem bine să ne credem în adâncul inimii datornicii lui și să-l socotim ca binefăcătorul nostru? Faptul că el a

Cred că mulți dintre voi nu știu ce vorbesc. De aceea este de trebuință să spun iarăși. [Unul ca acesta] vrea să facă de la sine o binefacere dar să nu pară că o face de la sine, ci că de fapt [binefacerea] n-ar fi decât o răsplătire datorată celuiilalt. Așa a făcut și Dumnezeu cu oamenii. Urma să-L dăruiască pe Fiul Său pentru noi, însă, ca să nu pară că ni-L dă în dar, ci că de fapt ne este dator, a poruncit lui Avraam să I-l dea pe fiul lui ca, făcând Avraam ceva mare, să nu pară că El face ceva mare²¹. Când nu există prietenie [iubire] [φιλία] batjocorim binefacerile [primit], [iar cele pe care le facem], chiar când sunt mici, le socotim mari și ne lăudăm cu ele. Însă când există dragoste [prietenie] [φιλία] ascundem binefacerile și vrem ca și cele mari să se arate mici ca să nu părem că îl îndatorăm pe prieten, ci că **noi de fapt suntem datori lui prin aceea că el ne este dator**. Știu că mulți nu pricep ceea ce spun. Iar pricina este că vorbesc despre un lucru care acum se află în cer²². După cum dacă vorbeam de vreo plantă ce se găsește în India, cu care nimeni nu a avut nici un contact, nu ar fi putut cuvântul [singur] să o înfățișeze chiar dacă aș fi spus mii de vorbe, așa și câte le spun acum, le voi spune degeaba, căci nimeni nu le va putea cunoaște. În cer este sădită această plantă și are ca ramuri nu mărgăritare grele, ci viețuirea virtuoaasă cea cu mult mai dulce decât acestea²³. De ce fel de dulceață vrea să ne vorbească? De cea rușinoasă? Sau de cea cuviincioasă?²⁴ Nu! Ci dulceața unei prietenii le covârșește pe toate, chiar dacă mi-ai vorbi și de cea a mierii. Căci dulceața mierii este trecătoare, prietenia însă niciodată. Fiindcă până rămâne prieten mai mult crește dorirea și o astfel de dulceață nu are nicicând saț. Chiar decât viața aceasta de acum este mai dulce prietenul. Și, de bună seamă, pentru că mulți, după sfârșitul prietenilor, nu au mai trăit prea mult. **Împreună cu prietenul suferă cineva cu bucurie înstrăinarea, pe când fără prieten nu ar vrea nici în țara lui să locuiască**. Împreună cu prietenul și sărăcia o putem răbda, iar fără el până și sănătatea și bogăția sunt de nesuferit. Unul ca acesta pe altul [pe prieten] îl socotește ca pe sine însuși. **Mă sufocă că nu pot să vă dau un exemplu, căci am înțeles că mult mai mici sunt cele grăite**

acceptat să-l ajuți este pentru tine îndatorarea ta față de el, căci tu crești prin acceptarea lui în dragoste. Dumnezeu se socotește îndatorat să ne răsplătească dacă vrem să-I acceptăm ajutorul (desigur în cazul lui Dumnezeu nu se poate vorbi de o creștere a Lui în dragoste). De neînțeles iubirea și smerenia lui Dumnezeu! Iar când ajutăm pe cineva este esențial să nu-i dau aceluia impresia că l-am ajutat, ci că el m-a ajutat.

²¹ De vreme ce Avraam a fost în stare să-și dea fiul, nu mai pare așa de minunat că și Dumnezeu Își dă Fiul. Dar Dumnezeu ascunde de noi faptul că Avraam a avut puterea să facă acest lucru tot de la El și că Dumnezeu i-a insuflat de fapt acest mod jertfelnic de a viețui.

²² Adevărata prietenie nu se găsește decât între sfinți.

²³ Ca să experimentăm o astfel de prietenie și dragoste nu se poate în afara virtuții. Fiecare dintre prieteni trebuie să practice virtutea, altfel nu va fi o prietenie duhovnicească. Deci între oameni pătimiși nu poate exista reala prietenie sau dragoste (fie ei chiar soț și soție).

²⁴ Cei neexperimentați în viața duhovnicească cred că plăcerea unei viețuiri virtuoaase își găsește termen de comparație (indiferent că e bun sau rău) în sentimentele legate de lumea aceasta. Sfântul tocmai asupra acestui lucru avertizează: plăcerea duhovnicească nu are termen de comparație în lumea creată.

decât realitatea²⁵. Iar acestea se întâmplă aici [pe lumea asta]. Dar la Dumnezeu atâta plată are prietenia cât nici nu se poate spune. Ne dă plată ca să ne iubim unii pe alții. „Iubește“, zice [Dumnezeu], „și ia și plată“, când de fapt noi am fi cei care am datora plată pentru acest lucru [pentru șansa unei prietenii adevărate]. „Roagă-te“, zice [Dumnezeu], „și primește și plată“, când de fapt noi am fi cei care am datora plată pentru că cerem cele bune. „Pentru ceea ce ceri ia și plată“, ne zice. „Postește și ia și plată! Fii virtuos și ia și plată“, deși tu ești dator cu plată. Dar după cum părinții, când îi fac pe copii să fie virtuoși, atunci le dau și plată – căci ei se simt datori [față de copii], căci aceștia le fac bucurie [cu viețuirea lor virtuoasă] – așa și Dumnezeu zice: „Ia plată de vreme ce ai devenit virtuos. Căci [făcând așa] tu veselești pe Tatăl și îți sunt dator cu plata acestei veselii. Pe când dacă ești rău, nu mai fac așa, căci tu Îl mânie pe Cel Ce te-a născut“. Să nu mâniem pe Dumnezeu, ci să-L înveselim²⁶, ca să avem parte de împărăția cerurilor întru Hristos Domnul nostru. Amin.

²⁵ Literal: „decât ceea ce trebuie“.

²⁶ Împărăția cerurilor nu este decât relația directă cu Sfânta Treime și cu toți sfinții și îngerii. Este împreună-veselie provocată de dragostea de a fi cu cei iubiți.

MĂNĂSTIREA „NAȘTEREA MAICII DOMNULUI“ DIN BĂILE HERCULANE

Preot dr. CONSTANTIN CILIBIA

Evenimentele politice de la sfârșitul anului 1989 au adus profunde schimbări în viața socială, morală și spirituală a poporului român. Biserica Ortodoxă Română, parte integrantă a societății noastre, prin slujitorii ei s-a implicat activ în procesul de înnoire a vieții spirituale. În schimbarea acesteia, un rol determinant l-a avut și monahismul ca parte integrantă a structurii organizatorice a bisericii. Cadrul natural din zona Băilor Herculane, bazat pe imense păduri seculare, străjuit de munți înalți ce adăpostesc numeroase grote și peșteri, a oferit dintotdeauna condiții prielnice pentru dezvoltarea unei vieți monahale.

Construirea acestui așezământ se datorează inițiativei Preasfințitului Laurențiu Streza, episcopul de atunci al Caransebeșului, având în vedere și faptul că în această stațiune Episcopia Caransebeșului a primit în anul 1925 ca donație o vilă din partea familiei Doboșanu¹. În Arhiva Episcopiei Caransebeșului există numeroase documente, protocoale ale Consistoriului Diecezan care amintesc de fundația „Doboșan“ care a fost înființată de învățătorul Constantin Doboșan și de soția sa, Sofia. Soții Doboșan, buni credincioși ai Bisericii noastre au deținut mai multe imobile și o fabrică de utilaje în Timișoara. În spirit creștinesc ei au donat Consistoriului diecezan greco-ortodox român din Caransebeș în ziua de 10 martie 1926 o vilă cu 24 de camere având destinația „casă de odihnă pentru preoți“². Cu timpul, numărul acestor camere a crescut în anul 1935 cu încă 16, ceea ce a făcut ca Episcopia să aibă aici „un izvor de venit apreciabil“³.

Vila „Doboșan“ a aparținut Episcopiei Caransebeșului până în anul 1946, când a fost luată de regimul comunist, instaurat în România și transformată în anul 1966 în pavilion balnear⁴ sub denumirea de „Pavilionul 10“. Între anii 1946–1966, vila a fost folosită de mai multe instituții de stat, iar apoi a fost adaptată pentru turism. Vila Doboșan este o construcție cu etaj având peste 40 de camere, care

¹ Arhim. Visarion Joantă, *Așezământul monahal-social Băile Herculane*, Editura Marineasa, 2004, pp. 87–88.

² Pr. prof. Ionel Popescu *Fundația Doboșan Redivivus*, în „Foaia Diecezană“, serie nouă, anul IV, nr. 4, (38), aprilie, 1998, p. 12.

³ *Ibidem*.

⁴ Arhim. Visarion Joantă, *Așezăminte monahale din Episcopia Caransebeșului* (II), în „Foaia Diecezană“, serie nouă, anul VII, nr. 5–6 (75–76), mai–iunie, 2001, p. 8.

după anul 1989 a ajuns într-o avansată stare de degradare⁵. Tot în această perioadă a fost distrus mobilierul, instalațiile sanitare și electrice au fost furate sau distruse iar acoperișul, spart.

Preasfinția Sa dr. Laurențiu Streza, episcopul de atunci al Caransebeșului a luat cunoștință de această stare deplorabilă în care se găsea vila și ținând seama de importanța acesteia pentru programul de asistență socială a demarat acțiunea de recuperare a ei prin justiție. În anul 1997 instanța a recunoscut dreptul de proprietate asupra vilei Doboșan, care a aparținut de drept și de fapt Episcopiei Caransebeșului. Prin aceasta se făcea un act de dreptate Bisericii bănățene. După ce a intrat în posesia ei, Episcopia Caransebeșului și cu ajutorul unor oameni de bună credință au început lucrările de reparație a clădirii.

În acest scop, sau făcut o serie de demersuri pentru includerea acesteia în circuitul turistic. În sprijinul acestei inițiative s-au adăugat și cele ale unor oameni de suflet din Germania care au dezafectat, au încărcat și au trimis la Caransebeș trei transporturi de mobilier, la care s-au adăugat obiecte sanitare, electrice⁶. Ca urmare, acest gest creștinesc și umanitar evidențiază, încă o dată, bunele raporturi existente între Episcopia Caransebeșului și credincioșii Arhiepiscopiei catolice a Bambergului, relații temeluite prin vizite reciproce ale reprezentanților celor două Biserici.

Prin venirea la conducerea Episcopiei Caransebeșului în anul 2006 a Preasfințitului Părinte Episcop Lucian Mic, numărul așezămintelor monahale a sporit.

Prin purtarea de grijă a Preasfințitului Părinte Episcop Lucian, Sinodul Mitropolitan al Mitropoliei Banatului a ridicat în anul 2007 așezământul la rang de mănăstire. În felul acesta salba de mănăstiri din Episcopia Caransebeșului s-a mărit.

Astăzi, mănăstirea „Nașterea Maicii Domnului“ dispune de spații de cazare și de un bazin cu apă termală, iar pe viitor se dorește extinderea și crearea unei baze proprii de tratament balnear.

Mănăstirea „Nașterea Maicii Domnului“ din Băile Herculane este ca o casă primitoare asemenea lacului de la Vitezda care așteaptă preoți și credincioși din toată țara ce doresc să beneficieze de efectul apelor termale. Mănăstirea, pe lângă refacerea sănătății trupești și sufletești este și o oază a duhovniciei, urmând ca toți cei care îi vor trece pragul să găsească alinare sufletească și trupească a suferințelor.

⁵ Vasile Dumitrache, *Așezământul Monahal Social „Nașterea Maicii Domnului“*, în **Mănăstirile României pas cu pas**, vol. 3, Mitropolia Banatului, Editura Nemira, 2002, p. 105.

⁶ *Ibidem*, 2.

SFÂNTUL DIMITRIE – CLERIC SAU MILITAR?

Despre acest foarte prețuit mucenic au scris relativ mult – și nu o dată în manieră contradictorie – atât oameni ai Bisericii cât și slujitori din stat ai muzei Clio¹. În comentariul actual sperăm ca, după ce trecem în revistă principalele afirmații referitoare la cel ce a fost supranumit „Izvorătorul de mir“, să ajungem – aducând în sprijin mărturiile necesare – la o încheiere cât mai aproape de adevărul istoric. Pornim de la un *Synaxarion* destul de răspândit, reprodus și în presa bisericească contemporană nouă².

Împăratul păgân Maximian îi încredințează lui Dimitrie – după decesul părinților săi tesaloniceni – conducerea Tesalonicului, cu indicația expresă de a-l „curăți de creștini“. Dar Dimitrie acționează ca un ucenic al lui Hristos. Poposind în Tesalonic și aflând de atitudinea lui, imperatorul roman se înfurie și ordonă ca Dimitrie să fie întemnițat. Între apropiații viitorului martir era și unul cu numele Nestor care, văzând că gladiatorul Lie ucidea în arenă pe mai toți cei ce luptau cu el, între care și mărturisitorii ai lui Iisus, a cerut sfântului binecuvântarea și să se roage pentru dânsul în vederea înfruntării cu acel Lie. Astfel, cu ajutorul Domnului, Nestor îl învinge pe gladiatorul simpatizat de suveran. Cel din urmă se tulbură și

¹ Jacques Zeiller, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'Empire romain*, Paris, 1918; Ștefan Lupaș, *Sfântul Dumitru – mare martir din romanismul dunărean*, în „Telegraful român“, nr. 41–42 și 43–44/1946; V. Tăpkova-Zaimova, *La tradition écrite des „Miracula S. Demetrii“: Plotin après Jean*, în *Byzantinobulgarica*, III, Sofia, 1969, pp. 119–124; M. Vickers, *Sirmium or Thessaloniki? A Critical Examination of the St. Demetrius Legend*, în „Byzantinische Zeitschrift“, 2/1974, p. 348; P. Lemerle, *Les plus anciens recueils des Miracles de Saint Démétrius et la pénétration des Slaves dans les Balkans*, I–II, Paris, 1979–1981; *The Byzantine Saint* (ed. S. Hackel), Londra, 1981; I. Rămureanu, *Predicarea Sfintei Evanghelii la poporul român*, în vol. *Sfinți români și apărători ai legii strămoșești*, București, 1987, p. 123; *The Oxford Dictionary of Byzantium*, I și III, New York – Oxford (ed. Al. Kajdan et alii), sub voce (în continuare ODB); M. Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, I, București, 1991, p. 85; *Idem*, *Sfinți dacoromani și români*, Iași, 1994, pp. 29–30 și 182 (bibliografie); E. Toth, *Das Christentum in Pannonien bis zum 7. Jahrhundert nach den archäologischen Zeugnissen*, Köln – Weimar – Viena 1994; R. Theodorescu, *Roumains et balkaniques dans la civilisation sud-est européenne*, București, 1999, pp. 30–31; M. Diaconescu, *Istoria literaturii dacoromane*, București, 1999, pp. 446–449 (despre Sirmium și Irineu, episcopul lui Dimitrie); Ene și Ecaterina Braniște, *Dicționar enciclopedic de cunoștințe religioase*, Caransebeș, 2001, pp. 137–138; N. Dănilă, *Martyrologium Daco-Romanum*, București, 2003, pp. 24, 27, 55, 57; A. Păunoiu, *Marele Mucenic Dimitrie, patronul creștinătății balcanice* (interviu luat D-lui acad. Em. Popescu), „Lumina de Duminică“, 24 oct. 2010, pp. 8–9; Internet ș.a.m.d.

² „Ziarul Lumina“, din 26 oct. 2010, p. 6.

poruncește să fie omorât Nestor. Apoi, în 26 octombrie 303, iarăși la ordinul împăratului, încarceratul Dimitrie e străpuns cu sulița. În noaptea următoare creștinii au ridicat trupul mucenicului și l-au înhumat, iar deasupra mormântului au construit o bisericuță (*martyrium*) „în care se săvârșeau multe minuni“.

În anul 402 – citim în același sinaxar – prefectul Iliricului, Leontie, s-a tămăduit de o afecțiune mai veche. Drept recunoștință va înălța o biserică mai încăpătoare. Săpând pentru fundament, el a găsit moaștele martirului nostru, „care izvoarau mir bine-mirositor“. Aceasta e „viața“ sintetică a Sfântului Dimitrie. Alte *vitae*, mai cuprinzătoare, oferă elemente în plus; vom consemna parte din ele.

După o altă variantă³, cezarul Galeriu l-a onorat pe Dimitrie cu funcția de „general al armatelor Tesaliei și proconsul al Greciei“, Galeriu deci fiind acum ucigătorul moral al Sfântului, nu Maximian împăratul. La Simeon Metafrastul, tâlcuirea românească, apare Maximilian (sic), precum în visul lui Alexandru Lăpușneanu, cum vom vedea. Tot Simeon Metafrastul (secolul X) ne informează că Leontie, *praefectus Illyrici*, a predat haina martirului, pătată de sânge, și o parte din orarul său diaconal cinstitului lăcaș pe care l-a ctitorit în Sirmium.

În secolul V, un alt cărmuitor al Tesalonicului, pe nume Marian, suferind de paralizie, a fost și el vindecat în chip miraculos de sfântul care este declarat patron al cetății respective. Altminteri, nenumărate „miracula S. Demetrii“ sunt descrise de același Simeon Metafrastul et alii și antologate de reputatul bizantinist Paul Lemerle din epoca noastră⁴.

În legătură cu viziunea domnitorului moldav Alexandru Lăpușneanu (veacul XVI), menționată fugitiv mai sus, să transcriem relatarea cu pricina: „Când a fost luna lui octombrie, în 22 de zile, la miezul nopții, i s-a arătat lui în vis un voinic cu veșminte albe îmbrăcat și foarte frumos, cu dumnezeiască slavă împodobit, și i-a zis: Scoală-te, Voievodule, și degrab să mergi la Pângărați unde petrece un sihastru Amfilohie de aproape 50 de ani, și să zidești întru numele meu biserica pe locul unde am avut mai înainte făcută de bătrânul Ștefan Voievod, în zilele starețului Simeon Ieromonah. Iară Domnul Alexandru cu glas lin l-a întrebat, zicând: Cine ești, doamne, cu atâta dumnezeiască podoabă îmbrăcat și cu slavă împodobit? Iar el i-a răspuns: Eu sunt Sfântul Dimitrie, mucenicul lui Hristos și ostaș, și de la Maximilian muncitorul (= chinuitorul), pentru Hristos, în cetatea Solonului (Tesalonic) în temniță am fost închis și muncit și în coastă împuns, care în toată lumea și în toată marginea se slăvește numele meu, și în pământul acesta numai, în pustie, biserică nu am...“.

Cu privire la acest text, avem de făcut următoarele remarci: întâiul lăcaș de rugăciune de la Pângărați nu datează din domnia lui Ștefan cel Mare (aceasta este, însă, tradiția locului), ci de pe timpul lui Alexandru cel Bun, întrucât pomelnicul mănăstirilor Pângărați și Bisericieni îl indică drept prim-ctitor pe „Bunul“ Alexandru⁵. Maximilian, de fapt Maximian *Augustus*, niciodată nu a fost la

³ Makarios de Simonopetra, *The Synaxarion: The Lives of the Saints of the Orthodox Church*, I, Ormylia, 1999, *sub verbo*.

⁴ A se vedea nota 1.

⁵ M. Păcurariu, *Istoria...*, I, p. 322.

Tesalonic⁶, iar Tesalonicul sau Salonicul nu se chema Solon în limba slavă, ci Solun, și era firesc ca numele orașului să fi fost redat în limba greacă, ceea ce nu s-a întâmplat.

Unii specialiști greci, eludând contribuțiile de prim ordin, datorate istoricului Jacques Zeiller, susțin fără temei că au existat două persoane distincte, denumite Dimitrie. Pentru a înțelege mai bine – și fără reticențe – realitatea de fapt, vom oferi în subsidiar câteva detalii privind locul de naștere al mucenicului, cârmui-torul roman implicat în martiriul său, precum și documentele „bătrâne“ ce glăsu-iesc destul de limpede despre ceea ce ne interesează în mod direct.

Sirmium a fost o colonie romană și capitală a Iliricului. La începutul veacului IV era reședința *caesar*-ului Galeriu, daco-roman (mama sa, păgână, se închina zeului suprem al geto-dacilor, Zamolxe). De la finele aceluiași secol IV începe declinul Sirmiului⁷.

Pe urmă, cele două martirologii vechi, demne de crezare (pe care ne bazăm demonstrația, urmând constatările lui J. Zeiller) sunt acestea: *Breviarium Syriacum* – compus între anii 362 și 381 – și *Martirologiul ieronimian* (greșit atribuit Fericitului Ieronim) ce apare în Italia nordică la mijlocul veacului V⁸.

„Cel mai bun cunoscător al istoriei provinciilor creștine sud- și nord-dunărene“⁹, deja amintitul J. Zeiller, precizează că în 9 aprilie 304 trece la cele veșnice – prin martiraj – unul din diaconii Sfântului Irineu (episcop la Sirmium, martirizat în 6 aprilie același an), anume Dimitrie care va ocupa un loc de seamă în hagiografia răsăriteană¹⁰. În continuare, J. Zeiller vorbește despre o denaturare a „vieții“ sfân-tului¹¹ care ajunge să aibă un înalt rang militar și să moară în final la Tesalonic, *viață* care n-are existență decât în legendă, militarul Dimitrie substituindu-se smeritului cleric din metropola panoniană¹². Istoricitatea acestuia – subliniază același herodot J. Zeiller – este asigurată de cele două martirologii pomenite mai înainte (siriatic și ieronimian), care nu cunosc nicidecum pe Dimitrie „tesalonicianul“¹³. După o anumită versiune, Dimitrie a decedat la Sirmium, unde Leontie, prefectul de la Tesalonic, cum am mai spus-o, va ridica o biserică (ca și în cetatea în care rezida), unde va așeza orarul diaconesc – *orarium* – al martiru-lui de care vorbim¹⁴.

⁶ N. Dănilă, *op. cit.*, p. 81, n. 39.

⁷ Colectiv de autori, **Voivodina**, Beograd, 1980, p. 143; ODB, III, p. 1906.

⁸ R. Rus, **Dicționar enciclopedic de literatură creștină din primul mileniu**, București, 2003, p. 552; ODB, I, p. 605.

⁹ După aprecierea regretatului pr. prof. I. Rămureanu, **Actele martirice**, București, 1982, p. 208.

¹⁰ J. Zeiller, *op. cit.*, pp. 81 și 590.

¹¹ *Ibidem*.

¹² *Ibidem*.

¹³ *Ibidem*, pp. 81–82.

¹⁴ *Ibidem*, pp. 82 și 190.

Lucru esențial, pentru soluționarea chestiunii în discuție, este că amintirea aceluși Sirmium, localitatea natală a mucenicului, se menține¹⁵. Indicațiile din martirologiile folosite – repet – ne dau asupra acestui punct o certitudine mai mult decât suficientă. Una din *Viețile* Sfântului Dimitrie arată clar că s-a născut în Sirmium, astăzi Sremska Mitrovica (Mitrovița, în Voivodina), însemnând „orașul lui Dimitrie“, el fiind invocat în Biserica locală – și nu numai – ca ocrotitor, ca patron¹⁶.

Mai departe, ilustrul istoric J. Zeiller conchide că transferul administrativ – de la Sirmium la Tesalonic – a putut favoriza într-o anumită măsură transferul tradiției hagiografice; ipostaza de consul a lui Dumitru n-ar data decât din secolul VI¹⁷. În povestirea, cel puțin în stadiul al doilea din dezvoltarea sau amplificarea sa – când Dimitrie s-a metamorfozat în personaj militar și consular – i se atașează un însoțitor, Lupus (servitorul său). Un *Luppos* exista realmente în rândul martirilor ilirieni¹⁸.

De altfel, biografia martirului este necunoscută – în toată amploarea ei – înainte de secolul IX¹⁹. Relativ la „ostașul lui Hristos“ Dimitrie, mai nou – într-un material publicat în „Harvard Theological Research“ din 2000 – David Woods a lansat ipoteza că la Tesalonic cultul Sfântului Dimitrie s-a datorat translării acolo a unor relicve din Spania, moaște aparținând sfinților militari Emeretius și Chelidonius. În 413 guvernatorul Leontie ar fi descoperit – cu ocazia rezidirii bisericii tesalonicene închinată lui Dimitrie – o inscripție veche, rău conservată. Încercând să găsească numele martirului care l-a tămăduit, ar fi interpretat incorect grafia, citind Demetrius în loc de Emeretius...²⁰

Un alt cercetător modern este de acord, și credem că susținerea sa este plauzibilă, cu faptul că în Sirmium s-a inițiat cultul Sfântului Dimitrie și s-a dezvoltat mai apoi și la Tesalonic, începând cu anii 435–41²¹, răstimp în care Leontie prefectul fondează biserica în cauză, dedicată „Izvorătorului de mir“; moaștele i s-au depus în sfântul lăcaș pe 26 octombrie. Mai sunt și alte date – în diferite martirologii – la care apare numele Sfântului Dimitrie: 26 martie, 9 aprilie și 8 octombrie; ele sunt eronate (exceptând 9 IV), precum și în cazul altui sfânt, Irineu²². Explicația e următoarea: fiind vorba aproape sistematic de compilații din calendare precedente, s-au preluat nu o dată cu inadvertențe, fără spirit critic, diverse informații privitoare la un sfânt sau altul²³. Să nu uităm două episoade interesante, destul de

¹⁵ *Ibidem*, p. 82.

¹⁶ *Ibidem*, p. 83; R. Theodorescu, *op. cit.*, p. 31.

¹⁷ J. Zeiller, *op. cit.*, p. 83 și n. 3.

¹⁸ *Ibidem*, p. 83, n. 4 și p. 109.

¹⁹ ODB, I, p. 605.

²⁰ A se vedea și replica lui J. Skedros, *Response to David Woods*, în „Harvard Theological Review“, iulie 2000.

²¹ M. Vickers, *op. cit.*, p. 348. P. Lemerle (*op. cit.*, II, p. 202) caută să argumenteze contrariul. Vezi și ODB, I, p. 604.

²² I. Rămureanu, *Actele martirice*, p. 210.

²³ C. Mango, *Sfântul*, în *Omul bizantin* (coord. G. Cavallo), Iași 2000, p. 300.

elocvente în privința mentalității elinilor. În Antichitate, în zona greacă cele mai importante fiind misterele eleusine, ele au transmis unele ecouri în hagiografia ortodoxă elenă: Sfânta Demetra, sfântă care nu era cunoscută în alte locuri, afară de Eleusis, și care n-a fost nicicând canonizată oficial²⁴. În veacul XIV, în tinerețea sa, Nicolae Cabasila – într-un encomion – scrisese că patronul orașului său natal (Sfântul Dimitrie) a fost mai mare decât Sfântul Ioan Prodromos!²⁵

Date fiind vicisitudinile istoriei din Peninsula Balcanică, Sfântul Dimitrie a devenit foarte cunoscut; era venerat încă de Asănești (vlahi sau români de neam) ca și de conașionalii lor, îndeosebi la Târnovo (în fine, cinstit ca sfânt național de bulgari)²⁶. În același veac XII (prima jumătate), o scriere numită *Timarion* ne spune că de ziua Sfântului Dumitru, ținându-se la Tesalonic un târg impresionant în fiecare an, acolo soseau locuitori și de la Dunăre, din Dobrogea etc.²⁷, adică români de-ai noștri (plus unii migratori creștinați). Altminteri, devoțiunea arătată de românii nord-danubieni acestui sfânt se demonstrează și prin sărbătoarea populară ce se cheamă *Sâmedru*, *Sâmetru*²⁸.

În concluzie, la început secolului IV nu au existat doi martiri cu același nume, ci unul singur, martirizat la Sirmium: *diaconus Demetrius*. În consecință, se impune revizuirea sinaxarului, iar în viitoarele icoane să fie zugrăvit ca și cleric²⁹.

Preot prof. dr. VASILE MUNTEAN

A UMBLA CU DUMNEZEU

Umblarea cu Dumnezeu constituie un deziderat ce se impune a fi împlinit de toți cei care doresc să atingă standardul unui creștinism real, la cota unei maxime trăiri duhovnicești. Această trăire, care conduce în final la etapa de îndumnezeire a omului, este condiție suficientă, dar în același timp absolut necesară pentru cei care doresc să simtă prezența reală a lui Dumnezeu în viețile lor, în mod permanent. Pentru ca un creștin să poată îndeplini cerința scripturală de a fi o epistolă vie și o candelă aprinsă, pentru a răspândi în jur lumină, e necesar să dispună în prealabil de capacitatea de a primi această lumină de la Mântuitorul Hristos – izvorul luminii neapuse.

A sta în prezența lui Dumnezeu necesită smerenie, credință vie izvorâtă dintr-o inimă curată, neprefăcută, dar mai ales presupune realizarea ipostazei exprimată de către Sfântul Apostol Pavel în epistola către Galateni: „...Nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăiește în mine...“ (Galateni 2, 20). Dintre profeții și patriarhii care au

²⁴ V. Muntean, *Istoria creștină generală*, I, București, 2008, p. 47.

²⁵ E. Bréhier, *La civilisation byzantine*, ed. 2, Paris, 1970, p. 410.

²⁶ Christian Ionescu, *Mică enciclopedie onomastică*, București, 1975, p. 115.

²⁷ *The Byzantine Saint* (cit. în n. 1), p. 202 și 206; ODB, III, p. 2085.

²⁸ Chr. Ionescu, *op. cit.*, p. 115.

²⁹ Pentru reprezentarea sa în artă, de până acum, să se vadă *inter alia* ODB, I, p. 606.

umblat cu Dumnezeu, Ilie și Enoh, înainte de a fi răpiți la cer, primiseră confirmarea că sunt bineplăcuți lui Dumnezeu.

Doar umblând cu Dumnezeu putem ajunge în Rai. Numai astfel vom putea purta lupta cea bună și sfârșind alergarea să ne aștepte cununa neprihănirii ce o vom primi de la Hristos. Pentru ca harul divin să poată deveni lucrător în viața creștinilor, trebuie ca voința acestora să fie complet supusă voinței divine, iar țelul lor de viață să se constituie în împlinirea voinței divine.

Umblarea cu Dumnezeu nu devine posibilă decât printr-o trăire bazată exclusiv pe credință vie, nezdruncinată, căci: „Prin credință a fost strămutat Enoh ca să nu vadă moartea și n-a fost găsit, pentru că Dumnezeu îl strămutase“ (Evrei 11, 5). A umbla cu Dumnezeu presupune a-I urma ca ucenici Mântuitorului Hristos, ceea ce impune în mod implicit și împlinirea spuselor Domnului Hristos de a ne lua crucea personală și a-I urma Lui.

Pentru a ne învrednici de prezența Celui Preaînalt în viața noastră e necesar să ne dezbrăcăm de omul cel vechi și să ne îmbrăcăm în omul cel nou (Efeseni 4, 22–24).

Din atributul unitar al Sfintei Treimi rezidă condiția fundamentală pentru a beneficia de prezența continuă a lui Dumnezeu: a fi înrădăcinați în Hristos, una cu El, având toată capacitatea ațintită la Căpetenia desăvârșirii noastre, căci: „Dacă este cineva în Hristos, este o făptură nouă. Cele vechi s-au dus, iată că toate lucrurile s-au făcut noi“ (II Corinteni 5, 17). Doar avându-l pe Hristos Mântuitorul în inimile noastre, numai prin El, cu El și pentru El, nădejdea slavei, vom fi capabili a ne desfășura umblarea zilnică cu Dumnezeu. Pentru a fi în părtășie permanentă cu Cel Atotputernic este necesar să primim puterea conferită de rugăciunea neîncetată. Umblarea cu Dumnezeu presupune în primul rând o credință vie, urmată implicit de o supunere necondiționată la împlinirea voinței divine în viața respectivului creștin. Este necesar, prin urmare, să ne comportăm asemenea unor copii, căci altminteri, cu nici un chip nu vom putea moșteni Împărăția Cerurilor.

Un om matur are o voință a cărei tendință este de a se impune. Un copil are o voință care se supune și se raportează permanent la deciziile și voința tatălui. După cum Hristos a căutat să facă în toate voia Celui ce L-a trimis, tot astfel se cere ca și noi să împlinim întru totul voia lui Dumnezeu. Menținerea unității în Hristos o găsim exprimată în Sfânta Scriptură: „Prin urmare, așa cum L-ați primit pe Hristos Iisus Domnul, așa să umblați întru El, înrădăcinați și zidiți fiind întru-Însul, întăriți în credință așa cum a-ți învățat-o și prisosind în ea cu mulțumire“ (Coloseni 2, 6-7).

E necesară o verificare permanentă a traseului străbătut în umblarea noastră zilnică. „Privește-ți urma pașilor în vale și vezi ce-ai făcut?“ (Ieremia 2, 33). Aceasta evident prin prisma raportului biblic de condiționalitate: „Eu în ei și Tu în Mine“.

A crede pe Dumnezeu pe cuvânt și implicit a crede în ceea ce Dumnezeu a vestit mai dinainte, adică – „a te lăsa la mâna Domnului“, știind că „orice lucru

El îl face frumos la vremea lui“. (Ecclesiastul 3, 11). Timpul, voința și modul de acțiune ale lui Dumnezeu ne modelează caracterul asigurând creșterea duhovnicească. Smerenia – este condiția necesară ca Dumnezeu să poată lucra în noi desăvârșirea voii Sale. Condiția material-financiară precară poate reprezenta o cale de menținere în smerenie pentru dobândirea adevăratei bogății a Împărăției Cerurilor. Dumnezeu poate întoarce un rău aparent spre bine, așa cum s-a întâmplat cu Iosif – care a ajuns în Egipt, urmând un plan al lui Dumnezeu pentru salvarea familiei sale în timpul foametei. Dumnezeu este adăpostul și sprijinul nostru în orice greutăți, încercări sau primejdii (Psalmul 45, 1).

În momentul în care vom avea suficiente experiențe ale trăirii cu Dumnezeu și a percepției modului Său de acțiune în viețile noastre, vom ajunge a spune ca odinioară Samuel: „Vorbește Doamne, căci robul Tău ascultă“ (I Samuel 3, 9). Pentru a ne învrednici de prezența divinității în ființa noastră este imperios necesar iluminarea permanentă a minții, inimii și sufletului prin rugăciune neîncetată. Tocmai din acest precept scriptural, monahii primesc metanie pentru rugăciunea isihastă: „Doamne Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluiește-mă pe mine, păcătosul!“ beneficiind de revărsarea luminii taborice atunci când rugăciunea este rostită cu un cuget într-adevăr curat. Această rugăciune isihastă reprezintă contactul permanent cu Dumnezeu – o simbioză la rangul de unitate.

Din punct de vedere practic, umblând cu Dumnezeu și primind lumina purificatoare (înnoitoare), aceasta ne va transforma în candelă aprinsă și cei din jur, în contact cu trăirea noastră arzătoare, ce ne va consuma pentru cauza mântuirii, se vor găsi în contact cu adevărurile mântuitoare expuse ca pildă vie prin însăși trăirea noastră duhovnicească și în funcție de timpul de părtășie creștină se vor maturiza împreună cu noi duhovnicește. Pentru că Dumnezeu are permanent în viziunea și sub controlul Său trecutul, prezentul și viitorul – menținându-le sub control total în viața fiecărui individ – e necesar ca acțiunile noastre dispuse pe cele două coordonate umane, spațiu și timp, să fie în concordanță cu voința divină.

Rugăciunea isihastă (denumită și rugăciunea inimii și a minții) îngemănează în ea, în formă structural-comprimată, trei aspecte interior-spirituale de maximă importanță – în sensul autocercetării lăuntrice permanente.

Rugăciunea isihastă poate constitui o componentă a metanoiei, alături de studiul Sfintei Scripturi, a Sfintei Tradiții și evident prin adâncirea minții în împlinirea legii sfinte. Prin rugăciunea isihastă se reușește (evident după un exercițiu) a face orice gând rob ascultării de Hristos. Se împiedică astfel dezlănțuirea firii păcătoase, prin menținerea sub control permanent a întregii ființe, atât în ce privește gândirea, cât și implicit în materializarea acțiunilor.

Vom înțelege dar, de ce, pentru monahii care se îmbracă în negru față de lume – pentru a-și putea înveșmânta sufletul în alb pentru Dumnezeu – această rugăciune este abecedarul trăirii sub ascultarea deplină – căci pentru ei, dar și pentru noi, viața este o luptă continuă, iar arma biruinței aceeași este pentru toți – rugăciunea neîncetată.

Sfântul Siluan spune: „Cel aflat sub ascultare trebuie să știe că omul rău și violent îndură deja o mare suferință provocată de duhul necurat. De aceea trebuie să se roage pentru sufletul bolnav al celui ce-l ocârmuiește – spune starețul. Iar Domnul văzând răbdarea lui îi va da ascultătorului iertarea păcatelor și rugăciunea neîncetată“. E mare lucru în fața lui Dumnezeu să te rogi pentru cei ce te ocărăsc și te fac să suferi. Așadar omul de lângă tine e sabia de foc a heruvimului care-ți va face slobodă sau nu calea spre rai¹.

Iubirea lui Hristos – poate apărea ca o nebunie pentru lumea aceasta. „Fericit sufletul care îl iubește pe fratele lui; căci fratele nostru e viața noastră“, scrie Starețul Siluan, Sfântul cel mai iubit al Athosului contemporan. Însă iubirea pentru frate trebuie să fie una în Hristos, motivată doar de dorința desăvârșirii și mântuirii lui. „Nu este cu puțință să vină dragostea lui Hristos în noi, scrie cuviosul Paisie Aghioritul, dacă nu ieșim noi înșine din dragostea noastră, astfel ca să o dăm lui Dumnezeu și chipurilor Sale și să ne dăruim mereu celorlalți, fără să vrem ca ceilalți să ni se dăruiască nouă“. „Să răspândim iubirea noastră tuturor dezinteresat, fără a căuta la starea lor“, îndeamnă și Părintele Porfirie.

Umbriri de harul lui Dumnezeu, nu ne va mai păsa dacă ceilalți ne iubesc sau nu, dacă ne vorbesc sau nu cu bunătate. Adevărații creștini nu cerșesc iubirea nimănui, dar îi iubesc din tot sufletul pe toți. Iubirea creștină presupune îngăduință și muștrare cu smerenie. Răul din om nu este de la sine. „În cele rele ale sale nu este el de vină, ci vrăjmașul nostru diavolul“, spune Gheron Iosif Isihastul. „Pentru aceasta ne sfătuiește Părintele Porfirie să-i primim pe frații noștri cu bunăvoință și să ne purtăm cu noblețe, zicând înlăuntrul nostru «Doamne Iisuse» ca să se întărească sufletul nostru prin harul dumnezeiesc și să nu judecăm pe nimeni“. Adevăratul folos îl aduce numai o atitudine duhovnicească și puterea exemplului personal. Exemplul strălucește tainic, nu numai când celălalt este prezent, ci și când lipsește. Propria viață are mult răsunet. Ea mișcă, renaște și preschimbă acolo unde cuvintele rămân neroditoare. Cea mai bună propovăduire – conchide Părintele Porfirie – se face prin pilda cea bună, prin iubirea și blândețea noastră. Starețul Optinei spune că iubirea duhovnicească nu exclude muștrarea, îndreptarea sau pedeapsa. „Iubire, iubire, iubire! Iubirea fratelui ne pregătește să-L iubim mai mult pe Hristos“, sintetizează Părintele Porfirie². Atât timp cât ni s-a poruncit să răbdăm să fim palmuiți, siliți și lăsați goi de dușmanii noștri – e necesară smerenia – chiar dacă prin ea vom fi disprețuiți și batjocoriți³. Aceasta e menirea creștinilor. Să agonisească în inima lor curăție și s-o pecetluiască cu neschimbarea.

¹ R. Antuza, *Părinți contemporani despre iubirea de aproapele. Sfântul Siluan Athonitul, Părintele Sofronie, Gheron Iosif Isihastul, Cuviosul Paisie Aghioritul, Părintele Porfirie, Sfântul Nikon al Optinei*, în „Glasul monahilor“, nr. 4/2005 – revistă de înnoire duhovnicească a Mănăstirii „Sfinții Arhangheli Mihail și Gavril“ – Petru Vodă.

² *Ibidem*.

³ Texte alese din cartea Omilii la Matei a Sfântului Ioan Gură de Aur, Editura Arhiepiscopiei Sucevei și Rădăuților, Suceava, 2005.

Omul fiind plămădit după chipul divin are ca posibilitate de a câștiga asemănarea cu Hristos prin lupta desăvârșirii – lucru ce devine posibil având modelul hristic. În antichitatea greacă, termenul „prosopon“ era folosit pentru a defini noțiunile de față, chip sau rol și printr-o extindere a semanticii, persoană. Sclavii, cei care ascultau de stăpân din constrângere și frică erau numiți „aprosopos“ – cei fără chip.

Dacă în perioada veterotestamentară, ai cărei exponenți sunt Moise și Ilie, proorocii, omul avea statutul de rob al lui Dumnezeu, în Noul Testament acesta este ridicat la statura de fiu, recâștigându-și numele de „cel după chipul lui Dumnezeu“. Icoana acestei transformări este sărbătoarea „Schimbării la Față“. Prin primirea luminii taborice și prin însușirea acesteia, are loc o schimbare profundă, o metamorfozare a chipului omului decăzut în „omul cel nou“.

E nevoie însă de o luptă continuă pentru a atinge și a ne menține la standardul de „om nou“ din epistolele pauline. Aflați în această „bătălie“ de care nu putem fugi, se cuvine să dăm răspunsul cel bun, prin luarea crucii și urmarea lui Hristos, astfel încât, la vremea rânduită, Golgota vieții noastre să devină un Tabor permanent în care, pentru veșnicie, să ne împărtășim de lumina divină⁴.

E necesar să ajungem a ne forma o rațiune selectivă, astfel încât să devenim capabili a ne însuși din scrieri, emisiuni TV, expuneri etc., doar ceea ce este de folos sufletului spre zidire și sfințire, după cum însuși Dumnezeu ne avertizează: „Fiți sfinți, căci Eu Domnul sunt sfânt!“⁵ Cine aspiră a umbla cu Dumnezeu trebuie să realizeze că Dumnezeu este duh și cine se închină Lui, trebuie să I se închine în duh și adevăr, adică să dețină adevărul scriptural în cadrul trăirii sale duhovnicești și să-I slujească lui Dumnezeu cu toată capacitatea ființei sale, a duhului său (Coloseni 2, 6). Va rezulta implicit și caracterul întreit al celui ce umblă cu Dumnezeu, căci această umblare înseamnă: Viață, Continuitate – Activitate, Progres. Umblarea cu Dumnezeu ne conduce practic, în mod efectiv la Rai, îndată ce creștem spiritual.

Orice lucrare creștină presupune și necesită o jertfă, după cum însuși Hristos și-a îndeplinit lucrarea de răscumpărare prin jertfa Sa pe cruce. Tocmai în sensul lucrării și jertfirii zilnice, Mântuitorul stipulează două aspecte primordiale:

1. „Despărțiți de Mine nu puteți face nimic“.
2. „Aduceți-vă aminte de mai-marii voștri, care v-au vestit Cuvântul lui Dumnezeu, uitați-vă cu băgare de seamă la sfârșitul felului lor de viață și urmați-le credința“ (Evrei 13, 7).

Condițiile de bază sunt credința și viața. Viața se obține prin împărtășirea cu trupul și sângele Mântuitorului și se menține prin respectarea Decalogului, precum

⁴ Pr. Cosmin Cîrlioru, Biserica „Schimbarea la Față“ Burdujeni, Suceava – meditații – Căutarea Chipului pierdut, în „Candela“, revistă de teologie și cultură a Arhiepiscopiei Sucevei și Rădăuților, anul XVI, nr. 8–9/2006.

⁵ A se vedea și Omilia a XXII-a către tineri a Sfântului Vasile cel Mare Sfântul, **Vasile cel Mare – Scrieri** – partea I, Editura IBMBOR, București, 1986, pp. 566–582.

și a altor porunci și îndemnuri cuprinse în Sfânta Scriptură. Credința se obține și se întărește prin rugăciune. Pentru că noi suntem „pietre vii“ în Casa Domnului și Biserica e zidită spiritual din noi, credincioșii, nu este indiferentă nici atitudinea noastră în Biserică. „Păzește-ți piciorul când intri în Casa Domnului“, spune psalmul. Prin urmare, pentru a fi vrednici de umblarea cu Dumnezeu cât și pentru ca acest „drum“ al nostru de viață creștinească să fie cotate și percepute ca atare de către cei din jur, trebuie ca aceștia să poată vedea în noi roadele Duhului Sfânt.

Doar astfel vom putea sta „în prezența“ Celui Preaînalt pentru a primi de la „izvorul“ Luminii neapuse acel quantum de „Lumină taborică“, ce ne va lumina întreaga ființă, călăuzindu-ne apoi permanent în toate coordonatele existenței noastre – conform învățării transmise de Sfântul Grigorie Palama.

Cântarea „Am văzut Lumina cea adevărată, am primit Duhul Cel Ceresc; am aflat credința cea adevărată, nedespărțitei Sfintei Treimi închinându-ne, că Aceasta ne-a mântuit pe noi“⁶, reprezintă în formă concisă și perfect explicită, condiția existențială a creștinului trăitor în Biserica Mântuitorului Hristos. Apare din nou un trinom: credință-lumină-închinare. S-a adoptat o referire și exprimare matematică cu privire la unele aspecte importante, tocmai pentru că viața duhovnicească autentică are coordonate foarte precise, ca și matematica, știința a exactității. Doar atunci când vom fi dispuși a pune întreaga noastră capacitate la dispoziția lui Dumnezeu, vom fi oameni după „inima“ Lui și astfel să fim păstrați în binecuvântările harului Său.

E necesar a strânge comori duhovnicești pentru Împărăția Cerurilor. Trebuie să folosim toate oportunitățile din jur pentru slava lui Dumnezeu, întrucât El nu lucrează cu jumătăți de măsură și nici nu acceptă așa ceva: „Dă-mi, fiule, mie inima ta, și ochii tăi să simtă plăcere pentru căile mele“ (Pilde 23, 26; Luca 10, 27). Ascultarea înseamnă supunerea omului în fața poruncii Dumnezeiești. Ascultarea urmează întotdeauna după o poruncă. Ea este conformare cu voința lui Dumnezeu. Dumnezeu a cerut întotdeauna omului ascultare. Avraam a ascultat, a plecat și a ajuns la obținerea binecuvântării.

Doar cei ce cinstesc pe Dumnezeu și împlinesc voia Sa sunt ascultați de Dumnezeu, pentru că de fapt ascultă de Fiul lui Dumnezeu căruia creștinii I se adresează pururea în rugăciunile lor. Ascultarea conferă răspuns la rugăciunile după voia sfântă și scopul duhovnicesc, conferă creștinului o putere de biruință. Binomul: „Dai voință, iei putere“ – exprimă în cel mai clar mod posibil, că împlinirea ascultării vine din harul divin, odată ce ne dedicăm cu întreaga ființă împlinirii în ascultare. Doar atunci când ai ascultarea împlinită, poți nădăjdui a fi ascultat de Dumnezeu, căci El nu-i ascultă pe păcătoși. Ascultarea reprezintă pentru creștin o încercare în fața lui Dumnezeu, iar pentru Dumnezeu o mărturie neprețuită.

Ce ni se cere ?

⁶ Pricasna – Sfânta și dumnezeiasca Liturghie a celui între Sfinți Părintele nostru Ioan Gură de Aur.

Toate grijile după care noi alergăm acum să I le încredințăm Lui, iar noi să păstrăm o singură grijă și nădejde: aceea pentru viața veșnică. Dacă nu I le cedăm Lui, ele devin „griji nebune“. Părintele Cleopa numea și aspirațiile după îndestulare, bunăstare și lux, tot nădejde nebună. Cuvântul său ne încadrează precis gândurile și speranțele găunoase astfel: „Blestemat este omul care lasă pe Ziditorul său și nădăjduiește în cele deșarte și stricăcioase și în om care este rob păcatelor“. Acesta e un postulat revelat provenind din cuvântul proorocesc: „Blestemat fie omul care se încrede în om și își face sprijin din trup omenesc și a cărui inimă se depărtează de Domnul, acela va fi ca ierburile pustiului...“. „Nimeni nu poate să slujească la doi domni, căci sau pe unul îl va urî și pe celălalt îl va iubi, sau de unul se va lipi și pe celălalt îl va disprețui“.

Fără speranță suntem însă pierduți, este ca și cum am trăi deja în iad. Sfântul Siluan Athonitul a numit locul fără speranță „iadul deznădejdi“ și exact în mijlocul lui nimerim dacă urmăm nădejdea nebună. Prin contradicție, nădejdea cea bună este constituită din credință, nădejde și dragoste. Întrucât cele două nădejdi nu se pot contopi – părintele Dumitru Stăniloae găsește o soluție, anume ca nădejdea în cele terestre să se supună și să slujească nădejdi celei adevărate. „În cazul în care omul folosește drept rațiunea ce se manifestă în voința lui, el pune nădejdea în grija celor pământești... în slujba nădejdi vieții veșnice, grija lui devine grija de pregătire pentru dobândirea ei“⁷.

Urmărind nădejdea în oameni, suntem blestemați pentru că trupul devine stăpânul sufletului, iar diavolului stăpânul trupului și înaintăm în absurd, în nonsens, orizontul vieții veșnice fiind exclus definitiv. Cuviosul Paisie Aghioritul ne comunică pe înțelesul nostru la ce duce nădejdea nebună: „Cu muncă și grijă multă se uită de Dumnezeu“. Părintele Tihon spunea: „Faraon dădea muncă multă și mâncare multă israeliților, ca să uite de Dumnezeu. În vremea noastră diavolul i-a absorbit pe oameni prin materie, în multe lucruri. Muncă multă, mâncare multă și prefăcută, înlocuită, chimizată, prefabricată, ca să uite de Dumnezeu și astfel să nu poată – sau mai bine zis să nu vrea să pună în valoare libertatea ce li se dă ca să-și sfințească sufletul“⁸.

Sfântul Ioan Gură de Aur afirmă că o singură nădejde este bună: „Prin nădejde – zice Apostolul Pavel – am fost mântuit. Ca un lanț coborât din cer, nădejdea ne susține sufletul. Ea atrage încetul cu încetul către cereștile înălțimi pe acei care se țin bine legați de ea, ea ne ridică deasupra învolburărilor mizeriilor lumii acesteia“⁹.

Și ochii conștiinței sunt acoperiți de ceața densă a urii ce iese din inimile noastre. Interesele materiale care ne dezbină au creat prăpăstii adânci între oameni.

⁷ D. Stăniloae, *Trăirea lui Dumnezeu în ortodoxie*, Cluj-Napoca, 1993, pp. 217–232.

⁸ „Cu durere și dragoste pentru omul contemporan“, Schitul Lacu, 2000, p. 179.

⁹ Ioan Enache, editorial, *Despre nădejde – Coborând pe căile Egiptului*, în „Credința ortodoxă“, revistă de cultură, atitudine și spiritualitate a Episcopiei Alexandriei și Teleormanului, anul X, nr. 12, decembrie 2006.

În loc de cărări între sufletele oamenilor, în prezent sunt pustiuri, care sunt bântuite doar de demoni mândri. E benefic să punem în practică un îndemn al Sfântul Ignatie Brianceanov din Rusia și anume: „Coboară acum cu mintea în iad, ca să nu cobori mai pe urmă cu trupul și cu sufletul”¹⁰. Sfântul Petru Damaschin, ale cărui scrieri le găsim în vol. V al **Filocaliei**, zice că Dumnezeu își scrie învățăturile Sale în inimi curate de toate lucrurile și învățăturile lumești.

Unul din lucrurile cele mai importante pe care ar trebui să-l facem în zilele noastre de apostazie generalizată, pentru a merge pe calea mântuirii, este, alături de rugăciune, citirea Sfintei Scripturi și a scrierilor Sfinților Părinți. Aceste două fapte se completează una pe alta după spusele marelui teolog român, Părintele Dumitru Stăniloae. Astfel, rugăciunea dinaintea citirii Sfintei Scripturi și a scrierilor Sfinților Părinți luminează, ni le face mai bine înțelese, iar citirea acestora dă conținut rugăciunii¹¹.

Sfântul Teofan Zăvorâtul ne învață cum să viețuim cu duh pustnicesc în lume. Există o fugă de lume cu trupul în pustie. Putem însă fugi de lume prin felul de viețuire. Prima nu este posibilă și nu le stă în putere tuturor, dar cea de-a doua este obligatorie și trebuie împlinită de toți. Tocmai la aceasta ne-a poftit în canonul său Sfântul Andrei când ne-a sfătuit să fugim în pustie prin buna legiuire. „Leapădă năravurile lumești și săvârșește orice faptă a ta, orice pas al tău, așa cum poruncește buna lege evanghelică și vei trăi în mijlocul lumii ca în pustie. Între tine și lume, această bună legiuire va sta ca un zid din spatele căruia nu vei vedea lumea, deși va fi în fața ochilor tăi. Lumea va urma schimbările ei, iar tu cinul și rânduiala ta și în loc de desfătărilor lumii și ispitele ei, vei bate metanii, vei sta de vorbă cu cei de un cuget cu tine și cu duhovnicul tău, vei tăcea și vei lăuda pe Dumnezeu, vei citi scrieri patristice, vei cugeta la Dumnezeu. Vei fi astfel în lume, în afara lumii, ca în pustii. Nici tu nu te vei vedea în lume, nici lumea nu se va vedea în tine. Astfel și în lume vei fi pustnic”¹². A dobândi har de la Dumnezeu nu e chiar așa de greu, însă e cumplit de greu să-l agonisim pentru totdeauna, căci harul se poate pierde dacă nu ne menținem inima și trupurile în curăție deplină. „Se întâmplă să fi primit cineva harul, dar să nu aibă inima curată. De aceea au căzut cei ce au căzut, pentru că n-au crezut că, după ce au primit harul se mai află în ei fumul și păcatul”¹³. „Mare este deci, cel ce rabdă până la capăt. Si pentru că primejdia e mare, e bine când cineva e mereu strâmtorat de ispite și se luptă, decât dacă are pace și încetează nevoița. Aceasta e menirea creștinilor: să agonisească în inima

¹⁰ Valeriu Tănăsă, *Războiul nevăzut*, în rev. „Credința ortodoxă”, anul X, nr. 12, decembrie 2006.

¹¹ Ieromonah Timotei, *Despre scrierile cu adevărat folositoare pentru suflet, ce trebuie citite în zilele noastre*, în rev. „Gând și slavă ortodoxe”, nr. 4 (10), august–septembrie 2006, editată de Asociația „Țara Dornei” – Vatra Dornei, cu binecuvântarea Î.P.S. Pimen Arhiepiscopul Sucevei și Rădăuților.

¹² **Răspunsuri la întrebări ale intelectualilor**, Editura Sophia, București, 2005, p. 125.

¹³ Omilie XXVI, 25.

lor curăție și s-o pecetluiească cu neschimbarea¹⁴. „Simțământul pe care-l lasă în suflet harul este cel de mântuire. Aceasta se-ntâmplă deoarece mireasma harului împropătează cele dinăuntru, le înviorează și biruiește păcatul¹⁵.

Toată lumea fuge de durere, de ceea ce este cel mai important pentru viața lor. Pentru că diavolul știe să-l separe pe om de singurul izvor al mântuirii, de durere, cea care dă vindecare, cea care aduce adevărata bucurie. Durerea are două feluri:

– o durere chinuitoare, ucigătoare, care-l desparte pe omul revoltat de Dumnezeu, închizându-l întru sine și omorând tot ce poate fi mai înălțător în el;

– cealaltă, suferința acceptării crucii și mântuirii, durere care face din om un organ al lucrării dumnezeiești. Altă cale nu există – aceasta este calea pe care a urmat-o Dumnezeu-Omul.

Cel ce este sincer în căutarea lui, ca și Pavel, nu e viclean, Dumnezeu îl aduce acasă. Viclenia îl face pe om de nesalvat, îl pătrunde ca și pe Iuda. Cum scapi de înțepările acestea, ale tuturor simțurilor tale, care te tiranizează ziua și noaptea? Apa stinge focul, apa rugăciunii neîncetate, a plânsului. Arhimandritul Sofronie ne învață că plânsul este tainic și, deși fiziologic nu-i dăm valoare, el are și un chip minunat. Orice om când plânge își pune mâinile la ochi și prin aceasta se rupe de cele dinafară. Și plânsul însuși este o ușurință, o chemare de a rupe perdeaua vederii. Și omul se coboară în sine. Dacă acolo nu găsește energia și țelul unui strigăt către cer, ca o axă a ființării sale verticale, atunci rămâne strigând și cântând, neputând să se înalțe, să se lepede de sine. Deci iată rostul plânsului, al căinării, a unui strigăt continuu, a unui strigăt de chemare, a unui strigăt de nădejde către Dumnezeu. Frumos spune părintele Sofronie: „nădejdea de dincolo de deznădejde“. Deznădejdea în puterile noastre omenești și nădejdea în nemărginirea lui Dumnezeu. Aceasta e calea, de aici începe suferința noastră, asumarea tuturor umilințelor. Avem un singur țel, o singură dorință, apropierea de Domnul. Acum urmează partea cea mai grea, a mlaștinii, a deznădejdii, când trebuie să luptăm cu toată ființa, cu tot ce putem, nelăsându-ne biruiți, căci știm că Domnul este acolo și ne cheamă. Și avem chemarea minunată a Sfintei Împărătașanii mereu. Dacă Domnul mă împărtășește, cum să nu nădăjduiesc în El? Astfel dispăre deznădejdea.

Și care este rolul pocăinței?

Este iubirea crucii, metanoia, este schimbarea ființei noastre, atunci când începem să-L iubim pe Dumnezeu. Iar iubirea lui Dumnezeu este cea care usucă patimile din noi. Aceasta a lucrat în Sfânta Maria Egipteanca și poate lucra în fiecare din noi¹⁶.

Dacă fiecare lucru oricât de mic trebuie început cu rugăciune se înțelege că și zidirea unui om nou se cuvine a fi precedată tot de rugăciune. Căci acolo unde

¹⁴ Ierodiacon Lavrentie, *Nevoință și har*, în „Glasul monahilor“, revistă editată și redactată de Mănăstirea Petru-Vodă, jud. Neamț, nr. 4/2005.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Suferința – izvor al bucuriei. Vedere duhovnicească asupra vieții. Sfânta Maria Egipteanca*, în rev. „Glasul monahilor“, nr. 4/2005.

este Domnul, acolo este tot binele, toată bucuria și tot darul¹⁷. La tot cuvântul ce auzim să zicem: Iartă! Căci smerenia strică toate meșteșugirile vrăjmașului. Nici milostenia, nici credința, nici postul, nici altă faptă bună nu se pot săvârși fără smerenie. Să avem înaintea de toate smerenie, adică gând și cuget smerit. Toți Sfinții Părinți prin smerenie s-au îndreptat și cu osteneală ei au săvârșit calea mântuirii. Precum zice: „Vezi smerenia și osteneala mea și lasă toate păcatele mele“. Cum spune Avva Ioan: „numai smerenia nu are zăticnire și poticnire. [...] Cu adevărat nu este lucru mai tare decât smerenia, nimic nu o biruiește“¹⁸. Care este toată lucrarea celor ce se îngrijesc de mântuirea sufletului? Să Îl aibă pe Dumnezeu ca Dumnezeu al lor și să se vadă pe sine ca pe unii care sunt ai lui Dumnezeu. A-L avea pe Dumnezeu ca Dumnezeu al tău este o latură a acestei lucrări, care nu poate căpăta temeinicie dacă va lipsi latura a două care este conștiința că suntem ai lui Dumnezeu, altfel spus încredințarea că, precum tu Îl ai pe Dumnezeu ca Dumnezeu al tău, tot așa și Dumnezeu te are ca om al Lui. Aici e miezul unirii cu Dumnezeu și toată taina religiei¹⁹.

Se cere deci manifestarea dragostei pentru adevăr, pentru că adevărul este Hristos Dumnezeuul nostru. Ortodoxia este vie și înflorește în adevăr și sămânța ei este sângele martirilor. Trebuie deci să ne pregătim și noi de luptă, întărindu-ne în credință, înmulțind mersul la biserică, postul, rugăciunea, spovedania, faptele bune, pentru ca să vină harul lui Dumnezeu asupra noastră.²⁰ Este de mare importanță participarea la slujbele bisericii, căci așa cum arată Sfântul Ioan de Kronstadt, Sfânta Liturghie este „cerul pe pământ“, iar noi mireni formăm un corp ce se cheamă Ecclesia, adică cei chemați afară din împărăția întunericii – corpul ecleziastic.

Rugăciunea este o modalitate de exprimare internă și externă a religiozității. Ea este o stare de intensitate maximă a trăirii religioase, când sufletul nostru se înalță plin de dragoste, arzător de credință și strălucitor de nădejde către Dumnezeu, spre a-I mulțumi, a-I cere ajutor și a-L slăvi. Rugăciunea înflorește deci într-un mod natural, dintr-un suflet virtuos, ea devine o necesitate duhovnicească, o mărturie continuă a credinciosului care-I arată lui Dumnezeu toate gândurile și simțurile sale, toate biruințele și poticnelile sale. Din noianul ocupațiilor zilnice, rugăciunea este raza duhovnicească în care credinciosul se retrage spre a fi singur cu Dumnezeu către Care își înalță mintea și voia sa. În sufletul celui ce se roagă, Dumnezeu este astfel permanent prezent. Credinciosul care se roagă nu se înstrăinează niciodată de Dumnezeu, căci Dumnezeu devine prietenul său cel mai apropiat și duhovnicul său de fiecare clipă. Rugăciunea adevărată refuză deci îndeplinirea mecanică sau forțată, numai cu buzele sau la comandă. Când într-

¹⁷ M. Parascheva, *Despre creșterea copiilor*, în rev. „Glasul monahilor“, nr. 4/2005.

¹⁸ Avva Dorotei, *Despre smerenie*, în rev. „Glasul monahilor“, nr. 4/2005.

¹⁹ *Taina religiei*, în **Răspunsuri la întrebări ale intelectualilor**, Editura Sophia, 2005, p. 48 și p. 203.

²⁰ Rev. „Credința ortodoxă“, *Atitudini*, p. 13, noiembrie 2006.

adevăr sufletul celui care se roagă vibrează, rugăciunea își îndeplinește rolul său duhovnicesc; credinciosul trăiește cu sinceritate învățătura ortodoxă și își lucrează mântuirea subiectivă.

Evlavia este un corolar, o stare sufletească specifică celui care se roagă, când el a îndepărtat din sufletul său orice gând de deșertăciune lumească, apropiindu-se la maximum, atât cât îi permit puterile, de Dumnezeu. Evlavia este o floare a trăirii religioase, adevărate și sincere, a religiozității.

Mântuirea subiectivă este, după învățătura ortodoxă, centrul vieții religioase. Acest chip interior duhovnicesc al evlaviosului se răsfrânge și în exterior. Și nu numai în timpul rugăciunii sau la sfintele slujbe, ci pretutindeni în manifestările sale. Trăirea adevărată a învățăturii religioase imprimă pecetea Mielului pe chipul evlaviosului, care se caracterizează printr-o blândețe serafică, printr-o dragoste neprecupețită, printr-o bunătate fără capăt. Evlavia este floarea rară care împodobește personalitatea credincioșilor adevărați, deosebindu-i de ceilalți. Evlavia devine astfel semn al rugăciunii adevărate, îndeplinită permanent, atunci când sufletul are nevoie de stăruință, trecând peste neputințele trupești, cu umilință și cu zdrobirea inimii.

Starea aceasta religioasă sufletească ia naștere după îndelungate și intense exerciții spirituale, nimic neagonisindu-se de-a gata nici în domeniul religios²¹. Când asigurarea că: „Cei ce seamănă cu lacrimi, cu bucurie vor secera“ (Psalmul 125, 5), va deveni pentru noi o încurajare autentică, atunci nici o piedică nu va mai sta în calea realizării împlinirii spirituale și creșterii duhovnicești. Șederea lângă Dumnezeu dă valoare împlinirii poruncilor, a zidirii în Biserică. Trebuie doar să vrem să dorim cu adevărat și cu ardoare, Dumnezeu ne va ajuta. Când omul stă lângă Dumnezeu, Acesta nu-l lasă să trăiască la întâmplare²². Când a murit Adam, Enoh umbla cu Dumnezeu de 200 de ani – conform deducției din Cartea Facerea, cap. 5. Umblarea cu Dumnezeu este condiționată de credință și ascultare, această umblare prin credință generând putere. De aceea avem îndemnul biblic: „Întăriți-vă în credință“ (Coloseni 2, 6–7). Umblarea cu Dumnezeu prin credință, ne conduce în ceruri.

Pentru a ne învrednici de umblarea cu Dumnezeu e necesar atingerea unui standard de viață duhovnicească – viața adevărată regăsindu-se în noi ca o sevă din viața Mântuitorului Hristos, izvorând implicit și dragostea, fără de care nimic nu suntem. De aceea, a doua mare poruncă dată de Mântuitorul, asemenea ca importanță celei dintâi este „să iubești pe aproapele tău ca pe tine însuși“.

Adevărata viață, cea duhovnicească, capabilă a genera virtuțile creștine absolut necesare unei trăiri profunde, autentice – se obține prin împărtășirea în cadrul iconomiei Sfintelor Taine administrate de către preoți, în Biserică – adică prin

²¹ Pr. prof. univ. dr. Petru Rezuș, **Teologia Ortodoxă Contemporană**, Editura Mitropoliei Banatului, Timișoara, 1989, pp. 123–125.

²² Pr. prof. lect. C-tin Coman, Facultatea de Teologie ortodoxă București, în cadrul emisiunii „Sfatul înțeleptului“ la Radio România Actualități, 30.12.2007.

împărtășirea cu trupul și sângele Mântuitorului – fără de care rămânem „mădulare moarte“.

Având dobândite și agonisite în suflet cele trei virtuți creștine fundamentale: credința, nădejdea și dragostea, acumulând pe deasupra puterea rugăciunii – rămânând astfel totdeauna treji – putem umbla cu Dumnezeu, într-o viață sfințită după cuvântul adevărului Său – prin împlinirea poruncilor. Dragostea este credința lucrătoare prin iubire, iar credința este încredințarea celor nădăjduite, dovedirea lucrurilor celor nevăzute. Nădejdea este o îndrăznire adevărată către Dumnezeu ce se dă în inima omului, de la Dumnezeu suflare și luminare, ca să nu deznădăjduim niciodată de harul Lui la iertarea păcatelor ca și la orice cerere spre împlinirea unui bine. Fără credință, nu este cu puțință să fim plăcuți lui Dumnezeu. „Prin credință, Enoh a fost luat de pe pământ ca să nu vadă moartea, și nu s-a mai aflat, pentru că Dumnezeu îl strămutase, căci mai înainte de a-l strămuta, el a avut mărturie că a bine-plăcut lui Dumnezeu“ (Evrei 11, 5).

Încheiem lăsând deschisă discuția asupra temei – cu cuvântul Părintelui Sofronie: „...Numele veacului nostru este Apostazia. Dar eu știu că Hristos a biruit și nu mă clatin în credința biruinței noastre în El, a biruinței adevărate, nu pe calea violenței, ci a jertfei, care dăinuiește în veac“²³.

LUCIAN-OVIDIU POP

²³ R. Antuza, *Părinți Contemporani despre iubirea de aproapele. Sfântul Siluan Athonitul, Părintele Sofronie, Gheron Iosif Isihastrul, Cuviosul Paisie Aghioritul, Părintele Porfirie, Sfântul Nikon al Optinei*, în „Glasul monahilor“, nr. 4/2005, revistă de înnoire duhovnicească a Mănăstirii „Sfinții Arhangheli Mihail și Gavril“ – Petru Vodă, jud. Neamț.

Întrunirea Sfântului Sinod

În zilele de 16–17 februarie 2011, în sala sinodală din reședința patriarhală, sub președinția Preafericitului Părinte Patriarh Daniel, a avut loc prima ședință de lucru a Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române din acest an. Dintre hotărârile luate menționăm:

– La propunerea Patriarhiei Române, Sfântul Sinod a declarat anul 2012 ca An omagial al Sfântului Maslu și al îngrijirii bolnavilor;

– A fost aprobată procedura de colectă națională pentru continuarea lucrărilor de construire a Catedralei Mântuirii Neamului în cadrul parohiilor și mănăstirilor din cuprinsul eparhiilor Patriarhiei Române;

– Au fost desemnați ierarhii care vor face parte din Comisia pregătitoare pentru stabilirea principiilor, tematicii și metodologiei de lucru a *Comisiei mixte de dialog între Biserica Ortodoxă Română și Biserica Română Unită cu Roma (Greco-Catolică)*, ca urmare a răspunsului pozitiv al ierarhilor greco-catolici la Apelul Sfântului Sinod pentru reluarea dialogului bilateral din 7 iulie 2010;

– A fost constituită delegația Bisericii Ortodoxe Române pentru dialogul cu Biserica Ortodoxă Sârbă;

– S-a aprobat introducerea cursului destinat pastorației persoanelor dependente de alcool în curricula disciplinei Teologie pastorală, care se predă în instituțiile de învățământ preuniversitar și universitar teologic.

Ierarhii Sfântului Sinod au evaluat rezultatele colectei în bani și bunuri materiale organizată în parohiile și mănăstirile ortodoxe române din țară și străinătate în urma Apelului Patriarhiei Române la rugăciune și solidaritate creștină cu familiile afectate de inundațiile din nord-vestul țării din vara anului 2010. Astfel, Biserica Ortodoxă Română a ajutat familiile sinistrate din zonele afectate cu aproximativ 6.000.000 lei și alimente, cereale, îmbrăcăminte, materiale de construcții, medicamente și alte bunuri materiale în valoare de aproximativ 5.400.000 lei.

Întrunirea Adunării Naționale Bisericești

În ziua de 15 februarie 2011, în aula Teoctist Patriarhul din Palatul Patriarhiei, sub președinția Preafericitului Părinte Patriarh Daniel, a avut loc ședința anuală de lucru a Adunării Naționale Bisericești a Bisericii Ortodoxe Române.

În cadrul ședinței, a fost examinat și aprobat Raportul general anual al Consiliului Național Bisericesc asupra activității Bisericii Ortodoxe Române în anul 2010 în ceea ce privește lucrarea pastoral-misionară, social-filantropică, organizatorică, administrativă, construirea de noi locașuri de cult, viață monahală, învățământ teologic și religios în școlile publice, patrimoniu cultural bisericesc, activitatea cultural-misionară și editorial-tipografică, relațiile cu alte culte, grija pentru comunitățile ortodoxe românești din străinătate, relațiile bisericești și inter-religioase etc.

Au fost apreciate activitățile multiple desfășurate de Biserica Ortodoxă Română în anul 2010, fiind evidențiate cele 14 vizite canonice ale Preafericitului Părinte Patriarh Daniel în eparhii ortodoxe românești din țară și străinătate și organizarea la București a pelerinajului cu un fragment din lemnul Sfintei Cruci pe care a fost răstignit Mântuitorul Iisus Hristos, cu prilejul sărbătorii Cuviosului Dimitrie cel Nou (22–29 octombrie 2010), eveniment la care a participat Sanctitatea Sa Bartolomeu, Patriarhul Ecumenic al Constantinopolului.

A mai fost reliefată opera social-filantropică din cuprinsul Patriarhiei Române în care funcționează 450 așezăminte social-filantropice, dintre care: 83 așezăminte pentru copii, 58 așezăminte pentru vârstnici, 116 centre pentru asistența familiilor și persoanelor aflate în dificultate, 102 cantine și brutării sociale, 39 centre medico-sociale și policlinici, 27 centre de diagnostic și tratament pentru persoane cu nevoi speciale, 6 centre pentru persoanele fără adăpost, 7 centre pentru victimele violenței familiale și agresori, 2 centre pentru victimele traficului de persoane, 10 grădinițe și centre educaționale etc. De serviciile și proiectele sociale desfășurate în eparhii (559 programe sociale), în anul 2010 au beneficiat 1.028.715 persoane și familii din care: 152.270 copii, 37.261 persoane cu dizabilități, 660.601 persoane vârstnice și 179.583 familii sărace etc.

În anul 2010, pentru susținerea activităților social-filantropice și sprijinirea celor asistați și a sinistraților, la nivelul Patriarhiei Române s-au cheltuit aproximativ 50.000.000 lei. Patriarhia Română și Federația Filantropia sunt parteneri în șase proiecte finanțate din fonduri europene.

Între activitățile cultural-misionare, a fost remarcată activitatea Centrului de Presă „Basilica” al Patriarhiei Române, care a devenit unul dintre cele mai importante și eficiente mijloace pastoral-misionare ale Bisericii Ortodoxe Române pentru românii ortodocși din țară și străinătate. În contextul crizei economice din România, au fost menționate eforturile deosebite ale Patriarhiei Române, Arhiepiscopiei Bucureștilor și ale altor eparhii în susținerea financiară a posturilor de radio și televiziune „Trinitas”, precum și a publicațiilor „Lumina”.

Membrii Adunării Naționale Bisericești au apreciat strădaniile Patriarhiei Române pentru edificarea ansamblului arhitectural Catedrala Mântuirii Neamului, care au fost încununuate cu obținerea autorizației de construire la începutul lunii septembrie 2010 și demararea lucrărilor de execuție ale noii catedrale patriarhale în toamna anului trecut. S-a exprimat speranța continuării lucrărilor de execuție

a infrastructurii viitoarei catedrale în anul 2011 și cu sprijinul eparhiilor ortodoxe române din țară și străinătate.

Anul Sfântului Botez și al Sfintei Cununii

La inițiativa Preafericitului Părinte Patriarh Daniel, în ședința de lucru din 6 iulie 2010, Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române a aprobat ca anul 2011 să fie declarat „Anul omagial al Sfântului Botez și al Sfintei Cununii“ în Patriarhia Română. În acest sens, Cancelaria Sfântului Sinod a elaborat un program-cadru cu caracter național bisericesc pentru realizarea în anul 2011 a proiectului religios-duhovnicesc, cultural-editorialistic și mediatic intitulat 2011 – Anul omagial al Sfântului Botez și al Sfintei Cununii în Patriarhia Română.

În anul 2011, Patriarhia Română și eparhiile din țară și străinătate vor organiza conferințe pastoral-misionare, colocvii teologice, dezbateri și seri duhovnicești despre Tainele Sfântului Botez și Sfintei Cununii (prezentare istorică, semnificație teologică și existențială, pregătirea în vederea primirii lor, pastorația familiei creștine, practici neortodoxe, necanonice și nelegale privind săvârșirea celor două Sfinte Taine, problema familiilor mixte din punct de vedere interconfesional sau interreligios etc.). De asemenea, profesori de la instituțiile de învățământ teologic ortodox vor realiza studii, comentarii, bibliografii cu conținut biblic, istoric, dogmatic, liturgic, omiletic-catehetic, pastoral-social despre cele două Sfinte Taine, rolul familiei creștine din punct de vedere religios, spiritual, cultural și social și apărarea instituției sacre a familiei în fața provocărilor contextului contemporan secularizat. O atenție specială va fi acordată celor două Sfinte Taine în cateheza ortodoxă, ora de religie și programul catehetic „Hristos împărtășit copiilor“ al Patriarhiei Române. Ca parte a programului-cadru național bisericesc, la Conferința pastoral-misionară semestrială din primăvara anului 2011 se va trata tema „2011 – Anul omagial al Sfântului Botez și al Sfintei Cununii în Patriarhia Română“, care va fi aprofundată la Conferința pastoral-misionară semestrială din toamna anului 2011 sau la una dintre conferințele preoțești administrative lunare pe care o va stabili fiecare eparhie.

În toamna anului 2011, la Palatul Patriarhiei va avea loc o ședință solemnă a Sfântului Sinod cu tema „2011 – Anul omagial al Sfântului Botez și al Sfintei Cununii în Patriarhia Română“. Cu acest prilej, va fi organizată o expoziție tematică cuprinzând cele mai frumoase și reprezentative fresce, icoane, miniaturi, broderii și țesături, mozaicuri și vitralii care reflectă Botezul și familia creștină în arta bisericească ortodoxă.

Manifestările organizate în „Anul omagial al Sfântului Botez și al Sfintei Cununii în Patriarhia Română“ vor fi susținute și mediatizate pe larg de către Centrul de Presă „Basilica“ al Patriarhiei Române (Radio „Trinitas“, Televiziunea

„Trinitas“, publicațiile „Lumina“, Agenția de știri „Basilica“, Biroul de Presă), mass-media bisericească eparhială și presa laică.

Dureroasă pierdere

La data de 31 ianuarie 2011 a trecut la cele veșnice Înaltpreasfințitul Bartolomeu, mitropolitul Clujului, Albei și Maramureșului. Cunoscut ca un veritabil cărturar și scriitor, (Valeriu Anania), s-a născut în familia clericului ortodox Vasile Anania, în comuna Glăvile din Vâlcea, unde a urmat și școala primară. A urmat cursurile Seminarului teologic din București (1933–1941) iar la data de 2 februarie 1942 intră în monahism la mănăstirea Antim din București, primind numele Bartolomeu. Între anii 1941–1948 urmează studii superioare de teologie la București, Cluj și Sibiu, este absolvent al Academiei Teologice din Sibiu, iar între anii 1945–1946 este student la medicină la Sibiu și Cluj și studiază muzica instrumentală la Cluj. În anul 1946 conduce greva studentească antirevizionistă și anticomunistă, eveniment urmat de un șir lung de arestări. A fost stareț la Mănăstirea Toplița, în perioada iulie–decembrie 1947, iar între anii 1948–1950 ocupă funcția de intendent la Palatul patriarhal și este inspector eparhial pentru învățământul bisericesc.

În anul 1958 este condamnat politic la 25 de ani de muncă silnică pentru „uneltire contra ordinii sociale“, ispășindu-și pedeapsa la Jilava, Pitești și Aiud până în 1964, când este eliberat prin decret general de grațiere. În perioada 1965–1976 ocupă mai multe funcții în cadrul Arhiepiscopiei Misionare Ortodoxe Române din America și Canada, în 1967, la 29 octombrie, primind harul preoției, fiind hirotonit de episcopul Victorin al Americii, iar ceva mai târziu, Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române acordându-i rangul de arhimandrit.

Se întoarce în țară, iar din 1976 și până în anul 1982 este director al Institutului Biblic și de Misiune al BOR. În acest an se pensionează și se retrage la Mănăstirea Văratec, unde se dedică în totalitate scrisului. În anul 1993, la 21 ianuarie, Colegiul Electoral Bisericesc îl alege pe arhimandritul Bartolomeu Anania pentru scaunul de Arhiepiscop al Vadului, Feleacului și Clujului, iar la 7 februarie, în catedrala arhiepiscopală din Cluj-Napoca, este hirotonit și instalat arhiepiscop. Ca arhiepiscop al Clujului va lupta pentru dinamizarea activității pastorale a clerului și pentru diversificarea ei în funcție de cerințele actuale ale societății, pentru implicarea Bisericii în acțiunile de asistență socială organizate, pentru refacerea legăturilor dintre Biserică și Cultură, pentru îndrumarea expresă a tineretului – de la amvon și prin diverse întâlniri –, pentru dezvoltarea relațiilor ecumenice practice prin păstrarea identității proprii. În anul 2006, în urma hotărârii Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române din 4 noiembrie 2005 de înființare a unei Mitropolii la Cluj, inițiativă validată de Adunarea Națională Bisericească la 1 martie 2006, Bartolomeu Anania este instalat Mitropolit al Clujului, Albei, Crișanei și Maramureșului de către Patriarhul Teoctist al României. Pentru activitatea sa

literară a fost distins cu numeroase premii și medalii, iar pentru activitatea sa ecleziastică a fost distins cu „Crucea Patriarhală“ – București, „Ordinul Sfântului Mormânt“ al Patriarhiei Ierusalimului, „Ordinul Sfinților Apostoli Petru și Pavel“ al Patriarhiei Antiohiei.

La aflarea veștii trecerii la cele veșnice a Arhiepiscopului și Mitropolitului Bartolomeu Anania, Înaltpreasfințitul Mitropolit Nicolae al Banatului a adresat un mesaj de condoleanțe Consiliului eparhial al Arhiepiscopiei Vadului, Feleacului și Clujului, pe care îl redăm în cele ce urmează: „Ierarhii, clerul, monahii și dreptmăritorii creștini din cuprinsul Arhiepiscopiei Timișoarei sunt alături de confrății din Arhiepiscopia Vadului, Feleacului și Clujului, în aceste momente grele pricinuite de trecerea la cele veșnice a Înaltpreasfințitului Arhiepiscop și Mitropolit Bartolomeu Anania. Vrednic ierarh și om de cultură, adormitul în Domnul mitropolitul Bartolomeu rămâne o personalitate importantă a istoriei contemporane a Bisericii noastre, care iată acum se înfățișează Marelui Arhieru Iisus Hristos cu vredniciile adunate într-o viață de slujire a lui Dumnezeu și oamenilor. Dintre toate, la loc de cinste stă osteneala diortosirii Sfintei Scripturi în limba adecvată vremurilor, însoțită de comentarii pertinente.

De aceea regretăm sincer pierderea Înaltpreasfințitului Bartolomeu Anania și rugăm pe Domnul Hristos să-i facă parte de odihnă veșnică împreună cu toți dreptii Săi!“.

De asemenea, Preasfințitul Episcop-vicar Paisie Lugojanul a participat, din încredințarea Chiriarhului eparhiei, la slujba de înmormântare a ierarhului decedat, slujbă ce a fost oficiată de Preafericitul Părinte Patriarh Daniel și alți ierarhi ai Sfântului Sinod, la catedrala mitropolitană din Cluj-Napoca la data de 3 februarie 2011.

Săptămâna de rugăciune pentru unitatea creștinilor

La începutul fiecărui an, Săptămâna de rugăciune pentru unitatea creștinilor (SRUC), se desfășoară în întreaga creștinătate prin susținerea unor texte oferite în fiecare an de un grup dintr-o anumită țară. Textele pentru acest an au fost pregătite de către un grup de responsabili creștini din Țara Sfântă avându-se în vedere că Ierusalimul poate fi considerat locul de origine al tuturor Bisericilor, aici fiind prezente multe comunități istorice, cum ar fi: Biserica Romano-Catolică, Biserica Ortodoxă (care aparține de Grecia), Biserica Melchită (Greco-Catolică), Biserica Siriacă, Biserica Coptă, Biserica Maronită, Biserica Armeană. Textele propuse în acest an au avut ca motto un verset din Faptele Apostolilor: „Stăruiau în învățătura apostolilor, în împărtășire, în frângerea pâinii și în rugăciune“. Acest verset ne arată dorința construirii unității pe cei patru piloni pe care se baza viața apostolilor: importanța cuvântului, milostenia, Euharistia și rugăciunea continuă. Cu acest prilej, Preafericitul Părinte Daniel Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române

a trimis un mesaj în care arată că: „Tema acestei Săptămâni de rugăciune din acest an ne reamintește de bucuria care i-a cuprins, la Pogorârea Sfântului Duh, pe Apostolii adunați în Ierusalim după Înălțarea Mântuitorului Isus Hristos la cer. De la Biserica primară din Ierusalim, învățăm și noi astăzi cât de necesară este fidelitatea față de adevărul credinței mărturisit de Sfinții Apostoli, nu doar pentru că acesta era binevestit de oameni care L-au cunoscut direct pe Iisus Hristos și au fost martori ai Învierii Lui, ci și pentru că înțelegerea lor era luminată de Duhul Sfânt, Duhul unității, al comuniunii de gândire și simțire spirituală, Care este prezent și activ în rugăciunea smerită și stăruitoare a Bisericii. Să ne rugăm Preasfintei Treimi ca să ne ajute să simțim duhovnicește legătura vie și profundă dintre adevărul mântuitor al credinței și comuniunea fraternă de iubire în Duhul Sfânt, ca bază solidă pentru o mărturie creștină comună în lume“.

Congres internațional

În perioada 2–6 februarie 2011 la Roma (Italia) s-au desfășurat lucrările Congresului internațional „Creștini și păstori pentru Biserica de mâine“ organizat de Comunitatea Sant' Egidio. La manifestarea care a reunit teologi din toată lumea, Biserica noastră a fost reprezentată de Preasfințitul Părinte Visarion, Episcopul Tulcii. Tema întâlnirii din acest an s-a intitulat „Profeția dragostei – speranțe pentru o lume nouă“. Pe parcursul celor patru zile ale întrunirii, s-au dezbătut o serie de probleme, cum ar fi: „Pacea – dar al lui Dumnezeu către lume“, „Globalizarea – între criza economică și solidaritatea creștină“. Un rol important l-au avut și discuțiile ce au urmat conferințelor prezentate și care au avut darul să aducă în actualitate unele probleme grave cu care se confruntă Bisericile în anumite părți ale lumii, unde creștinii sunt încă persecutați sau expuși pericolelor sociale. Din partea ortodoxă s-a făcut o prezentare a vieții bisericești din România, scoțându-se în evidență realitatea ecumenismului teologic, dar și a celui practic între creștinii diferitelor confesiuni. Întrunirea a avut, printre altele, scopul de a împărtăși experiența episcopilor din diferite părți ale lumii asupra misiunii Bisericii în contextul globalizării și secularizării lumii contemporane. Programul a mai cuprins o audiență la Papa Benedict al XVI-lea, cât și o vizită la mormântul Papei Ioan Paul al II-lea de la subsolul Bisericii „Sfântul Petru“ din Vatican.

Zi europeană a martirilor creștini

Sociologul italian Massimo Introvigne, reprezentant al Organizației pentru Securitate și Cooperare în Europa, a propus o Zi europeană a martirilor creștini, pentru a-i aminti pe nenumărații creștini din timpul nostru uciși din ură față de credință și față de Biserică. Propunerea, care se dorește o reacție la intoleranța și

discriminarea împotriva creștinilor, a fost făcută la data de 25 ianuarie 2011, în cadrul Consiliului Europei din Strasbourg, la audiența cu tema „Persecuția creștinilor orientali; care este răspunsul Europei“, promovată de Centrul European pentru Dreptate și Justiție. „Trei sferturi dintre cazurile de persecuție religioasă în lume sunt împotriva creștinilor, dar puțini știu acest lucru, – a menționat reprezentantul amintit – tocmai pe 7 mai, în memoria aceluia mare eveniment, ar putea fi data cea mai potrivită pentru o zi în memoria martirilor creștini. Succesul Zilei Memoriei pentru o luptă eficientă împotriva antisemitismului și în cadrul școlilor sugerează importanța unui instrument analog pentru a-i aminti pe atâția martiri, atâția mărturisitori ai persecuției și intoleranței împotriva creștinilor. Această zi a luptei împotriva creștinofobiei ar putea fi, în fiecare an, o ocazie pentru un examen de conștiință colectiv și pentru o abordare exigentă din partea Europei a tutelei minorității creștine din diferite țări“. Astfel, instituirea unei Zile europene a martirilor creștini, ar fi un răspuns pe măsură la acest apel care este astăzi mai actual ca oricând.

Realitate îngrijorătoare

Recent, o organizație națională pentru salvarea vieții a prezentat un tabel sinoptic al cărui cuprins este de natură să îngrijoreze pe oricine, indiferent care i-ar fi poziția sau opinia despre avort. Oficial, în România, între 1958 și 2008, peste 21 de milioane de copii au pierit, victime ale avortului sau altei metode din cele tot mai sofisticate de curmare a vieții. Așadar, încă o dată, o populație echivalentă cu cea actuală a României n-a apucat să vadă lumina zilei! Plastic vorbind, fiecare dintre cetățenii români duce în spinare câte un mort. Dincolo de calculele reci, se impun precizări și concluzii care nu pot decât să sporească îngrijorarea. Cifrele, deși copleșitoare, sunt mai mici decât realitatea, întrucât datele sunt subraportate. Subraportarea este cauzată de lipsa comunicării sau de comunicarea incompletă a datelor de către mediul sanitar privat, cu o pondere în creștere în ultimii ani, dar și de tendința de ocultare permanentă în procesul de documentare. Metodele sunt felurite, de la îngreunarea accesului până la răspunsul în bătaie de joc la întrebări adresate pe baza legii liberului acces la informațiile de interes public. În ciuda scăderii continue după 1990, avortul rămâne o practică foarte răspândită în România, considerată de unii la fel de banală ca extracția dentară – și cam la fel de accesibilă, din păcate. Un alt tabel disponibil care ia în considerare datele din 2008 clasează România pe locurile 3–4 în lume ca procentaj de sarcini încheiate prin avort (36/100), după Rusia și Cuba, așadar pe locul doi în Europa și pe locul 1 în UE. Raportul între avorturi și sarcinile duse la capăt (576/1000 născuți vii) este și el dezolant, constituind, împreună cu mortalitatea și migrația, expresia matematică a scăderii continue și îmbătrânirii populației României – cu consecințele pe care până și cei mai nepăsători încep să le întrevadă.

Un studiu din anul 2000 arată că în proporție de 78% femeile susțin în continuare că au dreptul la avort, iar un procent de 70% ar apela la avort dacă fătul ar avea malformații. Nu cunoaștem date mai recente, însă nu avem motive, în lipsa oricărei dezbateri publice despre avort, să sperăm într-o schimbare semnificativ pozitivă. Cum se pot însă împăca astfel de opinii și datele menționate cu situarea constantă a poporului român pe unul din primele locuri în clasamentul celor mai religioase popoare din Europa, în condițiile în care „dintotdeauna și în tot locul“, Biserica s-a pronunțat împotriva avortului ca fiind unul din cele mai grave păcate împotriva vieții.

(Știri extrase din buletinul informativ „Viața cultelor“, nr. 852–853, publicația franceză „Service Orthodoxe de presse“, nr. 346–347, centrul de presă „Basilica“, „Ziarul Lumina“ și internet.)

P R E Z E N T Ă R I B I B L I O G R A F I C E

Preot prof. dr. Ioan Tulcan, **Contribuția lui Ilarion V. Felea la dezvoltarea Teologiei Dogmatice**, Editura Universității „Aurel Vlaicu“, Arad, 2010, 283 p.

Părintele profesor Ioan Tulcan, decanul Facultății de Teologie din Arad care poartă numele preotului și teologului martir Ilarion V. Felea, ne oferă o lucrare temeinică dedicată fostului profesor și rector al Academiei Teologice de acolo care, prin „opera sa teologică a avut consecințe benefice, luminoase și rodnice în teologia românească, dar și în ceea ce privește activitatea pastoral-misionară, liturgică și omiletică a Bisericii, pe care acesta le-a ilustrat în chip magistral“ (*Prefață*, p. 5).

Despre „teologul mărturisitor“ Ilarion V. Felea, cum îl numește autorul, s-au publicat mai multe materiale după 1990, inclusiv în volumul **Martiri pentru Hristos din România, în perioada regimului comunist**, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2007, pp. 230–234, însă o abordare științifică și analitic descriptivă asupra operei sale, făcută de un dogmatist avizat, era mai mult decât necesară, moștenirea teologică și duhovnicească a preotului profesor arădean fiind întru totul remarcabilă.

Cartea ce o prezentăm cititorilor revistei noastre mitropolitane se deschide cu *Introducerea*, pp. 9–11, capitol în care autorul face o trecere în revistă a principalelor lucrări de factură dogmatică, traduse la noi în secolul XIX și în prima jumătate a secolului XX, urmată de o scurtă prezentare a operei părintelui Felea.

Lucrarea părintelui profesor Ioan Tulcan cuprinde 15 capitole, fiecare cu mai multe subcapitole, urmate de concluzii,

bibliografie și anexe, menite să pună în valoare și să aducă în actualitate opera inconfundabilă și de adâncă profunzime teologică a preotului profesor care, prin ținuta și talanții săi, mai ales în domeniul oratoriei, a electrizat studenții și credincioșii arădeni ani de-a rândul.

Capitolul al II-lea, *Importanța Revelației pentru Teologia Dogmatică* (pp. 13–22), se ocupă de cunoașterea Revelației, de necesitatea și posibilitatea acesteia, precum și de etapele sau dezvoltarea Revelației și rodirea ei în Biserică, așa după cum este tratată problematica de față în cărțile părintelui Felea: *Religia iubirii și Duhul Adevărului*.

Cel de-al III-lea capitol, intitulat *Căile de transmitere a Revelației sau izvoarele ei: Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție* (pp. 23–35), aduce în atenție viziunea fostului teolog arădean cu privire la actualitatea permanentă a Sfintei Scripturi și a Sfintei Tradiții, care „nu sunt separate una de cealaltă, ci exprimă o singură realitate, aceea a Revelației dumnezeiești, care a culminat în Iisus Hristos“ (p. 28). Autorul se oprește aici și asupra legăturii dintre Scriptură, Tradiție și Biserică și arată că propovăduirea dogmelor, întemeiate pe Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție este misiunea Bisericii. Concluzia la care a ajuns, de altfel, Ilarion V. Felea a fost că „religia creștină este cea mai puternică din toate religiile, întrucât se întemeiază pe cugetări și axiome sfinte, pe adevăruri revelate, neclintite, eterne. Aceste adevăruri sunt descoperite de Iisus Hristos, sunt lămurite de Sfântul Duh în soboarele sfinților și sunt păstrate de Biserică“ (p. 34, nota 37).

Al IV-lea capitol, *Existența și cunoașterea lui Dumnezeu. Modul cunoașterii Lui* (pp. 37–46), subliniază că pentru aprofundarea acestui aspect, preotul profesor Ilarion V. Felea a recurs la Părinții și scriitorii bisericești : Ioan Gură de Aur, Vasile cel Mare, Maxim Mărturisitorul, Fericitul Augustin ș.a. El a reținut trei moduri de apropiere și cunoaștere a lui Dumnezeu: cunoașterea prin credință, accesibilă tuturor creștinilor, calea cunoașterii prin trăire, în iubire, de asemenea accesibilă mai multor creștini și calea cunoașterii prin vedere, mai grea, pe care merg sfinții (p. 46).

Capitolul al V-lea, *Sfânta Treime – dogma fundamentală a Bisericii* (pp. 47–52) prezintă aluzii, prefigurări și descoperiri ale Sfintei Treimi în afara Noului Testament și revelarea deplină a acesteia în Noul Testament, capitolul al VI-lea evidențiază *Învățătura creștină despre crearea lumii, în general, și a celei văzute, în special* (pp. 53–57), iar capitolul al VII-lea se oprește asupra creării lumii nevăzute (pp. 59–64). Analiza făcută aici de autor conduce la concluzia că Ilarion V. Felea și-a formulat învățăturile în conformitate cu cele exprimate și de alți dogmatişti români cu privire la motivul și scopul creației.

Capitolul al VIII-lea, *Antropologia creștină* (pp. 65–97), analizează contribuția lui Ilarion V. Felea cu privire la originea și natura omului, chipul și asemănarea lui Dumnezeu, valoarea omului, existența, spiritualitatea, libertatea și nemurirea sufletului, starea primordială a primilor oameni, căderea în păcat și consecințele acesteia, iar capitolul al IX-lea se ocupă de „persoana Mântuitorului” (pp. 99–112).

Autorul menționează că opera dogmatică a părintelui Felea este fundamentată foarte bine biblic și teologic, el având „această pasiune sfântă de a întrebuița cuvântul biblic pentru o temeinică argumentare a ideilor teologice,

pe care le expune în duhul Scripturii și în scopul chemării credincioșilor la cunoașterea și înțelegerea lui” (p. 100, nota 136).

Al X-lea capitol, *Lucrarea mântuitoare a lui Iisus Hristos. Cele trei slujiri, chemări sau demnități ale Lui* (pp. 113–128) este consacrat modului în care Ilarion V. Felea a înțeles să prezinte lucrarea de restaurare sau mântuire a oamenilor realizată de Iisus Hristos. „Fără aceste chemări, slujiri sau demnități: de învățător, arhieru și împărat, lucrarea Lui n-ar fi fost completă, atotcuprinzătoare și deplin eficientă pentru ridicarea oamenilor din starea de suferință, slăbiciune și moarte în care se aflau” (p. 128).

Capitolul al XI-lea, *Actele principale ale lucrării mântuitoare a Domnului* (pp. 129–138), structurat pe trei subcapitole: *Patimile, Răstignirea și Moartea Lui, Învierea Domnului și Înălțarea la cer a lui Iisus Hristos*, reliefează contribuția părintelui Ilarion V. Felea la dezvoltarea învățaturii ortodoxe despre mântuire în consens cu întreaga Teologie ortodoxă.

Cel de-al XII-lea capitol, *Învățătura ortodoxă despre Biserică* (pp. 139–157) prezintă concepția teologului mărturisitor arădean despre întemeierea Bisericii, numirile, misiunea și scopul acesteia, arată că Hristos este capul Bisericii, iar Biserica este Trupul Lui, subliniază că Biserica este așezământul mântuirii care ne conduce la împărăția lui Dumnezeu și se încheie cu prezentarea însușirilor Bisericii.

Cel de-al XIII-lea capitol, *Mântuirea personală în Biserică prin: har, credință și fapte bune*, (pp. 159–181), pune în lumină învățătura preotului profesor Ilarion V. Felea cu privire la har și necesitatea lui pentru mântuire, la credință, ca răspuns al omului la chemarea lui Dumnezeu în vederea mântuirii și accentuează importanța faptelor bune în lucrarea mântuirii. Părintele profesor Ioan Tulcan

ține să sublinieze că Ilarion V. Felea, în lucrările sale din anii '50 ai secolului trecut, inspirat de literatura patristică, privește lucrarea faptelor bune pentru mântuire într-un sens mai înalt și anume acela al îndumnezeirii omului (pp. 179–180). „Părinții Bisericii – se arată mai departe – văd în îndumnezeirea omului rațiunea pentru care S-a întrupat Mântuitorul, a întemeiat Biserica și ne-a lăsat Sfintele Taine, pentru ca viața lui Iisus Hristos, și prin El, a Sfintei Treimi, să se poată împărtăși oamenilor în Biserică, prin Sfintele Taine“ (p. 181).

Sfintele Taine ale Bisericii fac, de altfel, obiectul capitolului al XIV-lea, (pp. 183–226), despre care Ilarion V. Felea scria că „sunt lucrări și slujbe sfinte așezate de Hristos Mântuitorul în Biserică. Prin ele împărtășesc preoții credincioșilor în chip văzut, harul lui Dumnezeu cel nevăzut“. Și tot părintele Felea scria: „Ceea ce este lumina și căldura soarelui pentru viața lumii, ploaia pentru roadele pământului, altoiul nobil pentru pomul sălbatic, aceea este puterea harului sau darul lui Dumnezeu pentru viața omenească: îi ajută să se curățească de păcate, să se înnoiască și să se sfințească“ (p. 183).

Capitolul al XV-lea, *Eshatologia*, (pp. 227–257), sintetizează învățătura părintelui Felea despre moarte, legătura cu cei adormiți, cinstirea sfinților și a Maicii Domnului, învierea morților, a doua venire a Domnului – judecata universală și viața veșnică.

Ultimul capitol, *Concluzii* (pp. 259–161), evidențiază contribuția teologului ortodox martir Ilarion V. Felea la dezvoltarea Teologiei Dogmatice Ortodoxe, în general și a celei românești, în special, dar și faptul că el a fost „teologul mărturisirii curajoase a adevărilor de credință ale Bisericii, adică a dogmelor, într-o vreme de dictatură comunistă, ateistă...“ (p. 260).

Bibliografia bogată, (pp. 263–268), structurată în trei părți: *Izvoare*, lucrările preotului profesor Ilarion V. Felea, cărți și studii teologice și *Anexe* (pp. 269–279), cuprinzând „curriculum vitae“ al părintelui Felea și mărturiile unor contemporani despre el, încheie volumul de față care pune în valoare opera cu caracter dogmatic elaborată de teologul arădean în timpul activității pastorale și didactice desfășurată ca preot și profesor la fosta Academie Teologică.

Părintele profesor Ioan Tulcan a studiat, cu pasiune, dragoste și profesionalism, lucrările ilustrului său înaintaș la Școala Teologică din Arad și a reușit, pe deplin, să ofere o carte utilă nu numai specialiștilor întru ale Teologiei, ci și credincioșilor Bisericii noastre. Lecturarea acestui volum contribuie, așadar, la redescoperirea lucrărilor de certă valoare teologică și științifică create de preotul profesor Ilarion V. Felea și aduce în actualitate, încă odată, dragostea lui față de Dumnezeu, Biserică și credincioși, precum și curajul mărturisirii adevărului credinței noastre în fața reprezentanților sistemului comunist ateu, fapt pentru care canonizarea sa ar fi întru totul meritată.

Preot dr. IONEL POPESCU

Preot prof. univ. Vasile V. Muntean, **Istoria Bisericii Românești (din 1716 până azi)**, vol. II, curs sintetic, Editura Marineasa, Timișoara, 2010, 162 p. + 21 ilustrații.

În 2010 a apărut la editura Marineasa din Timișoara, în excelente condiții grafice, volumul al II-lea al cursului sintetic de Istoria Bisericii Ortodoxe Române, în special pentru uzul studenților, lucrare de mare interes și pentru cititorii obișnuiți.

Ca și la celelalte lucrări pe care le-am prezentat, cercetările autorului au

continuat. Câteva din cărțile autorului se circumscriu **Bizantinologiei**: 1. **Organizarea mănăstirilor românești în comparație cu cele bizantine până la 1600, Extras din Studii Teologice** (1984); reeditat sub titlul: 2. **Bizanțul și românii. Cercetare comparativă privind organizarea mănăstirilor**; Trinitas, Iași, 2005¹ (versiunea engleză spre finalizare); 3. **Bizantinologie**, Editura Mitropoliei Banatului, vol. I, Timișoara, 1999; vol. II, Timișoara, 2000; 4. **Spiritualitate bizantină și românească**, Editura Marineasa, Timișoara, 2004; 5. **Exegeze istorice și teologice**, Editura Marineasa, Timișoara, 2005²; **Istoria Banatului**: 6. **Monumente istorice bisericesti din Lugoj** (în colaborare), Editura Mitropoliei Banatului, Timișoara, 1981; 7. **Contribuții la istoria Banatului**, Editura Mitropoliei Banatului, Timișoara, 1990³; 8. **Artă și cultură** (1996); 9. **Artă și cultură**, ediția a II-a (2009)⁴; **Istoria Bisericii Române**: 10. **Istoria Bisericii românești** (de la începuturi până în 1716), Editura Marineasa, Timișoara, 2009⁵; **Istoria Bisericii Universale**: 11. **Istoria creștinătății (de la Hristos până la Reformă 1517)**, Editura Sophia, București, 2004; 12. **Istoria creștină generală**, vol. I (ab initio – 1054), tipărită cu binecuvântarea

¹ Recenzia a apărut în „Origini” (Atlanta), 2006, vol. XI, nr. 11–12, noiembrie–decembrie, pp. 84–85.

² „Alternativa” (Canada), 2006, IV, nr. 8, august; „Origini” (Atlanta), 2007, vol. XI, nr. 1–3, pp. 79–80.

³ A apărut în „Buletinul CR” (Oakland), 1992, XV, nr. 2–3, august, pp. 44–45.

⁴ A apărut în „Meridianul Românesc” (Anaheim), 2010, XXXVII, vol. 14, nr. 685, 6 noiembrie, p. 13.

⁵ A apărut în „Meridianul Românesc” (Anaheim), 2010, XXXVII, vol. 14, nr. 671, 24 iulie, p. 15; „Altarul Banatului” (Timișoara), 2010, XXI (LX), Serie Nouă, nr. 7–9, pp. 183–184.

Prea Fericitului Părinte, Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, Editura IBMBOR, București, 2008, 360 p.; vol. II (1054 – până azi), București, 2008, 484 p⁶; Sub îngrijirea lui au apărut: 13. **Al. Elian, Bizanțul, Biserica și cultura românească**, Editura Trinitas, Iași, 2003; 14. **În memoria lui Alexandru Elian**, Editura Mitropoliei Banatului, Timișoara, 2008⁷.

Volumul al doilea tratează perioada din 1716 până astăzi. Materialul este structurat, didactic, în trei părți. Prima parte, după cuvântul introductiv și prezentări bibliografice, cuprinde *Regimul turco-fanariot; guvernare austriacă* cu subcapitolele despre Biserica din Țara Românească, Mitropolia Proilavului (Brăilei) și cea a Dristei, ortodoxia în Moldova, ortodoxii și greco-catolicii din Ardeal, Banatul eclesial, viețuirea monastică, clerul de mir, scrieri confesionale, arta religioasă, vlahii sud-dunăreni și raporturi interortodoxe. Partea a doua prezintă *epoca modernă* (1821–1918) unde sunt cuprinse prelegeri despre Mitropolia moldovenească, din Bucovina, Basarabia, Mitropolia Ungrovlahiei, bănățenii și transilvănenii ortodocși și uniți, starea mănăstirilor și a tagmei preoțești, instrucția, presa și literatura de profil, arta ecleziastică, aromânii și ceilalți români balcanici și relațiile cu diferite centre ortodoxe și cu unii eterodocși. Volumul se încheie cu partea a treia, *perioada contemporană* (1918–2010), care conține prelegeri despre reorganizarea

⁶ A apărut în „Meridianul Românesc” (Anaheim), 2010, XXXVII, vol. 14, nr. 678, 18 septembrie, pp. 11–12; *Idem*, nr. 679, 25 septembrie, p. 11; „Origini” (Atlanta), 2010, XV, nr. 6–8, iunie–august, pp. 77–79; „Altarul Banatului” (Timișoara), 2010, XXI (LX), Serie Nouă, nr. 7–9, pp. 184–187.

⁷ A apărut în „Meridianul Românesc” (Anaheim), 2009, XXXVI, vol. 13, nr. 604, 28 martie, p. 13.

și evoluția Bisericii românești, situația monahismului și a preoțimii parohiale, învățământul, publicațiile și lucrările teologice mai de seamă, arta sacră, românii din jurul României, diaspora ortodoxă română și contacte cu diverse comunități și organizații (creștine și necreștine). Volumul se încheie cu unele considerații finale, o listă a provenienței materialului ilustrativ și 21 de ilustrații. La sfârșitul fiecărei prelegeri există câte o bibliografie orientativă la care se adaugă diferite texte, bine alese care să corespundă fiecărei teme dezbătute. Editura Marineasa a realizat o lucrare estetică ireproșabilă, ca de altfel și la primul volum, a cărei menire, avem convingerea, este aceea de a îmbogăți cultura tineretului contemporan.

Preot GH. NAGHI

Luminița Cornea, „**Pe Cărarea Raiului**“ – **Convorbiri duhovnicești cu Înaltpreasfințitul Ioan**. Editura „Casa Cărții de Știință“, Cluj Napoca, 2010, 97 p.

Prezenta apariție editorială, avându-i ca protagoniști pe Înaltpreasfințitul Părinte Ioan Selejan, Arhiepiscopul Covasnei și Harghitei, și pe doamna profesoară de limbă, grai și cuget românesc Luminița Cornea, încearcă să lămurească anumite întrebări despre locul, rostul și menirea omului pe acest pământ. Căutarea unor răspunsuri la multele și variatele probleme actuale au determinat-o pe autoare să se îndrepte și să se adreseze unui ales părinte duhovnicesc, în persoana arhiepiscopului Ioan. Cu alte cuvinte, cartea de față este rezultatul acestor întrebări și căutări și totodată, o mărturie vie că intelectualul român, omul de cultură, dorește să se apropie din ce în ce mai mult de Dumnezeu și de împărăția Sa cea sfântă și veșnică. Această lucrare recuperează și recapitulează

o mărturisire de credință a cărturarului, având în vedere mediul în care au trăit, au crescut și s-au format generații întregi de intelectuali români înainte de anul 1990. Este și cazul autoarei volumului de față, în care dialogul cu un adevărat părinte duhovnic „lasă în suflet multă pace și lumină. Este lumina care ne călăuzește pe cărarea raiului“, dacă i-am pătruns înțelesul. Cu cât vom pricepe mai bine semnificația, lumina va pune stăpânire pe sufletul nostru, înfrumusețându-l. Glasul ierarhului duhovnic reprezintă lumina care ne acoperă cu harul său. Sămânța aruncată va răsări și va supraviețui, dacă vom avea grijă să nu-i tăiem rădăcina – credința. Lumina străbate în întuneric. Văzând-o, ne entuziasmăm, ne înflăcăram, dar este necesar să luăm aminte asupra ei, să-i pătrundem înțelesul, semnificația. „Cuvintele Înaltpreasfințitului Părinte Ioan, Arhiepiscop al Episcopiei Ortodoxe Române a Covasnei și Harghitei, sunt cuvinte pline de încărcătură duhovnicească, pe înțelesul tuturor, dar cu profunde semnificații. Înaltpreasfinția Sa este întruchiparea ierarhului adevărat, apropiat de popor, aflat mereu între enoriași. Are darul de a zidi pe fiecare om cu un cuvânt bun, conducându-l spre lumina cunoașterii adevărului, deoarece nu este om care să meargă prin întuneric și să nu dorească să-i apară în priviri lumina. Cum? Calea cea mai importantă este dialogul, convorbirea cu duhovnicul. O astfel de convorbire redăm în cartea de față, prin dialogul cu Înaltpreasfințitul Părinte Arhiepiscop Ioan al Covasnei și Harghitei, având în vedere subiecte și teme de larg și real interes, cum ar fi: *Să deschidem ușa sufletului nostru, Oamenii cinstitori de Dumnezeu și de aproapele, Nevoia rugăciunii – adânc săpată în inima omului, Cuvinte despre cinstirea icoanelor, Cinstirea Sfintei Cruci, Despre Sfânta Liturghie, Cinstirea Maicii Domnului, Învățături la diverse pericope evanghelice,*

Despre sfinți, Tâlcuirea înțelesului unor pilde, legende, proverbe...“ În încheiere vom afirma și susține cu toată convingerea că prin publicarea acestor convorbiri duhovnicești cu un cunoscut, recunoscut și renumit ierarh și slujitor al Bisericii noastre, strămoșești și dreptmăritoare – Înaltpreasfințitul Părinte Arhiepiscop Ioan Selejan –, autoarea ne-a făcut un scump cadou sufletului și cugetului nostru, al cititorilor, pentru care îi mulțumim în mod deosebit, dorindu-i multă sănătate și mult succes, în continuare!...

STELIAN GOMBOȘ

Preot prof. dr. Marius Țepelea, **Moartea zeilor. Răspândirea creștinismului în Antichitatea târzie**, Editura Universității din Oradea, 2010, 221 p.

Lucrarea părintelui profesor Marius Țepelea este o noutate pentru literatura de specialitate. Așa după cum se poate observa din desfășurarea întregii lucrări, nota caracteristică ar putea fi socotită atât obiectivitatea cât și prudența în evaluarea izvoarelor care relevează în mod pertinent și concludent moartea unei religii, religia păgână, și răspândirea creștinismului până la marginile Imperiului Roman în Antichitatea târzie.

Este o carte incitantă de la primul capitol care evidențiază trecerea de la religia strămoșilor la creștinism până la ultimul care surprinde atât persecuțiile creștine cât și, mai apoi, persecutarea păgânismului. Așa după cum autorul lucrării mărturisește, în privința surselor pe care se bazează lucrarea, „dacă autorii creștini de atunci sunt de înțeles, istoricii moderni trebuie analizați în cu totul alt cifru al interpretării. Cu puține excepții, majoritatea istoricilor contemporani nu amintesc prea multe și nu vorbesc despre

persecuția la care au fost supuși păgânii și membrii altor religii în Antichitatea târzie, deși sunt destule surse scrise și dovezi despre această metodă regretabilă de răspândire a creștinismului. Sigur că nu episcopii și nici creștinii adevărați nu au contribuit personal la exilare, torturare și chiar ucidere. La fel precum în epoca persecuțiilor împotriva creștinilor, noua persecuție a fost opera autorităților imperiale și locale, iar îngrădirile legislative ale altor religii decât cea creștină au fost rezultatul acțiunii împăraților deveniți creștini“ (p. 141).

Semnatarul lucrării recunoaște că nu a făcut referire „la autorii români din motive lesne de înțeles. Istoriografia română nu este pregătită, în acest moment, să deschidă un subiect atât de delicat, precum îngrădirea păgânismului și anumite grade ale persecutării păgânilor în cadrul unui imperiu devenit creștin. Referințele sunt făcute față de autorii străini, care nu au niciun complex în a se referi la această transformare a societății antice, de la o religie veche la religia creștină“ (nota 377, p. 141).

Păgânismul nu a fost un sistem religios depășit. Căderea lui a fost determinată de mai mulți factori de ordin politic, economic, financiar și, nu în ultimul rând, de cel religios. „Moartea zeilor“ nu s-a petrecut în Antichitatea târzie ci ar trebui să fie consemnată din momentul când Cel născut își face apariția în lume, în peștera din Betleem.

Selectiv, încercăm să prezentăm unele idei din cele șase capitole ale lucrării. Primul capitol face trimeri la trecerea de la religia strămoșilor la creștinism, în timp ce al doilea este axat pe mărturiile scrise despre răspândirea religiei creștine după secolul IV. Se remarcă faptul că multe din scrierile creștine din această perioadă prezintă lucrurile deformat, poate ca o scuză că se dorea păstrat pentru posteritate

doar ce era de folos în vederea promovării noii religii apărute pe scena istoriei.

Al treilea capitol evidențiază atracția exercitată de creștinism asupra femeilor și a sclavilor din antichitate. Există o bună conviețuire între păgâni și creștini, chiar dacă amenințarea canonică-disciplinară a Bisericii era așa de evidentă în rândul celor care se așteptau să se afunde în apele Botezului creștin. Creștinii și păgânii aveau multe în comun precum educația, cimitirele etc. Femeile au fost primite mai bine în creștinism. Datorită faptului că religia creștină este religia iubirii sclavii puteau deveni chiar preoți. Pentru femei, era permisă diaconia, mai mult din motive pastorale.

Următorul capitol este o adevărată secțiune de spiritualitate creștină. Se analizează factorii care au contribuit la convertirea păgânilor la religia creștină. Minunile, exorcismele și predicile creștine au avut un rol determinant. Accentul cade pe minuni care erau mult mai eficiente decât predicile în lumea păgână. În ce privește predica, autorii creștini puneau accent pe pedepsele ce urmau pentru cei neconvertiți care ajungeau în iad: „vești despre exorcisme reușite, vindecări miraculoase, răsturnări de statui și distrugerii de temple păgâne ajungeau la urechile păgânilor în fiecare zi, toate fiind puse pe seama minunilor săvârșite de Dumnezeu creștinilor“ (p. 94).

În penultimul capitol al lucrării, profesorul Marius Țepelea analizează raportul dintre toleranța religioasă și fanatismul cetățenilor Imperiului Roman. După anul 313, situația în Imperiul Roman devine favorabilă creștinilor. Dacă Tertullian apăra, înainte de 313, drepturile creștinilor, cerând ca libertatea religioasă să fie un principiu demn de respectat, fiind în acord cu Lactanțiu care socotea că violența religioasă nu este de folos nimănui, după edictul lui Galeriu din 30 aprilie 311 de la Nicomidia, mult mai important în

opinia autorului nostru decât proclamația din februarie 313 de la Mediolanum, va veni și rândul păgânilor să facă apel la toleranță în vederea protejării religiei păgâne.

Dacă Tertullian este de părere că „religia unui om nu face rău și nici nu ajută un alt om“ (*Ad Scapulam* II, 2), la fel, după anul 313, vor pleda și învățații păgâni precum Symmachus, Libaniu sau Themistius. Pe de altă parte, Fericitul Augustin crede că victoria creștinismului este o lucrare a providenței divine.

Ultimul capitol, face o trecere de la persecuțiile anticreștine la persecutarea păgânismului. Bineînțeles, remarci răutăcioase au venit și din tabără păgână, și din cea creștină. În ce privește virulența creștinilor în prezentarea păgânilor, autorul nostru crede că își avea originea „în moștenirea iudaică a creștinismului, în duhul și spiritul Vechiului Testament, când dușmanii lui Israel trebuiau nimiciți, împreună cu idoli lor“ (pp. 128–129). Spre pildă, Tertullian sau alți scriitori creștini erau destul de acizi cu privire la practicile păgâne în ce privește închinarea la zei. Cu toate acestea, autorul surprinde starea de lucruri potrivit căroră „păgânii nu se închinau statuii zeului, ci zeului însuși, după cum nici creștinii nu se închinau doar materialului din care era confecționată icoana, ci personajului reprezentat de icoană, acuzele creștine aduse păgânilor fiind preluate de iconoclaștii din secolul VIII și extinse asupra credinței iconodulilor“ (pp. 133–134). Cu timpul, religia creștină a fost favorizată de către stat prin legi și edicte. Limbajul dur al scrierilor creștine la adresa păgânilor au determinat, în cele din urmă, considerarea păgânismului ca o religie particulară și, mai apoi, scoaterea ei cu totul în afara legii.

În încheiere, autorul prezintă binevenitele concluzii lămuritoare asupra lucrării la care se adaugă, ca anexă,

principalele legi imperiale și edicte referitoare la răspândirea creștinismului și îngrădirea păgânismului, în secolul IV. O bibliografie grăitoare și un index util întregesc, în mod fericit, valoroasa lucrare a Părintelui profesor de la Facultatea de Teologie din Oradea.

Apărută în condiții grafice deosebite, lucrarea îmbie spre lectură atât ca fond, după cum ne-am dat seama din prezentarea conținutului, cât și ca formă. Suntem îndemnați spre o reevaluare și o reconsiderare a unui subiect atât de sensibil. Nu întâmplător, autorul pe ultima copertă a inserat un sugestiv citat aparținător unui erudit păgân: „Rugăm, deci, pentru pacea zeilor părinților noștri și ai țării noastre. Cu dreptate este a considera toate cultele ca fiind unul. Ne uităm la aceleași stele, cerul este al tuturor, aceeași lume ne înconjoară. Ce contează prin ce căi fiecare caută adevărul? Nu putem ajunge la un mister atât de mare pe un singur drum; dar această discuție este mai degrabă pentru persoanele deschise, vă oferim acum rugăciunile noastre și nu cearta“ (Symmachus, *Relatio III, De ara Victoriae*).

Preot dr. MIRCEA CRICOVEAN

Prof. Icoana Cristescu Budescu, **Monografia satului Globu Craiovei, județul Caraș-Severin**, Editura Partoș, Timișoara, 2010.

Profesoara Icoana Cristescu Budescu este originară din satul Globu Craiovei, județul Caraș-Severin. A absolvit Școala pedagogică din Caransebeș, apoi Facultatea de Istorie-Geografie a Institutului Pedagogic de 3 ani din Timișoara și Facultatea de Geografie a Universității din București. A profesat timp de 40 de ani, fără întrerupere la Școala cu clasele I–VIII din Dalboșeț, obținând toate gradele

didactice, iar din anul 1980 până la pensionare a fost directoarea acestei instituții de învățământ. În anul 2007, debutează la Editura „Tim“ din Reșița cu lucrarea **Dalboșeț – studiu monografic**, iar în anul 2010 editează la Editura „Partoș“ a Arhiepiscopiei Timișoarei lucrarea **Monografia satului Globu Craiovei, județul Caraș-Severin**. Lucrarea reprezintă un reper fundamental pentru cunoașterea și legitimarea puținelor sate situate în așa-zisa Craină bănățeană de la porțile Almăjului. Această afirmație se poate ușor verifica parcurgând cu atenție capitolele cărții care descriu cu foarte multe detalii poziția și localizarea geografică, condițiile naturale, populația, economia satului, viața spirituală, școala, cultura și tradiția localității. Totodată, autoarea menționează prima atestare documentară a satului Globu Craiovei ce datează din 1547, urmată la modul general cu repere istorice bine stabilite, de o incursiune printre evenimentele marcante ale vieții cotidiene până în zilele noastre.

Se evidențiază fără echivoc obiectivitatea autoarei, care deși este de religie ortodoxă, descrie viața spirituală a localității fără subiectivism, aducând în atenție și celelalte culte, care de altfel fac parte din comunitate. Nu trebuie trecute cu vederea partea legendară și folclorică din începutul lucrării, dominată de vrednicul cneaz Glob cu cei doi fii ai săi, Slătinic și Calva, ce-și împart proprietatea pe cursul râului Craiova (care ar fi aparținut unui crai Iova, a cărui legendă este pomenită în carte).

Menționarea toponimică a dealurilor, văilor, dumbrăvilor care se păstrează la fel ca acum câteva sute de ani, surprinde cu siguranță pe cititor, precum și numele unor familii cu tradiție, alături de personalitățile care au contribuit semnificativ la dezvoltarea satului. Se cuvine să aducem aprecieri autoarei pentru numără de mare de fotografii folosite, care întregesc prin

imagine cele scrise și pentru remarcabilul glosar de cuvinte uzuale ce se aud și astăzi pe străzile satului Globu Craiovei. Aceleași deosebite aprecieri i se atribuie stimatei profesoare pentru onestitatea de care dă dovadă, aducând sincere mulțumiri celor ce au sprijinit apariția cărții, dar și pentru dragostea fără margini față de satul natal.

De aceea recomandăm această monografie profesorilor, studenților și mai ales almăjenilor noștri pentru a cunoaște mai bine cât de frumoasă este Craina bănățeană și Valea Almăjului.

Preot ZAHARIA PEREȘ

Preot Aurel Pavel, Ciprian Iulian Toroczka, **Adevăratul și falsul ecumenism. Perspective ortodoxe asupra dialogului dintre creștini**, Editura Universității Lucian Blaga din Sibiu, Editura Andreiana, 2010, 293 p.

Într-o vreme în care în cadrul Bisericii Ortodoxe se simte o polarizare a atitudinii ortodocșilor față de mișcarea ecumenică, a avea o poziție corectă și bine fundamentată față de ecumenism este mai mult decât necesar, indiferent spre ce înclină ulterior balanța. Sunt mulți cei care își argumentează atitudinea față de ecumenism prin cuvinte precum: „e mai bine așa“, fără să poată spune de ce și fără să poată să citeze cel puțin un teolog de marcă în favoarea poziției susținute. Nu vrem să cădem într-un minimalism teologic susținând numai că „așa spun Sfinții Părinți“. Care, mai precis? Sau că „așa au hotărât Conferințele pregătitoare ale Sfântului și Marelui Sinod al Ortodoxiei“. Dar de ce au hotărât așa? De aceea avem nevoie de o teologie limpede cu privire la ecumenism, pe care o putem afla numai la teologii de marcă ai Bisericii noastre, sau cel puțin la cei care au abordat în scrierile lor subiectul

refacerii unității creștinilor, și nu a Bisericii, cum greșit se exprimă unii.

Recent, două cadre didactice de la Facultatea de Teologie din Sibiu: pr. prof. univ. dr. Aurel Pavel și prep. univ. dr. Ciprian Iulian Toroczka au finalizat și tipărit studiul lor intitulat **Adevăratul și falsul ecumenism. Perspective ortodoxe asupra dialogului dintre creștini**, pe care îl apreciez ca binevenit în contextul particular al studierii materiei teologice intitulate Misiologie și Ecumenism, dar și în cel general, de dezbatere aprinsă asupra prezenței Bisericii Ortodoxe în cadrul mișcării ecumenice.

Studiul, foarte bine documentat pe baza unei bibliografii ample care se reflectă în cele 652 de note de subsol ale aparatului critic, se împarte în patru capitole vaste care studiază perspectiva teologică asupra ecumenismului, rezultată din scrierile teologilor: Georges V. Florovsky, Justin Popovici și Dumitru Stăniloae, precum și din luările de poziție și documentele emise de Comunitatea Sfântului Munte Athos. La prima vedere, oricine și-ar putea da seama de care parte a balanței se înclină poziția teologică a lui Florovsky sau Stăniloae, de exemplu, sau cea a Sfântului Justin Popovici și a athoniților. În realitate, dincolo de o prejudecată care circulă cu privire la poziția acestora față de ecumenism, subiectul merită explorat în profunzime, căci atunci când vorbim de Teologia ortodoxă, superficialitatea nu este acceptată, cu atât mai mult cu cât ne referim la „cea mai mare provocare pe care o cunoaște Ortodoxia în lumea de astăzi: **ecumenismul**“ (p. 274).

Concluziile sunt ceea ce trebuie să fie și nu doar o recapitulare a cuprinsului. Ele arată premisele prin care ortodocșii participă la mișcarea ecumenică, principala fiind aceea că ei sunt membrii Bisericii celei adevărate a Mântuitorului Iisus Hristos; subliniază diferența dintre „unitatea Bisericii“ și „unitatea Bisericii“;

afirmă mesajul Bisericii Ortodoxe cu privire la unitatea Bisericii și criza mișcării ecumenice actuale. Să amintim, fie numai pentru pitorescul gestului, că atunci când, nu de mult, secretarul general al Consiliului Ecumenic al Bisericilor, pastorul Olav Fykse Tveit l-a vizitat pe papa Benedict al XVI-lea la Vatican, i-a dăruit acestuia o pereche de mănuși, semn că ne aflăm în mijlocul unei „ierni ecumenice“.

După ce în cursul anului 2009, aceeași Editură a Arhiepiscopiei Sibiului a reeditat cele două volume ale **Tratatului de Teologie dogmatică și ecumenică** al Părintelui prof. dr. Ion Bria, cu binecuvântarea Chiriarhului locului, iată că, după numai un an, apare studiul **Adevăratul și falsul ecumenism**, care aduce oarecum în actualitate și continuă într-un mod fericit, dacă se poate spune astfel, moștenirea pe care ne-a lăsat-o Părintele Ion Bria, aceea de a mărturisi neîncetat Ortodoxia întregii lumi.

E o bucurie această apariție editorială și îi felicit pe cei doi autori pentru realizarea ei, făgăduind a o recomanda tuturor, dar mai ales studenților care ajung să se întâlnească în facultate cu disciplina Misologie și Ecumenism.

Preot MARIUS FLORESCU

Preot conf. univ. dr. Nicolae Morar, **Mari teologi români. Ierarhi teologhisitori, partea I**, Editura „Învieră“ a Arhiepiscopiei Timișoarei, Timișoara, 2010, 173 p.

Deși până acum ne-a obișnuit cu câteva volume referitoare la spiritualitatea creștină dar și la istoria și spiritualitatea religiilor lumii: **Dimensiunea creștină a operei lui Nicolae Steinardt** (2004), **Idei și credințe proto-filosofice în principalele religii ale antichității precreștine** (2005 și 2007),

Genialitate și harismă. Filosofi greci și teologi creștini (2006 și 2009), respectiv **Religia, de la „homo habilis“ la „homo adorans“** (2010), iată că acum Părintele conf. dr. Nicolae Morar, șeful catedrei de Teologie ortodoxă din cadrul Facultății de Litere, Istorie și Teologie din Timișoara, ne propune o incursiune în istoria mai veche și contemporană a Bisericii noastre.

Volumul debutează cu o adevărată „monografie“ a învățământului teologic bănățean intitulată *Avatarurile teologhisirii românești* (pp. 9–27), în care sunt amintiți toți cei care de-a lungul vremii au ostenit într-ale Teologiei pe aceste meleaguri.

Prezentând chipuri de ierarhi teologi români, de la mitropolitul Andrei Șaguna și până la actualul patriarh, Preafericitul Părinte dr. Daniel Ciobotea, autorul schițează datele bio-bibliografice a nu mai puțin de 18 personalități de excepție ale vieții bisericești și teologice din cuprinsul Bisericii noastre. Textele cuprinse în volum au fost la origine episoade ale serialului *Mari teologi români*, realizat la sugestia regretatului redactor Ioan Crăciun de la Radio Timișoara. Volumul de acum redă numai secțiunea consacrată ierarhilor Bisericii Ortodoxe Române care s-au remarcat în cele ale Teologiei, trăitori în secolele XIX–XXI. Astfel, întâlnim chipuri de ierarhi mai vechi: episcopii Nicolae Popoviciu, Nicolae Popea, Iosif Traian Badescu, Ioan Mihălțan, mitropoliții Andrei Șaguna, Nicolae Bălan, Irineu Mihălcescu, Nicolae Colan, Tit Simedrea, Nicolae Mladin, Nestor Vornicescu, Antonie Plămădeală, patriarhii Nicodim Munteanu și Iustin Moisescu, dar și actuali ierarhi: mitropoliții Nicolae Corneanu, Laurențiu Streza, Bartolomeu Anania și patriarhul Daniel Ciobotea.

În realizarea chipului și faptelor acestor ierarhi, autorul folosește o sursă bibliografică concretizată printr-un aparat critic bogat și inserează, pe lângă datele de

fond, „clasice“, ale biografiei, inclusiv informații apărute în presa laică sau pe internet (ex. mitropoliții Bartolomeu Anania și Laurențiu Streza), dar și mărturii și experiențe personale (ex. mitropolitul Nicolae Corneanu). În toate chipurile zugerăvite se remarcă amprenta autorului, concretizată prin comentarii pertinente și prin observații critice.

Citind sau recitind amănunte valoroase din viața ierarhilor români teologhisitori din secolele XIX–XXI, aproape că parcurgem o bună parte din istoria Bisericii noastre. Iată de ce volumul este util, nu numai pentru studiul studenților în Teologie, dar și al tuturor celor care doresc să afle mai multe despre viața bisericească de la noi. Fie și numai pentru acestea, așteptăm cu nerăbdare cea de a doua parte a lucrării.

Preot MARIUS FLORESCU

Ana Maria Roman-Negoi, Tudor Roșu, coord. Laura Stanciu, **Reconstituiri istorice, idei, cuvinte, reprezentări. Omagiu profesorului Iacob Mârza**, Aeternitas, Alba Iulia, 2006, 467 p.

Un volum impresionant prin conținutul studiilor apărute și voluminozitate, dedicate profesorului Iacob Mârza cu ocazia împlinirii a 60 de ani de viață. Volumul a apărut în tipografia Universității din Alba Iulia și are o participare selectă cuprinsă în 8 (opt) părți. Înainte de a începe cu lucrările istorice propriu-zise avem să amintim că sunt trei (3) părți introductive care-l vizează direct pe sărbătorit: 1. Nota preliminară a editorilor prin care dau explicațiile cuvenite despre cele cuprinse în acest volum închinat, după obiceiul academic, din vechime, adus de discipoli maestrului lor de către prieteni, colegi, colaboratori și

studenți. 2. Curriculum Vitae al profesorului Iacob Mârza și 3. Lista lucrărilor publicate.

După aceea sunt încă 4 (patru) prelegeri care-l vizează direct pe omagiat, Marian Stroia de la Institutul Nicolae Iorga cu *Profesorul Iacob Mârza la 60 de ani*; lect. univ. dr. Gheorghe Buluță (București) cu *Salutările unui confrate*; prof. univ. dr. Cornel Tatai-Baltă (Alba Iulia), *Iacob Mârza – omul, cercetătorul, profesorul*; conf. univ. dr. Ioan Mitrofan (Blaj), *În oglindă*.

Capitolul al IV-lea, intitulat *Moștenire culturală: idei, cuvinte, slove* cuprinde un număr de studii datorate lui Ovidiu Șchiau, *Ștefan cel Mare în Letopisețul lui Grigore Ureche*; Ovidiu Pecican, *Cine a scris cronica lui Radu de la Afumați?*; Gheorghe Gorun, *Mihai Viteazul sau Ștefan Bockai? O paralelă între două cariere politice din Europa Centrală de la sfârșitul secolului al XVI-lea*; Cornelia Popa Gorjanu, *Despre motivația scrisului istoric la Nicolaus Olahus*; Mihai-Alin Gherman, *Conștiința istorică în umanismul românesc: cazul lui Teodor Corbea*.

Capitolul al V-lea este intitulat *Discurs identitar și ritmurile modernității* și cuprinde alte studii importante: Gudor Botond, *De la baroc la iluminism: Petru Bod și valențele istorice preluministe*; Laura Stanciu, *Voci ardelene despre Europa. Călătoria unei idei în secolul al XVIII-lea*; Oana Indrieș, *Un nou ciclu intelectual în Europa Origine socială și carieră profesională la românii ardeleni și la slovaci 1780–1848*; Bogdan Florea, *Tinerii și istoria. Tinerii în Transilvania în Vormärz*; Victor Tudor Roșu, *Ciclicitate și prospecție. A. T. Laurian și reprezentarea timpului istoric*; Alexandru Zub, *Cultură istorică și modernizare în România secolului XX*.

Un capitol interesant care marchează diferite dispute de-a lungul timpului, polemici, divergențe cât și modul de bunăînțelegere dintre cele două biserici este oglindit în capitolul al VI-lea *Uniți și Ortodocși în Transilvania (secolul XVIII–XX)* cuprinzând nume consacrate de talia unui: Ernst Christof Suttner, *Der gegensatz des Iosif de Camillis im „Catechismuş său învățătură creștinească“ und des Gherontie Cotore in „Despre articulușurile ceale de price“ zur lehre und zur ekklesiologie des florentiner konzilis* (Contraste dintre Iosif de Camillis din „Catechismuş său învățătură creștinească“ și Gherontie Cotore „Despre articulușurile ceale de price“ despre învățătura eclesiologica al conciliului florentin); Keith Hitchins, *From religious community to ethnic nation: the journey of romanian intellectuals in Transylvania in the long eighteenth century* (De la comunitate religioasă la națiune etnică: drumul intelectualității române din Transilvania în îndelungatul veac XVIII); Daniel Dumitran, *Din falsele premise ale unui discurs istoriografic. Raporturile episcopului Ioan Bob cu reprezentanții Școlii Ardelene în 1783–1784*; Mihai Săsăușan, *Biserica greco-neunită sau biserica greco-răsăriteană? Considerații istorice și eclesiologice ale episcopului Andrei Șaguna la mijlocul secolului al XIX-lea*; Cristian Barta, *Conceptul florentin de unire bisericească: relicvă a trecutului sau posibilitate a prezentului?* Ioan Mitrofan, *Ecumenismul și drepturile. Puncte de vedere în interpretarea unor documente privind ecumenismul.*

Capitolul al VII-lea este intitulat, surprinzător, *Noi și ceilalți*, cuprinde studiile lui Mihaela Grancea, *Conturarea identității transilvane în zorii modernității. Câteva considerații pe marginea unor evenimente și fapte de cultură*; Cristinel Roman-Negoi, *Arătarea împăratului. Politică și propagandă în călătoriile lui*

Iosif al II-lea în Transilvania; Maria Zăloagă, *Identitatea etnică a țiganilor transilvăneni în cultura săsească din secolele XVIII–XIX*; Marian Stroia, *Lovitura de stat de la 2/14 Mai 1864 și marile puteri europene*; Cătălina Mihalache, *School reform and national identity in post communism: some issue about being Hungarian in Romania* (Reforma școlară și identitatea națională în postcomunism: câteva ediții despre începuturile ungarilor în România); Sorin Arhire, *Relațiile economice româno-britanice în timpul statului național-legionar*; Valer Moga, *Privirea celuilalt... România secolului XX în percepția unui intelectual francez.*

În sfârșit, capitolul al VIII-lea, ultimul, intitulat *Reconstituiri: cuvinte, reprezentări*, din care a luat ființă, probabil, și titlul volumului, cuprinde studii interesante precum: Ana Maria Roman-Negoi, *Sub semnul istoriei. Notata ex variis authoribus per G. Gabrielem Sincay* (De reținut din diferiți autori, de...); Cornel Tatai-Baltă, *Surse europene ale gravurii în lemn de la Blaj*; Ioan Bolovan, Adrian Onofreiu, *Din nou despre regimentul grăniceresc român năsăudean*; Zevedei-Ioan Drăghiță, *Reorganizarea muzeului gimnazial din Blaj după Decembrie 1918. Opțiuni, aspirații, mijloace*; Andi Mihalache, *Représentation de la royauté en portrait et médailles jubiliares* (Reprezentarea regalității în portrete și medalii); Liviu Zgârciu, *Un memoriu din 1966 privind reluarea colaborării istoricilor români la Bibliographie internationales des sciences historiques.*

Un volum de mare intensitate, cu numeroase opinii diverse, cu multe lucruri și ipoteze noi prin contribuția unor istorici de certă valoare științifică. Intenția noastră nu este de a face o analiză istorică de profunzime a lucrării, ci doar de a o prezenta iubitorilor de istorie. Sunt unele

greșeli de tipar chiar în titluri și numele autorilor care ar putea fi eliminate: Mihaela, româno-britanice etc. Traducerile titlurilor din engleză, germană, franceză, latină, acolo unde nu au fost, îmi aparțin. Lucrarea se încheie cu un binevenit indice de nume care devine salutar pentru cercetători.

O lucrare meritorie datorată unei coordonări de excepție care aparține

cunoscutei și apreciatei cercetătoare, conf. univ. dr. Laura Stanciu, o analistă căreia istoriografia românească trebuie să-i mulțumească pentru multele, competentele și importantele cercetări cu care a îmbogățit-o, privitoare la perioada de care se ocupă.

Preot GH. NAGHI

Altarul Banatului

Revista teologică a Arhiepiscopiei Timișoarei, Arhiepiscopiei Aradului,
Episcopiei Caransebeșului și Episcopiei Devei și Hunedoarei

XXII (LXI), 1–3

ianuarie–martie 2011

C U P R I N S

EDITORIAL

Botezul – îmbrăcare în Hristos	3
Preot HORIA ȚĂRU: In memoriam	7

STUDII

Prof. dr. DIMITRIOS TZLENGIDIS: Unitatea Bisericii ca fundament ontologic și ca cerință a adevăratei trăiri (Traducere din limba greacă de drd. Marcel Tang)	12
Preot dr. MARIUS-MIHAI ILCA: Hermeneutica mistică a Tradiției la „Cântarea Cântărilor“ în viziunea lui Origen și a Sfântului Grigorie al Nyssei	17
Preot drd. COSTEL BURLACU: Familia creștină în opera Sfântului Ioan Gură de Aur	29
Drd. MARCEL TANG: Istoria și teologia Bisericii Răsăritului din Persia până la Sfântul Isaac Sirul	39
CRISTINA-GABRIELA CROITORU: Sfântul Ioan Teologul, Apostolul iubirii (III)	57
Preot SORIN LUNGOCI: Postul creștin reflectat în iconografia Triodului ..	68

PAGINI PATRISTICE

SFÂNTUL IOAN GURĂ DE AUR: Despre prietenie. Comentariu la I Tesaloniceni (Traducere și note de preot Marcel Hanches)	74
--	----

URME DIN TRECUT

Preot dr. CONSTANTIN CILIBIA: Mănăstirea „Nașterea Maicii Domnului“ din Băile Herculane	80
---	----

NOTE ȘI COMENTARII

Preot prof dr. VASILE MUNTEAN: Sfântul Dimitrie – cleric sau militar? ...	82
LUCIAN-OVIDIU POP: A umbra cu Dumnezeu	86

CRONICA BISERICESCĂ

Întrunirea Sfântului Sinod; Întrunirea Adunării Naționale Bisericești; Anul Sfântului Botez și al Sfintei Cununii; Dureroasă pierdere; Săptămâna de rugăciune pentru unitatea creștinilor; Congres internațional; Zi europeană a martirilor creștini; Realitate îngrijorătoare	98
--	----

PREZENTĂRI BIBLIOGRAFICE

Preot prof. dr. Ioan Tulcan, Contribuția lui Ilarion V. Felea la dezvoltarea Teologiei Dogmatice , Editura Universității „Aurel Vlaicu“, Arad, 2010, 283 p. (Preot dr. Ionel Popescu); Preot prof. dr. Vasile V. Muntean, Istoria Bisericii Românești (din 1716 până azi) , vol. II, curs sintetic, Editura Marineasa, Timișoara, 2010, 162 p. + 21 ilustrații (Preot Gh. Naghi); Luminița Cornea, „Pe Cărarea Raiului“ – Convorbiri duhovnicești cu Înaltpreasfințitul Ioan . Editura „Casa Cărții de Știință“, Cluj Napoca, 2010, 97 p. (Stelian Gomboș); Preot prof. dr. Marius Țepelea, Moartea zeilor. Răspândirea creștinismului în Antichitatea târzie , Editura Universității din Oradea, 2010, 221 p. (Preot dr. Mircea Cricovean); Prof. Icoana Cristescu Budescu, Monografia satului Globu Craiovei, județul Caraș-Severin , Editura Partoș, Timișoara, 2010 (Preot Zaharia Pereș); Preot Aurel Pavel, Ciprian Iulian Toroczka, Adevărul și falsul ecumenism. Perspective ortodoxe asupra dialogului dintre creștini , Editura Universității Lucian Blaga din Sibiu, Editura Andreiana, 2010, 293 p. (Preot Marius Florescu); Preot conf. univ. dr. Nicolae Morar, Mari teologi români. Ierarhi teologhisitori, partea I , Editura „Învierea“ a Arhiepiscopiei Timișoarei, Timișoara, 2010, 173 p. (Preot Marius Florescu); Ana Maria Roman-Negoi, Tudor Roșu, coord. Laura Stanciu, Reconstituiri istorice, idei, cuvinte, reprezentări. Omagiu profesorului Iacob Mârza , Aeternitas, Alba Iulia, 2006, 467 p. (Preot Gh. Naghi)	106
---	-----

