

**ANUL  
BANATULUI**

**7-9**

**Anul XXI (LX), serie nouă, nr. 7-9,  
iulie-septembrie 2010**

**EDITURA MITROPOLIEI BANATULUI**

## 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

## ACTUALITATEA CREZULUI CREȘTIN

Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române reunit în ședință de lucru la 18 iunie 2009 a hotărât proclamarea anului 2010 ca „anul omagial al Crezului ortodox și al autocefaliei românești“, în contextul aniversării a 1685 de ani de la primul Sinod ecumenic de la Niceea (325) și a 125 de ani de la recunoașterea oficială a autocefaliei Bisericii Ortodoxe Române (1885). În ceea ce privește condițiile istorice ale dobândirii autocefaliei Bisericii noastre și a importanței acesteia am făcut referire într-un editorial trecut al revistei noastre. În cele ce urmează ne oprim asupra Crezului ortodox subliniind astfel importanța celor două evenimente din istoria Bisericii creștine în general și a noastre în special. Dealtfel, recent la Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române a apărut lucrarea **Simbolul de credință creștin ortodox**, cu binecuvântarea Preafericitului Patriarh Daniel. Coordonatorul lucrării, părintele Mihai Hau, consilier al Arhiepiscopiei Bucureștilor, prezentând acest volum subliniază că „este o carte ce cuprinde 212 pagini care însumează explicațiile la fiecare articol al Simbolului, având la bază învățătura de credință creștină, fiind necesară, utilă și destul de sintetică în ceea ce privește învățătura de credință a Bisericii noastre. Cartea se încheie cu prezentarea celor 7 sinoade ecumenice atât de importante în istoria creștinismului în special pentru apărarea dreptei credințe împotriva ereziilor vremii“. Astfel, Crezul ortodox este cea mai concisă și mai exactă expresie existentă a doctrinei de bază a credinței noastre pe care îl rostim la fiecare Sfântă Liturghie, îl citim împreună cu rugăciunile noastre personale. Totuși, câți dintre noi s-au oprit o clipă pentru a se întreba ce vrea el să spună sau de unde vine și cine l-a compus? Dacă cercetăm istoria primelor trei veacuri creștine, sesizăm faptul că Biserica s-a dezvoltat treptat. Deși aceste veacuri au fost marcate de persecuții, putem sesiza o extensiune a Bisericii. Și, totuși, nu putem să nu ne întrebăm ce i-a determinat pe cei care doreau să-și dea viața pentru Hristos să fie atât de hotărâți în mărturia lor. Tăria credinței (dobândită prin auzire), poate fi un răspuns la această atitudine.

Apoi nădejdea că poate exista o împărăție în care relațiile dintre exponenții ei să fie întotdeauna drepte și perfecte, bazate pe iubire reciprocă. E ceea ce a contribuit pe deplin la întărirea conștiinței că „fie de trăim, fie de murim, ai Domnului suntem“. De la mărturisirea lui Toma „Domnul meu și Dumnezeu meu!“, ca exprimare a credinței în dumnezeirea lui Iisus Hristos Cel înviat, creștinii au cunoscut actul de mărturisire atât ca formulă de mărire a lui Dumnezeu, de propovăduire a credinței, cât și cel de intrare și rămânere în comuniune cu Biserica prin taina Sfântului Botez. Așadar înainte de a ne ocupa de Simbolul „niceo-constantinopolitan“ ar trebui să urmărim în istorie diferitele forme de mărturisire a credinței. O primă formă a mărturisirii unui Dumnezeu unic, revelat, întreit în persoane, este doxologia: „Mărire Tatălui și Fiului și Sfântului Duh“. Însăși formula rostită în momentul afundării celor ce urmau să fie botezați, este o mărturisire a Trinității monoteiste. Acceptul celui care dorea botezul se realiza prin mărturisirea credinței în adevăratul Dumnezeu. Primele mărturisiri sau simboluri de credință aveau o formă mai scurtă care, o dată cu apariția ereziilor, s-a amplificat, simțindu-se nevoia de identificare precisă a acestor mărturisiri cu ortodoxia și s-a ajuns astfel la forme mai elaborate. O altă mărturisire publică a credinței a fost și semnul sfinteii cruci. Acesta a fost nu numai un semn de recunoaștere a creștinilor între ei, ci și o mărturie a credinței în Sfânta Treime. Originea apostolică a acestui semn nu poate fi contestată deoarece Sfântul Ignatie al Antiohiei (ucenic direct al Sfântului Ioan Evanghelistul) o confirmă. Nu cunoaștem exact când au apărut mărturisirile de credință mai elaborate. Astfel, nu știm ce fel de mărturie au dat cei cinci mii de oameni botezați de Sfinții Apostoli cu prilejul Pogorârii Sfântului Duh. Probabil, simpla prezență a Sfântului Duh în acel moment, a fost suficientă pentru a le întări credința celor botezați că Iisus Hristos este Fiul lui Dumnezeu-Tatăl. După întemeierea Bisericii în chip văzut, cultul ei s-a amplificat continuu. Așa că s-a simțit nevoia unei mărturii identice în toată Biserica. Pentru a fi înțeleasă de toți, această mărturisire a credinței trebuia să fie simplă, pe înțelesul tuturor dar, în același timp, să cuprindă toate învățăturile fundamentale ale Bisericii. În primele veacuri aproape fiecare Biserică din orașele mari își avea simbolul ei de credință, fiindcă Bisericile nu se puteau lipsi de acesta, care era considerat catehismul lor, trebuitor pentru lucrarea misionară, înlăuntru și în afară. Nu se puteau închipui candidați la Botez fără să știe pe de rost Simbolul Credinței. Așadar se cunosc: Simbolul de credință apostolic sau roman, Simbolul de credință al Bisericii din Neo-Cezareea Pontului, Simbolul de credință al Bisericii din

Cezarea Palestinei, Simbolul de credință al Bisericii din Alexandria și altele. Aceste Simboluri se deosebeau puțin între ele, după cum aveau să apere credința Bisericii de o greșală sau alta a ereziilor; dar ele erau identice în privința ideilor principale pe care le susțineau despre Sfânta Treime, despre mântuirea noastră realizată în Hristos, despre Biserică și Taine. Ulterior, sinoadele ecumenice din anii 325 și 381 au contopit aceste simboluri de credință locale, le-au întregit și desăvârșit, făcând din toate unul singur, pe care l-au dăruit Bisericii creștine, comoară prețioasă pentru totdeauna, acesta înlocuind toate simbolurile locale de până atunci și devenind normativ în întreaga Biserică.

Simbolul credinței ortodoxe, cum mai este numit Crezul, a fost elaborat în secolul al patrulea la primul Sinod ecumenic ținut la Niceea în anul 325 și la al doilea Sinod ecumenic ținut la Constantinopol în anul 381, chiar dacă se bazează pe simboluri ale botezului datând încă din timpurile apostolice. Prima parte a Crezului a fost elaborată de 318 episcopi inspirați de Dumnezeu ce s-au adunat la Niceea de pe întreg pământul. Aici, pentru prima dată în istoria Bisericii, s-a putut ține un sinod ecumenic, având o participare universală. Au fost totuși, de-a lungul acestor secole, multe sinoade locale sau regionale, printre care și sinodul ținut la Ierusalim, menționat în Noul Testament (Faptele Sfinților Apostoli, capitolul 15). Scopul propus al Sinodului de la Niceea din 325 era ca, sub îndrumarea Sfântului Duh să se formuleze o expunere concisă care să definească adevărurile și convingerile fundamentale ale credinței creștine. A doua parte a Crezului începând cu cuvintele „...Și în Sfântul Duh...“, a fost elaborată de 150 Sfinți Părinți adunați la al doilea Sinod ecumenic ținut în 381 la Constantinopol. Scopul său era de a completa Simbolul credinței și de a contracara diferitele erezii. Prin urmare, Crezul este un rezumat al adevărului revelat, o formulă esențială care prezintă cu autoritate articolele de credință, a căror mărturisire trebuie făcută în vederea dobândirii mântuirii. Formularea lui, introducerea în cadrul Sfintei Liturghii, interpretarea și apărarea lui reprezintă puncte fundamentale în înțelegerea și trăirea Ortodoxiei. Crezul distinge creștinismul de alte religii, pentru a indica o scurtă mărturisire de credință comună cu un sens precis, cu un contur delimitat, un sens dogmatic major. În ceea ce privește autoritatea acestui simbol de credință, aceasta a fost permanent confirmată de întreaga Biserică. El are o autoritate pe care nu o posedă alt document. Toate celelalte trebuie, din această cauză, să se raporteze la conținutul acestui Simbol de credință pentru a obține aceeași valoare ca el.

Este îmbucurător faptul că în ultimii ani, în cadrul ecumenismului local și mondial, a fost prețuită în mod special forma inițială a acestui Simbol de credință, propunându-se în repetate rânduri ca textul original să fie folosit în practica liturgică a Bisericii. Crezul mărturisește credința în Dumnezeu-Sfânta Treime: Tatăl, Fiul și Sfântul Duh, în lucrarea Sa pentru întreaga creație, în iubirea Sa față de oameni și lucrarea Sa pentru mântuirea și sfințirea lor, precum și în însușirile Bisericii și speranța într-o viață veșnică. Noi avem aici cu adevărat un rezumat al conținutului esențial al credinței creștine. Referindu-se la conținutul dogmatic al Crezului, un mare teolog menționa: „În Simbolul de credință niceo-constantinopolitan, hristologia este partea cea mai dezvoltată, deoarece aceasta răspunde faptului central al întrupării, care ne aduce revelația divină. Mărturisirea hristologică sau bipartită presupune întotdeauna mărturisirea completă trinitară. Dar formula trinitară, ajungând dominantă, reînviază particularitățile locale ale vechilor formule și arată norma. Teologia răsăriteană, mult mai sintetică, afirmă în doxologiile și în liturghia sa predominarea clară a numelui Sfintei Treimi. «Nespusele suspine» ale vieții creștinești nu se opresc nici la Hristos, nici la Duhul Sfânt, ci sunt duse mai departe înaintea Tatălui” (Paul Evdokimov, **Ortodoxia**, traducere din limba franceză de Prea Sfințitul Episcop dr. Irineu Ioan Popa, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1997, p. 197). Trebuie precizat că pentru Biserica Ortodoxă acest simbol este singurul Simbol de credință întrebuințat peste tot. Ea nu și l-a „găsit” numai pentru sine. Născut din nevoia firească a legitimării primilor creștini ca mărturisitori ai lui Iisus Hristos – Fiul lui Dumnezeu întrupat, Crezul a primit de-a lungul timpului diferite forme, menite să răspundă atât cerințelor Bisericii, cât și provocărilor venite din sfera antichității târzii și a filosofiei elenistice. Nu în ultimul rând, Crezul s-a afirmat și ca o mărturisire cu vădite valențe apologetice și antierețice, în special împotriva numeroaselor curente gnostice apărute în primele secole. El este Simbolul de credință al întregii Biserici a lui Hristos, al tuturor Bisericilor creștine care vor să rămână în legătură și comuniune cu Biserica primară. Este singurul Simbol de credință formulat de un sinod ecumenic și receptat de întreaga Biserică.

## EVENIMENT IMPORTANT ÎN EPISCOPIA CARANSEBEȘULUI

Duminică, 12 septembrie 2010, Preafericitul Părinte Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, înconjurat de mulți arhieri și de un sobor de preoți și diaconi, a sfințit noua catedrală din orașul Caransebeș având hramurile „Învierea Domnului“ și „Sfântul Prooroc Ilie Tezvitianul“, cu prilejul vizitei pe care a efectuat-o în Episcopia Caransebeșului în zilele de 11–13 septembrie 2010. La evenimentul care a îmbrăcat întreg Banatul în haine de sărbătoare au participat oficialități centrale și locale, politicieni, reprezentanți ai altor culte religioase și câteva mii de credincioși veniți împreună cu preoții parohi din oraș și din localitățile din jur.

Preafericitul Părinte Daniel a sosit sâmbătă la Caransebeș, unde un sobor de arhieri, preoți și diaconi, alături de oficialitățile locale și județene, precum și câteva sute de credincioși l-au întâmpinat în fața bisericii „Sfântul Mare Mucenic Gheorghe“, cunoscută drept catedrala istorică din oraș. Preasfințitul Emilian Lovișteanul, episcop-vicar al Arhiepiscopiei Râmnicului, înconjurat de un sobor de preoți și diaconi, a oficiat o slujbă de Te Deum, în prezența Întâistătorului Bisericii noastre, a ierarhilor și invitaților. Preasfințitul Lucian, episcopul Caransebeșului, i-a urat bun venit Preafericitului Părinte Patriarh Daniel și a prezentat câteva date istorice legate de Episcopia din Banat și de catedrala veche din oraș, unde au avut loc cele mai importante evenimente din viața eparhiei: „Deși nu a fost construită pentru a fi catedrală, în 1865, când s-a înființat Episcopia Caransebeșului, biserica «Sfântul Mare Mucenic Gheorghe» a devenit catedrală episcopală. Mitropolitul Andrei Șaguna a înființat în acel an Episcopia Ortodoxă Română a Caransebeșului. În această catedrală au fost înscăunați toți episcopii Caransebeșului: Ioan Popasu și Nicolae Popea, care au fost ucenicii marelui Șaguna, și mai apoi, în 1910, chiar în duminica Tomii, vrednicul de pomenire Miron Cristea, care a devenit apoi mitropolit primat și primul patriarh al Bisericii Ortodoxe Române. Au fost înscăunați aici episcopii Iosif Badescu, Vasile Lazarescu, care a devenit apoi primul mitropolit al Banatului după reînființarea Mitropoliei, Veniamin Nistor, care a păstorit în vremuri grele și a fost nevoit să-și părăsească eparhia, apoi, în 1994, episcopul Emilian Birdaș, iar în 1996, înaintașul nostru, Înaltpreasfințitul Laurențiu, Mitropolitul Ardealului“, a spus Preasfințitul Lucian.

Preafericitul Părinte Patriarh Daniel a evidențiat rolul pe care l-au avut de-a lungul istoriei atât orașul Caransebeș, cât și Episcopia de aici în viața Bisericii și a neamului românesc: „Orașul Caransebeș a fost un loc al mărturisirii credinței ortodoxe la margine de țară și un oraș al apărării identității și unității naționale, al refacerii unității naționale, împreună cu Aradul. Acest oraș a contribuit la dezvoltarea conștiinței naționale, de refacere a unității naționale, ceea ce s-a și realizat în 1918. De asemenea, eparhia Caransebeșului rămâne în conștiința Bisericii Ortodoxe Române ca o cetate de cultură teologică. Seminarul teologic de aici a avut profesori iluștri, care au scris cărți de înaltă ținută academică și care au format generații întregi de preoți, profesori și oameni de cultură“, a subliniat Preafericitul Părinte Patriarh Daniel.

Duminică, 12 septembrie, Preafericitul Părinte, împreună cu arhieriei prezenți, a târnosit noua catedrală din Caransebeș. După rânduiala obișnuită a înconjurării lăcașului de cult, a urmat pecetluirea sfintei mese din altar, în piciorul căreia au fost așezate moaștele și hrisovul. După înveșmântarea sfintei mese, Înaltpreasfințitul Timotei, arhiepiscopul Aradului, a citit hrisovul în fața credincioșilor adunați pentru a participa la sfințire și la Sfânta Liturghie. Printre oficialitățile prezente s-au numărat ministrul secretar de stat pentru culte, Adrian Lemeni, prefectul și președintele Consiliului județean al județului Caraș-Severin, primarul orașului, precum și parlamentari și politicieni din mai multe zone ale țării.

Din soborul de arhierie care a oficiat slujba de sfințire a catedralei și Sfânta Liturghie la altarul nou-sfințit au făcut parte: Înaltpreasfințitul Laurențiu, mitropolitul Ardealului, Înaltpreasfințitul Irineu, mitropolitul Olteniei, Înaltpreasfințitul Iosif al Europei Occidentale și Meridionale, Înaltpreasfințitul mitropolit Nifon, arhiepiscopul Târgoviștei și exarh patriarhal, Înaltpreasfințitul Teodosie, arhiepiscopul Tomisului, Înaltpreasfințitul Andrei, arhiepiscop al Alba Iuliei, Înaltpreasfințitul Casian, arhiepiscopul Dunării de Jos, Înaltpreasfințitul Timotei, arhiepiscop al Aradului, Înaltpreasfințitul Luchian, episcopul sârbilor ortodocși din Budapesta și Timișoara, Preasfințitul Lucian, episcopul Caransebeșului, Preasfințitul Sofronie, episcopul Oradiei, Preasfințitul Nicodim, episcopul Severinului și Strehaiei, Preasfințitul Vincențiu, episcopul Sloboziei și Călărașilor, Preasfințitul Galaction, episcopul Alexandriei și Teleormanului, Preasfințitul Ambrozie, episcopul Giurgului, Preasfințitul Sebastian, episcopul Slatinei și Romanaților, Preasfințitul Visarion, episcopul Tulcei, Preasfințitul Daniil, episcopul locțiitor al Episcopiei Daciei Felix, Preasfințitul Siluan al Episcopiei Ortodoxe Române din Ungaria, Preasfințitul Vasile Someșeanul, episcop-vicar al Arhiepiscopiei Vadului, Feleacului și Clujului, Preasfințitul Paisie Lugojanul, episcop-vicar al Arhiepiscopiei Timișoarei, Preasfințitul Emilian Lovișteanul, episcop-vicar al Arhiepiscopiei Râmnicului,



Preasfințitul Ioachim Băcăuanul, episcop-vicar al Arhiepiscopiei Romanului și Bacăului.

În cuvântul de învățătură de la Sfânta Liturghie, Preafericitul Părinte Patriarh a vorbit credincioșilor adunați în noua catedrală din Caransebeș despre jertfa mântuitoare de pe cruce, ca supremă expresie a iubirii divine față de oameni și despre Cruce, ca semn al biruinței asupra răului. „Iubirea lui Dumnezeu, Care Îl trimite pe unicul Său Fiu într-o lume bolnavă de păcat, de ură și de răutate pentru a o vindeca de păcat și moarte, este iubire mântuitoare și făcătoare de viață. Întrucât Hristos Cel care a murit pe cruce a fost fără de păcat, moartea ca plată a păcatului nu a putut să-L stăpânească, iar El a biruit cu moartea Sa puterea morții înviind din mormânt. În noaptea de Paști, noi ridicăm cu ambele mâini Sfânta Cruce în văzul tuturor, adăugăm lumânarea de Înviere la ea și spunem «Hristos a Înviat!», apoi ni se răspunde «Adevărat a Înviat!», deoarece Hristos Cel răstignit este Hristos Cel Înviat, Care și după moartea Sa poartă în trupul Său semnele Crucii, adică semnele cuielor din mâini și picioare, precum și semnul lăsat de lancea care L-a străpuns. Semnele Crucii rămân veșnic în trupul Mântuitorului Iisus Hristos, Cel Înviat și Înălțat la ceruri, pentru a ne arăta cât de mult ne-a iubit El pe noi și S-a dăruit nouă, ca pe noi să ne ridice la ceruri. De aceea, sărbătoarea Înălțarea Sfintei Crucii, ca cinstire a Sfintei Crucii, este preamărirea iubirii jertfelnice, a iubirii smerite, singura iubire pe care Dumnezeu o prețuiește. El nu prețuiește iubirea posesivă și mândră, ci iubirea smerită, care deschide sufletul omului spre a iubi pe Dumnezeu și pe semenii. Evanghelia de astăzi ne mai spune că «Dumnezeu nu a trimis pe Fiul Său în lume ca să osândească, ci ca lumea să se mântuiască prin El». Deci, Mântuitorul vine să mântuiască, nu să osândească lumea. El vine să cheme, să vindece pe cei bolnavi, să hrănească pe cei săraci, să îndrepte pe cei rătăciți, să ridice pe cei păcătoși și căzuți, vine să dăruiască viață adevărată. Crucea este lumină și binecuvântare spre mântuire. Crucea este semnul credinței în iubirea lui Dumnezeu, iubire mai tare decât moartea. De aceea, noi am făcut din Cruce semnul mântuirii, iar când spunem «Doamne, ajută-ne!», «Doamne, mântuiește-ne!», «Doamne, miluiește-ne!», ne însemnăm cu Sfânta Cruce, deoarece ea este semnul iubirii Preasfintei Treimi pentru noi. De aceea, și biserica este construită sub formă de cruce, iar pe turlele ei se află o cruce, care ne amintește de iubirea lui Hristos pentru noi“, a spus Preafericitul Părinte Patriarh Daniel.

La final, Întâistătătorul Bisericii a oferit diplome și distincții ctitorilor, binefăcătorilor și tuturor jertfitorilor sfintei catedrale din Caransebeș, care au contribuit esențial de-a lungul anilor la zidirea lăcașului de cult. Preasfințitul Episcop Lucian a primit un engolpion și o cruce, iar pentru altarul catedralei, o cruce de binecuvântare. Au primit distincții consilierii Episcopiei Caransebeșului și protopopii, primarul orașului, prefectul de Caraș-Severin și președintele Consiliului

Județean Caraș-Severin, precum și directorii firmelor care au construit lăcașul de cult.

A urmat cuvântul Înaltpreasfințitului Laurențiu, mitropolitul Ardealului, care a reamintit de greutățile întâmpinate la începerea lucrărilor de zidire a catedralei din Caransebeș: „Când am pus piatra de temelie, am îmbrăcat veșmintele primului episcop de Caransebeș, Ioan Popasu, și am spus că dorim să ducem mai departe dorința înaintașilor noștri. Iată, astăzi s-a împlinit aceasta“.

În cursul după-amiezii, într-un cadru festiv, Preafericirea Sa a primit titlul de „Cetățean de onoare“ al orașului Caransebeș, în semn de mulțumire și recunoștință pentru contribuția deosebită avută la creșterea prestigiului Bisericii noastre în cei trei ani de arhislujire.

Luni, 13 septembrie, Preafericitul Părinte Patriarh Daniel a vizitat biserica „Sfântul Ioan Botezătorul“ din Caransebeș, apoi municipiul Reșița unde a primit titlul de „Cetățean de onoare“ al județului Caraș-Severin și al orașului și pe acela de „Doctor honoris causa“ al Universității „Eftimie Murgu“ din localitate. După un popas în cimitirul ortodox din Lugoj, în cursul serii Preafericitul Părinte Patriarh Daniel s-a reîntors la București pe calea aerului, fiind condus la aeroport de ierarhi, clerici, monahi și monahii din cuprinsul Mitropoliei Banatului.

REDAȚIA

## HRĂNIRE ȘI MÂNTUIRE (II)

COSTION NICOLESCU

### II. Îmbolnăvirea hrănirii: lăcomia pântecelui

Lăcomia pântecelui este socotită de spiritualitatea *Bisericii de Răsărit* (ca să preluăm o formulare a lui Vladimir Lossky) printre păcatele capitale, de moarte (alături de mândrie, invidie, iubire de argint, desfrânare, trândăvie, mânie), constituind totodată și patimi. Mai mult chiar, enumerarea patimilor sau a păcatelor capitale începe uneori chiar cu lăcomia. Poate că lucrul acesta se explică și prin faptul că hrănirea este obligatorie viețuirii sau supraviețuirii ființei umane, așadar este o funcție biologică cu care omul este confruntat în permanență. Unele interpretări spun că Dumnezeu a rânduit ca omul să se hrănească pentru a înțelege că nu are viață de sine, în sine, ci trebuie să o primească (alimenteze) din afară.

Plecând pe urmele Sfinților Părinți, Părintele Dumitru Stăniloae (în **Ascetica și mistica Bisericii Ortodoxe**) a făcut o analiză foarte aprofundată a patimilor, a mecanismelor lor de declanșare și manifestare, precum și a gravelor lor consecințe la nivelul ontologic al ființei umane. Iată câteva dintre elementele definiției reieșite în urma acestei analize:

– Patimile reprezintă **cel mai coborât nivel la care poate cădea ființa omenească**. Omul patimilor nu mai este om al voinței, ci se spune despre el că este un om *stăpânit, rob, purtat* de patimi. Un om *împătimit*. Aproape orice patimă caută să reducă pe semenii la treapta inferioară a unor obiecte.

– În patimi se manifestă **o sete fără margini, care-și caută astâmpărarea, și nu și-o poate găsi**. Ființa umană, având o bază spirituală, are o tendință spre infinit care se manifestă și în patimi, dar în chip pervers, căci în loc să se îndrepte spre autenticul infinit, care este de ordin spiritual, eșuează în obiective finite de ordin material. În loc să fie stăpânul a toate, omul devine robul lor. Pe de o parte, ea caută infinitul; pe de alta, se alege cu nimicul.

– Patima este **un nod de contraziceri**. Ea este expresia unui egoism, vrând să facă toate lucrurile să graviteze în jurul său, ca centru privilegiat, dar, în fapt, ea face ca lumea, cu ispitirile ei, să-i fie centrul tuturor preocupărilor.

– Patima este astfel **ceva irațional**. Totul pe lume este rațional, având temeiul într-o rațiune divină, numai patima este irațională (Părintele îl citează pe Sfântul Maxim Mărturisitorul). Cu toate că omul realizează pe undeva nimicnicia și zădărnicia pornirilor și poftelor sale, el nu se poate sustrage lor. De pildă, lacomul știe că nici o mâncare nu-i va satisface vreodată lăcomia, oricât ar consuma din ea. Și atunci, rațional ar fi ca el să nu se lase chinuit de această patimă.

– Patimile produc **o sfâșiere și o dezordine în ființa omului**, pentru că, oricât de căzut, spiritul nu poate fi anihilat total, și, atunci, el își plânge condiția în care a ajuns și își cere drepturile existențiale, chiar dacă adesea fără ca omul împătimit să fie prea conștient de aceasta. Mai mult chiar, patimile produc o dezordine și în relațiile dintre subiectul lor și semenii lui. De multe ori, patima se întinde de la primul ei subiect înspre viața altuia. Lăcomia unuia provoacă lăcomia altuia, ca apărare a aceluia de lăcomia primului. De aceea, se poate spune că patimile **produc și întrețin haosul între oameni**.

– În fond, toate patimile sunt **opusul iubirii adevărate**; singura care restabilește armonia normală între oameni.

Rădăcinile tuturor patimilor stau în **iubirea de plăcere**, iubirea de slavă și iubirea de argint. Cea dintâi ar fi o sursă mai apropiată și a lăcomiei pântecului. După Marcu Ascetul, omul nu săvârșește nici un păcat, dacă nu-l biruie și nu-l iau în stăpânire mai întâi uitarea, nepăsarea și neștiința, toate cu referire la Dumnezeu. Iar pe acestea le naște plăcerea, odihna, iubirea slavei de la oameni și împrăștierea. Iar pricina cea dintâi și maica lor este iubirea de sine, cu alte cuvinte, iubirea nerațională de trup și alipirea pătimasă de el.

Ținând cont că la împătimit se adaugă foarte adesea și **obișnuința**, plăcerea ascunsă în patimă îl poartă pe om, pe nesimțite, până în fundul abisului.

Sigur, lăcomia are un spectru mult mai larg decât cel al pântecului, dar parcă în legătură cu acesta ea este mai vizibilă. Și, în plus, lăcomia pântecului pare a fi imaginea perceptibilă cea mai sugestivă pentru orice tip de lăcomie. Ea este comparată adesea cu cea a porcului, numai că ceea ce la porc este ceva firesc, la om este total nefiresc și exprimă clar o defecțiune spirituală. „Cine se îndestulează cu mâncarea se aseamănă cu animalele și cu fiarele: cu tigru, cu leul, cu ursul și cu porcii, iar nu cu oamenii“ (Sfântul Ioan Gură de Aur).

Lacomul își face din pânțece „dumnezeul lui“ (Filipeni 3, 19)<sup>1</sup>, el face din simțul gustului și din funcțiile digestive centrul și esența ființei sale. Pânțelece devine astfel

<sup>1</sup> Sfântul Pavel îi consideră pe aceștia „*dușmani ai crucii lui Hristos*“ (Filipeni 3, 18).

„împăratul patimilor“ (Grigore Sinaitul), atunci când omul pune dorința de hrană și plăcerea de a o consuma înaintea doririi lui Dumnezeu. Predându-se plăcerii trupești, omul se lipsește de desfătarea de cele duhovnicești.

Scriitorii ascetici socotesc ca la cei mai tineri, lăcomia pântecelui le produce pe toate celelalte. Căci ea pune în mișcare pofta desfrânării: „Multa mâncare și deasa mâncare sunt cauza desfrânării“ (Maxim Mărturisitorul), și amândouă acestea au nevoie de bani pentru a se satisface, iar cel ce se vede lipsit de obiectele care satisfac aceste trei patimi se întristează, precum dacă vrea cineva să i le răpească, sau să pună mâna pe ele înaintea lui, se mânie. La cei mai în vârstă însă, principala patimă este mândria. Dar slava deșartă și mândria pot fi și ele un efect al lăcomiei și al avuției adunate.

Dată fiind structura duală a omului, sunt patimi ale trupului și patimi ale sufletului. Lăcomia pântecelui este plasată de Sfântul Ioan Damaschin în fruntea patimilor trupești, unde mai aflăm, dintre cele în legătură cu hrana, *nesăturarea, desfătarea, beția, mâncarea pe ascuns*<sup>2</sup>. Dar strânsa unitate dintre trup și suflet face ca patimile trupești să fie împletite cu cele sufletești sau să se condiționeze reciproc. Ca atare chiar dacă lăcomia pântecelui pare un păcat pur trupesc, ea are implicații sufletești; sufletul este în fond cel care conduce la ea, dorind felurite mâncăruri.

Conform Părinților filocalici, sufletul se împarte în trei: în rațiune, iușime și poftă. Lăcomia pântecelui face parte dintre păcatele părții poftitoare a omului, alături de nesăturare, beție, curvie, preacurvie, necurăție, desfrânare, iubire de avuții, poftă de slavă deșartă, de bani, de bogăție și de plăcerile trupești.

Lăcomia pântecelui se vedește în ceea ce privește cantitatea prin plăcerea de a mânca mult, peste nevoile reale ale trupului, iar în ceea ce privește calitatea, prin căutarea unor mâncăruri cât mai alese, cât mai rafinate. Lăcomia stimulează imaginația, dând naștere celor mai fanteziste și mai inedite meniuri.

**Mecanismul care face posibilă lăcomia pântecelui** este pus în mișcare de căderea omului. În urma ei, în firea omului au „odrașlit“, cum se exprimă Părintele Dumitru Stăniloae, afectele. Și el le citează pe acestea: *pofta după mâncare, plăcerea de mâncare*, frica, întristarea. După cum se vede, două dintre ele aparțin hrănirii.

<sup>2</sup> Iată lista lor integrală: lăcomia pântecelui, nesăturarea, desfătarea, beția, mâncarea pe ascuns, iubirea de plăceri felurite, curvia, preacurvia, desfrâul, necurăția, amestecarea sângelui (incestul), stricarea pruncilor, împreunarea cu dobitoacele, poftele rele și toate patimile urâte și potrivnice firii, furtul, jefuirea celor sfinte (sacrilegiul), hoția,uciderea, orice moleșire trupească și bucurie de voile trupului, mai ales când trupul e sănătos, ghicirile, descântecele, farmecele, prezicerile, iubirea de podoabe, ușurătatea, moliciunile, înfrumusețările, vopsirea feței, pierderea vremii, umblarea fără rost, jocurile de noroc, reaua și pățimașă întrebuințare a lucrurilor dulci ale lumii, viața iubitoare de trup, care, îngroșând mintea, o face pământescă și dobitocească și nu o lasă niciodată să tindă spre Dumnezeu și spre lucrarea virtuților.

Afectele nu țin de voință și sunt chiar necesare firii omenești pentru conservarea ei. Asceza nu este chemată să le desființeze, ci numai să le supravegheze și să le țină în frâu.

În mod evident, Dumnezeu a pus o plăcere în consumul hranei (cel puțin asta pare să spună exprimarea biblică despre pomii „cu roade bune de mâncat“). Plăcerea aceasta vine în mare parte tot ceea ce se adaugă actului de a mânca, dar din mâncarea în sine. Derapajul intervine atunci când plăcerea mâncării devine un scop în sine, mult exagerat, dând iluzia că dorul infinit după veșnicie, sădit de Dumnezeu în om, poate fi astâmpărat de mâncare sau băutură. În loc de cale de comunicare cu Dumnezeu și cu oamenii, hrana devine piedică și motiv de sminteală. Această patimă nu privește hrana în sine, ci constă în felul greșit în care omul se folosește de ea, când o folosește într-un îmbuibare. Așadar nu în a mânca stă patima, ci în starea sufletească a omului și în scopul pentru care o face. Lăcomia, inclusiv cea a pântecului, se mai caracterizează și prin faptul că niciodată nu e satisfăcută: cu cât consumi mai mult, cu atât ai vrea și mai mult. Este ceea ce semnalează și Sfântul Ioan Scărarul: „Demonul lăcomiei pântecelui se așează în stomac și nu îl lasă pe om să se sature: săturat strigă că e lipsit și ghiftuit și plesind de sătul, țipă că îi e foame“.

Pericolul este general, pentru că orice masă luată fără luare aminte poate aluneca în lăcomie. În felul acesta, lăcomia pântecului se poate strecura parșiv chiar în cursul unor gesturi care s-ar dori ale iubirii și ale întâlnirii într-o prietenie.

**Urmările lăcomiei pântecelui** sunt mult mai grave decât ar părea la prima vedere, ele depășind cadrul fizic (trupesc). Ca, în general, orice alt păcat grav, lăcomia pântecelui nu este dăunătoare numai prin sine, dar și prin faptul că se însoțește cu multe alte păcate, iar pe unele chiar ea este aceea care le generează direct sau indirect. Mulți părinți privesc lăcomia ca pe „rădăcina tuturor relelor“ (Sfântul Ioan Scărarul) sau „maica tuturor patimilor“ afirmând că „mâncarea multă dă rămă virtuților“ (Sfântul Ioan Casian). Tot așa, Sfântul Diadoh al Foticeii observă cum „Trupul îngreunat de mulțimea mâncărilor face mintea molâie și leneșă“, ducând la trândăvie și negrijă (lene), iar Sfântul Ioan Scărarul consideră că o mulțime de gânduri pătimase se iscă în suflet pornind de la lăcomia pântecului.

În ceea ce privește însoțirile, poate că cel mai adesea lăcomia pântecelui se însoțește cu beția. Tot des, ea se însoțește cu somnul prea mult. Omul slăbește în toate ale voinței sale, se simte îndemnat spre desfrânare, iar de aici vin o mulțime de alte ispitiri și căderi. Un leac eficient, din acest punct de vedere, îl reprezintă vegherea cu rugăciune în vremea nopții. Însă însoțirea cea mai gravă este cea cu mândria. Atât lăcomia, cât și mândria își au rădăcina în iubirea egoistă de sine, ca un absolut autonom și independent. „E clar, zice Sfântul Maxim Mărturisitorul,

că cine posedă egoismul, posedă toate patimile<sup>3</sup>. Egoismul reprezintă o rupere de Dumnezeu, ca centru al existenței umane.

Sfântul Ioan Scărarul alcătuiește o listă mai lungă cu păcatele care pot deriva din lăcomia pântecelui, fără ca aceasta, desigur, să fie exhaustivă: risipa, ilegalitatea, jurământul mincinos, beția, furtul, senzualitatea, răpirea, lingușirea, nerușinarea, nesăturarea. Pe toate acestea le consideră progeniturile și rodul lăcomiei pântecelui.

Dar poate consecința cea mai gravă este cea care se întrevede în final, așa cum ne-o enunță Sfântul Ioan Damaschin: poftitorul disprețuiește pe Dumnezeu și poruncile Lui dumnezeiești, uită de nobila sa obârșie dumnezeiască, se sălbăticește față de aproapele, își întunecă rațiunea și n-o mai lasă să privească spre adevăr.

### III. Profilaxia sau tămăduirea hrănirii: rânduiala și asceza

Fiecare patimă este opusul unei virtuți. Patimilor trupești le corespunde, la Sfântul Ioan Damaschin, o listă la fel de lungă de virtuți trupești<sup>3</sup>. Cele privind hrănirea sunt, după el, acestea: *înfrânarea, postul, foametea, setea, mâncarea uscată, mâncarea târzie, mâncarea puțină*. Scopul creștinului este depărtarea de patimi și însușirea virtuților. În orice caz, remediul cel mai sigur pentru stingerea lăcomiei pântecelui este postirea, așa cum este ea rânduită de Biserică. Aproape toate pornirile pătimase slăbesc prin post. Înfrânarea, îndeobște, este recomandabilă. Alte mijloace de a evita patimile și de a câștiga virtuțile corespunzătoare sunt: seriozitatea în slujirea lui Dumnezeu, suferința, sărăcia (nu mizeria!), împărțirea averilor la săraci, dorirea după bunurile viitoare nemuritoare, dorul după Împărăția lui Dumnezeu și străduința de a fi cu adevărat fiu al Tatălui ceresc. Textele ascetice spun că atunci când omul este în putere, trupul mai poate fi domolit și prin osteneți<sup>4</sup>.

În afară de postire, pentru stăpânirea lăcomiei pântecelui se cere o hrănire adecvată, cu o hrană adecvată. Din punct de vedere cantitativ, se cere multă ponderație.

<sup>3</sup> „Iar virtuți trupești, mai bine zis unelte ale virtuților, care se nasc întru cunoștință și după Dumnezeu și duc pe om afară de orice fătărie și dorința de a plăcea oamenilor, la înaintarea în smerenie și nepătimire, sunt acestea: *înfrânarea, postul, foametea, setea, privegherea, starea de toată noaptea, plecarea deasă a genunchilor, neîmbierea, mulțumirea cu o singură haină, mâncarea uscată, mâncarea târzie, mâncarea puțină, băutura de apă* (sublinierea celor care țin de hrănire ne aparține), culcarea pe pământ, sărăcia, neaverea, austeritatea, neîmpodobirea, neîubirea de sine, singurătatea, liniștea, neieșirea din casă, lipsa, mulțumirea cu ce ai, tăcerea, procurarea celor de trebuință prin lucrul mâinilor, toată reaua pătimire și nevoință trupească și altele asemenea. Toate acestea sunt cât se poate de necesare și de folositoare când trupul e sănătos și tulburat de patimi trupești. Iar dacă e neputincios și cu ajutorul lui Dumnezeu a biruit acestea, nu sunt așa de necesare, întrucât sfânta smerenie și rugăciune întregesc toate“ ([www.filocalia.ro](http://www.filocalia.ro)).

<sup>4</sup> Acesta este, totuși, un lucru relativ, deoarece experiența arată că, foarte adesea, oamenii care efectuează munci foarte ostentive din punct de vedere fizic sunt atrași la sfârșit nu numai spre mai multă mâncare, dar și spre prea multă băutură.

Omul este îndemnat mai degrabă să guste decât să mănânce. Sfântul Pavel arată ca Dumnezeu a făcut bucatele „spre gustare cu mulțumire“ (I Timotei 4, 3). În sensul acesta (al gustării și al mulțumirii) se rostesc și rugăciunile de binecuvântare a oricăror ofrande de bucate. Gustarea este eminentă în cazul Euharistiei. „Gustați și vedeți că bun este Domnul“, spunea profetic David (Psalmul 33, 8). Ca atare, se impune ca să nu se mănânce doar pentru plăcerea de a mânca, să nu se mănânce până la săturare, ci când te ridici de la masă să simți că ai mai putea mânca. Din punct de vedere calitativ, se cuvine ca hrana să fie cât mai simplă, chiar austeră. Abținerea liberă de la (prea multă) carne este recomandabilă. De asemenea să fie evitate mâncăruri care îngrașă<sup>5</sup>, precum și cele care aprind simțurile. Evitarea lăcomiei face posibilă smerenia și cumpătarea la vorbă.

Apoi, masa să se desfășoare cu o anumită rânduială, cu binecuvântare și cu mulțumire către Dumnezeu, la început și la sfârșit, încât să înlesnească întâlniri izbutite cu sine, cu oamenii, dar îndeosebi cu Dumnezeu. „Ori de mâncați, ori de beți, ori altceva de faceți, toate spre slava lui Dumnezeu să le faceți“ (I Corinteni 10, 31). Iată cum o vede această rânduială Sfântul Efreem Sirul, într-un ciclu de unsprezece *Imne ale binecuvântării mesei*:

- Nu trebuie mâncat ca animalele, se cuvine să fii sobru.
- A mânca este un prilej de a-L slăvi pe Dumnezeu, de a-L lăuda.
- Totdeauna masa trebuie începută cu binecuvântarea lui Dumnezeu.
- Este natural ca invitații la masă să mulțumească lui Dumnezeu.
- Răsplata pentru un bun comportament pe toată durata meselor va veni în lumea ce va să vie.
- Creștinii pot lua ca model comportamentul apostolilor la Cana sau în alte ocazii, ca de pildă la înmulțirea pâinilor.
- Hristos este acela care prezidează orice ospăț, în casa unui creștin.
- Cumpătarea în ceea ce privește consumul de vin este recomandabilă.
- Hrana trebuie să slujească la restabilirea forțelor oamenilor.
- Nu trebuie să pălăvrăgești prea mult. Se poate vorbi la masă, dar numai

<sup>5</sup> În Vechiul Testament era prevăzută, la mare preț, pentru jertfire lui Dumnezeu, grăsimea animalelor respective, cu precădere grăsimea de pe măruntaie, de pe intestine, de pe șolduri, de pe rărunchi, cea care acoperă lăuntru și seul de pe ficat (Levitic 1; 3; 4; 7; 9 – în mai multe versete). Se considera că „mireasma“ arderii ei pe altarul de jertfă era foarte plăcută lui Dumnezeu. Chiar și în Noul Testament, pentru fiul risipitor, tatăl pune, pentru bucuria întoarcerii lui, să se taie „vițelul cel îngrășat“ (Luca 15, 23). În popor grăsimea a fost considerată, pe de o parte, un semn de bunăstare, iar pe de altă parte, și un semn de sănătate și de frumusețe („grasă și frumoasă“, se spunea). În același timp, oamenii grași sunt considerați îndeobște a fi mai buni la suflet. Dacă ne vom uita însă la pictura bisericească, vom observa că toți sfinții sunt zugrăviți slabi. Ori că, cel mai adesea, așa erau ei cu adevărat, datorită eforturilor lor ascetice, fie că și atunci când, mai rar, poate că n-au fost așa, ei sunt reprezentați în starea eshatologică, care presupune un trup nesticăcios, transfigurat, subțiat (cf. I Corinteni 15, 35–54).



abordând subiecte înțelepte: doctrina, sobrietatea, puritatea, Masa Împărăției, abstenența, Evanghelia etc.

– Uneori lecturile sfinte însoțesc mesele. Cântările, ca fapte ale harului și ale slăvirii, sunt acceptate și practicate. Se folosește uneori țitera.

Toate aceste reguli sunt valabile până astăzi pentru creștini.

**Postirea.** Postul constituie una dintre componentele principale ale ascezei în multe dintre spiritualitățile lumii. Se poate constata că postul a însoțit din totdeauna acțiunea vitală de a mânca. Parafrazând pe autorul *Ecclesiastului*, se poate spune că este un timp pentru a mânca de toate și un timp pentru a posti. Postul ține de ritm, de ritmul cosmic al vieții. Lumea este creată de Dumnezeu cu un anumit ritm care-i dă posibilitatea de a fi vie și de a fi frumoasă. Omul cu atât mai mult. Dacă ne-am referi numai la pulsarea sângelui sau la respirație, la trezie și la somn, la zi și la noapte, la ciclul anotimpurilor, la sărbători etc. etc. În artă (poezie, muzică, plastică, arhitectură, dans, film etc.) lucrul acesta poate fi sesizat cu mai multă evidență. Prin post omul intră în ritm cu ceilalți, în ritm comunitar, în sincronism și în armonizare cu evenimente majore din istoria mântuirii (ce-a fost odată este mai lesne actualizat, devine mai ușor astăzi), dar și cu cei cu care împărtășește același set de valori majore, adevărate pe această lume.

Postul nu este atât o restricție, cât, mai degrabă, un alt fel de a mânca, un alt fel – complementar – de a te bucura de hrană. Postul adevărat este afirmativ. Impune o rânduială de a mânca întru viață, depășind simpla abstenență. Acesta ar fi un fals post, până la urmă. Postul nu poate scuza diverse abateri comportamentale. Postul adevărat se ține de bună voie, prin liberă alegere. Ca omul să mănânce este ceva natural; ca el să postească este prin alegere proprie. Așadar, postul este liber și liberează, în același timp. Ca să dai de plăcerea postului trebuie să-l porți în inimă. Deși exprimat la nivel fizic, material, postul constituie în primul rând o nevoie spirituală vitală. Dar, în final, nu neapărat numai spirituală, căci și trupul are importante beneficii.

Chiar dacă aproape totdeauna este legat într-o măsură mai mare sau mai mică de penitență, postul nu constituie o pedeapsă, ci un leac întru tămăduire.

Cu cât omul înaintează în credință, cu atât rolul postului se amplifică în viața sa. Dar, după Sfântul Efrem, oricât de important ar fi el, postul este inferior iubirii (creștine) și, mai ales, adevărului (*Versuri pentru Nisibe XXIX, 32*). Sfântul Efrem vede relație directă între post și adevăr: „În post să căutăm urma adevărului și după ea să ne punem noi pe calea spre Locașuri!“ (*Imnele Postului Mare I, 12*). Este vorba, bineînțeles, de locașurile din rai. Dacă este o căutare, postul este și drumul acestei căutări, căutarea Adevărului – Hristos). Un drum către o țintă existențială

nobilă. Se știe că adesea farmecul este drumului, iar o țintă lipsită de drumul ei parcă nu-și dezvăluie deplin savoarea<sup>6</sup>. În creștinism, drumul și ținta una sunt. Hristos este Calea, dar este și ținta ei, împreună cu Tatăl (Ioan 14, 6). Sărbătoarea întâmpinată cu post este mai deplină.

**„Postire“ în paradis.** Pentru spiritualitatea creștină, istoria postului începe din Grădina Edenului, așadar deodată cu istoria hrănirii. Acolo, „Domnul Dumnezeu a făcut să răsară din pământ tot soiul de pomi plăcuți la vedere și buni la mâncare“ (Facerea 2, 9), iar apoi El „i-a dat lui Adam poruncă și i-a zis: «Din toți pomii raiului poți să mănânci, dar din pomul cunoștinței binelui și răului să nu mănânci»“ (Facerea 2, 16–17). Interdicția din paradis este, într-un fel, un îndemn la postire, la o rețineră de la o hrană anume, întru prezervare a vieții și întru comunicare cu Dumnezeu. Interdicția aceasta era temporară, urmând să fie abolită în momentul maturizării spirituale a omului. Oricum, nu mai este de întâlnit o astfel de restricție în raiul eshatologic.

Imediat după cădere, avem de a face nu atât cu un post, cât cu restricții și prescripții privind hrănirea celor ce se află și doresc să rămână într-o comunicare cu Dumnezeu cel viu. Astfel, Dumnezeu le recomandă oamenilor: „Tot ce se mișcă și tot ce trăiește fie-vă spre hrană; așa cum iarba verde, pe toate vi le-am dat. Numai carne cu viața ei – sângele – să nu mâncați“ (Facerea 9, 3–4). Credința celor vechi era că viața oricărui trup este în sângele lui. Pe măsură ce omul s-a maturizat spiritual, gama de prescripții se înmulțea și se detalia. Acestea s-au referit mai direct la poporul ales, care avea o relație privilegiată cu Dumnezeu. Astfel, în cartea Levitic avem un întreg capitol (11) dedicat „animalelor curate și necurate“, cele dintâi putând fi mâncate, cele din urmă nu. Necurăția animalului interzis se transmitea temporar omului care îl mânca sau care se atingea de el, ceea ce necesita, în consecință, tot soiul de curățiri, pe măsura maculării. Rânduielele din Vechiul Testament priveau mai mult jertfirile decât postirea, dar cele spre hrană constituind cel mai adesea materia jertfelor. O singură zi de post obligatorie era prevăzută, cea din Ziua ispășirii (Iom Kipur) (Levitic 16, 29–30). Mult mai numeroase erau posturile ocazionale, prilejuite de cele mai variate nevoi: înaintea împlinirii unor sarcini dificile (Judecători 20, 26; Estera 4, 26); pentru iertarea unei greșeli (III Regi 21, 27); la cererea unei vindecări (II Regi 12, 16–22); ca plângere de întristare după moartea cuiva apropiat sau ca doliu (I Regi 31, 13; II Regi 1, 12); după o văduvie

<sup>6</sup> Cu toate acestea, sărbătoarea Paștilor este atât de mare încât, prin celebra Scrisoare a Sfântului Ioan Gură de Aur care se citește în noaptea de Înviere, sunt poftiți la aceeași bucurare și cei care au făcut tot drumul postului, cât și cei care au ajuns pe el în al unsprezecelea ceas: „Cei ce ați postit și cei ce n-ați postit, veseliți-vă astăzi! Masa este plină, ospătați-vă toți! Vițelul este mult, nimeni să nu iasă flămând! Gustați toți din ospățul credinței! Împărtașiți-vă toți din bogăția bunătății! Să nu se plângă nimeni de lipsă...“

(Iudita 8, 6; Luca 2, 37); după o nenorocire națională (I Regi 7, 6; II Regi 1, 12; Baruh 1, 5; Zaharia 8, 19); pentru încetarea unei calamități (Ioil 2, 12–17; Iudita 4, 9–13); pentru deschiderea luminii dumnezeiești și deslușirea vedeniei (Daniel 10, 3); pentru pregătirea pentru întâlnirea cu Dumnezeu (Ieșirea 34, 28; Daniel 9, 3)<sup>7</sup>.

Lumea Vechiului Testament ne oferă câteva exemple de mari postitori: Moise, care în două rânduri a ținut un post de patruzeci de zile (Ieșirea 24, 18 și 34, 28); Iosua care, după cum mai mult ni se sugerează, de asemenea a postit de două ori (Ieșirea 24, 13–16 și 33, 11); Ilie, care, și el, a postit patruzeci de zile (III Regi 19, 8); Daniel în Babilon trei săptămâni (Daniel 9, 3; 10, 3; Psalmul 69, 11); David (II Regi 12, 16); profeții, în general (lucrul acesta, atunci când nu este menționat explicit, ni se sugerează).

Toate aceste postiri au avut urmări importante la nivel religios, în relația cu Dumnezeu, îndeosebi pentru salvagardarea dreptei credințe. Importante victorii spirituale ale Vechiului Testament au fost obținute folosind ca armă postul. De pildă, postul a prevenit căderea poporului ales pe când acesta se deplasa în pustie, la ieșirea din Egipt. Postul îi salvează pe niniviteni (Iona 3, 5).

Șirul de mari postitori ai Vechiului Testament este încheiat de Sfântul Prooroc Ioan Înaintemergătorul și Botezătorul, care face, de altfel, trecerea spre lumea Noului Testament. În pustia sa, Ioan nu mânca decât lăcuste și miere sălbatică. De altfel, multe din aceste posturi se petreceau în pustie, un loc mai propice unor postiri îndelungate<sup>8</sup>. Când este nevoie, Dumnezeu îi ajută pe cale minunată pe postitori ca să supraviețuiască. Astfel, Ilie, în pustietate, a fost hrănit de corbi (I Regi 17, 4).

Ca în multe alte cazuri, Hristos a dat El Însuși mai întâi exemplul de postire. Făptuirile văzute ale lui Hristos sunt precedate de post. El a fost dus în pustie de Duhul pentru postirea Sa de patruzeci de zile. „Și postind El patruzeci de zile și patruzeci de nopți, în cele din urmă a flămânzit“ (Matei 4, 2). La sfârșitul acestei postiri, Hristos a fost supus de diavol la o primă ispitire, care se referea la hrană, și anume aceea de a transforma pietrele în pâine, ispită căreia i-a rezistat. Ar fi putut, desigur, să-l biruiască prin multe alte mijloace, dar a ales calea postului, tocmai pentru a compensa într-un fel recuperator faptul că Adam a fost înșelat de diavol printr-un fruct devorat cu lăcomie. În principiu, este de reținut că orice străduință ascetică este amenințată de ispitiri mai teribile.

**La luptă!** În Biserică foarte adesea se vorbește despre post în termeni militari. Viața omului în această lume este văzută de creștinism ca o luptă continuă contra

<sup>7</sup> Posturi cu astfel de motivații sau asemănătoare pot fi întâlnite până astăzi la credincioși fervenți, inclusiv la cei de la țară, fiind adesea chiar încurajate de Biserică, îndeosebi de mediul călugăresc.

<sup>8</sup> Este știut că în limbile semitice vechi *pustie* și *cuvânt* au aceeași rădăcină (DBR în ebraica veche).

diavolului și a ispitirilor lui, în vederea mântuirii. Este o chestiune de viață și de moarte: se poate câștiga sau se poate pierde această luptă, grație, printre altele, și felului de a posti. Nu va fi nici o scuză pentru cel care s-a lăsat biruit de pântecelul său. Înainte de cădere și după cădere, Dumnezeu a propus omului postul ca armură de protecție și ca armă eficientă de combatere a diavolului. După cum se observă, rolul lui este deodată defensiv și ofensiv. Este o armă care, bine mânuită, aduce totdeauna biruința, precum și cununile aferente acestei biruințe. Hristos Însuși l-a folosit în felul acesta atunci când a pornit lupta Sa văzută întru mântuirea oamenilor. Deși omul este mai înarmat atunci când se află în postire, atacurile vrăjmașului devin și ele mai intense tocmai acum, căci Satan lansează ispitirile sale mai abilitate celor care postesc, pentru a-i deturna din drumul lor ascetic. Ca atare, se întâmplă nu rareori ca otrava ucigătoare a gândurilor rele să-l pătrundă pe creștin chiar în timpul postirii.

**Biserica și postul.** Posturile sunt date de Domnul, ca daruri de mare preț pentru o viețuire creștină adevărată. Biserica a însoțit marile momente ale istoriei mântuirii prin dedicarea de posturi, mai mult sau mai puțin lungi, mai mult sau mai puțin severe, după importanța sărbătorii, căci postul este legat organic de praznicul său. Postul pascal, numit și Postul Mare, este, fără îndoială, cel mai important dintre posturi, la fel cum Învierea este cea mai importantă dintre sărbători. Postul are totdeauna un rol de pregătire. Pentru Sfintele Taine, de pildă. În Biserica primară, catehemenatul se sfârșea printr-un asemenea post, în vederea Botezului. Tot așa, postul premerge și conduce la Euharistie. În sinteză, postul îl pregătește pe om pentru întâlnirea veșnică cu Dumnezeu, având un rol pedagogic.

Reducerea hranei trupesti în perioada de post se caută a fi compensată cu sporirea hranei spirituale. Astfel, în prima săptămână a Postului Mare se face slujba Pavcerniței Mari, în cadrul căreia, de luni până joi, se citește *Canonul cel Mare* al Sfântului Andrei Criteanul, iar în ultima, cea a Patimilor, sunt în fiecare seară *Denii*, slujbe lungi. În Postul Adormirii Maicii Domnului se citește în fiecare seară *Paraclisul Maicii Domnului*.

Biserica învață că postul se cuvine a fi însoțit de rugăciune și priveghere, precum și de milostenie. Împreună sunt ca niște stâlpi și ca niște podoabe ale sfintei Biserici, care în esența ei este ascetică.

În postire, trebuie evitată gloria omenească. Hristos recomandă o discreție a postului, cuvântul Lui invitând mai degrabă la taină: „Tu însă, când postești, unge-ți capul și spală-ți fața“ (Matei 6, 17). În același timp, cel care postește nu trebuie să devină judecătorul celui care mănâncă (cf. Romani 14, 3). Există un pericol real ca cel ce postește să cadă în păcatul mândriei sau în acela al îmbuibării cu bucate de post, ceea ce anulează efectele benefice ale postului.

**Foloasele și roadele postului.** Postul produce roade preacurate, duhovnicești în primul rând, foarte prețioase omului. Cum sufletul și trupul participă împreună la postire, împreună se folosesc de roadele ei. În post se află, deodată, odihnă și lucrare.

Binefacerile postului în viața creștinului sunt multiple: pedagogic, medical (pe de o parte este el ca un leac, iar pe de altă parte, bunii postitori devin ei precum niște leacuri pentru cei din jur), estetic, pregătitor pentru rai, mijloc de a-L lăuda și a-L slăvi pe Dumnezeu, de a comunica cu El etc.

Din punct de vedere creștin, postul are câteva componente antropologice care arată că este mai mult decât simplă abținere cu o dedicație anume, de altfel importantă și ea, în sine.

Prin posturi, creștinul are posibilitatea să-și schimbe în chip mistic natura, posibilitatea transfigurării. Postitorii îi prefigurează pe viitorii locuitori ai raiului.

Una dintre componentele cele mai importante ale postului este cea de **comunicare**. Postul nu este o practică pur individuală, el favorizează exprimarea și împlinirea relațiilor omului, de la cea cu Dumnezeu la cea comunitară în adunarea euharistică, care este Biserica; și, în fond, orice relație. Oamenii postesc împreună, postind sunt într-un gând, trăirile lor sunt cât de cât unite printr-o bună orientare: evenimentul sărbătorit prin post, fie că el ține chiar de ziua respectivă de post, fie că vine la sfârșitul postului, încununându-l. În final, ținta este realizarea întâlnirii cu Dumnezeu și a asemănării cu El. Nu în ultimul rând, este înlesnită **comunicarea cu sine**. Ființa devine mai atentă la ea, la trăirile ei mai discrete, dar ființial importante, la prețul ei existențial, la mărțea ei potențială.

Un posibil rezultat al postului este **frumusețea**, cum o dovedește episodul cu cei trei tineri, prizonieri la curtea lui Nabucodonosor, regele Babilonului (Daniel 1). La capătul a zece zile de post cu legume și cu apă, ei s-au arătat cu o mină mai bună decât toți tinerii care mâncaseră din bucatele abundente ale regelui. Postul procură o îndoită frumusețe, căci împodobește și trupul, și sufletul. Pe de altă parte, postitorii lui Hristos sunt ca niște podoabe. Postul înfrumusețează, mai ales când este însoțit de rugăciune. Prin post se întinerește. Ce vis pentru fiecare om și pentru întreaga umanitate! Fecioria este mai bine păstrată cu ajutorul postului. La sfârșitul vieții, Hristos răsplătește posturile și fecioria (tot un fel de post) prin desfătări spirituale în rai.

Prin complexitatea sistemului de posturi și de postiri, omul constată mai direct că viața nu este otova, că zilele nu sunt trase la rindea, că fiecare zi este diferit încărcată și își are importanța și farmecul ei, la scara istoriei mântuirii, dar și la nivel personal.

**Postul eliberează** de jugul lăcomiei. Dominația pântecelui nu convine libertății, este epuizantă și acaparantă.

Țelul final al sufletului, precum și al trupului, este **Învierea**, la care se ajunge și prin postire. Prin binefacerile obținute postind, sufletul și trupul sunt invitați împreună la Nunta mistică cu Hristos, Mirele veșnic, căci relația cu Hristos este una cu caracter nupțial.

**Rânduiala postului în Biserica Ortodoxă** de-a lungul unui an liturgic nu este deloc mecanică sau simetrică, și poate părea destul de încurcată unuia care nu este un participant direct la viața Bisericii. Într-un an, în mod normal, aproape jumate din zile sunt de post. Totuși impresia lăsată este aceea că ar fi mai multe zile de dulce, întrerupte de zile postire.

Există o ierarhie a posturilor, precum și una a dezlegărilor, în conformitate cu ierarhia sărbătorilor.

**Posturi anuale.** Sunt patru posturi mai lungi:

– Postul Mare al Paștilor (șapte săptămâni, însumând de fapt două posturi: unul de șase săptămâni care se încheie la Intrarea Domnului în Ierusalim – Florii, când se și face un mic popas alimentar, prin dezlegare la pește, și cel al Săptămânii Patimilor care premerge sărbătoarea Învierii Domnului); Postul cel Mare al Paștelui se desfășoară, din punct de vedere liturgic, între Duminica izgonirii lui Adam și Eva din rai și Duminica Învierii, după ce mai întâi s-a trecut prin Săptămâna Patimilor, cu alte cuvinte, între doi pomi hrănind spiritual: Pomul Cunoașterii binelui și răului, cu fructul lui otrăvit, și Pomul Vieții – Crucea, cu Fructul lui tămăduitor – Hristos;

– Postul Nașterii Domnului (15 noiembrie–24 decembrie);

– Postul Adormirii Maicii Domnului (1–14 august);

– Postul Sfinților Apostoli (în mod normal ar trebui să înceapă în luna de după Duminica Tuturor Sfinților, prima după Duminica Pogorării Sfântului Duh, ceea ce nu este posibil când Paștele cade foarte târziu, deoarece în mod normal în săptămâna de după Rusalii nu se postește; din cauza, însă, dublului calendar folosit în Biserica Ortodoxă – cel iulian pentru cele ce țin de Paști, cel gregorian pentru restul anului – a ajuns să aibă o durată variabilă, în funcție de cum cade într-un an Paștele și, respectiv Cincizecimea – Rusaliile; în cazurile extreme este redus la numai trei zile, cele premergătoare sărbătorii Sfinților Apostoli).

Postul Mare al Paștilor și Postul Adormirii Maicii Domnului sunt mai aspre, pe când celelalte două beneficiază de mai multe înlesniri (*dezlegări*)<sup>9</sup>. Duritatea postului ține seama de caracterul evenimentului căreia îi este dedicat: Nașterea aduce vădită bucurie, pe când Patimile premergătoare Învierii constituie prilej de penitență.

**Postiri săptămânale.** Se mai postesc toate miercurile și vinerile de peste an, cu excepția câtorva. Miercurea evocă vinderea lui Hristos, iar vinerea răstignirea Sa<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> De altfel, Postul Crăciunului se și numește în popor *postul vesel*.

<sup>10</sup> Așa cum evocă și Dimitrie Cantemir în a sa **Descriptio Moldaviae**, existau țărânci care posteau, după model călugăresc, și o a treia zi, luna. Aceasta pentru a fi mai presus de fariseul din parabolă, care se mândrea cu cele două zile postite pe săptămână (Luca 18, 12).

**Alte zile de post.** Sunt două zile care impun postire aspră, indiferent în ce zi ar cădea. Este lesne de înțeles acest lucru din simpla pomenire a celor două sărbători: Ziua Înălțării Sfintei Cruci (14 septembrie) și Tăierea Capului Sfântului Ioan Botezătorul (29 august). Practic, sunt zile de ajunare. Este încă un paradox al creștinismului acest tip de prăznuire prin postire.

**Ajunuri.** Cele mai mari sărbători ale creștinătății sunt premerse de zile de ajunare (în termeni populari *post negru*), în care nu se mănâncă nimic: Ajunul Crăciunului, Ajunul Bobotezei, Vinerea Mare a Paștilor. La acestea se mai adaugă primele patru zile ale Postului Mare, când în biserici se citește *Canonul cel Mare* al Sfântului Andrei Criteanul. De remarcat, că și caracterul ajunului nu este otova. Ajunul Crăciunului, de pildă, este mai blând decât restul ajunurilor<sup>11</sup>.

**Dezlegări.** Dacă posturile urmează în ierarhia lor sărbătorile, tot așa se poate spune și despre dezlegările din zile sau perioade de post că au ierarhia lor. Cele mai mari sunt dezlegările la toate sau zilele de harți, cum se mai numesc. Marile sărbători ale Nașterii (Crăciunului), Învierii (Paștilor), Pogorârii Sfântului Duh (Cincizecimii, Rusaliilor) sunt urmate de câte o săptămână de harți. Mai mult chiar, după Crăciun toată perioada până la Ajunul Bobotezei are acest caracter. Nu se postește nici în prima săptămână din perioada *Triodului* (care începe cu zece săptămâni înainte de Paști), cea numită *a Vameșului și a Fariseului*, tocmai pentru a atrage atenția în legătură cu pericolul mândriei, care dacă ajunge să însoțească postul îi afectează în mare parte roadele.

Zilele prevăzute în principiu a fi postite, pot căpăta dezlegări parțiale, ierarhia acestor dezlegări urmând-o de asemenea îndeaproape pe cea a sărbătorilor care le produc. Dezlegarea cea mai mare este la lapte și ouă. Ea apare în ceea ce mulți numesc *Săptămâna Albă*, cea care premerge Marele Post al Paștilor și care reprezintă astfel un fel de perioadă de trecere. Următorul nivel de dezlegare este dezlegarea la pește. Ea apare în Postul Paștilor numai de două ori, la Bunavestire (25 martie) și în Duminica Floriilor, în Postul Adormirii Maicii Domnului o singură dată, la Schimbarea la Față, dar în mai multe rânduri în Posturile Crăciunului și al Sfinților Apostoli. Următoarele trepte de dezlegare sunt la vin, apoi la ulei, cel mai adesea

<sup>11</sup> **Credința populară** prevedea o serie de alte posturi de acest tip, care nu intrau în rândurile Bisericii.

– **Postul Maicii Domnului.** Timp de șapte săptămâni post total de 24 de ore: în prima săptămână luni, în a doua marți ș.a.m.d.

– **Postul negru.** Se ținea pentru un necaz important. Se aseamăna cu cel descris mai sus, ține tot șapte săptămâni, dar se poate începe în orice zi (când a venit necazul), nu neapărat luna. Se ținea în pielea goală (!) și era însoțit toată ziua de închinăciuni și mătâni.

Se poate spune că postul era unul dintre mijloacele ascetice întens agreate odinioară de popor, îndeosebi de femei. Sigur, se pot vedea deosebirii de atașament la dorința de a posti, în funcție de regiune. Ea este mai puternică în Moldova și Bucovina, regiuni mai fervente, și mai palidă în Transilvania, unde influența catolicismului și a protestantismului se face simțită, uneori chiar și la nivelul clericilor.



mergând împreună. Ele sunt notate numai în mineie și sunt mai puțin cunoscute și urmate de credincioși. În principiu, miercurile și vinerile sunt oprite de la vin și untdelemn, iar sâmbetele și duminicile dezlegate, chiar și atunci când se află în perioada marilor posturi. Este de observat că totuși uleiul este mai agreat, la o adică, decât vinul, fiind mai puțin periculos, dar ele fac totdeauna pereche la dezlegări.

Există pericolul real ca postul să devină oarecum formal, adică să se respecte preceptele de opreliști, da nu și duhul lor, adică să se facă îmbuibare cu mâncăruri de post, care, de altfel, pot fi uneori la fel de sau chiar mai gustoase decât mâncarea de toate zilele<sup>12</sup>, care îngreuiază atât trupul cât și spiritul.

Sunt puține sărbătorile care dispun de dezlegări importante atunci când cad în zi de post: Boboteaza – total, Adormirea Maicii Domnului și Sfinții Apostoli Petru și Pavel – numai la pește, altele numai la vin și untdelemn.

În ceea ce privește prezența anumitor elemente pe masa jertfelor din biserică, care de cele mai multe ori au caracter comemorativ (pomenirea celor plecați din această lume), trebuie arătat că numai în ziua de Paști este îngăduit a aduce carne sau produse din carne. De altfel, și pentru brânză și ouă este prevăzută o rugăciune anume numai cu prilejul Paștilor. Rugăciunea care se face în mod curent pentru binecuvântarea ofrandelor face referință la episodul evanghelic cu înmulțirea a cinci pâini și doi pești (Matei 14, 14–22), ceea ce arată că acest tip de ofrandă ar fi de adus cu precădere.

Pe lângă rânduielile de mai sus, general prevăzute de biserică, oamenii își iau uneori anumite perioade de postire sau asprimi de postire suplimentare, cu gândul la rezolvarea unor probleme grave, personale sau ale celor apropiați la care țin în mod deosebit.

Biserica însăși poate recomanda în perioade de criză astfel de postiri de obște, la diverse niveluri (parohial, eparhial, național). În acest context, este de amintit un lucru excepțional pentru mentalitatea noastră de acum: după biruința de la Războieni, Sfântul Ștefan cel Mare a poruncit trei zile de post aspru (nu de chef!).

Cel mai adesea posturile aduc **o intensificare a legăturii liturgice cu cei morți**. Trei dintre perioadele importante de post ale anului sunt premerse de *Moși*, sâmbete de pomenire de obște ale morților. Lucrul acesta se petrece în sâmbăta ante-precedentă începutului postului respectiv: *Moșii de iarnă* înaintea Postului Mare al Paștilor, *Moșii de vară* înaintea Postului Sfinților Apostoli, *Moșii de toamnă* înaintea Postului Nașterii Domnului (al Crăciunului)<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> Această mâncare se numește în mod curent *de dulce* sau *de fruct*.

<sup>13</sup> La români, practic orice sărbătoare mai importantă, și chiar și dintre acelea de medie cinștire, sunt însoțite de *moși*, de rugăciuni pentru cei morților însoțite de ofrande făcute spre veșnică pomenirea lor. Astfel, avem *Moșii de Sâmedru* (sâmbăta de dinainte de 26 octombrie), *Moșii de Hranghel* (sâmbăta



Apoi, în Postul Mare, cel mai important și mai aspru dintre posturi, sunt rânduite în fiecare săptămână *Sâmbetele ale morților*, și acestea având la șirul lor două capete care ies în evidență: *Sâmbăta lui Toader* (Sfântul Mucenic Teodor Tiron<sup>14</sup>, de la care, după tradiție, ni se trage coliva) și *Sâmbăta lui Lazăr* (fratele Mariei și al Martei, cel a patra zi înviat din morți de Hristos).

Dacă la *Moși* mâncarea este de dulce, la *Sâmbetele morților* ea este de post.

Manifestările de mai sus vin totodată și în întâmpinarea faptului că este bine să însoțești postul cu milostenia și cu un spor de rugăciune.

---

de dinainte de Sfinții Arhangheli Mihail și Gavriil – 8 noiembrie), *Moșii de Ovidenie* (21 noiembrie), *Moșii de Crăciun* (Ziua de Ajun / Ziua de Crăciun), *Moșii de Florii* (*Sâmbăta lui Lazăr* – cea dinaintea Floriilor), *Moșii de Joi-Mari*. Și mai sunt și alte zile de sărbătoare în care românul ținea să fie împreună cu cei adormiți ai lui, și aceasta o făcea și prin intermediul alimentelor.

<sup>14</sup> Este uimitor să observi cât de deasă este reprezentarea acestui sfânt în icoanele românești pe sticlă.

# METODA ALEGORICĂ DE INTERPRETARE A SFINTEI SCRIPTURI LA ORIGEN

Preot DUMITRU RUSU

## 1. Introducere

În exegeza biblică, Origen ocupă un loc important, fiind socotit întemeietorul exegezei creștine sistematice. A fost un creator, un inițiator și un deschizător de drumuri în teologie, în general<sup>1</sup>. Unii cunoscători ai operei lui Origen (precum Eugene de Faye) spun despre acesta că, dincolo de toate lucrările sale biblice, scriitorul alexandrin rămâne doar la suprafață un exeget. Îl socotesc mai mult un dogmatist, sau chiar un filosof religios. Totuși, nu putem ignora că 80% din opera lui Origen este alcătuită din comentarii la cărțile Sfintei Scripturi și din alte lucrări de filologie biblică, precum **Hexapla**<sup>2</sup>.

## 2. Cele trei sensuri ale Sfintei Scripturi

Origen, vorbind despre sensul Sfintei Scripturi, pleacă de la analogia cu un organism viu, care are trup, suflet și duh. Pentru marele alexandrin, sensul textelor scripturistice este și el triplu: istoric (trupesc), moral (sufletesc) și spiritual (duhovnicesc). Ideea este clar formulată în tratatul **Despre Principii**<sup>3</sup>. Cel mai adesea,

<sup>1</sup> Bibliografia care abordează acest subiect este vastă. Iată câteva titluri: Henri de Lubac, **Istorie și spiritualitate. Înțelegerea Sfintei Scripturi după Origen**, Paris, 1950 (în limba franceză); Pierre Nautin, **Origen. Viața și opera sa**, Beauchesne, Paris, 1997; Marguerite Harl, **Origen și rolul revelator al Cuvântului întrupat**, Paris, 1958 (în limba franceză); Sergiu Tofan, **Origen sau Paradigma raportului dialogal dintre filosofie și teologie**, Brăila, 1996, p. 105; Pr. Dionisie Stamatoiu, *Istoricul interpretării Sfintei Scripturi*, în rev. „Mitropolia Olteniei“, an XLVII (1995), nr. 3–6, p. 30.

<sup>2</sup> Diac. Haralambie Roventă, **Interpretarea Sfintei Scripturi după Origen**, Râmnicu Vâlcea 1929, p. 16.

<sup>3</sup> Acolo citim: „De trei ori trebuie să-ți scrii în suflet cugetările Sfintei Scripturi: în primul rând și omul cel mai simplu trebuie zidit pe «cartea» Scripturii, căci așa numim noi înțelesul cel mai apropiat; în al doilea rând, cel care este cu ceva mai progresat, să fie și el oarecum educat prin «sufletul» său; iar în al treilea rând și cel desăvârșit să se asemene cu cei despre care vorbește Apostolul: Înțelepciunea o

întâlnim la Origen numai două sensuri, cu diverse forme. Sensul literal, trupesc rămâne baza celui duhovnicesc, atât în lucrările de exegeză a Vechiului Testament, cât și în cele la Noul Testament<sup>4</sup>.

Operele exegetice ale lui Origen se împart și ele în trei mari grupe: scoliile, omiliile și comentariile. Cercetătorii operei marelui alexandrin văd în scoliile sensul istoric. În omiliile, îl văd pe cel moral, iar în comentariile la unele cărți ale Sfintei Scripturi, văd sensul duhovnicesc. După caz, în lucrările sale exegetice, Origen caută să scoată în evidență unul sau mai multe dintre cele trei sensuri<sup>5</sup>. De fapt, prin succesiunea celor trei denumiri: literal – moral – mistic se indică progresul în înțelegerea Scripturii. Interpretarea ne-literală a lui Origen este denumită în mai multe feluri: spirituală, duhovnicească, anagogică, sau tropologică. Nu în ultimul rând, chiar dacă sunt trei sensuri, numai o parte a textelor Scripturii permit o triplă metodă exegetică. Cel mai adesea, Origen scoate în evidență doar două sensuri<sup>6</sup>.

Pentru a înțelege mai bine aceste considerații teoretice, să plecăm de la exemple extrase din Omiliile sale la Facere și la Ieșire. Așa de pildă, când vorbește despre distrugerea celor două cetăți, Sodoma și Gomora și despre fuga lui Lot, împreună cu familia lui, Origen oferă o tâlcuire mai profundă, duhovnicească. Fiindcă, spune el, „legea este duhovnicească, iar cele ce se întâmplau celor din vechime, li se întâmplau în preînchipuire“. Lot simbolizează gândul rațional și spiritul bărbătesc, iar femeia este imaginea cărnii. Soția lui Lot a fost pedepsită, pentru că a privit înapoi<sup>7</sup>.

O altă întreită tâlcuire dă Origen, atunci când vorbește despre porunca lui faraon de a fi uciși toți pruncii de parte bărbătească ai evreilor, de către moașele egiptene. „Narațiunea istoriei“ este greu de înțeles despre cele două moașe, Sefora și

propovăduim la cei desăvârșiți, adică legea duhovnicească, despre care știm că este umbra bunurilor viitoare. Căci așa cum omul este format din trup, din suflet și duh, tot așa stăm și cu Scriptura, pe care, în purtarea Sa de grijă, ne-a dat-o Dumnezeu pentru mântuirea oamenilor“ – Origen, *Despre Principii*, PG 11, col. 364, 365, PSB 8, p. 274, 275.

<sup>4</sup> Lucrările care studiază această temă sunt numeroase. Iată câteva dintre titluri: Panagiotou Hristou, **Patrologia greacă**, vol. II, Tesselonic 1978 (în limba greacă), p. 819; Johannes Quasten, **Patrologie**, vol. 2, p. 92; Claudio Moreschini și Enrico Norelli, **Istoria literaturii creștine vechi grecești și latine**, vol. I, trad. de Hanibal Stănciulescu și Gabriela Sauciuc, Editura Polirom, 2001, p. 306; Sergiu Tofan, *op. cit.*, p. 108; Adrian Muraru, **Libertatea și liberul arbitru la Origen**, Editura Universității Al. I. Cuza, Iași 2006, p. 150.

<sup>5</sup> Panagiotou Hristou, **Patrologia greacă**, vol. II, p. 822.

<sup>6</sup> Adrian Muraru, **Libertatea...**, *op. cit.*, pp. 179, 201–204; PSB 6, prefață, p. 51.

<sup>7</sup> „Carnea este cea care privește întotdeauna către vicii: când spiritul tinde spre mântuire, ea le privește pe cele din urmă și cere plăceri“. Faptul că femeia lui Lot a fost făcută stană de sare, arată lipsa ei de înțelepciune. Origen tâlcuiește și altfel acest episod biblic. Pentru el, Lot este figură a Legii. Soția sa este „acel popor care a ieșit din Egipt... Dorind însă cărnurile lăsate în urmă..., a privit înapoi... Acolo Legea s-a pierdut și a părăsit acel prim popor, după cum Lot și-a pierdut și și-a părăsit soția, care privește îndărăt“ – Origen, *Omilia V la Facere*, PG 12, col. 189, 190, 193, în volumul **Omiliile, comentariile și adnotările la Geneza**, cu studiu introductiv, traducere și note de Adrian Muraru, Polirom 2006, pp. 245, 249, 255, 257.

Fua. „Prietenii literei“, cum îi numește pe cei ce se rezumau la o tâlcuire literală a textului, inclusiv evreii, dau o explicație ambiguă. Însă noi, spune Origen, „care am fost învățați că toate au fost scrise nu pentru istorisirea celor de odinioară, ci spre instruirea și folosul nostru, înțelegem că cele citite se întâmplă... în fiecare dintre noi“. Regele egiptean, faraonul simbolizează pe „conducătorul acestei lumi“, care nu vrea să fie lăsați să trăiască pruncii de parte bărbătească, ci numai cei de parte femeiască, adică afectele trupului, în general trupul. Bărbatul este „gândirea rațională și duhul înțelegător“. Faraonul urăște gândirea rațională, prin care omul se poate ridica spre înțelegerea lui Dumnezeu. Origen ne pune în față și tâlcuirea morală a celor întâmplăte atunci. Căci atunci când noi vedem pe oamenii care își petrec viața cufundați în lux, în ospețe și în desfătări, atunci să știm că în ei a fost omorâtă partea bărbătească, de către faraon, lăsându-i să viețuiască numai după partea femeiască. Când însă un om își întoarce ochii spre Dumnezeu și viețuiește în chip virtuos, atunci faraonul vrea ca el să piară. Moașele egiptene simbolizează instrucția rațională, care îi educă pe toți oamenii deopotrivă, pe bărbați, ca și pe femei. Dacă cineva are într-însul spirit bărbătesc, atunci el se ridică spre cercetarea celor cerești<sup>8</sup>.

### 3. Necesitatea trecerii de la exegeza literală la cea alegorică

În multe dintre lucrările sale, Origen începe analiza textului scripturistic prin explicarea semnificației prime a termenilor biblici, dovedind că posedă o cultură solidă, ce merge până la domenii ca filosofia și chiar astronomia. Găsim în opera marelui alexandrin pagini valoroase de tâlcuire folosind metoda literală, chiar dacă el este socotit a fi prin excelență un alegorist. Este conștient că limbajul Scripturii, ca rod al revelației, nu poate fi întru totul tradus prin limbajul nostru comun. Acest limbaj constituie expresia vizibilă a doctrinei adevărate. Analiza atentă a Scripturii și mai puțin dicționarele ne pot oferi explicații despre un termen, sau despre altul neclar. De aceea, Origen insistă asupra strădaniei de lămurire internă, de clarificare a locurilor din Sfânta Scriptură cu ajutorul altor locuri. Scriptura, ca document inspirat

<sup>8</sup> Numele primei moașe se tâlcuiește „vrăbioară“, căci „învață cele de sus și provoacă spiritele să zboare în înalt cu aripile raționale ale învățaturii“. Numele celei de a doua moașe se tâlcuiește „cea care roșește“, sau „cea modestă“, ea simbolizând morala, ce învață despre moravuri și îndeamnă la modestie și la cinste. Dar cele două moașe egiptene, spune Origen, prefigurează deopotrivă și cele două Testamente. Sefora, vrabia, corespunzând Vechiului Testament, ce trebuie înțeles duhovnicește, iar Fua, cea modestă, indică Sfânta Evanghelie – *Omilia II la Ieșire*, PG 12, col. 304–306, în volumul **Omilii și adnotări la Exod**, Studiu introductiv, traducere și note de Adrian Muraru, Editura Polirom, Iași 2006, pp. 87–94.

de Dumnezeu, poate să descopere exegetului semnificația ei, în măsura în care este privită ca un document de sine stătător, cu o semantică și cu o sintactică proprie<sup>9</sup>.

Origen pleacă de la litera Scripturii, acordându-i o atenție aparte. Oferă interpretări literale, ce se întemeiază pe sensurile de bază ale termenilor prezenți în Sfânta Scriptură. Exegeza sa literală este deci explicarea textului Scripturii din perspectiva semnificației curente a termenilor. Origen nu a fost numai un vestit alegorist, ci și unul dintre cei mai buni cunoscători ai textului Scripturii<sup>10</sup>.

O dovadă este tâlcuirea pe care o oferă el despre construcția arcei lui Noe. Se oprește mai întâi asupra celor „consemnate despre ea după literă“. Cercetează apoi chestiunile contestate de mulți, dând soluții. Urcă mai departe „la sensul alegoric și tainic al înțelegerii duhovnicești“. Descrie forma exterioară a arcei, cu dimensiunile ei. Combate pe ereticii care socoteau cu neputință realizarea practică a arcei lui Noe. Le răspunde acelor rău-voitori „după interpretarea istorică“, dar dă o explicație și „pentru zidirea duhovnicească“<sup>11</sup>.

Tâlcuirea literală avea adepți dintre cei mai mari dușmani ai Bisericii. Este vorba despre iudei, despre eretici (între care mai ales Marcion) și despre păgâni (precum Celsus). Despre ei spune Origen: „Cei tăiați împrejur, dar învârtoșați la inimă și lipsiți de înțelegere, n-au crezut în Mântuitorul nostru, pentru că sunt de părere că trebuie să urmeze litera Legii“<sup>12</sup>. Origen precizează că unele texte nu pot fi explicate după literă. Așa este de pildă acela că moașele egiptene, temându-se de Dumnezeu, și-au făcut case. Alegoric însă, scrierile Noului și ale Vechiului Testament, simbolizate prin acele moașe, „învățând frica de Dumnezeu, construiesc casele Bisericii și umplu întregul rotund al pământului cu casele rugăciunilor“<sup>13</sup>. Iar în tratatul **Despre Principii**, autorul afirmă că în cele două Testamente există pasaje fără un sens literal valabil și care trebuie înțelese numai spiritual, zicând: „Dacă vom ține acum la Legea lui Moise, vom întâlni multe legi care, atunci când este vorba despre respectarea lor literală, conțin lucruri... de-a dreptul imposibile“<sup>14</sup>.

<sup>9</sup> Adrian Muraru, Introducere la volumul: Origen, **Omilia și adnotări la Exod**, pp. 17–21.

<sup>10</sup> *Idem*, Introducere la volumul: Origen, **Omilia, comentarii și adnotări la Geneză**, pp. 97, 99, 101, 112, 114.

<sup>11</sup> Cele petrecute atunci sunt tâlcuite astfel. Potopul preînchipuie sfârșitul lumii. Noe preînchipuie pe Hristos, iar arca simbolizează Biserica Sa, în care se mântuiesc toți cei ce intră. Faptul că arca avea 2–3 punți semnifică realitatea că în Biserică nu toți sunt la fel de înaintați în credință. Tâlcuirea arcei la Origen are nu doar un sens literal și unul duhovnicesc, ci și un al treilea, moral. Căci omul care, după ce viciile îl acoperă, se poate întoarce de la cele nesigure și trecătoare și poate auzi cuvântul lui Dumnezeu, „acela clădește în inima sa arcă a mântuirii“, cu cele trei virtuți cardinale: credința, dragostea și nădejdea – Origen, *Omilia II la Facere*, PG 12, col. 161–174, trad., pp. 169–199.

<sup>12</sup> *Idem*, *Despre Principii*, PG 11, col. 357, PSB 8, p. 270.

<sup>13</sup> *Idem*, *Omilia II la Ieșire*, PG 12, col. 307, trad., p. 95.

<sup>14</sup> *Idem*, *Despre Principii*, PG 11, col. 380, PSB 8, p. 282.

Convins că o ermeneutică biblică literală strictă are consecințe teologice grave, Origen s-a arătat a fi un adept hotărât al tâlcuirii duhovnicești, alegorice a Scripturii<sup>15</sup>. El a ridicat problema criteriilor care definesc o interpretare alegorică a textului scripturistic, identificându-le în trăsăturile caracteristice ale textului însuși, care nu permit o exegeză literală. Căci am arătat că există astfel de texte, atât în Vechiul Testament, cât și în Noul Testament (așa de pildă este îndemnul de a-ți scoate ochiul drept, dacă te duce în ispită – Matei 5, 29). Sesizăm așadar strădania marelui dascăl alexandrin de a căuta neobosit în Scriptură sensul profund al textelor<sup>16</sup>.

Uneori, încercarea de a explica Scriptura după metoda literală dă greș. Atunci metoda alegorică nu se arată a fi o anulare a istoriei, ci o „sublimare“ a ei<sup>17</sup>. Origen îndeamnă așadar ca Scriptura să fie citită nu numai după litera ei, pentru că altfel am pierde esențialul. Fiindcă în spatele literei se ascunde spiritul ei. De aici necesitatea ridicării noastre spre un înțeles duhovnicesc<sup>18</sup>.

Ca să putem pătrunde în „templul cugetării divine“, ce se ascunde în spatele literelor Scripturii, este nevoie de „cheia cunoștinței“. Această „cheie“ ne poate introduce în conținutul Scripturii. Căci Scriptura este ca o casă mare, având multe camere și fiecare cameră este încuiată cu o altă cheie. Este dificil pentru cineva să găsească o cheie potrivită și să deschidă toate ușile. Nu orice om, nu orice creștin poate tâlcui Scriptura, fiindcă trebuie o pregătire deosebită și un dar care să-l facă pe el capabil să recepteze spiritul ascuns al cuvintelor sfinte. Dificultatea tâlcuirii Scripturii vine tocmai din faptul că scrierile sfinte conțin mai multe sensuri<sup>19</sup>.

<sup>15</sup> Sergiu Tofan, **Origen sau paradigma...**, *op. cit.*, p. 107.

<sup>16</sup> Origen, *Despre Principii*, PG 11, col. 365, PSB 8, p. 275; *Ibidem*, PG 11, col. 372, 373, PSB 8, pp. 278, 279; *Ibidem*, PG 11, col. 385, PSB 8, p. 286; Claudio Moreschini, *op. cit.*, p. 305, 306. Îndemnul lui Origen de depășire a literei textului Scripturii este adeseori prezent. El zice: „Cine se apropie de aceste citiri (Scriptura), acela nu va găsi în textele evanghelice numai lucruri simple, cum cred unii“. Pentru creștinii simpli, cele petrecute sunt istorisite simplu. Dar pentru cei ce vor să înțeleagă Scriptura „mai adânc“, pentru aceia „Evanghelia ascunde adevăruri pline de înțelepciune și vrednice de Cuvântul Domnului“ – *Idem, Cartea a X-a la Matei*, PG 13, col. 837, PSB 7, pp. 17, 18.

<sup>17</sup> Așa de pildă, când se spune despre poporul evreu că este condus de Moise în deșert „la apele amare și în pericolul setei“, după „înțeleusul lăuntric“ al cuvintelor vedem că Legea, când este luată după literă, este amară, ca apele Mării. Dacă vreun om ar dori să „bea“ din litera Legii, fără să arunce în acea apă mai întâi „lemnul vieții“, adică taina Crucii, credința lui Hristos, adică „fără înțelegerea duhovnicească“, atunci va simți gustul amărăciunii – *Idem, Omilia VII la Ieșire*, PG 12, col. 341, 342, trad., pp. 207–211.

<sup>18</sup> Așa de pildă, cei care citează prescripțiile despre jertfe ale Vechiului Testament, despre berbeci, țapi, miei, viței, tauri, despre jertfe de făină, tămâie și ulei, ar putea crede că toate acestea par fără de folos. Creștinii nu trebuie însă ca să fie „robi ai istoriei și sclavi ai literei Legii“. De aceea, este necesar ca să se ridice vălul literei de pe Vechiul Testament, cercetând „care sunt adevăratele jertfe, care purifică pe credincioși în zilele de sărbătoare“ – *Idem, Omilia I la Levitic*, PG 12, col. 405, în volumul **Omilia și adnotări la Levitic**, Studiu introductiv, traducere și note de Adrian Muraru, editura Polirom, Iași 2006, p. 47; *Idem, Omilia XXIV la Numeri*, PG 12, col. 756–757, PSB 6, p. 210.

<sup>19</sup> Diacon Haralambie Roventă, **Interpretarea...**, *op. cit.*, pp. 37, 39–41.

În ce privește limita dintre sensul literal și cel spiritual, trebuie reguli care, aplicate, să ne permită să facem trecerea de la unul la celălalt. Altfel spus, vom ști când să căutăm sensul numit alegoric. Dacă am spune că toată Scriptura are doar un sens figurat, atunci ereticii ar susține că nici o legiuire cuprinsă în Scriptură nu mai trebuie împlinită. Desigur, învață Origen, există în Scriptură locuri de o realitate istorică incontestabilă (ca de pildă faptul că Ierusalimul este capitala Iudeii, sau că acolo se află templul). Există și porunci morale la fel de unanim recunoscute, precum aceea de a ne cinsti părinții, sau de a împlini poruncile Mântuitorului. Sensul mistic este însă mai greu de aflat și nu are o asemenea evidență, aici intervenind rolul exegetului. Origen stabilește trei reguli, care ușurează aflarea sensului mistic: acest sens există în locurile care par absurde, dacă voim să le explicăm literal; există și în cărțile istorice și profetice; există în toată legea ceremonială iudaică, ce trebuie înțeleasă alegoric<sup>20</sup>. Există și locuri scripturistice care, dacă nu ar fi înțelese după litera lor, ar pierde esențialul. Așa sunt de pildă cuvintele Mântuitorului, la Cina cea de Taină: „Luați, mâncați, acesta este Trupul Meu...“. Renunțarea aici la înțelegerea literală a textului și folosirea unei tâlcuiri alegorice ar avea consecințe dintre cele mai periculoase.

În concluzie, toate locurile din Scriptură pot fi alegorizate, având un sens spiritual, dar nu toate trebuie tâlcuite literal. Sunt locuri în Lege care trebuie să nu fie interpretate după literă, așa cum sunt altele în care „este folositor și necesar a le atribui și un înțeles alegoric“<sup>21</sup>.

#### 4. Filiația interpretării alegorice a lui Origen

##### a) Teoria împrumutului

Părerile cunoscătorilor operei lui Origen sunt împărțite în ce privește filiația metodei alegorice, întrebuințate de marele scriitor alexandrin. Unii cred că Origen a împrumutat alegoria de la iudeul alexandrin Filon. Alții văd filiația filosofică stoică a alegorismului lui. Ca metodă exegetică, alegorismul nu era ceva necunoscut unor evrei cultivați ai vremii, precum Aristobul sau Filon. Cât despre greci, tradiția folosirii alegoriei cobora până la Theagenes din Region. Dintre susținătorii filiației iudaice a alegorismului lui Origen se numără Wolfson, iar dintre cei care susțineau proveniența lui stoică, primul a fost chiar filosoful Porfir. Cercetătorii recentți ai lui Origen înclină spre a accepta o a treia variantă, care pornește de la existența

<sup>20</sup> *Ibidem*, pp. 53, 54.

<sup>21</sup> Origen, *Omilia XI la Numeri*, PG 12, col. 644, PSB 6, p. 161; Diacon Haralambie Roventă, *Interpretarea..., op. cit.*, p. 55.

unei tradiții creștine a alegoriei, tradiție pe care marele alexandrin și-a însușit-o și a dezvoltat-o<sup>22</sup>.

### b) Alegorismul iudaic al lui Filon

În Alexandria, unde a activat iudeul Filon, acesta a realizat o lectură alegorică a Pentateuhului, bazându-se pe platonism<sup>23</sup>. Wolfson a susținut teza potrivit căreia Origen ar fi preluat această metodă a tâlcuirii alegorice a Scripturii, de la Filon. În afară de cercetătorul amintit, alți susținători importanți, chiar dacă au exprimat și unele rezerve, au mers pe aceeași linie<sup>24</sup>.

Iudeul Filon și opera sa au fost receptați în mod diferit, de la model de sinteză culturală, util gânditorilor creștini și până la acela de purtător și transmițător al ideilor grecești, filosofice, chiar dacă operele sale nu au în ele o valoare filosofică.

Henri de Lubac, la rândul lui un cunoscător deopotrivă al operelor lui Filon din Alexandria și Origen, susține caracterul creștin al metodei alegorice a scriitorului studiat, căci metoda aceasta răspunde la un alt gen de exigențe decât cea filoniană. Mai exact, pentru Origen, temeiul întrebuirii acestei metode alegorice este unul profund scripturistic<sup>25</sup>. Între cunoscătorii operei lui Origen se numără și Henri Crouzel, care minimalizează importanța influenței filoniene, atribuind tradiției eclesiastice rolul de premergătoare a alegoriei scriitorului alexandrin.

Și totuși, numele lui Filon este prezent în scrierile lui Origen. Este însă neîndoiește faptul că el a cunoscut și alte tradiții alegorice iudaice, pe care iudaismul tradițional alexandrin le adoptase. Punctele comune nu lipsesc. Așa de pildă, simbolismul numeric și interpretarea în temei etimologic sunt comune deopotrivă exegezei lui Origen și acestei tradiții iudaice. Origen îl citează și pe evreul alegorist Aristobul<sup>26</sup>.

<sup>22</sup> Adrian Muraru, *Libertatea...*, *op. cit.*, pp. 153, 156, 157.

<sup>23</sup> Claudio Moreschini, *op. cit.*, p. 305; Charles Kannengiesser și Hermann J. Vogt, **Manual de exegeză patristică. Biblia în vechea creștinătate**, Brill, Leiden, Boston 2006 (în limba engleză), p. 546.

<sup>24</sup> Așa au fost de pildă cardinalul Jean Danielou și autorii contemporani: David Runia sau Samuel Sandmel, care consideră că alegorismul filonian trebuie înțeles ca având o importanță relativă, privit ca metodă – Adrian Muraru, *Libertatea...*, *op. cit.*, p. 158.

<sup>25</sup> *Ibidem*, pp. 159–160.

<sup>26</sup> În lumea iudaică, unii exegeți erau socotiți ortodocși (ca Rabbi Akiva), iar alții considerați neortodocși (între care se număra și Filon). Mediul iudaic respingea tâlcuirea alegorică propusă de Filon, considerând că o astfel de modalitate de înțelegere a Vechiului Testament este străină de tradițiile lor. De fapt, Filon nu a reușit să-și convingă contemporanii, adepți ai tradiției literale, de justetea întreprinderii sale. Aceștia arătau respingere față de orice era străin de cultura lor. Căci Filon, chiar dacă era iudeu, era totuși format în spiritul unei culturi înfloritoare, cea a Alexandriei Egiptului. Filon nu era singular, fiindcă și alți iudei alexandrini acceptau alegoria, chiar dacă ei nu formau o școală propriu-zisă, intrând în conflict cu tradiția iudaică. Ce l-a determinat pe iudeul Filon să folosească alegoria?



Cu toate deosebirile între Filon și tradiția rabinică a tâlcuirii Scripturii, Origen nu distinge între evreii literalști și cei ce se desprindeau de literă, ci îi include pe toți într-o singură categorie. Pentru Origen, toți sunt „lipiți“ de litera Scripturii. Și totuși, scriitorul creștin împrumută de la Filon ideea că orice tâlcuire a Scripturii trebuie să fie „demnă“ de ea și de Dumnezeu, pentru a fi și folositoare. Origen, ca și Filon, susține că, în Scriptură, totul este tainic și toate cuvintele au un sens mai adânc, mai profund. Asemănă pătrunderea în înțelegerea Scripturii cu spargerea unei nuci. Sensul literal al Scripturii este precum învelișul amar al nucii, sensul moral este coaja tare, solidă, pe când sensul duhovnicesc, spiritual este miezul comestibil<sup>27</sup>.

Filon nu a fost cel dintâi care încercat tâlcuirea alegorică a Scripturii, la evrei. Alegoria nu a fost inventată de acesta, ci mai degrabă el poate fi socotit un sistematizator al metodei. Filon alătură sensului literal și unul spiritual, socotindu-l pe acesta „sufletul“ Scripturii<sup>28</sup>.

Origen nu doar că nu respinge spiritualitatea iudaică, dar are chiar o atitudine pozitivă. Subliniază deopotrivă superioritatea spiritualității evreiești față de cea păgână, greco-latină, dar și superioritatea indiscutabilă a spiritualității creștine, față de cea iudaică, cu toată originea lor comună. Aceasta pentru că Același Duh Sfânt a învățat și pe Moise și profeți, dar și pe Sfinții Evangheliști. Chiar dacă atât creștinii, cât și iudeii recunosc inspirația dumnezeiască a Scripturii, totuși ei o tâlcuiesc diferit<sup>29</sup>.

### c) Filiația stoică a alegorismului lui Origen

Filosofii greci au întrebuițat metoda aceasta alegorică, urmărind să scoată din textele lui Homer, din mitologie unele adevăruri cuprinse în acele scrieri<sup>30</sup>.

Să ne gândim mai întâi la antropomorfismul Sfintei Scripturi. Tradiția rabinică explica folosirea acestor termeni prin condescendență divină. Există însă și texte ale Scripturii în care această metodă a condescendenței nu mai poate fi întrebuițată. Atunci, tradiția aceasta rabinică prefera să nu meargă mai departe, socotind locul acela obscur și încheind discuția. În acest punct intervine încercarea lui Filon, care apelează la metoda alegorică, socotind intelectul uman ca pe un colaborator al revelației. De menționat că iudeul Filon întrebuița, pe lângă originalul ebraic al Vechiului Testament, și traducerea în limba greacă, Septuaginta, realizată chiar acolo, la Alexandria. El consideră că traducerea aceasta are aceeași valoare. Filon își propune să ofere explicații credibile, acolo unde metoda literalismului tradițional iudaic propunea tăcerea. Totuși, Filon nu renunță cu totul la tâlcuirea literală, nu o exclude, în favoarea celei alegorice. Toate aceste păreri erau cunoscute neîndoielnic lui Origen, care, ca și Filon, trăia și activa în același oraș, Alexandria – *Ibidem*, pp. 169–174.

<sup>27</sup> PSB 6, prefață, pp. 30–32. Despre influența lui Filon asupra lui Origen și la: Ion Popescu, **Origen și Plotin. Cercetare comparativă**, p. 150; pr. prof. Nicolae C. Buzescu, *Conceptul de Evanghelie la Origen*, în rev. „Studii Teologice“, seria a II-a, an XXX (1978), nr. 3–4, pp. 216–217.

<sup>28</sup> În spiritul acestui mod de a înțelege Scriptura, în Pentateuh, de pildă, îl descrie pe Adam ca pe simbol al omului pământesc, pe Cain ca pe simbol al egoismului, pe Enoh ca simbol al căinței, Noe al dreptății, Iosif al înțelepciunii. Egiptul este văzut ca simbolul cărnii și al suferinței, iar țara Canaanului, ca simbol al lucrurilor rele – Diacon Haralambie Roventă, **Interpretarea...**, *op. cit.*, pp. 9–10.

<sup>29</sup> Sergiu Tofan, **Origen...**, *op. cit.*, pp. 48, 49.

<sup>30</sup> Claudio Moreschini, *op. cit.*, p. 305; Charles Kannengiesser, *op. cit.*, p. 546.

Filosofii stoici erau socotiți ca fiind adevărați „maestri“ ai alegoriei, aceasta devenind pentru ei un fel de mijloc apologetic, aplicând-o la vechii poeți greci. În acea vreme, tinerii învățau textele lui Homer, cu care erau astfel familiarizați. Origen refuză însă alegorismul stoicilor, care îl foloseau la miturile lor decadente moral. Aplicând metoda alegorică la Sfânta Scriptură, Origen are în vedere cu totul altceva. După cum vedem, scriitorul alexandrin nu era străin de alegoria stoicilor, tema preocupându-l. Dar dacă pentru acei filosofi, alegoria era un subterfugiu, pentru a neutraliza scandalul, sminteala pe care o putea provoca tâlcuirea literală, litera propriu-zisă<sup>31</sup>, în schimb pentru Origen, alegoria nu poate corecta Scriptura. Căci Scriptura însăși este „criteriul“ adevărului. În fine, când Porfir vorbește despre Origen, în lista lecturilor lui trece filosofi stoici importanți pentru interpretarea lor alegorică a mitologiei grecești<sup>32</sup>.

#### d) Tradiția interpretativă eclesiastică

Începuturile explicării cărților Vechiului Testament se află, după Mântuitorul și Sfinții Săi Apostoli, la Părinții Apostolici. Scrierile lor cuprind, cum era firesc, multe citate din Sfânta Scriptură. *Păstorul lui Herma* prezintă o interpretare alegorică dominantă. Astfel, în Asemănarea a IX-a, piatra mare, albă, în 4 colțuri și strălucitoare, pe care se zidește turnul, sau Biserica, precum și poarta din această piatră simbolizează pe Fiul lui Dumnezeu. Ideea Hristos – piatră și vechimea Lui sunt inspirate de Sfântul Apostol Pavel (I Corinteni 10, 4 și altele)<sup>33</sup>. În *Epistola lui Pseudo-Barnaba*, metoda este criticată. Căci, spune autorul Epistolei: „Tăierea împrejur, în care își puneau iudeii încrederea, s-a desființat. Că Dumnezeu le-a spus să nu se facă tăierea împrejur a trupului“. Însă în alte locuri ale Epistolei, metoda este întrebuițată. Exemplele se referă la Domnul Iisus Hristos. Avraam a aplicat primul porunca tăierii împrejur. Acest exemplu arată un mod exagerat de a face alegorie. Și nu este singurul. Când Moise, în timpul luptei dintre evrei și amaleciți, ridică mâinile, poporul său biruia<sup>34</sup>. *Clement Alexandrinul* a încercat o

<sup>31</sup> Adrian Muraru, *Libertatea...*, op. cit., pp. 161, 163, 167, 168.

<sup>32</sup> *Idem*, Introducere la volumul: Origen, **Omiliile, comentarii și adnotări la Geneză**, Polirom 2006, p. 92, 94; Adolf von Harnack, **Istoria dogmelor**, New-York, p. 346.

<sup>33</sup> *Păstorul lui Herma*, Asemănarea IX, 1–3, PSB 1, pp. 299–300; pr. prof. Ioan G. Coman, **Patrologie**, vol. I, București 1984, p. 182.

<sup>34</sup> *Epistola lui Pseudo-Barnaba*, IX, 4, PSB 1, pp. 125, 129. Când Israil a căzut în păcat, „Moise a făcut iarăși preînchipuirea lui Iisus, că El trebuia să pătimească și El avea să dea viață, El, despre Care iudeii socoteau că L-au omorât pe Cruce“. Șarpele de aramă era „preînchipuire a lui Iisus“. Și oricine era mușcat de șerpii veninoși, venea la acel șarpe de pe lemn și se vindeca de îndată. Și Isus, fiul lui Navi, a fost numit astfel, „ca să audă tot poporul că Tatăl descopere toate despre Fiul Iisus“. Iar Iisus, „nu fiul omului, ci Fiul lui Dumnezeu“, este arătat „în preînchipuire“, în trupul lui Isus al lui Navi – *Ibidem*, XII, 5–9, PSB 1, pp. 129–130; pr. prof. Ioan G. Coman, **Patrologie**, vol. I, p. 169.

apropiere a Scripturii și a ideilor creștine de filosofia păgână. El socotește că nu orice om poate să înțeleagă Scriptura, datorită adevărilor profunde din ea. În *Stromata I*, vorbește despre un împătrit sens al Scripturii: literal-istoric, tipologic, etic și profetic<sup>35</sup>. În concluzie, atât scrierile Părinților Apostolici, cât și cele ale lui Clement Alexandrinul conțin citate numeroase din Vechiul Testament. Tâlcuirea lor se face potrivit nevoilor momentului. Origen vine în continuitatea unei tradiții exegetice-alegorice de citire și de folosire a locurilor scripturistice. Dezvoltă însă în chip distinct această tradiție.

## 5. Metoda alegorică

*Necesitatea metodei alegorice.* În Vechiul Testament, Cuvântul lui Dumnezeu se descoperă oamenilor prin gura profeților poporului ales al lui Israel. Vechiul Testament este o parte a revelației supranaturale, fiindcă vorbește despre Cuvântul. Tâlcuind cărțile primei părți a Scripturii, exegetul realizează un proces invers față de cel al profeților. Fiindcă dacă profeția privea înainte, spre cele ce aveau să se întâmple, spre Hristos, exegeza spirituală a Vechiului Testament, pe care Origen o realizează, privește înapoi, spre cele ce s-au întâmplat cu multe veacuri înainte. Marele scriitor alexandrin s-a confruntat cu o dilemă: dacă să socotească sau nu că întreg Vechiul Testament este o profeție despre Hristos. Acceptarea unei astfel de concluzii, conduce la acceptarea faptului că toate evenimentele petrecute cu poporul evreu și care vorbesc despre vechea sa alianță cu Dumnezeu, prefigurează o realitate a noii alianțe, care are în vedere pe creștini. Origen, convins de aceasta, tâlcuind cartea Leviticului, dă un sens spiritual fiecărui detaliu legat de cultul mozaic. Desigur, geniul său scriitoricesc îi permite să scrie pagini frumoase, dar explicațiile pe care le caută sunt adesea subiective și arbitrare. Origen vede întreaga Scriptură ca fiind cuvântul lui Dumnezeu, dictat, așa-zicând, scriitorului biblic. Duhul Sfânt este autorul propriu-zis, pe când factorul uman are un rol mai puțin scos în evidență de Origen<sup>36</sup>.

*Metoda* întrebuințată de marele alexandrin, în vasta sa operă exegetică, a fost generală, sau ermeneutică și specială, sau alegorică<sup>37</sup>. Ca o caracteristică încetățenită

<sup>35</sup> Clement Alexandrinul, *Stromata I*, 28, PSB 5, pp. 110, 112.

<sup>36</sup> Henri Crouzel, **Origen, personajul, exegetul, omul duhovnicesc, teologul**, trad. de Cristian Pop, Editura Deisis, Sibiu 1999, pp. 122–125.

<sup>37</sup> Despre modalitatea cum a tâlcuit Origen Sfânta Scriptură, bibliografia este bogată. Iată în continuare câteva titluri, dintre cele care mi-au fost accesibile: Henry Bettenson, **The Early Christian Fathers, a selection from the writings of the Fathers from St. Clement of Rome to St. Athanasius**, Oxford University Press, London 1974, p. 185; Adolf von Harnack, **Istoria dogmelor**, New-York (în limba engleză), vol. 2, pp. 319, 340, 347; **Dicționar de spiritualitate ascetică și mistică**, Paris 1957, vol. III (în limba franceză), col. 516; Jacques E. Menard, *Transfigurare și polimorfie la Origen*, în

a exegezei lui Origen, alegoria a fost dezvoltată de acesta mai mult decât de către oricare alt scriitor creștin<sup>38</sup>.

Pentru Origen, Scriptura este la fel de complexă ca și o pădure necercetată, sau ca un ocean neexplorat. Tainele Scripturii se ascund în simbolurile ei. Desigur, metoda alegorică, la care apelează cel mai adesea, nu înseamnă negarea existenței oricărui sens istoric al textelor biblice ori al faptelor nou-testamentare. De fapt, cititorul atent al marelui alexandrin sesizează grija, cel mai adesea prezentă, pentru păstrarea unui oarecare *echilibru între cele două modalități* de a face exegeză: literală și alegorică<sup>39</sup>.

Origen știe că există prescripții ale Legii, care nu trebuie îndeplinite după literă, așa cum există altele, pe care alegoria nu ar trebui să le schimbe cu totul. Așa de pildă, se spune că: „De aceea omul va lăsa pe tatăl său și pe mama sa și se va lipi de femeia sa și vor fi amândoi un trup“. Sfântul Apostol Pavel adaugă, în Epistola sa către Efeseni, cuvintele: „Taina aceasta mare este, iar eu zic în Hristos și în Biserică“ (Efeseni 5, 32). Această prescripție, a însoțirii bărbatului cu femeia sa, trebuie urmată întocmai, după literă. Așadar, sunt cuvinte ale Scripturii care, spune Origen, „ascund adevărul după literă, dar este folositor și necesar a le atribui și un înțeles alegoric“. Iar exegetul trebuie, continuă el, „să înlătore din fiecare pasaj al Scripturii, atât litera care omoară și să caute duhul care face viu, cât și să întărească învățătura literei și să stimuleze caracterul ei folositor și obligator, să păzească înțelesul istoric, care ajută la pătrunderea sensului tainic“<sup>40</sup>.

Felul cum Origen supune exegezei diferite texte ale Vechiului Testament, folosind metoda alegorică, este eficient, grație calităților sale excepționale, a înălțimii de spirit a marelui alexandrin. Când însă interpretarea textelor era una *exclusiv*

volumul **Epektasis**, colecție patristică în onoarea cardinalului Jean Danielou, Beauchesne 1972 (în limba franceză), p. 367.

<sup>38</sup> Profesorul grec Stilianos Papadopoulos, un cunosător al operei lui Origen, atrage atenția asupra pericolelor pe care alegoria, ca metodă, le aduce la Origen. Mai întâi de toate că, acordând sensuri, semnificații noi unor simboluri exterioare deja existente, Origen a scos în evidență idei filosofice, inclusiv gnostice și învățături ascunse, prezentându-le ca adevărate. În ce privește însă criteriul adevărului, acesta a fost totdeauna pentru el Sfânta Scriptură, fiind preocupat mereu de găsirea unor locuri biblice paralele. Nu în ultimul rând, cercetând un alt sens al cuvintelor scripturistice, decât cel pe care Scriptura îl exprimă clar, după literă, poate conduce la îndepărtarea de adevăr, care devine doar un simbol al adevărului – Stilianos Papadopoulos, **Patrologie**, vol. I (în limba greacă), pp. 398–399.

<sup>39</sup> Așa de pildă, în cartea Numeri, se spune că Legea rânduia ca din toate produsele și din toate animalele să se aducă preotului pârgă (Numeri 18, 8). Legea învăța că orice se dă preoților, se dă lui Dumnezeu și „nu este mulțumire deplină, dacă nu se dă lui Dumnezeu, adică preoților, din rodul pământului, din vite și din animale mici domestice“. Pentru Origen, aceste prescripții practice ale Legii trebuie să fie împlinite „chiar după literă“. Însă trebuie să cercetăm și „ce înțeles duhovnicesc poate avea pârga“. Și păstrând un echilibru între aceste două căi de urmat, „întemeindu-ne pe Sfânta Scriptură“, trebuie să „temperăm excesul celor două atitudini extreme“ – Origen, *Omilia XI la Numeri*, PG 12, col. 641, PSB 6, p. 158.

<sup>40</sup> *Ibidem*, PG 12, col. 643, 644, PSB 6, p. 161.

alegorică, urmărind numai căutarea unor „explicații mistice“, ignorând tâlcuirea literală, exegeza lui Origen devenea *fragilă*, putând greși<sup>41</sup>.

Când modalitatea de înțelegere a Scripturii este una incapabilă să se desprindă de text, de literă, ea poate aduce nedumerirea și îndoiala. Pentru a depăși impedimentul, Origen cere o *lectură* duhovnicească, spirituală a textului sfânt. În acest fel, alegoria permite o interpretare mulțumitoare a unor texte care, privite literal, sunt fie greu de înțeles, fie contradictorii. Prin alegorie dispar mai ales contradicțiile sensului literal, în ce privește antropomorfismele din Scriptură<sup>42</sup>.

Origen caută în Noul Testament *reguli* pentru interpretarea scrierilor revelate. Insistă asupra fragmentelor în care pasaje ale Vechiului Testament sunt explicit interpretate de către autorii Noului Testament. Este evidentă încercarea sa de a înțelege Vechiul Testament *din perspectiva revelației aduse de Isus Hristos*. Cele mai multe exegeze din Noul Testament ale Vechiului Legământ le aflăm în epistolele pauline. Îl indică și numele procedurii folosite: alegoria. Însă doar Scriptura, care este revelată, poate avea ca procedeu legitim de tâlcuire alegoria. Niciuna dintre scrierile din literatura și filosofia greacă nu conține explicit îndemnul la interpretarea alegorică. Nici Homer, nici Hesiod și nici Platon nu utilizează în scrierile lor termenul de „alegorie“. Faptul că în Scriptură este prezent un termen ce indică procedeul alegoriei, ca metodă adecvată de lectură a revelației scrise, permite după Origen, interpretarea alegorică<sup>43</sup>.

*Termenul*<sup>44</sup> care dă numele procedurii exegetice a alegoriei, se află în scrierea revelată. Sfântul Apostol Pavel a folosit cu prudență și foarte rar în Epistolele sale exegeza alegorică a textelor vechi-testamentare. A considerat tâlcuirea alegorică

<sup>41</sup> Teodor M. Popescu, *Denaturarea istoriei lui Origen*, în rev. „B.O.R.“, an 44 (1926), p. 538; Ion Popescu, **Origen și Plotin. Cercetare comparativă**, pp. 150, 151.

<sup>42</sup> Adrian Muraru, Prefață la volumul: Origen, **Omili și adnotări la Levitic**, pp. 16, 17; George Celsie, **Gândirea creștin filosofică a lui Origen în „De Principiis“ și urmările ei până la jumătatea secolului al VI-lea**, Cluj 2002, p. 37.

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 20.

<sup>44</sup> Cuvântul alegorie vine de la *allos – agorevo* și înseamnă a vorbi altfel decât în vorbirea obișnuită – pr. dr. Dionisie Stamatouiu, *Despre sensurile Sfintei Scripturi. Noțiuni preliminare*, în rev. „Mitropolia Olteniei“, an XLVI, nr. 1–6, ian.–dec., p. 57. Alegoria este o metaforă dezvoltată. Pentru a fi înțeleasă, se face o analogie între fapte, lucruri și persoane. Alegoria este înrudită cu parabola. Ca și la metaforă, în alegorie, obiectul despre care se vorbește se ascunde în spatele altuia, care este asemănător lui. Pentru ca alegoria să poată fi înțeleasă, trebuie descifrate metaforele și înlocuite cu termenii corespunzători – Drd. Grigore Mazilescu, *Folosirea analogiei în Epistolele pauline*, în rev. „Studii Teologice“, seria a II-a, an XXVII, nr. 5–6, 1975, mai–iunie, pp. 415, 416. „Spuneți-mi voi, care vreți să fiți sub lege, nu auziți Legea? Căci scris este că Avraam a avut doi fii: unul din femeia roabă, iar altul din femeia liberă. Dar cel din roabă s-a născut după trup, iar cel din cea liberă, s-a născut prin făgăduință. Unele ca acestea au altă însemnare (adică sunt spuse în alegorie – *allogorevmena*), căci acestea sunt cele două Testamente. Unul de la muntele Sinai, care naște spre robie și care este Agar... Iar cea liberă este Ierusalimul cel de sus, care este mama noastră“ (Galateni 4, 21–26).

totdeauna legată de cea tipică, sau istorico-profetică. Cea mai importantă pildă de interpretare alegorică este cea din Epistola către Galateni.

Prin faptul că Scriptura folosea verbul *allogorevo*, Origen avea garanția folosirii corecte a acestui procedeu exegetic. Pentru el, alegoria este perspectiva din care Scriptura trebuie citită și înțeleasă. Dar simpla prezență a acestui termen nu dă și alte indicații asupra felului cum Sfântul Apostol Pavel îl înțelege. După dicționarul limbii eline, alegoria, ca procedeu literar, retoric, înseamnă ca autorul să spună ceva, pentru a fi înțeles altceva, presupunând un transfer pe care cititorul trebuie să-l realizeze de la text, la realitatea vizată<sup>45</sup>.

Termenul de alegorie apare o singură dată în Scriptură. Într-una dintre Omiliile la Facere (Omilia VII, 2), Origen explică pasajul paulin din Epistola către Galateni, legat de episodul alungării lui Agar: „Este scris că Avraam a avut doi fii, unul de la slujnică, altul de la femeia liberă. Dar cel care este de la slujnică, s-a născut după carne. Cel din femeia liberă s-a născut însă datorită făgăduinței. Acestea sunt alegorice. Cum adică? Isaac nu s-a născut după carne? Nu Sarra l-a născut pe el? Nu a fost circumcis? Chiar acest fapt, că se juca cu Ismael, nu arată că se juca în carne? Aceasta este admirabil în înțelegerea Apostolului: le numește alegorice pe cele despre care nimeni nu se poate îndoi că s-au întâmplat după carne. Aceasta pentru ca noi să știm cum trebuie procedat în privința altor pasaje și mai ales în privința celor în care narațiunea istorică nu pare a indica nimic demn de Legea divină”<sup>46</sup>.

*Nota aparte* a alegoriei pauline stă în afirmarea, pe de o parte, a faptului incontestabil că Avraam a avut două soții, fiecare dintre ele dăruindu-i câte un fiu, iar pe de altă parte în căutarea sensului spiritual, care presupune o cercetare minuțioasă. Alegoria biblică nu înseamnă a spune altceva decât este evident oricărui cititor, ci înseamnă a spune și altceva<sup>47</sup>.

Unii dintre ascultătorii omiliilor lui Origen obiectau față de tâlcuirea sa alegorică. De aceea, în unele omilii, el le răspunde că alegoria *nu prejudiciază scrierea revelată*. Origen face apel la autoritatea apostolică, Sfinții Apostoli Petru și Pavel practicând acest fel de exegeză<sup>48</sup>. Exegeza alegorică era practică de însuși Sfântul Apostol Pavel, un foarte bun cunoscător al tradițiilor interpretative iudaice, căci

<sup>45</sup> Adrian Muraru, Prefață la volumul: Origen, **Omiliile și adnotări la Levitic**, p. 21. Fer. Ieronim numea alegoria ca procedeu prin care se spune ceva în cuvinte și altceva după înțeles – *Ibidem*, pp. 21–22, nota 2.

<sup>46</sup> Origen, *Omilia VII, 2 la Facere*, PG 12, col. 199, trad., pp. 277, 279.

<sup>47</sup> Adrian Muraru, *Prefață la Omiliile la Levitic*, p. 24.

<sup>48</sup> Într-o omilie la Levitic spune: „Ascultă așadar înainte de toate în ce fel vorbește Pavel despre aceasta. Căci toți au trecut prin mare, și toți întru Moise au fost botezați, în nor și în mare, și toți au mâncat aceeași mâncare duhovnicească și toți au băut aceeași băutură duhovnicească. Căci toți au băut din piatra duhovnicească, ce urma. Iar piatra era Hristos. Pavel spune acestea, el, evreu din evrei, fariseu după Lege..., care n-ar fi îndrăznit niciodată să spună mâncare duhovnicească și băutură duhovnicească, dacă nu ar fi fost învățat, prin știința doctrinei preadevărate, transmisă lui, că aceasta este intenția legiuitorului” – Origen, *Omilia VII, 2 la Levitic*, PG 12, col. 484, trad., p. 279.



învățase „lângă picioarele lui Gamaliel“. Origen socotește că Apostolul neamurilor distinge între interpretarea literală și cea spirituală, duhovnicească, în exegeza sa<sup>49</sup>. Așadar, *relația* dintre exegeza literală și cea de a doua modalitate de exegeză este precum raportul dintre umbră și adevărul însuși<sup>50</sup>.

Pentru Origen, primul nivel de lectură a Scripturii este umbră, imagine, reflectare a adevărului, ce devine evident la o lectură spirituală, duhovnicească. De aceea, îndeamnă: „Înțelegeți că cele scrise în cărțile sfinte sunt figuri: examinați și cunoașteți cele spuse ca duhovnicești și nu carnale. Căci dacă le veți lua drept carnale, ele vă rănesc, nu vă hrănesc... Nu doar în Vechiul Testament se află litera care ucide, există și în Noul Testament litera care ucide pe cel ce percepe cele spuse într-un mod neduhovnicesc“<sup>51</sup>.

Limbajul Scripturii, înțeles corect, ne orientează spre ceea ce este mai presus de trup, spre spiritual, duhovnicesc. De aceea, nu fuga de litera Scripturii este soluția propusă, ci ridicarea deasupra ei, orientarea spre veacul ce va să fie. Iar alegoria devine *modalitatea* proprie pentru lectura potrivită a Scripturii. Căci Scriptura, printr-o *lectură duhovnicească*, conformă cu intenția autorului ei, descrie la fiecare pas relația dintre Dumnezeu și om.

Scopul Scripturii, sesizează Origen, nu este acela de a ne prezenta pe cele carnale, materiale, încă și atunci când vorbim despre Noul Testament. În aceleași Omilii la Levitic, el zice: „Vrei să-ți înfățișez din Evanghelie și o altă literă care ucide? «Cine nu are sabie, să-și vândă tunică și să-și cumpere sabie». Iată, și această literă este a Evangheliilor, dar ucide. Dacă însă o vei lua pe ea duhovnicește, nu ucide, ci este în ea duhul care dă viață. Și de aceea, ia-le pe cele spuse fie în Lege, fie în Evanghelii, în mod duhovnicesc“<sup>52</sup>. Așadar, învață Origen, nu litera Scripturii este cea care ne dă fără greșală adevărul, ci „spiritul“ ascuns în cuvintele Scripturii.

<sup>49</sup> „De unde adaugă și aceasta, ca încredințat și sigur, despre tâlcul hranei curate, sau necurate, că acestea trebuie păzite nu după literă, ci după duh: Așadar, nimeni să nu vă judece pentru hrană, ori pentru băutură, ori în chestiunea zilei de sărbătoare..., care sunt umbra celor viitoare. Vezi, așadar, în ce fel toate acestea, pe care Moise le spune despre hrană, sau despre băutură, Pavel... le numește umbră a celor viitoare. Și de aceea, după cum spuneam, trebuie să urcăm de la această umbră, la adevăr“ – *Ibidem*, 7, PG 12, col. 484, trad., p. 279.

<sup>50</sup> Adrian Muraru, *Prefață la Omilia la Levitic*, p. 31.

<sup>51</sup> Origen, *Omilia VII, 5 la Levitic*, PG 12, col. 487, trad., p. 289.

<sup>52</sup> *Ibidem*, PG 12, col. 488, trad., p. 289. Într-o altă omilie la Levitic, vorbind despre rânduielile legii cu privire la cortul mărturiei, Origen spune: „Dacă a trecut înfățișarea acestei lumi, fără îndoială a trecut și înfățișarea literei și rămân cele ce sunt veșnice, care conțin înțelesul duhovnicesc... Să ne străduim să nu ne facem nedemni de o atât de profundă și de sublimă înțelegere, ci ca mai întâi sufletul nostru să se facă loc sfânt și în loc sfânt să primim sfintele taine“ – *Idem*, *Omilia XIII, 6 la Levitic*, PG 12, col. 552, trad., p. 485.

Pentru Origen, prescripțiile Legii vechi, inclusiv cele referitoare la jertfe, sunt *imaginea* palidă a unei realități superioare<sup>53</sup>. Realitatea înseamnă nu ceea ce elimină corporalul, ci tocmai ceea ce îi dă sens. Astfel, Moise poate fi citit și înțeles doar dacă este perceput ca descriind altceva decât aparența ne-ar face să credem<sup>54</sup>.

Origen este *acuzat că abuzează* în interpretarea sa. Vedem reacția sa chiar în Omiliile rostite, unde vorbește despre cei care își „ascut limbile lor ca sabia“. Cei simpli, dintre acei ascultători, nu puteau trece dincolo de litera Scripturii. Însă Origen repetă necesitatea unui alt tip de lectură. El înțelege că misiunea sa, ca exeget, este să descopere cele ascunse în Scriptură<sup>55</sup>: „Observă cât de mare este migala Scripturii dumnezeiești, dacă, desigur, ești atent, dacă privești cu grijă... Acestea nu sunt întâmplătoare, ci există o rațiune. Căci nimic nu a fost scris, în cuvintele lui Dumnezeu, fără o profundă rațiune“<sup>56</sup>.

Origen bazează sensul alegoric pe *autoritatea* Scripturii. Dă exemple de locuri scripturistice care, luate strict literal, nu ar putea avea un înțeles, dacă nu ar fi înțelese după sensul lor spiritual. Așa de pildă, când vorbește, tâlcuind cartea Facerii, despre arborii din rai, marele scriitor alexandrin arată că trebuie să privim un sens figurat. Iar când are în vedere porunca dată în Lege, ca în ziua de sabat, fiecare om să stea în casa sa, el reamintește că porunca nu poate fi ținută după litera ei. Tot la fel și despre cuvintele rostite de Mântuitorul: „Eu nu am fost trimis decât la oile cele pierdute ale casei lui Israel“, care nu trebuie să fie luate în sens literal, ci figurat.

Sensul literal este, pentru Origen, potrivit celor neinstruiți în Scriptură, pe când sensul figurat este mai potrivit celor *înaintați spiritual*. Însă mântuirea este și pentru cei dintâi la fel de posibilă.

Socotind Scriptura ca fiind inspirată până la ultima literă, Origen aplică metoda alegorică, atunci când găsește în textele ei părute nepotriviri. La polul celălalt,

<sup>53</sup> De aceea, el lămurește: „Înainte de toate, să arătăm în ce fel cele consemnate despre sacrificii sunt numite de Apostol figuri și forme, al căror adevăr se arată în altele, ca nu cumva auditorii să considere că noi... deturnăm Legea lui Dumnezeu spre alt înțeles decât cel în care a fost scrisă... Dacă cineva va parcurge întreaga Epistolă scrisă evreilor și mai cu seamă acel loc, unde arhiereul Legii este comparat cu arhiereul noii făgăduințe, despre care s-a scris: Tu ești preot în veac după rânduiala lui Melchisedec, va descoperi în ce fel Apostolul arată pretutindeni că cele scrise în Lege sunt copii și forme ale realităților vii și adevărate“ – *Idem, Omilia IX, 2 la Levitic*, PG 12, col. 509, trad., p. 353.

<sup>54</sup> „Noi, cei ce suntem în Biserică, pe drept îl primim pe Moise și citim scrierile lui, gândind despre el că este profet și că a consemnat, Dumnezeu revelându-i, în *simboluri, figuri și forme alegorice*, ca taine viitoare pe cele împlinite, după cum învățăm, în timpul lui... Legea și toate cele ce sunt în Lege, sunt puse până la vremea îndreptării și, așa cum cei al căror meșteșug este să facă efigii din alamă și să ridice statui, înainte de a produce opera veritabilă din alamă, din argint, sau din aur, fac mai întâi o formă, o plămuire de lut, asemănătoare viitoarei imagini – desigur, plămuirea este necesară, dar numai până când este încheiată opera principală; după ce a apărut opera pentru care a fost făcută forma, plămuirea de lut nu mai este de nici un folos – tot așa înțelegându-le pe acestea, care au fost scrise sau făptuite în Lege și Profeți ca *typos și figură a celor viitoare*. Căci a venit însuși meșteșugarul și autorul tuturor și a adus Legea, care avea umbra bunurilor viitoare, spre însăși imaginea realităților“ – *Idem, Omilia X, 1 la Levitic*, PG 12, col. 525, trad., pp. 401, 403.

<sup>55</sup> Adrian Muraru, *Prefață la Omilia la Levitic*, p. 37.

<sup>56</sup> Origen, *Omilia XIV, 3 la Levitic*, PG 12, col. 556, trad., pp. 499, 504.



ereticul Marcion, când găsea, de pildă, în Sfintele Evanghelii, fragmente care i se păreau imposibil de acceptat după sensul lor literal, prefera să le excludă din Scriptură. Iată așadar cum, căutând un sens figurat, Origen încearcă să rezolve *greutățile* întâlnite în explicarea unor fragmente din Scriptură, armonizându-le cu învățătura despre inspirația Scripturii<sup>57</sup>.

Întâlnim în exegeza lui Origen și un *sens moral*, ca intermediar între cel literal și cel spiritual. Cel mai adesea, sensul moral se confundă cu cel spiritual, putând fi socotit ca o ramură a acestuia. Mai poate fi numit și aplicația morală a sensului literal. Așa de pildă, prin sensul moral, elementele textului literal sunt figurate ca părți ale ființei noastre (suflet, trup, păcat, virtuți și altele). Origen așează sensul moral deasupra celui literal, dar ca inferior celui alegoric<sup>58</sup>.

## 6. Exemple de tâlcuire alegorică-duhovnicească

Multe sunt exemplele de tâlcuire alegorică, pe care le întâlnim la o lectură a *Omiliilor* lui Origen la *Facere*. Așa de pildă, când vorbește despre cei doi luminători, soarele și luna, împreună cu ceilalți aștri ai boltei cerești, Origen vede aici un sens profund hristocentric. Pentru el, lumea simbolizează Biserica, iar soarele, luminătorul lumii, este Hristos. Biserica îi luminează pe cei ce se află în întuneric. Hristos este lumina Apostolilor, iar ei sunt lumina lumii<sup>59</sup>.

Tâlcuind versetul: „Și a făcut Dumnezeu balenele mari...” (Facere 1, 31), Origen vede în aceste animale marine „cugetările lipsite de evlavie și gândurile nelegiuite”<sup>60</sup>.

<sup>57</sup> Diacon Haralambie Roventă, *Interpretarea...*, *op. cit.*, pp. 44–50.

<sup>58</sup> *Ibidem*, p. 52. De exemplu, tâlcuind cartea profetului Ieremia, scriitorul alexandrin sesizează detaliile istorice bogate și exacte referitoare la vremea când Ieremia a proorocit, înainte de exilul babilonic. Plecând de la ideea acestei robii, ne trimite cu gândul la robia diavolului, sub care cădem noi, atunci când păcătuim, zicând: „Dumnezeu a pedepsit Ierusalimul pentru păcatul lui, osândind pe fiii lui la robie. Cu toate acestea, Atotmilostivul Dumnezeu trimite pe proorocul Ieremia...”, pentru ca cei care vor, să-și dea seama și să se căiască la cuvintele proorocului... Desprindem deci o învățătură folositoare... Până în ultimul moment, în marea Lui iubire de oameni, Dumnezeu îndeamnă pe cei ce vor să-L asculte, să nu cadă în robie. Tocmai așa ceva se întâmplă și cu noi... După cum au căzut aceia în robie, tot așa prin păcatele noastre ne dăm și noi în puterea satanei, care este tot un fel de Nabucodonosor” – Origen, *Omilia I la Ieremia*, PG 13, col. 256, PSB 6, pp. 347, 348.

<sup>59</sup> „După cum acești luminători ai cerului, pe care îi vedem, au fost așezați, spre a da semne și spre vremi și zile și ani, ca să strălucească din tăria cerului celor ce sunt pe pământ, în același fel Hristos, luminând Biserica Sa, dă semne prin preceptele Sale... Hristos este deci lumina adevărată, care luminează pe tot omul ce vine în această lume, din lumina Căruia însăși Biserica, luminată, devine lumina lumii, luminând pe cei care sunt în întuneric... Hristos este lumina apostolilor, iar apostolii sunt lumina lumii” – *Idem, Omilia I, 6 la Facere*, PG 12, col. 151, trad., p. 135.

<sup>60</sup> „Prin aceste balene mari, spune el, se indică cugetările lipsite de evlavie și gândurile nelegiuite, ambele potrivnice lui Dumnezeu. Acestea toate trebuie desigur date la iveală în fața privirii lui Dumnezeu. Trebuie puse înaintea Lui, ca să despărțim cele bune de cele rele” – *Ibidem*, 9, PG 12, col. 153, trad., pp. 141, 143.

Dumnezeu l-a binecuvântat pe om ca să stăpânească peste toate viețuitoarele pământului, ale mării și ale văzduhului. „După alegorie, prin pești, zburătoare, însuflețite și târătoare ale pământului, mi se par a fi arătate... ori cele care ies din simțirea sufletului și din cugetarea inimii, ori cele care se iscă din dorințele trupești și din mișcările cărni”<sup>61</sup>.

Încă de la început, Creatorul a dat oamenilor ca alimentele să fie pregătite din vegetale, din legume și din fructe. De-abia după potop, ei primesc posibilitatea să se hrănească cu carne. „După alegorie, spune Origen, iarba pământului și rodul care este îngăduit oamenilor pentru hrană pot fi înțelese ca afecte trupești”<sup>62</sup>.

Origen explică „și prin alegorie” în ce fel omul, cel creat după chipul lui Dumnezeu, este bărbat și femeie. Omul nostru launtric este duh și suflet. „Duhul este numit bărbat, iar sufletul poate fi chemat femeie. Dacă acestea află între ele înțelegere și acord, legăturile dintre ele cresc, se înmulțesc și nasc fii, simțirile bune, înțelesurile, sau gândurile utile... Dacă însă sufletul, unit cu duhul..., se îndreaptă uneori spre plăcerile trupești..., nu se poate spune că ar crește sau că s-ar înmulți în mod legitim”<sup>63</sup>.

Marele scriitor alexandrin tâlcuiește alegoric semnificația tăierii împrejur, ca o preînchipuire și imagine a adevărului viitor, al circumciderii duhovnicești, precum Sfântul Apostol Pavel vorbea despre „circumcizia inimii în duh, nu în literă” (Romani 2, 29)<sup>64</sup>.

Origen explică sensul darului pe care Avraam îl oferă lui Agar și lui Ismael, atunci când ei sunt alungați și trebuie să plece. Ei primesc un burduf de apă, fiindcă

<sup>61</sup> *Ibidem*, 16, PG 12, col. 159, trad., p. 161.

<sup>62</sup> „De exemplu, mânia și dorința sunt germene ale trupului. Rodul acestui germene, adică lucrarea lui, este același pentru noi, cei raționali, și pentru fiarele pământului. Căci când ne mâniem spre dreptate, adică spre îndreptarea celui care greșește și spre apropierea lui de mântuire, ne hrănim cu acest rod al pământului: irascibilitatea trupească, prin care alungăm păcatul și readucem dreptatea, se face hrana noastră” – *Ibidem*, 17, PG 12, col. 159, trad., pp. 161, 163.

<sup>63</sup> *Ibidem*, 15, PG 12, col. 158, trad., pp. 159, 161.

<sup>64</sup> „Noi spunem că, așa cum multe altele se arătau ca preînchipuire și imagine a adevărului viitor, la fel și acea circumcizie carnală purta forma circumciziei duhovnicești... Dar poate că nouitatea sentințelor îndepărtează nu numai pe iudei, ci chiar și pe unii dintre frații noștri. Se pare că Pavel, care propune circumcizia inimii, își imaginează lucruri imposibile. Căci în ce fel ar putea fi circumcis un organ acoperit de alte organe interne?... Trebuie să-i învingem, în privința circumciziei cărni, nu numai pe carnalii iudei, ci și pe unii ce pretind a fi primit numele lui Hristos, dar care consideră că trebuie totuși urmată circumcizia carnală” – *Idem*, *Omilia III, 4 și 5 la Facere*, PG 12, col. 178, 179, trad., pp. 211 și 213. Scriptura vorbește și despre tăierea împrejur a buzelor. Celor care cereau o înțelegere și o aplicare după literă a celor ale Legii vechi, le atrage atenția: „Dacă, după voi așadar, Moise spune aici că este nevrednic, fiindcă nu este tăiat împrejur la buze, este sigur că aceasta arată că este mai vrednic și mai sfânt cel care este tăiat împrejur la buze. Apropiată deci cuțitul de buze și depărtați învelișul gurii, fiindcă o astfel de înțelegere a Scripturilor sfinte vă este plăcută. Iar dacă atribuiți circumcizia buzelor alegoriei și, la fel, numiți circumcizia urechilor alegorică și figurativă, de ce nu căutați alegorie și în tăierea împrejur a prepuțului?” – *Ibidem*, 5, PG 12, col. 179, trad., p. 215.

nu putea scoate copilul apă din puț: „Burduhul este litera Legii, din care bea acel popor carnal și de unde își ia înțelegerea. Această literă îl trădează adesea și nu poate da explicații. Căci în multe locuri, interpretarea istorică suferă slăbiciune. Biserica bea însă din izvoare evanghelice și apostolice, care niciodată nu seacă și care se răspândesc în piețele ei, fiindcă curg și se revarsă totdeauna în largimea interpretării duhovnicești”<sup>65</sup>.

În aceeași carte a Facerii se amintește că sluga patriarhului Avraam a mers în țară străină, ca să caute fiului lui, Isaac, soție. A găsit-o pe Rebeca, nume care se tâlcuiește „răbdare”. „Zilnic venea Rebeca la puțuri, zilnic scotea apă. Și fiindcă zilnic se oprea la puțuri, din acest motiv a putut fi găsită de către sluga lui Avraam și a putut fi unită cu Isaac prin căsătorie”. De aceea, Origen ne îndeamnă să aflăm în această istorisire „cultivare și învățătură duhovnicească a sufletelor”. Să venim și noi zilnic „la puțurile Scripturilor, la apele Duhului Sfânt”<sup>66</sup>.

Rebeca, după ce a văzut pe sluga lui Avraam, adică după ce a cercetat atent cuvântul profetic, a pus jos de pe umeri ulciorul. „Căci a pus jos aroganța trufașă a retoricii eline”. Rebeca îi dă slugii lui Avraam să bea apă. Tot astfel și cuvântul profetic, deși dă să bea celor însetați, primește el însuși să bea de la ei, „când suscită preocuparea și atenția trează a celor studioși”<sup>67</sup>.

Sluga lui Avraam îi dă Rebecăi podoabe în dar. Dar, ne întreabă Origen, „să credem că tatăl Rebecăi, bărbat bogat, nu avea brățări și cercei pe care să le pună pe fiica lui? Atât de mare era nepăsarea lui, ori zgârcenia, încât să nu-i dea fiicei sale podoabe? Rebeca nu vrea să fie împodobită de aurul lui Bathuel. Nu i se potrivesc podoabele unui om barbar și ignorant. Cere bijuterii din casa lui Avraam, fiindcă răbdarea (Rebeca) este împodobită din casa celui înțelept”<sup>68</sup>. Poate cel mai frumos moment al acestor explicații și care sintetizează toate cele spuse, este marcat de cuvintele lui Origen, care zice: „Rebeca, urmând sluga, vine spre Isaac: Biserica, urmând cuvântul profetic, vine spre Hristos”.

Marele scriitor alexandrin este convins de necesitatea înțelegerii duhovnicești a celor petrecute cu patriarhii: „Încă nu ești constrâns să înțelegi că duhovnicește au fost spuse acestea?... Eu însă, urmând Apostolului Pavel, spun că acestea sunt alegorice”<sup>69</sup>.

Rebeca a zămislit doi fii: pe Iacov și pe Esau. Urmașii lui Iacov îi vor învinge pe cei ai lui Esau, „adică Biserica va învinge sinagoga”. Exegeza lui Origen nu

<sup>65</sup> *Idem, Omilia VII, 5 la Facere*, PG 12, col. 202, trad., p. 287.

<sup>66</sup> „Hristos, continuă autorul, vrea să se logodească cu tine... Trimite mai înainte sluga la tine. Această slugă este cuvântul profetic. Dacă nu îl vei primi mai întâi pe el, nu vei putea să te căsătorești cu Hristos” – *Idem, Omilia X, 2 la Facere*, PG 12, col. 217, trad., pp. 335, 337.

<sup>67</sup> *Ibidem*, 3, PG 12, col. 217, trad., p. 339.

<sup>68</sup> *Ibidem*, 4, PG 12, col. 219, trad., pp. 343, 345.

<sup>69</sup> *Ibidem*, 5, PG 12, col. 220, trad., p. 347.

se oprește însă aici, ci este mult mai profundă, urmărind zidirea noastră duhovnicească<sup>70</sup>.

În *Omiliile la cartea Ieșirii*, în afară de tâlcuirea literală-istorică, Origen propune și un mod duhovnicesc de înțelegere. Pentru marele scriitor alexandrin, „fiecare cuvânt al Scripturii divine“ este asemenea unei semințe care, aruncată în pământ, se ramifică înmulțit și dă rod, „cu atât mai mult cu cât un agricultor iscusit va dedica mai multă muncă semințelor, ori se va bucura de avantajul unui pământ mai fertil“. Cuvântul Scripturii, la prima vedere, pare mic și neînsemnat, dar, asemenea grăuntelui de muștar, se transformă într-un copac dacă este „tratată cu îndemănare duhovnicească“<sup>71</sup>.

Origen este permanent preocupat, și mărturisește aceasta, să înțeleagă, să pătrundă cuvintele Scripturii „în mod duhovnicesc“, „scrutând“ cu atenție acele cuvinte. Este convins că „nu există în Lege și în Profeți vreo iotă sau vreo virgulă lipsită de taine“<sup>72</sup>.

Tâlcuind cuvintele: „A murit Iosif și toți frații lui și toată acea generație. Însă fiii lui Israel au sporit și s-au înmulțit...“, Origen vede în aceasta semnificația lor morală, care „zidește sufletele ascultătorilor“<sup>73</sup>. După moartea lui Iosif, poporul evreu rămânând în Egipt, începe să se lupte cu ostilitatea faraonului. Și această istorisire, zice Origen, ne-a fost lăsată „spre instruirea și avertizarea noastră“<sup>74</sup>.

Regele Egiptului a poruncit moașelor să ucidă pe cei întâi născuți de parte bărbătească, din rândul evreilor. Origen are convingerea că „toate au fost scrise nu pentru

<sup>70</sup> El zice: „Eu cred că și despre fiecare dintre noi se poate spune aceasta: două neamuri și două popoare sunt în noi. Pentru că în noi este și poporul virtuților, și, nu mai puțin, poporul viciilor... Totdeauna cei răi sunt mai numeroși decât cei buni, iar viciile sunt mai numeroase decât virtuțile“ – *Idem, Omilia XII, 3 la Facere*, PG 12, col. 226, trad., p. 371, 373. Vorbind despre robia evreilor în Egipt, dă acesteia semnificația sclaviei viciilor carnale, prin care omul devine rob al diavolului: „A sluji egiptenilor nu este altceva decât a deveni sclav viciilor carnale și a fi supus demonilor. La aceasta nimeni nu este constrâns de o necesitate adusă din afară, ci indolența spiritului și plăcerea, desfătarea trupului îl pun în jug. Spiritul se supune lor din cauza nepăsării. Cine însă poartă de grijă libertății sufletului și face cunoscută noblețea minții prin cugetare cerească, acesta este dintre fiii lui Israel“ – *Idem, Omilia XVI, 2 la Facere*, PG 12, col. 247, trad., pp. 441, 443.

<sup>71</sup> *Idem, Omilia I la Ieșire*, PG 12, col. 297, trad., p. 63.

<sup>72</sup> *Ibidem*, PG 12, col. 298, trad., p. 67; *Ibidem*, PG 12, col. 299, trad., p. 73.

<sup>73</sup> Căci, spune el, „dacă și în tine moare Iosif, dacă vei lua, adică, mortificarea lui Hristos în trupul tău și vei mortifica păcatului mădularele tale, atunci și în tine se vor înmulți fiii lui Israel: gândurile bune și duhovnicești sunt considerate fiii lui Israel. Dacă așadar gândurile cărnii sunt mortificate, cresc gândurile duhului: în fiecare zi, murind în tine viciile, numărul virtuților sporește“ – *Ibidem*, PG 12, col. 301, trad., p. 73.

<sup>74</sup> „Pentru ca tu, dacă deja ai dobândit eventual harul botezului, dacă te-ai numărat între fiii lui Israel, dacă L-ai primit în tine pe Dumnezeu ca rege, iar după aceea vrei să te depărtezi, vrei să făptuiești cele ale veacului..., să știi și să recunoști că s-a ridicat în tine un alt rege, care nu îl știe pe Iosif... El te constrânge spre faptele lui, el te face să-i lucrezi lutul și cărămizile... Te face să bați forumul cu procese și să-i obosești pe cei apropiați cu litigiul, pentru o brazdă de pământ... Așadar când vei vedea că astfel sunt faptele tale, să știi că lupti pentru regele Egiptului, ești condus de duhul acestei lumi“ – *Ibidem*, PG 12, col. 302, trad., pp. 77, 79.

istorisirea celor de odinioară, ci spre instruirea și folosul nostru“. Lumea noastră se numește „figurat“ Egipt. Regele Egiptului este conducătorul lumii. Scriitorul alexandrin concluzionează: „Când vei vedea oameni ce își petrec viața în voluptate și delicii..., să știi că în aceștia regele Egiptului îi omoară pe cei de parte bărbătească și le lasă în viață pe cele de parte femeiască“. Însă cel care iubește cumpătarea, fuge de excese, se îngrijește de virtute, este urmărit de faraon, spre a fi ucis. „Din această pricină, slujitorii lui Dumnezeu... sunt în această lume disprețuiți și respinși“<sup>75</sup>.

Fiica faraonului, care îl salvează pe Moise, „poate fi considerată Biserica, ce se adună dintre neamuri“. Ea vine la ape, ca să se spele de păcatele pe care le deprinsese în casa tatălui său. I se face milă de prunc. Tot la fel, „această Biserică, ce vine din neamuri, descoperă că Moise, aruncat de către ai săi și aflat la vedere, zace... Moise este numit Legea... Venind deci Biserica la apele botezului, a ridicat chiar Legea, Lege care era totuși închisă în coș, acoperită cu smoală și bitum... Era întinată de înțeleșurile comune și rușinoase ale evreilor“<sup>76</sup>.

Făgăduința făcută de Dumnezeu lui Moise și lui Aaron că îi va învăța pe aceștia ce trebuie să grăiască se face pe munte. Tot astfel s-a petrecut cu Petru, Iacov și Ioan, spune Origen, care au urcat pe muntele Domnului, ca să fie vrednici să-L vadă pe Iisus schimbat la față. De aici, marele scriitor alexandrin ne îndeamnă pe fiecare în parte: „Dacă nu ai urcat și tu muntele lui Dumnezeu și dacă nu ți-a ieșit înaintea Moise, adică dacă nu ai urcat la înțeleșul înalt al Legii, dacă nu ai ajuns la culmea înțelegerii duhovnicești, gura ta nu este deschisă de către Domnul. Dacă ai rămas în partea de jos a literei..., nu a deschis Dumnezeu gura ta“<sup>77</sup>.

Moise vine în Egipt și poartă toiagul, cu care biciuiește și îndreaptă Egiptul, cu cele zece plăgi: „Acest Moise este Legea lui Dumnezeu, care a fost dată acestei lumi ca să o îndrepte și să o reformeze prin zece plăgi, adică prin cele zece porunci, care sunt cuprinse în Decalog“<sup>78</sup>. Iar Legea aceasta „a fost dată pe drept spre instruirea Bisericii“<sup>79</sup>.

Călătoria evreilor, după plecarea din Egipt și cetățile prin care trec, cu numele lor, au la Origen o semnificație complexă. Părăsirea Egiptului este echivalentă cu părăsirea faptelor întunecate ale acestei lumi și ieșirea din întunericul greșelilor. Evreii au plecat din Ramesse, care se tâlcuiește „rosătura moliei“. Așadar, „dacă vrei să ajungi acolo unde Domnul îți este căpetenie..., ieși și pleacă din Ramesse. Să nu strângi comori acolo unde molia le mănâncă și unde hoții le sapă și le fură... Aceasta înseamnă a ieși din Ramesse: a-L urma pe Hristos“<sup>80</sup>.

<sup>75</sup> *Idem, Omilia II la Ieșire*, PG 12, col. 306, trad., pp. 89, 91.

<sup>76</sup> *Ibidem*, PG 12, col. 309, trad., p. 101.

<sup>77</sup> *Idem, Omilia III la Ieșire*, PG 12, col. 312, trad., p. 113.

<sup>78</sup> *Idem, Omilia IV la Facere*, PG 12, col. 321, trad., p. 141.

<sup>79</sup> *Idem, Omilia V la Facere*, PG 12, col. 326, trad., p. 157.

<sup>80</sup> *Idem, Omilia V la Ieșire*, PG 12, col. 327, trad., p. 161.

Alte nume au și ele semnificația lor: Epaulēm înseamnă „urcare întortocheată“, Magdolūm înseamnă „turn“, iar Beelsefon, „urcarea locului de observație“. Căci „nu este la vale drumul ce duce la virtuți, ci pe el se urcă, se urcă strămtorat și cu greu“. Urcarea aceasta privește faptele, iar punctul de observație, credința. Atât în fapte, cât și în credință, există multe dificultăți. Cât despre turn, acesta este „scaunul cel înalt și de sus al virtuților“<sup>81</sup>.

Când evreii fug din Egipt, Moise lovește marea cu toiagul, iar poporul trece pe celălalt mal. Aici Origen găsește „un alt înțeles“. Căci cel care fuge din Egipt, părăsind întinericul ignoranței și urmând Legea, adică pe Moise, când marea îi iese în față și valul oponentilor apare, atunci lovește valurile potrivnice cu toiagul lui Moise, cu cuvântul Legii și își deschide drum printre adversari<sup>82</sup>.

Faraonul i-a urmărit pe evreii fugari cu carele sale de luptă. „Nu-i este suficient să urce pe un singur cal. Agită mai mulți deodată, îi mână pe mai mulți... Pe toți cei pe care îi vei vedea mai nerușinați în excese, mai sălbatici în cruzime, mai groaznici în avariție... , să știi că ei aparțin carelor lui faraon“<sup>83</sup>.

Cât despre apa amară a Mării, Origen spune că ea este chiar Legea, dacă o primim după literă. Căci „dacă vreunul va dori să bea din litera Legii fără lemnul vieții, adică fără taina Crucii, fără credința lui Hristos, fără înțelegere duhovnicească, va muri de preaplinul amărăciunii... Apa din Mara ucide, dacă este băută fără schimbare și fără prefacere în dulceață“<sup>84</sup>. Prin lemnul vieții, Legea a devenit dulce și „începe să fie înțelească duhovnicește“, atunci când se vine la cele 12 izvoare apostolice. Cei 70 de palmieri sunt ucenicii Mântuitorului, trimiși să predice credința lui Hristos<sup>85</sup>.

În ziua a șasea, evreii strâneau de două ori mai multă mană, ca rezervă, să ajungă pentru sabbat. „Ziua a șasea este această viață, în care noi suntem... În această zi trebuie să strângem și să punem deoparte, cât să ne ajungă și în ziua viitoare. Căci dacă vei strânge aici ceva fapte bune, dacă vei pune deoparte ceva drept, milostiv și pios, aceasta îți va fi ție hrană în veacul viitor“<sup>86</sup>. Vorbind despre cortul sfânt, Origen enumeră materialele din care este el construit, acestea simbolizând virtuțile. „Credința poate fi comparată cu aurul, cuvântul predicării, cu argintul; alama, cu răbdarea; lemnul ce nu putrezește, cu știința, care prin lemn a venit, sau cu

<sup>81</sup> *Ibidem*, PG 12, col. 328, trad., pp. 163, 165. Cuvintele de cârtire ale evreilor: Mai bine ne-ar fi fost să slujim egiptenilor, decât să murim în pustiu, capătă o profundă semnificație morală, în tâlcuirea marelui scriitor alexandrin. Acestea sunt „cuvintele ispitei și ale fragilității“. „Căci mai bine este celui ce caută viața desăvârșită să moară pe cale, decât să nu plece în căutarea desăvârșirii“. Numărând mai dinainte dificultățile și pericolele, omul este tentat să creadă că pe această cale a virtuții este mai bine să nu pășească. Dar, spune Origen, „îmi este mult mai bine să mor... pe această cale... , decât să fiu nimicit, rămânând între egipteni“ – *Ibidem*, PG 12, col. 330, trad., p. 169.

<sup>82</sup> *Ibidem*, PG 12, col. 331, trad., p. 173.

<sup>83</sup> *Idem*, *Omilia VI la Ieșire*, PG 12, col. 333, trad., p. 183.

<sup>84</sup> *Idem*, *Omilia VII la Ieșire*, PG 12, col. 342, trad., pp. 209, 211.

<sup>85</sup> *Ibidem*, PG 12, col. 343, trad., p. 215.

<sup>86</sup> *Ibidem*, PG 12, col. 346, trad., p. 225.

nesticăciunea castității, care nu îmbătrânește niciodată; fecioria, cu inul moale...; strălucirea iubirii, cu purpura<sup>87</sup>. Acest cort indică „figurat” întreaga lume. Stâlpii care îl susțin, sunt virtuțile.

În pustiu, poporul evreu a însetat și murmura împotriva lui Moise. Există însă mai multe feluri de sete, spune Origen. Fiecare om are propria lui sete. Fericiți sunt cei care însetează, după cuvântul Domului, după dreptate. Păcătoșii suferă de setea de a auzi cuvântul lui Dumnezeu. Moise lovește piatra cu toiagul, iar din piatră izvorăște apă. Piatra aceasta este Hristos. Căci „Hristos, lovit și adus pe cruce, a produs izvoarele Noului Testament... Era necesar, așadar, ca El să fie lovit, căci dacă nu ar fi fost lovit și nu ar fi ieșit din coasta Lui apă și sânge, noi toți am pătimi setea cuvântului lui Dumnezeu<sup>88</sup>”.

Drumul poporului evreu trebuie urmat de către fiecare creștin. Origen ne atrage atenția: „Să nu-ți închipui că pe tine, care ascuți acum cum îți se istorisește ceea ce s-a întâmplat cu cei de demult, nu te interesează, pentru că toate acestea se împlinesc și cu tine în chip duhovnicesc. Căci, dacă vei părăsi întunericul idolatriei și dacă râvnești să ajungi la cunoașterea legii divine, atunci începe ieșirea ta din Egipt... Dar când vei ajunge la izvorul duhovnicesc al Botezului..., atunci, trecând Iordanul..., vei intra și tu în Țara făgăduinței, în care... Iisus te ia cu grijă și devine îndrumătorul noului tău drum<sup>89</sup>”.

Am prezentat aici numai câteva dintre numeroasele exemple, în care Origen excelează prin exegeza sa alegorică, arătându-se ca un neîntrecut exponent al acestei metode de tâlcuire a Sfintei Scripturi.

## 7. Concluzii

În exegeza biblică, Origen ocupă un loc de cinste, fiind socotit întemeietorul exegezei creștine sistematice. A fost un creator, un inițiator și un deschizător de drumuri în teologie, în general. Vorbind despre sensul Sfintei Scripturi, pleacă de la analogia cu un organism viu, care are trup, suflet și duh. Pentru marele alexandrin, sensul textelor scripturistice este și el triplu: istoric (trupesc), moral (sufletesc) și spiritual (duhovnicesc). Cel mai adesea, întâlnim la Origen numai două sensuri, cu diverse forme. Sensul literal, trupesc rămâne baza celui duhovnicesc, atât în lucrările de exegeză a Vechiului Testament, cât și în cele la Noul Testament. Interpretarea

<sup>87</sup> *Idem, Omilia IX la Ieșire*, PG 12, col. 366, trad., p. 285.

<sup>88</sup> Înălțarea mâinilor, în formă de cruce, de către Moise, capătă la Origen și o altă tâlcuire, alegorică. A ridica mâinile „înseamnă a ridica faptele și acțiunile către Dumnezeu, a nu avea acțiuni aruncate jos și zăcând la pământ, ci plăcute lui Dumnezeu și ridicate la cer... Așadar, dacă acțiunile noastre sunt ridicate și nu sunt pe pământ, Amaleh este învins” – *Idem, Omilia XI la Ieșire*, PG 12, col. 376, 377, trad., pp. 317–323.

<sup>89</sup> *Idem, Omilia IV la Iosua*, PG 12, col. 843, PSB 6, p. 242.



ne-literală a lui Origen este denumită în mai multe feluri: spirituală, duhovnicească, anagogică, sau tropologică. Origen precizează că unele texte nu pot fi explicate după literă. Convins că o ermeneutică biblică literală strictă are consecințe teologice grave, s-a arătat a fi un adept hotărât al tâlcuirii duhovnicești, alegorice a Scripturii. Îndemnul lui Origen de depășire a literei textului Scripturii este adeseori prezent. Ca o caracteristică încetățenită a exegezei lui Origen, alegoria a fost dezvoltată de acesta mai mult decât de către oricare alt scriitor creștin. Desigur, metoda alegorică, la care apelează cel mai adesea, nu înseamnă negarea existenței oricărui sens istoric al textelor biblice, ori al faptelor nou-testamentare. De fapt, cititorul atent al marelui alexandrin sesizează grija, cel mai adesea prezentă, pentru păstrarea unui oarecare echilibru între cele două modalități de a face exegeză: literală și alegorică. Felul cum Origen supune exegezei diferite texte ale Vechiului Testament, folosind metoda alegorică, este eficient, grație calităților sale excepționale, a înălțimii de spirit a marelui alexandrin. Când însă interpretarea textelor era una exclusiv alegorică, urmărind numai căutarea unor „explicații mistice“, ignorând tâlcuirea literală, exegeza lui Origen devenea fragilă, putând greși.



## **OMUL ȘI LUMEA: DE LA SFÂNTUL SIMEON NOUL TEOLOG LA NOI**

Ierom. NECTARIE PETRE

Astăzi o mare parte dintre noi trăim într-o ipocrizie profundă și ceea ce este mai rău este faptul că nu vrem să recunoaștem lucrul acesta. Ne numim creștini ortodocși afirmând că revelația lui Dumnezeu este profund în noi, fapt pentru care suntem mândri de lucrul acesta. Dar cum trăim noi această plenitudine, cum ajungem să o mărturisim? În tot cazul se pare că este o chestiune secundară și nicidecum inima vieții noastre. Aducem preaslăvire lui Dumnezeu la fiecare laudă a Bisericii, îi oferim universul Său traversând Euharistia, însă în același timp ajungem să distrugem acest univers pe care Dumnezeu ni l-a încredințat și în care noi suntem stăpâni<sup>1</sup>.

Iubim laudele, însă nu vrem să auzim vorbindu-se de responsabilități. Mergem la Biserică să ne rugăm și să-L lăudăm pe Ziditorul pentru tot ceea ce a făcut omenirii, însă odată ieșiți din Biserică ne comportăm ca și cum acest Ziditor al întregii făpturi ar fi primul nostru dușman; ca și cum tot ceea ce El a făcut nu „este bun“, după cum ne mărturisește cartea Facerii (Facerea 1). Deci văzând toate prin actul zidirii de către Dumnezeu, omul are datoria să persevereze, să iubească lumea, să-L iubească pe Cel ce a creat-o și care este în interiorul ei, altfel ajungem să distrugem ceea ce însuși Dumnezeu a făcut pentru noi.

### **Introducere**

Exact de la acest punct încercăm să prezentăm viziunea Sfântului Simeon Noul Teolog despre relația comuniunii profunde între om și lume, viziune foarte prețioasă pe care trebuie să se bazeze omul nostru contemporan. Fiindcă dacă lumea nu este legată de om, este o împărăție fără împărat, și invers omul fără lume este un împărat fără împărăție. Deci omul și lumea sunt de neseplat, această legătură nu trebuie privită doar din punct de vedere material, ea este bazată pe însăși dragostea

---

<sup>1</sup> „Este deci în ziua a șasea în care Dumnezeu l-a zidit pe Adam, punându-l rege și stăpân al întregii creații văzute“, Saint Syméon, *Traitées Théologiques et Ethiques I*, SC 122, ch. 1: 7–8, p. 175.

Ziditorului care își iubește făptura. Această dragoste divină, mare fiind și pe care omul nu o va putea niciodată înțelege, este unica și singura cauză a creării omului și a lumii. Pe această dragoste trebuie să se bazeze și atitudinea noastră către lume și înspre Dumnezeu, iar atitudinea noastră nu va fi decât un modest răspuns dat acestei manifestări de dragoste care este lumea, pentru că ea este rodul pur al dragostei lui Dumnezeu.

### **Lumea – darul dragostei proprii a lui Dumnezeu**

Mi se pare important să încep prin a arăta că lumea est un dar din partea lui Dumnezeu oferit omului. Dumnezeu nu avea nevoie de lume pentru sine însuși. El nu avea nici o obligație de a crea lumea, care nu este doar rodul dragostei Lui, ci și al voinței Sale proprii. Iată cum Sfântul Simeon Noul Teolog începe cel de-al 44-lea imn: „Slavă, laudă, cântare și mulțumire Creatorului, Care a adus toate de la neființă la ființă numai cu cuvântul și voia Lui”<sup>2</sup>. Cum vedem din cuvântul Sfântului Simeon, lumea nu este rezultatul unui act impus, forțat care trebuia să se petreacă, ci darul inestimabil pe care Dumnezeu l-a făcut omului fără nici o contradicere, prin însăși voința Sa. Consider că acest lucru este foarte important pentru noi, prin aceasta observând că trebuie să avem o viziune clară asupra lui Dumnezeu, a lumii, deci implicit asupra noastră.

### **Ignoranța noastră despre acest dar**

Tragedia noastră constă în faptul că, foarte adesea, mulți dintre noi nu putem să pătrundem în acest dar inestimabil al lui Dumnezeu. „Noi ne găsim în centrul bunurilor pe care Dumnezeu ni le dă, însă noi suntem inconștienți”<sup>3</sup>. Sfântul Simeon, parcă citind în inimile noastre, ne arată această stare de neînțeles și nejustificată, care adesea este chiar însăși realitatea din noi. Pentru ce ajungem să ignorăm ceea ce Dumnezeu a făcut pentru noi? Nu știm noi că El este însuși autorul acestei minunății în care noi trăim și că totul este rodul dragostei divine ce îmbibă însăși creația Sa? În această dragoste El ne-a dăruit și lumea, fiindcă lumea nu are nici o valoare, dacă nu este privită ca manifestare a slavei lui Dumnezeu<sup>4</sup>. Tragedia stă în faptul că nu dorim să trăim această dragoste dumnezeiască, nu vrem să angajăm viața noastră

<sup>2</sup> Saint Syméon le Nouveau Théologien, *Hymnes III*, ch. 44: 1–6, SC 196, p. 71.

<sup>3</sup> Saint Syméon le Nouveau Théologien, *Catéchèses II*, ch. 8: 80–82, SC 104, p. 93.

<sup>4</sup> Chrystos Yanaras, „La «theosis» comme commencement et fin du monde” în *Contacts* N° 57, Paris, 1967, p. 83.

în această mișcare permanentă pe care Dumnezeu o face spre noi. Ajungem deci să ignorăm *kenoza* permanentă pe care Creatorul o arată făpturii Sale. Ignoranța noastră stă în faptul că suntem îndepărtați de Dumnezeu dar pentru această îndepărtare ajungem să ne îndepărtăm și între noi. Deci este imposibilă transfigurarea lumii fără transfigurarea omului ca persoană. Este o temă foarte importantă asupra căreia voi reveni spre sfârșitul articolului. Deci, Dumnezeu a vrut lumea, însă noi astăzi nu o vrem; Dumnezeu a creat lumea, însă noi vrem să distrugem lumea. Ceea ce este mai grav este faptul ca noi ne distrugem casele în care nu mai vrem să rămânem și, mai mult, avem o schimbare de atitudine urâtă față de Creatorul nostru, față de această dragoste infinită cu care El ne iubește, în care El ne dăruiește lumea, în care El rezistă indiferenței noastre, mândriei noastre față de creație, mândrie care se ridică împotriva Lui. Sfântul Vasile cel Mare spune că „onoarea chipului se înalță spre prototip”<sup>5</sup>, deci și disprețul manifestat față de lume se reflectă asupra Creatorului. Nu ne vine să credem că ne opunem Creatorului nostru, dar foarte adesea aceasta este însăși realitatea în care trăim, deoarece ignorăm măreția acestei dragoste, darul de necomparat pe care Dumnezeu ni l-a lăsat.

### Revelația lui Dumnezeu în lume și refuzul nostru

Îl ignorăm pentru că noi nu știm să citim mesajul cărții minunate pe care Dumnezeu ne-a consacrat-o, carte care se cheamă lumea. Este, aceasta, o viziune care la început nu pare evidentă. Fiindcă fără o pornire interioară, fără curățirea simțurilor noastre nu putem să accedem la această viziune, la această comuniune cu Creatorul implicând lucrul mâinilor Lui, deoarece nu-l cunoaștem așa de bine și dureros este că nici nu vrem lucrul acesta. Aici nu este vorba de o cunoaștere exterioară, de o curiozitate, ci de o dorință arzătoare de a fi cu Dumnezeu, care nu este decât un răspuns foarte modest din partea noastră, în comparație cu dragostea cu care El ne iubește și pe care ne-o arată. Dacă nu vrem să ne apropiem de Creator, nu putem să apreciem lumea, sau vom ajunge să o apreciem, însă într-o manieră pur exterioară și nu ca pe acea lume pe care Dumnezeu a dorit-o, pe care El a creat-o, adică locul de comuniune între El și noi.

Problema se pune în momentul în care noi nu vrem să intrăm în comuniune cu Creatorul, adică cu Dumnezeu care este „cauza tuturor și că El este pretutindeni și în tot”<sup>6</sup>. Dacă refuzăm să ne apropiem de Dumnezeu, lumea ni se pare străină, și uneori avem impresia că ne este ostilă. În realitate problema nu este în lume ci în interiorul nostru. Noi ne revoltăm împotriva lui Dumnezeu și lumea se revoltă împotriva

<sup>5</sup> Saint Basile le Grand, *Traité du Saint Esprit*, SC 17 bis, ch. 18: 45, p. 194.

<sup>6</sup> Saint Syméon le Nouveau Théologien, *Hymnes II*, ch. 23: 190, SC 174, p. 201.

noastră. Celelalte fapte care au vrut să rămână credincioase lui Dumnezeu, văzând ceea ce a făcut Adam s-au întors asupra lui, nevrând să-l urmeze în atitudinea pe care o luase contra Creatorului a toate.

Omul a făcut exact inversul a ceea ce trebuia să facă. În loc să reconstruiască legătura lui și a lumii cu Dumnezeu, el s-a detașat de Împăratul Universului, văzând lumea doar ca pe o zidire independentă, pierzând astfel adevăratele dimensiuni<sup>7</sup>.

### Cele două feluri de dragoste în lume

Astfel începem să iubim lumea printr-o dragoste greșită, printr-o dragoste egoistă, printr-o dragoste care se opune total lui Dumnezeu și fraților noștri, o dragoste care este de fapt o iubire personală în care lumea este iubită ca obiect după care omul poate să profite. Sfântul Simeon distinge această dragoste de adevărata dragoste pentru lume în care nu lumea în sine este iubită, ci Creatorul său, nu omul și interesele sale sunt în centrul acestei dragoste, ci Dumnezeu. Astfel omul primește mai mult decât în primul caz, el primește nu numai lumea întregă, ci prin intermediul ei îl primește pe Creatorul său. Această distincție este foarte importantă, mai ales în zilele noastre, pentru că de multe ori nu numai cei care sunt în afara Bisericii, ci și (trebuie să mărturisim) oamenii Bisericii au tendința de a confunda cele două feluri de dragoste, care dintr-un punct de vedere exterior se aseamănă foarte mult, dar, în realitate, sunt cu totul diferite, total opuse. În primul caz iubim propria noastră persoană, în timp ce în al doilea iubim lumea ca manifestare a iubirii lui Dumnezeu, adică Dumnezeu este în centrul dragostei noastre. Iată de ce Sfântul Simeon ne spune că acest fel de a iubi lumea este incompatibil cu dragostea veritabilă, dragoste care nu se oprește la creație ci prin intermediul creației urcă până la Creator. Pentru el (ca și pentru Sfântul Ioan) „dragostea pentru lume este vrășmașul lui Dumnezeu“ (I Ioan 2, 15–17) și continuă „dacă cineva iubește lumea, dragostea Tatălui nu este în interiorul lui“<sup>8</sup> și încă „niciodată prietenul lumii acestea nu va fi prietenul lui Dumnezeu“<sup>9</sup>. Nu este asta o contradicție? La început am spus că omul este regele creației<sup>10</sup> și în această calitate a sa trebuie să aibă grijă de ea, el trebuie să vadă prin ea Creatorul, în timp ce aici Sfântul Simion pe baza Scripturii ne spune că dragostea pentru lume este complet diferită de cea pentru Dumnezeu. Însă tocmai am văzut că în fond nu este nici o contradicție, deoarece este vorba pur și simplu de două feluri diferite de dragoste cu doi destinatari diferiți.

<sup>7</sup> Anestis Kaselopoulos, *Man and the Environment – A study of Saint Symeon the New Theologien*, trad. Elyzabeth Theokriotoff, St. Vladimir's Seminary Press Crestword, New York, 2001.

<sup>8</sup> Saint Syméon le Nouveau Théologien, *Catéchèses I*, SC 96, ch. 5: 784, p. 445.

<sup>9</sup> Saint Syméon le Nouveau Théologien, *Hymnes III*, SC 196, ch. 43: 139, p. 69.

<sup>10</sup> Saint Syméon le Nouveau Théologien, *Cathéchèse I*, SC 96, ch. 5: 160, p. 389.

Pericolul constă de asemenea în faptul că uitându-l pe Dumnezeu îl înlocuim cu lumea, noi divinizăm lumea și nu mai avem nevoie de Dumnezeu. Iată de ce distincția pe care trebuie să o facem între Dumnezeu și lume este primordială. Sfântul Simeon este foarte clar sub acest aspect „departe de a fi asemenea lucrurilor El le transcende pe toate într-un fel incomparabil și inefabil... El rămâne unul și identic fără nici o mutare, bun la modul absolut și transcendent a toată bunătatea<sup>11</sup> și încă „nici o altă lucrare nu pătează și nu spurcă lucrarea pură a lui Dumnezeu ca aceea de a diviniza materia însăși și de a o venera ca pe Dumnezeu, disprețuind pe Cel care a făcut-o și a zidit-o<sup>12</sup>. Aici vedem bine că sfântul nu luptă doar contra venerării creației în sine, ci este vorba despre venerarea creației în locul lui Dumnezeu, o venerare care nu se poate produce dacă dragostea de Dumnezeu nu este prezentă, deci o dragoste care se opune în mod radical dragostei către Dumnezeu. Pentru a iubi lumea astfel, trebuie disprețuit Dumnezeu. De ce această opoziție atât de radicală? Nu este posibil să găsim o corectă cale de mijloc – să iubim lumea neglijând, ignorând Creatorul său, dar fără să-l disprețuim. La început ni se pare simplu, dar pe măsură ce scrutăm chestiunea vedem că este mult mai complexă deoarece este vorba de Creatorul universului. Trebuie să fim de asemenea foarte conștienți că limita dintre indiferență și dispreț este atât de fină încât putem să trecem foarte repede de la una la alta. Atunci când ziceți că neglijați, că nu sunteți atenți la un lucru aceasta înseamnă că pentru dumneavoastră nu are importanță. În timp ce Creatorul nu are importanță putem spune că creaturile au? Intrăm într-o schemă ilogică în care creaturile sunt importante până la punctul în care uităm complet de Creator. A uita înseamnă a fi indiferent, pentru că nu se poate uita ceva ce reprezintă o valoare pentru noi.

### **Transfigurarea lumii nu se poate face fără cea a omului**

Vedem foarte bine că lumea fără Creator își pierde sensul, că omul fără Tată este orfan și totuși atât de des omul preferă să trăiască astfel în loc să-l recunoască într-adevăr pe Creatorul lumii ca pe propriul său Creator. De om depinde destinul lumii întrucât el este împăratul, adică responsabilul său, iar pe de altă parte omul este legat de lume care îi este casa construită de Dumnezeu. Astăzi vedem în ce situație critică este lumea și pentru a o rezolva nu trebuie să căutăm motive în altă parte decât în om. Deci pentru a schimba lumea trebuie schimbat omul. Fără transfigurarea omului, adică întoarcerea omului la veritabila sa stare, lumea nu poate să se transfigureze adică nu poate să redevină așa cum a fost creată de Dumnezeu, deoarece chiar dacă (presupunând teoretic) lumea se transfigurează, această transfigurare nu-l va

<sup>11</sup> Saint Syméon le Nouveau Théologien , *Ethiques I*, SC 122, ch. 2: 148–149, 151–153, p. 408.

<sup>12</sup> Saint Syméon le Nouveau Théologien , *Ethiques I*, SC 122, ch. 2: 129–132, p. 195.

atinge pe om. Omul nu va putea vedea această transfigurare dacă el însuși nu este transfigurat sau dacă nu este în curs de transfigurare<sup>13</sup>.

Putem să ne întrebăm de ce avem nevoie de această lume transfigurată și ce poate să ne aducă ea. Trebuie să fim tot timpul conștienți că lumea este rezultatul dragostei pentru Creatorul nostru și în această calitate ea poate să ne învețe foarte mult cu condiția ca noi să nu uităm că Izvorul acestei dragoste divine este primordial pentru noi. De acest izvor al lumii ne vorbește Hristos<sup>14</sup>, dacă avem urechi pentru a asculta (Marcu 4, 9). Dumnezeu este omniprezent deoarece El a creat tot; nu este nici o creatură pe pământ care să nu fie lucrarea Sa. Sfântul Simeon se întrebă: „există vreo ființă care să fie creată și să nu fie zidirea Sa?”<sup>15</sup>. Fiecare creatură ne lasă să întrezărim creatorul. Nu ne aflăm aici în contradicție cu ceea ce am spus în ceea ce privește prietenia cu lumea. Marea diferență este că în primul caz Creatorul – Dumnezeu este absent, în timp ce în al doilea caz El este ținta adevărată a dragostei noastre. Astfel înțelegem cuvintele Sfântului Isaac Sirul care întrebându-se: „ce este o inimă compătimitoare?”, răspunde: „Este inima care arde pentru toată creația, ...pentru păsări, pentru animalele pământului...”, pentru toate creaturile<sup>16</sup>. Dacă revenim la cuvintele Sfântului Simeon vedem bine că dragostea pentru creație nu este altceva decât dragostea pentru Creator. Nu afirmăm prin aceasta că este o dragoste artificială ci, dimpotrivă, este o dragoste adevărată pentru creaturi, dar care nu se oprește la acestea, ci merge mai departe, care merge către Creatorul de la care izvorăște totul. Dar dacă nu vedem Creatorul nu putem contempla cu adevărat creația.

„Orbul în fața Unicului este orb la modul absolut dar cel care îl vede pe El este în contemplația a tot... prin El are vedere înțelegătoare a toate”<sup>17</sup> ne spune Sfântul Simeon. Diferența față de Platon este că Sfântul nu amestecă și nici nu desface pe „Unul” și pe „totul” adică creația care nu este Dumnezeu dar legată de Dumnezeu. Aici ne aflăm în fața unirii fără confuzie și amestec între Creator și creaturi. Dacă zicem că nu există legături, ajungem la adorarea creaturilor în afara Creatorului, la această dragoste pentru lume de care am vorbit și pe care o putem compara cu un fel de idolatrie sau altă extremă care constă în identificarea lumii cu Creatorul

<sup>13</sup> Dinn conversația Sfântului Serafim cu Motovilov, rezultă faptul că pentru a vedea pecetea lui Dumnezeu în ceva din exterior sau în om, trebuie întâi de toate să vedem noi înșine această pecete. Este rezultatul transfigurării – vederea harului lui Dumnezeu, însă inimile noastre trebuie întoarse spre acest har. „Harul îndepărtează frica exterioară și aduce frica de Dumnezeu care aduce după sine plenitudinea Sfântului Duh, altfel nu mă puteți vedea”. *Saint Seraphim de Sarov*, Théophanie, p. 177.

<sup>14</sup> Noi suntem mereu în această legătură între Creator și creație. „Cerurile spun slava lui Dumnezeu, și lucrul mâinilor lui o vestește tăria” (Psalm 19, 2).

<sup>15</sup> Saint Syméon le Nouveau Théologien, *Hymnes II*, SC 174, ch. 23: 198–199, p. 203.

<sup>16</sup> Saint Issak le Syrien, *Oeuvres spirituelles, 81ème traité*, – *Sur la distinction des vertus et la perfection de tout chemin*, Théophanie, p. 395.

<sup>17</sup> Saint Syméon le Nouveau Théologien, *Chapitres théologiques, gnostiques et pratiques*, SC 51, ch. 1: 51–52, p. 54

său ceea ce este de asemenea de neconceput. Ne aflăm în fața tainei, ceea ce este foarte important pentru percepția lumii și, cum noi încercând să pătrundem fiecare taină aceasta va înceta să fie taină, nu putem decât să ne punem întrebări având încredere în Dumnezeu, cum a făcut-o Sfântul Simeon care ne spune: „Cum este El observabil de manieră neobservabilă? Cum se amestecă El fără să se amestece? Cum vede El prin razele Sale și luminează prin ele, El Care privit direct te orbește într-o clipită?”<sup>18</sup>. Acestea sunt întrebări care nu au nevoie cu necesitate de răspuns, dar care exprimă limitarea noastră în fața tainei. Această taină nu este o categorie abstractă, dar din care noi facem parte, care ne aparține și care, în același timp, ne depășește complet. Ce putem spune noi în fața faptului că Invizibilul se lasă văzut prin creaturile Sale, El se lasă contemplat nu numai prin creaturile Sale, dar și în creaturile Sale, adică noi, transcendându-le deoarece El este cu totul altul decât ele, El este cu totul altul decât noi.

### **Contemplarea**

Contemplarea naturii, iată adevărata noastră atitudine către lume, care nu constă numai în privirea ei cu admirație, dar mai ales așa cum o arată cuvântul contemplare: „construirea unui templu din natură”. Aceasta înseamnă să facem din natură ceea ce este ea de fapt – un loc destinat omului, pe care, minunat de tot ceea ce vede, omul nu poate face altceva decât să-l laude și să-i mulțumească lui Dumnezeu pentru el. Omul, această „minune străină în mijlocul tuturor creaturilor”<sup>19</sup> nu trebuie să se simtă pierdut printre ele, ci din contră trebuie să se simtă acasă, în casa tatălui său. Fiind în centrul tuturor creaturilor, el trebuie să se îndrepte către Creatorul său și al lor. Astfel face din creație un templu pentru Dumnezeu. Templul nu este Dumnezeu, ci este locul unde El poate fi adorat. Este un loc onorabil pe care nu numai că putem, dar trebuie să-l iubim deoarece acolo este locul unde îl întâlnim pe Dumnezeu. Intrând în templu, intrând în lume, trebuie să ne gândim la această întâlnire pentru care am fost creați, pentru care acest templu a fost construit de Tatăl nostru, un templu atât de frumos și măreț, supus astăzi încercărilor noastre de a-l distruge.

### **Concluzie**

---

<sup>18</sup> Saint Syméon le Nouveau Théologien, *Hymnes II*, SC 174, ch. 23: 154–155, p. 199.

<sup>19</sup> Saint Syméon le Nouveau Théologien, *Hymnes III*, SC 196, ch. 53: 110, p. 221.

„Omul nu poate trăi pentru El însuși, El are nevoie de lume, el se regăsește în această lume“<sup>20</sup>, cu condiția ca el să vadă „Cauza a toate... peste tot și în toate“<sup>21</sup>. Numai astfel poate el să trăiască în acord cu lumea, numai astfel poate el să fie bucuros în acest rai pe care Dumnezeu l-a făcut pentru el. Dacă ne îndepărtăm de Cauza lumii, creația ne devine străină, chiar ostilă. Dar dacă revenim la Tatăl nostru, el ne va primi deoarece El are întotdeauna privirea fixată către această direcție îndepărtată<sup>22</sup> la care trebuie să revenim. Văzându-ne, El aleargă în întâmpinarea noastră dându-ne nu un vițel gras și veșminte frumoase, ci dăruindu-ne din nou cununa – „această lume neprihănită... materială și simțitoare“. Să o luăm și să intrăm întru bucuria Domnului nostru (Matei 25, 21).

---

<sup>20</sup> Dumitru Stăniloae, „The world as gift and sacrament of God's love“, în *Sobornost*, series 5, n. 9, summer 1969, p. 662.

<sup>21</sup> Saint Syméon le Nouveau Théologien, *Hymnes II*, SC 174, ch. 23: 191, p. 201.

<sup>22</sup> Un preot spunea în predica sa că momentul cel mai profund din Parabola Fiului Risipitor (Luca 15, 11–30) este atunci când Tatăl îl vede pe fiul său de departe (v. 20), ceea ce arată că îl aștepta.



## SFÂNTUL IOAN TEOLOGUL, APOSTOLUL IUBIRII (I)

CRISTINA-GABRIELA CROITORU

### 1. Datele Evangheliei despre Apostolul Ioan – ucenicul iubit

#### *Obiecții ale criticii interne*

După cum putem remarca, nici în Evanghelia a IV-a, precum nici în cele sinoptice, numele autorilor nu este indicat. Sfântul Apostol Ioan nu se prezintă nicăieri în cuprinsul Evangheliei a IV-a, evită să pomenească atât numele său cât și al fratelui său Iacov, precum și numele lui Zevedeu, tatăl său, și al Salomeii, mama sa. Datorită acestui fapt, unii dintre specialiștii Noului Testament au considerat că Evanghelistul Ioan poate fi numit și apostolul smereniei<sup>1</sup>. „Totul în Evanghelia după Ioan e scăldat în lumina lui Hristos. Și nici evanghelistul nu se numește pe sine, așa cum nu o numește nici pe Fecioara Maria cu numele ei... Oamenii cei mai apropiați de Iisus sunt cei mai învăluiti, mai ascunși, mai uimitori, cei care îl lasă pe Hristos să transpară prin ei. Aceasta este pentru noi o lecție de sfințenie personală. Sfinții nu se arată pe ei înșiși niciodată...“<sup>2</sup> – mărturisește Părintele Scrima în comentariul său la Evanghelia după Ioan. Cu toate acestea, Apostolul Ioan nu a lăsat lucrarea fără indicii în această privință. Dar, totuși, în Evanghelie este vorba despre „*un ucenic pe care îl iubea Iisus*: ὁ ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς“, despre care se spune că este „cel care mărturisește despre acestea și care le-a scris“(Ioan 21, 16–24)<sup>3</sup>. Acest ucenic iubit este amintit de mai multe ori în Sfânta Evanghelie.

1. El este menționat pentru prima oară, la cea din urmă Cină pe care Iisus a luat-o cu ucenicii Săi: „Adevărat, adevărat, vă spun – tocmai spuse Iisus – că unul din voi mă va vinde“. Ucenicii se uitau unii la alții, neștiind despre cine vorbește. *Unul din ucenicii Lui* (εἷς ἐκ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ), *pe care îl iubea Iisus, era așezat la*

<sup>1</sup> Pr. prof. dr. Vasile Mihoc, asist. drd. Daniel Mihoc, drd. Ioan Mihoc, **Introducere în Studiul Noului Testament**, vol. I, ediția a II-a, Editura Teofania, Sibiu, 2001, p. 150.

<sup>2</sup> André Scrima, **Comentariu integral la Evanghelia după Ioan**, traducere din limba arabă: Monica Broșteanu; traducere din limba franceză: Anca Manolescu, București; Editura Humanitas, 2008, p. 27.

<sup>3</sup> Jean Colson, **L'énigme du disciple que Jésus aimait**, Editura Beauschesne, Paris, 1969, p. 9.

masă „cu capul pe pieptul“ lui Iisus – adică la dreapta lui, pentru că oaspeții, fiind întinși pe un divan, se sprijineau pe brațul stâng, așa încât capul lor era înclinat spre pieptul vecinului (de masă) din stânga. *Simon Petru îi făcu semn și îi zise: „Întrebă-L de cine vorbește“*. Deci se pare că Petru era întins „la dreapta ucenicului despre care este vorba“, „la sânul Lui“, de a putut să vorbească cu El atât de ușor. *Acesta (ucenicul care este „la sânul lui Iisus“) se pleacă atunci spre pieptul lui Iisus. El îi zise: „Doamne cine este?“ „Este acela, răspunde Iisus, căruia voi da bucățica pe care o voi întinde“* (Ioan 13, 21–26).

2. Pe același ucenic îl găsim pe Golgota: „Lângă crucea lui Iisus stăteau mama Sa, sora mamei Sale, Maria, soția lui Cleopa și Maria Magdalena. Văzând pe mama Sa și lângă ea pe ucenicul pe care îl iubea (τόν μαθητήν παρεστῶτα ὄν ἠγάπα), Iisus zise mamei Sale: „Femeie iată fiul tău“. Pe urmă spune ucenicului: „Iată mama ta“. Începând din ceasul acela, ucenicul a luat-o întru ale sale (Ioan 19, 25–27). Este important de menționat că acesta este singurul loc în care Sfântul Apostol Ioan nu este menționat împreună cu Sfântul Apostol Petru. În Ioan 19, 35 citim despre lovitura de sulită în coasta lui Iisus după ce El murise: „Cel ce a văzut, mărturisește o mărturie adevărată și știe că spune adevărul, pentru ca și voi să credeți“. Este probabil ca acesta să fie acela căruia cu puțin înainte Iisus i-a încredințat-o pe mama Sa, căci în capitolul 21, 24<sup>4</sup>, se află din nou o expresie asemănătoare tocmai cu privire la „ucenicul pe care îl iubea Iisus“.

3. Îl regăsim în dimineața Învierii, alergând la mormânt cu Petru. Maria Magdalena venise „să afle pe Simon Petru și pe celălalt ucenic pe care îl iubea Iisus“ (τόν ἄλλον μαθητήν ὃν ἐφίλει ὁ Ἰησοῦς), ea le-a zis: „Au luat pe Domnul din mormânt și nu știm unde L-au pus“. Petru pleacă cu celălalt ucenic și se duseră la mormânt. Ei alergau amândoi împreună. Celălalt ucenic alerga mai repede decât Petru și sosi primul la mormânt. Atunci plecându-se a văzut giulgiurile pe pământ. Totuși el n-a intrat. Simon Petru, care îl urma, sosi și el. El intră în mormânt și văzu giulgiurile pe pământ, precum și ștergarul care acoperea capul Său. Acesta nu era împreună cu giulgiurile, ci înfășurat într-un alt loc. Atunci și celălalt ucenic care sosisse primul la mormânt, intră. El a văzut și a crezut“ (Ioan 20, 2–10). Pentru ucenicul pe care îl iubea Iisus Scripturile începeau să se lămurească și el trăgea concluzia că Iisus înviase.

4. Pentru ultima oară este vorba de el, la arătarea Celui înviat pe malul lacului Tiberiadei: „Simon Petru, Toma, numit Geamănul, Natanael din Cana Galileii, fiii

<sup>4</sup> În ce privește autenticitatea versetelor 24–25 ale capitolului 21, părerile specialiștilor sunt împărțite: Unii sunt de părere că au fost adăugate fie de alți ucenici ai lui Iisus, încă în viață, fie – și mai probabil – de ucenicii direcți ai lui Ioan, care au ținut să depună mărturie asupra autenticității scrierii. Dar, pentru că nu există dovezi că această afirmație nu ar fi făcut parte din materialul original al Evangheliei, trebuie privită ca o mărturie valoroasă în problema autorului. (cf. prof. dr. Stelian Tofană, **Studiul Noului Testament**, Editura Alma Mater, Cluj-Napoca, 2005, p. 202.

lui Zevedeu și doi alți ucenici erau împreună. Simon Petru le zise: „Mă duc să prind pește“. Ei răspunseră: „Venim și noi cu tine“ etc. Dimineața, când Iisus îi întâmpină pe mare, *ucenicul pe care îl iubea Iisus* îi spune atunci lui Petru: „Domnul este!“ La aceste cuvinte, Simon Petru se aruncă în apă. (Ioan 21, 2–7). Și aici sesizăm că ucenicul iubit luminat de credința nouă, îl recunosc pe Domnul, pe care ceilalți ucenici nu-l recunoșteau. Acest fapt este spus cu accent: „ei nu știau că El era“ (Ioan 21, 4). Și, mai departe, după ce Iisus i-a prezis lui Petru „cu ce fel de moarte vrea să preaslăvească el pe Dumnezeu“, Petru se întoarce și văzând în urma lor pe ucenicul pe care îl iubea Iisus, acela care în timpul Cinei se plecase pe pieptul Său și îi spusese: „Doamne, cine te va vinde?“ pe acesta văzându-l, Petru zise lui Iisus: „Și el Doamne?“ Iisus îi răspunse: „Și dacă vreau ca acesta să rămână, până voi veni Eu, ce-ți pasă ție? Tu urmează Mie“. Atunci s-a răspândit printre frați zvonul că ucenicul acela nu va muri. Totuși Iisus n-a zis către Petru: „El nu va muri“, ci a zis: „Dacă vreau ca acesta să rămână până voi veni Eu“. „Acesta este ucenicul, care mărturisește despre acestea și care le-a scris, și știm că mărturia lui este adevărată“ (Ioan 21, 19–24). Acest ucenic pe care îl iubea Iisus, și care la ultima Cină s-a plecat pe pieptul Domnului ca să-L întrebe, este arătat aici clar ca redactor al Evangheliei<sup>5</sup>. Și, ca urmare, acela care a fost de față la lovitura cu lancea și „dă mărturie despre acestea, o mărturie adevărată“, este foarte probabil că trebuie identificat cu el.

5. Referindu-se la textul din Ioan 1, 35–42, unii concluzionează că ucenicul anonim, care a urmat pe Iisus împreună cu Andrei în urma mărturiei lui Ioan Botezătorul, ai cărui ucenici erau mai înainte amândoi, este unul și același cu ucenicul iubit, este autorul Evangheliei a IV-a. Astfel F. M. Braun menționează: „Tovarășul lui Andrei rămâne în umbră. Știută fiind hotărârea evanghelistului de a nu se arăta pe sine, decât în cuvinte acoperite nu putem scăpa de impresia că acest ucenic este unul și același cu cel despre care va fi vorba în urmarea Evangheliei“<sup>6</sup>.

6. În același mod este vorba de un ucenic, cu prilejul lepădării lui Petru.

„Simon Petru și alt ucenic urmau pe Iisus. Acest ucenic era cunoscut de marele preot. El intră cu Iisus în curtea marelui preot, pe când Petru stătea afară la poartă. Celălalt ucenic, care era cunoscut de marele preot, ieși și spusese un cuvânt portăresei și îl băgă pe Petru înăuntru“ (Ioan 18, 15–16). Nici aici nu ni se spune clar că acest ucenic este autorul Evangheliei a IV-a, dar nimic nu ne împiedică să afirmăm că el este autorul. Dimpotrivă, citind cu atenție textul evanghelic, putem concluziona că numai un ucenic care a fost martorul ocular al acestor evenimente și care desigur făcea parte din cei doisprezece Apostoli, a putut să redea întâmplările cu lux de amănunte.

<sup>5</sup> Jean Colson, *op. cit.*, p. 11.

<sup>6</sup> F. M. Braun, *Jean le Théologien et son Evangile dans l'Eglise ancienne*, Paris, 1959, p. 308. Cf. Jean Colson, *op. cit.*, p. 12.

Putem conchide pe scurt că Sfântul Apostol și Evanghelist Ioan, fiul lui Zevedeu, este fiu de pescar al Lacului Tiberiadei, care a fost chemat împreună cu fratele său Iacov să-L urmeze pe Iisus în tovărășia lui Simon și Andrei, care erau asociații tatălui lor, Zevedeu (Marcu 1, 19 etc.). El este numit întotdeauna în urma lui Iacov fratele său: „Iacov fiul lui Zevedeu și Ioan fratele lui”<sup>7</sup>, cu excepția locului de la Luca 8, 5 și 9, 28 unde este numit primul, precum și în Faptele Apostolilor 1, 13. Adeseori, împreună cu fratele său el dispăre sub denumirea de „fiii lui Zevedeu”<sup>8</sup>. Ei primiseră de la Învățătorul numirea de „Boanerghes” – fiii tunetului. (Marcu 3, 17). Desigur, din pricina zelului indiscret, intransigent, gelos, prin care Ioan caută să se pună în evidență pe sine în unele împrejurări. De pildă, când zice: „Învățătorule, am văzut pe cineva gonind demonii în numele Tău și am vrut să-l oprim, fiindcă nu venea după noi” (Marcu 9, 38). Sau atunci când Iisus nu a fost primit într-un sat din Samaria, pentru că se îndrepta spre Ierusalim, ucenicii Iacov și Ioan îi spuseră: „Doamne vrei să poruncim focului să se coboare din cer și să-i mistuie?” Ei Îl fac pe Iisus să-i certe (Luca 9, 53, 55). Observăm că întâmplările legate de „slăbiciunile” sale erau bine cunoscute de la sinoptici, iar depășirea lor a fost, cu siguranță, o preocupare constantă a vieții sale, totuși Apostolul Ioan și-a rezervat dreptul de a apărea în lucrările sale proprii doar în acele momente din viața Mântuitorului, când el a învățat și a înțeles să se apropie de duhul Mântuitorului mai mult decât au făcut-o ceilalți Apostoli. În această privință F. M. Braun recunoaște că: „Ioan dovedește un temperament violent. Am întâmpina oarecare greutate să-l recunoaștem în persoana ucenicului”. Apoi autorul adaugă că „este legiuit să credem că în atingerea cu Învățătorul, prea marea lui vioiciune din naștere dispăruse puțin câte puțin” la fel cum Iisus a schimbat vioiciunea lui Saul cel înfocat, după ce acesta a devenit Apostolul Pavel. Apostolul Ioan este printre cei doisprezece, unul dintre cei trei privilegiați pe care Iisus îi ia cu Sine pentru a asista la învierea fiicei lui Iair (Marcu 5, 37), la Schimbarea la față (Marcu 9, 2) și la episodul rugăciunii din grădina Ghetsimani (Marcu 14, 33). Dar el este întotdeauna numit la urmă. Tot așa când Petru, Andrei, Iacov și Ioan întreabă pe Domnul despre venirea Sa (Marcu 13, 3). Trebuie să subliniem totuși că lui Petru și Ioan le-a zis Iisus: „Mergeți ca să gătiți Paștele ca să mâncăm” (Luca 22, 8). Este important de amintit că Evanghelistul Luca este singurul care îl menționează cu numele pe Sfântul Ioan în implicarea sa în pregătirea Paștelui (Matei se referă la „ucenici”, iar Marcu la „doi dintre Apostoli”). După Învierea Domnului și pogorârea Duhului Sfânt, Apostolii Petru și Ioan sunt prezentați ca formând restrânsul „cerc petrin” și de autorul cărții Faptele Apostolilor: „Petru și Ioan se urcă împreună la templu pentru rugăciune...” (Faptele Apostolilor 3, 1); amândoi în fața sinedriului, îi uimesc pe membrii acestuia cu îndrăzneala și curajul

<sup>7</sup> Cf. Matei 4, 21; 10, 2; 17, 1; Marcu 1, 19–20; 3, 17; 5, 37; 9, 2; 10, 35–41; 13, 33; Luca 5, 10; 6, 14; 9, 54.

<sup>8</sup> Cf. Marcu 4, 21; 10, 2; 20, 20; 26, 37; 27, 56; Marcu 1, 19; 3, 17; 10, 35; Luca 5, 10.

lor în a-l propovădui pe Domnul înviat (Faptele Apostolilor 4, 13); tot Petru și Ioan sunt trimiși din Ierusalim în Samaria pentru propovăduirea Evangheliei (Faptele Apostolilor 8, 14). Cei doi sunt prezentați împreună și în referirea Sfântul Pavel la „Apostolii stâlpi“ ai Bisericii din Ierusalim: Iacov, Chefa și Ioan (Galateni 2, 9). Toate aceste dovezi sugerează probabilitatea ca „ucenicul pe care îl iubea Iisus“ să fi fost Apostolul Domnului, Ioan, Fiul lui Zevedeu. Prezent în anturajul petrin după Învierea Domnului, „ucenicul iubit“ din același anturaj, de dinainte de Înviere, nu poate fi așadar, altul, decât Ioan Apostolul. Numirea Apostolului Ioan alături de Petru după Înviere, în episoadele amintite deja, nu putea fi o altă persoană, decât același Apostol Ioan. Această supoziție este întărită și de faptul că nicăieri în Evanghelia a IV-a, Apostolul Ioan nu este consemnat cu numele, deși el este menționat de 20 de ori în Evangheliile sinoptice. Totuși în legătură cu sintagma „ucenicul iubit“ s-a ridicat o problemă: *Poate un om să se descrie pe sine ca fiind „ucenicul pe care îl iubea“ Iisus?* Dacă sintagma ar indica o dragoste preferențială a lui Iisus față de acest ucenic, în detrimentul celorlalți, atunci ar fi greu de înțeles o astfel de atitudine. Însă așa cum arată prima sa Epistolă sobornicească, Apostolul Ioan a înțeles, în modul cel mai profund, semnificația dragostei lui Dumnezeu în Hristos, astfel că expresia sa nu face decât să dezvăluie, în scrierile sale, uimirea față de dragostea copleșitoare a lui Hristos manifestată și față de persoana sa. Departe de a fi o dovadă de mândrie, termenul poate fi văzut ca un semn de modestie: Apostolul nu menționează numele, dar atrage atenția asupra a ceea ce datora el pentru dragostea lui Iisus. Așadar, Evanghelistul Ioan s-a putut numi pe sine „Ucenicul pe care îl iubea Iisus“.

### *Identificarea „ucenicului iubit“ cu alte personaje biblice*

Cercetătorii care neagă identificarea „ucenicului iubit“ cu Apostolul Ioan, încearcă să-l descopere pe acesta în alte personaje evanghelice. Vorbind despre „ucenicul pe care îl iubea Iisus“ unii s-au gândit la *Lazăr*; despre care ni se spune că Iisus îl iubea (Ioan 11, 3).<sup>10</sup> Susținătorii ipotezei se bazează pe presupunerea că Lazăr va fi participat la ultima Cină a lui Iisus cu Ucenicii Săi când el își va fi rezemat capul pe pieptul lui Iisus. Întrucât acest fapt nu poate fi dovedit de niciun indiciu evanghelic, ipoteza cade. Alții s-au gândit la *tânărul bogat* pe care Mântuitorul îl

<sup>9</sup> Cf. Jean Colson, *op. cit.*, p. 107; prof. dr. Stelian Tofană, **Studiul Noului Testament**, Editura Alma Mater, Cluj-Napoca, 2005, pp. 200–207.

<sup>10</sup> H. Ring, *Was Lazarus the „Beloved Disciple“?* în „ET“, XXXIII, 1992, pp. 232–234. F. V. Filson, *Who was the Beloved Disciple?*, în „JBL“, 1949, pp. 83–88; J. N. Sanders, *Who was the Disciple whom Jesus loved?*, în **Studies in the Fourth Gospel**, London, 1957, pp.72–82. Cf. Jean Colson, *op. cit.*, p. 107.

cheamă să-I urmeze și despre care Evanghelistul Marcu ne spune că Iisus l-a iubit (Marcu 10, 21).<sup>11</sup> Dar, întrucât nu cunoaștem dacă acest tânăr se va fi convertit, urmând în cele din urmă, chemarea lui Iisus, cade și această ipoteză. În sfârșit alții s-au gândit la *Ioan-Marcu*<sup>12</sup>. Dar dacă acesta este amestecat în istorisirea evanghelică așa cum este povestită în Evanghelia a IV-a, n-am înțelege de ce sinopticii nu spun nimic despre aceasta, scrie F. M. Braun. Faptul este prea neînsemnat să vedem în Marcu pe autorul Evangheliei a IV-a. O altă propunere a fost *Natanael*, dar aceasta este conjuncturală, deoarece avem puține informații despre el, iar în capitolul 21 din Evanghelia după Ioan acestuia i se dă numele, astfel că nu poate fi identificat cu ucenicul iubit. O altă ipoteză în privința identificării „ucenicului iubit“ îl prezintă pe acesta drept un *personaj ideal*. Lipsa menționării numelui ucenicului este interpretată ca un indiciu că Evanghelia nu este lucrarea unui singur om, ci lucrarea comună a Bisericii. Această interpretare este nesatisfăcătoare, deoarece implică tratarea „ucenicului iubit“ ca persoană neistorică, în ciuda dovezilor contrare din istorisirea Evangheliei după Ioan<sup>13</sup>. Nu putem afirma cu certitudine că ar exista vreun indiciu evanghelic sau vreun motiv istoric pentru a respinge identificarea „ucenicului iubit“ cu Apostolul Ioan, fiul lui Zevedeu, dar este la fel de adevărat și faptul că nu există nici indicii clare pentru o astfel de identificare. Totuși argumentele de identificare sunt mai convingătoare.

## 2. Problema „Prezbiterului Ioan“

### *Obiecții ale criticii moderne*

Asupra poziției ferme a Bisericii nu s-au ridicat în vechime decât palide obiecțiuni care n-au avut repercusiuni asupra teologiei biblice a secolelor următoare. În acest sens, Eusebiu de Cezareea menționează un preot din Roma cu numele de Caius care nu admitea Evanghelia Sfântului Ioan pe motiv că ar fi fost scrise de ereticul Cerint. Din acest motiv Sfântul Epifanie de Laodiceea numește pe Caius și pe adepții săi „alogi“ (sec. III), deoarece se ridicau împotriva învățaturii despre Logos cuprinsă în scrierile Sfântului Ioan. Împotriva alogilor ia poziție fermă Canonul Muratori (165–185), apărând originea apostolică a Evangheliei și scrierilor Sfântului Ioan: „Evanghelia a IV-a este a Sfântului Ioan, unul dintre ucenici“, se exprimă autorul

<sup>11</sup> H. B. Swete, *The Disciple whom Jesus loved*, în „JTS“, 1916, p. 373. Cf. Jean Colson, *op. cit.*, p. 107.

<sup>12</sup> Voelter, *Mater dolorosa und der Liebliingsjünger des Johannesevangeliums*, Strasbourg 1907: *Jesus am Oelberg*, în „Nieuw Theol. Tijdschr“, 1915, p. 19. Cf. Jean Colson, *op. cit.*, p. 107.

<sup>13</sup> Menționez că ultimele două ipoteze sunt redată de prof. dr. Stelian Tofană în lucrarea deja amintită, pp. 207–208.

necunoscut al Canonului. Despre Epistole vorbește ca aparținând Sfântului Ioan, fără a le preciza numărul<sup>14</sup>. Grave obiecțiuni au fost ridicate mult mai târziu de către critica protestantă<sup>15</sup>, în pofida concepției protestante lansată de primii reformatori, după care singurul izvor al Revelației divine și, deci, singura bază a credinței este Scriptura – *sola Scriptura*.

Jean Colson în lucrarea sa amintește despre o veche tradiție, multă vreme necontestată, în care ni se spune că Ioan, Apostolul, unul din cei doisprezece, fratele lui Iacob, fiul lui Zevedeu, este autorul celei de a IV-a Evanghelii și că își ascunde identitatea, numindu-se „ucenicul pe care îl iubea Iisus“, care, în timpul ultimei Cine „a stat cu capul pe pieptul Lui“. Însă acest autor menționează că la sfârșitul secolului XVIII Ed. Evanson a atacat cel dintâi această tradiție<sup>16</sup>. Acesta a fost urmat în Germania de E. F. Vogel<sup>17</sup>, de C. G. Bretschneider<sup>18</sup>, de E. Lützelberger. După acești critici, autorul celei de a IV-a Evanghelii este fie un iudeo-creștin alexandrin, fie un păgân creștinat. Păreră lor de altfel, este că Apostolul Ioan n-a fost niciodată în Asia<sup>19</sup>. C. G. Bretschneider este cel care a emis teoria „Prezbiterului Ioan“, pe care îl dă drept autor al tuturor scrierilor Sfântului Ioan Apostolul<sup>20</sup>. Începând cu acest autor, majoritatea criticilor protestanți din secolul XIX vor refuza Apostolului Ioan paternitatea Evangheliei și a Epistolelor atribuindu-le fie Prezbiterului (bătrânului) Ioan din Efes, fie unui necunoscut. Primele argumente contestare sunt de ordin intern: în aceste scrieri se găsește o hristologie foarte dezvoltată care nu poate proveni de la un martor ocular al vieții lui Iisus, iar Evangheliei, în special, îi aduc învinuirea că este în dezacord cu Sinopticii<sup>21</sup>. Dar critica protestantă s-a străduit să aducă în sprijinul teoriei sale și argumente scoase, așa zicând, din tradiția bisericească<sup>22</sup>.

<sup>14</sup> A se vedea mai multe amănunte legate de acestea în lucrările: pr. prof. dr. Leon Arion, **Epistola I a Sfântului Ioan**, București, 1989, p. 11; pr. Gh. Bălana, *Sfântul Apostol și Evanghelist Ioan, Epistola I*, în „Mitropolia Olteniei“, nr. 9–10, septembrie–octombrie, Craiova, 1973, pp. 759–761.

<sup>15</sup> Pr. Prof. Leon Arion, *op. cit.*, p. 11.

<sup>16</sup> **The Dissonance of the Four Generally Received Evangelists**, Ipswich, 1792. Citat după Jean Colson, *op. cit.*, p. 5.

<sup>17</sup> **Der Evangelist J. und seine Ausleger vor dem jüngsten Gericht**, Leipzig, 1802. Cf. Jean Colson, *op. cit.*, p. 5.

<sup>18</sup> *Probabilia de Evangelio et Epistolarum Joannis Apostoli*, Leipzig, 1820. Cf. Jean Colson, *op. cit.*, p. 5.

<sup>19</sup> Jean Colson, *op. cit.*, p. 5.

<sup>20</sup> Pr. prof. dr. Leon Arion în teza de doctorat: **Epistola I-a a Sfântului Apostol Ioan**, București, 1989, p. 12, consemnează lucrarea acestuia intitulată: **Probabilia de Evangelii et Epistolarum Joannis Apostoli indole et origine, eruditorum iudiciis modeste subiecti**, apărută la Leipzig în 1820.

<sup>21</sup> A se vedea amănunte la pr. prof. dr. Leon Arion, *Valoarea istorică a Evangheliei a patra*, în „Studii Teologice“, seria a II-a, nr. 3, mai–iunie 1987, pp. 109–118.

<sup>22</sup> Detalii ale acestui examen critic sunt prezentate în lucrările: pr. prof. dr. Vasile Gheorghiu, **Tradiția despre Apostolul și Prezbiterul Ioan până la Eusebiu de Cezarea**, Editura autorului, Cernăuți, 1926, p. 9 ș.u.; Jean Colson, *op. cit.*, pp. 29–63; de asemenea și în lucrarea de doctorat a pr. prof. dr. Leon Arion, pp. 11–25.



Așa, de pildă, se contestă în bloc paternitatea ioaneică a scrierilor pe motiv că Sfântul Ioan Apostolul n-ar fi locuit și nici n-ar fi murit la Efes. Sfântul Policarp al Smirnei, în Epistola sa către Filipeni 9, 1, scrisă către anul 155, nu amintește nimic de Apostolul Ioan, ci numai de „ceilalți Apostoli”<sup>23</sup>. Tăcerea pare criticilor curioasă, mai ales dacă se ia în vedere faptul că Sfântul Irineu susține despre Sfântul Policarp că a fost ucenicul Sfântului Ioan. De asemenea, Sfântul Ignatie Teoforul, Episcopul Antiohiei, în Epistola către Efeseni 12, 2<sup>24</sup>, scrisă între 107–109, nu amintește niciodată numele Sfântului Ioan, ci numai pe cel al Sfântului Pavel și legăturile lui cu efesenii. Dacă Apostolul Ioan s-ar fi stabilit în Efes, ar fi trebuit ca Sfântul Ignatie să amintească de această ședere, susțin criticii. Este ceea ce criticii au numit „argumentul tăcerii” împotriva stabilirii Sfântului Apostol Ioan la Efes. Noi însă avem mărturii clare despre petrecerea Sfântului Ioan la Efes, unde a scris Evanghelia și Epistolele sale. Cea mai explicită dintre mărturii o găsim la Sfântul Irineu al Lyonului. În lucrarea sa **Adversus Haereses**, scrisă către anul 180, după ce vorbește despre cele trei Evanghelii Sinoptice declară: „Apoi Ioan, ucenicul Domnului, cel care s-a odihnit pe pieptul Acestuia, a dat el însuși Evanghelia, în timpul cât a șezut la Efes, în Asia”. Ceea ce face ca mărturia Sfântului Irineu să aibă multă credibilitate, este că în copilărie el însuși l-a cunoscut pe Sfântul Policarp, ucenicul Sfântului Ioan. Sfântului Policarp, în predica sa, îi făcea deosebită plăcere să-și amintească de raporturile sale cu Sfântul Ioan și cu cei care văzuseră pe Domnul. Faptul este atestat de Sfântul Irineu într-o epistolă către un prieten din copilărie, Florinus, cu care împreună frecventaseră pe Sfântul Policarp. Cum prietenul său este tentat și să treacă la gnostici, Sfântul Irineu îl sfătuiește: „Aceste opinii (gnostice), Florinus, ca să vorbim cu moderație, nu sunt ale unei doctrine sănătoase; aceste opinii nu sunt în acord cu cele ale Bisericii (...); aceste opinii Prezbiterii (preoții mai în vârstă) care au fost înaintea noastră și care au viețuit cu Apostolii, nu ți le-au transmis. Pe când eram încă un copil în Asia, pe lângă Policarp, atunci te-am văzut; tu străluceai la curtea imperială și te sileai să-ți faci o reputație bună pe lângă dânsul. Căci eu îmi aduc aminte de lucrurile din timpul acela ca de niște evenimente recente, căci lucrurile pe care le aflăm, fiind în vârstă fragedă, sunt una cu sufletul și se împreună cu acesta, așa că așa putea să spun în ce loc ședea prea fericitul Policarp când vorbea, cum intra el și cum ieșea, ce caracter avea viața lui, ce înfățișare avea trupul său, ce vorbea el cu poporul, cum povestea *legăturile cu Ioan și cu ceilalți care văzuseră pe Domnul*. Cum reda cuvântul lor și tot ce aflase de la ei despre Domnul, despre minunile Sale, despre învățătura Sa; toate acestea Policarp le culesese de la *cei care văzuseră pe Cuvântul Vieții* și el le raporta în conformitate cu Scripturile. Toate aceste lucruri *le ascultam eu cu multă*

<sup>23</sup> Sfântul Policarp al Smirnei, *Epistola către Filipeni*, 9, 1 PG 5, 1013; PSB I, p. 212.

<sup>24</sup> Sfântul Ignatie Teoforul, *Epistola către Efeseni*, 12, 2, PG 5, 655; PSB I, p. 161.



*grijă*, prin harul lui Dumnezeu, și *le-am păstrat amintirea, nu pe hârtie, ci în inima mea*. Tot prin harul lui Dumnezeu, eu le petrec pe toate acestea prin mintea mea<sup>25</sup>.

E clar că „Ioan care văzuse pe Domnul“ este Apostolul și Evanghelistul Ioan, trăitor în Efes, cel care a scris Evanghelia și Epistola I, căci referirea la „martorii oculari ai vieții Cuvântului“ ne aduce în prim plan cuvintele din Ioan 1, 1–13 și din I Ioan 1, 1–4. Pe acesta, Policarp l-a cunoscut, l-a audiat și i-a reprodus, cu fidelitate, cuvintele, iar Sfântul Irineu își aduce aminte ca de „niște evenimente recente“, așa încât nu poate fi bănuț de „lipsă de sens critic“, așa cum vor să-l acuze cei care resping, cu rea voință, paternitatea ioaneică a Evangheliei și a epistolelor sale, sub pretext că Ioan n-ar fi stat niciodată în Efes. Dacă ținem cont de cronologie, ne dăm seama că, dacă Irineu s-a născut spre 135–142, iar Policarp a murit pe la 155, cel dintâi avea 13–20 ani, deci o vârstă când putea să înțeleagă învățăturile magistrului său. Când Irineu afirmă că Policarp a fost ucenicul lui Ioan, afirmația este perfect posibilă, căci dacă Policarp avea în 155, când a murit, 86 de ani, aceasta înseamnă că se născuse către anul 69 și, deci, în răstimpul 85–100 a putut întâlni, în Asia Mică pe Ioan Apostolul și pe alți ucenici „martori oculari ai Vieții Cuvântului“. În cazul acesta, avem un lanț neîntrerupt: Iisus-Ioan Apostolul-Policarp-Irineu<sup>26</sup>. Din mărturiile Sfântului Irineu reiese că Policarp „nu numai că fusese învățat de către Apostoli dar trăise cu mulți dintre cei ce văzuseră pe Domnul“. Irineu l-a auzit vorbind despre legăturile lui cu Ioan și cu alții care cunoscuseră pe Domnul. De la Policarp desigur auzise Irineu că acest „Ioan era ucenicul Domnului care își odihnișe capul pe pieptul Său“, și că, după Matei, Marcu și Luca „el a publicat Evanghelia în timpul șederii lui la Efes în Asia, «unde» el rămase până în vremea lui Traian<sup>27</sup> și unde „l-au cunoscut unii prezbiteri“. Sursele de informație de care se folosește Sfântul Ioan sunt prezbiterii din Asia, printre care Policarp al Smirnei și Papiia. Criticii invocă ipoteza că Irineu a putut face ușor o confuzie între Ioan din Efes și Ioan al lui Zevedeu, atunci când în copilărie el auzea vorbindu-se despre un Ioan, ucenic iubit al lui Iisus, care murise la Efes. Irineu, spun ei, a părășit Asia, când era prea tânăr, ca să cunoască în adevăr tradițiile asiatic<sup>28</sup>.

Un alt martor demn de crezare, alături de Sfântul Irineu este Policrat, episcop al Efesului, contemporan cu Irineu. Policrat moare ca martir în ziua de 23 februarie 155 zicând proconsulului, care căuta să-l înduplece să se lepede de Domnul Iisus Hristos: „De 86 de ani Îi slujesc eu Lui și El nu mi-a făcut mie niciun rău<sup>29</sup>. Acesta, spre 190–195, scrie papei Victor pentru a apăra episcopii din Asia în păstrarea

<sup>25</sup> Citat din Eusebiu de Cezareea, **Istoria Bisericească**, V, xx, 4, PSB 13, pp. 212–213, cf. Jean Colson, *op. cit.*, p. 30; pr. prof. dr. Leon Arion, *op. cit.*, p. 15.

<sup>26</sup> Pr. prof. dr. Leon Arion, *op. cit.*, p. 15.

<sup>27</sup> Pr. prof. dr. Vasile Gheorghiu, **Tradiția despre Apostolul și Prezbiterul Ioan până la Eusebiu de Cezareea**, Editura autorului, Cernăuți, 1926, p. 19.

<sup>28</sup> Jean Colson, *op. cit.*, p. 33.

<sup>29</sup> Pr. prof. dr. Vasile Gheorghiu, *op. cit.*, p. 14.

dreptului de a sărbători Paștele la ziua fixă de 14 Nisan; aceasta, zice el, este o uzanță tradițională în Biserica lor, bazată pe mărturia marilor luceferi ai Asiei, în special, de la Apostolul Ioan. „Noi celebrăm cu scrupulozitate ziua (de 14 Nisan) fără a suprima ceva, fără a adăuga ceva. În fine, în Asia repauzează marii luceferi, care vor învia în ziua parusiei Domnului, când va veni cu slavă și va cerceta toți Sfinții: Filip, unul din cei doisprezece Apostoli, care repauzează la Ierapole cu cele două fiice ale sale, care au îmbătrânit în feciorie și o altă fiică a sa, care a viețuit în Duhul Sfânt, repauzează la Efes; și încă Ioan care s-a așezat pe pieptul Domnului, care a fost preot levitic ἱερέυς și a purtat pe frunte tăblița de aur (purtând lama de aur numită «petalon»), martir și învățător; acesta repauzează la Efes»<sup>30</sup>. Această mărturie este de nezdruncinat și ea atestă puternic tradiția ioaneică în Efes și Asia Mică, iar venerația pentru „marii luceferi” amintește de „stâlpii Bisericii” (cf. Galateni 2, 9), cinstiți în chip deosebit de comunitățile iudeo-creștine din Biserica primară, printre care era totdeauna prezent și Apostolul Ioan, alături de Petru și Iacov. Eusebiu de Cezareea, care citează de două ori scrisoarea lui Policrat către episcopul Romei, este convins de moartea lui Ioan la Efes.

Critica modernă afirmă că Ioan, menționat de Irineu și Policarp, n-ar fi Apostolul direct al Domnului, ci un preot pe care cei doi l-ar fi confundat cu Apostolul Ioan. Obiecția este fără temeii. Dacă citim cu atenție Tradiția Bisericii din secolul II observăm că niciun scriitor bisericesc nu pomenește nimic de existența vreunui prezbiter care să se fi bucurat în Biserica Primară de o activitate atât de deosebită încât să fie confundat cu Apostolul Ioan. Demnă de amintit este și mărturia Sfântului Clement din Alexandria († 271)<sup>31</sup>, personalitate remarcabilă a Bisericii Egiptului, ale cărui opere ni s-a păstrat, și care scrie în lucrarea sa **Stromate** că, după moartea lui Domițian (81–96), Ioan revine din Insula Patmos, de unde fusese exilat, la Efes unde scrie, ca ultimul dintre Evangheliști, îndemnat de discipolii săi și inspirat de Duhul Sfânt, o Evanghelie spirituală (**Stromate**, după Eusebiu de Cezareea, *op. cit.*, VI, XIV, p. 238, cf. prof. dr. Stelian Tofană, *op. cit.*, p. 198). Tot acum scrie și Epistolele sale. Clement Alexandrinul menționează și un aspect din activitatea pastorală a Apostolului Ioan, în Asia Mică, descriind convertirea unui tânăr, fostă căpetenie de tâlhari<sup>32</sup>. Trebuie amintit și Prologul Antimarcionit (160–180)<sup>33</sup> care menționează în prologul la Luca că Apostolul Ioan a scris Apocalipsa în Insula Patmos, apoi Evanghelia și Epistolele la Efes, în Asia. În prologul de la Ioan se afirmă că „după expunerea făcută de Papia, discipolul familiar al lui Ioan, în cele cinci cărți exegetice

<sup>30</sup> Citat din Eusebiu de Cezareea, **Istoria Bisericească**, 24, 2. Cf. Jean Colson, *op. cit.*, p. 36.

<sup>31</sup> Pr. prof. dr. Vasile Gheorghiu, *op. cit.*, p. 21.

<sup>32</sup> Această convertire este redată în întregime în lucrările: pr. prof. dr. Vasile Gheorghiu, *op. cit.*, cf. notei 26, pp. 22–24; pr. prof. dr. Vasile Mihoc, asist. drd. Daniel Mihoc, drd. Ioan Mihoc, *op. cit.* p. 159; PSB 13, pp. 122–124.

<sup>33</sup> Proloagele antimarcionite sunt proloage latine vechi din secolul III, care sunt, de fapt, traducerile unor proloage grecești de la sfârșitul secolului II, cf. pr. prof. dr. Leon Arion, *op. cit.*, p. 17.

ale sale, Evanghelia a IV-a a fost publicată de Ioan în persoană și dată de către el Bisericii Asiei<sup>34</sup>. Teologii critici care neagă apostolicitatea scrierilor ioaneice și abordează problema „Prezbiterului Ioan” se împart în trei grupe<sup>35</sup>.

Primii sunt de părere că în Efes au trăit două persoane cu numele Ioan: unul Apostolul Ioan și celălalt Prezbiterul Ioan. Dintre aceștia cităm pe: Steitz, Hilgenfeld, Wieseler, Jacquier, Calmes ș.a. În a doua categorie intră cei care socotesc că în Efes ar fi trăit numai Prezbiterul Ioan, iar Apostolul Ioan ar fi fost identificat cu acesta numai din greșeală. Dintre aceștia amintim: Lützelberger, Keim, Scholten, Holtzman, Renen, Loisy, Harnak, Welhausen, Bousset, Knopf ș.a. În a treia categorie sunt cei care susțin că Prezbiterul Ioan este identic cu Apostolul Ioan. Dintre aceștia amintim: Olshausen, Hengstenberg, Rigenbach, Cornely, Knabenbauer, Belser, Poggel, Felten, Zahn, Funk, Feine, Barth și alții. Această ultimă ipoteză este cea care, în actualitate, se prezintă ca fiind acceptată de toți exegeții, căci în Traducerea Ecumenică a Bibliei (TOB) în introducerea la Epistola I către Ioan este menționat: „vechea tradiție din Efes nu cunoaște decât un singur Ioan, ucenicul Domnului”<sup>36</sup>.

Toți criticii care neagă apostolicitatea scrierilor ioaneice se bazează și pe unele texte oarecum confuze din tradiția bisericească. Printre ele este un text aparținând lui Papias de Ierapole, pe care îl redă Eusebiu de Cezareea în lucrarea sa **Istoria Bisericească**. Eusebiu începe prin a cita o opinie a Sfântului Irineu, care îl prezintă pe Papia ca un auditor direct al lui Ioan și însoțitor al lui Policarp, citând din **Adversus Haereses** al lui Irineu. Eusebiu observă că Papias în prefața celor **Cinci Cărți** ale sale amintește de două ori numele de Ioan, trăitor la Efes, în jurul anului 100: Ioan Apostolul și Ioan Prezbiterul și că numai pe acesta din urmă l-ar fi audiat Papia, dându-i în seamă și scrierea Apocalipsei. Eusebiu dă o interpretare tendențioasă textului din Papia, cu scopul de a-l face pe Prezbiterul Ioan autor al Apocalipsei și, deci inițiatorul milenarismului (învățătură pe care părintele istoriei bisericești o combate vehement și pe care o scoate ca având izvorul în Apocalipsă) și în același timp de a-l absolvi pe Apostolul Ioan de a fi dat naștere print-o scriere a sa, unei erori ca cea a hiliasmului<sup>37</sup>. Teologii protestanți afirmă că nici Policarp n-ar fi fost în „legătură directă cu Ioan Apostolul și cu cei care îl văzuseră pe Domnul” așa cum o afirmă în scrisoarea către Florinus, prietenul său din copilărie, ci cu același „Prezbiter Ioan” de care vorbește Eusebiu, pe care potrivit teoriei lor îl fac și autorul scrierilor ioaneice, încercând prin aceasta să conteste influența pe care a avut-o Evanghelistul Ioan în Efes și paternitatea scrierilor, punându-le în seama unui Prezbiter Ioan, care le-ar fi scris pe la jumătatea secolului II (Bauer,

<sup>34</sup> „Revue Biblique”, 1929, pp. 115–121, citat după pr. prof. dr. Leon Arion, *op. cit.*, p. 17.

<sup>35</sup> Pr. prof. dr. Vasile Gheorghiu, **Introducere în Sfintele cărți ale Testamentului Nou**, Editura autorului, Cernăuți, 1929, p. 287.

<sup>36</sup> Citat după pr. prof. dr. Leon Arion, *op. cit.*, p. 18.

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 20; pr. prof. dr. Vasile Gheorghiu, *op. cit.*, p. 29.

Loisy). Dar descoperirea papyrusului Egerton 2 și studierea papyrusului Rylands 457, demonstrează că, la începutul secolului II, Evanghelia Sfântului Ioan, era deja cunoscută în Egipt, ceea ce arată că opera ioaneică este scrisă înainte de anul 100<sup>38</sup>. Așadar, în ceea ce privește părerea că o parte sau toate scrierile ioaneice ar fi opera Prezbiterului Ioan, nici nu mai trebuie discutată. Mărturia lui Papia este destul de clară, și Sfântul Irineu, care a avut-o sub privire nu a avut cum să se înșele. Prin urmare, Prezbiterul Ioan și Apostolul Ioan n-au fost persoane diferite, ci au fost una și aceeași persoană<sup>39</sup>. „Un Prezbiter Ioan, care ar fi fost diferit de Apostolul Ioan, n-a existat decât numai în concepția lui Eusebiu de Cezarea”<sup>40</sup>.

### 3. Problema „martiriului” Sfântului Ioan

Este important să revenim la ceea ce ne spune Noul Testament despre Sfântul Ioan, fiu al lui Zevedeu, după Înălțarea Mântuitorului. El este citat de mai multe ori în cartea Faptele Apostolilor, împreună cu Petru: „*Petru și Ioan se suiau la Templu la rugăciunea din ceasul al nouălea*” (Faptele Apostolilor 3, 1). Șchiopul de la Poarta Frumoasă vede pe „*Petru și Ioan intrând în Templu*” (Faptele Apostolilor 3, 3). „*Atunci Petru și Ioan ațintiră ochii asupra lui*” (Faptele Apostolilor 3, 4). „*Fiindcă el nu dădea drumul lui Petru și lui Ioan, toți alergară...*” (Faptele Apostolilor 3, 17). „*Văzând siguranța lui Petru și a lui Ioan și dându-și seama că erau oameni neînvățați, sinedriștii erau mirați*” (Faptele Apostolilor 4, 13). În aceste citate Ioan dispare în umbra lui Petru; Petru singur vorbește și acționează (Faptele Apostolilor 3, 1; 3, 11; 4, 13). Numai în Faptele Apostolilor 4, 1–9 Petru și Ioan răspund împreună. Trebuie amintit că și în Faptele Apostolilor 8, 14, Evanghelistul Ioan apare din nou în umbra lui Petru iar în Faptele Apostolilor 4, 13 sinedriștii „își dau seama că sunt oameni fără învățătură de carte”<sup>41</sup>.

Pentru a nega paternitatea apostolică a scrierilor ioaneice, criticii au căutat și alte mărturii ale tradiției. Ei susțin că Sfântul Ioan n-ar fi ajuns la Efes, întrucât ar fi murit în anul 44 d.Hr. ca martir în Palestina, fie o dată cu fratele său Iacov, fie mai târziu (65–70). În sprijinul acestei noi teorii critica raționalistă invocă chiar cuvintele Mântuitorului din Marcu 10, 39 (Matei 20, 20–23; Luca 12, 50) unde Domnul spune

<sup>38</sup> *Ibidem*, pr. prof. dr. Leon Arion, *art. cit.*, pp. 124–127.

<sup>39</sup> Pr. prof. dr. Vasile Gheorghiu, *op. cit.*, p. 30.

<sup>40</sup> *Ibidem*.

<sup>41</sup> Criticii care neagă paternitatea ioaneică a Evanghelistului Ioan susțin că această observație nu se potrivește deloc inspiratorului catehezei care stă la baza Evangheliei a patra, oricâtă parte am face Prezbiterilor și ucenicilor din Efes la elaborarea acestei cărți. Căci această carte dovedește o intuire și o cultură teologică foarte puțin compatibilă cu ceea ce am putea aștepta de la un pescar galileian. Cu atât mai mult cu cât este vorba de o mentalitate și de o liturghie evreiască arhaică, al cărui ecou în Evanghelie nu poate fi pus decât pe seama Prezbiterilor asiatici. Cf. Jean Colson, *op. cit.*, p. 66.

ucenicilor Iacov și Ioan, în urma cererii mamei fiilor lui Zevedeu, că paharul pe care-L va bea El, îl vor bea și ei. Întrucât paharul la care se referea Mântuitorul însemna moartea Sa, criticii au tras concluzia că expresia „veți bea paharul“ ar fi aici o prevestire despre moartea martirică a celor doi Apostoli. Criticii raționaliști susțin că Sfântul Marcu n-ar fi consemnat această afirmație a Mântuitorului, dacă la anul 63–64 dacă nu s-ar fi petrecut moartea celor doi. Susținătorii acestei interpretări ale cuvintelor Domnului, printre care și E. Schwarz, aduc în sprijinul teoriei lor un fragment din scrierile lui Papia comunicat în două cronici vechi grecești: una a lui Filip din Sid (câtre 430) și alta a monahului grec Gheorghe Hamartolos (Păcătosul) (842–867), în care se spune că Ioan a fost ucis de iudei. Iată ce zice cronica lui Gheorghe Călugărul, după Codex Coislinianus<sup>42</sup>: „După Domițian a domnit un an Nerva. Rechemând pe Ioan din insulă, îl lasă să se întoarcă la Efes. În acea vreme era singurul supraviețuitor dintre cei Doisprezece ucenici; după ce a scris Evanghelia care îi poartă numele, *a adormit în pace*. El a fost socotit vrednic de mucenicie“. Papias de Ieropolis, martor ocular al acestuia declară în cartea a II-a a cuvântărilor Domnului că a fost omorât de doi iudei împlinind cu fratele său proorocia făcută de Hristos despre ei, precum și mărturisirea și consimțirea lor<sup>43</sup>. Iar Eusebiu de Cezareea zice: „În vremea aceea Ioan Evanghelistul a murit la Efes în Asia și a fost înmormântat de către credincioși în același loc“<sup>44</sup>. Desigur putem presupune că Eusebiu, care descrie cu lux de amănunte martiriul Sfântului Policarp și al Sfântului Iacov, n-ar fi putut să treacă sub tăcere martiriul Sfântului Ioan, dacă ar fi găsit mărturii despre aceste atestări la Papia. Despre Iacov, fratele lui Ioan, cunoaștem din Faptele Apostolilor 12, 2 că a fost ucis de Irod Agripa în anul 44, dar despre o moarte asemănătoare a fratelui său, Ioan nu cunoaștem nimic și nici chiar textele aduse în sprijin de critica modernă nu ne spun sigur că Ioan a fost martirizat o dată cu fratele său, la Ierusalim, ci numai că a suferit și el pentru Hristos, suferință pe care Origen o pune în legătură cu exilul din Insula Patmos, iar Tertulian o pune în legătură cu episodul cazanului cu ulei încins în care a fost aruncat Ioan, la Roma, din ordinul lui Domițian, din care a scăpat nevătămat. Desigur că Evanghelistul Luca ar fi amintit și de martiriul Sfântului Ioan Evanghelistul dacă s-ar fi petrecut la aceeași dată cu al Sfântului Iacob.

În sprijinul martiriului Sfântului Ioan se mai invocă și unele martiroloage care menționează pe Iacob și pe Ioan. În Breviarium Siriacum<sup>44</sup> de la 411, redactat la Efes la data de 27 decembrie, se menționează: „Ioan și Iacob, Apostoli, la Ierusalim“, aceasta semnificând că împreună au fost martirizați la Ierusalim. Calendarul Armenian<sup>45</sup> amintește, de asemenea la data de 28 decembrie pe Sfântul Iacob cel

<sup>42</sup> Citat după Jean Colson, *op. cit.*, pp. 67–68.

<sup>43</sup> *Ibidem*.

<sup>44</sup> H. Lietzmann, *Die drei ältesten Martyrologien* (Kleine texte 2), Bonn, 1911, p. 7. Cf. Jean Colson, *op. cit.*, p. 75.

<sup>45</sup> *Ibidem*.

Mare și Sfântul Ioan Evanghelistul. Martirologiul din Cartagina consemnează la 27 decembrie: „Sfântul Ioan Botezătorul și Iacob Apostolul, pe care l-a omorât Irod“. Este important de remarcat că Martirologiul din Cartagina fixează deja prăznuirea Sfântului Ioan Botezătorul la 24 iunie. De aceea amintirea Botezătorului a doua oară, împreună cu Apostolul Iacob, la 27 decembrie este o eroare. Este probabil că Apostolul Ioan și fratele său, Iacob, au fost reuniți într-o singură sărbătoare datorită legăturilor de familie ce existau între ei. Dar aceasta nu ne obligă totuși la recunoașterea unui martiriu al lui Ioan, odată cu Iacob, deoarece acest fapt nu este cunoscut nici de Sfântul Irineu și nici de vechea tradiție bisericească<sup>46</sup>. Că Apostolul Ioan nu a fost martirizat odată cu fratele său, Iacob la Ierusalim, la anul 44, avem dovada sigură a Sfântului Apostol Pavel, care în Epistola sa către Galateni 1, 17–18; 2, 1, 9 ne face precizarea că: „după paisprezece ani, s-a suit iarăși în Ierusalim, cu Barnaba“ și au întâlnit acolo pe „Jacob și Chefa și Ioan, cei socotiți a fi stâlpi“ ai Bisericii. Așadar, în anul 49–50, când se datează revenirea lui Pavel la Ierusalim, Apostolul Ioan era în viață și desfășura o activitate valoroasă, încât Sfântul Pavel îl asociază cu Iacob, numit „fratele Domnului“ și cu Petru la strădania de susținere a Bisericii din Ierusalim și de pretutindeni. „Toate încercările criticii raționaliste de a nega rolul Sfântului Ioan în istoria mântuirii au rămas zadarnice, deoarece în zilele noastre cei mai competenți exegeți din toate Confesiunile, mărturisesc împreună cu Tradiția Bisericească, cum că scrierile ioaneice care sunt cuprinse în Sfânta Scriptură, au drept autor pe Sfântul Apostol și Evanghelist Ioan“<sup>47</sup>– conchide pr. prof. dr. Leon Arion în lucrarea amintită.

#### 4. Evanghelistul Ioan – Teologul

„Evanghelistul Ioan este cea mai adâncă personalitate teologică a Noului Testament și pe deasupra cu o mentalitate eminentă sacerdotală, versat în discuție lungă, amator de cuvântări lungi, un fruntaș al Ierusalimului, foarte la curent cu treburile templului, cu liturgia lui, cu reuniunile și cu uneltirile Marilor Preoți și ale Sinedriului“ – afirma Jean Colson<sup>48</sup>. Evanghelistul Ioan a fost supranumit „teologul“. Acest apelativ trebuie înțeles în sensul originar al cuvântului, și anume însemnând cunoaștere a lui Dumnezeu, vorbire cu și despre Dumnezeu. Sfântul Ioan este numit „teologul“ întrucât el a pătruns mai adânc Evanghelia mântuirii în comparație cu ceilalți sinoptici, dar și pentru faptul că „evenimentul“ hristic este prezentat de către el în toată semnificația sa soteriologică, într-un mod cu totul diferit de ceilalți Evangheliști, în modul cel mai pătrunzător. „Tot ce a spus Ioan Evanghelistul, ne

<sup>46</sup> Pr. prof. dr. Leon Arion, *op. cit.*, p. 26.

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 27.

<sup>48</sup> Jean Colson, *op. cit.*, p. 25.



spune teologul cel cu rostul de aur, este scos din adâncurile duhovnicești ale tainelor dumnezeiești, pe care nici îngerii nu le știau înainte de a fi făcute cunoscute de Evanghelist. Chiar îngerii odată cu noi, prin gura lui Ioan și prin noi, au aflat ceea ce cunoaștem și noi acum<sup>49</sup>. Sfântul Ioan a fost numit „Teologul” întrucât L-a deslușit mai profund pe Mântuitorul Iisus în calitatea Sa de Dumnezeu, iar Evanghelia sa este mai teologică decât a sinopticilor, deoarece prezintă și descoperă într-un sens mai spiritual ce înseamnă Iisus Hristos și Evanghelia sa pentru lume. Iată ce ne spune Părintele André Scrima în comentariul integral la Evanghelia de la Ioan în această privință: „Ioan e reprezentat printr-un vultur în zbor, pentru că Evanghelia lui este Evanghelia zborului înalt, Evanghelia înălțării spirituale și mistice care ne ridică spre cele de sus, spre cer. Ioan s-a rezemat de pieptul lui Iisus la Cina cea de Taină<sup>50</sup> și de acolo a sorbit miezul preainaltelor taine dumnezeiești<sup>51</sup>. Ioan «teologul» merge în profunzime, în abis, spre Dumnezeu. Intră în slava nevăzută pentru a o face văzută. Scopul lui Ioan este o «Persoană» care să ne cucerească credința și inima. El vrea să trezească în noi calea vieții răstignite pentru Hristos și pentru Dumnezeu, ca să cunoaștem, din cuvintele Evangheliei și din «semnele» ei, taina lui Dumnezeu, care este Iisus cel răstignit din ascultare față de Tatăl său și din iubire față de oameni. Evanghelia lui Ioan este ca o călătorie spirituală mistică, ce pornește din timp către veșnicie sau din veșnicie către veșnicie, străbătând timpul. Este cu adevărat o carte a iubirii și a vieții. Iar noi trebuie să o citim cu cea mai mare deschidere a spiritului, ca să percepem taina pe care ne-o înfățișează<sup>52</sup>. Pentru a-și exprima înaltele idei teologice, Sfântul Ioan folosește simbolismul și, de multe ori, expresii cu sensuri suprapuse<sup>53</sup>. Pentru a înțelege scrierile sale trebuie să ținem cont de acest aspect. Astfel „apa” sau „apa cea vie” înseamnă harul Duhului Sfânt; „pâinea cea vie” sau „pâinea vieții” simbolizează Sfânta Euharistie; „vița de vie” simbolizează comuniunea de viață dintre Hristos și credincioșii Săi. Pentru a înțelege mentalitatea și dimensiunea simbolismului cugetării Evanghelistului este necesar să reținem sensul pe care îl dă cuvântului „semn” – σημείων. În grecește acest cuvânt nu implică neapărat o minune. În patru locuri din Evanghelie acest cuvânt desemnează o minune a Mântuitorului (2, 11; 4, 54; 6, 14; 12, 18), dar

<sup>49</sup> Sfântul Ioan Hrisostom, **Omilia a II-a a la Sfânta Evanghelie după Ioan**, nr. 2. Citat după pr. D. Fecioru, *Probleme dogmatice și sociale în Evanghelia după Ioan*, în „Studii Teologice”, nr. 3–4, 1953, p. 211.

<sup>50</sup> Și-a rezemat capul pe inima lui Iisus (în stânga pieptului Lui), căci „Iisus îl iubea” (Ioan 21, 7) și de aceea vulturul apare în stânga crucii formate de cele patru evanghelii.

<sup>51</sup> Origen spune că Ioan se reazemă de pieptul lui Hristos „precum Hristos se reazemă de pieptul Tatălui”, iar Augustin spune că adesea Ioan „se adapă tainic din inima lui Hristos”.

<sup>52</sup> André Scrima, *op. cit.*, p. 15–17.

<sup>53</sup> Pentru mai multe amănunte legate de această temă, a se vedea lucrările de isagogie a profesorilor: pr. prof. dr. Vasile Mihoc, asist. drd. Daniel Mihoc, drd. Ioan Mihoc, *op. cit.*, pp. 169–172; prof. dr. Stelian Tofană, *op. cit.*, pp. 212–215.



există consemnate în Evanghelie și alte evenimente care au valoare de „semne“ și nu sunt minuni. Curățirea Templului (2, 13–25) și spălarea picioarelor ucenicilor, nu sunt minuni, dar sunt considerate de Evanghelist ca având valoare de semne. Pentru a înțelege teologia ioaneică și simbolismul ei trebuie făcută distincție între semn și minune. În comparație cu sinopticii, Sfântul Ioan ține să evidențieze mai ales semnificația simbolică a minunilor, nu minunea în sine. Astfel prin vindecarea orbului din naștere (Ioan 9, 1–12), Iisus se descoperă ca Lumina lumii iar prin învierea lui Lazăr (Ioan 11, 1–45), Mântuitorul arată că el este Învierea și Viața. „Evanghelia după Ioan nu conține parabole precum celelalte evanghelii, ci «semne» însoțite de cuvinte lămuritoare și revelatoare, ce ne introduc în realitatea de dincolo de semne și cuvinte, ducându-ne la Tatăl: «Cine M-a văzut pe Mine L-a văzut pe Tatăl»“ (Ioan 14, 9).<sup>54</sup>

Un aspect al „tehnicii“ Sfântului Ioan este utilizarea frecventă a unor expresii care, pe lângă înțelesul lor direct, au și un înțeles mai înalt, duhovnicesc, care nu este sesizat imediat de interlocutorii Săi. Astfel, Mântuitorul este obligat să li le explice. Ioan 2, 19–21, când Iisus vorbește despre „templul trupului Său“ iudeii cred că este vorba despre dărâmarea și construirea templului lui Irod, acesta fiind un exemplu concludent în acest sens. În convorbirea cu Nicodim, Mântuitorul folosește cuvântul *úvoθev* (Ioan 3, 3) care înseamnă „din nou“, dar și „de sus“ (în sens spiritual). Când Mântuitorul folosește acest cuvânt, Nicodim înțelege primul sens, Hristos se referă însă la al doilea sens, adică cel de naștere spirituală. Sunt multe exemple în Evanghelia a IV-a. Și trebuie să ținem cont de acest procedeu care are rostul de a-i face pe cititori să pătrundă mai adânc tainele mesajului mântuitor al lui Hristos. Toate aceste consemnări au în viziunea Evanghelistului un caracter pedagogic. Acesta este și motivul pentru care Evanghelistul Ioan este singurul care consemnează în Evanghelia sa cuvintele lui Iisus Hristos: „Cuvintele pe care vi le-am spus sunt duh și sunt viață“ (cf. Ioan 6, 63).

---

<sup>54</sup> André Scrima, *op. cit.*, pp. 33–34.

## CUNOAȘTEREA LUI DUMNEZEU LA SFÂNTUL GRIGORIE AL NYSSEI

ALEXANDRU DAN ADAM  
RĂZVAN EMANUEL FIBIȘAN

Cunoașterea lui Dumnezeu sau Teognosia este una din problemele cele mai dezbătute în opera dumnezeiescului Grigorie al Nyssei<sup>1</sup>, subiect de altfel cercetat de majoritatea Sfinților Părinți. Astfel că în epoca patristică găsim o nouă reformă în temelia gnozei, așa încât de la cunoașterea lucrurilor prin rațiune și prin simțuri, care era o filozofie a profanului și a vechii gândiri grecești, se naște o altă dimensiune a cugetării, care își trage seva înțelegerii din lumina harului. Cu toate că filosofia greacă și cunoașterea profană a dat la lumină o seamă de descoperiri, totuși sofistii și apoi șirul celorlalți filosofi nu au ajuns să afle Adevărul Absolut cel revelat. La cunoașterea dumnezeirii și a Adevărului ne invită Biserica prin elitele patristice, iar unul dintre marii oameni care deschid drumul hermeneuticii Teognosiei este Grigorie, episcop al Nyssei, fratele marelui Vasile și figură proeminentă a secolului IV.

În viziunea Sfântului Grigorie cunoașterea lui Dumnezeu devine scopul vieții noastre, iar dorința de a cunoaște Arhetipul este vitală omului care voințește mântuirea pentru că ea îi descoperă „taina cea din veac ascunsă“ și calea mântuirii. Cunoașterea este un dat, este revelația lui Dumnezeu<sup>2</sup>, este un adevăr și o lumină ce necesită o înțelegere. De aceea, omul, pentru a ajunge la adevăr, trebuie să descopere lumea divină, să depășească realitatea imediată și să pășească în supranatural, înspre cele mistice și dumnezeiești, la fericirea cea adevărată. Teognosia înseamnă unirea omului cu Dumnezeu, cu firea dumnezeiască care este fericirea, așa după cum o numește dumnezeiescul Grigorie<sup>3</sup>. Ideea aceasta este comună la Sfinții Părinți. De

<sup>1</sup> Ioan G. Coman, **Patrologie**, Editura IBMBOR, București, 1956, p. 173.

<sup>2</sup> Vezi la N. Chițescu, I. Todoran și I. Petruță în **Teologia dogmatică generală sau principală și simbolică**, Editura IBMBOR, București, 1958, p. 126. Autorii explică obârșia cunoașterii lui Dumnezeu prin dogmele Bisericii care sunt un dat spre o supracunoaștere. Acest subiect al cunoașterii și al supracunoașterii lui Dumnezeu sau cunoașterea mistică o întâlnim în majoritatea scrierilor Sfântului Grigorie.

<sup>3</sup> „Fericirea este în chip suprem și mai înainte de toate Ființa dumnezeiască cea mai presus de fire. Iar când e vorba de oameni, fericit este și se numește acela care participă la fericirea cea cu adevărat reală, respectiv la acea cantitate de fericire câtă e dată în fire omului

aici rezultă principiul conform căruia: „numai gnosticul, adevăratul gnostic, se poate mântui”<sup>4</sup>. În gândirea părinților, gnosticul este adevăratul creștin care contemplă pe Dumnezeu pe calea virtuții, contemplarea fiind dată de Dumnezeu doar celor înaintați duhovnicește, doar ei au parte de un răspuns la incognoscibilitatea ființei dumnezeiești<sup>5</sup>.

Cunoașterea lui Dumnezeu poate fi mistică, apofatică<sup>6</sup> sau cunoaștere prin virtuți, cea ce presupune curățirea, purificarea și iluminarea sufletului înaripat pe muntele virtuților. Cunoașterea la care omul are acces pe cale naturală, rațional și senzorial, este parțială. De aceea, mirarea omului în fața creației devine un mod de cunoaștere, fapt exprimat și în Vechiul Testament: „Cerurile spun slava lui Dumnezeu și facerea mâinilor lui o vestește tăria” (Psalm 18, 1) Dar bucuria deplină se realizează în cunoașterea mistică, prin credința și revelația lui Hristos, a Sfintei Scripturi și a Sfinților. Cunoașterea este deci una harismatică. Dumnezeu este cel ce se descoperă omului și îl cheamă la cunoașterea absolută<sup>7</sup>, iar vederea dumnezeiască se realizează prin harul Său dat celor ce îl iubesc prin „cunoașterea necunoașterii”<sup>8</sup> și prin viața în virtute.

## 1. Cunoașterea apofatică și teologia mistică

În scrierile Sfântului Grigorie al Nyssei găsim afirmată incomprehensibilitatea divinității în coordonatele teologiei apofatice. Pentru el, cunoașterea lui Dumnezeu este un mister, iar atunci când începe tâlcuirea la Rugăciunea Domnească arată

s-o aibă”. Conf. Exegezei Sfântului Grigorie al Nyssei: **La titlurile Psalmilor** în PSB 30, trad. de pr. prof. dr. Teodor Bodogae, Editura IBMBOR, București, 1998, pp. 136–137.

<sup>4</sup> Ioan G. Coman, **Probleme de filozofie și literatură patristică**, Editura IBMBOR, București, 1995, p. 57.

<sup>5</sup> Sfântul Grigorie al Nyssei, *op. cit.*, p. 137.

<sup>6</sup> *Idem, ibidem*.

<sup>7</sup> Acest lucru îl observă și îl explică, referindu-se la teognoză, reputatul dogmatist Nikos Matzukas în **Introducere în gnoseologia teologică**, Editura Bizantină, București, 1997, p. 114: „Omul creat laolaltă cu lumea, evoluția sa istorică, patriarhii, Moise, judecătorii, regii, profeții, Cuvântul neîntrupat, Cuvântul întrupat (Hristos), apostolii, evangheliștii, episcopii, prezbiterii, diaconii, părinții, sfinții nu sunt doar fizionomii remarcabile sau eroi sau învățători, care sunt menționați de anumite cărți, ci sunt purtători harismatici ai adevărului și vieții; toți sunt membri ai aceluiași trup, ai aceluiași popor, ai umanității întregi. Din această istorie și din viața acestei comunități izvorăsc comentariile, vestigiile și cărțile sfinte. Teologia este expresia și interpretarea continuă a acestei vieți, a vederii lui Dumnezeu și a operelor Lui; cu alte cuvinte, a vederii slavei divine”. În același sens explică vederea lui Dumnezeu și cunoașterea Sa, Sfântul Grigorie în **Viața lui Moise**, astfel că ideea aceasta este comună în concepția Bisericii.

<sup>8</sup> Este o expresie apofatică prin care se vedește că ceea ce cunoaștem despre Dumnezeu este faptul că nu îl putem cuprinde și înțelege, existând doar o cunoaștere mistică și diferită de mintea umană care relevă ființa dumnezeiască.

acest lucru prin faptul că numește cunoașterea, pe care Moise le-o dă evreilor pe muntele Sinai, ca fiind „cunoaștere tainică”<sup>9</sup>; episod reîntâlnit și în „Viața lui Moise”. Despre acest tablou al vieții lui Moise și despre apofatismul lui Dumnezeu vorbește și părintele Stăniloae explicând: „Tema lui Moise care se apropie de Dumnezeu în tenebrele muntelui Sinai, folosită întâi de Filon din Alexandria, va deveni figura preferată a Părinților pentru a exprima experiența inaccesibilității naturii divine. Sfântul Grigorie al Nyssei consacră un tratat special «Viații lui Moise», în care ascensiunea pe Sinai către tenebrele incognoscibilității este socotită drept calea contemplației, preferabilă primei întâlniri a lui Moise cu Dumnezeu, când i-a apărut în rugul aprins. Moise cunoaște pe Dumnezeu întrucât își dă seama că nu-l poate cunoaște”<sup>10</sup>. Acest fel de cunoaștere a lui Dumnezeu face parte din gândirea Bisericii de răsărit și este, după Yannaras, o „cunoaștere în necunoaștere, o participare la ceea ce nu poate fi participat... Teologii văzători de Dumnezeu văd în chip nevăzut frumusețea cea negrăită a lui Dumnezeu; ei țin fără a atinge, înțeleg fără a înțelege chipul Său cel fără chip, forma și reprezentarea Sa cea fără de formă și reprezentarea fără de reprezentare într-o vedere care nu este vedere”<sup>11</sup>. Ea este o revelație a lui Dumnezeu sau o cunoaștere indirectă<sup>12</sup>, o vădire a naturii divine pe care dumnezeiescul Grigorie o descoperă în lucrările lui Dumnezeu petrecute în istoria neamului omenesc. Omul, observă Grigorie, nu poate cunoaște cu mintea sa cele dumnezeiești<sup>13</sup>, ele îi sunt date, revelate prin intermediul harului, a luminii dumnezeiești care îl călăuzește și pe Moise înspre voia și cunoașterea legii dumnezeiești<sup>14</sup> și mai apoi către calea izbăvirii din robie a poporului lui Israel.

Sfântul Grigorie deslușește că Moise „și-a ațintit privirea spre întunericul dumnezeirii și a văzut acolo pe cel Nevăzut”<sup>15</sup>. Înainte de întuneric având o „vedere

<sup>9</sup> Sfântul Grigorie al Nyssei, **Despre Rugăciunea Domnească**, trad. de pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, Editura IBMBOR, București, 2009, p. 27.

<sup>10</sup> Pr. prof. Dumitru Stăniloae, **Ascetica și mistica Bisericii Ortodoxe**, Editura IBMBOR, București, 2002, p. 264.

<sup>11</sup> Christos Yannaras, **Abecedarul credinței**, Editura Bizantină, București, 2007, p. 29.

<sup>12</sup> Karl Barth, **Dogmatica Bisericii**, Editura Herald, București, 2008, p. 63.

<sup>13</sup> Sfântul Grigorie al Nyssei, *Cuvânt apologetic la Hexaimeron, către fratele său Petru, op. cit.*, pp. 98–99.

<sup>14</sup> Sfântul Grigorie al Nyssei, **Viața lui Moise**, trad. pr. Ioan Buga, Editura Sf. Gheorghe Vechi, București, 1995, pp. 31–32.

<sup>15</sup> Sfântul Grigorie spune referindu-se la Moise: „...a avut o vedere dumnezeiască înfricoșătoare: o lumină deosebită de cea a soarelui i-a fulgerat vederea în amiază mare. Și minunându-se de vederea aceasta neobișnuită, ridicându-și privirile spre munte, a văzut un tufiș aprins de o lumină ca de foc, dar ramurile tufișului rămăneau verzi ca într-o rouă, în mijlocul flăcărilor... harul luminii se îndrepta spre amândouă simțurile: el lumina vederea cu strălucirea razelor, iar auzul i-l lumina cu învățături nemuritoare”.

<sup>15</sup> Sfântul Grigorie al Nyssei, **La titlurile Psalmilor...**, p. 149.

dumnezeiască înfricoșătoare: o lumină deosebită de cea a soarelui i-a fulgerat vederea în amiaza mare<sup>16</sup>.

Aici descoperim aceeași atitudine apofatică în ceea ce privește vederea lui Dumnezeu. Odată îl vede în lumină, pentru că Dumnezeu este lumină (I Ioan 1, 5) și se arată celor duhovnicești prin harul său, mai apoi El rămâne în nor, în întuneric, necircumscriș de minte. Întunericul arată că orice cunoaștere nu are sfârșit și cu cât înaintează omul în vederea celor dumnezeiești se minunează de slava Sa, descoperă cât de departe este de pătrunderea dumnezeirii, realizând că firea dumnezeiască este fără limite și neajunsă<sup>17</sup>. Apofatismul prevestit în Scriptură de Sfântul Ioan – „pe Dumnezeu nimeni nu l-a văzut vreodată” (Ioan 1, 18) – se regăsește și în teognosia Sfântului Grigorie. Contemplarea lui Dumnezeu niciodată nu se sfârșește, ci firea dumnezeiască copleșește orice minte „iar cunoașterea constă în a nu primi cu privire la El nimic din cele ce se cunosc prin înțelegerea omenească”<sup>18</sup>.

Dumnezeu este cunoscut nu prin cunoașterea științifică, rațională, ci prin lumina sa necreată, prin harul său, prin „*teorie*” (θεωρία), ceea ce înseamnă vederea, arătarea și contemplarea cea adevărată prin care Împărăția lui Dumnezeu primește loc în noi, fapt dobândit în urma cunoașterii duhovnicești<sup>19</sup>. Deci ne situăm într-o cunoaștere supranaturală și în planul unei teologii a misticii, necunoscută omului, în care ne e cu neputință circumscrierea dumnezeirii în vreo definiție clară. Cunoașterea științifică a lui Dumnezeu se pierde în acest tărâm, deoarece nu este o cunoaștere de tip senzorial care să poată fi făcută prin demonstrație, firea dumnezeiască trece în planul increatului, deasupra sferelor existențelor mărginite<sup>20</sup>. Ceea ce cunoaștem la Dumnezeu este de fapt incomprehensibilitatea și incognoscibilitatea firii Sale. Teologia mistică sau apofatismul apare ca un refuz de a da formă unui concept asupra lui Dumnezeu, este un refuz de a crea o teologie intelectualistă care să ofere explicații omenești, apofatismul la Sfântul Grigorie este o altă cunoaștere pe care o află Moise în muntele Sinai când primește priceperea că natura divină e mai presus de orice cunoștință și pricepere. Este o cunoaștere metafizică, mulți neputând ajunge la o cuprindere și nici la un final al înțelegerii lui Dumnezeu. Teognosia este o știință spirituală a înălțimilor, a gândurilor apoteotice, consemnate alegoric în urcarea lui Moise pe munte.

Această cunoaștere, care este veșnică, înaltă și fără vreun final, trezește în om pofta de căutare insașiabilă, continuă, dar împlinitoare, pentru că orice căutare presupune și o descoperire, omul descoperindu-se pe sine odată cu vederea lui Dumnezeu și

<sup>16</sup> *Viața lui Moise*..., p. 31.

<sup>17</sup> *Ibidem*, pp. 122–125.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 125.

<sup>19</sup> Tomas Spidlik, *Spiritualitatea răsăritului creștin*, trad. diac. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, 2005, pp. 376–377.

<sup>20</sup> Protodiacon prof. Corneliu Olariu, *Credința în existența lui Dumnezeu și a lumii spirituale și materiale în univers*, în „Mitropolia Banatului”, anul V, nr. 3–4, 1994, pp. 58–59.

întorcându-se spre Creator, înaintând spre cunoașterea și spre contemplarea Sa tot mai în adânc, intră în norul în care a intrat Moise, dar nu rămâne în bezna necunoașterii, ci ajunge să vorbească cu Dumnezeu.

Deci actul cunoașterii lui Dumnezeu devine o comuniune, o reciprocitate în care Dumnezeu se descoperă celui care îl caută, nu aneantizează omul, ci îi dă șansa întâlnirii față către față, datorită harului, făcând posibilă trăirea fericirii dumnezeiești. Cunoașterea negativă sau apofatică nu se sfârșește în vid, ea ne face conștienți că orice definire ar limita nelimitatul, vorbirea și gândirea nu ar putea cuprinde infinitul care copleșește întreaga creație; apofatismul îi deschide omului perspectiva admirării măreției lui Dumnezeu.

Dar observăm un paradox! Cu toate că nu cuprindem cu înțelegerea Ființa dumnezeiască, totuși o numim: „Dumnezeul Cel ceresc pe Care nimeni nu îl poate numi”<sup>21</sup>. Nu îl înțelegem, dar îl simțim și rămânem într-o legătură personală cu El, iar dacă îl vedem pe Dumnezeu ne împărtășim din ceea ce este bun, de aceea și Sfântul Grigorie spune<sup>22</sup>: „Deci cel ce vede pe Dumnezeu are prin vedere tot ce se cuprinde în lista bunătăților: viață fără de sfârșit, veșnica nestrucăciune, fericirea fără moarte, Împărăția nemuritoare, bucuria fără sfârșit, lumina adevărată, cuvântul duhovnicesc și dulce, slava neapropiată, veselia neîncetată, tot binele ce ni se rânduiește prin nădejdea în făgăduința fericirii de față”<sup>23</sup>. Aici apofaticul trece la trăirea lui Dumnezeu și împărtășirea de bunătățile lui Dumnezeu, ceea ce înseamnă că există și o experiență trăită. Mai mult, pe lângă cunoașterea negativă (apofatică), Grigorie arată că există mai multe feluri de cunoaștere a lui Dumnezeu, astfel că îl cunoaștem pe El prin energiile sau însușirile Lui. Se vedește că în viziunea Sfântului Grigorie, apofatismul este o teologie ce își are temelie în viața duhovnicească și în experiența naturii dumnezeiești. Așa se face că teognosia este un mod de viață și o adâncire în luminarea omului de către Dumnezeu. Cunoașterea transgresează firea omului și îl cheamă la firea cea dintâi, la firea paradisiacă; omul este chemat acasă, luminarea lui Dumnezeu și purtarea pe cale „devin pentru veșnicie un scop unic și fericirea însăși”<sup>24</sup>. Cel care vrea să îl vadă pe Dumnezeu trebuie să îi urmeze Lui, să se lase călăuzit de Dumnezeu. Învățăm acestea atunci când Moise îi cere lui Dumnezeu să i se arate, dar Moise vede doar spatele Lui, pentru că este cu

<sup>21</sup> Vladimir Lossky, **Introducere în Teologia Ortodoxă**, Editura Sofia, București, 2006, pp. 35–36. „În liturgia Sfântului Ioan Gură de Aur, înainte de Rugăciune Domnească, ne rugăm: «Și ne învrednicește pe noi, Stăpâne, cu îndrăznire, fără de osândă să cutezăm a Te chema pe Tine ... Tată». *Textul grecesc* spune cu exactitate aceasta: «Pe Tine, *epouranion Theon (adică Dumnezeu Cel ceresc pe Care nimeni nu îl poate numi, Dumnezeu apofatic)* ...»“ p. 36.

<sup>22</sup> Este vorba de fericirea a VI-a „Ferițiți cei curați cu inima, că aceia vor vedea pe Dumnezeu”.

<sup>23</sup> Sfântul Grigorie al Nyssei, *Depre Fericiri* în PSB 29, trad. pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, Editura IBMBOR, București, 1982, p. 379.

<sup>24</sup> Hans von Campenhausen, **Părinții greci ai Bisericii**, Editura Humanitas, 2005, p. 180.

neputință omului să-L vadă pe Dumnezeu. Iar Grigorie tâlcuiește în felul următor ce înseamnă a urma lui Dumnezeu și de ce Moise a văzut doar spatele Domnului.

„Așadar, Moise, care se străduiește să vadă pe Dumnezeu, e învățat acum cum poate fi văzut Dumnezeu: a vedea pe Dumnezeu înseamnă a urma lui Dumnezeu oriunde te-ai duce. Căci trecerea Lui înseamnă conducerea de către El a celui ce-I urmează. Fiindcă nu poate ajunge altfel în chip sigur la El cel ce nu cunoaște calea, decât urmând celui ce-l călăuzește. Deci cel ce călăuzește arată calea prin aceea că merge înaintea celui ce o urmează. Iar cel ce urmează nu se va abate de la calea cea dreaptă, dacă el va vedea mereu spatele îndrumătorului... De aceea spune celui călăuzit: «Fața mea nu o vei vedea», adică: nu trece în fața celui ce te călăuzește! Fiindcă în acest caz îți va fi drumul împotriva lui»<sup>25</sup>.

Dumnezeiescul Grigorie arată, de fapt, că omul credincios trebuie să se ghideze în contemplarea lui Dumnezeu având cugetul la Adevărul și Binele Absolut, acestea fiind coordonatele în periplusul vieții duhovnicești. Cunoașterea lui Dumnezeu este iubire neistovită<sup>26</sup>, alergare continuă spre cel care este Viața și dătător de viață, spre cel care luminează calea către El. Lumina Dumnezeului neînțeles, nehotărnicit, neajuns, nevăzut poate fi cunoscută prin adâncirea spre cele divine, prin curăția inimii și prin viață virtuoasă. Calea unei vieți virtuoză presupune o altă parte a cunoașterii lui Dumnezeu, virtutea și trăirea predaniei dumnezeiești în viața duhovnicească, purificarea și iluminarea sunt alte căi către Teognosie.

În viziunea Sfântului Grigorie cunoaștem dumnezeirea atât timp cât trăim cu fața spre Dumnezeu cu credință și inimă curată. „Cunoașterea ne este dată în credință prin acceptarea și participarea la prezența Celui care ni se revelează”<sup>27</sup>.

Părintele Ion Bria ne arată că la Sfântul Grigorie al Nyssei întâlnim elemente de apofatism și ne expune înțelesul acestei teologii. Astfel în Viața lui Moise „susține că apofaza presupune un continuu progres în cunoaștere și deci ea e nedespărțită de epectază, de urcușul spiritual la nesfârșit, agonisind har după har”<sup>28</sup>. Așadar, calea spre Dumnezeu și cunoașterea Lui nu e una spațială, ci una spirituală care constituie demersul omului spre binele suprem, unirea cu Dumnezeu este o taină de întrepătrundere prin har, iar omul trebuie să fie bun ca să stea în comuniune cu Dumnezeu, izvorul nesecat al binelui. Cunoașterea presupune înălțarea sufletului către cele divine pe diferite trepte de cunoaștere, pe fiecare treaptă realitatea divină și natura dumnezeiască apar în altă perspectivă. Dacă până acum am văzut cunoașterea din prisma contemplației, a „teoriei” (θεωρία), vom descoperi și cealaltă parte a cunoașterii care este cea „practică” (πράξις). Prin aceasta omul participă la

<sup>25</sup> Sfântul Grigorie al Nyssei, **Viața lui Moise**..., pp. 164–165.

<sup>26</sup> Ioan G. Coman, *op. cit.*, p. 56.

<sup>27</sup> Florin Frunză, *Cunoaștere în dreapta credință*, în „Studii Teologice”, anul XLV, nr. 3 – 4, 1993, p. 146.

<sup>28</sup> Pr. prof. dr. Ion Bria, *Dicționar de Teologie Ortodoxă*, Editura IBMBOR, București, 1981, p. 38.



îndumnezeire și la cunoaștere prin faptele și viața sa<sup>29</sup>, acest lucru vădește un raport între cunoaștere și viață duhovnicească, între experiență și contemplație.

## 2. Cunoașterea lui Dumnezeu prin virtute

În majoritatea scrierilor Sfântului Grigorie al Nyssei este evidențiată ridicarea omului prin virtute spre înălțimile dumnezeiești. La începutul exegezei Rugăciunii Domnești el spune că Hristos „îi urcă pe oameni la cerul însuși, deschizându-le pășirea în el prin virtute; apoi îi face nu numai văzători ai puterii dumnezeiești, ci și părtași ai ei, ducându-i în oarecare chip pe cei ce se apropie la înrudirea cu firea dumnezeiască. Nici nu ascunde El sub negură slava dumnezeiască cea mai presus de toate, ca anevoie de văzut de către cei ce o cer, ci, iluminând negura cu lucirea de departe văzută a învățăturii, a făcut slava negrăită să se vadă în seninul strălucitor al celor curați cu inima”<sup>30</sup>. Este limpede că omul ajunge la cunoașterea lui Dumnezeu prin ajutorul harului și a energiilor necreate care aduc omul într-o iluminare a celor dumnezeiești. Iar virtutea este primordială în dobândirea vederii dumnezeiești, așa cum vedem în cele expuse de Sfântul Grigorie. Fără curăția inimii, fără purificarea de patimi, omul nu poate ajunge la slava dumnezeiască, harul lucrând doar în cei ce vor o îmbunătățire continuă a sufletului. Prin virtute omul participă la Dumnezeu<sup>31</sup> și se urcă pe înălțimile tainelor dumnezeiești, omul nefiind capabil să lucreze virtutea fără ajutor divin. Virtutea este calea spre desăvârșirea ontologică, nemărginită; ea este binele suprem care ne unește cu Dumnezeu<sup>32</sup>. Prin virtute se realizează vederea lui Dumnezeu și teandria după har a persoanei cu Persoana lui Dumnezeu. Virtutea este aidoma Ființei dumnezeiești, fără margine, neajunsă, necuprinsă, ea nu poate fi delimitată în vreo definiție, ci se prelungește mereu în lucrare, în căutarea veșnică a Dumnezeului celui necuprins, iar înnoirea vieții și nașterea unui chip al desăvârșirii în noi este rațiunea și rodul virtuții.

Așa se face că omul, înainte de a vedea lumina divină, trece prin purificarea ființială. Spre exemplu, Moise „nu s-a învrednicit de arătarea lui Dumnezeu înainte de a-i porunci (Dumnezeu) să se curățească prin ferirea de împreunarea trupească”<sup>33</sup> și de orice fapt necurat. Istorisirea vieții lui Moise ne arată că doar el devine singurul

<sup>29</sup> Părintele Dumitru Stăniloae arată foarte bine împletirea celor două căi, în atingerea îndumnezeirii și a vederii lui Dumnezeu, în cartea sa **Ascetica și mistica Bisericii Ortodoxe**. Pe de o parte omul trăiește „practic” viața în asceză, purificare și pocăință, iar pe de altă parte trăiește în „teoria” în contemplarea lui Dumnezeu, în iluminare dumnezeiască. Același fapt este subliniat de majoritatea Sfinților Părinți pentru care Teognosia presupune contemplare și practică duhovnicească.

<sup>30</sup> **Despre Rugăciune Domnească...**, pp. 28–29.

<sup>31</sup> **Viața lui Moise...**, p. 24.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 25.

<sup>33</sup> **Despre Rugăciune Domnească...**, p. 28.

om din neamul său care vorbește cu Dumnezeu pentru că el este singurul care trăiește o viață curată și într-o stare duhovnicească înaltă. Vedem deci cât de importantă este starea duhovnicească a omului în vederea lui Dumnezeu.

De fapt, cunoașterea lui Dumnezeu este nepătrunsă omului neduhovnicesc, Dumnezeu fiind mai presus de înțelegere. Doar în rațiunea harului și prin curăția inimii se poate ajunge la pătrunderea în misterul înțelesului divin. Sfântul Grigorie arată că oricărui om i s-a dat posibilitatea de a alege între păcat și virtute. Prin libertatea alegerii și prin facultățile rațiunii omul deosebește binele de rău și alege între viață și moarte. Așa a ales omul în rai, după actul creației<sup>34</sup>. Mândria de a fi mai mare decât Dumnezeu l-a dus la pieirea iminentă, dar prin voia Treimii, rezultată în întruparea Fiului lui Dumnezeu, se realizează restaurarea omului. Iar virtutea este dată omului ca un mijloc de eliberarea din păcat și din constrângerea morții care îi dă posibilitatea, prin purificare (καθάρισις), să se ridice către cele cerești. Dorința nesfârșită și modul înălțării noastre către Dumnezeu este surprinsă și exprimată fără echivoc în explicarea Vieții lui Moise: „Așa precum corpurile ce tind în jos, dacă pornesc la vale, chiar dacă nimeni nu le mai împinge după prima mișcare, se avântă prin ele însele într-o mișcare și mai repezită în jos, atâta vreme cât rămân cu chipul înclinat și supus acestei porniri, neaflându-se nimic care, prin împotrivire să oprească pornirea lor, tot așa, dar dimpotrivă, sufletul eliberat de împătımirea sa pământească se avântă ușor și repede în mișcarea către cele de sus, ridicându-se de la cele de jos, spre înălțime. Și nefiind nimic care să-i oprească de sus pornirea sufletul se ridică mereu mai sus... dorind ca prin cele ajunse să nu piardă înălțimea văzută mai sus, e purtat neîncetat de pornirea celor de sus, reînnoind mereu cele dobândite zborului”<sup>35</sup>. Această pornire se realizează prin neslăbita osteneală a virtuții care ne duce la vederea și asemănarea cu Dumnezeu. Căutarea nu are un sfârșit și ne pune mereu în mișcare spre bine, binele fiind Dumnezeu cel nehotărnicit și drumul cel nesfârșit și veșnic.

Astfel, vederea lui Dumnezeu nu-l satură niciodată<sup>36</sup> pe cel ce privește spre El, pentru că Dumnezeu este fericire și bine, iar cel ce vede pe Dumnezeu vede binele și se împărtășește din izvorul nesecat al fericirii. Vederea lui Dumnezeu este o vedere mai presus de vedere și o cunoaștere mai presus de cunoaștere, care luminează precum razele soarelui calea către El. De aceea, prin lumina virtuților izvorâte din „Soarele dreptății”, putem lepăda întunericul păcatului și putem umbla ca ziua în norul necunoașterii firii dumnezeiești, luminați de har<sup>37</sup>.

<sup>34</sup> Sfântul Grigorie al Nysei, *Despre Facerea Omului*, op. cit., pp. 58–59.

<sup>35</sup> **Viața lui Moise**..., pp. 153–154.

<sup>36</sup> *Op. cit.*, p. 156.

<sup>37</sup> Sfântul Grigorie al Nyssei, **Despre desăvârșire**, trad. de pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, Editura IBMBOR, București, 2009, p. 30.

Sfântul Grigorie, explicând fericirea a VI-a<sup>38</sup>, spune că noi, după experiența lui Moise și a lui Pavel apostolul, nu putem să-l vedem pe Dumnezeu, dar omul este făurit de Ziditor ca și chip al său și astfel avem în noi posibilitatea îndumnezeirii<sup>39</sup>, numai prin purificarea de orice lucru necurat ajungem la chipul lui Dumnezeu, iar atunci când omul se vede pe sine curat, vede pe Cel dorit. Pentru aceasta cel curat cu inima este fericit, pentru că vede în chipul său modelat Arhetipul. „Astfel, zice, și voi, chiar dacă nu aveți puterea să vedeți lumina, dacă reveniți la darul chipului sădit în voi de la început, aveți în voi pe Cel căutat. Căci dumnezeirea este curăție, nepătimire și înstrăinare de orice rău. Dacă deci acestea se află în tine, e numaidecât Dumnezeu în tine<sup>40</sup>. Aceasta înseamnă că vederea lui Dumnezeu se realizează ca urmare a pătrunderii transparenței strălucirii sale în inima noastră curățită. Dumnezeu pătrunde în inima curată pentru că vede pe om cu o voință de deschidere în fața dumnezeirii Sale. Omul, atunci când caută dumnezeirea, se avântă într-o comunicare de iubire, iar cunoașterea lui Dumnezeu presupune un act volițional și un act de iubire pe care omul îl întreprinde spre unirea cu Dumnezeul cel Curat, Sfânt și Drept. Astfel că iarăși vedem virtutea ca o deschidere sinceră spre cele dumnezeiești. Chiar dacă, după cum arată Sfântul Grigorie, nu putem ajunge să-l vedem pe Dumnezeu, El pătrunde și se „oglindește“ în noi, așa cum cele trei Persoane ale Treimii sunt deschise și „oglundite“ în iubire una către alta<sup>41</sup>.

Dumnezeiescul Grigorie premerge, cu ideea de strălucire a luminii dumnezeiești în inimă, gândirii isihaste a Sfântului Grigorie Palama, arătând că cei care ajung la rugăciunea neîncetată se învrednicesc de vederea luminii dumnezeiești. Grigorie explică Rugăciunea Domnească, spunând că Dumnezeu „a făcut slava negrăită să se vadă în seninul strălucitor al celor curați cu inima<sup>42</sup>. Deci cunoașterea lui Dumnezeu presupune o trăire duhovnicească a vieții pe calea rugăciunii și a ascezei care conduce sufletul pe drumul desăvârșirii.

Pentru Sfântul Grigorie rugăciunea este un dialog spre cunoașterea lui Dumnezeu și spre pătrunderea tainelor dumnezeiești. Iar atunci când noi îl numim pe Dumnezeu Tată, trebuie să ajungem la asemănarea cu El. Dumnezeu având ca însușiri bunătatea, curăția, sfințenia, etc., ceea ce înseamnă că și omul trebuie să se curățească și să se facă părtaș la sfințenie, curăție și bunătate, pentru că numai așa putem să ne unim cu El și numai așa putem să-l numim Tată. Trebuie să intrăm în lumină, pentru că Dumnezeu este lumină și lumina nu se însoțește cu întunericul, ci „lumina se însoțește cu lumina, dreptatea cu dreptatea și binele cu binele și nesticăciosul cu nesticăciosul<sup>43</sup>. Deci înainte de a-L numi Tată, să dobândim asemănarea cu

<sup>38</sup> Matei 5, 8.

<sup>39</sup> Sfântul Grigorie spune că omul este microtheos prin har.

<sup>40</sup> **Despre Fericiri**... , p. 383.

<sup>41</sup> Vezi și explicația Părintelui Stăniloae la tâlcuirea acestei fericiri în PSB 29, p. 384.

<sup>42</sup> **Despre Rugăciunea Domnească**... , p. 29.

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 35.

El. „Fiți desăvârșiți precum Tatăl vostru Cel din ceruri desăvârșit este“ (Matei 5, 48). Acesta este sfatul dumnezeiesc pe care omul trebuie să-l urmeze, căutarea lui Dumnezeu trebuie să înceapă cu o cercetare a vieții, ca să ne aflăm separați de orice întinăciune; numai curați și cu râvna desăvârșirii vom fi pătrunși de strălucirea și înțelesul cel mai presus de înțelegere, pe care l-am arătat și mai sus.

Cunoaștem deci că drumul către vederea lui Dumnezeu este realizat prin smerenie, conștiință și recunoaștere a vieții, ceea ce presupune omorârea cugetului trupesc și ridicarea minții spre taina lui Dumnezeu care ni se vădește prin rațiunile divine. Depășirea păcatului și a dezordinii ne duce spre echilibrul sufletului, spre unirea cu lumina vederii dumnezeiești arătată lui Moise și tuturor sfinților care au viețuit în curăție și în chipul Arhetipului și tuturor celor care L-au primit pe Hristos ca Domn și Dumnezeu.

În gândirea dumnezeiescului Grigorie, Hristos stă în centrul cunoașterii firii dumnezeiești, Hristos este cel care face posibilă această revelație<sup>44</sup> iar „esențială este eliberarea efectivă a omului, adică înălțarea, purificarea și întoarcerea acasă a sufletului individual, la Creatorul și Domnul său. Grigorie caută revelația vie cu Dumnezeu, iar nu ordinea neutră a unei Ființe obiectiv ierarhizate. Nici nu recunoaște o «natură» umană care ar putea să existe prin sine însăși; esența ei constă în a tinde spre Dumnezeu și numai din această perspectivă a vocației sale divine poate fi sesizată și se poate realiza ea cu adevărat. Teologia își găsește împlinirea în uniunea, slăvitoare și plină de iubire, cu Dumnezeu cel necuprins și insondabil. Orice relație între ființa creată și ființa increată, eternă este gândită ca ținând de har și se petrece în sfera libertății și a sfințeniei.”<sup>45</sup>

Concluzionăm că în viziunea Sfântul Grigorie, căutarea lui Dumnezeu de către omul necurățit de păcat este o falsă căutare, Dumnezeu se descoperă numai celor curați cu inima. Praxisul și teoria rămân legate una de alta și converg împreună într-o metodă harismatică de a pătrunde misterele teologiei. Așadar, îndumnezeirea și vederea lui Dumnezeu se realizează în ecuația virtuții și a contemplării naturii dumnezeiești. Iar pe „pământul sfânt al cunoașterii dumnezeiești“ trebuie să lepădăm „încălțăminte de piele moartă“ pe care Moise a lepădat-o la sfatul dumnezeiesc; înțelesul acestui sfat este reiterat adesea în teologie și presupune curăția minții și a inimii de cele pătimase, trecătoare și nefolositoare<sup>46</sup>.

Teognosia descrisă de Sfântul Grigorie are un răsunet continuu, învățându-ne și amintindu-ne mereu că adevărata cunoaștere a lui Dumnezeu este o trăire profundă

<sup>44</sup> Cunoașterea lui Dumnezeu se realizează prin revelația Persoanei lui Hristos către altă persoană, revelația este întotdeauna o revelație față de cineva, este o deschidere către un subiect. Iar cunoașterea lui Dumnezeu este transcendentă și immanentă în același timp, imanența dându-ne posibilitatea să numim transcendența, este vorba deci de o implicare reciprocă. Conf. Vladimir Lossky, *op. cit.*, p. 34.

<sup>45</sup> Hans von Campenhausen, *op. cit.*, pp. 179–180.

<sup>46</sup> Vezi Sfântul Grigorie al Nyssei, **Viața lui Moise...**

în contemplarea celor din lumină, apoi în nor, – adică în contemplația inteligibilelor – și mai pe urmă în întunericul de care a dat Moise. Această fază trece de cunoașterea inteligibilă, din acest punct omul o ia pe altă cale, cea a iubirii. „Aceasta este o adevărată ek-stasis, «ieșire» din starea intelectuală”<sup>47</sup>. Deci, în drumul cunoașterii, omul dă peste o prefigurare a fericirii care este cunoașterea iubirii divine cu care Dumnezeu îl întâmpină pe om și îl pătrunde prin razele mângâietore, dându-i un sens mai presus de lume și de rațional. Omul purificat de patimi descoperă teologia și slava lui Dumnezeu într-un adânc de înălțimi care îl aduc la îndumnezeire, acesta fiind rezultatul și țelul căutării lui Dumnezeu.

Teologia dumnezeiescului Grigorie al Nyssei rămâne, așadar, o fereastră mereu deschisă și un cuget profund spre cunoașterea firii dumnezeiești și a lucrării harice, culminând în îndumnezeirea și mântuirea omului. Opera dumnezeiescului și eruditului ierarh este un răspuns și un îndemn izvorât dintr-o inimă sfințită, care ne învață să pornim în cunoașterea lui Dumnezeu, fără de care „ne vom înstrăina de tot binele”. Mai mult, ne învață să nu urmărim doar cultivarea intelectului, ci mai desăvârșit curățirea inimii, cultivarea virtuții și a vieții duhovnicești prin prisma căreia toate se limpezesc și capătă sens.

---

<sup>47</sup> Tomas Spidlik, *op. cit.*, p. 395.

## O CARTE BIBLICĂ ȘI LITERARĂ: CÂNTAREA CÂNTĂRILOR

STELIAN GOMBOȘ

### Poezia Vechiului Testament, locul pe care îl ocupa în acest domeniu

Teologia este regina tuturor științelor fiindcă cuprinsul ei e cea mai sublimă taină ce se poate cugeta și posedă siguranța cea mai mare, deoarece își trage originea din lumina științei divine. Iar sufletul Teologiei este cunoașterea Sfintei Scripturi, care, conform doctrinei Sfintei noastre Biserici, este primul izvor al revelației divine. Dar mai ales din Sfânta Scriptură teologul trebuie să evidențieze cuprinsul și sensul învățaturii Cuvântului divin. Potrivit Sfinților Părinți, Sfânta Scriptură formează tezaurul nesfârșit al adevărilor dumnezeiești, chiar o putem asemăna cu o mină de aur, ale cărei avuții sunt mai prețioase decât tot aurul, un paradis renumit prin florile cele mai plăcute și fructele cele mai delicioase, care ar desfăta și ar hrăni sufletul nostru.

De aceea Fericitul Augustin recomandă ca fiecare să citească neîncetat cărțile Vechiului și Noului Testament tocmai pentru reîmprospătarea credinței și spre întărirea nădejzii. Biserica a rânduit ca acest tezaur prețios să nu rămână neglijat. Ea recomandă ca Sfânta Scriptură să fie citită integral de către slujitorii altarului, teologi, credincioși, dar explicarea și interpretarea acesteia să fie făcută în cadrul Bisericii, pentru a-i pregăti și îndruma pe credincioși către Ierusalimul cel ceresc, adică Împărăția Cerurilor.

Teologia Vechiului Testament înseamnă prezența lui Dumnezeu în lumea credincioșilor prin împlinirea voinței lui Dumnezeu, prin credință tare, dar și statornică și fapte bune, căci „cheia de boltă a întregului edificiu al Teologiei este viața”<sup>1</sup>.

Cărțile canonice ale Vechiului Testament cuprind: scrieri istorice, profetice, didactico-poetice. Cărțile scrise sub această formă poetică sunt următoarele: **Psalmii, Cartea Proverbelor, Cartea Iov, Cântarea Cântărilor, Eclesiastul și Plângerile lui Ieremia**<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Pr. prof. dr. Nicolae Neaga, **Cântarea Cântărilor**, în rev. „Mitropolia Olteniei”, p. 186.

<sup>2</sup> **Studiul Vechiului Testament**, Manual pentru Institutele teologice, Editura IBMBOR, București, 1985, p. 324.

După o scurtă introducere lirică, (1, 1–4) poetul ne arată pe Israel, la ieșirea din Egipt. Fiindcă mireasa lui Israel a fost necredincioasă față de Dumnezeu ei, ea a fost pedepsită de egipteni. Scăpând din robia egipteană merge în pustie ca să caute pe Iahve, păstorul ei, care va face legământ cu ea și o va lua-o de soție (1, 5–8). Ea primește legea (1, 9–11) după care Dumnezeu stabilește locuința sa în cortul sfânt (1, 16, 2, 7). În următoarele două capitole vedem cum Iahve dă poruncă evreilor să iasă din pustie ca să intre în Palestina (2, 8–17) unde vor nimici pe cananeeni, chiar dacă arca sfântă este smulsă de filistenii (3, 1) Israel o regăsește și este strămutată cu mare alai în templul lui Solomon (3, 9–11). Acestea sunt evenimentele prezentate pe scurt prin care a trecut poporul evreu.

Partea a doua (capitolele (5, 2; 8, 14) arată cum Israel a fost necredincios, Ierusalimul este dărâmat, poporul evreu ajungând să fie cucerit de unele popoare mai puternice. Mireasa infidelă, cuprinsă de durere, pornește să-și caute mirele cerându-l de la neamuri (5, 10–16). Iahve îi dă harul și o face iar frumoasă cum a fost (6, 4–10). Primind harul, mireasa se va întoarce în Palestina fiind sărbătorită de neamuri (6, 11; 7, 6). Mireasa primește de la Iahve iarăși întreaga sa iubire (7, 11) dar ea se roagă să fie însoțită de El și în Palestina (12, 14) și ar mai vrea să vadă pe dumnezeiescul său Mire, ajungând pentru ea „ca un frate“ (8, 1–4). După ce se întoarce din exil, Iahve o așează din nou în Ierusalim și în templu, cerându-i o credință nepieritoare.

Așadar putem observa că Israel, fiind o națiune profund religioasă, este evident că acest poem care cântă raporturile istorice ale lui Iahve cu poporul Israel „este nu numai o operă religioasă dar și națională; la fel ca toate poemele naționale. **Cântarea Cântărilor** este scrisă întru slava neamurilor“<sup>3</sup>.

Sfinții Părinți și scriitorii bisericești au considerat întotdeauna acest poem drept izvor de taine și de progresivă descoperire spirituală. Multe din imaginile și situațiile descrise au fost înțelese și apropiate de realitățile mistice din Biserica Mântuitorului care este o continuare a Legii Vechiului Testament. Ideea vechilor exegeți evrei, considerând acest poem o multiplă alegorie, care preamărește legătura dintre Iahve și Israel, nu trebuie trecută cu vederea niciodată, căci sub toate întâmplările, ipostazele, durerile și zbciumările poporului lui Israel stau ascunse simbolic și profetic, caracterele, evenimentele și gloria noului Israel inaugurat de Hristos și de Biserica creștină.

Datorită subtilității acestei opere, unii oameni de artă au încercat să evidențieze însemnătatea scenică a acestei cărți, promovând ideea punerii ei în scenele teatrale, deși toți Părinții bisericești au opinat că „**Cântarea Cântărilor** nu a fost scrisă pentru scenă“<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> P. Join, *Le Cantique des Cantiques*, pp. 10–11.

<sup>4</sup> **Comentariu**, Patriarhul Nicodim Munteanu, București, 1938.



În **Cântarea Cântărilor** există o unitate organică deplină și vie a ideii fundamentale, care se desfășoară în tot cuprinsul ei: să apere această unitate a cărții împotriva acestor artiști și a acelor partizani care spun că această carte ar reprezenta un șir întreg de fragmente fără legătură. Unitatea și integritatea cărții se dovedește indiscutabil din următoarele date: prin unitatea persoanelor care sunt în lucrare. Nu numai persoanele principale – mirele și mireasa, Solomon și Salomeea – dar și persoanele secundare, cum ar fi fiicele Ierusalimului, sunt prezentate în toate părțile cărții cu aceleași caractere, tendințe și țeluri.

Deși exegeții ortodocși acceptă cuprinsul general al cărții, totuși cu privire la determinarea formală a ei există neînțelegeri, între ei divergențele fiind destul de pronunțate cu privire la „împărțirea Cântării care depinde de descrierea formei și a cuprinsului”<sup>5</sup>.

În final, atât Sfinții Părinți cât și aproape toți cei care au comentat această carte au admis că în cuprinsul cântării se reflectă unirea mistică a lui Iisus Hristos cu Biserica Sa.

### Locul pe care-l ocupă cartea *Cântarea Cântărilor* în Sfânta Scriptură

**Cântarea Cântărilor** a pus multe probleme, atât exegeților Vechiului Testament cât și ai Noului Testament, dar și a celor care, de-a lungul timpurilor, au fost preocupați de această carte, cauza fiind sublimitatea ei, cât și modul în care tratează cuprinsul său datorită acestor fapte. Au existat foarte multe controverse cu privire la locul pe care-l ocupă această lucrare în Sfânta Scriptură. Sfinții Părinți cât și renumiți profesori au combătut cu multă vehemență toate criticile adresate acestei cărți și au scris studii din care ni se relatează că această lucrare „cuprinde un loc cu totul deosebit între cărțile Sfintei Scripturi, datorită profunzimii cât și a interpretării alegorice, adică a legăturii dintre Iahve și poporul lui Israel, din Vechiul Testament, iar în Noul Testament legătura dintre Iisus Hristos și Biserică”<sup>6</sup>.

Din cuprinsul acestei cărți putem observa că nu este amintit „numele de Dumnezeu, de revelație, de sfințenie, de iubire transfigurată”<sup>7</sup> ci, dimpotrivă, totul se pare că se desfășoară, într-un univers al erosului, ceea ce i-a făcut pe foarte mulți care au studiat această carte să afirme că este doar un epitalam, o scenă teatrală, iar în zilele noastre Petru Creția îi dă acestei cărți „o interpretare profană”<sup>8</sup>.

<sup>5</sup> Prof. dr. Vasile Tarnavski, Cernăuți, 1928.

<sup>6</sup> *Ibidem*.

<sup>7</sup> **Biblia sau Sfânta Scriptură**, Traducere, note și comentarii de Î.P.S. Bartolomeu Anania, ediția jubiliară a Sfântului Sinod, București, 2001.

<sup>8</sup> Petru Creția, **Cântarea Cântărilor**, tradusă și comentată, Editura Humanitas, 1995, p. 8.

Pentru cei care n-au înțeles în profunzime această carte, textul este uneori atât de laic încât unii care au studiat-o au avut rețineri dar și o îndoială considerând **Cântarea Cântărilor** pur și simplu o carte laică<sup>9</sup>. Chiar dacă cele două personaje principale, mirele și mireasa, străbat întregul poem în ipostaze diferite: de dorință, de căutare, de șoaptă, strigăt, apropiere, nu există nimic întinat, nimic care să atenuze frumusețea și demnitatea ființei umane.

Iată, deci, că există multe opinii referitoare la această carte, fiind înțeleasă în mod diferit, așa încât mulți și-au pus întrebarea: ce caută această carte în Biblie? Din moment ce nu este amintit numele de Dumnezeu și alte cuvinte din care să reiasă că este o carte sfântă.

Din toate documentele și scrierile pe care le mai avem nu se știe exact când anume a fost introdusă **Cântarea Cântărilor** în canonul Vechiului Testament. Desigur că decizia n-a fost ușoară și după cum am mai amintit, n-au lipsit nici controversele. Dar, odată ce a fost introdusă în canon, ea și-a menținut locul ei aparte, din generație în generație, înlăturându-se ideea că ar fi o operă profană, acordându-i-se creditul de-a fi o carte inspirată care trebuie citită și interpretată alegoric.

### Poziția cărții în Canonul iudaic

Părerile cu privire la cuvântul „canon“ sunt împărțite, după unii autori provenind de la ebraicul „cone“ care înseamnă în sens propriu, „măsurători“ sau „îndreptar“, iar în sens figurat înseamnă „model“ sau „normă“. În Sfânta Scriptură se cuprind: „rânduielele, normele de viață creștinească, atât pentru credință cât și pentru morală“<sup>10</sup>. Totalitatea învățăturii biblice se numește canon așa cum afirmă Sfântul Irineu, Origen, Sfântul Ioan Gură de Aur și alți scriitori bisericești care au adus o contribuție importantă pentru păstrarea canonului biblic. Dar în zilele noastre prin canon înțelegem lista cărților declarate de Biserică drept cărți de îndreptare creștinească și inspirate, aceste cărți numindu-se canonice. Cărțile se numesc canonice, normative pentru viața creștinească pentru că sunt de origine dumnezeiască și sunt scrise sub inspirația Duhului Sfânt<sup>11</sup>.

În privința canonului iudaic din informațiile pe care le avem reiese faptul că istoria canonului iudaic și biblic în general nu a fost de scurtă durată. Au trecut mulți ani până s-a făcut deosebire între cărțile inspirate și operele literaturii profane.

Profesorul Vasile Tarnavski, într-un studiu al său, ne relatează informații referitoare la fixarea canonului Vechiului Testament. Tradiția iudaică arată că sinagoga cea mare, adică un colegiu de 120 de membri, a fost instituită în anul

<sup>9</sup> Î.P.S. Antonie Plămădeală, *Cântarea Cântărilor – 3000 de ani de frumusețe*, Sibiu, 2000, p. 110.

<sup>10</sup> *Studiul Vechiului Testament*, Manual pentru Institutele teologice, *idem*.

<sup>11</sup> *Ibidem*.

444 î.d.Hr. și a existat 250 de ani. Aceasta „ar fi fost autoritatea ce a fixat canonul Vechiului Testament”<sup>12</sup>.

Toate cărțile de origine divină, care au fost încredințate poporului iudeu, au fost adunate și păstrate într-un loc de către persoane cu autoritate în acest domeniu. Aceste persoane care au adunat, au păstrat și s-au îngrijit de aceste cărți, au fost preoții iar locul de păstrare a fost Templul, partea cea mai sfântă „Sfânta Sfintelor, alături de Chivotul Legii”<sup>13</sup>. Primele colecții care s-au păstrat au fost cărțile lui Moise adică **Pentateuhul**, acest fapt relatându-l Sfânta Scriptură în Deuteronom (31, 26): „Luați cartea aceasta și o puneți lângă Chivotul Legământului Domnului Dumnezeuului vostru ca să-ți fie mărturie împotriva Ta”.

Cărțile scrise mai târziu s-au păstrat în același loc împreună cu cele istorice, cele ale profeților mari, dar și cu cele din grupa cărților didactico-poetice, din care face parte și **Cântarea Cântărilor**. Observăm că aceste cărți sunt păstrate într-un loc cu totul special, ceea ce ne face să înțelegem că aceste cărți de origine divină au fost păstrate cu multă sfințenie de către iudei, tocmai datorită faptului că ele conțin Cuvântul lui Dumnezeu.

**Cântarea Cântărilor**, fiind înțeleasă în diferite moduri, și-a păstrat această poziție de a fi o carte canonică, „chiar dacă textul se pare a fi laic”<sup>14</sup>, ceea ce ar fi trebuit să ducă la excluderea cărții din canonul iudaic. Fără îndoială că pomenim de canonul cărților sfinte și de includerea acestei cărți, care se datorează aceluși înalt înțeles religios al conținutului său, dat numai de interpretarea alegorică a ei.

Există și unele mărturii istorice conform cărora: „Ezdra a încheiat canonul iudaic”<sup>15</sup>. De o importanță deosebită sunt cuvintele scriitorului iudeu Iosif Flaviu în lucrarea sa: **Contra Apionem** (1, 8) unde spune că „iudeii timpului venerază douăzeci și două de cărți sfinte”<sup>16</sup>, pe care el le împarte în patru categorii: cinci cărți ale lui Moise, treisprezece cărți ale profeților și patru cărți care cuprind laude pentru Dumnezeu și reguli morale pentru oameni, acestea din urmă făcând parte din grupa cărților didactico-poetice. La acestea mai adaugă a patra categorie, despre care spune că nu merită aceeași credință cu cele dinainte.

O altă mărturie foarte importantă cu privire la poziția cărții în canonul iudaic ne relatează tradiția iudaică potrivit căreia au avut loc multe discuții ale rabinilor care au vrut să excludă din rândul cărților inspirate unele cărți cum sunt: **Cântarea Cântărilor, Iezechiel, Ecleziastul**. „Aceasta arată indirect că au fost în canon, altfel nu aveau de unde să fie scoase”<sup>17</sup>.

<sup>12</sup> Prof. dr. Vasile Tarnavski, *o.c.*, p. 84.

<sup>13</sup> **Studiul Vechiului Testament**, Manual pentru Institutele teologice, *idem*.

<sup>14</sup> Antonie Plămădeală, *o.c.*, p. 54.

<sup>15</sup> **Studiul Vechiului Testament**, Manual pentru Studiile teologice, *idem*.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 31.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 32.

Dar această mărturie rămâne fără argument și este o părere greșită a rabinilor cu privire la punerea în canon a acestor cărți, dar mai ales a **Cântării Cântărilor**. Alcătuitoarii canonului Vechiului Testament pun două condiții indispensabile pentru cuprinderea în canon a cărții: conținutul religios și sfințenia, întemeiată pe inspirația divină. Aceste două condiții arată înaltul sens al cărții, le satisface pe deplin, după cum afirmă Rabi Achiba: „Ferească Dumnezeu, nimeni în Israel n-a vorbit contra faptului că **Cântarea Cântărilor** spurcă mâinile, căci toată lumea nu poate prețui cât acea zi în care i-a fost dată lui Israel **Cântarea Cântărilor**, căci toate cărțile sunt sfinte iar **Cântarea Cântărilor** este sacrosantă”<sup>18</sup>.

Cu acest canon al iudeilor este în deplin acord și canonul Bisericii Ortodoxe așa cum s-a stabilit de către Sfinții Părinți și hotărârile Sinoadelor. Așadar Biserica Ortodoxă recunoaște 39 de cărți canonice ale Vechiului Testament, pe care le au și iudeii în canonul lor.

### Poziția cărții în Canonul creștin

Cărțile Vechiului Testament au fost citate dar și recunoscute de Mântuitorul Hristos și apoi de Sfinții Apostoli. Ele formează scriptic Vechiului Testament, care cuprinde cele 39 de cărți aflate în posesia sinagogii, cărți folosite de către iudei ca făcând parte din colecția de cărți cu origine divină. În multe locuri în Noul Testament se fac citiri din cărțile canonice din Vechiului Testament și din cărțile necanonice, spre exemplu textul de la Matei (6, 14): „Că de veți ierta oamenilor greșelile lor, ierta-va și vouă Tatăl vostru cel Ceresc” (Matei 6, 14) ar fi citat din Isus Sirah (28, 3): „Omul care ține mânie împotriva omului cum poate să ceară de la Dumnezeu tămăduire?”<sup>19</sup>

Biserica creștină a luat locul sinagogii și a preluat de la aceasta întreg tezaurul Scripturii ei, „Scriptură pe care a cunoscut-o, a citit-o și a aprobat-o Însuși Mântuitorul și după El Sfinții Apostoli”<sup>19</sup>. Deci, se poate spune că Scriptura Vechiului Testament a Bisericii creștine nu poate fi alta decât cea a Sinagogii din timpul Mântuitorului și a Sfinților Apostoli. Problema canonului și-a avut epoca sa de evoluție, astfel Mântuitorul și Sfinții Apostoli, după cum am amintit, au folosit toate cărțile din Vechiului Testament.

Din toate documentele și studiile rămase se pare că stabilirea canonului cărților canonice s-a definitivat în secolul IV. Până ce s-a stabilit definitiv „atât părinții apostolici cât și scriitorii bisericești întru toate s-au conformat cu părerea Sfinților Apostoli”<sup>20</sup>.

<sup>18</sup> Fernand Conte, **Cărțile Sfinte**, p. 159.

<sup>19</sup> **Studiul Vechiului Testament**, manual pentru Institutele teologice, p. 29.

<sup>20</sup> Prof. dr. Vasile Tarnavski, **Istoria canonului în Biserica creștină**, Cernăuți, 1928, p. 46.

Primul autor bisericesc care ne redă catalogul cărților canonice este apologetul Meliton, episcop de Sardes. El face o călătorie în Orient, tocmai pentru a se orienta în privința extensiunii canonului Vechiului Testament, ca să ia cunoștință cu credința Bisericii de acolo, care cunoștea foarte bine Tradiția Mântuitorului și a Sfinților Apostoli. Rezultatul cercetărilor întreprinse, îl face cunoscut fratelui său Onisim într-o scrisoare pe care a relatat-o Eusebiu de Cezareea în Istoria sa bisericească. În textul acestei scrisori sunt relatate cărțile Vechiului Testament: **Pentateuhul, Isus Navi, Judecători, Ruth, Patru Cărți ale Regilor, I și II Paralipomena, Psalmii lui David, Pildele lui Solomon, Cartea înțelepciunii lui Solomon, Ecclesiastul, Cântarea Cântărilor, Iov, Isaia, Daniel, Ezechiel, Cei doisprezece Profeți și Ezdra**<sup>21</sup>.

Un rol deosebit de important în perioada primară a creștinismului, când și-au făcut apariția primele erezii, dar și unele probleme cu privire la canonul Scripturii, l-a avut Sinodul din Laodiceea din anul 360, care în canonul 59 hotăra ca în biserică să se facă citiri numai din cărțile canonice, întrebându-se aici întâia oară termenul de „carte canonică“. Dar pentru evitarea oricărei interpretări echivoce, acest Sinod redă în canonul 60 atât numărul cât și lista cărților canonice. Sfântul Atanasie cel Mare, într-o epistolă a sa festivă pune la punct chestiunea mult controversată a canonului Vechiului Testament.

Așadar, din toate cele prezentate se poate constata că și Biserica creștină a preluat această carte împreună cu tot restul canonului biblic Vechi Testamentar. Desigur că i s-a recunoscut **Cântării Cântărilor** același sens alegoric pe care l-au adoptat și vechii evrei. În schimb Părinții Bisericii, în scrierile lor, vor lărgi cadrele alegoriei, făcând trimitere la relațiile dintre Hristos și Biserica Sa, care „în mod profetic au fost prefigurate în această carte“<sup>22</sup>. Sfântul Apostol Pavel însuși va defini relația dintre Iisus Hristos și Biserică drept o relație matrimonială (Efeseni 5, 25–29).

**Cântarea Cântărilor** este o carte greu de înțeles, de aceea nu poate fi interpretată la voia întâmplării. Totuși, după cum am observat de-a lungul timpului, chiar și în creștinism și-a menținut poziția sa în canonul creștin, dar s-au ridicat unele voci care au încercat să-i dea un alt caracter, cu totul diferit de cel iudeu și de cel creștin, tocmai datorită faptului că „în slujbele Bisericii Ortodoxe nu se întrebuițează texte din **Cântarea Cântărilor**. În canoanele și slujbele întocmite în cinstea Născătoarei de Dumnezeu, se întrebuițează totuși expresii din această carte, ca de exemplu: «izvor pecetluit» «grădina încuiată» «cât de frumoasă ești tu și nici o pată nu este în tine»<sup>23</sup>. Iată deci că cei care au căutat să-i dea un alt caracter decât cel creștin rămân fără o argumentare clară. Și raporturile dintre „cel iubit“ sau „mire“ și dintre

<sup>21</sup> **Studiul Vechiului Testament**, Manual pentru Institututele teologice, p. 39.

<sup>22</sup> Pr. prof. dr. Dumitru Abrudan, **Cântarea Cântărilor – Frumusețe, Iubire, Puritate, Poezie**, Sibiu, 2001, p. 122.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 242.

„cea iubită „și „mireasă“ sunt raporturile legăturii harice și tainice dintre Iisus Hristos Dumnezeu și omenire sau Biserică, în care caz, după înțelesul Bisericii: „**Cântarea Cântărilor** este cea mai înaltă prorocie despre Mesia, dar și o ilustrație istorică a lui Iisus Hristos, Celui deja întrupat, înomenit, care a și săvârșit opera de mântuire a neamului omenesc“<sup>24</sup>.

Biserica Catolică face citire, în rânduiala slujbelor sale, din **Cântarea Cântărilor**, mai ales la sărbătorile Născătoarei de Dumnezeu și anume la nașterea ei, la Buna Vestire și la Adormire, când se citește capitolul I al cărții.

Deși au existat și voci care au considerat cartea un imn de dragoste dintre două persoane iubite, fapt ce a determinat nerecunoașterea canonicității acestei cărți, ceea ce a salvat rămânerea în canon a **Cântării Cântărilor** sunt scrierile Sfinților Părinți care au avut o contribuție deosebit de importantă pentru Biserică. Abordările lor asupra cărții sunt cele mai aproape de adevăr deoarece înainte de a studia această enigmă au pus multă rugăciune, atât înainte de a o aborda cât și în timpul lucrării și cu siguranță au fost luminați de Duhul Sfânt care luminează și se sălășluiește în sufletul și în inima celor care-L caută pe Dumnezeu și se deschid Lui.

Aceste scrieri ale Sfinților Părinți, care s-au păstrat de-a lungul timpului până astăzi, au fost și sunt adevăratele izvoare pentru cei preocupați să studieze această capodoperă, dar sunt și ziduri de apărare pentru toate interpretările venite din partea Bisericilor protestante.

Abordarea făcută de Sfântul Grigorie al Nyssei va fi preluată de mistica și ascetica răsăriteană cu precizarea că în această angajare nupțială divino-umană nu e vorba de sufletul încă impur, bântuit de patimi, așa cum este cel în faza despățimirii, ci este vorba cu totul de altceva „de ceea ce a intrat în treapta superioară a contemplației, mistuit acum de dorul cunoașterii supreme și al unirii desăvârșite“<sup>25</sup>. În acest sens **Cântarea Cântărilor** a fost considerată „drept izvor de taine“ precum și sursa unor „temeiuri duhovnicești care vor fi extrase din această carte de către diferiți Părinți filocalici precum Maxim Mărturisitorul, Nichita Stithatul, Ioan Scărarul, Simeon Noul Teolog și Grigore Sinaitul“<sup>26</sup>.

În concluzie, acestei cărți alegoria i-a salvat rămânerea în cuprinsul Sfintei Scripturi, raportul dintre Iisus Hristos și Biserică fiind socotit ca o viziune profetică despre viitorul în care avea să vină Mesia, adică o prefigurare a Bisericii ca mireasă a lui Iisus Hristos.

Desigur, este greu de precizat dacă toți acești exegeți au avut această convingere deplină. Dintre profesorii români, Popescu-Mălăiești – o personalitate foarte importantă în teologia românească spune că: „e foarte posibil ca autorul să fi avut în mintea lui, luminată de Duhul divin și această chestiune viitoare, adică venirea

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 242.

<sup>25</sup> Î.P.S. Bartolomeu Anania, *o.c.*, p. 486.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 486.

lui Mesia și întemeierea Bisericii<sup>27</sup>. Profesorul Nicolae Neaga în studiul său, din anul 1931, nu poate găsi nici el o altă explicație a prezenței acestei cărți în canonul biblic decât tot „alegoria cu conținut supranatural<sup>28</sup>”.

Indiferent cum a fost considerată această operă, trebuie precizată și tradiția Bisericii noastre care-i recunoaște un statut cu totul special, așa după cum ne relatează Origen, că „nici unul dintre oamenii care s-au angajat în urcușul spre cântările din Sfânta Scriptură nu va fi în stare să se ridice până la **Cântarea Cântărilor**<sup>29</sup>”.

### Traduceri celebre ale *Cântării Cântărilor* în limba română

De-a lungul timpului diferite cărți ale Sfintei Scripturi (Psaltirea) precum și **Cântarea Cântărilor** au fost traduse și tipărite chiar și separat de celelalte cărți ale Scripturii. Din toate popoarele care au existat s-au ridicat personalități importante care au studiat, dar și tradus, aceste cărți în limba specifică neamului fiecărui popor. Și la noi la români **Cântarea Cântărilor** a fost tradusă, comentată și tipărită de „personalități ale vieții ecleziastice, culturale și literare precum: pr. prof. dr. Nicolae Neaga, pr. Vasile Radu, scriitorul Gala Galaction, apoi Nicodim Munteanu – patriarhul României, Ioan Alexandru și Petru Creția<sup>30</sup>”. Pe lângă aceste personalități, această carte a fost tradusă în versuri și tipărită de Iuliu Dragomirescu, Corneliu Moldovan, Emilian Păsculescu Orlea, Radu Cârnecki, precum și Î.P.S. Mitropolit Bartolomeu al Clujului<sup>31</sup>.

În spiritualitatea românească această sublimă scriere poetică a fost privită și prețuită ca o operă divino-umană în cuprinsul căreia se află idei izvorâte din mintea și simțirea unui geniu poetic, luminat de lumina harului Duhului Sfânt. Așadar ni se înfățișează ca o scriere oarecum unică între celelalte cărți ale Bibliei, dar care nu a fost despărțită niciodată de aceasta, chiar dacă a fost tradusă nu numai de teologi, ci și de unele personalități literare și culturale și editată în ediții de sine stătătoare.

Unul din cele mai vechi studii pe care le mai avem este lucrarea lui Iuliu Dragomirescu apărută în anul 1904, tradusă din ebraică în versuri, având opt capitole. Autorul a vrut să facă „o operă pioasă<sup>32</sup>” și a rămas fidel interpretării propuse chiar de Origen. În urma revizuirii lucrării sale a lăsat tot forma ebraică și păstrează numerotarea strofelor românești, făcând o paralelă cu stihurile ebraice. În ceea ce privește conținutul, această traducere nu diferă cu mult față de traducerile

<sup>27</sup> Antonie Plămădeală, *o.c.*, p. 109.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 110.

<sup>29</sup> Î.P.S. Bartolomeu Anania, *o.c.*

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 110.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 111.

<sup>32</sup> Iuliu Dragomirescu, **Cântarea Cântărilor, Poemă ebraică**, Bran, 1901.



anterioare. Traducerea corespunde studiului evolutiv al limbii române în acea perioadă, caracterizat printr-un lexic mai diminuat, un limbaj greoi și o topică specifică perioadei.

O altă traducere în limba română este cea a lui Corneliu Moldovan preluată după Biblie, redată tot în versuri. Această lucrare nu este împărțită pe capitole iar textul nu este redat ca și în Biblie. Lecturând textul lucrării, acesta pare să fie cu totul diferit de cel din Biblie, așa după cum autorul afirmă: „Am fost nevoit să adaug lucruri noi, potrivite cu armonia întregului, pentru a desluși și pune în lumină înțelesul versetelor din Biblie”<sup>33</sup>. În concluzie Corneliu Moldovan spune despre **Cântarea Cântărilor** că este o povestire idilică a unei iubiri vesele și sănătoase pline de viață, tânără, așa cum nu se mai ivește astăzi, o iubire sălbatică și înflăcărată, fără fățarnicie și fără șovăire, dar saturată de cea mai fragedă și desăvârșită poezie.

Pentru Radu Cârnelci **Cântarea Cântărilor** nu este doar un epitalam, o simplă orăție de nuntă, ci „un poem liric de o unică frumusețe și frăgezime, de un dramatism simplu și luminos cu o evoluție nuanțată și un final optimist, de o încredere în virtuțile iubirii atotcuprinzătoare”.

Pe lângă multele traduceri ale Bibliei care s-au și tipărit, în Biblia tipărită în anul 1914 textul unor cărți, dar mai ales al celor didactico-poetice, „este destul de greu de redat”<sup>34</sup>, de aceea s-au folosit texte românești existente care au la bază Septuaginta.

O traducere mai nouă și mai aproape de adevăr este traducerea făcută de preoții Vasile Radu și Gala Galaction care în ediția din anul 1934 a **Cântării Cântărilor**, chiar în prefață, arată **Cântarea Cântărilor** „ca fiind cea mai enigmatică din toată Biblia”<sup>35</sup>. S-au combătut toate părerile greșite care susțin că ar fi un poem de iubire profană, folosindu-se argumente cât mai clare, pe lângă acestea arătându-se că această carte „este scrisă întru slava neamurilor”<sup>36</sup> fiind considerată și izvor de taine și de o continuă descoperire spirituală. Cuprinsul cărții este redat în opt capitole, iar textul este apropiat de cel al ultimei ediții a Bibliei.

Traducerea și comentariul făcute de poetul Ioan Alexandru sunt precedate de un studiu introductiv al prof. Zoe Dumitrescu Bușulenga, în care arată importanța literară și frumusețea poetică propriu-zisă a **Cântării Cântărilor**. Grațioasa poveste de iubire dintre regele Solomon și Sulamita este una din cele mai vechi pastorale din istoria literaturii universale, păstrând în vechea ei structură toată prospețimea și spontaneitatea mișcării unor suflete care se cheamă, se găsesc, se pierd dar se regăsesc după înaltele legi nescrise ale dragostei. Vorbindu-se despre iubirea

<sup>33</sup> Corneliu Moldovan, **Cântarea Cântărilor, Prelucrare în versuri după Biblie**, Editura Minerva, 1908.

<sup>34</sup> **Studiul Vechiului Testament**, Manual pentru Institutele teologice, p. 104.

<sup>35</sup> **Cartea Cântarea Cântărilor**, Fundația pentru Literatură și Artă Regele Carol, București, 1934, p. 5.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 6.

ipostaziată într-o lume a unui moment istoric, a unei societăți, în haina liricii vechilor evrei, concepția asupra iubirii se duce dincolo de aspectele ei imediate. Ca de altfel în toate poemele de iubire ale lumii, și în acest poem nu este vorba numai de simple figuri de retorică, ci de simboluri care relevă adâncurile unice, esențiale ale iubirii. Traducătorul mărturisește în încheiere că această traducere a făcut-o din dorința de a păstra cât mai adânc posibil aceste neistovite frumuseți atât de aproape de sufletul fiecărui om care se străduie, cât îi stă în puteri, să devină cât mai bun și mai frumos, prilej de bucurie pentru ceilalți.

Deci putem concluziona, atât din scrierile teologilor Vasile Radu și Gala Galaction, cât și din traducerea poetului Ioan Alexandru, **Cântarea Cântărilor** nu e nicidecum o scriere profană, ci este „un poem liric inspirat, de o unică frumusețe care înalță sufletul pe culmile frumuseții eterne”<sup>37</sup>.

Dar traducerea și comentariul făcute de Petru Creția sunt în contradicție cu comentariul făcut de Ioan Alexandru și de ceilalți traducători menționați. Comentariul făcut de Petru Creția la **Cântarea Cântărilor** este înfățișat „ca un șir de cinci poeme de iubire încadrate între un prolog și o încheiere”<sup>38</sup>. În acest comentariu autorul spune că toate cuvintele poemului sunt de iubire între cele două ființe, mire și mireasă. Pentru Petru Creția **Cântarea Cântărilor** nu este un poem liric inspirat. Pentru el această carte „este un șir de cântece nuptiale care stau în fruntea poeziei de dragoste a lumii”<sup>39</sup>. Presupunerea hotărâtoare că este vorba doar de dragoste omenească se întemeiază pe faptul că numele lui Dumnezeu nu este amintit în poem.

Una din traduceri cele mai recente ale **Cântării Cântărilor** a fost realizată de arhiepiscopul și mitropolitul Bartolomeu Anania, versiune diortosită după Septuaginta. Această traducere este făcută în versuri, având opt capitole. Textul este redat ca și în ultimele ediții ale Bibliei, dar se poate observa în această traducere că traducătorul explică unii termeni într-un limbaj literar cât mai nou. Din punct de vedere teologic lucrarea realizată de Înaltpreasfințitul Mitropolit Bartolomeu este considerabilă. Ea este unică în felul ei pentru Ortodoxia contemporană. Autorul este foarte atent în a reda sensul teologic autentic al textului scripturistic. Acesta este de altfel meritul acestei traduceri. Ea reușește nu numai să surprindă adevăratul înțeles exprimat de autorul sfânt, ci să facă acest lucru mult mai bine decât traduceri făcute până acum în limba română, cel puțin după ediția Bibliei sinodale din anul 1914. Departe de noi gândul de a minimaliza importanța și valoarea traducerilor Scripturii în limba română efectuate până acum, deoarece ele au o valoare inestimabilă atât din punct de vedere al fondului, cât și al formei. Însă, așa cum afirmă Cristian Bădiliță, – un literat și teolog contemporan – aceste traduceri au unele lipsuri în ceea ce privește

<sup>37</sup> **Cântarea Cântărilor**, traducere din limba ebraică, note și comentarii, un studiu introductiv de Zoe Dumitrescu-Bușulenga, București, 1977.

<sup>38</sup> Petru Creția, **Comentariu la Cântarea Cântărilor**, Editura Humanitas, București, 1995, p. 183.

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 184.

fidelitatea față de textul biblic, din punct de vedere al sensului teologic. Din punct de vedere literar, traducerea Bibliei, realizată de Î.P.S. Mitropolit Bartolomeu este de o înaltă ținută atât în ce privește limbajul, cât și forma. Limbajul este deplin actualizat, el corespunde foarte bine exigențelor omului contemporan. Accesibilitatea acestei traduceri este nota esențială în care rezidă de altfel originalitatea sa.

În concluzie putem preciza că această capodoperă a fost tradusă și în limba română de multe personalități, unele dintre ele mărturisind că s-au apropiat de ea cu multă admirație dar și emoții, fiindcă înțelegerea ei presupune „o profundă cunoaștere a spiritualității”<sup>40</sup>, din care a izvorât și care este cea a Orientului în cadrul căruia sentimentul religios și-a găsit expresia în cea mai adevărată cântare și poezie. Dar numai unele suflete de elită sunt în măsură să se înalțe cu cugetul până la adevărata înțelegere a imensei frumuseți ce se află în cuprinsul acestei cărți. Cei care au considerat-o doar o scriere profană, rămânând doar la suprafața de înțelegere a lucrurilor, nici nu vor reuși să descopere taina iubirii, adică marea iubire dintre Dumnezeu și om, dintre creație și Creatorul ei, așa cum scrie și Paul Evdokimov: „Pentru antropologia biblică, iubirea dintre mire și mireasă își are originea în iubirea divină și se deschide către Dumnezeu”<sup>41</sup>.

---

<sup>40</sup> Pr. prof. dr. Dumitru Abrudan, *o.c.*, p. 126.

<sup>41</sup> Paul Evdokimov, **Taina Iubirii**, editată de către Asociația filantropică medicală creștină Christiana, București, 1999, p. 122.

## MISIUNEA ȘI EVANGHELIZAREA ÎN CADRUL MIȘCĂRII ECUMENICE (1948–1963)

Preot MARIUS FLORESCU

### Țelurile Consiliului Ecumenic al Bisericilor

La 23 august 1948 s-a constituit, la Amsterdam, Consiliul Ecumenic al Bisericilor (C.E.B.), în urma unificării a două organizații ecumenice intitulate: „Viață și acțiune“ și „Credință și constituție“. Pentru motive legate de structură și identitate, Conferința misionară mondială nu s-a integrat tot atunci în C.E.B., dar a participat neoficial la activitățile acestui for<sup>1</sup>. Adunarea constitutivă de la Amsterdam, care a intrat în istorie ca prima Adunare generală a C.E.B. s-a reunit în jurul temei „Desăvârșirea lui Dumnezeu și lipsa desăvârșirii omului“. În acest context s-a afirmat că „Dumnezeu dorește în mod evident ca Biserica să lucreze pentru a câștiga lumea întregă la Hristos, pentru a o aduce la desăvârșire“<sup>2</sup>.

Grija pentru misiunea creștină devenea așadar una dintre rațiunile pentru care a luat ființă Consiliul Ecumenic al Bisericilor. Absența unității a fost considerată ca o contra-mărturie și o piedică majoră în realizarea planului lui Dumnezeu pentru umanitate. Teologul Visser't Hooft, secretar general al C.E.B. până în anul 1966, declara într-un raport al său: „Suntem un Consiliu al Bisericilor care trebuie să fie unite, nu în scindare. Nu trebuie să mai cunoaștem scindarea, căci există o singură Biserică a lui Hristos pe pământ. Pluralitatea noastră este o gravă anomalie“<sup>3</sup>. Odată cu crearea C.E.B., Bisericile arătau că nu mai acceptau această situație și doreau sincer „să progreseze spre unitatea Sfintei Biserici universale“<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Până la constituirea C.E.B. Conferința misionară mondială s-a mai întrunit la Edinburgh (1910), Lake Mohonk (1921), Oxford (1923), Ierusalim (1928), Madras (1938) și Whitby (1947), cf. **The Ecumenical Movement**, ed. by Michael Kinnamon and Brian E. Cope, WCC Publications, Geneva, 1997, pp. 325–328.

<sup>2</sup> Rapport of the Section II: „Missionary and Evangelistic Strategy“, în *The Ecumenical Movement*, op. cit., p. 692.

<sup>3</sup> *Ainsi, Dressons des Signes... Les quarante premières années du Conseil oecumenique des Eglises*, WCC Publications, Geneva, 1988, p. 7.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 8.

Consiliul Ecumenic al Bisericilor a fost fondat în jurul a doi termeni principali: unitate și misiune, deși latura misionară nu era încă încorporată C.E.B. Acești doi termeni au început să intre în circulație ca aspecte definitorii ale ecumenismului<sup>5</sup>. În acest sens, existența celor două organisme separate: Consiliul Ecumenic al Bisericilor și Conferința misionară mondială, constituia un fel de contradicție în sine și crea impresia că cel de-al doilea for se ocupă de misiune, în timp ce primul, numai de unitatea creștinilor<sup>6</sup>. Această situație va marca de fapt discuțiile ulterioare și va pregăti drumul spre deplina integrare a secțiunii misionare în Consiliul Ecumenic al Bisericilor.

Între timp, alte dezbateri cu privire la misiune și rolul Consiliul Ecumenic al Bisericilor în scopul intensificării și dezvoltării cooperării misionare dintre Biserici, au constituit teme pentru o nouă întrunire a Conferinței misionare mondiale care s-a ținut în anul 1952 la Willingen – Germania<sup>7</sup>.

### Misiunea definită ca „Missio Dei“ – Willingen (1952)

Conferința misionară mondială de la Willingen – Germania s-a distins prin capacitatea de a privi în față noile provocări ale Bisericilor, sub toate aspectele: istoric, social, al misiunii, ș.a. Dacă trecutele conferințe misionare au fost caracterizate de un oarecare optimism, acum, după fondarea Consiliului Ecumenic al Bisericilor, perspectivele asupra misiunii Bisericii deveniseră mai serioase. S-a afirmat că optimismul conferinței misionare de la Whitby cedase la Willingen locul unui anumit realism<sup>8</sup>. Victoria comuniștilor în China<sup>9</sup>, convingerea că începe o perioadă a

<sup>5</sup> „Ecumenismul este o caracteristică a Bisericii universale, concepută ca o comunitate misionară mondială. Sugerez ca termenul *ecumenic* să fie unul generic, care să includă lucrarea pentru misiune și unitate“ (John Mackay, *The calling of the Church to mission and unity*, apud. Rodger Bassham, *Mission Theology 1948–1975. Years of Worldwide creative tension. Ecumenical, Evangelical and Roman-Catholic*, William Carey Library, Pasadena, 1979, p. 31).

<sup>6</sup> Cf. „The Calling of the Church to Mission and to Unity“, WCC Central Committee, Rolle, 1951: „Termenul *ecumenism* este îndeobște folosit pentru descrierea a tot ceea ce are legătură cu lucrarea Bisericii de transmitere a Evangheliei întregii lumi“, apud. Philip Potter, *Evangelism an the World Council of Churches*, în „Ecumenical Review“, vol. XX, no. 2, April 1968, p. 172.

<sup>7</sup> La conferința misionară mondială ținută la Whitby – 1947 s-a vorbit despre „obligația misionară a Bisericii“, concept prin care s-a propus analiza noii situații misionare în lume. Comitetul central al C.E.B. întrunit la Rolle a analizat „vocația misionară și ecumenică a Bisericii“ (Thomas Shivute, *The Theology of Mission and Evangelism in the IMC from Edinburgh to New Delhi*, *Annals of the Finnish Society for Missiology and Ecumenics*, vol. 31, 1980, pp. 107–108).

<sup>8</sup> *The missionary obligation of the Church: Willingen, Germany*, July 5–17, 1952, London, Edinburgh House, 1952, p. 1.

<sup>9</sup> Teologul protestant Paul Lehmann spunea cu acel prilej: „În cadrul conferinței de la Willingen s-a resimțit unda de șoc provocată de ajungerea comuniștilor la putere în China, faptul fiind receptat

marilor provocări în ceea ce privește misiunea creștină<sup>10</sup> și chestiunile fundamentale cu privire la misiunea în lume au fost preocupările principale ale participanților la conferința mondială de la Willingen. Participanții au resimțit misiunea ca aflându-se într-un timp de criză, de unde și întrebarea fundamentală: ce ar fi de făcut? După unii, criza ar fi avut și efecte benefice, câtă vreme a dat posibilitatea regândirii misiunii, sau „reformulării mandatului misionar”<sup>11</sup>.

Lucrările Conferinței au avut loc pe grupe de studiu, contribuțiile fiind centralizate în rapoarte prezentate apoi plenului. Se rețin astfel: „Raportul asupra fundamentelor biblice ale misiunii” și „Obligația misionară a Bisericii”, considerate ca fiind „momente de cotitură în evoluția misiunii creștine”<sup>12</sup>. Aceste rapoarte, însușite de către plenumul Conferinței au adus noutăți în legătură cu definirea conceptului de misiune a Bisericii. Astfel, dacă la început se considera formal că misiunea este de origine divină, dată de venirea Fiului lui Dumnezeu în lume pentru a mântui neamul omenesc și de a trimite pe apostoli în lume pentru a propovădui vestea cea bună, acum s-a ajuns la definirea misiunii ca fiind efect al inițiativei Tatălui de trimitere a Fiului și a Fiului de trimitere a Sfântului Duh de la Tatăl pentru a întemeia Biserica din lume. Astfel se stabilește clar că mandatul misionar are un caracter trinitar<sup>13</sup>.

Teologul protestant Karl Hartenstein a folosit într-un articol al său pe tema misiunii contemporane, pentru prima dată conceptul de „Missio Dei”. Termenul de proveniență latină a apărut însă în anul 1950 când s-au dezvoltat pentru prima dată bazele teologice ale misiunii în cercurile anglicane protestante din cadrul Conferinței misionare mondiale. Conceptul definește în concret activitatea dinafara comuniunii de iubire a Prea Sfintei Treimi, care se manifestă prin trimiterea Fiului de către Tatăl și a Sfântului Duh de către Fiul prin Tatăl pentru mântuirea lumii<sup>14</sup>. Dar ideea că misiunea Bisericii nu îi aparține atât ei, cât Sfintei Treimi, a sugerat-o

ca o umbră asupra prezentului și viitorului mărturiei misionare din fiecare colț al pământului”, A.F. Glasser & D.A. Mc Gavran, *Contemporary theologies of mission*, Eds. Grand Rapids, Baker Book House, 1983, p. 90.

<sup>10</sup> Vezi articolul lui Max Warren, *Seeking a deeper theological basis for mission*, în „IRM”, vol. LXVII, no. 267, July 1978, p. 329.

<sup>11</sup> James Scherer spunea în lucrarea sa intitulată **Gospel, Church & Kingdom. Comparative studies in world mission theology** (Minneapolis, Augsburg, 1987) că „Willingen ridică probleme teologice de bază, care sunt o parte importantă pe agenda mișcării ecumenice” (p. 95).

<sup>12</sup> Norman Goodall, *Missions under the Cross; addresses delivered at the enlarged meeting of the Committee of the Council at Willingen, Germany*, London, Edinburgh House, 1953, p. 5.

<sup>13</sup> „Mișcarea misionară din care facem și noi parte își are originea în Dumnezeu întreit în Persoane. Din marea Sa dragoste față de noi, Tatăl a trimis pe Fiul Său cel Unul Născut pentru a reconcilia toate lucrurile cu Sine, pentru ca noi și toate ale lumii, prin Sfântul Duh, să devenim una cu Domnul nostru Iisus Hristos, desăvârșitorul tuturor lucrurilor”, *Ibidem*, p. 189.

<sup>14</sup> Ion Bria, **Go Forth in Peace: Orthodox perspectives on Mission**, WCC Publications, Geneva, 1986, p. 8.

cu mai mulți ani înainte și teologul protestant Karl Barth<sup>15</sup>, care se întreba dacă motivele misionare invocate de Biserică nu constituiau o autojustificare a misiunii mai mult arbitrară decât o urmare a voinii lui Dumnezeu. El opina de aceea că ar fi necesar să se redefiniească misiunea din perspectiva teologică a trinității Fiului și Duhului Sfânt în lume<sup>16</sup>.

În același context, teologul danez J. C. Hoekendjik critica într-o intervenție în cadrul Conferinței de la Willingen faptul că definiția tradițională a misiunii este prea „eclesiocentrică“, spunând că orice reflecție misionară care se raportează exclusiv la Biserică ajunge să se rătăcească sigur<sup>17</sup>. El afirma de asemenea că: „Adevăratul context misionar este lumea. Biserica își îndeplinește funcția numai când devine mijloc și instrument pentru stabilirea împărăției lui Dumnezeu în lume. Din această perspectivă misiunea trebuie redefinită din sensul: Hristos-Biserică-lume, în sensul: Dumnezeu-lume-împărăție“<sup>18</sup>. Aceste opinii, care relativizează conceptul de Biserică nu au fost în cele din urmă introduse în documentele oficiale ratificate<sup>19</sup>.

Deși termenul „Missio Dei“ a fost adoptat în înțeles general de trimitere a Fiului și a Duhului Sfânt în lume, teologii ortodocși fiind mulțumiți de introducerea bazei trinitare în definiția misiunii, totuși ideile ca cele de mai sus au nemulțumit pentru faptul că exclud Biserică întemeiată prin jertfa Fiului lui Dumnezeu din planul de mântuire a lumii, din prelungirea misiunii Sfintei Treimi în lume. Astfel, în concepția ortodoxă, nicio extremă nu este de acceptat. Nici Dumnezeu nu face misiune aparte de Biserică, nici Biserica nu-și poate aroga numai pentru ea misiunea în scopul prelungirii sale văzute în lume și în istorie. Căci dacă Fiul este trimis de către Tatăl prin Sfântul Duh, iar Sfântul Duh de către Fiul de la Tatăl, tot astfel Biserica este trimisă de către Sfânta Treime în lume pentru a conduce lumea spre împărăția lui Dumnezeu<sup>20</sup>.

Un alt aspect discutat la Conferința de la Willingen a fost caracterul eshatologic al misiunii. În acest context s-a vorbit mai ales despre obligația misionară a Bisericii între învierea Domnului și a doua Sa venire. S-a afirmat că Biserica trăiește între două definiții: „deja acolo“ și „nu încă“. Întrebarea care se pune astfel este: ce ar trebui să facă Biserica la modul concret pentru a-și desfășura activitatea misionară

<sup>15</sup> Teologul David Bosch spunea despre Karl Barth că „influența gândirii sale misionare a ajuns să penetreze întreaga teologie misionară de la Willingen“, **Witness to the World. The Christian Mission in Theological Perspective**, London, Marshall, Morgan Scott, 1980, p. 390.

<sup>16</sup> Jean Francois Zorn, *Mission*, în **Dictionnaire oecumenique de missiologie. Cent mots pour la mission**, Les Editions du Cerf, Paris, Labo ret Fides, Geneve, Cle, Yaounde, 2003, p. 217.

<sup>17</sup> J. C. Hoekendjik, *The Church in Missionary Thinking*, „IRM“, vol. XLI, no. 163, July 1952, p. 332.

<sup>18</sup> *Ibidem*.

<sup>19</sup> Norman Goodall, *op. cit.*, p. 238.

<sup>20</sup> Cf. Emmanuel Clapsis, **The Orthodox Churches in a Pluralistic World. An Ecumenical Conversation**, WCC Publications, Geneva, 2004, p. 195.



istorică și a ține seamă de aceste două definiții? Unii au afirmat că tot ceea ce se petrece în lume ar trebui identificat ca realizare și promisiune a lui Dumnezeu. Dar în acest caz, cum se disting semnele răului? Alții au opinat că ar fi necesară o convertire întru așteptarea împărăției care va să vină, dar și un angajament serios în rezolvarea problemelor societății<sup>21</sup>. Nereușindu-se găsirea niciunui răspuns pentru a fi adoptat de către plen, problematica orientării eshatologice a misiunii a rămas un subiect care nu a fost nici pe departe epuizat.

### A doua Adunare generală a C.E.B. – Evanston (1954)

Tema eshatologiei din perspectivă misionară a reținut atenția celei de a doua Adunări generale a C.E.B. ținute la Evanston – S.U.A. în anul 1954, reunită sub genericul „Iisus Hristos, nădejdea lumii”<sup>22</sup>. Discuțiile s-au purtat în cadrul a șase secțiuni de studii: 1. Credință și organizare; 2. Evanghelizarea; 3. Răspunderea societății în perspectivă mondială; 4. Probleme internaționale; 5. Relațiile dintre state și popoare și 6. Creștinul și vocația sa<sup>23</sup>.

Discuțiile despre dimensiunea eshatologică a împărăției deja prezente au dominat plenul Adunării. Participanții au optat în majoritatea lor pentru o acceptare universală a mesajului mântuirii aduse de Iisus Hristos<sup>24</sup>. Totuși, rămânea de discutat conținutul precis al mesajului și relația exactă dintre misiune și transfigurarea societății, respectiv dintre misiune și unitatea vizibilă a Bisericilor.

Comitetul de lucru al secțiunii dedicate evanghelizării, alcătuit din specialiști în domeniul misiunii din mai multe Biserici, printre care și ortodoxe, s-a aplecat mai ales asupra naturii evanghelizării, încercând să alcătuiască o definiție precisă a evanghelizării, pornind de la texte biblice și teologice și o clarificare a temeiurilor pe baza cărora o Biserică este evanghelică<sup>25</sup>.

Roadele discuțiilor pe marginea temei evanghelizării au fost structurate într-un raport care s-a publicat în anul 1959, intitulat *A theological reflection on the work of Evangelism*<sup>26</sup>. Acesta exprimă consensul la care s-a ajuns în cadrul C.E.B. în

<sup>21</sup> David Bosch, *op. cit.*, p. 381.

<sup>22</sup> Raportul oficial și documentele Adunării de la Evanston în **L'esperance chretienne dans le monde aujourd'hui, Evanston, 1954**, Paris-Neuchatel, Delachaux et Niestle, 1955.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 82.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 83.

<sup>25</sup> „Problematica relației dintre natura evanghelizării și structura Bisericii care evanghelizează a început să fie una dintre temele principale de discuție din cadrul secțiunii Evanghelizare din cadrul C.E.B., după Adunarea generală de la Evanston” (*Evanston-New Delhi 1954–1961. Rapport du Comité Central a la troisieme Assemblée du C.O.E.*, WCC Publication, Geneva, 1961, p. 90).

<sup>26</sup> D. T. Niles, T.O. Wedel, *A theological reflection on the work of Evangelism*, în „Division of Studies Bulletin”, vol. V, no. 1–2, Novembre, 1959, 45 p.

ceea ce privește evanghelizarea și poate fi considerat unul de referință în domeniu. Teologul ecumenist Philip Potter considera raportul printre cele mai marcante documente ale deceniului și opina că el exprimă cel mai bine diferitele dimensiuni ale evanghelizării<sup>27</sup>. Alții, analizând lucrarea au remarcat că textele ezită între două poziții: uneori evanghelizarea pare să se reducă la ideea că lumea întreagă este mântuită definitiv de Iisus Hristos, ea fiind obținută de către toți cei care sunt „moștenitorii mântuirii lui Dumnezeu”<sup>28</sup>, alteori se afirmă că a ignora mesajul lui Dumnezeu înseamnă a ignora judecata Sa sau refuzul de a dobândi iertarea, ceea ce echivalează cu moartea veșnică<sup>29</sup>.

În cadrul aceleiași Adunări generale de la Evanston s-a aprofundat și problema teologiei misiunii. Se continua astfel munca începută la Willingen pe planul confruntării misiunii cu noile provocări ale lumii. S-au dezbătut luările de poziție ale teologilor W. Andersen și R. K. Orchard, exprimate prin intermediul a două lucrări pe tema teologiei misionare<sup>30</sup>. În cadrul discuțiilor și dezbaterilor s-au aflat discuția despre pericolul pierderii reperelor și a specificității misiunii Bisericii locale în fața dezvoltării conceptului de misiune mondială (universală), inculturalizarea sau adaptarea Bisericii la cultura locală, caracterul unic al revelației lui Iisus Hristos și dialogul cu celelalte religii. Toate discuțiile avute au fost marcate însă de o necesitate imperativă: integrarea Conferinței misionare mondiale în Consiliul Ecumenic al Bisericilor.

### Misiunea și Evanghelizarea în Consiliul Ecumenic al Bisericilor Ghana – 1958

La Rolle (1951) Comitetul central al C.E.B. insistase asupra dublei vocații a Bisericii: de misiune și de unitate. În anii care au urmat, discuțiile din cadrul C.E.B. s-au axat în principal pe tema misiunii și a modului cum poate fi aceasta împlinită de către Bisericile membre, astfel încât să dea roade și să contribuie la împlinirea dezideratului de unitate creștină.

În anul 1954 au fost luate primele inițiative concrete pentru ca misiunea să-și găsească locul printre activitățile curente ale C.E.B., totodată ridicându-se și chestiunea integrării Conferinței misionare mondiale în C.E.B., mai ales că aceasta a realizat prima reuniune ecumenică mondială la Edinburgh (1910). Un

<sup>27</sup> Lire Philip Potter, *Evangelism an the World Council of Churches (presented to the Central Committee, Crete, August, 1967)*, în „Ecumenical Review”, vol. XX, no. 2, April 1968, p. 172.

<sup>28</sup> D. T. Niles, T.O. Wedel, *op. cit.*, p. 7.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 20.

<sup>30</sup> Wilhelm Andersen, *Towards a Theology of Mission*, London, SCM, 1955; R. K. Orchard, *Out of every nation. A discussion of the internationalizing of missions*, London, SCM, 1959.

plan de integrare al Conferinței a fost aprobat de către Comitetul central al C.E.B. în anul 1957 și supus reuniunii Conferinței misionare mondiale care s-a ținut la Ghana în anul 1958<sup>31</sup>. Tema ultimei Conferințe misionare mondiale ținute în afara C.E.B. a fost „Misiunea la prezent“. Discuțiile s-au axat mai cu seamă pe marginea întrebării: „Ce semnifică acum misiunea Bisericii, în termeni teologici și practici, din perspectiva mandatului ei misionar?“<sup>32</sup>. Teologii prezenți au remarcat faptul că misiunea începea să-și piardă direcția originală și că sarcina misionară trebuie adaptată la noua situație din lume<sup>33</sup>.

Discuțiile din cadrul secțiunilor și plenului Conferinței au încercat să aprofundeze o reflecție teologică asupra misiunii. Ele reflectau de asemenea și temeri reale față de integrarea în C.E.B., cum ar fi: ortodocșii se simt foarte atașați de principiul unității Bisericii lui Hristos, dar se tem că integrarea nu servește intereselor misiunii<sup>34</sup>, unii membri ai Conferinței manifestă o mare neîncredere în C.E.B., iar alții emit rezerve de ordin practic: dacă teologic misiunea aparține tuturor, preocuparea pentru unitate va pune în umbră activitatea specific misionară a Bisericii. În ciuda tuturor acestor rezerve, Conferința misionară mondială a votat totuși pentru integrarea în Consiliul Ecumenic al Bisericilor<sup>35</sup>.

În ciuda tuturor neclarităților legate de cum va evolua misiunea creștină în cadrul C.E.B., unii susțineau că integrarea era inevitabilă pe termen lung. Un teolog german susținea în plen că e mai bine să se acționeze mai degrabă, decât să se reziste presiunii tinerilor Bisericii și mersului istoriei<sup>36</sup>. Un altul, va insista asupra caracterului misionar al Bisericii și asupra necesității de a încorpora misiunea în centrul preocupărilor acesteia. Integrarea Conferinței misionare în cadrul C.E.B. ar permite misiunii „să se repatrieze în sânul Bisericii“<sup>37</sup>. Sensibil la aceste remarci, plenul Conferinței acceptă în principiu integrarea, notând rezervele exprimate și invocând necesitatea unui anumit timp pentru ca Bisericile să recepteze aceste transformări de structură în ce privește mișcarea ecumenică din jurul misiunii.

Perioada din preajma integrării Conferinței misionare mondiale în C.E.B. va lăsa în istoria misiunii creștine și o întregă muncă de reflecție asupra misiunii. Aceasta se va concretiza prin publicarea unei serii de lucrări cu privire la aspectele teologice și practice ale misiunii creștine. Ele au ajuns definitorii pentru teologia misionară a C.E.B. din acei ani. Să vedem ce scriu numai câteva dintre ele.

<sup>31</sup> Raportul Comisiei I în *Minutes of the Assembly of the I.C.M. in Ghana. Dec. 28 1957–Jan. 8 1958*, London, IMC, 1958, p. 46.

<sup>32</sup> R. K. Orchard, *The Ghana Assembly of the I.M.C. 28th Dec. 1957–8th Jan. 1958. Selected papers with an essay on the role of the I.M.C.*, London, Edinburgh House, 1958, p. 23.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 24.

<sup>34</sup> Appendicele VII, „Report of the first session discussions“, în *Minutes...*, *op. cit.*, pp. 139–140.

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 131.

<sup>36</sup> R.K. Orchard, *op. cit.*, p. 10.

<sup>37</sup> Leslie Newbing, *One Body, One Gospel, One World: the Christian Mission Today*, London, IMC, 1958.

În **The Missionary Nature of the Church**, teologul Johannes Blauw referindu-se printre altele la Vechiul Testament, se referă la alegerea Israelului ca la o funcție pe care Dumnezeu i-o încredințează, de profet în mijlocul națiunilor. Acest „particularism al alegerii” constituie mijlocul prin care Dumnezeu îndeplinește planul Său adresat universalității, plan care se va concretiza în Noul Testament când Biserica, noul popor al lui Dumnezeu va fi trimisă spre mărturie neamurilor. În ambele cazuri se vedește prezența lui Dumnezeu acționând în lume, care nu este altceva decât misiunea lui Dumnezeu însuși de a aduce lumea la cunoștința adevărului<sup>38</sup>.

G. Niles dezvoltă în cartea sa **Upon the Earth** faptul că Biserica nu este numai noul popor al lui Dumnezeu, ci reprezintă și începutul comunității umane mântuite. Conform principiului latin *pars pro toto*, Biserica sfințește umanitatea. Astfel *missio Dei* nu se raportează numai la Biserică, căci Sfântul Duh este peste tot, ca instrument al noului legământ<sup>39</sup>.

Asupra particularității lui Hristos în opera de mântuire se apleacă autorul articolului *Theological Reflections on the Missionary Task of the Church*, concluzionând că Hristos este unicul Mântuitor care a fost dat lumii și că „noi nu cunoaștem alt mântuitor decât numai pe Iisus Hristos”<sup>40</sup>. În același timp „noi nu putem decide sub ce formă lucrează Dumnezeu în viața oamenilor și nici nu putem forța o altă viziune a celor care nu cred sau cred în alți mântuitori”<sup>41</sup>.

Concluzionând, la modul general aceste lucrări se referă la universalitatea mântuirii, nu mai puțin la responsabilitatea Bisericii de a-L face cunoscut oamenilor pe Iisus Hristos ca Fiu al lui Dumnezeu și Mântuitor al lumii.

### A treia Adunare generală a C.E.B. – New Delhi (1961). Misiunea ca angajament pentru unitatea Bisericii

La New Delhi s-au regăsit pentru prima dată cele trei secțiuni principale ale Consiliului Ecumenic al Bisericilor: „Credință și constituție”, „Viață și acțiune” și „Conferința misionară mondială”, reintitulată „Misiune și Evanghelizare”<sup>42</sup>. În chiar plenul deschiderii Adunării generale de la New Delhi s-a luat în discuție integrarea

<sup>38</sup> J. Blauw, **The Missionary Nature of the Church**, London, Lutterworth Press, 1962, p. 46-48.

<sup>39</sup> D. T. Niles, **Upon the Earth**, London, Lutterworth Press, 1962, pp. 14–16.

<sup>40</sup> *Theological Reflections on the Missionary Task of the Church*, în „Division of Studies Bulletin”, vol. VII, no. 2, Autumn 1961, p. 67.

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 71.

<sup>42</sup> *Minutes of the Assembly of the International Missionary Council, Nov. 17–18 1961 and the first meeting of the Commission on World Mission and Evangelism of the WCC, Dec 7–8 1961 at New Delhi*, New York, London, Geneva, Commission on World Mission and Evangelization, p. 6.

secțiunii misionare în cadrul C.E.B. Majoritatea s-a pronunțat pentru, Consiliul misionar al Norvegiei a votat împotriva, iar Consiliul național misionar al Chinei s-a abținut de la vot. O poziție curioasă a avut Consiliul misionar protestant din Congo care a părăsit lucrările în plen<sup>43</sup>.

Discursurile și rapoartele oficiale însă, remarcă în majoritatea lor originile comune ale Conferinței misionare și C.E.B. format din alte două secțiuni în anul 1948. S-a evocat și necesitatea reunirii într-o singură instituție a celor doi poli ai mișcării ecumenice: „misiune“ și „unitate“, care constituie esența Bisericii însăși, de care va trebui să țină seama comisia nou înființată denumită „Misiune și Evanghelizare“<sup>44</sup>.

În discursul introductiv, episcopul anglican Nicholas Newbigin reafirmă originile și caracterul explicit misionar al mișcării pentru unitatea creștinilor și citează concluzia Comitetului central al C.E.B. de la Rolle care avertiza asupra improprietății utilizării a cuvântului „ecumenic“, atunci când se omite dimensiunea sa misionară<sup>45</sup>. Secretarul general al Conferinței misionare mondiale, episcopul anglican al Bisericii unite a Indiei de Sud va fi purtătorul de cuvânt al celor care văd în integrare o șansă și o oportunitate pentru Biserică. El subliniază contribuția importantă pe care moștenitorii Conferinței misionare vor trebui să o aducă în cadrul C.E.B.: sensul vocației spre misiune și actualizarea poruncii de a-L propovădui pe Hristos în lumea întreagă, de a depăși frontierele comunității creștine, chiar dacă pe viitor aceste frontiere nu mai sunt exclusiv geografice. El de asemenea reacționează față de cei care minimalizează dimensiunea centrifugă a misiunii și care se mulțumesc cu dimensiunea centripetă a acesteia, mulți rămânând în afara oricărui contact cu Evanghelia. Misiunile locale din diverse părți ale lumii nu reprezintă decât o parte a misiunii totale a Bisericii, o parte indispensabilă a întregului. De aceea sarcina noii Comisii va fi de a insista asupra acestei dimensiuni misionare și de a o aduce în atenția Bisericilor<sup>46</sup>.

Constituția noii comisii de „Misiune și Evanghelizare“ adoptată la New Delhi precizează scopul și funcțiile acesteia. Principalul scop este acela de a „facilita proclamarea Evangheliei lui Iisus Hristos în lumea întreagă, pentru ca toți oamenii să creadă în El și să se mântuiască“<sup>47</sup>. Alte funcțiuni ale sale vor fi următoarele:

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 11.

<sup>44</sup> „Misiunea și ecumenismul fondate în 1910 la Edinburgh s-au regăsit reciproc. Unitatea Bisericii și misiunea Bisericii aparțin în egală măsură ființei Bisericii“, *Ibidem*, p. 12.

<sup>45</sup> „Scopul integrării este de a așeza obligația misionară a Bisericii în chiar centrul mișcării ecumenice, așa încât, în tot ceea ce gândesc și înfăptuiesc în comun, Bisericile membre ale C.E.B. să fie marcate de o dimensiune misionară“, *Ibidem*, p. 16.

<sup>46</sup> Cf. **The New Delhi Report. The Third Assembly of the WCC. 1961**, London, SCM, 1962, p. 45.

<sup>47</sup> Visser't Hooft, *Nouvelle-Delhi 1961, C.O.E. Rapport de la Troisieme Assemblée*, Neuchatel, Delachaux & Nestle, 1961, p. 62.

– „Să amintească neîncetat Bisericilor că vocația și privilegiul lor este de a se ruga fără încetare pentru misiune și evanghelizare;

– Să amintească Bisericilor dimensiunea și caracterul sarcinii niciodată încheiate, de evanghelizare și de aprofundare a obligației misionare a acestora;

– Să încurajeze, pe baze biblice și teologice, gândirea și studierea sarcinii misionare a Bisericii, ținând cont de realitățile privitoare la răspândirea Evangheliei în lume, după cuvântul lui Iisus Hristos;

– Să favorizeze o cooperare mai strânsă între Biserici și comunități religioase în scopul evanghelizării lumii<sup>48</sup>.

Aceste spicuiuri din noua constituție a comisiei de Misiune și Evanghelizare arată că sarcina esențială a misiunii este centrată pe propovăduirea Evangheliei. Se constată astfel că se reia mai vechea idee împărtășită de participanții de Conferința mondială de la Edinburgh, aceea de „evanghelizare a lumii în această generație”<sup>49</sup>.

Intervenția lui Newbiggin a fost urmată de discursul lui Visser't Hooft, secretarul general al C.E.B. care a prezentat un tablou al celor șapte ani scurși de la ultima Adunare generală, subliniind succesele realizate, dar arătând și fragilitatea mișcării ecumenice, diversitatea sa confesională<sup>50</sup> și în același timp dorința profundă de unitate. El subliniază nu doar deschiderea și acceptarea Bisericilor Ortodoxe, cât și deschiderea mai mare a Bisericii Romano-Catolice față de C.E.B. Unitatea adevărată trebuie centrată pe Hristos. El introduce astfel și tema generală a Adunării: „Iisus Hristos, lumina lumii” și anticipează evenimentele marcante ale Adunării: integrarea Conferinței misionare mondiale, primirea Bisericilor Ortodoxe<sup>51</sup> și adoptarea noii baze constituționale a C.E.B. El insistă asupra puterii universale a lui Hristos și subliniază rolul profetic al Bisericilor care trebuie să urmeze exemplul Stăpânului lor: „Lumea are dreptul la așteptare din partea Bisericilor noastre, care urmează modelul încarnării lui Hristos, care se identifică profund cu viața umanității, care trăiește în solidaritate cu orice persoană și familie umană”<sup>52</sup>.

Adunarea generală de la New Delhi s-a organizat în jurul a trei secțiuni, corespunzând triplei vocații a Bisericii: unitate, lucrare și diaconie, care reflectă cuvintele nou-testamentare: „koinonia”, „kerigma” și „diakonia” și care corespund

<sup>48</sup> *Ibidem*, pp. 63–64.

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. 72.

<sup>50</sup> Această Adunare generală încorporează pentru prima dată un spectru mai larg al participării ortodoxe, inclusiv prin devenirea ca membru cu drepturi depline a Bisericii Ortodoxe Române.

<sup>51</sup> Vezi articolele apărute pe această temă în presa noastră bisericească: Pr. Alexandru Ionescu, *Lucrările celei de a treia Adunări generale a CE.B.*, în „B.O.R.”, anul LXXX (1962), nr. 3–4, pp. 263–270; M. Șesan, *Conferința Bisericilor de la New Delhi*, în „Mitropolia Ardealului”, an VII (1962), nr. 1–2, pp. 152–155 și N. Șerbănescu, *Biserica Ortodoxă Română și Mișcarea ecumenică*, în „Ortodoxia”, an XIV (1962), nr. 1–2, pp. 148–152.

<sup>52</sup> W. A. Visser't Hooft, *The calling of the World Council of Churches*, „Ecumenical Review”, vol. XIV, no. 2, January 1962, p. 225.

necesităților misionare ale vremii<sup>53</sup>. Conform raportului final al secțiunii „Mărturie“ însă, acești termeni nu sunt trei, ci unul singur, pentru faptul că lumea nu va asculta nicio Biserică ce mărturisește pe Hristos ca fiind Dumnezeu, dar nu face ceea ce poruncește El<sup>54</sup>. Mărturia Bisericii nu este credibilă decât în măsura în care există o unitate între membrii Săi și un angajament serios cu privire la problemele vremii.

Lucrările secțiunilor au fost precedate de câte un discurs asupra fiecăruia dintre subiecte. Deși nu au autoritate oficială și angajează doar pe autorii lor, discursurile sunt importante întrucât revelează orientările teologice ale Adunării.

Teologul danez Paul Devanandan introduce prima dintre cele trei secțiuni cu un mesaj asupra mărturiei<sup>55</sup>. Pentru el dimensiunea eshatologică a mărturiei este primordială. Propovăduirea misionară este „participarea la opera mesianică a lui Iisus Hristos“ sau „speranță în acțiune“<sup>56</sup>. Regăsim tema „Missio Dei“ în afirmația că Dumnezeu însuși este misionar și evanghelist și deci sursa și prototipul originii mesajului evanghelic. Sarcina mărturiei este „de a proclama mesajul de nădejde în Dumnezeu și de a propovădui că Iisus Hristos Dumnezeu a venit pentru a reconcilia lumea cu Sine însuși“<sup>57</sup>. Propovăduirea Evangheliei este marcată de asigurarea că în urma acesteia, toți vor regăsi comuniunea cu Dumnezeu, după cuvântul profetului Ieremia<sup>58</sup>. Pentru autorul discursului, intenția universală a lui Dumnezeu de a mântui oamenii este deja o certitudine și un fapt împlinit, iar toată făptura se va supune planului lui Dumnezeu revelat în Iisus Hristos. Ca argument el aduce textul din Efeseni 1, 9–10 care sugerează că toate națiunile și religiile lumii vor fi adunate și asumate în Iisus Hristos.

Interesul provocat de discursul teologului neoprotestant japonez Masao Takenaka la secțiunea Lucrării practice și aprobarea sa în unanimitate arată interesul care a fost acordat problemelor concrete ale lumii, acestea devenind prioritare în însuși programul mișcării ecumenice<sup>59</sup>. Raportul dintre responsabilitatea socială a Bisericii, discernerea acțiunii lui Dumnezeu în evenimentele istoriei și misiunea în lucrarea practică a Bisericii vor deveni programe cadru în C.E.B.<sup>60</sup>.

Totuși, discursul care va marca întru totul Adunarea generală de la New Delhi a fost cel al teologului german Joseph Sittler. Alocuțiunea sa asupra temei unității Bisericii cuprinde o „hristologie cosmică“, având ca bază textul din Coloseni 1, 15–20, pentru a afirma mântuirea tuturor lucrurilor în Hristos. Pentru el „o doctrină

<sup>53</sup> *The New Delhi Report...*, *op. cit.*, p. 55.

<sup>54</sup> *Ibidem*, p. 60.

<sup>55</sup> *Work book for the Assembly committees prepared for the Third Assembly of the WCC*, Geneva, nedată, p. 3.

<sup>56</sup> *Ibidem*, p. 4.

<sup>57</sup> *Ibidem*, p. 5.

<sup>58</sup> „...că toți de la sine Mă vor cunoaște, de la mic până la mare, zice Domnul...“, Ieremia 31, 34.

<sup>59</sup> *Work book...*, *op. cit.*, pp. 12–16.

<sup>60</sup> Bodmer de Traz, *New Delhi. La troisième Assemblée du COE, 19 Nov–5 Dec 1961*, Geneve, Labor et Fides, 1962, p. 8.



a mântuirii nu are sens deplin decât atunci când evoluează pe orbita mai vastă a unei doctrine a creației<sup>61</sup>. Dacă Iisus Hristos, lumina lumii, luminează orice om, el luminează de asemenea lumea în care se găsește omul. Fără o Teologie a harului care să includă natura întregă, lucrarea mântuitoare a lui Iisus Hristos este „limitată“ la sfera istoriei. Prin urmare „natura, ca și istoria, este teatrul harului și câmpul mântuirii“<sup>62</sup>.

Astfel, germanul J. Sittler pledează pentru o unitate fondată pe viziunea universală a lucrării și persoanei lui Iisus Hristos. Chemarea la unitate adresată Bisericilor se înscrie în cadrul unității naturii umane, de aceea ecumenismul creștinilor își regăsește adevăratul sens, cel original, în „oikos“-ul comun omenirii<sup>63</sup>. El a adus ca argument viziunea teologului ortodox Nikos Nissiotis, pentru care unitatea face parte din însăși viața Bisericii, dată de Dumnezeu și întrupată în Iisus Hristos<sup>64</sup>. Astfel că, începând cu cea de a treia Adunare generală a C.E.B., s-a simțit și contribuția Teologiei ortodoxe la dezvoltarea conceptelor teologice din cadrul C.E.B.

S-a încercat să se facă o paralelă între rapoartele finale ale celor trei secțiuni de la New Delhi și conținutul enciclicei „Gaudium et Spes“, în sensul în care textele menționate apelează la responsabilitatea creștinilor în ceea ce privește schimbările rapide și complexe ale lumii moderne<sup>65</sup>. Astfel, referindu-se la raportul dintre misiune și unitate, textul enciclicei afirmă: „Misiunea și unitatea, corelate cu lucrarea practică și diaconia sunt obiectivele primordiale ale Bisericii. Dumnezeu cheamă Biserica pentru a da mărturie despre Dumnezeul Său și a-I sluji prin învățăturile și actele sale. În împlinirea sarcinii noastre misionare, chemarea la unitate devine imperativă“<sup>66</sup>.

În dezbaterile generale și mai cu seamă cele pe teme misionare de la New Delhi s-a ajuns la concluzia că misiunea și eshatologia au devenit realități inseparabile<sup>67</sup>. Dacă Teologia misionară clasică pune accent pe porunca trimiterii de către Hristos a apostolilor la propovăduire și pe extinderea Bisericii „până la marginile pământului“, fără a nega acest fapt, Teologia misionară de la New Delhi subliniază mai cu seamă trăirea împărăției în timp. Hristos a inaugurat o nouă eră, iar dumnezeirea și lucrarea Sa în lume sunt realități care vor dăinui până la sfârșitul veacurilor. Misiunea devine astfel participantă la lucrarea lui Hristos, mărturie a trăirii împărăției, care este deja, dar care va și veni. Misiunea trebuie să devină în acest caz: „Speranță în lucrare“<sup>68</sup>.

<sup>61</sup> *Work book...*, *op. cit.*, p. 18.

<sup>62</sup> *Ibidem*, p. 19.

<sup>63</sup> *Ibidem*, p. 21.

<sup>64</sup> „Din punct de vedere ortodox, unitatea Bisericii nu este numai un apelativ adresat acesteia, ci face parte din însăși ființa ei“, Nikos Nissiotis, *The Witness an the service of Eastern Orthodoxy to the one undivided Church*, în „*Ecumenical Review*“, vol. XIV, no. 2, January 1962, p. 192.

<sup>65</sup> G. Barauna, *L' Eglise dans le monde de ce temps. Etudes et commentaires autour de la constitution „Gaudium et Spes“*, Bruges, Desclee de Brouwer, 1967, p. 102.

<sup>66</sup> *Ibidem*, p. 100.

<sup>67</sup> *The New Delhi Report...*, *op. cit.*, p. 78.

<sup>68</sup> *Ibidem*, p. 83.

Perspectiva eshatologică a misiunii se regăsește și în intervenția amintită deja a germanului Sittler. Hristos este omniprezent, El este pe cale să reconcilieze lumea cu Sine. Niciun element al creației, al vieții umane nu scapă de influența acțiunii Sale puternice și binefăcătoare pentru mântuirea lumii, „o lume reînnoită în Hristos, o nouă creație”<sup>69</sup>. Cheia acestei afirmații se găsește în epistola către Efeseni unde se face referință la Hristos care reunește în El însuși toate lucrurile<sup>70</sup>.

Două dintre principalele studii recomandate de Adunarea de la New Delhi se intitulează „Iisus Hristos și istoria prezentă” și „Cuvântul lui Dumnezeu și credințele oamenilor”. În aceste două texte se observă o evoluție a limbajului misionar. Cuvântul „mărturie” este preferat celui de „evangelizare” pentru a nu ofensa pe cei de alte credințe și pentru a tempera Bisericele care văd în termenul „evangelizare” o aluzie nefericită la „prozelitism”<sup>71</sup>. Mărturia înseamnă „a lua în considerație lucrarea lui Dumnezeu în creația Sa, căci El este cel dintâi martor, dar mai ales rolul Său în istoria mântuirii neamului prin Iisus Hristos”<sup>72</sup>. Luând în considerare deschiderea universală a operei de mântuire adusă de Hristos, conceptul și definiția mărturiei se largesc. Biserica trebuie să dea mărturie întregii creații despre Iisus Hristos, căci totul pare să fie semn al prezenței divine. De aceea martorul trebuie să aibă mai întâi o atitudine umilă, de ascultare, pentru ca până și singura sa prezență să fie o mărturie<sup>73</sup>.

### **Mexico City – 1963. Misiunea și evangelizarea în atenția Bisericilor și lumii**

Prima reuniune de lucru a comisiei „Misiune și Evangelizare” de la integrarea misiunii în C.E.B. a avut loc în decembrie 1963 la Mexico City<sup>74</sup>. De menționat că în același timp la Roma papa Ioan al XXIII-lea convoca Conciliul Vatican II, care începuse printre altele să studieze unele dintre documentele emise în trecut de către mișcarea ecumenică. Tot în acest registru, prezența observatorilor ortodocși și protestanți la lucrările Consiliului și participarea teologilor catolici la întrunirea comisiei „Credință și constituție” ținută în același an la Montreal, marcau începutul unei noi ere în relațiile dintre Biserici.

<sup>69</sup> *Work book...*, *op. cit.*, p. 18.

<sup>70</sup> Efeseni 1, 10.

<sup>71</sup> *Dictionary of the Ecumenical Movement*, WCC Publications, Geneva, 2002, p. 940.

<sup>72</sup> Bodmer de Traz, *op. cit.*, p. 77.

<sup>73</sup> *Ibidem*, p. 78.

<sup>74</sup> Întrunirea Comisiei „Misiune și Evangelizare”, prima de după integrarea misiunii în C.E.B. s-a ținut între 8 și 19 decembrie 1963, având tema „Mărturie pe șase continente”, cf. R. K. Orchard, *Witness in six continents. Records of the meeting of the Commission on World Mission and Evangelism of the WCC held in Mexico City, Dec. 8–19, 1963*, London, Edinburgh House, 1964, p. 2.

Prin participarea largă a protestanților și ortodocșilor, nu mai puțin prin participarea delegaților romano-catolici ca observatori, întrunirea comisiei „Misiune și Evanghelizare” de la Mexico City a reprezentat un mozaic interconfesional variat care a reluat teme de interes pentru misiunea Bisericii în contemporaneitate. Întâlnirea se ținea într-o țară din America Latină, majoritar catolică, dar unde experiența neoprotestantismului începea deja să-și spună cuvântul. Conform unuia dintre participanți însă, acest lucru nu trebuia să fie înțeles ca o provocare, ci mai cu seamă ca o ilustrare a recompunerii realităților eclesiale din lume<sup>75</sup>.

Dincolo de aceste realități, s-a evocat necesitatea „unei mărturii comune, la care să contribuie toate Bisericile, prin propovăduirea Evangheliei la toate neamurile”<sup>76</sup>. Din majoritatea discursurilor, ca și din rapoartele finale reieșea însă în mod particular provocarea cu care Bisericile se confruntau deja în modernitate, și anume secularizarea<sup>77</sup>.

Discursurile inaugurale insistau asupra situației lumii marcate de transformările tehnologice, dar și asupra speranțelor și așteptărilor popoarelor nou emancipate, ca și asupra influenței unor factori care pot dezintegra culturi și tradiții. Situația lumii noi se caracteriza și prin creșterea pluralismului religios, iar ca o consecință creștea necesitatea religiilor de a-și afirma propria identitate și influență. Creștinismul se confrunta astfel cu un paradox: în momentul în care Biserica pretinde o dimensiune misionară mondială, alte religii și concepte religioase se eliberează din matca lor etnică și națională și pretind și ele că au un caracter universal.

Într-o atare situație, doi vorbitori, teologii M. M. Thomas și Visser't Hooft insistă asupra necesității ca Biserica să proclame cu mai multă tărie bunavestire adusă de Iisus Hristos tuturor oamenilor. Proclamarea Evangheliei, conform lui M. M. Thomas implică două teoreme: „toată creația are nevoie de Iisus Hristos și de mântuirea care vine prin credința în El și respectiv, Biserica este trimisă pentru a-L propovădui până la sfârșitul veacurilor”<sup>78</sup>. Visser't Hooft subliniază că misiunea este proba decisivă a Bisericii, întrucât centrul crucial al istoriei umane este ceea ce Dumnezeu a făcut în și prin Hristos<sup>79</sup>. El amintește, pornind de la cuvântul grec „martis” că primii mărturisitori creștini au murit ca martiri.

<sup>75</sup> „Nimeni nu mai pune la îndoială astăzi legitimitatea prezenței neoprotestantismului în America Latină, pentru că nimeni nu mai are naivitatea să considere astăzi această parte a lumii ca pe un «continent catolic»”, *Ibidem*, p. 16.

<sup>76</sup> *Ibidem*, p. 17.

<sup>77</sup> *Ibidem*.

<sup>78</sup> „În primul rând toți trebuie oamenii să mărturisească pe Iisus Hristos și să creadă în mântuirea adusă de El. În al doilea rând Biserica este chemată să propovăduiască Evanghelia lui Hristos întregii lumi pentru toți oamenii să creadă și să se mântuiască”, în R. K. Orchard, **Missions in a Time of Testing**, London, Lutterworth Press, 1964, p. 67.

<sup>79</sup> *Ibidem*, p. 68.

Alte intervenții în sesiunea plenară au remarcat că Biserica se confruntă și cu probleme rasiale și sociale imposibil de trecut cu vederea, cum ar fi în zone ale Americii Latine sau de Nord, creștinii neavând altceva decât să spere la dreptatea pe care o aduce Hristos, Cel care a venit în lume pentru a reconcilia lumea cu Sine și cu Dumnezeu<sup>80</sup>. Când vine vorba despre a mărturisi pe Hristos înaintea oamenilor de alte credințe, teologul australian M. Kulandran subliniază că este important a-L proclama pe Acesta ca pe o persoană unică în istorie, cu o semnificație spirituală universală și de neegalat. În viziunea sa aceasta este substanța însăși a credinței creștine, pe care dacă o neagă, Biserica nu va mai avea nimic de proclamat<sup>81</sup>. Ideea misionară de bază care se desprinde de aici este că Biserica trebuie să-l convingă pe celălalt că Dumnezeu i se adresează și lui<sup>82</sup>.

Temele alese pentru lucrările pe secțiuni pleacă de la zece cuvinte cheie din Sfânta Scriptură. Acestea reflectă atât grija pentru o fundamentare teologică a misiunii, cât și necesitatea de a ține cont de realitățile momentului<sup>83</sup>.

Ca o contribuție a participanților ortodocși se remarcă o preferință clară pentru limbajul „mărturie” care este folosit de multe ori în interpretarea teologică a misiunii. Creștinul este chemat să mărturisească „lucrările importante ale lui Dumnezeu raportate la Sfânta Scriptură” și să aibă grijă „să mărturisească ceea ce a făcut Dumnezeu în Iisus Hristos pentru toți oamenii”<sup>84</sup>. În acest context este amintită și zicerea Apostolului: „Fiți împăcați cu Dumnezeu”<sup>85</sup>.

Raportul primei secțiuni afirmă finalitatea lui Iisus Hristos care este „Calea, Adevărul și Viața”<sup>86</sup> și avertizează asupra pericolelor sincretismului, chemând la un dialog adevărat și sincer pentru apropierea oamenilor de alte credințe. Atitudinea fundamentală a creștinului trebuie să fie dominată de dragostea și convingerea că Dumnezeu îl precedă în întâlnirea cu celălalt.

Raportul celei de a doua secțiuni se referă la mărturia care trebuie dată în fața persoanelor și lumii secularizate.

Pentru a înțelege acest aspect al mărturiei, raportul face o trecere în revistă a lumii moderne, reflectând într-o nuanță oarecum ferită de punctări negativiste procesul de

<sup>80</sup> *Ibidem*, p. 69–70.

<sup>81</sup> M. Kulandran, *Witnessing to men of other faiths. Regarding the Mexico City Conference*, WCC Publications, Geneva, 1965, p. 9.

<sup>82</sup> *Ibidem*, p. 11.

<sup>83</sup> Secțiunea I: Mărturia creștinilor în fața celor de alte credințe; Secțiunea II: Mărturia creștinilor în fața lumii secularizate; Secțiunea III: Mărturia creștinilor în cadrul vieții parohiale; Secțiunea IV: Mărturia creștinilor în cadrul frontierelor naționale și internaționale; R. K. Orchard, *Witness in six continents*, op. cit., p. 23.

<sup>84</sup> *Orthodox Witness in the Mexico City Conference*, WCC Publications, Geneva, 1966, p. 10.

<sup>85</sup> Romani 5, 10.

<sup>86</sup> „Trebuie să învățăm să ascultăm ceea ce spune Duhul Bisericilor, dar mai ales să dăm mărturie despre Hristos, ca fiind *Calea, Adevărul și Viața*”, R. K. Orchard, *Witness in six continents*, op. cit., p. 24.

secularizare și aspirațiile și speranțele legitime care duc la acest fenomen. În zilele noastre mesajul împăcării cu Dumnezeu trebuie să includă „nu numai indivizii, ci și instituțiile naționale și internaționale“, fiind nevoie de o mărturie în interiorul structurilor<sup>87</sup>. Tema dominantă se rezumă la partea de final a raportului care afirmă că misiunea trebuie să aibă loc „în interiorul acestei lumi“, adică ea se definește numai în relație cu lumea în care își desfășoară activitatea<sup>88</sup>. Bisericele sunt deci îndemnate să-i regăsească pe laicii care nu au o relație directă cu acestea, care deși au primit botezul trăiesc în ignoranță față de poruncile lui Dumnezeu. Ca argument este adus un citat din Sfântul Atanasie: „ceea ce nu este asumat, nu poate fi mântuit“.

Această secțiune lasă deschise numeroase întrebări și recunoaște că nu reușește să definească foarte exact „forma sau conținutul mesajului mântuirii oferite de Hristos lumii secularizate“<sup>89</sup>. Într-adevăr, în ciuda repetării afirmației cu privire la ceea ce este mesajul creștin („Mesajul creștin este...“), ambiguitățile teologice rămân. Acestea devin critice în fața problemei foarte concrete a mărturiei Bisericii în lume (secțiunea III): cum poate Biserica să fie în același timp „semn al destinului lui Dumnezeu pentru întreaga creație“<sup>90</sup>, adică să arate în ce este ea diferită și, în același timp, să fie „total angajată în lume și în istorie“, până la punctul de a „căuta semnele prezenței lui Hristos în comunitățile lumii?“<sup>91</sup>. Autorii raportului nu au reușit să răspundă și s-au mulțumit să afirme că problematica trebuie raportată la discuțiile teologice de fond de la Adunarea generală din New-Delhi, care a încercat să definească raportul dintre acțiunea providențială a lui Dumnezeu în lume și opera Sa de mântuire din planul istoriei și vieții Bisericii<sup>92</sup>.

Secțiunea IV revine la o concepție mai clasică a misiunii vorbind de mărturie „fără frontiere“. În accepțiunea participanților la conferința de la Mexico City, frontierele nu sunt numai statale sau naționale, ci sunt de asemenea culturale, ideologice sau rasiale, iar frontiera cea mai importantă din punct de vedere misionar este cea care separă necredința de credință. Sarcina misiunii este urgentă căci există permanent în lume milioane de persoane îndepărtate de credința creștină și atrase de viața față de care Hristos rămâne un străin. Provocarea lansată Bisericii este enormă căci „noi suntem departe de a exprima totalitatea și universalitatea sarcinii misionare și semnificația vocației noastre ecumenice“<sup>93</sup>. Documentul recunoaște că frontiera

<sup>87</sup> „Reconcilierea este o lucrare a lui Dumnezeu la care Acesta ne cere să luăm și noi parte“, *Ibidem*, p. 26.

<sup>88</sup> *Ibidem*, p. 28.

<sup>89</sup> *Ibidem*, p. 31.

<sup>90</sup> *Ibidem*, p. 33.

<sup>91</sup> *Ibidem*, p. 34.

<sup>92</sup> *Ibidem*, p. 40.

<sup>93</sup> *Ibidem*.

cea mai puternică este probabil cea a structurilor ecleziastice și misionare. În fața responsabilității misiunii, raportul recomandă Bisericii:

„– să continue să lupte pentru depășirea frontierelor naționale și confesionale, trimițând în lume misionari autentici care să-L mărturisească pe Hristos;

– să se grupeze toate Bisericile pentru realizarea unei singure misiuni a lui Dumnezeu în Hristos;

– să împartă responsabilitatea lor misionară, nu în dependență, ci în solidaritate fraternă;

– să nu lase să se perimeze mesajul universal al Bisericii și al Evangheliei în lumea secularizată”<sup>94</sup>.

În concluzie, secțiunea IV repune accentul pe mesajul Evangheliei ca provocare a Bisericii, căci în fond problema Bisericii rămâne „alegerea între Hristos și antihrist”<sup>95</sup>. Secțiunea conchide asupra unei mărturisiri de credință care reclamă o reflecție asupra persoanei lui Iisus Hristos.

În fața imensității sarcinii sale, importanța unei mărturii comune din partea tuturor Bisericilor este reafirmată, ceea ce este, după părerea anumiților participanți, elementul cel mai semnificativ care dă speranță pentru viitor<sup>96</sup>.

Dar peste aceste constatări pozitive, îndoiala și incertitudinea planează asupra concluziilor de la Mexico City. Astfel, rapoartele spun foarte puține despre obiectul final al mărturiei, al conținutului său: al lui Hristos, al istoriei, al acțiunii providențiale a lui Dumnezeu în lume? Față de aceste întrebări, delegații nu reușesc să se pună de acord<sup>97</sup>. Cum a remarcat un delegat, studiile biblice însele se centrează în jurul conceptelor „pozitive“ (a crea, alianță, împăcare, noua creație etc.), pe când niciun termen cu o conotație „negativă“ (păcat, cruce, rău, condamnare) nu este abordat, ca și când ar vrea să se evite orice idee de conflict sau de confruntare cu valorile lumii<sup>98</sup>.

Conferința de la Mexico City reconfirmă viziunea conferinței de la Willingen. Lumea a devenit nu numai contextul misiunii, ci de asemenea cadrul în care și prin care misiunea Bisericii se definește. În alți termeni, mandatul misionar își găsește originea nu atât în porunca dată de Hristos apostolilor săi și astfel Bisericii, ci mai degrabă în „missio Dei“, exprimată în și prin aspirațiile și preocupările timpului

<sup>94</sup> *Ibidem*, pp. 43–44.

<sup>95</sup> *Ibidem*, p. 45.

<sup>96</sup> „De departe cea mai importantă contribuție a lui Mexico City 1963 pentru cauza misionară este redescoperirea semnificației biblice a misiunii Bisericii ca mărturie în lume“, spunea G. Baez-Camargo în *Mexico – a long stretch from Edinburgh*, în „*Ecumenical Review*“, vol. XVI, no. 3, April 1964, p. 273.

<sup>97</sup> *Ibidem*.

<sup>98</sup> J. E. Fenn, *The Mexico City meeting, an impression*, în „*Ecumenical Review*“, vol. XVI, no. 3, April 1964, p. 274.

nostru. Această schimbare majoră nu a scăpat din privirea misiologilor care vorbesc de o schimbare de paradigmă în teologia misiunii<sup>99</sup>.

### **În loc de concluzie. Conceptul de misiune și evanghelizare de la Amsterdam (1948) la Mexico City (1963)**

Era anul 1951 când Comitetul central al C.E.B. ținut în Elveția la Rolle menționa că „redescoperirea misiunii și evanghelizării presupune o înnoire în viața Bisericilor”<sup>100</sup>. De fapt, Consiliul Ecumenic al Bisericilor a fost fondat având la bază doi termeni care au început să caracterizeze de atunci mișcarea ecumenică: misiunea și unitatea. Idealul ar fi: misiune în unitate, dar dată fiind situația confesională din cadrul creștinismului, acest deziderat este pentru moment înlocuit cu acela de: misiune și unitate. Însă unul dintre scopurile mișcării ecumenice este de a găsi modalități prin care Bisericile, deși divizate, să poată da o mărturie comună lumii, să poată împlini imperativul misionar dat de Hristos Domnul.

Conferința misionară mondială de la Willingen din Germania s-a distins prin capacitatea de a privi în față noile provocări ale Bisericilor, sub toate aspectele: istoric, social, al misiunii, dar și prin redefinirea misiunii. Astfel, dacă la început se considera formal că misiunea este de origine divină, dată de venirea Fiului lui Dumnezeu în lume pentru a mântui neamul omenesc și de a trimite pe apostoli în lume pentru a propovădui vestea cea bună, s-a ajuns la definirea misiunii ca fiind „efect al inițiativei Tatălui de trimitere a Fiului și a Fiului de trimitere a Sfântului Duh de la Tatăl pentru a întemeia Biserica din lume”. Se stabilește că mandatul misionar are un caracter trinitar, spre satisfacția teologilor ortodocși, dar nu numai. Cu alte cuvinte, mai înainte de a fi noi misionari, au făcut misiune Persoanele din Sfânta Treime, care devin astfel model absolut pentru misionarul creștin. Totuși, anumite idei potrivit cărora Biserica nu face parte din planul de misiune al lui Dumnezeu, au provocat nemulțumirile aceluiași teologi ortodocși, potrivit cărora Dumnezeu nu face misiune aparte de Biserică, și nici aceasta din urmă nu își însușește misiunea pentru ea însăși.

Conferința de la Willingen a pus pentru prima dată accentul pe caracterul eshatologic al misiunii. În acest context s-a vorbit mai ales despre obligația misionară a Bisericii între învierea Domnului și a doua Sa venire. S-a afirmat că Biserica trăiește între două definiții: „deja acolo” și „nu încă”.

<sup>99</sup> Dieter Werner, *Mission fur das Leben – Mission im Kontext*, Frankfurt, Otto Lembeck, 1993, pp. 100–101.

<sup>100</sup> H. J. Margull, *Evangelism in Ecumenical perspectives*, în „*Ecumenical Review*”, vol. XVI, no. 2, Jan. 1964, p. 133.



A doua Adunare Generală a C.E.B. – Evanston (1954) a reluat tema eshatologiei din perspectivă misionară. Discuțiile despre dimensiunea eshatologică a împărăției deja prezente au dominat plenul Adunării. Participanții au optat în majoritatea lor pentru o acceptare universală a mesajului mântuirii aduse de Iisus Hristos. În cadrul aceleiași Adunări generale s-a aprofundat și problema teologiei misiunii. Se continua astfel munca începută la Willingen pe planul confruntării misiunii cu noile provocări ale lumii. Toate discuțiile avute au fost marcate însă de o necesitate imperativă: integrarea Conferinței misionare mondiale în Consiliul Ecumenic al Bisericilor.

Acest lucru s-a întâmplat la Conferința misionară mondială de la Ghana în 1958, când după mai multe inițiative concrete, din anii precedenți, pentru ca misiunea să-și găsească locul printre activitățile curente ale C.E.B, s-a căzut de acord că misiunea și evanghelizarea trebuie să facă parte în mod oficial și distinct din C.E.B. Discutându-se tema „Misiunea la prezent“, s-a remarcat că misiunea începea să-și piardă direcția originală și că sarcina misionară trebuie adaptată la noua situație din lume.

A treia Adunare generală a C.E.B. – New Delhi (1961) a ratificat integrarea Misiunii și Evanghelizării în C.E.B. și a alcătuit prima constituție a acestei comisii. În dezbaterile generale și mai cu seamă cele pe teme misionare de la New Delhi s-a ajuns la concluzia că misiunea și eshatologia au devenit realități inseparabile. Dacă Teologia misionară clasică puna accent pe porunca trimiterii de către Hristos a apostolilor la propovăduire și pe extinderea Bisericii „până la marginile pământului“, fără a nega acest fapt, Teologia misionară de la New Delhi subliniază mai cu seamă trăirea împărăției în timp. Misiunea devine astfel participantă la lucrarea lui Hristos, mărturie a trăirii împărăției, care este deja, dar care va și veni.

La Conferința misionară de la Mexico City – 1963, prima de după integrarea Conferinței misionare mondiale în C.E.B. s-a evocat necesitatea „unei mărturii comune, la care să contribuie toate Bisericile, prin propovăduirea Evangheliei la toate neamurile“. Din majoritatea discursurilor, ca și din rapoartele finale, reieșea însă în mod particular provocarea pe care modernitatea o confrunta deja Bisericilor, și anume secularizarea. Tot acum s-a dezvoltat și o Teologie misionară cu privire la cei de alte credințe și s-a manifestat o preferință clară pentru limbajul „mărturiei“ care este folosit de multe ori în interpretarea teologică a misiunii.

Conferința de la Mexico City reconfirmă viziunea conferinței de la Willingen. Lumea a devenit nu numai contextul misiunii, ci de asemenea cadrul în care și prin care misiunea Bisericii se definește. Conferința marchează o etapă istorică în discuția ecumenică asupra misiunii. Conștientizarea că adevărata frontieră misionară se găsește între credință și necredință și că adevărata provocare a Bisericii este cea a secularizării progresive, reprezintă un progres incontestabil în înțelegerea contextului misiunii. La fel, atenția dată noilor aspirații ale popoarelor față de

nedreptățile revoltătoare și respectul acordat credincioșilor de alte religii confirmă de asemenea această grijă de a întâlni lumea în acești termeni proprii, nu într-o manieră ostilă, ci în calitate de partener al lumii chemată la mântuire de Hristos.

O lucrare de sine stătătoare a misiunii, apoi integrare și conlucrare ecumenică, aceștia sunt pașii pe care i-a străbătut misiunea și evanghelizarea din cadrele mișcării ecumenice, mereu într-o abordare a misiunii care să țină cont de realitățile noi, confesionale, religioase și social-politice ale lumii de la jumătatea secolului trecut.

## FAMILIA ÎN LUMINA REFERATULUI BIBLIC DESPRE CREAȚIE<sup>1</sup>

### (I)

IOSIF STANCOVICI

În lumina spiritualității și antropologiei creștine omul nu este numai un produs biologic, ci și unul social, iar ambianța socială a persoanelor în curs de educare este casa cu familia,<sup>2</sup> Biserica și școala. Datorită caracterului ei de celulă socială *prin excelență*,<sup>3</sup> familia a avut de-a lungul timpului un rol major. Ea a reprezentat dintotdeauna mediul favorabil de regenerare a societății umane prin nașterea de copii, dar și prin creșterea și educarea lor.

În general dicționarele și enciclopediile biblice tind să evidențieze mai multe concepte (*căsătorie*, *căsnicie* și *familie*) atunci când ilustrează sfera relațiilor conjugale. Acești termeni definesc aceeași realitate. Căsnicia este familia *in fieri*, iar familia este căsnicia *in esse*.<sup>4</sup> Căsnicia, întemeiată prin actul căsătoriei, reprezintă începutul familiei și se referă la relația conjugală dintre bărbat și femeie, care implică dragostea (*אהבה* / *ahava*<sup>h</sup>; *ἀγάπη* / *agápe*) și legătura trainică dintre cei doi soți. Familia presupune căsnicia bărbatului și a femeii care evoluează într-un context mai larg, cuprinzând pe urmașii acestora: copiii (*ילדים* / *yeladim*; *παῖδες* / *païdes*).

Numeroase dovezi documentare atestă prestigiul deosebit de care s-a bucurat familia (*בית* / *bayit*; *oikía* / *oikía*, etimologic: „casă“) în poporul biblic al lui Israel.<sup>5</sup> În ciuda inconvenientelor obiective care i se pot imputa, familia evreiască, prin legi pozitive, a fost ocrotită de tot ce ar fi putut duce la decăderea ei din punct de vedere religios, moral și social. S-a spus în repetate rânduri că atmosfera de prosperitate

<sup>1</sup> Prezentă lucrare de seminar, susținută în cadrul cursurilor de doctorat în Teologie, disciplina Studiul Vechiului Testament, Facultatea de Teologie Ortodoxă „Andrei Șaguna“, Sibiu, a fost întocmită sub îndrumarea pr. prof. univ. dr. Dumitru Abrudan, care a și dat avizul pentru publicarea ei.

<sup>2</sup> Maria Montessori, **Descoperirea copilului**, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1977, p. 308.

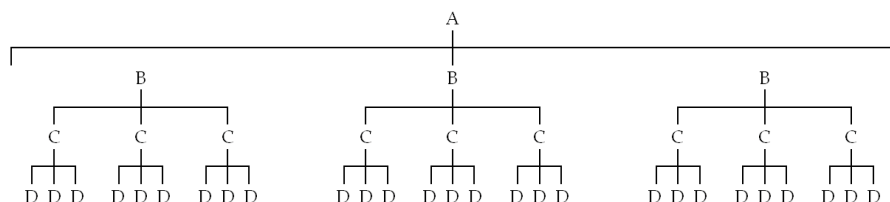
<sup>3</sup> André Baudrillard, **Moeurs païennes – Moeurs chrétiennes**, vol. I, Paris, 1929, p. 33. *Apud* Diacon Gheorghe Papuc, *Despre Familie în Vechiul Testament*, în rev. „Mitropolia Ardealului“, nr. 11–12, noiembrie–decembrie 1960, p. 821.

<sup>4</sup> Nikola Hohnjec, **Obitelj i njezine generacije: Prilog biblijskoj antropologiji [Familia și generațiile ei: Contribuție pentru antropologia biblică]**, Kršćanska Sadašnost, Zagreb, 2005, p. 81.

<sup>5</sup> Preot prof. dr. Dumitru Abrudan și preot prof. dr. Emilian Cornișescu, **Arheologia biblică**, Editura IBMBOR, București, 1994, p. 126.

și vitalitate a unui popor depinde exclusiv de climatul sănătos din familie. Acolo unde familia a suferit prejudicii din partea oprobriului public, „bunele moravuri au dispărut, a pătruns imoralitatea și dezordinea, care au ros la rădăcina societății până au prăbușit-o”<sup>6</sup>. Familia este cea mai veche instituție umană și „piatra cea din capul unghiului” a fiecărei comunități omenești.

În Israelul biblic ideea de *familie* a reprezentat un concept mult mai vast în semnificația ei decât în zilele noastre.<sup>7</sup> În *Sfânta Scriptură* se disting patru nivele de bază:



### Structura socială a Israelului biblic

- **בית אב** / *bet av*, „casa tatălui”, concept foarte similar cu ceea ce definim în prezent prin nucleul familiei format din tată, mamă și copii, care în același timp putea cuprinde și servitorii sau sclavii casei (lat.: *famuli*); la evrei era răspândit simultan și conceptul de **בית אמ** / *bet em*, „casa mamei”, care desemnează aceeași entitate socială ca și *bet av*, dar dintr-o perspectivă matrilocală (Facere 24,28; Rut 1,8; Cântarea Cântărilor 3,4; 8,2)<sup>8</sup> [„D];

- **משפחה** / *mišpa<sup>h</sup>a<sup>h</sup>*, familia în sens larg, se traduce de regulă prin „clan”, „gintă”, „familia mare”, grupare compusă din mai multe gospodării între care există o relație de rudenie; ocazional era folosit pentru a marca și unități sociale mai mari, uneori chiar și întreaga națiune a lui Israel [„C];

- **שבט** / *ševet* sau **מטה** / *mate<sup>h</sup>* înseamnă „trib” (sau „seminție”) și este format din mai multe clanuri; în Ereț Israel existau douăsprezece triburi corespunzătoare celor doisprezece Patriarhi biblici din care a descins poporul ales de Dumnezeu [„B];

<sup>6</sup> Doctorand Emilian Cornițescu, *Raporturile între părinți și copii după cărțile didactice ale Vechiului Testament*, în rev. „Studii Teologice”, nr. 1–2, ianuarie–februarie 1969, pp. 100–101.

<sup>7</sup> Daniel I. Block, *Marriage and Family in Ancient Israel*, în Ken M. Campbell, ed., **Marriage and Family in the Biblical World**, Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 2003, pp. 35–36.

<sup>8</sup> Sandra L. Gravett, Karla G. Bohmbach, F. V. Greifenhagen, Donald C. Polaski, **An Introduction to the Hebrew Bible: A Thematic Approach**, Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 2008, p. 102.

• עַם יִשְׂרָאֵל / *am Yisrael* se traduce prin „poporul Israel“; uneori ideea de „națiune israelită“ este redată și prin alte expresii frazeologice: בְּנֵי יִשְׂרָאֵל / *bney Yisrael* sau בֵּית יִשְׂרָאֵל / *bet Yisrael* [„A].

Ne putem imagina aceste unități sociale care întrunesc pe membrii poporului ales grupate schematic într-un con, având la vârf strămoșul fondator și la bază generația cea mai recentă menționată în textul biblic. Termenii *șevet* și *mate<sup>b</sup>* se traduc literalmente prin „toiag“ și probabil se referă la autoritatea strămoșului fondator, iar în sens larg definesc ideea de trib sau comunitatea umană care revendică filiația față de un strămoș comun. Cuvântul *mišpa<sup>c</sup>ha<sup>b</sup>* indică o diviziune mai mică din con. Noțiunea *bayit* poate fi folosită pentru o diviziune și mai mică, dar într-un anumit context poate face referire la tot tribul dacă era însoțit de numele strămoșului fondator (de exemplu: בֵּית אֶפְרַיִם / *bet Efrayim*, „casa lui Efraim“, בֵּית בְּנִימִן / *bet Binyamin* „casa lui Benjamin“, בֵּית יְהוּדָה / *bet Yehuda<sup>b</sup>*, „casa lui Iuda“ etc.). În cazul acesta termenul ar putea indica baza conului, mai precis membrii grupului care sunt în viață, sau întregul volum al conului, adică toți membrii, din trecut și din prezent, vii și morți.<sup>9</sup>

Astfel, coeziunea familială în Israel se păstrează datorită conștiinței unui destin istoric (Facere 12, 7; 26, 2–4) și grație unor valori specifice, care se transmit de la o generație la alta. Dar, dincolo de acest fapt, evreul își imagina propriul popor, din care făcea parte, ca membru al unei familii și mai mari: *familia neamului omenesc*, specia umană. În lumina Revelației divine toți oamenii sunt urmașii unui strămoș comun. Acest adevăr, exprimat în Facere 1–11 vorbește despre înrudirea tuturor națiunilor, care potrivit planului divin descind din aceiași proto-părinți: Adam și Eva.

### **Familia edenică: mit sau adevăr ? (Starea originară a familiei în exegeza biblică contemporană)**

Din referatul biblic despre Creație aflăm că prima familie, din care descinde întreg neamul omenesc, a fost instituită de către Dumnezeu. La origine, în splendoarea grădinii edenice, familia a cunoscut cea mai fericită perioadă din istoria ei. Dar omul acceptând păcatul a compromis această stare de beatitudine a

<sup>9</sup> Ne putem forma o vedere mai clară despre relația dintre acești termeni care vorbesc despre familie și ideea de înrudire dacă citim relatarea din Iosua 7, 16–18, despre descoperirea lui Acan după încercarea nereușită a triburilor israelite de a cuceri cetatea Ai. Căutarea a fost concentrată asupra tribului (*șevet*) lui Iuda, apoi asupra clanului (*mišpa<sup>c</sup>ha<sup>b</sup>*) lui Zerah și în fine, asupra „casei“ (*bayit*) lui Zabdi. Faptul că Acan avea șapte copii (Iosua 7, 24), dar cu toate acestea era considerat membru al casei străbunicului (*bayit*) său, Zabdi, arată sfera acestui termen. **Dicționar Biblic**, Editura Cartea Creștină, Oradea, 1995, p. 439, s.v. „Familie“.

familiei sale și se face responsabil pentru toate suferințele care s-au abătut asupra ei de-a lungul timpului. De la Eden la Sodoma familia a parcurs drumul alunecos al decadentei, umilinței și lipsei de coerență. A fost necesar – așa cum se arată tot în paginile *Sfintei Scripturi* – ca Mântuitorul Iisus Hristos să restaureze căsnicia înălțând-o la rangul de Taină și redându-i caracterul eminentemente sfânt și desăvârșit pierdut din pricina păcatului (cf. Matei 19, 4–6). Antropogonia biblică și relatarea despre instituirea familiei ne prezintă imaginea paradigmatică a omului înainte de cădere, așa cum a fost și cum s-ar cuveni să fie și astăzi. Acest adevăr revelat oferă cititorilor ei un model de conduită familială exemplară, un mijloc prin care omul credincios urmând calea virtuții își modelează și desăvârșește propria persoană și ajunge prin conlucrare cu Duhul Sfânt la mântuire și îndumnezeire.

În vremuri mai vechi, adevărul biblic a suferit rareori contestări din partea interpreților Bibliei. Prejudecățile academice contemporane tind să nege faptul că *Sfânta Scriptură* mai poate servi drept sursă vitală pentru înțelegerea umană și instruirea morală. Întrebările și îndoielile exegeților liberali privitoare la originea omului și a familiei au încercat să evidențieze failibilitatea cuvântului revelat. Ei cred că noi oamenii suntem rezultatul unui accident petrecut cu milioane de ani în urmă și nicidecum rezultatul dragostei și purtării de grijă a unui Creator.<sup>10</sup> Consecințele acceptării teoriei darwiniste au fost profunde, producând daune morale și sociale de neevitat. Deși naturalistii Jean-Baptiste Lamarck și Charles Darwin nu au fost atei, teoriile lor au afectat, totuși, credința a milioane de alți oameni și au determinat pe foarte mulți savanți să se debaraseze de *Biblie* și să respingă existența lui Dumnezeu.

După cum este foarte bine cunoscut, principala operă a lui Darwin – *Originea speciilor* (1859) – a oferit o bază în materie de istorie naturală pentru ideologia lui Karl Marx. Sub influența acerbă a evoluționismului s-a teoretizat tot mai mult despre stadiile pe care oamenii cavernelor ar fi trebuit să le parcurgă până la faza comunității al cărei nucleu să fie întemeiat pe instituția familiei. Colaborator la formularea ideilor doctrinei comuniste, Friedrich Engels a căutat originea familiei și funcțiile îndeplinite de ea în fărâmițarea orânduirii comunei primitive și formarea societății în clase care a dus la apariția proprietății private.<sup>11</sup>

La sfârșitul secolului XIX și începutul secolului XX, evoluționismul științific a devenit primul articol de credință a numeroși savanți europeni și nord-americani. În urmă cu doar câteva generații, legile statelor moderne împiedicau predarea teoriei evoluționiste în școli. Învățăturile revelate despre originea omului transmise de cărțile sfinte au fost acceptate ca fiind adevărate și demne de toată încrederea.

<sup>10</sup> Preot prof. dr. Teodor Baba, *Biologia în concepția Sfintei Scripturi (I)*, în rev. „Altarul Banatului“, nr. 4–6, aprilie–iunie 2008, p. 98.

<sup>11</sup> Friedrich Engels, *Originea familiei, a proprietății private și a statului* (Prefață la prima ediție din 1884) în Karl Marx și Friedrich Engels, **Opere alese în două volume**, vol. II, ediția a III-a, Editura Politică, București, 1967, p. 154.

Astăzi, în schimb, prezența în școli a *Bibliei* și, în general, a simbolurilor religioase a devenit subiect pentru dezbateri foarte aprinse și controversate. Programele școlare adoptate în multe țări europene ne arată că în cadrul orelor de biologie nu există un loc pentru discuții referitoare la crearea cosmosului și originea noastră așa cum sunt precizate în *Sfânta Scriptură* deoarece acestea „nu ar face decât să creeze o confuzie în mintea elevilor, care nu ar mai putea face distincția între credință și știință”<sup>12</sup>. În dauna nenumăratelor contradicții, presupuneri și nepotriviri, orice critică contrară teoriei evoluționiste este adesea suprimată fără milă în cercurile academice și școlile înalte.<sup>13</sup>

De la început știința contemporană nu s-a arătat prietenoasă față de sentimentul religios. Descoperirile în domeniul științei și tehnologiei au făcut ca omenirea să se obișnuiască cu această stare de fapt. Au apărut succesiv ipoteze și presupoziii noi, iar cele vechi au devenit desuete. Unele teorii nu au rezistat nici măcar câțiva ani. Din păcate, și astăzi mulți specialiști plătesc același tribut prejudecăților epocii iluministe, așa cum au făcut-o anterior și adepții ateismului și materialismului dialectic. Ei abordează textul biblic în aceeași manieră în care cercetează un document ce conține date științifice, uitând că *Sfânta Scriptură* nu este un manual de astronomie, biologie sau istorie, ci mesajul revelat al lui Dumnezeu folositor pentru mântuirea sufletelor noastre. În eforturile de a găsi rezolvări plauzibile pentru persistentele întrebări ale societății științifice, unii au elaborat teze noi, precum evoluționismul teist sau, omologul acestuia, creaționismul științific.

De consecințele nefaste ale teoriei evoluționiste nu a fost ferită nici critica biblistă. Încă de la începutul secolului XIX o mare parte a bibliștilor, interesați mai puțin de sensul textului și mai mult în aflarea surselor care stau la baza lui, dar și ce se situează în „culisele” textului (*Sitz im Leben*), au privit scrierile sfinte ale vechilor evrei nu ca pe un întreg literar unitar, ci ca pe o colecție de documente separate derivate din diverse tradiții.<sup>14</sup> Ei nu citesc *Biblia* ca pe o posibilă sursă de înțelepciune care oferă răspunsuri la întrebările perene ale umanității, care este sensul vieții și cum trebuie trăită ea, ci ca pe o evidență documentară a sensibilităților și convingerilor unui popor antic. În viziunea lor, adevărul despre Dumnezeu și om care se află în această carte nu este universal și durabil, ci numai un adevăr local

<sup>12</sup> Robert Veress, *Decizia Consiliului European: Creaționismul nu se va preda în școli ca disciplină științifică*, în ziarul „Gândul” din 6 octombrie 2007.

<sup>13</sup> Dr. Lazar Milin, **Naučno opravdanje religije, Apologetika, knjiga 2: Postanak sveta i čoveka [Justificarea științifică a religiei, Apologetica, cartea a II-a: Geneza lumii și a omului]**, Ștampa: GRO „Prosveta”, Beograd, 1985, pp. 207–208.

<sup>14</sup> „Teoria documentelor” a fost formulată și dezvoltată de către criticii bibliști și raționaliști ai secolelor XVIII și XIX, printre care se disting orientaliștii Karl Heinrich Graf (1815–1869), Julius Wellhausen (1844–1918) și discipolii acestora. Cele patru tradiții care – potrivit ipotezei documentare – alcătuiesc conținutul scrierilor sfinte ale Israelului antic sunt reprezentate de *codul iahvistic* (J), *codul elohistic* (E), *codul sacerdotal* (P) și *codul deuteronomistic* (D).



și istoric al copiilor antici ai lui Israel, a căror carte sfântă – *Biblia* – a fost cândva. Această viziune a comentariilor critice este perfect compatibilă cu recenta abordare a multor critici literare care interpretează *Biblia* ca literatură, dar care în același timp nu consideră literatura un mijloc spre înțelepciune și instruire morală.<sup>15</sup> Ei sunt preocupați mai mult de stabilirea unor comparații inter-culturale între istorisirile biblice și miturile mesopotamiene, precum și alte opere literare ale lumii antice, dar rar arată care dintre aceste variante, sau niciuna, este mai aproape de adevărul lucrurilor. Metodologia criticistă și istoristă în cercetarea *Sfintei Scripturi* folosită de către Karl Graf și Julius Wellhausen în secolul XIX exercită și în prezent o influență mare în școlile liberale din Occident, dar mai nou și în Răsăritul nostru ortodox.<sup>16</sup>

Există, desigur, și interpreți ai *Sfintei Scripturi* care încă mai găsesc în ea un izvor nesecat de înțelepciune și mijloc de dobândire a mântuirii sufletului. Îi avem în vedere, printre alții, pe evreii ultra-ortodocși și pe protestanții fundamentalști care abordează textul cu pioșenie și îl studiază în mod reverențios. Mulți dintre aceștia s-au angajat în dificila muncă a exegezei și a interpretării, dar, de obicei, lucrările lor nu sunt elaborate sub auspiciile spiritului reflexiv și critic. Adesea ignoră ambiguitățile textuale și înclină spre cea mai pioasă interpretare a oricărui pasaj dificil. Deși obțin mult prin talent în studiul lor biblic, interpretările lor întâmpină unele obstacole în căutarea dezinteresată a adevărului, nu numai în ceea ce privește semnificația textului, ci și lumea pe care textul o elucidează.<sup>17</sup>

Alți interpreți, auto-proclamați politicieniști, îngrijorați de autoritatea continuă a cărții sfinte în unele sectoare ale societății contemporane, nu s-au mulțumit să ofere textului doar un caracter istoric și relativ. Mai mult decât atât, interpretând sub influența ideologiilor marxiste, feministe sau ecologiste, i-au atacat învățăturile indiscutabile ca fiind rasiste, sexiste și antropocentriste. În viziunea lor, *Biblia*, discutând serios, devine o sursă nu de înțelepciune morală, ci de eroare și absurditate riscantă. Discuțiile polemice asupra drepturilor și recunoașterilor minorităților sexuale preferă atacul direct și deschis la adresa inspirației divine și autorității pe care *Sfânta Scriptură* o exercită în mediile creștine. Piatra de poticnire o constituie tocmai faptul că homosexualitatea este considerată, după expresia Sfântului Apostol Pavel, *patima de necinste*<sup>18</sup> prin care bărbații și femeile „au schimbat fireasca rânduială cu cea împotriva firii” (Romani 1, 26). Prerogativele susținătorilor acestor devieri sexuale amenință familia întemeiată pe valorile moralei creștine și încercă să

<sup>15</sup> Leon R. Kass, *The Beginning of Wisdom: Reading Genesis*, New York: Free Press, 2006, pp. 1–2.

<sup>16</sup> Jeromonah Amfilohije Radović, *Tumačenje Starog Zaveta kroz vekove: Kratka istorija starozavetne egzezeze [Tâlcuirea Vechiului Testament în decursul veacurilor: O scurtă istorie a exegezei vechitamentare]*, Beograd, 1979, p. 176.

<sup>17</sup> Leon R. Kass, *op. cit.*, p. 2.

<sup>18</sup> Pr. prof. dr. Sorin Cosma, *Homosexualitatea – „patima de necinste”*, în rev. „Altarul Banatului”, nr. 10–12, octombrie–decembrie 2000, p. 143.

redefinească concepția potrivit căreia fiecare persoană de la naștere este predispusă spre o relație heterosexuală.<sup>19</sup> Istoria biblică despre Adam și Eva vorbește deslușit despre originea patriarhatului și heterosexualității, concepte atât de detestate de mișcările feministe pentru care diferențele genitale între oameni nu ar trebui să conteze din punct de vedere cultural.<sup>20</sup> Noile politici anti-familiste se vor concentra pe transformarea relațiilor sociale și se vor baza pe acordarea de putere homosexualilor, lesbienele, transsexualilor și prostituatelor de tot felul, urmărind eradicarea familiei autentice și vulgarizarea preceptelor Revelației biblice.<sup>21</sup> Rezultatele sumbre ale acestui fapt sunt verificate de statisticile recente. Ele vorbesc tot mai mult despre starea alarmantă din ultimele decenii în care se află căsniciile, indiferent dacă sunt întemeiate în Biserică sau în afara ei.

Pentru lumea secolului trecut, cele mai vizibile semne de manifestare ale intelectului uman au fost marcate de proeminența îngrijorătoare a agnosticismului, relativismului moral, cinismului și nihilismului, stări critice prin care a trecut sufletul neliniștit al omului în căutarea unui sens moral al vieții. Cuceririle tehnologiei au transformat Globul, dar nu au întârziat să ne influențeze mințile și inimile. Însă, paradoxal, chiar societatea seculară a timpurilor în care trăim dorește din când în când să revină la sensibilitățile și aspirațiile religioase. Sloganul „știința este împotriva religiei“ în general a fost părăsit. Știința încetează să-și aroge capacitatea nemărginită de imersiune în necunoscut.<sup>22</sup> Concluziile ce decurg din cercetările sincere ale unor oameni de știință în domeniul astrofizicii și fizicii atomice au proclamat unilateral condițiile incipiente de dezvoltare a Universului ca operă a marelui și înțeleptului Dumnezeu. Contrar mersului lucrurilor, „războiul“ împotriva *Sfintei Scripturi* s-a dovedit în cele din urmă fertilizant pe tărâmul exegezei biblice; multe noțiuni au putut fi clarificate, iar *Biblia* a devenit subiectul a numeroase cercetări serioase și analize detaliate. Unii specialiști în domeniu au apreciat pe bună dreptate că ambele, religia și știința, sunt folositoare omului. Sperăm, în ciuda secularizării tot mai accentuate, că actuala sete de lărgire a cunoștințelor despre *Sfânta Scriptură* poate avea ca rezultat fericit transformarea secolului XXI într-un nou „secol al *Bibliei*“.

<sup>19</sup> David Woolwine, *A Straussian Take on Heterosexuality and Patriarchy?: Leon Kass's The Beginning of Wisdom: Reading Genesis*, în rev. „Theology and Sexuality“, Volume 14, No. 1, Septembber 2007, p. 67.

<sup>20</sup> Shulamith Firestone, *The Dialectic of Sex*, New York: Bantam Books, 1972, pp. 10–11.

<sup>21</sup> „Avem motive să credem că această revoluție de a reface familia are potențialul de a distruge însăși conceptul de căsnicie împreună cu libertatea religioasă“. Erwin W. Lutzer, **Adevărul despre căsătoria între persoane de același sex**, Editura Casa Cărții, Oradea, 2007, p. 16.

<sup>22</sup> „Cosmologia contemporană poate reprezenta o interfață pentru un dialog onest cu teologia deoarece afirmă un început și un sens al universului, dar totodată își conștientizează limitele în explicitarea lor“. Adrian Lemeni, **Sensul eshatologic al creației**, Editura ASAB, București, 2004, p. 467.

Criza morală în care a căzut lumea post-modernă l-a obligat pe om să-și reexamineze propriile convingeri și să se reîntoarcă la izvorul care odinioară i-a oferit înțelepciune și hrană spirituală. Nu întâmplător societatea a devenit tot mai mult conștientă de faptul că ceva anume îi lipsește. *Cartea Facerii* se prezintă ca o istorie a începuturilor. Ea ne vorbește despre ἄνθρωπος / *ánthropos* („ființa omenească“) și destinul lui. Deși momentele evidențiate în lectura textului biblic se dovedesc a fi singulare și unice, ele rămân în final paradigmatic. Adam și Eva sunt soții paradigmatici. Cain și Abel sunt frații paradigmatici.<sup>23</sup> Această carte despre origini nu vrea să ne spună doar ceea ce s-a petrecut, ci și ceea ce s-a întâmplat *mereu* și continuă să se repete. Cartea sfântă a lui Israel continuă să vorbească și omului nostru contemporan. Prin toate paginile *Sfintei Scripturi* ne vorbește Israel, iar prin Israel ne vorbește însuși Dumnezeu.<sup>24</sup> *Biblia* oferă un *inceput pedagogic* pentru educația morală și spirituală a cititorului ei. Ființa omenească are nevoie acum, poate mai mult decât oricând, de *înțelepciune* cu privire la căsnicie și familie. Cartea genezei lumii și a neamului omenesc este dedicată eforturilor omului dornic de a învăța ce înseamnă a întemeia și menține o familie sănătoasă din punct de vedere spiritual: sarcina de a oferi descendenților nu numai viața, ci și *un mod de viață* închinat dreptății, sfințeniei și, implicit, îndumnezeirii (cf. Facere 18, 19).

Omul dintotdeauna a simțit nevoia de a învăța. Principiile pedagogiei infantile ne demonstrează că cel mai adesea însușim cunoștințe noi imitând un model. S-a spus de multe ori că identitatea și valorile lumii noastre de astăzi – civilizația europeană – izvorăsc din întâlnirea mai multor religii, filosofii și culturi, iar printre acestea cele mai importante par să fie contribuțiile Romei (dreptul roman), Atenei (filosofia greacă) și, îndeosebi, Ierusalimului (revelația iudeo-creștină). De asemenea, se vorbește tot mai des și despre abrogarea moștenirii comune a majorității națiunilor europene. Este oare posibil acest fapt? Este necesară implementarea unui alt model? Egiptul antic beneficiază de un interes aparte în ochii omului post-modern. Socotit apogeul civilizației antice, țara misterelor era caracterizată de opulența agriculturii, nivelul înalt al științei și tehnologiei, birocrăția complexă și avansată, administrația publică și – poate cel mai relevant aspect pentru noi astăzi – pasiunea pentru longevitate și căutarea unui remediu al imortalizării trupului prin înfruntarea descompunerii și a morții. Însă, același Egipt era și locul în care femeile erau strânse în haremul conducătorului, străinii erau sfidați, un om era divinizat și, nu în ultimul rând, preocupările oamenilor de a supraviețui și prospera i-au condus către sclavie.<sup>25</sup> Poate fi *Egiptul* o permanentă tentație pentru om? Este ceva asemănător *Egiptului* în viitorul nostru?

<sup>23</sup> Leon R. Kass, *op. cit.*, p. 10.

<sup>24</sup> Henricus Renckens, *La Bible et les origines du monde*, Tournai: Desclée, 1964, p. 14.

<sup>25</sup> Leon R. Kass, *op. cit.*, p. 21.

Studiul de față nu își propune să răspundă la aceste provocări actuale. Dorința noastră aici este să arătăm că *Sfânta Scriptură* ne vorbește în continuare. Cuvântul Părintelui ceresc rămâne același pentru eternitate (Marcu 13, 31). Vrem doar să stimulăm interesul omului manipulat de cultura raționalistă pentru o lectură lipsită de prejudecăți și nepărtinitoare a *Bibliei*. Comori neprețuite de înțelepciune ascunse în textul inspirat ne așteaptă să le redescoperim. Cu acest prilej vom încerca să înțelegem *familia* ca model de conviețuire socială și morală – așa cum este ea prezentată în lumina referatului biblic despre Creație.

### Privire generală asupra referatului biblic despre creație

Însă, orice lectură și interpretare potrivită spiritului în care cartea a fost scrisă necesită un început bun. Pentru o înțelegere corectă a textului scripturistic consider că este de dorit să evidențiem momentele mai importante ale narațiunii biblice din *Cartea Facerii* 1–3. Menționez că această privire generală a textului urmărește să ofere prioritate problematicii care abordează tema familiei originare.

---

Sursa P: Cartea Facerii 1, 1–2, 4a

---

Partea I (1, 1–25)	cosmogonia
	1 crearea cerurilor și a pământului de către Dumnezeu
	2 starea incipientă a pământului
	3–25 <i>hexaameronul</i> : crearea lumii în șase zile (exceptând crearea omului)
Partea a II-a (1, 26–27)	antropogonia
	26 sfatul dumnezeiesc cu privire la facerea omului
	27 crearea omului, bărbat și femeie, după chipul lui Dumnezeu
Partea a III-a (1, 28–30)	privilegierea omului primordial
	28 prerogativele omului, bărbat și femeie, față de lumea creată
	29 hrana originară a omului

	30	hrana celorlalte viețuitoare create de Dumnezeu
<hr/>		
Partea a IV-a (1, 31–2, 4a)		finalul tabloului cosmogoniei sacerdotale și instituirea Sabatului
	31–2a	finalul <i>hexaameronului</i>
	2b–3	consacrarea zilei a șaptea a săptămânii ca zi de odihnă
	4a	finalul referatului (tractatului) sacerdotal despre Creație
<hr/>		
Sursa J: <i>Cartea Facerii</i> 2, 4b–3, 24		
<hr/>		
Partea I (2, 4b–7)		starea primordială a pământului și facerea primului om
<hr/>		
<i>Strofa întâi</i> (2, 4b–7)	4b	începutul referatului (poemului) iahvistic despre Creație
	4b–6	starea primordială a pământului
	7	facerea primului om: Adam
<hr/>		
Partea a II-a (2, 8–25)		grădina edenică și starea originară a omului
<hr/>		
<i>Strofa a doua</i> (2, 8–9) – <i>text intercalat</i> –	8–9	așezarea primului om în grădina Eden
	10–14	descrierea geografică și hidrografică a grădinii edenice
<i>Strofa a treia</i> (2, 15–17)	15	activitatea primului om în grădina Raiului
	16–17	unica interdicție dată de către Dumnezeu lui Adam
<i>Strofa a patra</i> (2, 18–20)	18	singurătatea primului om
	19–20a	facerea și numirile vietăților create de către Dumnezeu
	20b	constatarea absenței unui tovarăș de viață potrivit pentru Adam
<i>Strofa a cincea</i> (2, 21–23) – <i>mesaj moral redat în forma unei gnome</i> –	21–23	facerea femeii
	24	sacralitatea familiei și unicitatea relației conjugale
	25	naturalețea, inocența și modestia primilor soți în starea originară
<hr/>		
Partea a III-a (3, 1–7)		păcatul originar, încălcarea poruncii dumnezeiești
<hr/>		
<i>Strofa întâi</i> (3, 1–5)	1–5	ispitirea femeii
<i>Strofa a doua</i> (3, 6–8)	6	încălcarea poruncii dumnezeiești: concupiscenta ambilor soți
	7	pierderea stării originare
<hr/>		

Partea a IV-a (3, 8–24)	starea omului în urma păcatului: audierea și sentința	
	8	apariția lui Dumnezeu în grădina Raiului
Strofa a treia (3, 9–12)	9–10	sentimentul dezonorant al primilor oameni
	11–12	audierea bărbatului
Strofa a patra (3, 13–15)	13	audierea femeii
	14	sentința pronunțată asupra șarpelui
	15	anunțarea venirii Mântuitorului ( <i>Proto-Evanghelia</i> )
Strofa a cincea (3, 16–20)	16	sentința pronunțată asupra femeii
	17–19	sentința pronunțată asupra bărbatului
	20	numirea femeii: Eva
Strofa a șasea (3, 21–24)	21	confeccionarea îmbrăcăminte pentru primii oameni
	22–23	izgonirea lui Adam și a Evei din Paradis
	24	Heruvimii – păzitorii grădinii edenice

Secole la rând în mediile iudaice și creștine a dăinuit convingerea că Moise este autorul *Pentateuhului*. Așa cum am încercat să arătăm mai sus, investigațiile recente persistă în a ne demonstra contrariul. Nu trebuie trecut cu vederea faptul că semiții și, în general, popoarele vechi înțelegeau diferit problema paternității unei opere. Noi – oamenii moderni – îl considerăm drept autor pe cel care a compus opera sau a avut o contribuție importantă la redarea ei în forma finală. În mentalitatea Orientului Antic autorul unei scrieri este fondatorul sau inițiatorul unei școli, iar discipolii ulterior scriind cartea au atribuit-o ilustrei personalități.<sup>26</sup> Biserica Ortodoxă învață că *Sfânta Scriptură* este în întregime rodul inspirației divine, iar Tradiția Bisericii consideră că identitatea autorului omenesc nu afectează deloc inspirația divină a cărților sfinte.<sup>27</sup>

Cititorii atenți ai *Bibliei* nu pot trece ușor cu vederea peste diferențele de ordin stilistic și de vocabular prezente în text. Numeroase observații s-au făcut și în legătură cu relațiile repetate în cadrul narațiunii biblice. În cazul nostru, istoria creării lumii și a primilor oameni se prezintă sub forma unei duble relatări:

- *Facere* 1, 1–2, 4a – fragment atribuit tradiției sacerdotale
- *Facere* 2, 4b–3, 24 – fragment atribuit tradiției iahvistice

<sup>26</sup> Adalbert Rebić, *Stvaranje svijeta i čovjeka: Egzegeza i biblijska teologija Post 1-3 s uvodom u Petoknjižje [Crearea lumii și a omului: Exegeză și teologie biblică la Facere 1–3 cu introducere în Pentateuh]*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1996, pp. 35–36.

<sup>27</sup> Father Thomas Hopko, *The Orthodox Faith*, Volume III: *Bible and Church History*, New York, 1984, p. 10.

### Prima relatare (Facere 1, 1–2, 4a)

În Israelul vechi-testamentar interesul deosebit pentru cultivarea sentimentului religios-național a condus la crearea unei antropologii înalte care a încercat să valorifice din plin și să spiritualizeze viața poporului ales. „Codul sacerdotal” este cel mai recent dintre documentele despre care ipoteza documentară susține că alcătuiesc cuprinsul scrierilor sfinte ale vechilor evrei. Acest cod se prezintă ca o expunere teologică aparținând tradiției liturgice a preoților ierusalimiteni.<sup>28</sup> În lumina exegezei biblice, capodopera tradiției sacerdotale o reprezintă însuși referatul despre Creație (Facere 1–2, 4a). Socotit opera unui preot aaronit, textul despre geneza lumii și a primilor oameni este alcătuit riguros cu un stil simplu și direct, sărac în procedee literare, dar totodată nobil și solemn.<sup>29</sup> Adevărul că Dumnezeu a creat lumea a fost redat succint și fără prea multe detalii. Dumnezeu (אֱלֹהִים / *Elohim*), prezentat ca o Ființă superioară, transcendentă, atotputernică și distantă, creează (בָּרָא / *bara*)<sup>30</sup> totul prin puterea cuvântului, înlăturând orice alternativă sortită hazardului.

În Facere 1 omul este ultima făptură ivită pe lume, încununarea unui proces de creație care a avut loc în mai multe etape. Acestei noi făpturi scriitorul sfânt îi acordă o atenție specială. Spre deosebire de celelalte elemente ale firii care fuseseră făcute prin cuvântul lui Dumnezeu, crearea omului, *bărbat și femeie*, este înfăptuită ca urmare a unui *sfat* dumnezeiesc: „Să facem om după chipul și după asemănarea Noastră!” (Facere 1, 26a). Dumnezeu nu a spus: „Să fie (יְהִי / *yehi*) om!”, ci: „Să facem om!” Verbul cohortativ נַעֲשֶׂה / *na'aseh*, (Qal, imperfect, persoana I) „a face”, este aici la plural; apoi pluralul se repetă de două ori prin sufixare cu pronumele personal: נַנּוּ / *-nu* „al Nostru”. Teologii creștini văd acest plural ca fiind *deliberativ*:<sup>31</sup> cu prilejul facerii omului se revelează însăși Sfânta Treime. Două concepte cheie ale antropologiei biblice se disting aici: *beṯalmenu kidmutenu*,<sup>32</sup> care indică superioritatea omului în raport cu celelalte creaturi și legătura lui cu Arhetipul.

Prin termenul צֶלֶם / *ṯelem* („chip”) autorul inspirat a vrut să indice în ființa omenească o complexitate de însușiri, pe care numai Dumnezeu le posedă în grad

<sup>28</sup> În critica de specialitate „Codul Sacerdotal” este recunoscut și sub denumirea „Codul P” (în limba germană: *Priesterschrift*, „scriere preoțească”).

<sup>29</sup> Samuel Sandmel, *The Enjoyment of Scripture: The Law, the Prophets, and the Writings*, New York: Oxford University Press, 1972, p. 72.

<sup>30</sup> În Biblia ebraică verbul בָּרָא / *bara*, „a crea”, este folosit numai avându-L ca subiect pe Dumnezeu. Constantin Oancea, *Cartea Facerii, Analiză morfologică, lexic și note critice la textul masoretic, capitolele 1–11*, Editura Universității „Lucian Blaga”, Sibiu, 2008, p. 15, nota 5.

<sup>31</sup> Augustino Bea, *De Pentateucho*, fără editură, Roma, 1933, p. 137.

<sup>32</sup> בצלמנו כדמותנו / *beṯalmenu kidmutenu* = „după chipul (צֶלֶם / *ṯelem*) Nostru [= lui Dumnezeu]” și „după asemănarea (דְמוּת / *demut*) Noastră [= lui Dumnezeu]” (Textul Masoretic, Bereșit 1, 26); κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν (Septuaginta, Genesis, 1, 26); *ad imaginem et similitudinem nostram* (Vulgata, Liber Genesis, 1, 26).



absolut.<sup>33</sup> Puterea spirituală, gândirea rațională, voința liberă și conștiința sunt doar câteva dintre darurile pe care Dumnezeu le-a oferit omului și pe care nu le-a primit niciuna din celelalte făpturi vii. Omul, în calitate de împreună-lucrător cu Dumnezeu în lumea creată, este chemat să colaboreze cu Creatorul la menținerea armoniei în Univers. Amândouă, trupul și sufletul omului, au fost făcute după chipul lui Dumnezeu.<sup>34</sup> Frumusețea, simetria și suplețea trupului, precum și mersul drept, reprezintă opera marelui Arhitect. Această înfățișare a omului este o reflecție a frumuseții chipului dumnezeiesc. Israelitul analogă chipul lui Dumnezeu cu imaginea omului desăvârșit.<sup>35</sup> Dar, în esența lui, chipul se reflectă mai cu seamă în caracterul spiritual: cuget și libertate, cele mai mari daruri ale omului, izvorâte de la Cel care le are pe acestea în mod desăvârșit.<sup>36</sup>

Termenul דָּמָה / *demut*, „asemănare“, vine de la verbul דָּמָה / *dama<sup>h</sup>*, „a fi precum“, „a fi asemănător“. Un posibil derivat al lui דָּמָה este substantivul אָדָם / *adam*, „om“. <sup>37</sup> Exegeza rabinică, în general, nu constată diferențieri între noțiunile *telem* și *demut*. Același fapt se poate verifica și în teologia creștină apuseană, care în cuvântul „similitudine“ vede doar un sinonim al „chipului“. În schimb, literatura patristică și teologia răsăriteană face o deosebire între *chip* și *asemănare*. Părinții Bisericii subliniază ideea conform căreia „chipul nu este un termen de limită al umanului, o stare definitivă, deoarece firea omenească era destinată asemănării, ca fruct al libertății“<sup>38</sup>. Adam avea menirea (vocația) de a câștiga voluntar asemănarea, devenind un mic *elohim*. Împlinirea asemănării înseamnă punerea în lucrare a puterilor chipului, mai precis, cultivarea virtuților, sau posibilitatea de dezvoltare și desăvârșire morală și duhovnicească. Deosebim aici nucleul unei pedagogii dinamice, adică a înțelegerii conform căreia în om sunt suprinsse însușirile lui ce „pot“ fi dezvoltate.<sup>39</sup>

Biserica Ortodoxă învață că odată cu deteriorarea formei originare a chipului, această asemănare cu Dumnezeu a fost posibilă numai prin Întruparea Domnului

<sup>33</sup> Pr. lector Dumitru Abrudan, *Aspecte ale antropologiei Vechiului Testament*, în rev. „Studii Teologice“, nr. 3–4, martie–aprilie 1978, p. 266.

<sup>34</sup> Cf. Sfântul Irineu de Lugdunum, *Contra ereziilor*, V, 6, 1–2 și 16, 1; **Demonstrația propovăduirii apostolice**, 11. Sfântul Ioan Gură de Aur, **Omilii la Facere**, VIII, 3. Sfântul Grigore Palama, **Prosopee**. Aflăm această idee la majoritatea Părinților sirieni.

<sup>35</sup> Adalbert Rebić, *op. cit.*, p. 80.

<sup>36</sup> Jean-Claude Larchet, **Acesta este trupul Meu...**, În românește de Marinele Bojin, Editura Sofia, București, 2006, p. 29.

<sup>37</sup> Дмитрий Владимирович Щедровицкий, **Введение в Ветхий Завет: Пятикнижие Моисеево [Introducere în Vechiul Testament: Pentateuhul lui Moise]**, Москва: Теревинф, 2003, p. 45.

<sup>38</sup> Pr. prof. dr. Ioan Bria, **Dicționar de Teologie Ortodoxă: A-Z**, Editura IBMBOR, București, 1981, p. 97, s.v. „Chip“.

<sup>39</sup> Ieromonah Teofan Mada, **Omul și educația în opera Sfântului Vasile cel Mare**, Editura Agnos, Cluj-Napoca, 2009, p. 18.

nostru Iisus Hristos. El este „chipul lui Dumnezeu celui nevăzut, mai întâi născut decât toată făptura“ (Coloseni 1, 15). Fiecare creștin trebuie să tindă spre a deveni asemenea chipului Fiului lui Dumnezeu (Romani 8, 29). Astfel, chipul lui Dumnezeu (ἡ εἰκόνα τοῦ Θεοῦ) în om constă tocmai în capacitatea de a ajunge la *îndumnezeire* (θέωσις) prin trăirea unei vieți evanghelice<sup>40</sup> manifestată prin cultivarea virtuților creștine.<sup>41</sup>

### Omul: bărbat și femeie – „coroana creației“ (familia în perspectivă: proiect divin)

Spre deosebire de mitologiile orientale – unde scopul creării oamenilor se limitează doar la dorința egoistă a zeilor de a li se aduce adorații și jertfe – autorul inspirat vede în actul creator al lui Dumnezeu un gest nobil și superior, izvorât din marea Sa iubire. Dumnezeu, Care este o comuniune de Persoane (*Elohim*), îl creează pe om ca persoană capabilă de a se împărtăși de iubirea Creatorului, dar și de a împărtăși iubire. Nimic nu poate justifica existența mai mult decât iubirea: „*Iubirea nu satură pe nimeni niciodată*“<sup>42</sup>. Scriitorul inspirat vede în *bărbat și femeie* (ὁ ἀνὴρ καὶ ἡ γυνή) o unitate legată ontologic prin iubire: unul fără celălalt nu poate exista. În mentalitatea evreiască, omul împlinit este cel alături de femeia sa, apt pentru întemeierea unei familii și perpetuarea speciei umane. Scopul căsătoriei – potrivit primului capitol al *Sfintei Scripturi* – este acela de a participa la actul creator și transmiterea chipului lui Dumnezeu prin nașterea unor oameni noi. Unitatea familiei este garantată de felul cum ambele părți se îmbină și se completează reciproc în desăvârșită rânduială (λειτουργία / *leitourgia*).

Unii exegeți, tributari prejudecăților sexiste, obișnuiesc să privească exclusiv pe bărbat drept singurul purtător al *chipului* lui Dumnezeu. Dar o analiză atentă asupra pasajului scripturistic (Facere 1, 27) subliniază contrariul:

וַיְבָרֵא אֱלֹהִים אֶת-הָאָדָם בְּצַלְמוֹ,  בְּצֶלֶם אֱלֹהִים בָּרָא אֹתוֹ:  זָכָר וּנְקֵבָה, בָּרָא אֹתָם.	Și a creat Dumnezeu pe om după chipul Său, <i>Vayivra Elohim et-ha'adam be'alamo,</i> după chipul lui Dumnezeu                      a creat    pe el: <i>be'elem Elohim</i> bara        oto: bărbat și femeie,                                      a creat    pe ei. <i>za'har uneqeva<sup>h</sup>,</i> bara        otam.
---	---

<sup>40</sup> Jeromonah dr. Justin Popović, **Dogmatika Pravoslavne Crkve, knjiga prva [Dogmatica Bisericii Ortodoxe, cartea întâi]**, Beograd, 1980, pp. 258–259.

<sup>41</sup> Cf. Sfântul Ioan Damaschinul, **Dogmatica**, II, 12.

<sup>42</sup> Preot acad. prof. dr. Dumitru Stăniloae, **Sfânta Treime sau La început a fost Iubirea**, Editura IBMBOR, București, 1993, p. 7.

Acest paralelism poetic pe care îl găsim în rândul al doilea și al treilea sugerează că termenul  $\text{וְאָדָם}$  / *oto*, „pe el“ (rândul 2) stă în strânsă legătură cu termenul  $\text{וְאֹתָם}$  / *otam*, „pe ei“ (rândul 3). În aceeași ordine de idei este sugerată și o strânsă legătură, deși nespecificată, între termenul „chipul lui Dumnezeu“ (rândul 2) și cuvintele „bărbat și femeie“ (rândul 3). Cuvântul  $\text{אָדָם}$  / *ha-adam* în limba ebraică este un singular colectiv, nu are plural, astfel încât l-am putea traduce prin „omenirea“, „oamenii“, nu numai „omul“. Umanitatea este percepută în Facere 1 ca o mare familie al cărei părinte este Adam, primul om, prima ființă omenească ( $\text{אָדָם וְאִשָּׁה}$  / *Adam ha-rišon*). În acest fel Adam „ocupă o poziție excepțională în raport cu toți oamenii, în el găsindu-se înglobată întreaga pleromă a umanității“<sup>43</sup>. Interpretării și traducătorii evrei redau substantivul *adam* prin „om“, indiferent dacă este sau nu articulat.<sup>44</sup> În viziunea exegezei rabinice, în textul masoretic, *adam* devine nume propriu abia începând de la Facere 4, 25.<sup>45</sup> În schimb, în textul grecesc (*Septuaginta*) și textul latinesc (*Vulgata*) numele propriu  $\text{Ἀδάμ}$  / *Adam* apare pentru prima dată menționat la *Facere* 2, 16.<sup>46</sup> Crearea primului om este crearea naturii omenești. Amândoi soții sunt purtători ai chipului lui Dumnezeu, cu aceleași daruri creatoare și cu aceeași responsabilitate.

În multe mitologii ale Orientului antic a dăinuit convingerea că zeii ar fi creat la început mai multe perechi de oameni. Această convingere nu era străină nici scriitorului biblic. De vreme ce acesta descrie obârșia lumii cu o credință de nezdruncinat într-un singur și adevărat Dumnezeu, la începutul istoriei umanității plasează un singur *om*, gest prin care combate poligenismul, chiar dacă în epoca sa probleme de acest tip încă nu existau. Intenția scriitorului era aceea de a transmite conaționalilor săi mesajul Revelației potrivit căreia Dumnezeu este Creatorul lumii și al primei familii (monogenism), din care descinde întreg neamul omenesc. Pentru a-i diferenția între ei pe primii oameni, autorul inspirat întrebuințează aceleași cuvinte ca și în cazul celorlalte vietăți,  $\text{זָכָר וּנְקִיבָה}$  / *za<sup>c</sup>har uneqeva<sup>h</sup>* („bărbat și femeie“). El nu a vrut prin aceasta să arate că omul ca ființă diferențiată sexual este *chipul* lui Dumnezeu,<sup>47</sup> ca și cum în El ar fi părți masculine și feminine, așa cum de altfel a fost cazul în mitologiile diverselor popoare antice, care divizau lumea divină între numeroși zei și numeroase zeițe. În conștiința poporului ales Dumnezeu nu a fost nici masculin, nici feminin, dar a îmbrățișat și depășit caracteristicile de gen. Scriitorul sfânt a vrut să spună că *femeia este tot atât de mult chip al lui Dumnezeu*

<sup>43</sup> Sfântul Grigore al Nyssei, *Despre crearea omului*. Apud pr. lector Dumitru Abrudan, *art. cit.*, p. 267.

<sup>44</sup> **Sveto Pismo Staroga Zaveta: Knjiga Postanja [Sfânta Scriptură a Vechiului Testament: Cartea Genezei]**, Ștampa Interklima-Grafika, Vrnjci, Beograd, 2004, p. 14, nota 1, 26<sup>1</sup>.

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 33, nota 4, 25.

<sup>46</sup> *Ibidem*, p. 21, nota 2, 16.

<sup>47</sup> Sandra L. Gravett, Karla G. Bohmbach, F. V. Greifenhagen, Donald C. Polanski, *op. cit.*, p. 158.

ca și bărbatul.<sup>48</sup> Așadar, familia originară, edenică, înainte de a fi un cuplu, a fost mai întâi un triunghi: Dumnezeu – bărbatul – femeia.

Dumnezeu adresează ambelor părți, *bărbătească și femeiască*, aceleași sarcini și dispoziții:

- să fie stăpânii Creației (Facere 1, 26);
- să colaboreze la creșterea populației umane (Facere 1, 28);
- să aibă acces nemijlocit, liber și egal la sursele de aprovizionare (Facere 1, 29).

Aceste beneficii, sarcini și responsabilități sunt atribuite în mod imparțial ambelor genuri. Cei doi oameni sunt împreună *chipul* lui Dumnezeu; împreună ei formează o unitate. Această stare a primilor oameni înainte de căderea în păcat este ordinea pe care Dumnezeu a instaurat-o ca normativă și prescriptivă. Felul în care au interacționat primii oameni în starea primordială devine model pentru relația dintre soți în Biserica creștină. Legătura conjugală plăcută lui Dumnezeu este monogamia. Când ne gândim la o căsătorie fericită, avem în vedere o căsătorie în care cei doi, soțul și soția, se împlinesc unul pe altul spiritual, intelectual, afectiv și biologic. O căsnicie fericită este aceea în care soții se împlinesc reciproc în toate domeniile vieții lor („cومانitate“),<sup>49</sup> iar împreună împlinesc planul lui Dumnezeu cu omul. Relatările vetero-testamentare despre decadența umanității (de exemplu: lascivitatea lui Samson, infidelitatea lui David sau poligamia lui Solomon) sunt descriptive și niciodată normative; ele ne oferă informații despre cum *a fost*, dar nu întotdeauna despre cum *s-ar cuveni* să fie.<sup>50</sup>

Raporturile dintre soții primei familii înainte de cădere erau marcate de o desăvârșită rânduială a rolurilor firii. Așa cum se va arăta în continuare, primii oameni au fost dotați cu aptitudini spirituale și morale ce puteau să ajungă la mare înălțime. În frumusețea și puritatea lor feciorelnică, cei doi se bucurau de pacea naturii, de apropierea, comuniunea și iubirea Creatorului. Dumnezeu le oferă oamenilor drept hrană legumele și fructele, iar animalelor iarba obișnuită (verdeață). Într-un asemenea tablou care prezintă starea ideală nu a existat un loc pentru uciderea animalelor și înfruptarea din carnea acestora: *la început oamenii și animalele au trăit într-o armonie deplină* (în Isaia 11, 6–9 proorocul anunță o stare asemănătoare de pace și armonie între oameni și animale ca semn al timpurilor mesianice).

<sup>48</sup> Mulți interpreți biblici identifică în Facere 1, 27 sursa androginismului biblic și pentru susținerea acestor convingeri caută paralelisme în literatura Orientului Antic. Însă contextul local nu prezintă certitudini legate de natura bisexuală a omului primordial, sau intenția autorului inspirat de a-l reprezenta astfel pe primul om în starea inițială.

<sup>49</sup> Jack O. Balswick, Judith K. Balswick, **Familia, o perspectivă creștină asupra căminului contemporan**, Editura Casa Cărții, Oradea, 2009, p. 19.

<sup>50</sup> *Ibidem*, p. 84.

Ideea despre un asemenea ev de aur a dăinuit mult timp și în conștiința altor popoare (poetii latini Vergilius și Ovidius au cântat în poemele lor epoca de aur de la începutul istoriei umanității). În *Facere 1* omul este perceput ca un membru al lumii biologice: el este cea mai nobilă, cea mai desăvârșită și cea mai frumoasă făptură între toate ființele vii cu care stă la aceeași masă. Această presupuziție pleacă de la faptul că omul a fost creat în aceeași zi cu animalele (*Facere 1, 24–31*)<sup>51</sup> cu care împreună formează marea familie a ecosistemului terestru. *Omul*, bărbatul și femeia, reprezintă *coroana, splendoarea și apogeul* Creației.<sup>52</sup> În această privință autorul inspirat își evidențiază credința pe care nu o întemeiază pe o constatare istorică vrednică de luat în seamă. Preocuparea sa nu este una de natură științifică, ci mesajul Revelației divine, pe care în mod abil o încadrează în imagini și simboluri.

Mai târziu vom vedea că această armonie deplină între animale și primii oameni va fi compromisă de păcat și răzvrătirea omului împotriva lui Dumnezeu. Sfinții Părinți ai Bisericii sunt de părere că porunca dată omului de a stăpâni zidirea inferioară, trebuie înțeleasă, deopotrivă, ca un îndemn de a stăpâni și asupra instinctelor pătimașe care îl pândesc în lăuntruul său. Sfântul Vasile cel Mare afirmă că „puterea ce ni s-a dat asupra viețuitoarelor ne pregătește să ne facem stăpâni asupra noastră”<sup>53</sup>. În *Facere 1* omul este o creatură mixtă, în parte cerească, în parte pământescă.<sup>54</sup> După cunoașterea păcatului, în partea pământescă Dumnezeu a îngăduit modul de reproducere similar animalelor. Luptând împotriva patimilor împresurătoare, omul tânjește, prin partea cerească din ființa sa, să redobândească comuniunea și prietenia cu Dumnezeu, o condiție superioară a existenței. Un semn al acestei realități spirituale îl constituie faptul că „adevărul, binele și frumosul sunt valori spirituale pe care omul se străduiește să le transpună permanent în propria sa viață”<sup>55</sup>.

Finalul cosmogoniei biblice demonstrează că întreaga acțiune creatoare este subordonată unui *scop liturgic*: instituirea Sabatului ca zi de odihnă (*requies*) și sărbătoare (*festum*) și conferirea ei cu însemnul dumnezeiesc. Israelii, cărora le este adresat cuprinsul scrierilor sfinte, nu au fost capabili a înțelege gândirea abstractă despre Creație, motiv pentru care redactorul Îl prezintă pe Dumnezeu ca Lucrător care săvârșește lucrarea Sa în decursul a șase zile și apoi se odihnește. De aici și convingerea potrivit căreia fiecare evreu credincios este dator să respecte ziua a

<sup>51</sup> Gerhard von Rad, *Das erste Buch Mose: Genesis*, în „Das Alte Testament Deutsch“ 2–4, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1964, pp. 47–48.

<sup>52</sup> Pr. lector Dumitru Abrudan, *art. cit.*, p. 265.

<sup>53</sup> Sfântul Vasile cel Mare, **Despre obârșia omului 2, 7**. Ieromonah Serafim Rose, **Cartea Facerii, Crearea Lumii și omul începuturilor: Perspectivă creștin-ortodoxă**, în românește de Constantin Făgețan, Editura Sofia, București, 2001, p. 102.

<sup>54</sup> Jeromonah dr. Justin Popović, *op. cit.*, p. 251.

<sup>55</sup> Pr. lector Dumitru Abrudan, *art. cit.*, p. 269.

șaptea a săptămânii ca zi de odihnă (שַׁבָּת / *šabat*) și pace (שְׁלוֹם / *šalom*), imitându-L pe însuși Creatorul lumii.

Cosmogonia biblică – potrivit susținătorilor ipotezei documentariste – nu a apărut deodată; ea reprezintă rodul școlii preoților erudiți din perioada exilului babilonian (secolul VI î.d.Hr.), rezultatul sânguințelor mai multor generații.<sup>56</sup> În timpul exilului, preoții au insistat ca patrimoniul religios și moral să fie salvat, astfel încât Israel să fie ferit de asimilare. În asemenea împrejurări, lipsiți de Templul sfânt din Ierusalim și, implicit, de cult, preocuparea majoră devine redactarea cărților sfinte și organizarea vieții religioase a comunităților. Renașterea vieții spirituale a poporului ales era condiționată de promisiunea apropierii timpurilor mesianice și împăcării cu Dumnezeu. S-a pus tot mai mult accentul pe adevărurile care vorbesc despre originea comună a întregii omeniri și preoția autentică. O atenție deosebită va fi acordată promovării valorilor familiale, care stau la baza fiecărei societăți. Casta figură a strămoșilor neamului omenesc înainte de căderea în păcat și prezența a numeroase simboluri trezesc sentimente de admirație și reverență chiar și în ochii celui mai dezinteresat cititor al *Sfintei Scripturi*. Datorită acestui fapt unii comentatori au fost obligați să exprime părerea potrivit căreia Facerea 1 trebuie să fie opera unui scriitor cu o înaltă ținută morală și o credință neșrămutată în Dumnezeu. Aceste rânduri conțin una dintre mărturiile cele mai importante ale religiei evreiești.

Putem rezuma mesajul spiritual și moralizator al acestor pasaje biblice citate până aici în felul următor:

- Dumnezeu a creat o sigură pereche de oameni care să devină genitorii unici ai neamului omenesc.
- Familia este o instituție sfântă care se întemeiază prin legătura indisolubilă dintre un singur bărbat și o singură femeie.
- Baza ființării unei familii sănătoase o constituie relațiile de complementaritate și egalitate dintre soți.
- Rolul familiei este social, religios și moral, adică nașterea, creșterea și educarea copiilor.

(va urma)

---

<sup>56</sup> Adalbert Rebić, *op. cit.*, p. 84.

## SFÂNTUL IOAN GURĂ DE AUR

DESPRE IUBIREA TRUPURILOR<sup>1</sup>

Ce înseamnă: „slava Domnului ca prin oglindă privind în același chip ne prefacem“ (II Corinteni 3, 18)? Acest lucru se arată mai limpede când lucrăm harismele minunilor și semnelor. *Dar nici acum nu este greu să vadă acest fapt cel ce are ochii credinței.* Căci atunci când ne botezăm sufletul nostru luminează mai tare și decât soarele, fiind curățit de Duhul. Și nu numai noi ne uităm la slava lui Dumnezeu, ci și de acolo primim o oarecare strălucire. Și după cum o suprafață argintată și curată, dacă este pusă către razele soarelui, și ea va emite raze, nu singură, din firea ei, ci pentru că există strălucirea solară, așa se întâmplă și cu sufletul curățit – care de altfel devine mai luminos decât argintul: și el primește rază din slava Duhului și apoi o reflectă. De aceea și zice „privind ca prin oglindă ne prefacem în același chip de la slavă“, e vorba de cea a Duhului, „spre slavă“, adică a noastră, și care devine în chip firesc cum e aceea de la Duhul Domnului. Ia aminte cum și aici Îl numește pe Duhul Domn. Dar și de altundeva este cu puțință a se vedea domnia Lui. „Slujind ei Domnului și postind a zis Duhul: Osebiți-Mi pe Pavel și Barnaba“ (Faptele Apostolilor 13, 2). De aceea a zis [Scriptura] „slujind ei Domnului“ și „osebiți-Mi“, ca să arate că [Fiul și Duhul] sunt de aceeași cinste. Și iarăși zice Hristos: „Robul nu știe ce face stăpânul lui“ (Ioan 15, 15). Dar Duhul, după cum omul știe cele ale sale, știe cele ale lui Dumnezeu și nicidecum nu este învățat [de cineva]. Chipul nu rămâne [la nesfârșit]<sup>2</sup>. Iar a lucra după cum vrea arată libera determinare și stăpânia Lui. Acesta [Duhul] ne preschimbă. Acesta nu ne lasă să ne potrivim veacului acestuia. Acesta este făcătorul unei astfel de zidiri<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Traducere și note din Patrologia Greacă, Omilia VII la II Corinteni, cap. 61, 448–454 de preot Marcel Hanches.

<sup>2</sup> Chipul reflectat în oglindă nu rămâne decât atâta timp cât modelul stă în fața oglinzii. Odată ce modelul se depărtează, chipul nu rămâne imprimat în oglindă. Omul poate ști de la Dumnezeu doar atât cât îi arată Acesta și cât timp îi arată, desigur dacă are suprafața sufletului curată și strălucitoare. Dar chiar cu suprafața curată, dacă Dumnezeu Se ascunde, sufletul omului nu mai reflectă nimic. Duhul în schimb nu cunoaște în felul acesta, căci El nu este o oglindă în care să se reflecte Cel Ce-L învață, ci El Însuși este Dumnezeu și Învățător.

<sup>3</sup> Zidirea cea înnoită a omului în Hristos.



Căci după cum zice „zidiți în Hristos Iisus“ (Efeseni 2, 10), tot așa zice „inimă curată zidește întru mine Dumnezeuule și Duh drept înnoiește întru cele din lăuntru ale mele“ (Psalm 50, 12).

Vrei să-ți arăt acestea și din lucrurile mai concrete ale apostolilor? Cugetă la Pavel ale cărui haine erau lucrătoare și la Petru a cărui umbră era puternică. Și nu ar fi lucrat atâtea [minuni] hainele și umbrele lor și nu ar fi fost înfricoșate prin strălucire, dacă nu ar fi avut pe ele chipul Împăratului. Căci hainele împăratului sunt înfricoșate și pentru tâlhari. Vrei să vezi că slava [aceasta] luminează și prin trup? „Privind“, zice, „la fața lui Ștefan au văzut-o ca o față de înger“ (Faptele Apostolilor 4, 15). Dar nimic nu era acest lucru față de slava care fulgera dinlăuntru lui<sup>4</sup>. Ceea ce Moise avea pe față, aceștia [creștinii] purtau pe suflet, ba a acestora era cu mult mai mare [decât a lui Moise]. Fiindcă a lui Moise era oarecum mai trupească<sup>5</sup> [οισθητικος] pe când a acestora este netrupească<sup>6</sup>. Și după cum corpurile care emană strălucire, răsfrângându-și luminarea spre corpurile care pot reflecta lumina, le dau și acelor din strălucirea lor, așa se întâmplă și cu cei credincioși<sup>7</sup>. Și de aceea cei care pățimesc aceasta lasă pământul și visează<sup>8</sup> cele din ceruri. Vai mie! Bine este acum să plâng cu amar căci, având parte de atâta cinste și bun neam [ευγενεια]<sup>9</sup>, nu cunoaștem cele ce le-am spus [τα λεγομενα] din pricină că

<sup>4</sup> Slava care uneori apare în trupurile sfinților nu este ceva deosebit față de strălucirea care pururea o au în inima lor. Cea dintâi nu este decât „materializarea“, concretizarea (dacă ne putem exprima astfel) celei din urmă. Creștin este cel care poartă în sine tot timpul strălucirea slavei dumnezeiești, nu numai din când în când.

<sup>5</sup> Literal: „mai simțuală“.

<sup>6</sup> Aceeași slavă necreată era și pe fața lui Moise ca și în inimile sfinților după venirea lui Hristos. Atunci la ce se referă faptul că prima era „mai simțuală“ iar ultima „netrupească“, căci de fapt și în cazul sfântului Ștefan ea era la fel de vizibilă și strălucitoare, deci simțuală, ca și a lui Moise? Răspunsul îl lasăm tot sfinților să-l dea. Iată ce spune sfântul Macarie Egipteanul în omilia 32, paragraful 4: „Moise, îmbrăcat fiind în trup, n-a putut să intre în inimă și să îndepărteze veșmintele cele murdare ale întunericului; numai Duhul (provenit) din Duhul (Sfânt) și focul (provenit) din focul (divin) nimicește puterea întunericului viclean”(traducere preluată din vol. 34, colecția PSB). Deci trupescul sau netrupescul slavei, adică gradul de interioritate unde se sălășluise este dat de intrarea sau nu în inimă și scoaterea din adâncul omului a duhurilor care au intrat de la Adam în noi. Acest lucru nu l-a făcut decât Hristos. De aceea și dreptii, oricât de virtuoși păreau a fi, tot în iad mergeau înainte de Hristos, căci nu reușiseră de unii singuri să intre în adâncul inimii și să izgonească de acolo puterea întunericului. Deci aceeași slavă dumnezeiască se sălășluise și în Moise și în Ștefan dar în „locuri“ diferite: una mai în exterior, căci în adâncul lui Moise era încă întunericul iar una în adâncul inimii pentru că inima sfântului Ștefan era curățită prin botez. Dar în ambele cazuri slava se manifesta și trupește.

<sup>7</sup> Duhul Sfânt este Cel Ce emană iar credinciosul este cel care se curăță pentru a putea reflecta lumina.

<sup>8</sup> În sensul că se ocupă cu acelea, că inima lor este la acelea. Visul este domeniul unde ne refugiem de realitatea aceasta trecătoare și apăsătoare. Cugetarea la cele cerești ne desprinde de grijile lumești.

<sup>9</sup> Bunul neam îl primește creștinul la Botez, când se îmbracă cu Hristos. Atunci el se naște din nou, de sus.

degrabă se pierd lucrurile [realitățile] [τα πραγματα]<sup>10</sup> și ne aprindem către cele ale simțurilor. Căci această slavă negrăită și înfricoșată rămâne în noi o zi sau două, iar mai apoi o stingem, aducând asupra ei vijelia treburilor lumești [τα πραγματα βιωτικα]<sup>11</sup>, forțând [astfel] razele [slavei] să plece de la noi, prin desimea norilor [grijilor lumești]. Căci vijelie [și furtună] sunt cele lumești [τα βιωτικα], ba mai crâncene decât furtuna. Căci nu ger se naște de aici, nici ploaie, nici noroi nu se face sau bălți, ci lucruri mai cumplite decât acestea care alcătuiesc gheena și răutățile gheenei<sup>12</sup>. Și precum, când e ger aspru, toate mădularele sunt înțepenite și moarte,

<sup>10</sup> *Τα πραγματα* sunt realitățile despre care sfântul vorbește. *Τα λεγομενα* sunt vorbele despre acele realități. În general noi ne cunoaștem verbal învățătura de credință și subtilitățile teologice dar, pentru că ne pornim spre cele trupești, nu putem avea experiența realităților de care vorbim (sau o avem de scurtă durată). În acest caz suntem asemenea lihniiților de foame care, abia târându-se, discută aprins despre ipotetice banchete și mese fastuoase. Trecem pe lângă experiența celor pe care le cunoaștem la nivel intelectual tocmai pentru că nu le luăm în serios. Pentru noi cele serioase tot ale trupului sunt. De pildă cum putem să facem teologie sau să convertim pe alții când pururea noi căutăm binele și confortul nostru pe lumea aceasta, pe când învățătura pe care o propovăduim spune, din contră, să renunțăm la noi pentru ceilalți. Un astfel de dezacord între ce spunem și ce trăim ne face foarte asemănători diavolului care în rai s-a folosit de creația lui Dumnezeu pentru succesul propriu, oferind o foarte fin deformată privire asupra realității față de cea corectă.

<sup>11</sup> Faptul că se vorbește de păstrarea oarecum ciclică (prin pierderi și reveniri succesive) a acelei slave în suflet arată că ea se „împropătează“ periodic. „Împropătarea“ se făcea la Sfânta Liturghie prin Sfânta Împărtășanie. Experiența creștinului care se împărtășește cu pregătirea cuvenită este prezența simțită a lucrării harului. Dacă omul vine cu mare căință are experiența strălucirii slavei. Dacă nu este pregătit suficient, dar totuși pregătit, simte pace adâncă, potolirea mișcărilor gândurilor, putere de concentrare și de a lucra poruncile lui Hristos, dragoste pentru toți, puterea de a trece peste toate întristările lumești, puterea de a ierta pe vrăjmași, simțirea neputinței proprii etc. Paleta de trăiri este variată ca intensitate, funcție de pregătirea lăuntrică a omului și de folosul pe care Dumnezeu știe că-l are. Cât timp pentru mine, cel împărtășit, cea mai importantă realitate – de fapt singura realitate – este simțirea lui Dumnezeu și făptuirea poruncilor Lui, harul rămâne și mă luminează înăuntrul și mă ajută să sporesc în creșterea duhovnicească. Când din neatenție sau din atacul unei patimi pe care nu o resping de bună voie (e de-ajuns pentru a se retrage harul chiar numai un gând rău, dacă nu mă pocăiesc imediat pentru el) pentru mine o realitate a vieții lumii acesteia devine mai importantă decât legătura cu Hristos, harul se retrage pentru că eu am ales să fie cu lumea mai mult decât cu Dumnezeu. Retragerea nu este decât pecetluirea opțiunii mele. Dacă plâng și mă căiesc și mă îndrept, dorind iarăși prezența harului, el revine, dacă nu tulburarea mea se amplifică. Harul nu pleacă imediat, ci numai dacă noi îl forțăm să plece, dacă îl silim să ne păărăsească prin faptul că nu vrem să ne pocăim, de gândul, vorba sau fapta rea. Realități [treburi] lumești nu sunt prin urmare activitățile în sine pe care le desfășurăm în viață, ci investiția lor cu o importanță mai mare decât li se cuvine. Când noi, cu alegerea noastră liberă, le dăm o consistență mai mare decât au, harul ne păărăsește. În general izbăvirea de legătura pățimășă față de lumea aceasta nu se poate face decât prin lupta pentru dobândirea și păstrarea harului. E nevoie de o viețuire foarte atentă la cele mai fine mișcări ale minții și ale inimii. Această atenție se dobândește în botez sau, în caz de cădere din har, prin pocăință.

<sup>12</sup> Chinurile iadului sunt date și de faptul că omul nu mai are realitățile care alcătuiau pentru el viața sa, rațiunea lui de a exista. Când realitățile lumești sunt pentru noi consistența vieții, lipsa lor provoacă o suferință chinuitoare (să ne gândim la suferința celor închiși în temniță). Iadul este trăit de om de aici și anume atunci când viața pentru el se reduce la o relație cu mai mult sau mai puține

așa și în iarna și furtuna păcatelor, sufletul îngheață și tremură și nu lucrează nimic din cele ale sale, înțepenit fiind de conștiință ca de către ger. Căci ceea ce este frigul pentru trup, aceea este viclenia conștiinței pentru suflet<sup>13</sup>. De aici vine și lașitatea [și frica și ticăloșia] [δειλία]<sup>14</sup>. Căci nimic nu este mai laș [și mai ticălos] decât cel care se pironeste de lucrurile lumești. Unul ca acesta trăiește viața lui Cain<sup>15</sup>, tremurând în fiecare zi. Și ce să vorbesc eu de morți și pagube și lupte și lingușiri și slugărnicii, când și fără acestea el se teme de mii de schimbări? Chiar de gem cămărilor de aur, sufletul tot n-a scăpat de frica de sărăcie. Și e firesc, căci el se aprinde pentru lucruri stricătioase și care ușor se răstoarnă. Și chiar dacă el nu suferă nici una [din aceste] schimbări [de situație], văzând răsturnările de situații ce se petrec cu alții, se pierde și el. Și multă este lașitatea și ticăloșia lui, multă lipsa de bărbăție. Căci nu numai în fața primejdiilor este lipsit de curaj unul ca acesta, ci și față de toate celelalte. Căci dacă vine asupra lui iubirea de bani nu respinge atacul ca un bărbat liber, ci se comportă în toate ca un ahtiat după argint, robind iubirii de argint ca unei stăpâne cumplite.

Iar dacă vede vreo fetișcană arătoasă [ευμορφος] îndată se lasă robit și o urmează ca un câine turbat, când ar trebui să facă tocmai pe dos. Când vezi o femeie frumoasă [oraia] nu te folosi de această situație<sup>16</sup> ca să îți satisfaci pofta, ci caută cum să-ți lepezi pofta.

obiecte (sau persoane transformate în obiecte) și care îi susțin existența. Pentru un astfel de om obiectele sunt ιπποστασι-ul [ceea ce susține] vieții sale și nu Dumnezeu ca Ipostas. Lumea de azi a început deja să devină un iad. Relațiile dintre oameni sunt contractuale, nicidecum relații de dăruire iubitoare și jertfelnică.

<sup>13</sup> De aceea primul pas în eliberarea de lume este conștientizarea și spovedania serioasă a păcatelor. Această pocăință integrală atrage harul care eliberează și încălzește și revigorează conștiința care a fost omorâtă prin pironirea de lucrurile lumii. Conștiința astfel revigorată și încălzită prin spovedanie și lacrimi, dezmoște încetul cu încetul toate mădularele sufletului și acesta devine în cele din urmă apt de a lucra cele proprii ale sale. Pocăința neconținută, de altfel, este semnul căldurii și sănătății sufletului.

<sup>14</sup> Δειλία este starea omului lipsit de orice demnitate, josnic, ticălos, parvenit, laș, fricos, egoist, care pururea își caută plăcerile și confortul propriu, care se teme pentru vătămarea sa etc. Este omul care nu are măreția de a se jertfi pentru ceilalți și pentru viața veșnică.

<sup>15</sup> A se observa în Cartea Facerii că urmașii lui Cain sunt cei care au inventat civilizația și distracțiile.

<sup>16</sup> Literal: „nu privi [σκοπες] aceasta ca să-ți bucuri pofta“. Σκοπες nu înseamnă simpla privire, ci privirea îndreptată cu un anumit scop spre ceva (de la aceeași rădăcină avem în greacă σκοποζ și în română și latină „scop“), o privire cercetătoare, direcționată, calculată. Este o privire premeditată. Acest tip de privire este legată de atitudinea lăuntrică care o însoțește. Dacă patima e în mine și privirea mea e vinovată și pătimasă, dacă inima e curată și privirea e curată. Epitetul οραια (frumoasă, pârguită, plină de rod) indică și faptul că acea femeie este pregătită fizic, este aptă ca cel pătimas să își poată împlini pofta. Fiecare creatură are frumusețea ei, dar cel pătimas nu știe să vadă decât acea frumusețe (și sub aspectul care convine patimii lui) care este aptă să împlinească patima lui. Cel pătimas disprețuiește făptura lui Dumnezeu. Dacă el spune „Ce frumoasă e femeia aceasta!“ dar nu vede frumusețea alteia (care nu convine patimii lui) batjocorește pe Creator și prin asta demonstrează că și când a privit la prima nu l-a laudat pe Dumnezeu, ci doar și-a satisfăcut egoismul. Pe cel pătimas creația nu-l duce

- „Și cum e cu puțință acest lucru?“, ar zice cineva. „Căci faptul de a o dori pătimaș [ερωω] nu ține de mine“<sup>17</sup>.
- „Dar de cine ține, spune-mi?“
- „De vrăjmășia diavolului“.
- „Socotești că diavolul este întru totul [vinovat] de acest sfat rău? Păi atunci luptă-te și bate-te cu boala“.
- „Dar nu pot“, zice el.
- „Atunci hai să te învățăm mai întâi că acest lucru se întâmplă din ușurătatea [și delăsarea ta] [ραθυμια] și că tu ai dat la început cale [παροδος] diavolului. Iar **dacă vrei**, chiar și acum, cu multă ușurință, poți să-l alungi“<sup>18</sup>. Ia spune-mi, adulterii

spre Făcător, ci îl închide în egoismul său. Și această închidere egoistă este o parte a iadului. Este incredibil și aproape de neînțeles cum, desfătându-ne de minunăția creației lui Dumnezeu, de fapt ne făurim iadul veșnic.

<sup>17</sup> E vorba de privirea orientată sexual a unui bărbat sau femeie față de cel de sex opus. În general omul pătimaș nu se uită la cel de sex opus ca la o persoană, ca la un suflet, ci îl privește doar după gradul în care corespunde satisfacerii patimii lui. În concret un bărbat se uită la o femeie cum arată conformația trupului, fața, etc. și prea puțin îl interesează cine este în adâncul ei. La fel femeia se uită la trupul bărbatului și la accesoriile care îl pun în postura unui mascul puternic (mașină, haine, bani etc.). Dar pentru a te uita în acest mod la cineva de cum îl vezi prima dată, nu ține de fire, căci un copil nu se uită pătimaș la nimeni, ci de educația și mentalitatea pe care o primim. Dacă copilul vede de mic doar imagini sexuale (și azi tot e impregnat de sex, până și prezentatoarele care prezintă știrile cele mai onorabile) așa se va raporta față de semenii. Plaga societății civilizate este stricarea adâncă, mult prea adâncă, a minții oamenilor. Și atunci într-adevăr omul simte că nu ține de el să privească așa pe semenii, de vreme ce, de când se știe, el așa i-a privit, căci așa a fost educat. Sfântul Ioan vrea să ne arate că această mentalitate nu este firească și că poate fi schimbată, chiar dacă suntem foarte vătămați de ea (adesea din neștiință). Poate în acest text al sfântului Ioan ar fi bine să se ține seama ori de câte ori se întâlnește cuvântul *ερας* (tradus prin „iubire pătimașă“) de un înțeles mult mai larg și anume acela de raportare sexuală, relaționare cu tentă sexuală a unei persoane la alta. În acest caz de *ερωζ* ține nu doar actul sexual în sine, ci tot comportamentul și lucrurile adiacente care preced sau urmează unei relații sexuale. Ba chiar dacă nu se ajunge la actul sexual, tipurile de comportament sexual intră tot în categoria lui *ερωζ*. Așadar *ερωζ* pot fi atitudinile, gesturile, vorbele, aluziile, pe scurt, un anumit mod de a fi. Prin urmare adulter, de pildă, nu este doar cel care desfrânează cu soția altuia, ci și cel care își îngăduie să privească sau să gândească pătimaș față de soția altuia. Adulter este și cel care se uită la TV la trupurile altor femei și face acest lucru cu plăcere, ba chiar când e soția de față. Orice om simte imediat în inima lui dacă relaționarea lui față de o altă persoană are tentă sexuală sau este curată, numai că mai nimeni nu are curaj să mărturisească și să se pocăiască.

<sup>18</sup> Dacă dăm la început diavolului intrare în noi (prin acceptarea gândurilor și a excitațiilor simțuale) după aceea el ne însuflă să credem că este absolut natural să gândim pătimaș și că de fapt nu mai ține de noi să ne schimbăm, ci că așa este firesc. Dacă așa-i firescul, cine se va lupta împotriva firescului? Și astfel diavolul ne biruiește fără să ne mai lupte prin faptul că acceptăm mentalitatea oferită de el ca firească. Sfântul vrea să ne arate că dacă vrem ne putem scutura de acea deviere a minții și de duhul care a intrat odată cu ea. Să mai limpezim câteva chestiuni: *θυμος*-ul – sau partea irascibilă a omului – este sediul voinței și al hotărârilor noastre de a face toate câte le facem. Acolo se aprinde râvna pentru a face un anumit lucru și de acolo avem sângele și răbdarea de a lupta. Cât timp în *θυμος* se află harul lui Dumnezeu și puterile firii lucrează normal (aceasta înseamnă că ele conlucrează întru totul cu harul) avem putere și greutate în Faptele Apostolilor și în cuvânt (simțământul greutății și puterii în *θυμος* îl avem mai ales după Sfânta Împărtășanie iar acest simțământ este împreună cu conștiința și simțirea faptului că tăria și focul din tine nu este din tine deși este al tău, ci este dar al

fac adulter pentru că iubesc pățimaș [ερωω] sau pur și simplu că își doresc să se primejduiască“.

– „Este limpede că din pricina iubirii pățimașe [ερως]“.

– „Prin urmare sunt vrednici de iertare?“

– „Nicidecum“.

– „Și de ce să nu fie?“

– „Pentru că păcatul este al lor [și nu altul e vinovat de el]“.

„Dar ce-mi împletești mie argumente“, ar zice careva. „Eu știu bine<sup>19</sup> că vreau să alung patima dar nu pot. Iar patima stă asupra mea și mă apasă rău și mă chinuie cumplit“.

– „Oare vrei [cu adevărat] omule să o alungi? Atunci de ce nu faci cele ce se cade să le faci cel ce alungă pe cineva? Tu pățești exact ce pățește unul care, având febră și fiind pus în apă rece, zice: «La câte nu m-am gândit vrând să sting aprinderea mea și tot nu pot? Ba mai mult îmi aprind flacăra»<sup>20</sup>. Așadar, ia să vedem, nu cumva faci tu de fapt cele ce te aprind mai tare, crezând că te gândești la acelea care ți-ar stinge flacăra?“

– „Nici vorbă“, zice el.

– „Păi atunci, ia spune-mi ce ai făcut tu vreodată ca să stingi patima? Ce este ceea ce sporește într-adevăr patima?“

Căci chiar dacă nu toți suntem acuzați de aceste învinovățiri (pentru că am găsi mai mulți roboți de pofta banilor decât de iubirea pățimașă [ερως] a trupurilor) însă leacul este comun tuturor, și unora și altora<sup>21</sup>. Căci și acea iubire [ερως] [a banilor]

Altuia). Când din neatenție lăsăm să se furișeze – sau dăm intrare și cale [παροδος] – duhului celui rău, harul ne părăsește și pe tronul inimii stă duhul viclean care este lipsit de conținut și ușor (și asta pentru că este rupt de Dumnezeu). În acest moment starea θυμος-ului nostru devine una de ușurătate și delăsare [ρα-θυμια] (ραος înseamnă în greacă „ușor“, deci ραθυμια înseamnă mot à mot „θυμος ușor“) și se pierde adunarea minții și atenția lăuntrică în general. Voința se paralizază și nu mai are vigoare în lupta pentru virtute. În această stare, pe lângă ajutorul harului avem nevoie și de opintirea voinței. Dacă noi facem ce ține de noi, Dumnezeu ne ajută și alungă duhul viclean de la noi și se risipește starea de neatenție lăuntrică, delăsare și lăncezeală. În general oamenii nu sunt dispuși să meargă pe calea ostenitoare a virtuții și nu au curaj pentru acest lucru tocmai din cauza acestei stări de lăncezeală a θυμος-ului, stare dobândită în ani îndelungați de satisfacere a poftelor și de dobândire a mentalității lumești. Și persistăm în această stare pentru că o acceptăm de bună voie. Și o acceptăm de bună voie pentru că mintea crede cu tărie că acesta e adevărul existenței. Deci, pentru revenire avem trebuință de μετα-νοια, de pocăință, adică de schimbarea modului de a gândi. De aici vine apoi hotărârea de a lupta și apoi alungarea duhurilor din noi și revenirea la starea după fire, așa cum ne-a făcut Dumnezeu. Toate aceste etape nu sunt cu puțință fără conlucrarea harului (iar ajutorul acestuia sigur îl avem întotdeauna, căci așa ne-a făgăduit Hristos Cel Ce ne-a creat).

<sup>19</sup> „Συνοιδα εμαυτο“. În sens mai tare se poate înțelege: „sunt conștient, deci oarecum și responsabil“. Tocmai pe această conștientizare tacită a noastră (pe care ne e teamă să o recunoaștem cu toată inima) își construiește sfântul argumentația mai departe.

<sup>20</sup> Se știe că atunci când ai febră corpul trebuie să stea la căldură și nicidecum la frig, căci în acest caz febra crește.

<sup>21</sup> În esența lor patimile nu se deosebesc, ci ele sunt diferențiate numai după materia pe care o au ca obiect. Patima în general este legarea de materie, ca finalitate în sine. Dezlegarea de orice patimă

este anormală și aceasta, însă aceasta [a trupurilor] este mai tăioasă și mai ascuțită. Deci, când biruim pe cea mai mare e limpede că o nimicim cu ușurință și pe cea mai mică<sup>22</sup>.

– „Și cum este mai tăioasă aceasta [a trupurilor]“, ar zice cineva, „când nu toți sunt robiți de această răutate, ci mai mulți sunt cei înnebuniți după bani?“

– „Fiindcă, mai întâi, această poftă [a trupurilor] pare că nu este primejdioasă iar apoi, deoarece chiar dacă mai ascuțită este [poftea] trupurilor, însă mai repede se stinge decât cea a [banilor], hai, dar, să vă vorbim despre aceasta, adică de cea a trupurilor și să vedem de unde sporește această răutate. Căci astfel vom ști dacă vina este a noastră sau nu. Iar dacă este a noastră toate să le facem ca să fim biruitori, iar dacă nu este a noastră pentru ce ne ostenim în zadar? Și ce anume nu iertăm celor robiți de [patima aceasta] și de care îi și învinovățim? De unde se naște această iubire pătimasă [ερος]?“

– „Din frumusețea [ευμορφία] feței“, ar zice careva. „Când [fața] e frumoasă [κωλη] și cu bună alcătuire [ευειδής] rănește [pe privitor]“.

– „În zadar și degeaba zici acestea<sup>23</sup>. Căci dacă de frumusețe [ευμορφία] ar ține atrasul ibovnicilor a astfel de fetișcană i-ar avea pe toți [bărbații] ca ibovnici. Iar dacă nu-i are pe toți înseamnă că acest lucru nu ține de fire, nici de frumusețe, ci de neînfrânarea ochilor<sup>24</sup>. Când tu, privind-o cu iscodire<sup>25</sup>, o admiri și o dorești, ai primit săgeata“.

– „Dar cine ar putea ca, văzând o femeie frumoasă [κωλη], să nu o laude?“ , ar spune cineva. „Prin urmare, dacă nu ar porni de la libera noastră voință admirația față de una ca aceasta, rezultă că nu ar mai fi nici dorirea [pătimașă] [ερος] în noi“<sup>26</sup>.

are prin urmare un singur leac esențial: legarea de Creatorul materiei. Datorită apropierii patimilor ele se pot foarte ușor metamorfoza din una în alta.

<sup>22</sup> Deci cel care a biruit desfrâul și legarea de trup va disprețui foarte ușor lucrurile și banii.

<sup>23</sup> În ultimă analiză, vinovat în acest caz pentru patimile noastre ar fi Dumnezeu Care a alcătuit (sau a conlucrat, dacă ținem cont și de faptul aportului genetic al părinților) frumusețea feței cuiva.

<sup>24</sup> Sfântul spune că raportarea cu tentă sexuală sau nu la o altă persoană nu ține nici de firea celui care privește, nici de frumusețea celui privit, ci de folosirea liberei voințe și a felului de a gândi a celui ce vrea să se uite. Atenție deci, că desfrâul se face mai întâi în inimă. Dacă cineva se uită fie și numai puțin cu poftă la o persoană, să știe că trebuie să se pocăiască de acel gând căci deja a intrat într-o relație de tip sexual cu acea persoană.

<sup>25</sup> Privirea cu iscodire este privirea care zăbovește asupra unui lucru, care caută să-l aprofundeze, care se preocupă de el.

<sup>26</sup> Foarte subtil și viclean argumentul. Dezvoltat, ar suna cam așa: „Dumnezeu face frumusețea acelei femei. Tot Dumnezeu este Cel Care ne-a dat libera voință și a făcut toată creația frumoasă, încât noi, de bună voie, să o admirăm. Atunci, dacă de la Dumnezeu este și porunca să admirăm, de la El și frumusețea femeii, iar admirația este legată în chip natural de dorirea lucrului admirat, pentru ce suntem vinovați dacă poftim pe acea femeie? Dumnezeu este de vină, căci El ne-a azvârlit în toată această încurcătură. De ce ne-a dat liberă voință sau de ce a făcut frumoasă creația? Prin urmare, El ar cam fi de vină“. În continuare sfântul răstoarnă această subtilă și întortocheată sofisticărie silogistică.

– Ia aminte omule! Pentru ce le amesteci pe toate la un loc și alergi în toate părțile și nu vrei să vezi rădăcina răului?<sup>27</sup> Căci îi văd pe mulți că admiră și laudă [o astfel de femeie] dar nu o doresc [pătimaș] [ερωω].

– Și cum e cu puțință ca cei care admiră [o astfel de femeie] să n-o dorească [erao]?

– Nu te tulbura, căci asta urmează să-ți spun. Dar așteaptă [puțin] și ascultă pe Moise care a admirat pe fiul lui Iacov și a zis: „Și era Iosif frumos [καλος] la înfățișare și oacheș [ωραιος] la față foarte“ (Facerea 39, 6). Așadar nu cumva s-o fi aprins de dorire [ερωω] cel ce a zis aceste [cuvinte]?

– Nicidecum. Dar asta [s-a întâmplat] pentru că nu l-a văzut pe cel laudat<sup>28</sup>.

– Însă și față de lucrurile frumoase de care auzim suferim ceva asemănător, și nu numai dacă le vedem. Dar, ca să nu ne certăm în aceste chestiuni, iată, David nu era oare chipeș [ωραιος] foarte și cu ochii nespuse de frumoși? Și [știm cu toții] că mai cu seamă aceasta este partea cea mai tiranică a frumuseții, anume cea a ochilor. Prin urmare nu cumva l-a dorit [ερωω] cineva?

– Nicidecum.

– Prin urmare admirația nu este legată de dorirea [pătimașă]. Căci mulți au avut mame care au înflorit foarte tare prin frumusețea [ora] trupului, și oare le-au dorit pătimaș [ερωω] copiii lor? Să nu fie! Ci ei au admirat ceea ce au văzut<sup>29</sup>, dar nu au căzut în rușinea poftii pătimașe [ερωος].

– Păi da, dar asta nu e decât isprava firii.

– A cărei firi, spune-mi?

– A faptului că sunt mame, ar zice cineva.

– Păi tu n-ai auzit că perșii, de nimic fiind siliți, se împreunează cu mamele lor; și asta o fac nu unul sau doi, ci tot neamul lor. Și în afară de acestea și din următorul fapt este limpede că boala asta nu vine din frumusețea [ora] trupului, nici pur și simplu din înfățișarea plăcută și armonioasă [ευμορφια], ci ea ține de un suflet ușuratic și nestatornic [ραθυμος και πλανομενη]<sup>30</sup>: mulți, adeseori, au trecut cu

Dezlegarea și pentru noi ar fi simplă dacă ne-am vedea adâncul patimilor din noi și am accepta că suntem astfel. Atunci am primi tămăduire.

<sup>27</sup> Când nu vrem să acceptăm patimile noastre căutăm să ni le justificăm și atunci nu ne mai putem vindeca. Rădăcina oricărei patimi care mă privește este în mine nu în altul.

<sup>28</sup> „Moise“, ar spune cineva, „nu putea să-l dorească pe Iosif, căci nu l-a văzut“. Să nu uităm că ne aflăm în lumea antică unde uneori, nu era trasată o graniță limpede între iubirea pentru femeie și pentru bărbat. Același bărbat se putea aprinde și pentru un alt bărbat la fel ca după o femeie. Termenul ερωο se aplica atât relațiilor dintre bărbat și femei, cât și acelorla dintre bărbat și bărbat. La fel tinde să devină lumea și azi.

<sup>29</sup> Le-au admirat frumusețea.

<sup>30</sup> Primul termen, ραθυμος [ușuratic, delăsător], a fost explicat într-o notă anterioară. Cel ușuratic este și nestatornic [în rătăcire] [πλανομενη], căci și frunza ușoară o duce orice adiere de vânt în toate direcțiile. Ea se mișcă după cum bat vânturile, fără o direcție precisă. Sensul exact al cuvântului



vederea mii de femei distinse [ευπρεπης]<sup>31</sup> și s-au dat pe sine celor mai de rușine. De unde e limpede că pofta [pătimașă] [ερως] nu ține de frumusețe. Ba [adesea] cele urâte au pus mâna înaintea celor frumoase pe cei ce au căzut [în pofta pătimașă].

– „Așadar care e cauza? Căci dacă iubirea [trupurilor] [ερως] nu ține de frumusețe [eumorfia] de unde, atunci, își are începutul și rădăcina?“; zice careva. „Oare de la vicleanul diavol?“

– Are și de acolo, însă nu acest lucru îl cercetăm, ci căutăm să aflăm dacă nu cumva și noi suntem pricina ei. Căci această rea sfătuire nu ține numai de aceia [de diavoli], ci împreună cu ei ține și de noi. Ba de noi în primul rând. Și de nicăieri de altundeva nu se naște această boală rea ca din obișnuință și din cuvinte lingușitoare și dulci și din pierderea timpului [lipsa de ocupație] și din nelucrare și din aceea că nu avem nimic de făcut<sup>32</sup>.

Mare, mare de tot este tirania obișnuinței. Atât de mare că instaurează sila în natură<sup>33</sup>. Iar dacă obișnuința o naște, e limpede că tot ea o și stinge. Mulți care iubeau pătimaș [ερωω] au încetat când nu au mai văzut e cei iubiți. Acest lucru, pentru o scurtă perioadă, pare amar și foarte neplăcut, dar în timp devine dulce și, celor care doresc, le este cu puțință să nu le mai revină patima.

– Dar ce fac când, fără să fiu obișnuit, eu sunt robit de la prima privire?

grecesc este „a călători fără direcție, a rătăci, a umbla hai-hui, a se abate de la cale“. Sufletul de acest tip este acel suflet care se lasă dus de toate poftele și impulsurile care îl atrag din afară sau dinăuntru. Acest mod de a fi nu este al sufletului prin natură, ci el se dobândește prin educație. Omul care are o direcție morală în viață, un program duhovnicesc riguros zilnic, poate scăpa de această stare dezastruoasă. Problema mare este că majoritatea oamenilor astăzi așa sunt și ei, confundă starea aceasta cu libertatea. Această stare lăuntrică este cea care generează mai târziu, după ce copilul iese din primii ani de viață, erotismul și slava deșartă în toate aspectele lor. Copii sunt atât de vătămați încât se vede aceasta și din faptul că se satură repede de orice. Tot timpul vor ceva nou și apoi îl aruncă. Nu au timp să aprofundeze ceea ce doresc pentru că așa îi formează societatea. Nestatornici și răsfățați sunt și în hrană și îmbrăcăminte, jucării, preocupări etc. Singura soluție este o mai mare rigoare din partea părinților (a nu se confunda cu milităria) și o schimbare a atmosferei din familie.

<sup>31</sup> Ευπρεπης nu se referă numai la frumusețea și delicatetea înfățișării exterioare și a rangului social, ci și la noblețea sufletească.

<sup>32</sup> Sugerăm cititorului să se oprească la fiecare din aceste cauze, să le mediteze și să le descopere înfățișările sub care, foarte subtil, se prezintă în societatea de azi. Obișnuința (în cazul acesta) este traiul într-un climat impregnat în cele mai mici detalii de desfrâu. Ne-am obișnuit cu imaginile și vorbele sexuale la tot pasul. Nu ne referim aici doar la acele excitații senzoriale cu vădită tentă desfrânată, ci și la situații unde nimeni nu pare să se gândească. De pildă nimeni nu mai are azi curajul să apară la TV dacă nu este aranjat și împodobit după canoanele modei cu tentă sexuală. Toate hainele, chiar la cei mai distinși oameni, poartă mesaj erotic. Și asta pentru că oameni vor să fie admirați de oameni, iar ca să fie admirați trebuie să satisfacă patimile admiratorilor. Dacă un produs de pildă nu este prea bun, dar reclama este bine realizată și mai apare și un sex simbol prin ea, produsul va fi cumpărat.

<sup>33</sup> Obișnuința îndelungată pur și simplu te face robot, încât firea nu mai poate acționa altfel decât cum îi dictează obișnuința. Obișnuința devine pentru om normalitatea și el nu mai poate gândi în alte cadre. Devine astfel sclavul patimilor sale.

– Aici [pricina] este nelucrarea [trândăvia] trupului sau [viețuirea] în desfătare și confort și faptul că nu ne grijim de datoriile și obligațiile noastre, nici nu ne restrângem la lucrurile de neapărată trebuință<sup>34</sup>. Un pierde-vară care umblă hai-hui cade în toate relele, căci este ca un copil fugit de-acasă și oricine vrea robește un astfel de suflet. Obişnuința [εθος] este cea care lucrează [εργεω] în el. Iar dacă întrerupi lucrarea [εργεια] în cele bune – pentru că fără lucrare nu poate exista – neapărat va odrăsli pe cele rele. Iar pământul, când nu-l semeni, nu stă să nu odrăslească, ci scoate ierburi la întâmplare. Tot așa-i și cu sufletul: când nu are de făcut ceva din cele absolut de trebuință – pentru că dorește fără discuție să lucreze ceva – se va da pe sine faptelor rele<sup>35</sup>. Și precum ochiul nu încetează să vadă [ceva] – căci când nu îi sunt puse în față cele bune le va vedea pe cele rele – așa și cugetul [λογισμος], când se depărtează de cele absolut necesare, se întoarce către cele nefolositoare. Iar că cel dintâi atac al patimii îl poate respinge starea de lucrare și grija [atentă] este limpede pentru toți<sup>36</sup>. Așadar, când vezi o femeie frumoasă și simți vreo împătımire față de ea, nu te mai uita la ea și ai scăpat<sup>37</sup>.

<sup>34</sup> Pentru a scăpa de iubirea și dorirea trupurilor trebuie să viețuim cu strictul necesar și să nu avem nimic în plus. Aproape nimeni azi nu mai deține doar strictul necesar. De pildă ne-ar fi de-ajuns 2–3 rânduri de haine, iar în cameră o masă simplă, câteva scaune, un raft două și un pat (iar acestea să fie fără nici o pretenție, ci doar funcționale). Azi umblăm după toate nimicurile care ne sunt sugerate ca indispensabile.

<sup>35</sup> Toată creația lui Dumnezeu are imprimată în sine, prin actul creației, o mișcare, numită mișcare ființială. Fiecare făptură trebuie să se miște cumva, adică să-și dezvolte într-o direcție oarecare potențele, resursele puse de Dumnezeu în ea. Nici o făptură nu poate exista fără o lucrare dinamică. Dacă acea făptură nu lucrează în sensul și scopul pus de Dumnezeu, ea se desfigurează, se rupe de Dumnezeu și acesta e iadul. Sufletul trebuie să lucreze permanent cele bune altfel prin însăși condiția existenței lui va trebui să face cele contrare. Acesta este principiul educației în general. Educație înseamnă etimologic a duce pe cineva din lăuntru în afară, a scoate la iveală ceea ce e înlăuntru. Deci adevărata educație nu se poate face decât dacă se dezvoltă puterile puse de Creator în noi. Orice alt tip de educație este deformare a chipului lui Dumnezeu. Educația este drumul de la chip la asemănare. În general εθος-ul îl primim o parte genetic, o parte prin educație, dar el poate fi modificat prin har și nevoință. Dacă nu intervine Hristos, în om lucrează moștenirea dobândită sau, mai concret, inconștientul pe care îl poartă în sine. Dar aceasta este o robie extrem de subtilă și pentru aceea mult mai cumplită. Omul civilizat, rupt de Hristos, se crede liber, fără să-și dea seama că în el lucrează puteri ascunse, acumulate sute sau mii de ani, și că el nu se poate elibera de influența lor decât prin botez și viețuire conștientă în Hristos. Toată nevoința creștină nu este decât o eliberare progresivă de toate aceste dhuri, rămășițe, influențe pe care omenirea le-a acumulat de la căderea în păcat și ne-au fost transmise fiecăruia prin lungul șir al predecesorilor. Pe om, dacă nu va fi într-o permanentă încordare nevoitoare și smerită, îl vor cuprinde patimile transmise de la predecesori sau dobândite și actualizate în viața de dinainte de a-L cunoaște pe Hristos.

<sup>36</sup> Dacă primul atac, în general venit prin gând, nu este respins și patima intră în noi nu mai avem putere să luptăm și ne biruie. Problema este că omul poate face așa ceva numai dacă în toată clipa se găsește în lucrarea celor bune și în trezvia minții. Așadar să nu ne îngăduim să fim neatenți la mișcările inimii sau gândurilor indiferent ce am avea de făcut. Această pază și lucrare a celor bune este mai importantă decât orice pe lumea asta.

<sup>37</sup> Împătımirea se referă la orice mișcare pătimășă a inimii sau cugetului (nu mai vorbim de cuvinte, gesturi etc.). Să scap trebuie să mă silesc printr-o hotărâre fermă și să nu mă îndulcesc cu patima.

– „Și cum voi putea să nu mă mai uit de vreme ce sunt tras de poftă?”<sup>38</sup>, zice careva.

– Dă-te pe sine<sup>39</sup> altor lucruri care să atragă sufletul: cărților, grijilor de neapărată trebuință, grijii de alții, ajutorării celor nedreptățiți, rugăciunii, filosofării despre cele viitoare<sup>40</sup>. Cu unele ca acestea leagă-ți pe de-a-ntregul sufletul. Făcând astfel vei vindeca nu numai o rană proaspătă, ci și pe cea înrădăcinată de multă vreme o vei curăți cu ușurință. Căci dacă, după proverb, ocară și defăimarea [ubriji]<sup>41</sup> îl înduplecă pe cel îndrăgostit să se despartă de cel iubit<sup>42</sup>, cum nu vor fi cu mult mai puternice decât răul aceste „descântece” duhovnicești<sup>43</sup>, numai să vrem să alungăm răutatea. Iar dacă noi pururea ne întreținem [προσομιλεω] și viețuim [συναναστρεφομεθα] cu cele care ne rănesc cu asemenea săgeți și vorbim și auzim cele ale lor, hrănim boala<sup>44</sup>. Cum vei fi în stare să stingi focul dacă tu în fiecare zi aprinzi flacăra? Iar aceste [metode] care privesc obișnuința trebuie spuse celor tineri. Dar celor ajunși la vârsta bărbăției și care știu să filosofeze, mai mari decât toate aceste [metode] sunt frica de Dumnezeu și pomenirea gheenei și dorirea după împărăția cerurilor<sup>45</sup>.

<sup>38</sup> Orice excitație senzorială dacă găsește în noi lipiciul patimii corespunzătoare se lipește de inima noastră și trebuie puțin efort (eventual durere) pentru a o dezlipi.

<sup>39</sup> Este vorba deci de o reorientare a întregii ființe, nu numai o încercare nesinceră și anemică de a scăpa de poftă. Iar această reorientare nu poate fi decât un act al angajării unei voințe ferme și hotărâte să lupte pentru Hristos. Dacă cochetăm cu patima Hristos ne va părași.

<sup>40</sup> O patimă în general mă rupe de mine însumi, de aproapele și de Dumnezeu. Funcție de context, unul din aceste efecte poate fi mai puternic. Atunci el trebuie contracarat cu leacul potrivit acelei situații: uneori cu accentuarea adunării în sine, alte ori prin strângerea legăturilor cu aproapele, alte ori prin sporirea legăturii cu Dumnezeu. Deși prin orice virtute se repară în general fiecare din cele trei legături, totuși funcție de tipul virtuții și context se lucrează mai intens la unul din cele trei aspecte. Pentru aceea sfântul Ioan dă atâtea exemple de modalități de refacere a legăturii noastre cu Dumnezeu și cu creația.

<sup>41</sup> Υβρις caracterizează comportamentul care alunecă dincolo de cadrele specifice ale unei relații.

<sup>42</sup> Text neidentificat.

<sup>43</sup> Astfel numește preocupările enumerate mai sus care, cu ajutorul harului, ne pot vindeca patimile.

<sup>44</sup> Nuanța textului grecesc este că noi de bună voie acceptăm să ne împletim aspecte ale vieții cu situațiile din care primim răni în suflet. Cumva contextul lumii ne-a devenit familiar și nu prea vrem să renunțăm la el, deși vedem că ne rănește permanent. Aceasta va fi osânda noastră, că știind că ne vatămă nu vrem să-l lăsăm (desigur e vorba de o lepădare lăuntrică, dar, dacă suntem slabi să facem un asemenea act eroic, va trebui mai întâi – și nu mai la urmă cum ne amăgim adeseori – să ne dezlipim fizic de lume ca mai apoi să reușim și lăuntric s-o facem și, într-un târziu, dacă Dumnezeu va vrea, să revenim la a trăi în contextul ei, dar de data aceasta fără să fim vătămați. Dezlipirea fizică se referă la utilizarea din ce în ce mai sumară a tot ceea ce ne oferă lumea pătimașă, a tuturor mijloacelor ei).

<sup>45</sup> Pentru cel proaspăt intrat în viața duhovnicească este nevoie de formarea unei obișnuințe foarte concrete (citire, rugăciune, metanii, lucru manual, milostenie cu osteneală) căci mintea lui nu poate birui încă vechile deprinderi păcătoase. Pentru cel sporit este destul un gând adânc și statornic ca să stingă orice săgeată a vreunei patimi. Metodele folosite pentru a dobândi obișnuința sunt mai trupești și se folosesc de contextul și condițiile veacului acestuia, cele ale celor desăvârșiți se referă la condiția noastră din veșnicie (rai, iad, Dumnezeu ca persoană) deși nici cele dintâi nu sunt lipsite

Căci îndestulătoare sunt acestea ca să stingă focul. Iar împreună cu acestea tu cugetă și aceea, că [trupul] pe care îl privești nimic altceva nu este decât umori și sânge și sucuri provenite din hrană putredă.

– „Dar strălucită este floarea feței [acelei femei]“, zice el.

– Dar nimic nu este mai strălucit decât florile pământului, însă și acestea putrezesc și se veștejesc. Așadar, nici în acest caz nu lua aminte la floarea [feței], ci străbate mai înăuntru cu cugetul și dă la o parte cu mintea pielea aceea frumoasă și cercetează cele care sunt sub ea. Fiindcă și trupul hidropicilor strălucește luminat și la suprafață nu are nici un cusur, însă pentru că suntem dezgustați de sucii care zace în ei și pe care îl vedem prin cugetare, nu putem să-i iubim pe unii ca aceștia<sup>46</sup>.

– Dar are ochi galeș și ucigător și sprâncene bine arcuite și gene ca pana corbului și este blândă fetișcana și are privire liniștită.

– Nimic nu sunt aceste lucruri decât nervuri și vine și pielice și artere. Iar tu cugetă la ochiul acesta când este bolnav sau îmbătrânește sau este veștejit de deznădejde sau umflat de mânie. Cum îl vei primi atunci? Nu cumva vor pieri degrabă toate acestea, mai degrabă chiar decât au fost scrise? Dar tu, [când privești o femeie], de la această [frumusețe] mută-ți mintea la frumusețea cea adevărată.

– „Dar eu nu văd frumusețea sufletului“, zice el.

– Dacă vei vrea o vei vedea. După cum ochilor, chiar dacă nu le văd, le este cu puțință, cu ajutorul minții, să admire frumusețile care nu sunt în fața lor, tot așa este cu puțință ca să vezi frumusețea sufletului și fără ochi. Nu ți-ai zugrăvit vreodată din adâncul tău vreo formă frumoasă și te-ai împătimit cumva față de felul cum era plăsmuită?<sup>47</sup> Întipărește-ți iarăși<sup>48</sup> și acum frumusețea sufletului și desfătează-te cu ea.

– „Dar eu nu văd cele netrupești“, zice el.

– Într-adevăr. Dar din cele trupești le vedem și pe cele netrupești, mai mult cu mintea. Așa îi admirăm pe îngeri și pe arhangheli, deși nu-i vedem. Tot așa-i și cu obiceiurile [virtuoase] ale viețuirii noastre și cu virtutea sufletului<sup>49</sup>. Dacă vezi

de raportarea la veșnicie, însă ea este mai diminuată. Pentru cel tânăr duhovnicește gândul la iad nu are o putere prea mare, căci el nu a gustat încă ce înseamnă chinul iadului și de aceea are nevoie de ceva mult mai „pământesc“.

<sup>46</sup> În sensul că nu le putem dori trupurile.

<sup>47</sup> Este vorba de imaginile pe care ni le formăm cu ajutorul imaginației și apoi le dorim pătimăș.

<sup>48</sup> Această reîntipărire ar presupune ca tu să-l fi văzut cel puțin odată. Deci oarecum e logică nedumerirea care urmează.

<sup>49</sup> Pe îngeri îi vedem din simțirea acțiunii lor asupra noastră. La fel, frumusețea virtuții sufletului o vedem din manifestările concrete ale faptelor bune. Nu este vorba de folosirea imaginației pentru a medita la tot felul de lucruri și pentru a ne aduce închipuiri ale unor realități neexperimentate. Închipuirea „naturalizează“ experiența duhovnicească. Acesta este conținutul amăgirii: dracul care se arată sub chipul (adică imaginea primită prin imaginație) îngerului. Este o mare diferență între contemplarea nevăzutului prin cele văzute și folosirea imaginației pentru a produce cele nevăzute.

un om blând și cumpătat, mai mult admiri pe acesta decât fața frumoasă a acelei [femei]. Dacă vezi pe unul ocărât și suferind nedreptatea, te îndrăgostești de el și-l admiri chiar dacă este bătrân. Astfel este frumusețea [το κάλλος] sufletului: și la bătrânețe are mulți ibovnici și niciodată nu se veștejește, ci înflorește neconținut. Așadar, ca pe aceasta s-o dobândim să-i pândim [să-i vână] pe cei care o au și să ne facem ibovnici ai acestora<sup>50</sup>. Căci astfel și noi vom putea ca, primind această frumusețe [εὐμορφία]<sup>51</sup>, să avem parte de bunătățile cele veșnice, de care fie ca noi toți să ne împărtășim cu harul și cu iubirea de oameni [a Domnului nostru Iisus Hristos. Amin.]

---

Prima este dată unei minți curățite, cea de a doua poate fi dată și unei minți împătimită dar foarte înzestrată. De asemenea este o mare diferență între a citi despre vederea celor nevăzute prin cele văzute și a nu le experimenta – caz în care tot de imaginație ne folosim – și cazul când, având o oarecare experiență a acestor lucruri, le poți recunoaște sau pricepe când le citești.

<sup>50</sup> Ca să dobândești suflet frumos trebuie să fii de-a dreptul îndrăgostit de oamenii virtuoși. Iar că omul are această capacitate de a fi îndrăgostit nebunește de cineva o dovedesc până și cei care se sinucid de dragul unei femei. Da, omul are capacitatea de a se dăru total și ființial numai lui Dumnezeu, numai că nu vrea (fie din „neștiință“ și atunci este oarecare iertare, fie din trândăvie și atunci nu mai este iertare).

<sup>51</sup> Bunătățile cele veșnice sunt condiționate de frumusețea sufletului. Viața în Hristos nu este un sistem rigid de reguli morale, ci o chestiune ontologică de transformare a sufletului din urât în frumos. Categoriile estetice sunt mai acceptate de om decât cele morale, deși binele nu poate fi decât frumos și frumosul decât bine. Orice scindare a lor este diavolească (δίαβολος este cel care desparte, și el a despărțit la început frumusețea de bine căci a prezentat frumusețea ca ruptă de bine. Iar binele era porunca lui Dumnezeu dată lui Adam și Evei). Binele este conținutul adevăratului frumos. Dacă conținutul esteticului nu e bun atunci nici el nu e adevărat estetic. De aceea sfântul Ioan invită ca mintea să pătrundă dincolo de aparența trupului și să vadă dacă el merită a fi dorit în sine. Dacă Adam ar fi făcut această „operație“ și-ar fi dat seama că materia în sine nu poate fi bună și frumoasă fără Dumnezeu.

## ATAȘAMENTUL FAȚĂ DE MUZICA BISERICESCĂ AL EPISCOPULUI IOAN POPASU

Prof. univ. dr. DUMITRU JOMPAN

*Motto:*

*„Arătați-vă fii adevărați ai patriei și lucrați cele spre folosul neamului, ca nu numai în cele politicești să înflorim, ci și în cele bisericesti să înaintăm, ca să ne putem lăuda întru toate“.*

Anton Pann

Sfaturile profesorului de la Școala națională de muzichie din București adresate elevilor săi, viețuitorilor psalți ai stranelor se vor regăsi pe parcursul acestui studiu.

Noi însă, dorim să vă reținem atenția cu o parimie a unui ilustru anonim: „Cântecul, întotdeauna și pretutindeni, i-a însoțit pe oameni, de la leagăn la mormânt“. Pe orizontala spațiului și pe verticala timpului, cântecul nașterii, al vieții și cel funebral s-au repetat ostentativ, pentru împărat și ostaș, pentru cei de care întrebăm mereu, precum poetul „Unde sunt cei care nu mai sunt?“, pentru cei care sunt și pentru cei care nu vor să vie...

Pentru fostul nostru episcop Ioan Popasu, cântecul de leagăn al mamei s-a viersuit acolo, departe, în Brașovul anilor începutului de veac XIX și s-a frânt, aici, aproape, lângă crucea mormântului de pioasă amintire din cimitirul istoric al Caransebeșului.

### **Brașovul, începutul vieții duhovnicești a lui Ioan Popasu**

Lăsând la o parte aspectele biografice și strict teologice despre care s-au spus atâtea lucruri interesante și, sigur se vor mai rosti, să zăbovim asupra legăturilor preotului și protopopului brașovean cu muzica și slujitorii ei. Și anume ne-am propus să subliniem, mai întâi, relația dintre Ioan Popasu și Anton Pann, două personalități ilustre ale unui timp deja amintit.

Anton Pann, autorul fascinantei cărți **Povestea vorbeii**, speriat de vacarmul zaverei în anul 1821 a părăsit capitala țării și s-a refugiat la Brașov. Acesta a fost

primul contact cu orașul de sub poalele Tâmppei unde Ciprian Porumbescu a compus nemuritoarea operetă „Crai nou“.

A doua oară, Domnul Pann, a descins la Brașov, în anul 1828, mai bine zis „a evadat forțat“ de la mănăstirea „Dintr-un Lemn“, de lângă Govora, unde a predat lecții de psaltichie, din cauza relației sale, mai puțin ortodoxe, cu monahia Anica, nepoata stareței<sup>1</sup>.

Curând, după ce brașovenii au descoperit adevărata identitate a „sorei Anica“ travestită în „isonar“<sup>2</sup> al protopsaltului Anton Pann, la strana bisericii din Șchei, aceasta „...nemaiputând răbda rușinea a[u] părăsit postul de cântăreț[i] și s-au întors (...) în București“<sup>3</sup>.

În vremea aceea, Ioan Popasu era un tânăr de 20 de ani avid de cunoașterea limbilor greacă, germană și a filozofiei, scopuri în care a frecventat cursurile unor școli locale și ale Liceului Romano-Catolic din Cluj. Sigur, de câte ori a revenit de la Cluj la Brașov în sânul familiei și al bisericii din Șchei l-a auzit și admirat pe cântărețul de strană, Anton Pann care, mai târziu va deveni un bun colaborator al său.

Cunoscutul și regretatul muzicolog George Zbârcea în ultima carte din serialul **Orașele muzicii**<sup>4</sup> amintește de prezența lui Anton Pann în ipostaza de „psalt“ al bisericii „Sfântul Nicolae“ din Șcheii Brașovului în anii 1821, 1822 și 1850.

Acest muzician boem „isteț ca un proverb“<sup>5</sup>, îndrăgostit în egală măsură de vers și viers, a fost, așa cum l-a caracterizat Ovidiu Papadima „...nu numai un cântăreț vestit, atât în strană<sup>6</sup> cât și mai ales la petrecerile laice<sup>7</sup> ci, și un profesor de

<sup>1</sup> G. Breazul, **Pagini din istoria muzicii românești**, I, București, Editura Muzicală a Uniunii Compozitorilor, 1966, p. 26a. Apud, Gemma Zinveliu-Donea, *Anii de ucenicie muzicală reflectați în corespondența lui Anton Pann și George Ucenescu*, în **Studii de muzicologie**, vol. VI, București, Editura Muzicală a Uniunii Compozitorilor, 1970, p. 209.

<sup>2</sup> Ce timbru vocal a avut oare Anica lui Pann dacă ținea isonul în cântarea de strană? De sopran, alto ori contraalto?

<sup>3</sup> V. nota 11.

<sup>4</sup> George Zbârcea, **Orașele muzicii**, ultima serie, București, Editura Muzicală, 1976, p. 86 (v. și Viorel Cosma, **Muzicieni din România**. Lexicon, vol. VII (N-O-Pip), București, Editura Muzicală, 2004, p. 255).

<sup>5</sup> Mihai Eminescu, **Poezii de...**, București, Editura SOCECU & Comp., 1884, p. 196.

<sup>6</sup> Ovidiu Papadima, **Anton Pann „Cântecul de lume“ și folclorul Bucureștilor**. Studiu istoric-critic, București, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1963, coperta întâi (revers). Anton Pann a fost „psalt“ (cântăreț de strană) la: Biserica Albă, Biserica „cu Sfinți“, Biserica Krețulescu, Biserica Curtea Veche din București, Biserica „Sfântul Neculai“ din Șcheii Brașovului și Biserica „Maica Domnului“ din Râmnicu Vâlcea (Cf. Viorel Cosma, *op. cit.*, p. 255).

<sup>7</sup> Pentru unii biografi, „Domnul Pann“ a fost „cântăreț de muzică populară și lăutărească la curțile boierești“ (Viorel Cosma, *op. cit.*), pentru alții „un cântăreț aventurier“ (*Idem, ibidem*), ba a fost asemuit cu scriitorii Costache Conachi ba, chiar cu autorul **Decameronului**, italianul Giovanni Boccaccio (*Idem, ibidem*, p. 257).



muzică<sup>8</sup>, cu elevi numeroși<sup>9</sup> cu lucrări teoretice de care era mândru<sup>10</sup> și cu veleități de compozitor de melodii ușoare<sup>11</sup>.

Așadar, Anton Pann, alias „Bonifatie Setosul”<sup>12</sup> era îndrăgostit („setos”) deopotrivă de cântarea de strană și de „cântecele de lume”. În concepția sa estetică, sacrul a fost prezent în lucrările: **Bazul teoretic și practic al muzicii bizantine sau Gramatica melodică**<sup>13</sup> și **Rânduiala Sfintei și Dumnezeieștei Liturghii**<sup>14</sup> și profanul în **Poezii deosebite sau Cântece de lume**<sup>15</sup> și **Spitalul amorului**<sup>16</sup>.

Ioan Popasu l-a cunoscut pe Anton Pann, această „figură pitorească inconfundabilă”<sup>17</sup>, la Brașov cu buzunarele pline de cărți (...). La două ore punct era în cancelarie și până la timpul mesei corecta copiile de la două teascuri, apoi se pune la masă cu plăcere. De regulă (...) totdeauna avea supă în care tăia mărunțel cașcaval, trimis de la Brașov de patronii mei, protopopul Ioan Popasu și protodiaconul episcopesc Iosif Barac. La friptură bea o oca de vin cu borsec, care cu lada de 50 sticle i le trimetea (fără a se găta vreodată) Reprezentația Bisericii (Consiliul Parohial n.n.) cei mari greco ortodoxă din Brașov (...) pentru osteneala ce avea cu mine în arta muzicii bisericești<sup>18</sup>.

Relatarea cea mai plauzibilă și plină de culoare în privința bunelor relații dintre protopopul Ioan Popasu și profesorul de muzică Anton Pann o avem de la Titu Maiorescu: „La masa ospitalieră a protopopului Popazu – și-a amintit Maiorescu – se perindau, mai ales vara, mulți români din Principate (...). După una din aceste mese, Anton Pann, care avea glas foarte frumos, a prins a cânta unele cântece de

<sup>8</sup> Anton Pan, cunoscut și sub numele de Antonache Petroveanu a predat muzica psaltică la: Școala Națională din București, Școala de Cântăreți a Episcopiei din Râmnicu Vâlcea și mănăstirea „Dintr-un Lemn”.

<sup>9</sup> Între cântăreții bisericii „Sfântul Nicolae” din Șcheii Brașovului, pregătiți de el îi amintim pe Gheorghe Ionescu și George Ucenescu. (Cf. Vasile Stanciu, *Protopsalți români posthrisantici și contribuția lor la menținerea melosului psaltic în Transilvania*, în „Credință ortodoxă”, Alba Iulia, III, 1998, 3–4, pp. 32–47.

<sup>10</sup> Iată titlurile celor trei lucrări didactice editate „întru a sa tipografie”: **Bazul teoretic și practic al muzicii bisericești sau Gramatica melodică**, București, 1845; **Prescurtare din Bazul muzicii bisericești și Anastasimatar**, București, 1847 și **Mică gramatică muzicală, teoretică și practică**, București, 1854.

<sup>11</sup> George Zbârcea, *op. cit.*, p. 86.

<sup>12</sup> *Idem, ibidem.*

<sup>13</sup> V. nota 7.

<sup>14</sup> Anton Pann, **Rânduiala Sfintei și Dumnezeieștei Liturghii**, București, 1847.

<sup>15</sup> Anton Pann, **Poezii deosebite sau Cântece de lume**, din care unele sunt culese de alții, iar altele originale de..., București, 1831.

<sup>16</sup> Anton Pann, **Spitalul amorului sau Cântătorul dorului**. Adică: *Cântece vechi populare / Despre orice întâmplare / pe care junii le cântă / și babele le descântă / Însă; pe lângă cele sătene / s-a pus și din orașene*. Broșurile I și II, București, 1850; *Idem*, ediția a II-a, broșurile I–IV, 1852.

<sup>17</sup> Viorel Cosma, *op. cit.*, p. 256.

<sup>18</sup> V. mss. Nr. 3497, c. 336, pp. 663–669. Apud: Vasile D. Nicolescu, *op. cit.*, p. 19, nota 35.

lume, vestite pe acea vreme: «În zorii zilei de dimineață...» ș.a.; iar când a adăugat la urmă «Sărmană frunză nenorocită» (vechea poezie a lui Arnould, tradusă de Leopardi și răspândită pe la 1848 și în traducere românească) toți cei de la masă au izbucnit în lacrimi, cu gândul la prietenii și la rudele din exil<sup>19</sup>.

Grija pentru menținerea cântării de strană la cel mai înalt nivel de interpretare l-a determinat pe Ioan Popasu să ia măsuri de reîntinerire permanentă a grupurilor de psalți ai bisericilor din Brașov și împrejurimi. În Arhiva bisericii „Sfântul Nicolae” din Șchei există următorul document datat 20.01.1851: „Ioan Popasu, protopopul I al Brașovului scrie Căpităniei Cezaro-Regești din Brașov cerându-i pașaport pentru George Ucenic<sup>20</sup> și Dumitru Lupan, cantori, pe care biserica vrea să-i trimită la București spre a învăța «arta muzichiei bisericești orientale», pe care vrea s-o introducă în protopopiatul I al Brașovului<sup>21</sup>. Așadar, protopopul, vizavi de dorința de a obține o nouă calitate în cântarea de strană, a contribuit la formarea repertoriului religios tradițional, ceea ce demonstrează, pe deoparte, curajul său, iar pe de alta prestigiul de care s-a bucurat în rândul aceluia, mulți la număr, pe care i-a păstorit mai bine de un sfert de veac (1838–1865) în calitate de paroh și protopop al Brașovului<sup>22</sup>.

George Ucenescu, psaltul bisericii „Sfânta Treime” din Brașov, în vârstă de numai 20 de ani, căsătorit cu șase săptămâni în urmă, a reușit să învingă toate piedicile pentru a urma Școala Națională de Muzichie de la București condusă așa cum s-a mai spus, de Domnul Anton Pann. Din volumul **Drumurile lui Anton Pann**<sup>23</sup> al scriitorului Constantin Mateescu, am aflat una din mărturisirile sincere ale tânărului brașovean în acest sens: „...prea vrednicul și iubitorul de podoabă al bisericii, protopopul Ioan Popasu și cu bunul meu protector, părintele diacon Iosif Barac prin înțelepciunea cea rară au știut muia inimile rudeniilor și a soției mele cu promisiuni vii – și cu încurajarea deosebită (...) așa m-am înscris și eu (...) la București<sup>24</sup>.

După pr. dr. Iuliu Al. Ișa, Ucenescu „a fost unul dintre cei mai destoinici studenți ai lui Anton Pann<sup>25</sup>.

<sup>19</sup> Constantin Mateescu, **Drumurile lui Anton Pan**, București, Editura Sport-Turism, 1981, p. 86. Autorul arată la sfârșitul acestui citat că a fost preluat „după Simion Mehedinți”.

<sup>20</sup> George Ucenescu.

<sup>21</sup> Arhiva bisericii „Sfântul Nicolae” din Șchei, Fond: Protopopiat I, nr. 38/20.01.1851. Apud: Vasile Nicolescu, *op. cit.*, p. 104. nota 14.

<sup>22</sup> Ioan Popasu a îndeplinit și funcția de președinte al Eforiei Școalelor Naționale Centrale din Brașov (1850–1860).

<sup>23</sup> Constantin Mateescu, *op. cit.*, București, Editura Sport-Turism, 1981.

<sup>24</sup> Constantin Mateescu, *op. cit.*, p. 197.

<sup>25</sup> Pr. dr. Iuliu Al. Ișa, *George Ucenescu – un vrednic cântăreț bisericesc*, în „Mitropolia Ardealului”, Sibiu, IX, 1964, 9–10, pp. 675–677.

După absolvire preocupările multiple ale lui George Ucenescu: cântăreț de strană, profesor de psaltichie, compozitor, folclorist, scriitor, caligraf, pictor și miniaturist<sup>26</sup> au devenit cunoscute destul de târziu odată cu publicarea **Manuscrisului Ucenescu** de muzicolog Vasile D. Nicolescu<sup>27</sup> și a studiilor semnate de: Andrei Bârseanu, Constantin Catrina, Octavian Lazăr și Viorel Cosma, Iuliu Al. Ișa, Vasile Oltean ș.a.

Vizavi de relația lui Ioan Popasu cu George Ucenescu se impune încă o remarcă, anume participarea tânărului psalt, în calitate de „Unter Offizier“, alături de protopop, la adunarea din anul 1848 de la Blaj<sup>28</sup>.

### **Episcopia Caransebeșului, locul sfințit de Ioan Popasu de la amiază până la chindie**

La Caransebeș, ca și la Brașov, Ioan Popasu s-a îngrijit de încadrarea celor două instituții de învățământ cu profesori bine pregătiți profesional și cu o comportare morală exemplară, calitate absolut necesare acelor care au vegheat la pregătirea viitorilor preoți și dascăli ai localităților din Banat și din sud-vestul țării.

L-au interesat, deopotrivă atât profesorii care au predat discipline cu conținut teologic și pedagogic, cât și cei din domeniul artistic. De pildă, cunoscutul muzicolog brașovean Constantin Catrina, într-un studiu publicat cu două decenii în urmă, preciza următoarele: „După absolvirea Institutului Teologic-Pedagogic, episcopul Ioan Popasu îi asigură lui Nicolae Popovici o bursă pentru continuarea studiilor la Conservatorul de Muzică din Leipzig<sup>29</sup>. După absolvirea celor doi ani, Niky Popovici a continuat studiile la Viena (un an), apoi s-a întors la Caransebeș spre bucuria protectorului și a concitadinilor săi.

Pentru uitarea de sine, refacerea forțelor intelectuale și a sănătății sale șubrede, Antoniu Sequens și-a găsit adeseori refugiul în stațiunea balneo-climaterică din țara de origine, Karlovy-Vary (Karlsbad) mai ales când sezonul era „împreunat cu mai puține spese<sup>30</sup>. Acolo trebuie să-l fi întâlnit, în vara anului 1888, pe episcopul Caransebeșului care, la rândul său, frecventa această localitate pentru efectul benefic al apelor minerale. În și din acel loc, Sequens putea să-și revadă familia și prietenii din Chotebor, orașul natal (Boemia).

<sup>26</sup> Viorel Cosma, **Muzicieni români. Lexicon**, vol. IX (Ș–Z), București, Editura Muzicală, 2006, pp. 135–137.

<sup>27</sup> Vasile D. Nicolescu, **Manuscrisul Ucenescu. Cântări**, București, Editura Muzicală, 1979.

<sup>28</sup> Vasile Oltean, **Școala românească din Șcheii Brașovului**, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1989, p. 172.

<sup>29</sup> Constantin Catrina, **Studii și documente de muzică românească**, București, Editura Muzicală, 1986, p. 82.

<sup>30</sup> Dumitru Jompan, **Antoniu Sequens (1865–1938)**, Reșița, Editura Intergraf, 2003, p. 23, nota 4.

În urma discuțiilor avute între cei doi cu prilejul acelei întâlniri, prin decizia nr. 13/25.02.1888 semnată de episcopul Ioan Popasu, muzicianul ceh a fost numit „magistru“ de muzică vocală și instrumentală la Institutul teologic și pedagogic diecezan<sup>31</sup>.

Din păcate, ocrotitorul, purtătorul de grijă al muzicianului și-a încredințat sufletul său Bunului Dumnezeu la mai puțin de un an de la venirea lui Sequens în Caransebeș. Dar Sequens a continuat să lucreze cu sârguință și aleasă credință ortodoxă<sup>32</sup> în ogorul deștelenit de Ioan Popasu, primul episcop al Caransebeșului.

Într-una din circularele expediate (06.02.1869) Arhieria Sa le cerea învățătorilor „...să stăruiască fără scăzământ asupra obiectelor de învățământ cuprinse în circulariul meu cel dintâi“<sup>33</sup>. Și, între cele 10 discipline predate elevilor figura și „cântarea“.

Dispozițiile sale privitoare la organizarea conferințelor învățătoarești erau categorice. Astfel, dascălii, în zilele desfășurării unor astfel de activități de perfecționare, inițiate de Preasfinția Sa, trebuia „...să cetească în biserică, să cânte unul de-a dreapta și altul de-a stânga, aici împărțiți în două cete (două coruri)“<sup>34</sup>. Mai mult, le cerea ca în astfel de împrejurări, să aibă un comportament adecvat: „... în biserică, la ascultarea Sfintei slujbi, la cântare, să fie cu evlavie nefățarnică“<sup>35</sup>.

„La toate conferințele de după amiază Sfinția Sa recomanda să se țină jumătate de o(a)ră deprindere din cântările bisericești și cetire în Orologhion (Ceaslov) sau din Psaltire“<sup>36</sup>. Toate acestea pentru reîmprospătarea cunoștințelor, priceperilor și deprinderilor primite în Institutul pedagogic la orele de Religie și Cântare bisericească.

Izvoarele cele dintâi ale acestor locuri au fost, de bună seamă, cele „pururea reîntineritoare“ ale folclorului, așa cum îi plăcea lui Mihai Eminescu să le numească. Pentru a ajunge de la acea „aromată băutură de aur“ la artezianele dăruite oamenilor de primarul Ioan Marcel Vela, toți cei setoși de cultură au adăstat la „fântânile luminii“, temeluite de arhierul Ioan Popasu.

Întronizat în anul în anul 1865, la Caransebeș, după obținerea unei bogate experiențe la Brașov, episcopul Popasu a căutat mai întâi să cunoască pe aceia

<sup>31</sup> *Idem, ibidem*, p. 27.

<sup>32</sup> Convertirea profesorului Sequens la religia ortodoxă a fost posibilă din cel puțin două motive: acceptul de a activa în institutele de învățământ subordonate unei Episcopii, unui Consistoriu Ortodox și prin realizarea unui mariaj cu o tânără de rit ortodox.

<sup>33</sup> Nicolae Bocșanu, Valeriu Leu, **Școală și comunitate în secolul al XIX-lea. Circularele școlare bănățene**, Cluj-Napoca, Presa universitară Clujeană, 2002, p. 287.

<sup>34</sup> *Idem, ibidem*, p. 268, v. doc. nr. școl. 165/1867.

<sup>35</sup> *Idem, ibidem*, p. 277, v. doc. școl. 165/1867.

<sup>36</sup> *Idem, ibidem*, p. 272.

despre care un poet al locului spunea: „Așa sunt ei, de când se știu / De mii de ani, / Istoria cu plugu-și scriu / Iar plugul de atâta «scris» / Li s-a tocit în bolovani”<sup>37</sup>.

Pe acești locuitori ai satelor și unii reprezentanți „cu suflet mare ai păturei «superpuse»“ a orașelor eparhiei și-a fondat episcopul Ioan Popasu ideile și reușitele sale din toate domeniile de activitate.

Aici, ca și la Brașov, muzica continuă să fie un leit-motiv al vieții din interiorul și din afara lăcașurilor de cult.

Fiecare dintre ctitoriile sale de cultură și artă au avut câte trei izvoare<sup>38</sup>, unul pentru preoți, altul pentru dascăli și, cel de „apă vie“, pentru popor.

În Institutul pedagogic și teologic, muzica, în vremea sa n-a fost o „cenușăreasă“ în planul de învățământ ci o „Prea frumoasă și stimată Doamnă“. Și aceasta în toate ipostazele cunoscute: muzica religioasă, muzica liniară, muzica instrumentală și chiar muzica profană.

Ierarhul a manifestat mai întâi o grijă deosebită față de încadrarea celor două secții didactice de o înaltă ținută profesională și morală. Momentul ne obligă să cinstim memoria celor patru mari dascăli care au onorat catedra de muzică în vremea Marelui Popasu: Victor Emanuel Nejedly, Nicolae (Niky) Popovici, George Petrescu și Antoniu Sequens.

În a doua jumătate a secolului XIX circulația cărților, periodicelor și notelor muzicale, mijloace de căpătâi pentru toți admiratorii lui Orpheu și ai Euterpei, a satisfăcut, mai întâi, necesitățile de ordin didactic și abia după aceea pe cele de divertisment.

O seamă de tipografii din: Arad (1879), Oravița (1877), Reșița (1884), Timișoara (1882 și 1885) au reușit să satisfacă astfel de nevoi.

Între acestea se înscrie și tipografia și librăria diecezană din Caransebeș înființată în anul 1885 de episcopul Ioan Popasu. Tiparnița de aici a fost gazdă bună pentru compozițiile muzicale semnate de Ion Vidu, Antoniu Sequens ș.a. Primul dintre ei, supranumit „Doinitorul Banatului“, a publicat, în anul 1903 lucrările corale: „Haideti frați!“ și „Marșul lui Iancu“. Zece ani mai târziu, profesorului Sequens i-a apărut în aceeași tipografie manualul **Elemente din teoria muzicii pentru institutele pedagogice și școlile medii**<sup>39</sup>.

În anul 1906 librăria diecezană punea la dispoziția celor interesați peste 40 de volume cu un conținut divers și o seamă de partituri. Nu au lipsit din această listă cărțile de teorie, solfegii<sup>40</sup> și antologiile de muzică corală semnate de Timotei

<sup>37</sup> Dumitru Jompan, **Fântână de hotar**, Timișoara, Editura Eurostampa, 2002, p. 3.

<sup>38</sup> V. G. Dima, *Fântâna cu trei izvoare* (piesă de muzică corală).

<sup>39</sup> Antoniu Sequens, **Elemente din teoria muzicii pentru institute pedagogice și școlile medii** de..., Ediția a II-a, revăzută, Karansebeș, 1913, Editura autorului – Tipografia diecezană.

<sup>40</sup> Autorii acestor manuale de muzică au fost: Ion Dariu și Constantin Ghimpețeanu.

Popovici, Antoniu Sequens, Ion Vidu și Isidor Vorobchievici, atât de necesare puzderiei de coruri care ființau în aceea vreme în întreg Banatul.

În rafturile librăriei se găseau instrumente muzicale, în special viori și accesorii, pentru elevii Institutului pedagogic, „trâmbițe pentru voce“ (camertoane sau muzicuțe) și „vârtejuri“ (jucării muzicale care imitau șuieratul vântului).

În fine, librăria diecezană a pus în vânzare și „Cântece de salon“ compuse de: Alexandru Glogoveanu, F. M. Kretschmar, Franz Lorenz, Enrico Mezzetti, Ciprian Porumbescu, Leopold Stern ș.c.l.

În studiul **Un mare cititor de cultură românească – Ioan Popasu**, regretatul cercetător Petru Oalldede a subliniat importanța tipografiei diecezane, care: „a imprimat cuvântul românesc, facilitându-i difuzarea în forme și împrejurări dintre cele mai variate la invitațiile la spectacolele muzical-teatrale, la pagina de carte sau de ziar, și de la pastora la arhierescă, la partitura muzicală“<sup>41</sup>.

„Foaia Diecezană“, organul de presă al eparhiei Caransebeșului apărută în vremea sa și continuată mulți ani după aceea a fost gazdă bună pentru tot ce înseamnă informație, știre, cronică muzicală. Mai mult, această gazetă săptămânală a publicat, sub formă de foileton, manualul de teorie a muzicii, alcătuit de profesorul Antoniu Sequens.

Cu mai bine de un deceniu în urmă, Părintele profesor Ionel Popescu, directorul seminarului teologic liceal „Ioan Popasu“, astăzi vicar mitropolitan, dr. în Teologie, mi-a încredințat un manuscris intitulat *Polieleul de la Var*. Zadarnic ne-am străduit atunci să aflăm care este originea acestui document important. Până deunăzi am crezut că putem răspunde întrebărilor *cine și de unde a adus această cântare* pe care credința în Dumnezeu, închipuită de noi ca o „Coloană a Cerului“, se înfășoară ca o spirală, dragostea de neam și țară.

Cercetând „Manuscrisul Ucenescu“<sup>42</sup> am descoperit cântecul *Lăudați-l că e mare Dumnezeu!* cunoscut în părțile Caransebeșului cu titlul de mai sus, *Polieleul de la Var*. Autorul manuscrisului păstrat în biblioteca Academiei Române, a notat, la începutul melodiei: „Poezia de Lăpădat, Melodia, de Ucenescu“<sup>43</sup>. La o analiză atentă a celor două elemente ale logosului și melosului, logodite în această cântare am observat o apropiere foarte mare a celor două variante de text versificat. În schimb cele două linii melodice: transilvăneană și bănățeană nu seamănă nici pe departe.

Având în vedere relația nemijlocită dintre protopopul Ioan Popasu al Brașovului și George Ucenescu, profesorul de psaltichie din același oraș, presupunem că numai

<sup>41</sup> Petru Oalldede, *Un mare cititor de cultură românească – Ioan Popasu*, în \*\*\* **Tipar românesc la Caransebeș**, Caransebeș, 1985, p. 6.

<sup>42</sup> Vasile D. Nicolescu, *op. cit.*, p. 284.

<sup>43</sup> V. „Manuscrisul român“, nr. 3497 din Biblioteca Academiei Române (Secția „Manuscrite“).

Ioan Popasu putea să aducă cu sine la Caransebeș această cântare bisericească ortodoxă prezentă în slujba utreniei la sărbătorile mari.

Cine a creat noua variantă melodică rămâne o mare enigmă care se cere a fi descifrată.

În ceea ce ne privește, am procedat la armonizarea creației respective pentru corul „Timotei Popovici“ al seminarului teologic „Ioan Popasu“ din Caransebeș fiind convinși că în noua ipostază, „Polieleul“ va dăinui peste vreme.

Comemorarea celor 200 de ani de la nașterea lui Ioan Popasu, protopopul Brașovului și episcopul Caransebeșului, ne-a oferit prilejul de a aborda personalitatea sa, nu dintr-un punct de vedere strict teologic, ci sub aspectul colateral al dragostei și atașamentului față de cea mai nobilă dintre arte, muzica. În ce măsură am reușit sau nu să argumentăm această problemă rămâne să aprecieze cititorii.



## CORURI BISERICEȘTI CĂRĂȘENE LA ÎNCEPUTUL SECOLULUI XX

Prof. GABRIELA HAJDU

Dintotdeauna, în Banat au existat coruri care „au promovat muzica bisericească fiind în același timp promotori ai muzicii, în general, fie ea populară sau cultă”<sup>1</sup>, fapt care a generat o mare apreciere pentru activitatea pe care o desfășurau.

Important este, precum afirma Î.P.S. dr. Nicolae Corneanu, Mitropolitul Banatului, și faptul că, „până la Marea Unire din 1918 mai ales, activitatea muzicală bisericească în Banat s-a caracterizat printr-un patriotism de cea mai pură factură. În special corurile bisericești au fost factori de afirmare a dreptului poporului nostru la existența demnă și de sine stătătoare, de cultivare a limbii românești, de păstrare a identității proprii și de apărare a ființei naționale”<sup>2</sup>.

Astfel, „în Biserica din Banat (...) s-a cântat din vremi străvechi la unison, fiecare sat bănățean avându-și cântăreții săi bisericești neplătiți care au învățat «cântarea sfântă» unii de la alții, transmitând-o din generație în generație, secole de-a rândul”<sup>3</sup>. Apoi „din prima jumătate a secolului XIX, în bisericile din Banat s-a introdus, pe lângă cântarea de strană, și cântarea corală, până la sfârșitul secolului, aproape fiecare sat organizându-și câte unul, dacă nu chiar două coruri, bărbătești sau mixte, majoritatea instruite și dirijate de țărani, cu excepția câtorva, instruite și dirijate de preoți, învățători și alți iubitori de muzică”<sup>4</sup>.

De altfel, se știe că majoritatea corurilor bănățene au avut la început caracter bisericesc, pentru simplul motiv că autoritățile austro-ungare de atunci nu le permiteau să funcționeze altfel, considerând că un repertoriu de muzică religioasă nu poate fi atât de dăunător intereselor statului lor, cum ar putea fi un repertoriu de muzică națională și patriotică<sup>5</sup>. Pe parcursul activității lor însă, aproape toate corurile bisericești din Banat au desfășurat o vie activitate culturală și politică, promovând mai ales după 1870, pe lângă repertoriul obligatoriu de cult și muzică

<sup>1</sup> V. Vărădean, *Cântecul la el acasă...*, Timișoara, 1985, p. 6.

<sup>2</sup> *Ibidem*.

<sup>3</sup> V. Vărădean, *Corurile bisericești din Banat*, în „Îndrumător bisericesc”, nr. 3, Editura Mitropoliei Banatului, Timișoara, 1982, p. 281.

<sup>4</sup> *Ibidem*.

<sup>5</sup> V. Vărădean, *Cântecul la el acasă...*, Timișoara, 1985, p. 90.

laică<sup>6</sup>. Astfel, tradiționalele concerte de colinde de la sfârșitul secolului XIX și începutul secolului XX au introdus treptat și lucrări semireligioase cu caracter patriotic și nu în puține ocazii acestea au răsunit în biserică, însuflind poporul adunat la slujbă<sup>7</sup>. Oficial însă, abia după ani de zile de intervenții la autoritățile de stat, adică după ce obțineau personalitate juridică și aprobarea statului, corurile bănățene au putut să cânte și alte cântece decât cele religioase<sup>8</sup>.

La începutul secolului XX, în Comitatul Caraș-Severin exista un important număr de formații corale care aveau la bază coruri bisericești sau, unele la început laice, apoi bisericești. Acestea pot fi grupate în două categorii: coruri bisericești de sine stătătoare (doar cu activitate bisericească) și coruri bisericești cu activitate mixtă, combinată (care desfășurau și o activitate laică la sărbătorile religioase mari, la sărbătorile culturale sau organizau diferite concerte, comemorări etc.).

Corurile bisericești, de obicei, cântau la Sfânta Liturghie în biserică, la marile sărbători religioase de peste an (Crăciun, Anul Nou, Bobotează, Paști, Rusalii etc.), la sărbătorile de hram bisericesc, la manifestările religioase organizate cu ocazia sfințirilor de biserici, mănăstiri sau cruci, nou construite sau renovate, la sfințirea steagului reuniunilor de cântări și muzică (coruri bisericești cu statute aprobate), la festivitățile care marcau instalările de preoți, la jubileul unui preot sau a unei biserici, la manifestările prilejuite de vizitele canonice ale ierarhilor, ale demnitarilor Bisericii, la slujbele funebre, la parastase etc.

În general însă puține erau corurile bisericești care se rezumau doar la activitatea bisericească, deoarece majoritatea lor participau și la diferite sărbători și manifestări culturale ale comunității locale din care făceau parte, abordând astfel, pe lângă repertoriul religios (bisericesc) și unul laic care cuprindea îndeosebi cântece patriotice și prelucrări din folclorul românesc bănățean și nu numai. Cel mai vechi cor bănățean este cel din Lugoj. Acesta a luat ființă în anul 1810 sub auspiciile bisericii ortodoxe române din Lugoj, fiind condus de către învățătorul Nicolae Marcu. În noiembrie 1840, coriștii lugojeni au fost trimiși la Timișoara, pentru a învăța notele. Astfel, în anul 1841, s-a cântat prima Liturghie pe note, la Sfintele Paști. De atunci, la toate sărbătorile religioase mari, corul a cântat pe note<sup>9</sup>. În anul 1872, corul și-a luat denumirea de Reuniune de cântări și muzică, iar în 1873, s-au întocmit Statutele de organizare care au fost aprobate abia în 1877<sup>10</sup>. Esențial este faptul că putem afla, din presa vremii, multe din evenimentele organizate sau la care a participat Reuniunea română de cântări și muzică din Lugoj, dintre care amintim doar câteva:

<sup>6</sup> *Ibidem*.

<sup>7</sup> *Ibidem*.

<sup>8</sup> *Ibidem*.

<sup>9</sup> C. Brediceanu, **Date și reminiscențe pentru istoria Reuniunii române de Cântări și muzică din Lugoj până la I. Vidu**, ediția a II-a, Tip. Minerva, Lugoj, 1942, pp. 5–8.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 15.

în articolul „Reuniunea română de muzică din Lugoj“, se precizează că aceasta organizează în 29 iunie/12 iulie 1901, de ziua Sfinților Apostoli Petru și Pavel, un concert popular cu următorul program: „Imn regal“ de G. Musicescu, „Doina“ de Grigore Ventura, „La frații mei“, „Mamei, o cunună“ de I. Costescu, „Răsunet de la Crișana“ de I. Vidu, „Doina“ de Sofia V. Rădulescu, „Hora“ de S. V. Rădulescu, „Pui de lei“ de I. Vidu<sup>11</sup>. În articolul „Teatru în Lugoj“ se anunța că Reuniunea română de cântări și muzică din Lugoj prezintă marți și miercuri după Sfintele Paști (1904), sub conducerea domnului I. Vidu, „Craiu Nou“, operetă de Alecsandri-Porumbescu, căreia îi premerge „Trei doctori“, comedie de V. A. Vlaicu<sup>12</sup>. Un eveniment deosebit este descris în articolul „Carmen la Lugoj“, în care se precizează că, Societatea corală „Carmen“ din București, condusă de compozitorul Kiriac, în drum spre Sibiu, s-a oprit și la Lugoj pentru a da un concert (1905). În gara Lugoj a fost așteptată de un imens public, apoi la biserica ortodoxă s-a oficiat un serviciu divin, iar cina s-a ținut la grădina Concordiei. Duminica, la slujba Sfintei Liturghii, au cântat alternativ Societatea „Carmen“ și Reuniunea de cântări lugojană. Seara s-a ținut concertul care a avut un program bogat și variat, după care a urmat dans. S-a jucat și s-a cântat de către distinșii oaspeți. Au luat parte și Corul Reuniunii de cântări din Caransebeș și Corul din Hodoș. Luni, excursioniștii au vizitat instituții publice din Lugoj (Fabrica de țesut), iar seara ambele Reuniuni au cântat compoziții ale domnului Vidu, în curtea bisericii greco-ortodoxe, după care a urmat masa comună în grădina Concordiei. Articolul este semnat Lugojanul<sup>13</sup>. În articolul „Caz de moarte“ se precizează că la înmormântarea lui Toma Josan, econom în Lugoj, care a fost timp de peste 20 de ani unul din cei mai activi membri ai Reuniunii române de cântări din Lugoj, răposat în ziua de Crăciun, în etate de 49 de ani, Corul Reuniunii a adus tributul său de recunoștință zelosului membru, prezentând cântările funebre și depunând pe sicriu o cunună cu panglică tricolor. La înmormântare a oficiat P.On. Părinte Protopop dr. G. Popovici, asistat de preoții Tempea și Soceneanțu și de diaconul Gașpar. La mormânt, a rostit domnul dr. Dimitrie Florescu, în numele Reuniunii, un scurt dar pătrunzător panegiric luându-și rămas bun de la decedatul membru, care deși plugar, și-a împlinit după puterile sale datorința față de biserică și națiunea sa<sup>14</sup>. În articolul „Concert urmat de dans“, se anunță că „Reuniunea română de cântări și muzică“ din Lugoj sub dirigența domnului Ioan Vidu va aranja în seara de Sân Văsii, în pavilionul Hotelului Concordia, următorul program: C. G. Ghimpețean, „Bun venit“, Gh. S. Vasiliu, „Cât ași dori“, D. G. Kiriac, „Imnul Stundeiților“, C. Loewe, „Ceasornicul“, I. Vidu, „Ș'asară“ și Vraja“, Rossini, Cavatina din „Bărbierul din Sevilla“, Iosif Vulcan, „Prima rochie lungă“ (poezie),

<sup>11</sup> „Drapelul“, Lugoj, I, 1901, nr. 50 din 23 iunie/6 iulie, p. 3.

<sup>12</sup> „Foaia Diecezana“, Caransebeș, XIX, 1904, nr. 13 din 28 martie, p. 6.

<sup>13</sup> „Foaia Diecezana“, Caransebeș, XX, 1905, nr. 33 din 14 august, p. 4.

<sup>14</sup> „Drapelul“, Lugoj, VII, 1907, nr. 142 din 29 decembrie 1907/11 ianuarie 1908, p. 2.

I. Vidu, „Coasa“, A. Adam, „Si j'etais roi“ (de-ași fi rege), I. Vidu, „Preste deal“<sup>15</sup>. Articol „Jubileul de 25 de ani al protopresbiterului dr. G. Popovici“, publicat la 6/19 noiembrie 1912, în „Drapelul“ din Lugoj, descrie acest eveniment după cum urmează: „Joi, la 1 noiembrie stil vechi, s-au împlinit 25 de ani de la instalarea domnului dr. G. Popoviciu, ca protopresbiter ortodox român al tractului Lugoj și ca paroh al comunei bisericești din Lugoj. (...) Duminică, în sinodul ordinar, imediat după deschiderea acestuia, Jubilanțul a fost felicitat din încredințarea comitetului parohial și în numele comunei bisericești greco-ortodoxe române din Lugoj prin membrul din comitet, domnul dr. Valer Braniște. Luni a avut loc serviciul divin, împreună cu slujba de mulțumire, oficiat de Prea Cuvioșia Sa Protosincelul dr. Traian I. Bădescu, cu asistență mare (...) Răspunsurile le-a cântat Reuniunea de cântare din Lugoj sub conducerea domnului dirigent al ei, domnul învățător Ioan Vidu. (...) Recunoștința orașului pentru activitatea dezvoltată a exprimat-o primarul dr. Dimitrie Florescu. Au urmat apoi felicitările Comitetului parohial și ale Casinei române prin dr. Petru Maier, apoi ale Reuniunii de cântări din Lugoj, prin rostirea dirigentului ei, domnul Ioan Vidu, acelea ale Diecezei greco-catolice române a Lugoșului prin domnul canonic Ioan Boroș (...)“<sup>16</sup>. După începutul primului război mondial în 1914, activitatea culturală a Reuniunii române de cântări și muzică din Lugoj s-a diminuat, aceasta cântând doar la Sfânta Liturghie în biserică la sărbătorile religioase mari și la unele evenimente locale, cum ar fi: parastase, înmormântări etc. În acest sens în articolul „Parastas“ se precizează că, duminică la ora 11 a avut loc în biserica ortodoxă română din Lugoj, parastas întru odihna sufletului prea de timpuriu decedatului profesor Aurel C. Popovici, de origine din Lugoj. A celebrat domnul protopop dr. George Popovici cu asistența preoților I. Tempea, dr. A. Mihăiescu și dr. D. Nistor și a diaconului Terențiu Tripa. Răspunsurile au fost cântate de corul Reuniunii române de cânt din Lugoj, sub conducerea maestrului I. Vidu.<sup>17</sup> După încheierea războiului și Marea Unire de la 1918, activitatea culturală a Reuniunii române de cântări și muzică din Lugoj, se va revigora considerabil, aceasta organizând multiple și prestigioase activități. În concluzie, corul Reuniunii române de cântări și muzică din Lugoj poate fi încadrat în categoria corurilor bisericești cu activitate mixtă, combinată, care pe lângă activitatea bisericească, desfășurau și o activitate laică la diferite serbări culturale, la sărbătorile religioase mari sau organizau concerte, comemorări, participau la spectacole teatrale, serate literar-artistice, conveniri sociale, conferințe publice etc.

În ceea ce privește corurile bisericești din mediul sătesc, „primul cor bisericesc din țara noastră, compus numai din țărani, a fost înființat în comuna Chizătău, de lângă Lugoj, în anul 1857, de către preotul Trifu Șepețian. (...) Urmând exemplul

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 3.

<sup>16</sup> „Drapelul“, Lugoj, XII, 1912, nr. 129 din 6/19 noiembrie, p. 2.

<sup>17</sup> *Idem*, XVIII, 1918, nr. 55 din 22 mai/4 iunie, p. 3.

corului de țărani de la Chizătău (...) în a doua jumătate a secolului XIX, au apărut astfel de coruri aproape în toate satele din Banat, majoritatea numindu-se coruri bisericești<sup>18</sup>. Cele mai multe coruri bisericești, „au fost instruite și dirijate de țărani, preoți și învățători”<sup>19</sup>. Astfel, în Comitatul Caraș-Severin au luat ființă coruri bisericești în multe localități rurale din care amintim doar pe acelea în care corurile au fost întemeiate, conduse sau dirijate de învățători și preoți – directori de școală: Buchin, Cireșu, Ciuchici, Curtea, Găvojdia, Gârliște, Iertof, Jupalnic, Maciova, Moniom, Ocna de Fier, Ramna, Sălbăgel, Socol, Surducul Mic, Șipet, Temerești, Ticvaniu Mic, Vrani, Zorlențul Mare și altele<sup>20</sup>. În realitate, numărul corurilor bisericești a fost mult mai mare, existând zeci de localități în care acestea au fost inițiate de țărani, meseriași, cântăreți în strana bisericească sau de alte persoane cu prețuire pentru cântecul coral<sup>21</sup>. În general, presa vremii a consemnat nenumărate evenimente și aspecte din activitatea corurilor bisericești de la sate, atât pe tărâm bisericesc, cât și laic, din care vom enumera următoarele exemple: în articolul „Corul bisericii ortodoxe române din Bârna”, se precizează că acesta aranjează la 31 decembrie 1906/13 ianuarie 1907, în preșeara de Anul Nou, Concert și reprezentațiune teatrală cu următorul program: „Sună buciul”, cor bărbătesc; „Papricașul nașului”, poezie; „Uită mamă”, cor bărbătesc de I. Suci; „Norocu’n casă” piesă teatrală; „Coroana Moldovei”, cor bărbătesc; „Țiganul la târg”, „Pâc, pâc”, cor bărbătesc de I. Vidu, „Budulea taichii”, act comic; „Brâu” cor bărbătesc<sup>22</sup>. Articolul „Concert” anunța activitatea culturală a Corului bisericesc al plugarilor din Berzasca care la 14/27 iulie 1914, va aranja un concert al cărui venit este destinat pentru biblioteca parohială. Programul va cuprinde: „Haideti frați”, cor bărbătesc de I. Vidu, „Trei Doamne” poezie de G. Coșbuc, „Cântări populare din Bihor”, cor mixt de Francisc Hubic, „Rodica”, poezie de V. Alecsandri, „Doina”, poezie de M. Eminescu, „Rândunelele”, duet de Masini, „De vrei să ai parte” poezie de P. P. Orlățeanu, „Toarce leleo”, cor bărbătesc de T. Popoviciu, „Rugămintea din urmă” poezie de G. Coșbuc; „Foaie verde bărăboi”, cor mixt de G. Călinescu, „Eroul de la Königratz”, poezie de Șt. O. Iosif, „La arme” cor mixt de A. Castaldi. Dirigente al corului este studentul Sava Golumba<sup>23</sup>. În Bocșa Vasiovei, formația corală a activat sub mai multe denumiri: Corul Plugarilor (1870), corul Bisericii (1907), Corul Bisericii Ortodoxe Române (1908), Reuniunea de cântări „Doina” (1908). Statutele au fost aprobate abia în anul 1908. Motto-ul corului era: „Doina noastră

<sup>18</sup> V. Vărădean, *Corurile bisericești din Banat*, în „Îndrumător bisericesc”, nr. 3, Editura Mitropoliei Banatului, Timișoara, 1982, pp. 278–279.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 280.

<sup>20</sup> I. Munteanu, **Banatul istoric. 1867–1918. Școala. Educația**, vol. III, Editura Excelsior Art, Timișoara, 2008, pp. 486–499.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 500.

<sup>22</sup> „Drapelul”, Lugoj, VI, 1906, nr. 144 din 23 decembrie 1906/5 ianuarie 1907, p. 3.

<sup>23</sup> „Foaia Diecezană”, Caransebeș, XXIX, 1914, nr. 28 din 13 iulie v. (26 iulie n.), p. 5.

din străbuni / Să răsune la români / Ea ne-ndeamnă să iubim / Limba dulce ce vorbim / Și ne-ndeamnă, ca pe frați: / Strângeți-vă și cântați“. Steagul pe care a fost brodat acest îndemn s-a sfințit în ziua de Bobotează a anului 1888. Ca modalitate de abordare a repertoriului, Corul din Vasiova poate fi considerat cor bisericesc de la înființare și până în anul 1901, iar de la această dată și cor laic. Primele apariții au fost în lăcașurile de cult, școlile din localitate și din imediata apropiere<sup>24</sup>. Despre activitatea plugarilor ortodocși români din Bocșa Vasiovei se amintește în articolul „Concert la Vasiova“, în care se anunță organizarea unui concert la 2 martie st.n. (1902), în sala Hotelului „Cerbul de Aur“, „spre scop bisericesc cultural“, programul fiind următorul: „Senin și furtună“ cor bărbătesc de I. Vorobchieviciu, „Grânele“ cor bărbătesc, „Doină, doiniță“ cor bărbătesc de I. Vorobchieviciu, „Tot ți-am zis mândro“, (cântecul popular), cor bărbătesc de T. Popovici, „Vino lele“, cor bărbătesc de I. Vidu, „Marșul economilor“, cor bărbătesc de C. Porumbescu. După concert urmează dans<sup>25</sup>. În Bozovici, corul a luat ființă în anul 1883, în cadrul Casinei române. Izvoare incerte amintesc despre „un cor bărbătesc“, în anul 1878. Oficial, corul datează din anul 1899, când a devenit „personalitate juridică“, o dată cu aprobarea Statutelor de către Ministerul de Interne al Ungariei. Acest ansamblu coral a activat sub mai multe titulaturi: corul „Tinerimea plugară română“ (1897), Corul bisericesc ortodox român (1900, 1902, 1908). Până în anul 1897 repertoriul cuprindea doar piese religioase trecându-se apoi și la abordarea unor cântece profane cu un mesaj patriotic și folcloric. Sfințirea steagului Reuniunii corale din Bozovici s-a făcut în anul 1907. Motto-ul era: „Arma noastră să ne fie / Cântările ce răpesc / Muzică și poezie / Cu parfumul lor ceresc“<sup>26</sup>. În articolul „Concert și teatru în Bozovici“ se precizează faptul că în ziua hramului bisericesc la „Înălțarea Domnului“, în 5 iunie 1902, corul vocal bisericesc din localitate va aranja un concert împreună cu joc și teatru cu următorul program: „Iată ziua triumfală“ cor bărbătesc de Humpel, „Cât e țara“ cor bărbătesc, „Răsunetul Ardealului“ cor mixt de I. Vidu, „Marșul lui Mihaiu eroul“, cor mixt de I. Vidu și „O sâmbătă norocoasă“, piesă populară în 4 acte, de I. Vidu. După producțiune urmează joc până dimineața<sup>27</sup>. Un aspect din activitatea pe tărâm bisericesc a corului din Bozovici este prezentat în articolul „Festivitatea măreață în comuna Bănia (Almăj)“, în care se preciza că acesta a participat în 9 septembrie 1902 (a doua zi de nedeie), la instalarea întru paroh a preotului local Dimitrie Bogoeviciu. La Sfânta Liturghie, răspunsurile liturgice au fost executate de Corul vocal din Bozovici, sub conducerea bravului conducător Ilie Ruva, casariu la Institutul românesc „Nera“. Autorul articolului, care semnează

<sup>24</sup> Dr. Dumitru Jompan, **Coruri și fanfare din Banat. Caraș Severin**, Editura Mirton, Timișoara, 2003, p. 53.

<sup>25</sup> „Drapelul“, Lugoj, II, 1902, nr. 18 din 9/22 februarie, p. 3.

<sup>26</sup> Dr. Dumitru Jompan, *op. cit.*, pp. 56–57.

<sup>27</sup> „Drapelul“, Lugoj, II, 1902, nr. 59 din 18/31 mai, p. 3.

„Bozovicianul“, afirmă despre corul din Bozovici că „și de astă dată nu pot zice altceva, decât că acest cor bine instruit nu a lăsat nimic de dorit“<sup>28</sup>. De asemenea, articolul „Concert și teatru în Bozovici“, anunță aranjarea în 26 decembrie 1909 (8 ianuarie 1910), a doua zi de Crăciun, a unui concert împreună cu teatru și joc de către corul vocal român gr. or. din localitate cu următorul program: „O ce veste“ cor bărbătesc de G. Dima, „Vivandiera“ cor bărbătesc de G. Dima, „În zadar alerg pământul“ cor bărbătesc de G. Dima, „Marșul cântăreților“ cor bărbătesc de C. Porumbescu, „Morarul“ cor mixt de D. G. Kiriac, „Coasa“ cor mixt de I. Vidu, „Logojana“ cor mixt de I. Vidu și „Slugă la doi stăpâni“, comedie în 2 acte, de Zaharia Bârsan. După producțiune urmează joc<sup>29</sup>. În localitatea Cornea, corul a fost fondat în anul 1901, de către învățătorul Nicolae Groșuță, originar din comuna Dobra, județul Hunedoara<sup>30</sup>. Acest fapt este menționat în articolul „Cor bisericesc în Cornea“, în care domnul G. Călțiun, președintele comitetului parohial din Cornea, ne comunică cu mare satisfacție că noul învățător, domnul Nicolae Groșuță, originar din Dobra, venit la Cornea cu începerea anului curent școlar, a fondat un cor bisericesc din absolvenți ai Școlii populare și a făcut progrese atât de frumoase încât, la Sfintele sărbători ale Crăciunului, Anului Nou și Bobotezei, a cântat deja noul cor, cu mare succes. „Onoarea învățătorului harnic!“<sup>31</sup> În Curtea, învățătorul Ioan Caba a înființat în anul 1904 un cor bisericesc și laic<sup>32</sup>. În articolul „Vizitația canonică în tractul Făgetului“, se amintește despre vizita P.S. Sale, domnul Episcop Dr. E. Miron Cristea în localitatea Curtea. La serbările organizate cu acest prilej, corul de țărani al Reuniunii de cântări române din localitate, sub conducerea harnicului învățător Ioan Caba, a intonat „Pe stăpânul și arhiereul nostru Miron...“, iar seara, în fața caselor preotului Filimon Titel din localitate, corul reuniunii a cântat: „Coasa“, „Negruța“ de I. Vidu și alte cântări, P.S. Sale – care din fereastră asculta cu atenție. „P.S. Sa răspunde, vorbind de farmecul cântărilor, de doine și de însușirea românului de a cânta. Laudă Reuniunea și pe conducătorul Caba pentru succes. A cântat frumos la slujbă bisericește, iară acum, la serenadă, cântări lumești, înveselind tuturor sufletul. (...) Corul cântă „Mulți ani!“ și încă o cântare“<sup>33</sup>. Corul din Curtea a participat, de asemenea, în ziua de Sf. Ilie (20 iulie 1912), la festivitățile de punere a pietrei fundamentale la Mănăstirea de la „Izvorul Miron“ din comuna Românești. Serviciul divin cu Sfânta Liturghie s-a desfășurat la un altar improvizat, construit minunat din frunză verde tocmai în fața izvorului. Prea Onoratul Părinte Sebastian Olariu, protopopul tractual, a condus serviciul divin asistat de 24 de

<sup>28</sup> „Foaia Diecezana“, Caransebeș, XVII, 1902, nr. 37 din 15 septembrie c.v. pp. 5–6.

<sup>29</sup> „Drapelul“, Lugoj, IX, 1909, nr. 138 din 22 decembrie 1909/4 ian. uarie 1910, p. 3.

<sup>30</sup> Dr. Dumitru Jompan, *op. cit.*, p. 100.

<sup>31</sup> „Drapelul“, Lugoj, II, 1902, nr. 13 din 29 ianuarie/11 februarie, p. 3.

<sup>32</sup> I. Munteanu, *op. cit.*, p. 487.

<sup>33</sup> „Foaia Diecezana“, Caransebeș, XXVI, 1911, nr. 32 din 7 aug.v. (20 aug.n.).



preoți. Cântările au fost executate de corul țăranilor din Curtea, condus de harnicul învățător Ioan Caba<sup>34</sup>. La Dalboșeț, anul de început al corului a fost 1902. Scopul acestuia era „cultivarea publică a poporului“. Statutele s-au aprobat încă din anul debutului iar Motto-ul a fost compus de profesorul Victor E. Nejedly de la Institutul Teologic-Pedagogic din Caransebeș. Din documente și din periodicele vremii aflăm că formația de muzică vocală din Dalboșeț a funcționat sub următoarele denumiri: cor bisericesc (1902), cor vocal (1910), Reuniunea de cântare și muzică (1907), Reuniunea de cetire și cântare (1902–1909)<sup>35</sup>. Un moment de referință din activitatea acestui cor este consemnat în articolul „Sfințire de biserică“, în care se precizează că în ziua de Sfântă Mărie a fost biserica renovată din Dalboșeț, prin parohul I. Brânzeiu din Bozovici, asistat de preoții Ilie Imbrescu (Dalboșeț) și Pavel Popescu (Gornia-Liubcova). Răspunsurile le-a cântat precis corul din localitate. Părintele Brânzeiu a rostit și o predică frumoasă<sup>36</sup>. La Făget s-a înființat, din inițiativa protopopului Sebastian Olariu și a învățătorului Traian Unipan, un cor al plugarilor, în anul 1889. Cu ocazia organizării la Făget a celei de-a XIX-a adunări generale a Reuniunii învățătorilor români din Dieceza Caransebeșului, în 13/25 august 1889, corul dirijat de Traian Unipan a dat răspunsurile liturgice la serviciul religios oficiat la deschiderea adunării. După dispariția prematură a învățătorului Traian Unipan, corul a fost dirijat de coristul Petru Vucic între 1905–1906, apoi până la izbucnirea primului război mondial, conducerea a fost preluată de învățătorul Pavel C. Iacob<sup>37</sup>. Un eveniment deosebit din activitatea corului este descris în articolul „Sfințirea bisericii din Făget“, în care se precizează ca P.S.S. domnul episcop Dr. E. Miron Cristea a făcut o vizită arhierescă în tractul Făgetului, începută în data de 2/15 iulie 1911 în Făget, unde apoi a sfințit biserica din nou renovată a Făgetului, duminică, în 3/16 iulie 1911<sup>38</sup>. La sfințirea bisericii precum și la Sfânta Liturghie, răspunsurile și cântările bisericești le-a executat cu dibăcie nou înființatului cor mixt al făgețenilor „care dispune de puteri alese și de voci atât de curate și distinse ca un cor vechi; de aceea Prea Sfinția Sa s-a văzut îndemnat a-l lăuda chiar în cuvântarea sa“<sup>39</sup>. În Găvojdia, preotul Nicolae Groza a înființat și condus un cor bisericesc care a activat și ca formație corală laică, organizând numeroase serbări și concerte în zilele de sărbătoare<sup>40</sup>. Corul bisericesc din Găvojdia a participat la Jubileul de 40 de ani de serviciu al părintelui Nicolae Groza, eveniment menționat în articolul, „Jubileul unui preot“. Evenimentul a avut loc în a 3-a zi de Crăciun a

<sup>34</sup> „Drapelul“, Lugoș, XII, 1912, nr. 85 din 24 iulie/6 august, p. 2.

<sup>35</sup> Dr. Dumitru Jompan, *op. cit.*, p. 103.

<sup>36</sup> „Drapelul“, Lugoș, VII, 1907, nr. 103, din 18 sept./1 oct., p. 3.

<sup>37</sup> Dumitru Tomoni, **Făget. Monografie istorică**, Editura Dacia Europa Nova, Lugoș, 1999, pp. 249–250.

<sup>38</sup> „Foaia Diecezană“, Caransebeș, XXVI, 1911, nr. 29 din 17 iul.v./30 iul.n., p. 3.

<sup>39</sup> Idem, XXVI, 1911, nr. 30 din 24 iul.v./6 aug.n., p. 3.

<sup>40</sup> I. Munteanu, *op. cit.*, p. 489.

anului 1908. La serviciul divin la care a pontificat P.C. Sa, părintele protosincol dr. Iosif Badescu, cântările liturgice le-a executat foarte precis corul bisericesc din localitate sub conducerea capelanului Nicolae Groza junior. După Sfânta Liturghie s-a cântat doxologia și rugăciunile de mulțumită aduse întru sănătatea jubilarului, iar la sfârșit s-a celebrat sfințirea apei, sfințindu-se un frumos baldachin și o cruce argintată. P.C.S. părintele protosincol dr. Badescu a rostit apoi o frumoasă cuvântare, în care purcezând de la evlavioasa cântare îngerească, „Mărire întru cei de sus lui Dumnezeu și pe pământ pace și între oameni bunăvoire“, a arătat îndoita însemnătate a acestei zile<sup>41</sup>. În localitatea Herendești de lângă Lugoj, activa un cor sub denumirea de Reuniunea română de cântări din Herendești. În articolul „Concert jubiliar“ se anunță că acesta va organiza un concert împreună cu teatru în curtea sfintei biserici din localitate, în data de 29 iunie (12 iulie) 1902, cu ocazia serbării de 100 de ani de la zidirea sfintei biserici. Venitul curat este destinat pentru sfânta biserică. Programul este următorul: „Motto: Luminează-te și vei fi / Voiește și vei putea.“, „Iată ziua triumfală“ cor bărbătesc de T. Humpel, „Chiva“ poezie, „Tot ți-am zis“ cor bărbătesc de T. Popovici, „Vlăduțul mamei“ monolog, „S-o vezi mamă“ cor bărbătesc, „Dușmancele“ poezie, „Deșteaptă-te române“ cor mixt de I. Vidu, „De la sat“ piesă teatrală în 4 acte de N. Macoviștanul<sup>42</sup>. Evenimentul din Herendești a fost prezentat și în articolul „Jubileul din Herendești“ în care se precizează că în ziua Sfinților Apostoli Petru și Pavel, în comuna Herendești s-a serbat jubileul de 100 de ani de la zidirea bisericii și în legătură cu aceasta, s-a sfințit biserica, s-a sfințit Crucea comemorativă de piatră ridicată în fața bisericii întru amintirea acestui jubileu și tot cu această ocaziune s-a sfințit steagul Reuniunii române de cântări din Herendești. Serviciul divin oficiat în biserica jubiliară a fost celebrat de P. On. dr. G. Popovici asistat de mai mulți preoți. După sfânta liturghie s-a procedat la sfințirea jubiliară a bisericii, sfințirea crucii comemorative ridicate în fața bisericii și sfințirea steagului reuniunii de cântări din localitate al cărui naș a fost domnul dr. George Dobrin, avocat și deputat sinodal. După prânzul comun a urmat o petrecere populară iar seara concertul care a reușit în toate privințele<sup>43</sup>.

În Ilidia, corul a existat înainte de înființarea Casinei Române (1883), purtând mai multe denumiri: Corul bisericesc (1895), Corul vocal (1883, 1907), Reuniunea de cetire și cântări (1912). Corul a fost bisericesc o bună bucată de vreme, slujind în sfânta biserică, iar apoi și-a oferit toate serviciile și la realizarea spectacolelor organizate în spații destinate acestor activități<sup>44</sup>. Astfel, în articolul „Concert și teatru în Ilidia“ se anunță ca la data de 2/15 iunie 1902, corul vocal din localitate aranjează un concert împreună cu teatru și dans, în ospătaria lui D. Corcan, cu ocazia

<sup>41</sup> „Foaia Diecezana“, Caransebeș, 24 XXIV, 1909, nr. 1 din 4 ian.dc.v., p. 4.

<sup>42</sup> „Drapelul“, Lugoj, II, 1902, nr. 74 din 25 iunie/8 iulie, p. 3.

<sup>43</sup> *Idem*, II, 1902, nr. 76 din 2/15 iulie, p. 2.

<sup>44</sup> Dr. Dumitru Jompan, *op. cit.*, p. 121.

serbării hramului sfintei biserici din Ilidia, închinată praznicului Sfintei Treimi (Rusaliile). Programul va cuprinde: „Motto“, „Nu desperați“ cor bărbătesc de I. Vidu, „Ce nici prin minte nu mi-a trecut“ monolog de A. Pop, „Junimea pariziană“ cor bărbătesc de Adam, „Pe neașteptate“ monolog de A. Pop, „Hora Dobrogenii“ cor bărbătesc, „Șoldan viteazul“ joc comic de V. Alecsandri, „Luna Mai“ cor bărbătesc de Porumbescu și „Nunta țărănească“ teatru într-un act de V. Alecsandri, predat de coriști, împreună cu cântece și joc. Venitul curat este destinat în favorul Bibliotecii școlare și a Fondului corului<sup>45</sup>.

La Mercina, în anul 1865, corul cânta sub bagheta învățătorului Vincențiu Gurguț. Formația și-a schimbat denumirea de mai multe ori: Corul plugarilor români (1888), Corul vânătorilor (1903), Corul vocal (1886), Reuniunea de cetire, cântare și muzica (1907), Reuniunea de cântare și muzica (1888). O scurtă cronologie a celor mai importante evenimente ale acestei formații se prezintă astfel: sfințirea steagului Reuniunii (1888), Concert împreună cu teatru în organizarea studenților din Mercina și împrejurimi (1903), adunarea S.T.R. (1908), răspunsuri la Liturghia de sfințire a bisericii (1913)<sup>46</sup>. În acest sens este edificator evenimentul petrecut la 6 decembrie 1902 când s-au sfințit în cadrul bisericii din Mercina mai multe odoare bisericesti și anume: 27 icoane (prăsnicare) ale sărbătorilor de peste an, pictate frumos pe tinichea de pictorul N. Hașca din Oravița, apoi 6 ripizi, o cruce de la ripizi și două sfeșnice făcute de vestitul și talentatul sculptor din Berliște, Iuliu Bosioc și 9 stihare pentru copiii ministranți. Actul sfințirii – la care a cântat bine și frumos Corul Reuniunii de lectură și cânt din localitate, sub conducerea maestrului de cor Nistor Mioc – a fost îndeplinit cu pietate și pompă deosebită de către vrednicul preot din Mercina, care la sfârșit a ținut numerosului public asistent o frumoasă predică plină de sfaturi și foarte instructivă. Învățătorul Petru Poenariu, cel care semnează articolul „Din Diecesă“ în care este consemnat acest eveniment, aduce mulțumiri preotului din localitate pentru reînvierea și existența Reuniunii de lectură și cânt din Mercina, care până la acel moment exista numai după nume făcând următoarea afirmație: „Astăzi însă, mulțumită conducerii D-sale, progresează, având o frumoasă bibliotecă și ținând regulat prelegeri se perfecționează în cântarea pe note cu care se produce în sfânta biserică și dă în fiecare an câte 2–3 concerte în favorul fondului său“<sup>47</sup>. În Ramna, învățătorul Romulus Ancușa a organizat în anul 1886 un cor bisericesc și laic<sup>48</sup>. Acesta a purtat mai multe denumiri: Corul vocal (1901), Corul vocal bisericesc român ortodox (1908). Sfințirea steagului s-a făcut în anul 1912, cu participarea corului din Bocșa, dirijat de compozitorul Ioachim Perian. Aprecieri asupra calității interpretării se regăsesc în presa vremii. Astfel, în anul 1890 se

<sup>45</sup> „Drapelul“ Lugoj, II, 1902, nr. 63 din 28 mai/10 iunie, p. 3.

<sup>46</sup> Dr. Dumitru Jompan, *op. cit.*, p. 143.

<sup>47</sup> „Foaia Diecezana“, Caransebeș, XVII, 1902, nr. 52 din 29 dec.c.v., pp. 6–7.

<sup>48</sup> I. Munteanu, *op. cit.*, p. 495.

apreciază: „Corul cântă binișor toată Liturghia și mai multe cântări naționale”<sup>49</sup>. Tot în presa vremii, în articolul „Serbările de la Ramna” se consemnează faptul că la data de 2 iunie st.n. 1912 au avut loc în frunțașă comună Ramna (Rafna) două mari și frumoase serbări culturale: sfințirea steagului Reuniunii gr.or. de cetire și cântări „Lyra” din Ramna și adunarea despărțământului Bocșa al Astei. La eveniment au participat corul „Lyra” și corul „Unirea”, ambele din Ramna precum și corul din Bocșa dirijat de învățătorul Ioachim Perian din comună. În biserică serviciul divin a fost oficiat de către P.On. domn protopop M. Gașpar, asistat de domnii preoți Petru Vuc din Bocșa Română și I. Pincu din localitate. Corul Bocșei, sub dirigența învățătorului Ioachim Perian, a întregit măreția și solemnitatea momentului prin răspunsurile imnelor liturgice precise, duioase în unele locuri și energice în altele. După terminarea liturghiei, credincioșii pătrunși de importanța momentului, s-au împreunat într-un impozant cortegiu și au ieșit cu litia la crucea din marginea satului unde s-a săvârșit actul sfințirii steagului de către domnul protopop M. Gașpar, asistat de domnii preoți Vuc și Pincu. Răspunsurile aici le-a cântat corul gr.or. „Lyra” din Ramna, sub măiaștra conducere a domnului preot din Jidovin, Alexandru Ogerlaci. După terminarea actului sfințirii, domnul protopop a rostit o vorbire avântată despre însemnătatea reuniunilor de cântări, la noi românii și prin cuvinte alese a îndemnat publicul asistent, fie ca reuniune, fie ca singuratici, la păstrarea și cultivarea doinelor noastre române<sup>50</sup>.

Astfel, în esență, prin prezentarea a numai câtorva dintre corurile bisericești care activau în comitatul Caraș Severin, la începutul secolului XX și prin studierea activităților organizate de acestea sau la care participau, atât pe tărâm bisericesc cât și laic, se poate observa rolul deosebit pe care aceste coruri l-au avut în viața socială, culturală și bisericească a Banatului, contribuind prin bogata și rodnică lor activitate și prin repertoriul lor sacru și profan, de înalt nivel artistic, atât la strălucirea slujbelor religioase cât și la păstrarea conștiinței naționale a românilor<sup>51</sup> din tot acest areal geografic, aspect de importanță crucială în condițiile specifice din acea perioadă istorică.

<sup>49</sup> Dr. Dumitru Jompan, *op. cit.*, p. 176.

<sup>50</sup> „Drapelul”, Lugoj, XII, 1912, nr. 72 din 23 iunie/6 iulie, p. 2.

<sup>51</sup> V. Vărădean, *Corurile bisericești din Banat*, în „Îndrumător bisericesc”, nr. 3, Editura Mitropoliei Banatului, Timișoara, 1982, pp. 281–282.

## RECTIFICĂRI ȘI ÎNTREGIRI LA ISTORIA CREȘTINĂȚII

În microstudiul de față vom corija și completa în mod selectiv două manuale de **Istoria Bisericească Universală**, unul datorat regretaților dascăli I. Rămureanu, M. Șesan și Teodor Bodogae (I–II, București, 1987 și 1993), celălalt conceput de păr. prof. N. Chifăr (**Istoria creștinismului**, I–IV, Iași, 1999–2005; abreviat: IC, pe când primul: IBU). Aceasta din simpla motivație de a-i servi pe cei ce folosesc respectivele cărți (studenți etc.). Evident, remarcile din rândurile prezente nu diminuează valoarea tomurilor de care vorbim.

Interesează mai puțin dacă perioada I (în IBU, I, p. 9) se oprește la 324, în timp ce în IC (p. 6) la anul 313; este o opțiune a autorilor pe care o respectăm. Este de remarcat însă faptul că populația Imperiului roman în vremea Mântuitorului nu era între 60 și 120 de milioane (IBU, I, p. 38; IC, I, p. 6), ci între 50 și 60 de milioane<sup>1</sup>. *Viața fericitului Constantin* (IBU, I, p. 21) nu e sigur că îi aparține integral lui Eusebie de Cezareea Palestinei; un sâmbure eusebian totuși cuprinde. Apoi Istoria lui Malalas nu înfățișează evenimentele până la 574 (IBU, I, p. 22), ci numai până în 565.

Opera lui Celsus **Logos alethes** se traduce – mai corect – nu prin „Cuvânt adevărat“ (IBU, I, p. 59), ci prin „Discurs adevăritor“. Era de așteptat ca să se arate (în IC, I, p. 18) că Sfântul Apostol Filip – alături de Sfântul Andrei – a predicat și în Dobrogea de azi, cum demonstrează ultimele cercetări<sup>2</sup>. Pe urmă, sintagma „katholike Ekklesia“, tălmăcită inexact cu „sobornicească“ sau „universală“ (IBU, I, pp. 81 și 337; IC, I, p. 21), semnifică mai curând Biserică „ortodoxă“<sup>3</sup>. Prima cauză a persecuțiilor anticreștine nu trebuie indicată a fi fost cea religioasă (IBU, I, p. 102; IC, I, p. 33), ci aceea politică, anume *crimen lesae majestatis*. Aserțiunea că Sfântul Ioan Evanghelistul nu a murit ca mucenic (IBU, I, p. 111) nu este plauzibilă. După mărturia lui Papias, „ucenicul cel iubit“ a răposat ca martir, împlinindu-se profeția lui Iisus (Marcu 10, 39). După investigațiile din urmă, Sfântul Policarp al Smirnei nu a decedat în 155 (IBU, I, p. 114; IC, I, p. 41), ci în anul 167. Preotul Montanus

<sup>1</sup> Precizările pe care le aducem provin din **Handbuch der Kirchengeschichte**, I–X, ed. H. Jedin la Freiburg-Basel-Viena în 1999, precum și din alte lucrări, citate în propria-mi scriere: **Istoria creștină generală**, I–II, imprimată în 2008, în Editura patriarhală.

<sup>2</sup> V. Muntean, **Spiritualitate bizantină și românească**, Timișoara, 2004, p. 152.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 24 (cu bibliografie).

nu a fost martirizat la Singidunum (IC, I, p. 59), ci la Sirmium. Nu Maximianus (*ibidem*, p. 60 etc.) e numele adevărat, ci Maximin Daia. Liciniu nu a fost executat în 324 (IBU, I, p. 138; IC, I, p. 66), ci un an mai târziu. Constantin cel Mare nu a început să emită monede cu monogramul creștin din 317 (IBU, I, p. 151; IC, I, p. 72), ci din anul 313.

Origen nu a murit în 254 (IBU, I, p. 159; IC, I, p. 15 și II, p. 258), ci precis în anul 253. Leon I Tracul, nu Marcian (IC, I, p. 79), a fost întâiul împărat constantinopolitan încoronat de patriarh. Serdica (Sofia) nu este în Dalmația (IC, I, p. 85). În Dalmația creștinismul s-a difuzat mai timpuriu de secolul II (nu mai târziu: IBU, I, p. 162; IC, I, p. 85). La fel, în Britania, nu e vorba de secolul III (IBU, I, p. 163), ci de veacul II, cu siguranță. Pentru începutul secolului IV nu putem accepta cifra de 3–4 milioane de creștini (IBU, I, p. 164; IC, I, p. 85), ci de circa 7 milioane. Pe de altă parte, *tepos ton iereon* (IBU, I, p. 165) se tâlcuiește nu prin „tipul preoților“, ci – mai adevărat – prin „tagma preoțească“. De asemenea „Părutu-s-a...“ din Faptele Apostolilor 15, 28 (IBU, I, p. 173) trebuie înlocuit cu „Hotărât-am“<sup>4</sup>. Conciliul de la Elvira nu s-a ținut în anul 300 (*ibidem*, p. 172), ci în 306. În privința nazareilor (IBU, I, p. 177; IC, I, p. 62), mai curând *nazoreii*, trebuie adăugat că mai înseamnă: inși din Nazaret, prin extensie adepții lui Hristos, iar expresiile „nazirei-nazarei-naziriți“ desemnau în acel răstimp pe creștinii asceți care se obligau în conștiință să petreacă (vremelnic) un trai de abținere printr-un vot special – nazireat. Pe tot parcursul celui de-al II-lea veac, nazoreii se agitau ori să rămână în iudaism, ori să se detașeze de el. Grupul nazorean – înregistrat în Faptele Apostolilor 24, 5 – se pare că a dispărut la răscrucea secolelor IV–V. Marcionismul, totuși, nu trebuie inclus între miturile gnostice (IC, I, p. 107). Când se prezintă școlile teologice (IBU, I, pp. 217–224; IC, I, pp. 124–131), e recomandabil să se adauge și câteva informații despre Școala din Gaza, al cărei conducător a fost Procopie (475–528), sofist și retor creștin. Aceleiași școli aparțin și Chorikios și Eneas.

Petru Ivirul nu a trăit în secolul VIII (IBU, I, p. 276), ci în secolul V. În cazul Spaniei nu e vorba de Marian de Bracara (IBU, I, p. 289; IC, I, p. 97), ci de Martin (scăpările de tipar minore le-am eludat). Arie n-a fost doar subordinaționist (IBU, I, p. 313; IC, II, p. 11). Conform unei comunicări mai noi (A. M. Ritter), Arie a suferit și influența tradiției creștin-platonice alexandrine. Se pare că și gândirea lui Filon Iudeul l-a inspirat peste timp pe neabătutul eretic. Înrâurirea platonice este confirmată și de Constantin cel Mare care îi numește pe arieni drept „porfirieni“ (Patrologia greacă, 67, 88 BC), de la Porfirie – marele neoplatonic. În fine, celebrul Origen – pomenit și în alt context – nu a fost Părinte bisericesc (IBU, I, p. 318).

Împărăteasa constantinopolitană de la finele veacului V s-a chemat Ariadna, nu Adraiana (IBU, I, p. 373). *Jus Italicus* nu înseamnă „dreptul italian“ (IC, II, p. 153), ci „italic“. Leonțiu de Bizanț nu este identic cu Leonțiu de Ierusalim (*ibidem*, p. 185);

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 132.



sunt diferiți<sup>5</sup>. Numele corect e Facundus, nu Fecundus de Hermiane (IC, II, p. 215 și 216). Sinodul V ecumenic nu a anatematizat pe Origen (IC, II, p. 220). Osândirea ilustrului scriitor alexandrin „n-are valoare istorică și canonică“, a arătat convingător la vremea sa regretatul patrolog I. G. Coman<sup>6</sup>. După aceea, s-a demonstrat că formula „sunt împărat și preot“, dintr-o scrisoare atribuită bazileului bizantin Leon III (IBU, I, p. 424) nu este autentică, corespondența respectivă dovedindu-se falsă<sup>7</sup>.

Paulicianismul nu este o formă nouă a maniheismului (IBU, I, p. 404; IC, II, p. 319). E o versiune populară a vechiului marcionism<sup>8</sup>. Țiganiile nu sunt de origine „din India sau Egipt“ (IBU, I, p. 406), ci exclusiv din nordul Indiei. La Velehrad (Marea Moravie) se păstrează o mărturie concludentă ce dovedește că preoți români din Ardeal au sprijinit opera evanghelizatoare a fraților Chiril și Metodie<sup>9</sup>. Inscricția grecească de la Sănnicolau-Mare (azi, cu întregul tezaur, la Viena) nu se tâlcuiește „Prin apă du-mă, Hristoase, la viața veșnică“ (IBU, I, p. 486), ci astfel: „Cu apă curățește-l în pâraul învecinat“. La pag. 495 (din IBU, I), paragraful de sus, lipsește numele împăratului Leon Filozoful. În sfârșit, învățătura despre Vămile văzduhului nu este „probabil o veche influență a literaturii apocrife“ (IBU, I, p. 501). Tocmai unii Părinți, ca Sfântul Vasile cel Mare, o promovează. Pe urmă, Aretas n-a fost dascălul lui Fotie (*ibidem*, p. 513), ci elevul său. Sfântul Teodor Studitul nu are 300 de cateheze (*ibidem*, p. 519), ci 440. Apoi Simeon Metafrastul nu e același cu Simeon Logotetul (*ibidem*, p. 522), ci persoană distinctă. La pag. 592 din IBU, I, jos, coloana a doua, a se corecta Atanasie; avem de-a face cu Anastasie.

*Pronoia* de la Bizanț e mai veche decât anul 1081, când ajung la putere Comnenii (IBU, II, p. 8). Aceștia vor adopta sistemul proniar care va dobândi un caracter militar<sup>10</sup>. St. Runciman nu este teolog (IC, III, p. 82), ci un renumit bizantinist britanic (decedat), iar Fotie n-a fost „șeful gărzii imperiale“ (*ibidem*, p. 90). America s-a redescoperit în anul 1492, nu la 1498 (IC, III, p. 125).

La cruciada I n-a participat Robert al Flandrei (IBU, II, p. 19), ci al Normandiei, iar cruciada copiilor (*ibidem*, pp. 25–26; IC, III, p. 138) se pare că nu s-a derulat niciodată: mit istoric, susțin unii herodoți mai noi (*puer*, în latina medievală, avea semnificația și de „sărman“). Cifra de 400 privind mănăstirile medievale ortodoxe din sudul Ungariei și din Ardeal, cu mențiunea că ar fi fost localizate (IBU, II, p. 61) este exagerată. Credem că se aveau în vedere și bisericile de mir. Ordinul teutonic nu s-a înființat în 1190 (*ibidem*, p. 85), ci în 1127. La Athos sunt mai mult de 13.000 manuscrise (IC, III, p. 163). Nestorianul Ebert-Jesu (*ibidem*, p. 173) real

<sup>5</sup> V. Muntean, **Exegeze istorice și teologice**, Timișoara, 2005, pp. 31–33.

<sup>6</sup> Amănunte și bibliografie, la V. Muntean, **Bizantinologie**, I, Timișoara, 1999, pp. 93 și 97.

<sup>7</sup> J. Gouillard, în **Travaux et Mémoires**, III, 1968, p. 243 și urm.

<sup>8</sup> I. P. Culiianu, **Gnozele dualiste ale Occidentului**, trad. rom., București, 1995, p. 236 și urm.

<sup>9</sup> Detalii la V. Muntean, **Istoria creștinătății de la Hristos până la Reformă**, București, 2004, pp. 218–219.

<sup>10</sup> G. Ostrogorsky, **Storia dell'impero bizantino**, Torino, 1972, p. 302.



s-a numit Ebed-Jesu. „Probusierii“ (*ibidem*, p. 201) trebuie citați „petrobrusieni“. Roma nu l-a canonizat pe Savonarola (IC, IV, p. 19).

Pentru cucerirea Constantinopolului s-au luptat aproximativ 80.000 de turci, nu 160.000 sau 200.000 (IBU, II, p. 129). La fel este neîntemeiată afirmația că primul patriarh ecumenic de sub umbra Semilunei, Scholarios, ar fi primit un berat (*ibidem*, p. 134; IC, IV, p. 109). S-a păstrat, din păcate, în copie, un astfel de act sultănesc abia din 1483 (dacă înscrisul este autentic). Cu acribie, cuvintele lui Tetzl din 1517 n-au fost „Sobald das Gold im Kasten klingt, die Seele in den Himmel springt“ (IC, IV, p. 30), ci „Sobald das Geld im Kasten klingt, die Seele aus dem Fegfeuer springt“. Cartea simbolică calvină **Institutio religionis christianae** se poate reda mai bine în românește ca **Doctrina religiei creștine**, decât ca **Învățătura de credință creștină** (IC, IV, p. 49). Igañiu de Loyola (*ibidem*, p. 90) este *de facto* Inigo... Cu privire la ordinele monastice, trebuie înlocuit termenul „salasieni“ (*ibidem*, p. 96) cu cel de *salasienne*.

În plus, e necesar să se revizuiască susținerea că G. G. Plethon, răposat în 1452, ar fi fost ctitorul Academiei florentine (IBU, II, p. 185) care realmente se înființează în 1479. Ioan Cucuzel nu a viețuit în secolul XV (*ibidem*, p. 196), ci la cumpăna veacurilor XIII–XIV. După aceea, Sancțiunea *programatică* din 1438 (IBU, II, p. 261; IC, IV, p. 104) este de fapt *pragmatică*. Patriarhul Samuil I nu e Hangheris (IC, IV, p. 126), ci Hangerli. Din nefericire, nu dispunem de documente care să pledeze fără echivoc pentru participarea reală a ierarhilor moldoveni (*ibidem*, p. 171) la Sinodul ieșean din 1642, mai curând o „reuniune de experți“, cum sublinia acad. Al. Elian. Mărturisirea lui P. Movilă nu s-a tipărit prima oară la Amsterdam în 1667 (*ibidem*, p. 184), ci în 1643; varianta latină. Numele adevărat al lui Maxim Grecul nu este Trivalios (IBU, II, pp. 284 și 322; IC, IV, p. 205), ci Mihail Trivolis. Legat de Henric al IV-lea, vorba lui: „Paris vaut une messe“ se traduce mai potrivit nu prin „Parisul valorează o misă“ (IBU, II, p. 220), ci așa: „Parisul merită o mesă“ (sau Litrughie). Pacea de la Karlovaț nu se referea *inter alia* la Slovacia (IBU, II, p. 276), ci la Slovenia. Banatul de câmpie, nu tot Banatul (IBU, II, p. 291), a fost ocupat de osmanlâi în 1552<sup>11</sup>.

În Olanda nu sunt catolici 1/3 din populație (IBU, II, p. 349; IC, IV, p. 234), ci aproximativ 40%. De altfel, în vol. II din **Istoria creștină generală** am publicat statistici mai sigure privind „Orbis catholicus“, ca și zona ortodoxă ori protestantă. Nu Gambetta a rostit cuvintele „clericalismul – dușmanul Franței“ (IC, IV, p. 221), ci masonul Peyrat: „Le cléricalisme, voilà l'ennemi!“ Liga elvețiană în cauză nu se numește „Sonderburg“ (IC, IV, p. 233), ci *Sonderbund*.

Mitropolia Brăilei (Proilavului) nu s-a inițiat în secolul XV (IBU, II, p. 466), ci în al XVI-lea veac. În cazul Conciliului Vatican I (IC, IV, pp. 244–52) trebuia arătat că a participat la lucrările sale și o delegație unită din Transilvania, în frunte

<sup>11</sup> V. Muntean, **Contribuții la istoria Banatului**, Timișoara, 1990, p. 108.

cu mitropolitul I. Vancea. Acesta inițial s-a declarat împotriva dogmei infailibilității papale. Catedrala „Sfânta Sofia“ din Constantinopol s-a transformat în muzeu nu în 1924 (IBU, II, p. 432; IC, IV, p. 300), ci în anul 1935<sup>12</sup>. În subsidiar, „cercetătorul“ din I Corinteni 1, 20 (IBU, II, p. 588) trebuie înlocuit cu „disputătorul“, adică retorul abil în arta de a milita cu același succes atât *pro*, cât și *contra* oricărei poziții. Acest termen redă mai pregnant pe elinul *syzetetes*<sup>13</sup>.

Episcopia de Akron și Detroit nu se găsește în Canada (IC, IV, p. 346), ci în SUA. Trebuie îndreptată și formula „țari bulgari“ (IC, IV, p. 383); vom zice: „țari vlaho-bulgari“, deoarece Asăneștii negreșit au fost români sud-dunăreni, cum au demonstrat cercetările din urmă<sup>14</sup>.

Ne oprim aici, având convingerea că sublinierile de mai sus, făcute prin triere, vor fi utile celor ce studiază istoria creștinismului sau se interesează de anumite aspecte ale ei.

Preot. prof. dr. VASILE MUNTEAN

---

<sup>12</sup> S. Türkoglu, *Sainte Sophie*, Istanbul, 1989, p. 12.

<sup>13</sup> E. Nestle – K. Aland, *Novum Testamentum Graece et Latine*, Londra, 1969, p. 427. Vezi și V. Florescu, *Conceptul de literatură veche*, București, 1968, p. 92.

<sup>14</sup> V. Muntean, *Bizantinologie*, II, Timișoara, 2000, p. 24.

### **Ședință de constituire a Adunării Naționale Bisericești**

În zilele de 1 și 2 septembrie 2010, la palatul Patriarhiei, sub președinția Preafericitului Părinte Patriarh Daniel, a avut loc ședința de lucru a Comisiei pentru Statut și Regulamente a Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române.

În cadrul ședinței au fost analizate propuneri de amendamente la Statutul pentru organizarea și funcționarea Bisericii Ortodoxe Române.

La data de 3 septembrie 2010, a avut loc ședința de constituire a Adunării Naționale Bisericești (ANB) a Bisericii Ortodoxe Române pentru perioada 2010–2014. Potrivit Statutului de organizare și funcționare al Bisericii Ortodoxe Române (art. 19 și 20), Adunarea Națională Bisericească este organismul central deliberativ al Bisericii Ortodoxe Române pentru problemele administrative, sociale, culturale, economice și patrimoniale format din membrii Sfântului Sinod și din câte trei reprezentanți ai fiecărei eparhii, un cleric și 2 mireni, delegați de adunările eparhiale, pe termen de 4 ani. Ei pot fi delegați pentru cel mult două mandate. Pe ordinea de zi s-au aflat validarea mandatelor celor trei membri ai fiecărei eparhii, desemnarea membrilor comisiilor permanente ale Adunării Naționale Bisericești (Comisia administrativ-juridică și de validare, Comisia socială și pentru comunicații media, Comisia culturală și educațională, Comisia economică, bugetară și de patrimoniu imobiliar – bunuri bisericești, Comisia pentru românii ortodocși de peste hotare) și alegerea membrilor în Consiliul Național Bisericesc.

### **Întrunire a Academiei internaționale de științe religioase**

În perioada 26–28 august 2010, la Palatul Patriarhiei din București s-au desfășurat lucrările colocviului Academiei internaționale de științe religioase unde peste 20 de profesori de teologie și cercetători în domeniul științelor religioase din întreaga lume au participat la o serie de comunicări științifice, cu tema „Cuvântul lui Dumnezeu“. Evenimentul, găzduit de Patriarhia Română, a fost organizat de Academia internațională de științe religioase având ca scop stabilirea de contacte între teologi de naționalități și tradiții creștine diferite, precum și a unui cadru academic de dialog teologic. Au fost susținute 12 prelegeri, în care s-a subliniat actualitatea hristologiei și importanța ei pentru dialogul interreligios și interconfesional. Reuniunea s-a încheiat

cu prelegerea Preafericitului Părinte Patriarh Daniel: „Cuvântul lui Dumnezeu, transmis prin mijloacele de comunicare în masă“, prin care Întâistătătorul Bisericii noastre a accentuat rolul și importanța mijloacelor media în transmiterea cuvântului evanghelic. „Predicarea cuvântului lui Dumnezeu și a credinței creștine constituie pentru Biserică vocația sa primordială, lucrarea ei misionară pentru viața lumii. În consecință, în fiecare etapă a istoriei, comunitățile religioase dinamice au devenit receptive la utilizarea noilor tehnologii de comunicare. Nu este lipsit de importanță faptul că primul produs al tiparului cu litere mobile, inventat de Johannes Guttenberg, a fost o Biblie“, a spus Preafericirea Sa.

### Proiect național

La data de 1 septembrie, la Palatul Patriarhiei, a avut loc o conferință de presă cu prilejul lansării proiectului *Alege Școala! 2*, care va fi derulat de Patriarhia Română în parteneriat cu Fundația World Vision România.

În anul 2009, Patriarhia Română și Fundația World Vision România au inițiat proiectul *Alege Școala! 1* (aflat în derulare până în anul 2012 în 10 eparhii din Mitropolia Munteniei și Dobrogei și Mitropolia Moldovei și Bucovinei), cu scopul prevenirii și combaterii fenomenului abandonului școlar și a delincvenței juvenile prin dezvoltarea unor soluții educaționale alternative de tipul școlii de duminică necesare motivației pentru educație a copiilor din mediul rural și urban cu vârste cuprinse între 6 și 16 ani.

*Alege Școala! 2* reprezintă extinderea la nivel național a programului *Alege Școala! 1* și va fi derulat în celelalte eparhii din țară ale Patriarhiei Române.

Principalele activități constau în formarea specifică (în cadrul a 145 de sesiuni de formare) a 2.000 de preoți și profesori de religie implicați în prevenirea fenomenului abandonului școlar în vederea dezvoltării deprinderilor de lucru cu copiii și a aptitudinilor psiho-pedagogice, organizarea de întâlniri de tipul școlii de duminică pentru aproximativ 18.000 de copii din mediul rural și urban, organizarea a 144 de tabere de creație la care vor participa peste 6.000 de copii și a unui concurs național cu premii pe teme religioase.

Proiectul *Alege Școala! 2* se va desfășura pe parcursul a trei ani (2010– 2013) și este cofinanțat din Fondul Social European prin Programul Operațional Sectorial pentru Dezvoltarea Resurselor Umane.

### Congres național „Hristos împărtășit copiilor“

Palatul Patriarhiei a găzduit în zilele de 3–4 septembrie 2010, cel de-al III-lea Congres național „Hristos împărtășit copiilor“. Evenimentul a fost dedicat Anului

omagial al Crezului Ortodox reunind inspectorii eparhiali pentru cateheză din fiecare eparhie, dar și reprezentanți din Ministerul Educației și Cercetării, din Organizația World Vision și din Secretariatul de Stat pentru Culte.

Coordonatorul programului „Hristos împărtășit copiilor“, părintele Constantin Năclad, inspector pentru cateheză parohială în cadrul Sectorului teologic-educational al Patriarhiei Române, și-a exprimat convingerea că cele două zile ale congresului vor aduce răspunsuri și soluții pentru diversele probleme întâmpinate de eparhii în implementarea acestui program: „Cu cât proiectul se extinde mai mult, cu cât cuprinde arii mai largi de lucru, cu atât provocările sunt mai largi și sper să găsim soluții eficiente. Toți cei prezenți reprezentați o bună parte din preoții din Biserica noastră care lucrează cu foarte mult devotament în educația copiilor. Această jertfă aduce roade foarte mari în Biserică“. În cadrul Congresului Național „Hristos împărtășit copiilor“ au fost prezentate și dezbătute rapoartele de activitate ale eparhiilor participante, după care participanților le-a fost prezentat un nou proiect „The Way“ al Patriarhiei Române, destinat integrării în comunitate a familiei creștine.

### **Consfătuire națională a inspectorilor de Religie**

La mănăstirea „Brâncoveanu – Sâmbăta de Sus“ s-a desfășurat în zilele de 6–7 septembrie 2010, Consfătuirea națională anuală a inspectorilor de Religie din Patriarhia Română. În cadrul întâlnirii participanții au discutat aspecte legate de începutul și structura anului școlar 2010–2011, de statutul orei de Religie, precum și de prezentarea auxiliarelor didactice nou-apărute. De asemenea, s-a făcut și evaluarea rezultatelor obținute în anul școlar precedent. Întâlnirea a fost deschisă de Preafericitul Părinte Patriarh Daniel care a subliniat importanța orei de Religie arătând că profesorii de religie formează „cetățeni ai raiului“: „această oră de Religie are un impact în timp pe care nu îl poate prevedea nici un profesor de Religie imediat. Ora de Religie este o sfințire a timpului și o înveșnicire a timpului prin persoanele umane. Educația creștină nu pregătește doar cetățeni pentru patria pământească, ci și cetățeni pentru patria cerească. Părinții nu-și dau seama cât de împreună lucrători sunt cu Dumnezeu atunci când dau naștere copiilor și nici profesorii de Religie nu totdeauna realizează faptul că ei formează cetățeni ai raiului, nu doar cetățeni ai României“.

Un subiect important al discuțiilor l-a constituit organizarea olimpiadelor și concursurilor școlare de Religie pentru anul care urmează. Consfătuirea națională anuală a inspectorilor de Religie este organizată în fiecare an, la propunerea Ministerului Educației, de Patriarhia Română, Arhiepiscopia Sibiului și Inspectoratul școlar județean Sibiu.

## Comunicat

Urmare apelului Patriarhiei române la rugăciune și solidaritate creștină cu cei afectați de inundațiile din nord-estul țării (30 iunie 2010), ierarhii, preoții, monahii și credincioșii Bisericii Ortodoxe Române din țară și străinătate au organizat colecte de bani și bunuri materiale pentru ajutorarea familiilor sinistrate. Până în prezent, prin intermediul sectoarelor social-filantropice ale Patriarhiei române au fost distribuite familiilor sinistrate cu sprijinul preoților parohi din localitățile afectate sute de tone de alimente neperisabile, mobilier, aparatură electrocasnică, materiale de construcție și alte bunuri de strictă necesitate.

La finalizarea colectei de bani, sumele adunate de parohiile ortodoxe din țară și străinătate au fost depuse prin intermediul centrelor eparhiale în conturile Patriarhiei Române. Ulterior, sectorul social-filantropic al Patriarhiei Române a distribuit sumele colectate pentru continuarea ajutorării familiilor sinistrate în urma prezentării situației concrete a pagubelor materiale de către eparhiile din zonele afectate de inundații.

## Duminica migranților români

În fiecare an la data de 22 august se sărbătorește Duminica migranților români potrivit hotărârii Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române. Referindu-se la evenimentul de anul acesta, Preafericitul Părinte Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, a afirmat că: „este o tradiție ca prima duminică după sărbătoarea Adormirea Maicii Domnului să fie dedicată românilor migranți, prin care se arată prețuirea și grija spirituală a ierarhilor Bisericii noastre față de fiii și fiicele duhovnicești, plecați din diferite motive în afara granițelor țării. Este evident faptul că, după anul 1989, un număr impresionant de români a emigrat către alte țări europene sau continente mai îndepărtate. Se constată însă că românul adevărat când se află în alte țări, chiar dacă este mai împlinit din punct de vedere material, trăiește permanent cu dorul de casă, de neam și de tradițiile strămoșești, care s-au imprimat adânc în ființa sa. Ținând seama de nevoile spirituale ale românilor de pretutindeni, Patriarhia Română a înființat mai multe eparhii și numeroase parohii pentru românii ortodocși care păstrează cu fidelitate comuniunea lor cu Biserica mamă, iar centrul de presă Basilica oferă aproape zilnic informații privind viața românilor din diaspora, considerând astfel că, prin credință și rugăciune, prin comuniune și solidaritate frățească, greutățile inerente ale acestei vieți vor fi trecute mai ușor, iar bucuriile vor fi mai intense. Cunoscând faptul că este foarte greu să trăiești departe de țară și, în special, de cei dragi (soț sau soție, copii, părinți, frați, surori, bunici), Biserica Ortodoxă Română se roagă pentru poporul român de pretutindeni și îndeamnă la rugăciune, la comuniune și conlucrare

frățească pe toți românii ortodocși aflați în diaspora. Mulțumim tuturor românilor din diaspora care au contribuit în diferite forme la ajutorarea sinistraților afectați de inundațiile recente din România. Ne rugăm Preamilostivului Dumnezeu să dăruiască sănătate și mântuire, bucurie și mult ajutor tuturor românilor emigranți, iar șederea și activitatea lor în străinătate să se împlinească în bună înțelegere cu cetățenii țărilor în care se află acum, păstrând, totodată, credința ortodoxă și identitatea românească, pentru a nu se înstrăina spiritual de ei înșiși și de poporul român“.

### **Întâlnirea reprezentanților Facultăților de Teologie din Europa**

Reprezentanții facultăților de Teologie din Europa s-au întâlnit la Graz, (Austria) cu scopul de a crea parteneriate între facultățile de Teologie. La această manifestare academică au fost prezenți reprezentanți ai facultăților de Teologie ortodoxă, catolică și protestantă din toată Europa, începând din Scandinavia, până în Peninsula Iberică, Moscova, Armenia, dar și facultățile din sud-estul Europei. Tema de discuție a fost „Teologia academică – între educație, cercetare și știință“ prin care s-a încercat găsirea unor soluții pentru ca facultățile de Teologie din Europa să aibă o voce comună cu care să se poată adresa instituțiilor europene și societăților europene. Prezent la manifestări, din partea Bisericii noastre, părintele profesor Daniel Benga a afirmat: „Astăzi se observă un fenomen interesant și îngrijorător în Europa de vest, în special, faptul că Teologia devine tot mai marginalizată în universități, iar studiile teologice nu mai sunt finanțate cum se cuvine și există o nouă tendință de a etala facultăți în care se studiază așa numitele studii religioase, adică omul studiază religia dintr-o perspectivă neutră, participanții din Scandinavia, din Olanda arătându-și îngrijorarea lor pentru faptul că studenții nu mai vin să studieze Teologie, ci studii religioase. În același timp, în special participanții ortodocși, noi, cei din România, am insistat asupra relației foarte strânse pe care Teologia academică trebuie să o aibă cu Biserica și susținerea pe care Teologia academică trebuie să o aducă misiunii Bisericii și implicării ei în societate, iar acest punct a fost unul important în discuțiile pe care le-am purtat“. În timpul dezbaterilor s-a discutat despre proiecte comune ale Facultăților de Teologie din Europa și anume, referitoare la impactul pe care Religia și credința îl au în special asupra societății și asupra modului în care Teologia trebuie comunicată lumii de astăzi.

### **Congres**

În zilele de 8–11 septembrie 2010 la mănăstirea Bose (Franța) s-au desfășurat lucrările celui de-al XVIII-lea congres ecumenic internațional de spiritualitate ortodoxă având tema „Comuniune și singurătate“. Din partea Bisericii Ortodoxe



Române a fost prezent Înaltpreasfințitul Părinte Serafim, Mitropolitul Ortodox Român al Germaniei, Europei Centrale și de Nord, care a transmis mesajul Preafericitului Părinte Patriarh Daniel în care se precizează că „tema congresului este una de mare actualitate pentru viața spirituală și activitatea pastoral-misionară a Bisericilor. În mod paradoxal, spiritualitatea ortodoxă, în general, și în special spiritualitatea monahală creștină, poartă amprenta relației dintre singurătate și comuniune. Lepădarea de viața mondenă și asumarea voturilor sărăciei, castității și ascultării au ca scop eliberarea omului de patimile egoiste, pentru o totală consacrare a lui comuniunii cu Dumnezeu – izvorul iubirii nelimitate și netrecătoare. Hristos Domnul spune că «oricine a lăsat case, sau frați, sau surori, sau tată, sau mamă, sau femeie, sau copii, sau țarine pentru numele Meu, însutit va lua înapoi și va moșteni viața veșnică» (Matei 19, 29). «Însutit va lua înapoi» înseamnă bogăția harului lui Hristos prezent în sufletul celor ce Îl iubesc pe El «cu toată inima, cu tot sufletul și cu tot cugetul lor» (Matei 22, 39). Numai rugăciunea neîncetată transformă singurătatea în comuniune.

Este demnă de subliniat abordarea acestei teme pe baza experienței mai multor tradiții creștine. În lumea de astăzi, tot mai amenințată de însingurare și autoizolare ca individualism materialist și consumist, care diminuează sau distruge comuniunea de iubire între oameni și Dumnezeu, precum și în societate, aprofundarea relației dintre singurătate și comuniune poate constitui o lumină în plus pentru activitatea pastorală, misionară și socială a Bisericii.

În încheiere, ne rugăm Preasfintei Treimi – izvorul prim și modelul suprem al Comuniunii de viață și iubire eternă, după chipul Căreia a fost creat omul (Geneză 1, 26), să binecuvinteze pe toți participanții la acest congres și să lumineze lucrările ce se vor desfășura“.

### Vizită istorică

În perioada 9–11 septembrie 2010 papa Benedict al XVI-lea a efectuat o vizită oficială în Marea Britanie punând capăt astfel unei perioade foarte lungi de întrerupere a prezenței unui Suveran pontif în Anglia după ruptura de Roma a regelui Henric al VIII-lea. Întâistătătorul Bisericii Catolice a făcut o vizită la Edinburgh, Majestății Sale Elisabeta II regina Marii Britanii, apoi a oficiat o slujbă la Glasgow după care a ajuns la Londra. Aici a ținut o slujbă privată la Wimbledon și a efectuat o vizită arhiepiscopului de Canterbury, Rowan Williams, cel mai înalt prelat al Bisericii anglicane, urmată de o întâlnire cu reprezentanții societății civile, lumii academice, culturale și a mediului de afaceri, dar și cu reprezentanți ai corpului diplomatic și lideri religioși la Westminster Hall. Următoarea zi a fost prezent la

Birmingham, unde s-a întâlnit cu premierul David Cameron celebrând o slujbă de beatificare a cardinalului John Henry Newman.

### **Delegație**

La data de 28 iunie 2010, papa Benedict al XVI-lea a primit pe membrii delegației din partea Patriarhiei ecumenice a Constantinopolului, care au venit la Roma pentru sărbătorirea Sfinților Apostoli Petru și Pavel. Delegația, trimisă de Sanctitatea Sa Bartolomeu I, a fost compusă din Eminentă Sa Gennadios (Limouris), mitropolit de Sassima, co-secretar al Comisiei mixte internaționale de dialog teologic între Biserica Catolică și Bisericile Ortodoxe, și vice-moderator al Comitetului central al Consiliului bisericilor din Geneva (Elveția), Eminentă Sa Bartholomaios (Ioannis Kessidis), Episcop de Arianzos, asistent al mitropolitului de Germania și diaconul Theodoros Meimaris, de la sediul patriarhal din Fanar. La începutul discursului său în limba engleză, Papa i-a mulțumit lui Dumnezeu pentru „relațiile dintre noi caracterizate de sentimente de încredere reciprocă, stimă și fraternitate, ceea ce dă motive de speranță că dialogul catolico-ortodox va continua să facă progrese semnificative“. Referindu-se la Comisia mixtă de dialog, Papa a arătat că aceasta se află acum „într-un punct crucial, începând în luna octombrie în Paphos să discute rolul episcopului Romei în comuniunea Bisericii din primul mileniu. Din toată inima ne rugăm ca, iluminați de Duhul Sfânt, membrii comisiei să continue pe acest drum în cadrul apropiatei sesiuni plenare de la Viena, Austria, și să își dedice timpul necesar pentru studierea aprofundată a acestei probleme delicate și importante. Pentru mine este un semn încurajator faptul că Patriarhul Bartolomeu I și Sfântul Sinod de la Constantinopol împărtășesc convingerea noastră cu privire la importanța acestui dialog“.

### **Dialog interreligios între musulmani și creștini**

Consiliul Mondial al Bisericilor (CMB) are în proiect găzduirea în această toamnă a unei întruniri ce are în vedere un dialog interreligios între musulmani și creștini, cu scopul de a aborda conflictele religioase din țările predominant musulmane. Mathews George Chunakara, președintele Biroului pentru relațiile internaționale din cadrul C.M.B. a declarat că liderii musulmani și creștini au hotărât să se adune anul acesta, în noiembrie, la Geneva, pentru a aborda problemele cheie, în contextul actual al relațiilor dintre musulmani și creștini. Aproximativ 70 de lideri din ambele comunități vor discuta despre probleme de interes comun, în principal cele privitoare la disputele interreligios și soluțiile posibile ale acestora. Printre subiectele pe care reuniunea le va aborda sunt incluse și cauzele atacurilor

recente asupra creștinilor în Jos, (Nigeria), atacuri care au dus la moartea a câtorva sute de oameni. Deși genocidul nu a fost declanșat de un diferend religios, ci în urma conflictelor etnice și tribale situația din regiune este dificilă și disensiunile religioase alimentează conflictele etnice. Această reuniune internațională, care va avea ca temă: „Transformarea comunităților: creștinii și musulmanii în efortul de a construi un viitor comun“ este planificată, finanțată și convocată prin efortul comun atât al Consiliului Mondial al Bisericilor, cât și al mai multor organizații musulmane. Consultarea va identifica și va aborda probleme de interes comun și va încerca să ofere soluții ce vor permite cooperarea între musulmani și creștini, la toate nivelurile.

### Comemorare

„Maica Tereza de Calcutta a fost un «dar inestimabil» pentru lume de-a lungul vieții ei, și continuă să fie prin slujirea adusă de ordinul fondat de ea“, a afirmat papa Benedict al XVI-lea într-un mesaj făcut public la 2 august la a 100-a aniversare a nașterii lui Agnesă Gonxhe Bojaxhiu (se pronunță Agneza Gongea Boiagiu), cea cunoscută apoi ca Maica Tereza. Mesajul le invită pe misionarele carității de orice confesiune să continue să urmeze exemplul Fericitei Tereza. „Răspunzând cu încredere chemării directe a Domnului, Maica Tereza a exemplificat în mod excelent cuvintele Sfântului Ioan: «Iubiților, dacă Dumnezeu ne-a iubit astfel, și noi trebuie să ne iubim unii pe alții. [...] Dacă ne iubim unii pe alții, Dumnezeu rămâne în noi și iubirea Lui în noi este desăvârșită» (I Ioan 4, 11–12). Fie ca această iubire să continue să vă inspire, misionarelor ale carității, să vă dedicați cu generozitate lui Iisus, tuturor celor care îi vedeți și îi slujiți, și anume săracilor, marginalizaților, abandonaților. Vă încurajez să vă alimentați în mod constant din spiritualitatea și exemplul Maicii Tereza și, mergând pe urmele ei, să acceptați invitația lui Hristos: «Veniți și fiți lumina Mea»“. Acest an de celebrare a centenarului va fi pentru Biserică și pentru lume o ocazie pentru exprimarea recunoștinței față de Dumnezeu pentru darul inestimabil reprezentat de Maica Tereza de-a lungul vieții ei și mai apoi prin munca plină de iubire și neobosită a voastră, a fiicelor ei spirituale“.

(Știri extrase din buletinul informativ „Viața cultelor“, nr. 845–846, publicația franceză „Service Orthodoxe de presse“, nr. 344–345, centrul de presă „Basilica“ 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

Episcop Irineu Duvlea, **Cuvânt de suflet**, Editura Vatra Românească, Grass Lake, Michigan, 2007, 208 p. + 16 ilustrații.

Semnalăm apariția cărții **Cuvânt de suflet** a Preasfințitului Părinte Irineu Duvlea, episcop de Dearborn Heights și vicar al Episcopiei ortodoxe române din America. Cartea se bucură de o *prefață* semnată de către Părintele prof. univ. dr. Cezar Vasiliu din Canada, care punctează câteva trăsături generale ale volumului plecând de la porunca Mântuitorului dată Sfinților Apostoli și prin ei episcopilor: „Mergeți, învățând toate neamurile, botezându-le în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh, învățându-le să păzească toate câte v-am poruncit vouă, iată sunt cu voi până la sfârșitul veacului. Amin“ (Matei 28, 19–20). Ceea ce trebuie să observăm de la început este buna chibzuială a autorului<sup>1</sup>. Și ne referim la una din primele

<sup>1</sup> *Date biografice*. Irineu Duvlea s-a născut la data de 19 aprilie 1962 în Alba-Iulia, din părinții Ioan și Aurelia Duvlea, creștini ortodocși, primind la botez numele de Ioan Duvlea. A urmat primele zece clase la Liceul Industrial Teiuș între anii 1968–1978, apoi a urmat cursuri de teologie la Seminarul Teologic din Cluj Napoca (1981–1987). După absolvirea acestora din urmă, a făcut studii universitare la Institutul Teologic „Andrei Șaguna“ din Sibiu (1987–1991), având ca subiect al Tezei de Licență *Regulile de organizare și funcționare a Mănăstirilor din Biserica Ortodoxă Română*. Doritor de viață monahală s-a închinoviat în anul 1980, la mănăstirea Brâncoveanu de la Sâmbăta de Sus, jud. Brașov și a fost tuns într-un monahism la 24 mai 1983 de către Prea Sfințitul Lucian Făgărășanul, Episcop-Vicar al Arhiepiscopiei Sibiului, primind cu

gânduri ale noului ierarh de a fi într-un dialog

această ocazie numele monahal de Irineu. De-a lungul activității sale monahale, părintele Irineu a trecut prin mai multe trepte clericale. Astfel, în anul 1981 este tuns ca rasofor. La 3 mai 1983, din încredințarea ÎPS Mitropolit Antonie Plămădeală, a fost hirotonit ierodiacon de către ÎPS Ioan de Helsinki, Mitropolitul Finlandei, iar la 17 noiembrie 1984, a fost hirotonit ieromonah de către ÎPS Antonie Plămădeală, Mitropolitul Transilvaniei, în Catedrala Mitropolitană din Sibiu. Ajunge protosinghel (purător de cruce) iar după pensionarea arhim. Veniamin Tohăneanu este numit stareț la mănăstirea Brâncoveanu (Sâmbăta de Sus), hirotesit arhimandrit și exarh al mănăstirilor din Mitropolia Ardealului, instalat la 15 August 1993. În calitate de Exarh al mănăstirilor din Arhiepiscopia Sibiului, Arhimandritul Irineu a tuns în monahism 30 de monahi și 15 monahii (măicuțe), având sub îndrumarea sa și mari personalități ale Bisericii Ortodoxe Române. În calitate de delegat al ÎPS Mitropolit Antonie, în anul 1997, arhimandritul Irineu a vizitat orașul Offenbach din Germania, spre a onora un mare binefăcător al mănăstirii Sâmbăta, iar cu binecuvântarea aceluiași mitropolit, a efectuat două pelerinaje la mănăstirile de la Muntele Athos, apoi în 1998, a făcut pelerinaje la mănăstirile din Bulgaria, Grecia, și la mormântul Sfântului Nicolae din Bari (Italia). **Emigrarea în SUA**. Arhimandritul Irineu Duvlea avea o parte din rudele sale în America, pe care le-a vizitat în mai multe rânduri, începând din anul 1989. De asemenea, el îl cunoștea personal pe ÎPS Arhiepiscop Nathaniel, iar în 1994, cu ocazia vizitei în România, la invitația PF Patriarh Teoctist, Arhiepiscopul de la Vatra a fost întâmpinat de PC Stareț Irineu și soborul monahal la mănăstirea Sâmbăta. ÎPS Arhiepiscopul Nathaniel a fondat un Centru de Studii Creștine Ortodoxe din Detroit și dorea stabilirea unei prezențe monahale la Centrul

de la suflet la suflet cu credincioșii săi motiv pentru care a instituit o rubrică *Cuvânt de suflet* în cadrul revistei lunare „Solia“, iar pe parcursul anilor acestea au devenit cartea de astăzi. Urmează un *Cuvânt înainte* al autorului însuși în care, cu modestie, așa cum îi șade bine unui monah, chiar devenit episcop, afirmă: „nu am crezut niciodată că o să scriu o carte, preocupările mele în ultimii 20 de ani fiind mai mult administrative și de interes gospodăresc. Ajuns în America în anul 2001 prin purtarea de grijă și voia lui Dumnezeu, am reușit ca nicăieri altundeva, să fiu mai aproape de realitate, de Dumnezeu, să mă străduiesc să ofer și celor din jurul meu hrană pentru suflet, dar mai

„Sfântului Andrei“. Ca urmare a corespondenței purtate cu ÎPS Antonie, Mitropolitul Ardealului, Arhimandritul Irineu și un grup de călugări de la mănăstirea Sâmbăta de Sus, au primit dezlegare din partea Mitropolitului Antonie, spre a se stabili în America, sub omoforul ÎPS Sale Arhiepiscopul Nathaniel. În data de 23 februarie 2001, de sărbătoarea Sfântului Policarp al Smirnei, monahii pelerini au plecat la Detroit, unde au fondat mănăstirea „Înălțarea Domnului“, PC Arhimandrit Irineu devenind stareț al acestei mănăstiri. La data de 28 mai 2002, cu participarea unui număr de 117 delegați, Congresul Electoral întrunind condițiile cerute de Constituție (prezența a 2/3 din totalul tuturor delegaților parohiilor și celorlalte auxiliare ale Episcopiei), l-a ales ca Episcop-Vicar al Episcopiei Ortodoxe Române din America (Vatra Românească, OCA) pe PC Arhimandrit Irineu Duvlea. *Slujba de hirotonire* întru Arhieru a PS Sale Irineu a avut loc sâmbătă, 2 noiembrie 2002, în Catedrala „Sf. Gheorghe“ din Southfield (Detroit), Michigan și a fost celebrată de către PF Herman Swaiko, Arhiepiscop de Washington și Mitropolit al Americii și Canadei (OCA). La hirotonirea PS Irineu a slujit un mare sobor de ierarhi, dintre care amintim: ÎPS Nathaniel Popp, Arhiepiscop de Detroit și al Episcopiei Ortodoxe Române din America (OCA); ÎPS Nicolae Condrea, Arhiepiscop al Arhiepiscopiei Ortodoxe Române din America și Canada ș.a.

ales întărire și sprijin moral...“ În lucrarea de față se cuprind articolele publicate în revista *Solia* din ultimii cinci ani unde „am căutat întotdeauna să mă fac înțeles și să nu folosesc fraze și cuvinte filozofice, să fiu pe placul și la sufletul tuturor“.

Asupra valorii acestei cărți pentru preoții din America s-au pronunțat diferite personalități competente pr. prof. univ. dr. Cezar Vasiliu din Montreal, Părintele arhim. Timotei Aioanei din București, Părintele protopop Constantin Alecese<sup>2</sup> din Los Angeles și teologul dr. Ștefan Toma<sup>3</sup> din redacția „Telegrafului Român“ din Sibiu, toți apreciind lucrarea de debut a Prea Sfinției Sale ca un „îndrumător practic pentru creșterea și progresul spiritual al vieții preoților și a credincioșilor“. Predicile publicate au fost rostite de Prea Sfinția Sa cu prilejul a numeroase vizite canonice pe care le-a efectuat la parohiile de pe cuprinsul Statelor Unite și Canadei de-a lungul celor cinci ani (în 2007), aflându-se acolo cu diferite prilejuri importante pentru respectiva parohie, hramuri, sfințiri de biserici, hirotoniri, instalare de preot, sărbători duminicale, tot atâtea subiecte dezvoltate de Prea Sfinția Sa pe moment. Nu putem să nu precizăm că toate aceste predici au un pronunțat caracter religios desigur dar ne amintim și aceea că suntem români și religia noastră strămoșească. Tematica volumului este bogată. Autorul tratează teme generale ale credinței, nădejzii și dragostei mai ales cu ocazia marilor praznice creștine: Nașterea Domnului (decembrie, 2003, decembrie 2004, decembrie 2005, decembrie 2006, decembrie 2007); Boboteaza (ianuarie 2004, ianuarie 2005); Învierea Domnului, Paștile Domnului (aprilie 2003, aprilie 2004, aprilie 2005, aprilie 2006, aprilie 2007); Înălțarea Domnului la cer și înălțarea noastră (iunie

<sup>2</sup> În blogul său *Biserica.org*

<sup>3</sup> *Viața Cultelor*, 2008, XVI, nr. 739–740, 31 martie.

2003, iunie 2005); Pogorârea Duhului Sfânt (mai 2004); Adormirea Maicii Domnului (august 2003, august 2005, august 2006, august 2007); Schimbarea la Față a Domnului (august 2004); Nașterea Maicii Domnului (septembrie 2004); Sfânta Cruce (septembrie 2003, septembrie 2005, martie 2007); Intrarea în Biserică a Maicii Domnului (2003, 2005). Apoi sunt prezentate urmările lor pe planul viețuirii creștine precum iubirea vrăjmașilor (octombrie 2003); rolul familiei creștine (martie 2004); întâlnirea cu Hristos în corelație cu prezența românilor în America (februarie 2005); postul ca bucurie sau bucuria de a posti (noiembrie 2003, noiembrie 2004, martie 2005, martie 2006, ianuarie 2007); iubirea creștină (septembrie 2006, noiembrie 2007); chemarea la apostolat (mai 2007); chemarea la credință (mai 2007); la început de an (p. 124–125); vom crede și vom fi vii (ianuarie 2006); Iisus Hristos nădejdea noastră (februarie 2006, februarie 2007); la începutul anului bisericesc (septembrie 2006); de la păcat la virtute (octombrie 2006); iubirea – cea mai mare roadă a Duhului Sfânt (iunie 2007); despre Împărăția lui Dumnezeu de care n-avem timp (iulie 2007); cine păzește poruncile (septembrie 2007); învierea morților (octombrie 2007).

Avem în cursul lucrării și medalioane de sfinți sărbătoriți în cursul anului bisericesc la care se oprește ierarhul autor precum Sfinții Împărați Constantin și Elena (mai 2005); Sfântul Teofilact (iunie 2004); Sfântul Prooroc Ilie și dreapta cinstire a lui Dumnezeu (iulie 2004, iulie 2005); Sfântul voievod Ștefan cel Mare (iulie 2004); Sfântul Dimitrie, izvorătorul de mir (octombrie 2005); Sfântul Luca (octombrie 2003); Sfântul Andrei întâiul chemat (noiembrie 2006); La fel de bine sunt conturate perioadele liturgice precum perioada Triodului (aprilie 2003) sau sărbătorile lunii septembrie (noiembrie

2004). Cum spuneam Prea Sfințitul Irineu este un bun cunoscător al Sfinților Părinți, ca de exemplu Sfântul Clement Alexandrinul, Sfântul Maxim Mărturisitorul, Sfântul Varsanufie, Sfântul Serafim de Sarov, Sfântul Atanasie cel Mare, Sfântul Epifanie al Ciprului, Eusebiu de Cezareea, Sfântul Iustin Martirul și Filozoful, Sfântul Irineu de Lyon, Sfântul Ioan Damaschinul, Sfântul Siluan Athonitul, Tertulian, Fericitul Ieronim, Sfântul Ambrozie, Andrei Criteanul, Sfântul Grigorie al Nyssei, Sfântul Ioan Gură de Aur, Sfântul Marcu Ascetul dar și teologii noi, părintele Alexandru Schmemann, Episcopul Kallistos Ware, părintele Dumitru Stăniloae, Vladimir Lossky, părintele George Florovsky, ca să nu amintim decât câțiva pe care Prea Sfințitul îi folosește în cuprinsul lucrării acesteia. Prevalându-ne de ceea ce a afirmat Părintele profesor Cezar Vasiliu, cu care întru totul suntem de acord, că autorul este un bun cunoscător al Sfintei Scripturi și al Sfinților Părinți pe care se bazează în totalitate toate textele sale a cărui scop afirmat rămâne „pentru creșterea vieții spirituale a credincioșilor în vederea mântuirii“. Putem remarca, tot în acord cu Părintele profesor Cezar Vasiliu, că avem de-a face cu texte „scrise curgător, într-un stil limpede și un limbaj accesibil tuturor categoriilor de cititori, preoți, călugări sau simpli credincioși“. Și nu în ultimul rând putem remarca utilitatea practică a acestor predici prin aceea că preoții parohi le pot utiliza în predica lor duminicală. În încheiere putem remarca eleganța tipografică a acestei culegeri de predici, care surprinde plăcut în toate privințele fiind tipărită pe o hârtie velină, însoțind textul cu multe ilustrații color din viața eparhiei americane cât și din viața personală a ierarhului autor. Volumul în discuție va fi încă un sprijin foarte serios pentru acei dintre preoți care o



vor folosi ca îndrumător al vieții spirituale și ca îndrumător al vieții pastorale.

Preot GH. NAGHI

Vasile V. Muntean, **Istoria Bisericii Românești (de la începuturi până în 1716), curs sintetic**, Editura Marineasa, Timișoara, 192 p.

Anul trecut a apărut la Editura Marineasa din Timișoara, în excelente condiții grafice, un curs sintetic de Istoria Bisericii Ortodoxe Române, în special pentru uzul studenților, cu binecuvântarea Înalt Prea Sfințitului Părinte Mitropolit dr. Nicolae Corneanu al Banatului, lucrare de mare interes și pentru cititorii obișnuiți.

Cercetările autorului au fost diverse și se înșiruie pe parcursul unor zeci de ani premergători, ani de muncă nepregetată și jertfe care astăzi cu greu se mai pot imagina, fiind găsibile în mai multe volume. 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, 2005<sup>1</sup> (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, 2005;<sup>2</sup> **Istoria Banatului**:

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

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

6. **Monumente istorice-bisericești din Lugoj** (în colaborare), Editura Mitropoliei Banatului, Timișoara, 1981; 7. **Contribuții la istoria Banatului**, Editura Mitropoliei Banatului, Timișoara, 1990; 8. **Artă și cultură** (1996); 9. **Artă și cultură**, ediția a II-a (2009)<sup>3</sup>; **Istoria Bisericii Române**: 10. **Istoria Bisericii românești (de la începuturi până în 1716)**, Editura Marineasa, Timișoara, 2009; **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 Prea Fericitului Părinte Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2008, 360 p.; vol. II, (1054–până azi), București, 2008, 484 p<sup>4</sup>. **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, 2008<sup>5</sup>.

Volumul se deschide cu un *Cuvânt explicativ* al autorului în care se spune că această carte este o sinteză a istoriei Bisericii Ortodoxe Române de la propovăduirea Evangheliei pe teritoriul țării românești până la asasinarea mitropolitului Antim Ivireanu al Țării Românești în 1716. Autorul precizează că s-a străduit să fie la curent cu literatura de specialitate bazându-se pe studiile profesorilor Mircea Păcurariu de la Sibiu și Nicolae Șerbănescu de la București la care se adaugă aportul multor specialiști cu diferite contribuții, motiv care l-a determinat pe autor să facă „unele precizări sau nuanțări, ba chiar și câteva întregiri”. Continuă cu *prescurtările*

<sup>3</sup> În curs de apariție.

<sup>4</sup> În curs de apariție.

<sup>5</sup> A apărut în „Meridianul românesc” (Anaheim), 2009, XXXVI, vol. 13, nr. 604, 28 martie, p. 13.



uzitate în cadrul lucrării, după care începe, cu *preliminariii, surse diacronice și istoriografice* (izvoare directe, indirecte, izvoare scrise și nescrise) și *științele ajutătoare* (din care cea mai importantă este Istoria Bisericii Universale).

Volumul este împărțit în trei etape – cum le denumește autorul. *Etapa întâi* cuprinde evenimentele dintre secolele I–VII unde se dezbate probleme despre răspândirea creștinismului la strămoșii noștri care include apostolatul sfinților Andrei și Filip plus alte căi de evanghelizare ca și unele mărturii scrise, despre mucenicii creștini la Dunărea de Jos, dovezile filologice despre vechimea creștinismului la daco-romani, dovezile arheologice (din secolele II–IV), structura instituțional-ecclesială în regiunile dunărene până la sfârșitul secolului VII împreună cu arhitectura și arta creștină în secolele III–VII.

*Etapa a doua* cuprinde secolele VIII–XIII cu o singură dezbatere: despre Biserica românească și vlahă din nordul și sudul Dunării în secolele VIII–XIII.

*Etapa a treia* cuprinde răstimpul secolelor XIV–XVIII despre recunoașterea mitropoliilor românești și evoluția lor până la sfârșitul secolului XV, ortodoxia transilvană și din Banat în secolele XIV și XV, reorganizarea monahismului și dezvoltarea lui la români în secolele XIV–XV, teologia, cultura și arta creștină în veacurile XIV și XV. Pentru secolul XVI este prezentată situația Bisericii muntene și moldave ca și Biserica ardeleană și cea din Banat, introducerea tiparului în Țara Românească și Ardeal, activitatea tipografică a diaconului Coresi (și a ucenicilor lui), evoluția mitropoliei Țării Românești între 1602 și 1708, după care sunt prezentați mitropolia și mitropoliții moldoveni ai veacului XVII, Anastasie Crimca, Varlaam, ulterior sinodul de la Iași (1642), mitropoliții și viața bisericească din Ardeal, Banat Cri-

șana și Maramureș din același veac. Autorul se mai oprește la opera vastă a mitropolitului Dosoftei al Moldovei, Antim Ivireanu al Țării Românești, mucenicia domnitorului Constantin Brâncoveanu, uniția din Transilvania. Pentru ultimele două secole, XVI și XVII, autorul trece în revistă mănăstirile și regimul lor nomocanonic cât și spiritualitatea cu arta bisericească.

Lista și proveniența ilustrațiilor încheie acest util volum. La sfârșitul fiecărei prelegeri există câte o bibliografie orientativă plus diferite lecturi, bine alese care să corespundă fiecărei teme dezbătute. Înlănțuirea logică ușurează urmărirea evenimentelor care sunt legate printr-o frază clară devenită o caracteristică a Părintelui Vasile. Se cuvin cele mai alese felicitări editurii timișorene care prezintă cartea într-o postură elegantă, pe copertă fiind reprodușă patena ierarhului dobrogean din secolul VI, Paternus. Spre cinstea ei editura a fost atentă și nu se găsesc greșeli de tipar într-o manieră supărătoare.

Preot GH. NAGHI

Pr. prof. dr. Vasile V. Muntean, **Istoria creștină generală**, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2008, vol. I, 360 p., vol. II, 484 p.

Istoricul Părinte prof. univ. dr. Vasile V. Muntean este deja binecunoscut atât cititorilor din România cât și celor din America. Urmărindu-i activitatea de-a lungul anilor putem afirma cu ușurință că avem de-a face cu un om de o serioasă probitate științifică căruia îi stau mărturie numeroasele lucrări care i-au adus recunoașterea lumii științifice naționale și internaționale.

Volumul întâi se deschide cu un *Cuvânt înainte* al Prea Fericitului Părinte Patri-

arh Daniel care precizează că aceste două volume apar ca „*urmare și completare a celorlalte lucrări publicate până acum în domeniul Istoriei Bisericești Universale*“, destule ca număr până în acest moment.

Primul volum începe cu o *Notă lămuritoare* a autorului privitoare la diferența care trebuie făcută atunci când punem această lucrare față în față cu **Istoria creștinătății de la Hristos până la Reformă** (Editura Sophia, București, 2004), cu subiect aproape similar, diferența dintre ele se referă la revizuirea și îmbogățirea textului, înzestrarea lui cu ilustrații și hărți, diverse tabele finale și cu indici care să ușureze munca celui care o parcurge. Apoi față de lucrările fundamentale din 1956 și 1987/1993 autorul aduce informația și bibliografia la zi, face unele comprimări sau aduce detalii suplimentare în funcție de stadiul cercetărilor istorice și teologice din planul național ori internațional. În *Introducere* autorul cuprinde *noțiuni preliminare, disciplinele ajutoare* (Studiul Noului Testament, Patristica, Dogmatica, Simbolica, Liturgica, Dreptul canonic, Arheologia creștină, Istoria Bisericii Ortodoxe Române), lămurind și ficțiunea lui Dan Brown, *surse diacronice și istoriografice* (izvoare directe și indirecte, izvoare scrise și nescrise), practic un eseu bibliografic, prescurtările folosite în lucrare, abrevierile uzuale urmate de o bibliografie generală temeinică (formată din trei părți I. Instrumente de lucru: erminii introductive, enciclopedii, dicționare, bibliografii, reviste, atlase, II. Izvoare: ediții, repertorii, colecții, III. Lucrări cu caracter general sau mai special, tratate, studii și articole), cu explicarea metodologiei aplicate în cazul de față (logică și cronologică, utilizate împreună).

*Partea I* prezintă: 1. Originile și extinderea creștinismului în contextul socio-politic și cultural religios în care s-a născut Mântuitorul, cine a fost Mesia și învățătura Sa,

apariția Bisericii Universale prin propovăduirea ucenicilor lui Iisus și a colaboratorilor lor, Sf. Apostol Pavel și călătoriile lui misionare, cultul și trăirea „întru Hristos“ cât și instituționalizarea creștinismului primar. 2. Tratează Biserica luptătoare în prigoane, polemici șierezii cu persecuțiile anticreștine și implicit venerarea martirilor, tulburările din Biserica primară și cele mai importanteerezii. 3. Mistagogie, noi evanghelizări cu debutul vieții monahale sau cum își trăiau primii creștini (care, să nu uităm, erau într-o mare măsură evrei) viața după învățătura lui Iisus Hristos care se vedeau prin catehizările care se făceau, prin Taine, Sf. Liturghie, stabilirea sărbătorilor și semnele unei arte creștine primare, cum evolua învățământul, înstăpânirea moralei creștine cu reversul ei penitența și cum apare cinul monahal, toate până la edictul de la Mediolan-Milanul de astăzi, din anul 313.

*Partea a II-a* cuprinde evenimentele desfășurate între anii 313–787, perioada Sinoadelor ecumenice când au fost combătute nenumărateerezii: arianismul, macedonianismul, apolinarismul, nestorianismul, monofizitismul, monotelismul, iconoclasmul. Un subcapitol semnificativ este dedicat inovațiilor cultice în Biserica occidentală, filioque, sporirea autorității pontificale și nașterea statului papal, evoluția cultului și a artei religioase, apariția patriarhatului.

*Partea a III-a* cuprinde evenimentele dintre anii 787–1054, de la ultimul Sinod ecumenic din 787 până la Marea Schismă din anul 1054 cu descrierea situației politico-bisericești din răsăritul și apusul Europei, încreștinarea popoarelor din nordul, centrul și răsăritul Europei precum și din Balcani, spiritualitatea bisericească, arta și cultura. Un subcapitol este închinat Schismei celei Mari din 1054 cu explicarea acestei mari rupturi dintre Biserica Răsăritului și Biserica Apusului.

Autorul după considerațiile finale întocmește minuțioase tabele cronologice despre episcopii și patriarhii din Ierusalim, episcopii și papii Romei, episcopii și patriarhii constantinopolitani, episcopii și patriarhii din Antiohia, episcopii și patriarhii din Alexandria, imperatori romani până la Constantin I, împărați romani peste Apus (337–476), împărații de la Constantinopol, franci și francezi, regi și împărați germani și conducători islamici. Volumul se încheie, ca orice lucrare academică, cu proveniența și lista ilustrațiilor urmat de un indice tematic, onomastic și toponimic.

Volumul al II-lea începe cu *partea a IV-a* cuprinzând evenimentele dintre anii 1054–1517, de la Marea Schismă la Reformă, unde sunt tratate în amănunt cruciadele, isihasmul, inchiziția, reliefând cadrul creștin după Marea Schismă, încercările de reunire confesională în secolele XI–XIV, cruciadele, evoluția Bisericii romano-catolice, ordine monastice catolice, inchiziția, exilul papei la Avignon (1309–1377). 2. Antereformatori. Post-Bizanț. Scolastica; Renașterea cuprinde precursorii Reformei protestante John Wycliffe, Jan Hus și Girolamo Savonarola, apoi este prezentat conciliul unionist florentin, marea dramă a căderii Constantinopolului, trăirea creștinilor în cadrul imperiului otoman, scolastica și cultura renașcentistă.

*Partea a V-a* prezintă evenimentele dintre anii 1517–1789, o vreme a sciziunilor din perioada de Reformă protestantă, propagarea luteranismului, versiunea calvinească a Reformei (Zwingli), Biserica Anglicană, Reforma și Contrareforma, o epocă de controverse și războaie îndelungi. 2. De la război spre o revoluție. Raporturile Bisericii cu statul unde este prezentat războiul de 30 de ani, noile direcții protestante în raport cu disensiunile din Biserica romano-catolică în care își face simțită prezența molinismul, jansenismul și quietismul suprapus cu misionarismul romano-catolic efectuat în special prin iezuiți și diferite ordine călugărești, prezența în Occident a febronianismu-

lui, terezianismul și iosefinismul, frământări care au culminat cu Revoluția franceză din 1789. 3. Pe partea cealaltă, a Răsăritului sunt discutate patriarhiile ortodoxe, vechi și mai noi, în special creștinismul răsăritean din veacurile XVI–XVIII, modul de viețuire a ortodoxiei post-bizantine cu Poarta otomană, dezvoltarea patriarhatului rus alături de situația creștinismului în Peninsula Balcanică, în Ungaria, Austria și la români. 4. După ce este prezentată situația din Apus și Răsărit este analizată conviețuirea dintre cele două, adică prozelitismul catolic prin uniație, relațiile dintre patriarhiile apostolice răsăritene cu protestanții, scrierile ortodoxe din secolul XVII, istoriografia bisericească în Răsărit, monahismul cu rolul primordial al Athosului cât și dezvoltarea ritualului și a artei bisericești.

*Partea a VI-a* este ultima parte a volumului al II-lea care tratează evenimentele de la Revoluția franceză din 1789 până în zilele noastre plecând 1. De la evoluția confesiunii catolice pe glob prin Conciliile Vatican I (1869–1870 controversata infailibilitate papală și Vatican II (1962–1965) cu acel cunoscut „aggiornamento“ (care înseamnă aducerea la zi a structurilor, orientărilor, a limbajului și a formelor de acțiune ale catolicismului). Mai sunt luate în vedere de autor propaganda romano-catolică, filantropia, cultul și arta în catolicism, gândirea teologică catolică. 2. Se trece la orientările protestantismului, evoluția anglicanismului, apariția unor noi culte și denominațiuni în spațiul anglo-saxon. 3. Este tratată situația Bisericilor răsăritene în lume, viața bisericească în vechea tetrarhie patriarhală și la ceilalți drept-credincioși și eterodocși, relațiile interbisericești și viața creștină în diasporă, comunitățile vechi-orientale, cultul oriental, viața monahală, activități caritabile, arta, școlile teologice și presa bisericească. Ultimul subcapitol vorbește despre tendințele actuale, 4. Spre „homodoxie“ (consens doctrinar), mișcarea ecumenică, unanimitate creștină și irenologie, conferințele panortodoxe, dificultățile dialogului cu creștinii vechi-orientali, romano și vetero catolici,

anglicani, luterani, calvini (reformați), precizări cu privire la situația actuală a ecumenismului. Încheierea volumului aduce aprecieri finale, tabele cronologice, proveniența și lista ilustrațiilor. Indicele tematic, onomastic și toponimic încheie această valoroasă incursiune doctă în istoria creștinismului de la origini până astăzi. Lucrare monumentală care în afară de importanța ei în sine se distinge printru multe calități, sintetice și de analize detaliate și cu o bibliografie tematică, la sfârșitul fiecărei teme tratate.

Cartea de față s-a bucurat de atenția specialiștilor<sup>1</sup> care consideră – afirmă părințele profesor Sorin Cosma – că cele două volume de istorie bisericească universală ne prezintă o viziune analitică și sintetică asupra istoriei creștinismului, redată cu claritate și distingere, împlinind anticul și veșnic actualul principiu didactic: „Bene docet qui bene distinguit...“.

În încheiere putem afirma cu toată convingerea că aceste două volume ale Părintelui profesor dr. Vasile V. Muntean reușesc o excelentă sinteză a creștinismului care completează fericit lucrarea ilustrațiilor înaintași Ioan Rămureanu, Milan Șesan și Teodor Bodogae la care putem adăuga stilul ușor curgător, fraza plină de vervă care nu jignește ci construiește, eleganța cu care trece peste divergențe, se simte că autorul nu este pătimăș ci mai mult împăciuitor (chiar dacă greșelile altora sunt vizibile) ceea ce face ușor de parcurs și eventual, asimilat respectivele volume. Cartea este – după cum afirmă Prea Fericitul Părinte Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române – „un instrument de lucru folositor pentru cei ce se ocupă cu studiul Istoriei Bisericii, pentru studenții în teologie, pentru cler și mireni, și pentru informarea

tuturor celor ce vor să cunoască istoria creștinismului“.

Preot GH. NAGHI

Nicolae Morar, **Religia, de la „homo habilis“ la „homo adorans“**. Studii de teologie religioasă, Editura Marineasa, Timișoara, 2010, 228 p.

În noua sa carte, autorul – conferențiar universitar la Teologia din Timișoara – antologhează studii personale, apărute în diferite reviste și volume, ca și unele comunicări susținute la întruniri naționale și internaționale. Pe parcursul mai multor pagini, întemeiate pe o literatură de specialitate valoroasă, se prezintă diferite teme care interesează deopotrivă pe studenți, pe teologi, precum și alte categorii de intelectuali.

Se punctează între altele conceptele de religie și religiozitate, dezvoltarea și actualitatea lor, confirmându-se încă o dată ceea ce susținea recunoscutul sociolog Max Weber, anume eficacitatea socială a experienței religioase. Altminteri, într-un volum sociologic mai nou (R. Boudon, Fr. Bourricaud, **Dictionnaire critique de la Sociologie**, Paris, 1990, p. 488) citim că religia este „un fenomen caracteristic tuturor societăților umane trecute, prezente și viitoare“, și nu „opiul poporului“ conform cunoscutei formule marxiste. Pe de-o parte – subliniază cei doi coautori menționați *supra* – sociologia și antropologia au relativizat fenomenul religios, însă pe de altă parte, ele au descalificat profetia laicistă care anunța „stingerea religiei“ (*ibidem*, p. 498).

Interesantele materiale prezentate de Părintele Nicolae Morar în variate medalioane (mitul, precreștinismul la noi, spiritualitatea românească, religia și cultura, Biserica și practicile oculte, sacrul, Sfântul *et alia*)

<sup>1</sup> Pr. prof. univ. dr. Sorin Cosma, „Un instrument de lucru folositor“ în cunoașterea istoriei bisericești universale, în „Foaia Diecezană“ (Caransebeș), 2008, XIV, Serie Nouă, nr. 7, iulie, p. 8.

coroborează ideea de mai sus, adică perpetuarea experienței sacralului (în pofida ființării și a unei tendințe de secularizare) până și la începutul mileniului III, experiențe care metamorfozează „existența banală în viață autentică“.

Deodată cu P.S. Paisie, Episcop-vicar al Arhiepiscopiei Timișoarei – cum procedează în Prefață – îl felicităm și noi pe autor pentru această frumoasă și documentată lucrare și îi dorim în continuare noi sporuri în activitatea științifico-didactică.

Preot prof. dr. VASILE MUNTEAN

**Biserica Ortodoxă și drepturile omului: paradigme, fundamente, implicații**, Editor Nicolae Răzvan Stan, Editura „Universul Juridic“, București, 2010, 370 p.

De curând, la Editura „Universul Juridic“ din București, a apărut cartea **Biserica Ortodoxă și drepturile omului: paradigme, fundamente, implicații** sub îngrijirea și coordonarea părintelui asist. univ. dr. Nicolae Răzvan Stan, de la Facultatea de Teologie din Craiova. Lucrarea reunește 18 studii în care sunt tratate diverse probleme legate de poziția omului în Biserică și drepturile acestuia în societate.

Printre autori se numără nume consacrate din teologia națională și internațională, cum ar fi: P.F. Bartolomeu I, Arhiepiscopul Constantinopolului și Patriarhul Ecumenic, P.F. Kiril, Patriarhul Moscovei și a Toată Rusia, P.F. Anastasios Yannoulatos, Arhiepiscopul Tiranei, Durresului și a Toată Albania, I.P.S. prof. univ. dr. Irineu Popa, Arhiepiscopul Craiovei și Mitropolitul Olteniei, pr. prof. univ. dr. Stanley S. Harakas, pr. prof. univ. dr. Paul Nadim Tarazi, prof. univ. dr. Nicolae Roddy, pr. prof. univ. dr. Petre Semen, pr. prof. univ. dr. Vasile Răducă de la București,

pr. prof. univ. dr. Georges Tsetsis, prof. univ. dr. Konstantinos Delikonstantinos, pr. prof. univ. dr. John Breck, pr. prof. univ. dr. Nicolae V. Dură de la Constanța, pr. prof. univ. dr. Constantin Rus de la Arad, pr. prof. univ. dr. Nicolae Achimescu de la Iași, pr. prof. univ. dr. Valer Bel de la Cluj Napoca, prof. univ. dr. Pavel Chirilă de la București, pr. conf. univ. dr. Constantin Băjău de la Craiova și pr. asist. univ. dr. Nicolae Răzvan Stan tot de la Craiova.

Importanța acestei apariții, afirmă părintele editor Nicolae Răzvan Stan, constă în faptul că „drepturile omului au devenit în zilele noastre un subiect foarte important pentru discuțiile care se poartă la nivel național sau internațional în cadrul instituțiilor politice. Pe plan teologic, imediat după adoptarea Declarației Universale a Drepturilor Omului, în anul 1948, s-a început o serie de analize pentru a se vedea care este relația dintre preceptele scripturistice și principiile pe care conceptul «drepturile omului» le presupune. Din partea catolică și protestantă s-a observat de-a lungul timpului o implicare deosebită pentru promovarea drepturilor omului, exprimată prin adoptarea unei serii de documente și acte oficiale cu privire la acest subiect și prin luarea de poziții practice.

„Pe plan ortodox, drepturile omului au fost promovate și respectate în concordanță cu morala creștină, fără a se face trimitere la vreun document oficial. Din această cauză, unele organizații pentru promovarea drepturilor omului, necunoscând poziția oficială a Ortodoxiei față de acest concept și criticând poziția acesteia referitoare la unele probleme de natură etică și teologică (avort, homosexualitate, hirotonia femeilor etc.) s-au grăbit să acuze Biserica Ortodoxă în mod repetat de încălcarea drepturilor omului și de fundamentalism. De aceea, volumul de față dorește să contribuie la precizarea

poziției Bisericii Ortodoxe referitoare la drepturile omului și să arate criteriile care trebuie să stea la baza adoptării legislației cu privire la acest subiect.

„Astfel, petrecându-se lucrurile, în momentul de față acest subiect prinde tot mai mult contur pe agenda de priorități a organismelor naționale și internaționale. Cel puțin sub aspect ideologic, toată lumea își afișează preocuparea constantă față de drepturile omului. Toți fac uz de acest concept și încearcă să și-l asume pentru a-l putea impune celorlalți ca pe o lege universală de la care nimeni nu mai are dreptul să se abată. În acest sens, sunt activate o serie de principii, argumente, viziuni și analize de factură politică, juridică, filozofică, religioasă sau culturală pentru a explica și a da un răspuns la ceea ce reprezintă ori ar trebui să reprezinte drepturile omului. Astfel, s-au exprimat multe păreri cu privire la acest concept, însă, din păcate, puține sunt cele care doresc într-adevăr să lămurească această problemă și să realizeze o delimitare corectă între ceea ce îi este permis omului, prin propria sa natură, să înfăptuiască pentru creșterea și dezvoltarea sa biologică și spirituală, și între dorințele cele mai perverse, egoiste și demonice prin care individul postmodern se ridică împotriva celorlalți, pe care le va garanta acea lege fără de principii a drepturilor omului.

„Observând și analizând aceste realități morale și juridice contemporane și luând în calcul tendințele viitoare spre care omenirea se îndreaptă, am considerat că este de datoria noastră să găsim acele paradigme, fundamente, implicații și perspective pe care Biserica Ortodoxă le oferă pentru îmbunătățirea și perfecționarea limbajului, conținutului și legislației drepturilor omului. Este menirea noastră, a fiecărui teolog în parte, de a intra în dialog cu lumea contemporană și cu problemele ei pentru

a da acele răspunsuri mântuitoare care se găsesc din belșug în tezaurul doctrinar al Ortodoxiei. De aceea, trebuie să nu uităm niciodată că, așa cum Sfinții Apostoli și Sfinții Părinți nu au făcut deloc abstracție de provocările filozofice, juridice, politice și conceptuale de toate nuanțele din timpul lor, implicându-se în mod activ în apărarea demnității, valorii omului și a posibilităților acestuia de a se uni cu Dumnezeu, tot la fel și noi, cei de astăzi, avem menirea și responsabilitatea de a continua cu aceeași dragoste și implicare acțiunea de promovare, atât la nivel conceptual cât și la nivel practic, a dreptății, păcii, respectului, toleranței, moralității și a iubirii semenilor și a lui Dumnezeu. Sub acest aspect, volumul de față se dorește a fi înțeles ca o invitație la dialog adresată tuturor celor implicați în problematica drepturilor omului, ca de altfel și tuturor cititorilor, pentru a putea descoperi acele idei și principii care înțeleg și prezintă omul în integritatea demnității și valorii sale ontologice și morale.

„O altă motivație care a stat la baza respectivului proiect este legată de constatarea faptului că, în comparație cu teologia catolică și cu cea protestantă, în special cea luterană, din perspectiva ortodoxă s-a scris foarte puțin despre drepturile omului, și aceasta în pofida realității că, în teologia ortodoxă, antropologia a atins cele mai înalte culmi ale prezentării sale și și-a descoperit cele mai profunde și sensibile nuanțe. Având în vedere toate aceste realități, nuanțe și tendințe juridice, filozofice și teologice, am hotărât să realizăm un volum în care să fie prezentată viziunea ortodoxă cu privire la drepturile omului. În acest sens, am căutat să cooptăm și să cerem ajutorul a cât mai multor personalități din sfera teologiei ortodoxe pentru a putea da naștere unei analize cât mai clare și cât mai ample“ – mărturisește editorul în „Cuvântul înainte“ al



cărții. Tot Părintele Nicolae Răzvan Stan este și traducătorul textelor din limba engleză, ale diferiților autori inserați în această carte.

Referitor la *însemnătatea teologică a demnității umane și implicațiile etice ale demnității umane asupra drepturilor omului* se pleacă de la precizarea că primul autor care a utilizat în creștinism conceptul „demnitate umană” a fost Sfântul Teofil al Antiohiei în lucrarea sa către Autolic. Demnitatea umană decurge din calitatea omului de ființă creată după chipul lui Dumnezeu cu menirea de a ajunge la asemănarea cu Creatorul său. Bazându-se pe aceste două realități teologice, din punct de vedere ortodox, demnitatea umană poate fi analizată sub un dublu aspect, și anume: din punct de vedere ontologic și din punct de vedere moral. Astfel, demnitatea ontologică face referire la întreaga valoare care decurge din însăși ființa omului, indiferent de caracteristicile legate de culoare, sex, vârstă, religie, starea materială sau cea de sănătate. Potrivit Sfintei Scripturi și învățaturii Părinților Bisericii, toți oamenii sunt egali și se bucură de aceeași demnitate înaintea lui Dumnezeu. Învățătura ortodoxă precizează că fiecare persoană umană în parte este subiect al demnității ontologice încă din momentul concepției și așa va rămâne pentru veșnicie. În ceea ce privește demnitatea morală aceasta face referire la chemarea către sfințenie care trebuie să fie realizată de către întreaga omenire. Prin raportarea la Dumnezeu, orice om poate ajunge la cel mai înalt nivel calitativ al vieții, în care toate facultățile sufletești și trupești ale ființei umane primesc strălucirea demnității morale. Pe această treaptă a vieții omul este ridicat de la demnitatea de creație a lui Dumnezeu la cea de fiu haric al Său.

Cea de-a doua parte a prezentului volum plasează atât demnitatea ontologică cât și pe cea morală în raport cu conceptul drepturilor omului și precizează implicațiile

morale care decurg de aici. Fundamentate în demnitatea ontologică, drepturile omului reprezintă o mărturie și un respect adus în favoarea omului ca ființă creată după chipul lui Dumnezeu. Prin urmare, persoana umană este purtătoare de drepturi prin însăși ființa sa, și nu în funcție de ceea ce o instituție sau o persoană hotărăște în decursul timpului. Din punct de vedere ortodox, în baza demnității ontologice, fiecare om este purtător de drepturi din momentul concepției sale, iar calitatea de subiect al drepturilor nu poate fi anulată niciodată, chiar și după moarte putându-se vorbi de drepturile celor care au trăit înaintea noastră în viața aceasta pământească, iar acum trăiesc în realitatea eternității. De aceea, Biserica Ortodoxă subliniază faptul că drepturile omului trebuie să se refere nu numai la contemporani, ci și la cei de dinaintea noastră, precum și la cei de după noi. Raportarea drepturilor omului la demnitatea morală descoperă care trebuie să fie principiile calitative ce trebuie să stea la baza adoptării acestor drepturi. Ca și încununare a demnității ontologice, demnitatea morală presupune acceptarea și valorificarea darului vieții primit de la Dumnezeu. Cu alte cuvinte, demnitatea morală reprezintă însăși împlinirea vieții în cel mai înalt nivel al său. Sub acest aspect, adoptarea sau negarea legislativă în numele drepturilor omului a ceea ce este în contrast cu realizarea demnității morale apare ca o luptă care se duce împotriva a ceea ce este mai de preț în om, și anume posibilitatea atingerii sfințeniei și desăvârșirii umanității, aceste realități, perspective și aspecte fiind comune, într-o formă sau alta, în referatele tuturor autorilor din această lucrare.

Tot în această parte se vorbește și despre îndatoririle și responsabilitățile pe care fiecare drept individual le presupune în raport cu drepturile colective. Pentru Biserica Ortodoxă, împlinirea responsabilităților



față de drepturile celorlalți stă sub semnul iubirii, iubire care îndeamnă pe fiecare credincios să pună înaintea drepturilor sale drepturile celorlalți. În concluzie, lucrarea de față arată că pentru Biserica Ortodoxă lupta pentru protecția drepturilor omului reprezintă o realitate permanentă în viața și în istoria sa dintotdeauna. De aceea, violarea demnității umane (în dublul ei aspect: ontologic și moral) și a drepturilor fundamentale ale omului reprezintă o gravă eroare antropologică ce nu va putea fi admisă niciodată de Ortodoxie.

Cu privire la importanța *Declarației universale a drepturilor omului* – invocată și în această carte, Părintele Patriarh Daniel al României subliniază că pentru Biserica Ortodoxă, această Declarație este importantă deoarece marchează în istorie un moment crucial în promovarea demnității și valorii persoanei umane prin recunoașterea drepturilor sale fundamentale. De altfel, dreptul la viață, libertatea de conștiință, de expresie, de religie, dreptul la educație sunt tot atâtea imperative ce structurează esențial discursul social al Bisericii. Un discurs social care articulează o fundamentare etică a drepturilor omului pe o adevărată antropologie teologică. Este ceea ce teologii timpului nostru numesc „gândirea socială” sau chiar „doctrina socială” a Bisericii, întrucât aceasta din urmă, chiar dacă ontologic este orientată către „plinirea vremii”, trebuie să marcheze timpul istoric, legătura ei cu istoria. Din acest punct de vedere, centralitatea misiunii Bisericii constă deodată în protejarea creației sau a lumii, văzută ca „dar al lui Dumnezeu”, și în recunoașterea ori afirmarea demnității persoanei umane, creată după chipul lui Dumnezeu. Demnitatea persoanei umane constituie de fapt și cheia de boltă ce unește între ele dreptul la existență, dreptul la libertate și drepturile sociale ale comunității

ce se regăsesc ferm exprimate în *Declarația universală a drepturilor omului*.

Găsim așadar în *Declarația drepturilor omului* afirmații care pot fi compatibile cu dimensiunea personalistă a antropologiei teologice ortodoxe, potrivit căreia persoana umană este unică, de neînlocuit, destinată către o viață transcendentă, și nu doar o unitate în cadrul unei entități sociale, iar această dimensiune transcendentă sau de ireductibilitate la natură îi conferă omului o valoare inestimabilă și eternă, de participare la comuniunea eternă a Persoanelor divine ale Sfintei Treimi. Astfel, din punct de vedere teologic, destinul uman, vocația persoanei umane se împlinește în comuniune, în comunitate, în societate, și aceasta la toate nivelurile ei: familie, grup, etnie, națiune etc. Iar în acest caz, trebuie subliniat că *Declarația de la 1948* recunoaște omului nu numai drepturi individuale, ci și drepturi sociale în cadrul diferitelor colectivități umane. Definirea persoanei umane ca ființă în comuniune, ca existență solidară, întoarsă spre semenii, ne face să nu disociem drepturile omului de îndatoririle sau responsabilitățile sale. Primul articol al *Declarației universale a drepturilor omului* afirmă că toate ființele umane care se nasc libere și egale în demnitate și în drepturi trebuie să se comporte unele față de altele „în spiritul fraternității”. Iar Articolul 29 al aceleiași Declarații vorbește despre faptul că „orice persoană are îndatoriri față de colectivitate, deoarece numai în cadrul acesteia este posibilă dezvoltarea liberă și deplină a personalității sale”. De altfel, cuvintele „drept” (din lat. *directus*) și „just” (lat. *justus*) sunt înrudite semantic. Drept este ceea ce este just. Iar „justiția” desemnează idealul unei distribuii echitabile a avantajelor pe care le avem din viața socială și a îndatoririlor pe care aceasta le impune, adică a da fiecăruia ceea ce i se cuvine. Astfel, reciprocitatea dintre

drepturi și îndatoriri apare ca esențială pentru societate, constituind chiar una din cele mai importante priorități ale societății contemporane. Tensiunea reală dintre drepturile individuale ale omului și îndatoririle sale social-comunitare poate fi depășită dacă aceste drepturi fundamentale sunt puse în acord cu valorile moral-spirituale. Adică, drepturile formale trebuie completate cu dimensiunea moral-spirituală a demnității umane. Desigur, teologia oferă lumii viziunea despre omul ca subiect liber, capabil să ia decizii libere, viziune strâns legată de demnitatea atribuită fiecărei persoane. Însă demnitatea libertății umane este condiționată de fundamentul său etic, adică de responsabilitate. Din acest punct de vedere, drepturile persoanei se coroborează cu cele ale apoaapelui. Respectul pentru aproapele trebuie să fie cel puțin echivalent cu cel pe care-l doresc pentru propria persoană (cf. Matei 22, 39: „Să iubești pe aproapele tău ca pe tine însuși“). Căci nu este suficient „să fii împreună“ pentru a fi o adevărată persoană în sens teologic.

Pentru a actualiza chipul treimic în om, acesta trebuie trăit ca dăruire de sine sau dăruire reciprocă, solidaritate și cooperare. Mai ales acum, când criza financiară a devenit un fenomen îngrijorător, este necesar ca demnitatea umană să fie și mai mult apărată de umilirea care derivă din sărăcie, șomaj, exploatare, nedreptate socială, foamete și suferință. Pentru că, din perspectivă teologică, viața omului nu reprezintă doar un „drept“, ci, mult mai mult decât atât, ea este un „dar“ al lui Dumnezeu. Un dar de preț care trebuie apărat, păstrat și cultivat în relație, în comuniune, în Biserică și în societate. În acest sens, Bisericile au ca bază a gândirii lor sociale Evanghelia iubirii lui Iisus Hristos față de toți oamenii, iubire care devine și criteriul evaluării vieții umane în istorie (cf. Matei 25, 31–46).

Prin urmare, Biserica apără drepturile omului, dar și valorile moral-spirituale ale comuniunii umane, întrucât în societate spiritualitatea autentică este tocmai legătura profundă dintre libertate, iubire și responsabilitate în relație cu Dumnezeu și cu oamenii.

În altă ordine de idei, drepturile omului au ajuns rapid punctul de intersecție dintre Biserică și statul democratic în plină reconstrucție juridică. Element constitutiv al culturii politice moderne europene, doctrina drepturilor omului este un produs cultural, politic, juridic, filosofic și nu în ultimul rând teologic. Nu este locul aici să refacem fie și pe scurt etapele drumului care a dus la proclamarea la 10 decembrie 1948 a Declarației universale a drepturilor omului. Reținem pentru moment doar faptul că aplicarea în cunoștință de cauză a doctrinei drepturilor omului presupune capacitatea de a citi dincolo de paragrafele unor documente, de a vedea procesul complex care prefațează una dintre achizițiile cele mai importante ale modernității. Printr-o tragică ironie a istoriei, tocmai în momentul proclamării drepturilor omului, țările Europei de Est începeau odată cu instaurarea comunismului să facă deja experiența ignorării și încălcării acestora. Datorită geografiei politice și culturale diferite, nu doar că țările (majoritar ortodoxe ale) Europei de Est nu au participat deplin la momentele articulării viziunii despre drepturile omului, dar atunci când ar fi putut să o facă, adică după cel de-al Doilea Război Mondial, au fost în mod brutal împiedicate. Fără să ofere o scuză, această constatare măcar explică de ce raportul dintre Ortodoxie și drepturile omului este încă marcat sistematic de neînțelegere.

Pentru o imagine nuanțată asupra dezbaterii în jurul conceptului și aplicării doctrinei drepturilor omului în epoca noastră, ar mai fi de spus că dificultățile nu

se limitează la Europa de Est, adică nu sunt un indiciu absolut al „înapoierii“ juridice din spațiul dominat până acum două decenii de comunism. În câteva cuvinte, dezbateră se poartă atât în țările aparținând unor cercuri culturale non-europene, precum China ori statele musulmane, cât și în interiorul cercului cultural european și nordamerican. În timp ce criticile la adresa drepturilor omului venite de la non-europeni vizează mai ales caracterul universal, contestat în numele specificului local, dimensiunea comunitară fiind sistematic opusă individualismului, europenii și americanii discută în mod contradictoriu în jurul modalităților de interpretare și aplicare a acestora în contextul măsurilor luate după 11 septembrie anul 2001, cazul Guantanamo fiind sugestiv în acest sens. În plus, controversele bioetice din ultima vreme au readus în actualitate termenul-cheie al drepturilor omului: demnitatea umană.

Pe acest fundal are loc azi chestionarea Ortodoxiei de către confesiunile și cercurile politice occidentale în legătură cu viziunea ei legată de statul de drept și de valoarea normativă a drepturilor omului. Să nu uităm că una dintre acuzele constante aduse Ortodoxiei în general rămâne până azi lipsa acesteia de implicare socială, refugiul contemplativ și izolarea de restul lumii. Opțiunea pentru Hristos-Dumnezeu pare să fie în detrimentul celei pentru Iisus Hristos-Omul. Biserica Ortodoxă este văzută ca indiferentă față de nevoile imediate ale comunității și în același timp gata să slujească simbolic statului. Or, autoritatea statului post-comunist și credibilitatea clasei politice fiind mai mult decât fragile, riscurile unor derapaje continuând să existe încă latent într-un corp social bruscat de ritmul și anvergura unor transformări fără precedent, amplificate de contextul internațional marcat de instabilitate, întrebarea dacă și cum

principalul depozitar simbolic și identitar, care se bucură și de încrederea majorității populației, înțelege să se implice în efortul articulării unui proiect de societate este mai mult decât o simplă provocare și depășește de departe nivelul clișeeleer huntingtoniene despre o Ortodoxie greu de distins de Islam.

Este limpede că Ortodoxia est-europeană, între timp partea cea mai consistentă a Ortodoxiei mondiale, vine la întâlnirea cu aceste interogații având un bagaj diferit de cel al partenerilor vestici de dialog. Principala diferență rezidă în faptul că teologia ortodoxă nu a parcurs același drum al modernității, nu s-a confruntat sistematic cu provocările Iluminismului, nu a fost obligată să demonstreze pertinența discursului său alături de cel al filosofiei post-scolastice și de cel al științelor naturii, nu a fost în situația de a se impune printr-o concurență inter-confesională de genul celei dintre Catholicism și Protestantism și nici nu a avut ocazia să formuleze o viziune asupra separației dintre Biserică și stat. Cu alte cuvinte, experiența modernă a Ortodoxiei este diferită de cea a Occidentului european prin simplu fapt de a fi urmat propria ei istorie marcată de o serie de abuzuri, de la autoritatea țaristă la cea comunistă trecând prin dominația otomană. Sigur, cum am precizat deja, aceste locuri comune ale istoriografiei culturale și politice nu sunt pur și simplu justificări comode, ci ne ajută să înțelegem mai bine complexitatea unui dialog intra-european prea des simplificat și redus la opoziția Orient–Occident, Est–Vest, libertate–dictatură, civilizație–barbarie, superioritate–inferioritate.

Invocate cu precădere pentru a justifica avortul sau relațiile între persoanele de același sex, avalanșa sectară sau deciziile medicale discutabile din punct de vedere etic și teologic, atacurile anti-religioase și în particular afectul anti-creștin al societății

civile în formare – drepturile omului au ajuns repede în Europa de Est de după anul 1989 simbolul unei ofensive occidentale în fața căreia Biserica trebuia să ridice zidurile Tradiției, ale identității și mândriei naționale. Dacă mai adăugăm și rezerva cercurilor politice și a mass-mediei occidentale față de țările majoritar ortodoxe, atitudine tradusă în lozinca unui ministru austriac potrivit căreia Europa încetează acolo unde începe Ortodoxia, este de înțeles că o astfel de polarizare nu a încurajat receptarea lucidă și responsabilă a unui concept menit inițial să creeze o cultură comună a respectului față de demnitatea omului, indiferent de originea geografică sau de destinația religioasă a acestuia.

Depășind comoditatea polarizării, câteva voci ale teologiei ortodoxe din ultimele decenii încearcă să repună în dialog mesajul Bisericii de Răsărit cu modernitatea. Așa cum putem bănuși, efortul nu este deloc simplu și nici lipsit de pericole precum acela de a relativiza propriile fundamente sau de a seculariza involuntar discursul teologic. Cu toate acestea, tocmai pentru că Ortodoxia este ferm ancorată în propria ei Tradiție, dialogul cu principiile fondatoare ale doctrinei drepturilor omului se dovedește roditor. În orizontul crizei de libertate prin care trece în prezent cultura modernă a drepturilor omului, contribuția ortodoxă la o cultură a datoriei față de Dumnezeu și semeni poate constitui un binevenit corectiv – remarca într-un foarte bun articol teologul Radu Preda.

Departate de a relativiza importanța reală a setului de principii și valori pe care îl vehiculează drepturile omului, sublinierea diversității de viziune în ceea ce privește aplicarea lui este obligatorie dacă dorim să înțelegem aspectele definitorii ale acestei construcții culturale și juridice a modernității. Ne referim aici doar la trei aspecte,

nemijlocit legate între ele. Astfel, aspectul definitoriu îl constituie însăși dinamica procesului de precizare a drepturilor omului. Nu avem de-a face cu reguli fixe, formulate cumva prin inspirație, de sus în jos, ci ne confruntăm cu efortul mereu luat de la capăt de a armoniza ideea de om cu limitele comunității umane, dreptul persoanei cu cel al colectivității, interesele individuale cu rigorile binelui comun, valoarea personală cu pretențiile statului sau ale oricărui tip de autoritate. Construcție articulată timp de secole, răspunzând la tragediile istoriei îndepărtate sau recente, drepturile omului sunt prin natura lor dinamice. Fapt care, evident, nu vrea să însemne că pot fi rescrise complet, că filosofia de bază stă la dispoziție oricând, oricui și oricum. Dacă ar fi astfel, din instrument al echității și din pavăză împotriva abuzului, drepturile omului ar fi transformate în agent al relativismului și al terorii ideologice, adică în exact opusul lor...

În încheiere, plecând de la conținutul și structura ori mesajul cărții de față, vom susține că demersul misionar al Bisericii trebuie să cuprindă conceptul conform căruia Biserica nu este, în fond, doar comunitatea cu număr mare sau foarte mare de membri ci chiar și cea cu numărul cel mai mic, dar în care sălășluiește mărturia cea duhovnicească despre trăirea în viața noastră a vieții lui Hristos, cea autentică. „Astfel înțelegem, misiunea nu este reprezentată de un proiect grandios, asemeni unei caracatițe care cuprinde totul în sine – acesta este de dorit numai pentru a conferi unitate de plan și acțiune sistemului – ci de intervenția în micro, de îndeplinirea misiunii de păstor de suflete și a aceleia de următor al Mântuitorului, calitate pe care o are orice creștin botezat, nu numai clericul și nu numai cei cu anumite răspunderi în Biserică.“ Așadar, iată și de aici constatăm faptul că Ortodoxia este o formă de creștinism (nesecularizată în conținutul

și fondul ei intrinsec) extrem de rafinată, de nobilă, de fină, pe care puțini o știu astăzi aprecia sau gusta în profunzimile ei dintru început, lucru pentru care ne rugăm Lui Dumnezeu – Cel în Treime preamărit, să ne ajute și să ne lumineze mințile noastre, cele acoperite de umbra păcatului și a morții!...

STELIAN GOMBOȘ

Preot dr. Mircea Cricovean, **Crâmpie din teologia și spiritualitatea Părinților Bisericii**, Editura Marineasa, Timișoara, 2009, 330 p.

Teologia reprezintă pentru conștiința patristică forma cea mai înaltă a comuniunii sufletului cu Dumnezeu, așadar ea nu poate fi abordată corect decât ca spiritualitate, adică ca mod de adâncire și desăvârșire a trăirii autentice creștine.

În acest cadru apare cea de a noua carte semnată de pr. dr. Mircea Florin Cricovean, intitulată, **Crâmpie din teologia și spiritualitatea Părinților Bisericii** (editura Marineasa, 2009, 330p.).

Lucrarea apare cu binecuvântarea înaltpreasfinției Sale Dr. Nicolae Corneanu, Mitropolitul Banatului, și este onorată cu o prefață semnată de arhid. prof. univ. dr. Constantin Voicu și cu o postfață ce poartă semnătura Părintelui prof. univ. dr. Vasile Muntean.

Competența autorului în materie de teologie patristică face ca studiul de față să se constituie ca un adevărat compendiu de dogmatică, aducând contribuția la înțelegerea și aprofundarea modului în care Părinții Bisericii celei nedespărțite au tratat pricipalele capitole teologice, precum: triadologia, hristologia, soteriologia, pnevmatologia, eclesiologia, eshatologia, precum și aspectele dogmatice și spirituale aferente.

În acest caz, lucrarea are și un pronunțat caracter ecumenic, dovedind că Biserica de pretutindeni și de totdeauna a mărturisit și păstrat prin dascălii săi, adevărul de credință neschimbat, așa cum a fost descoperit de Dumnezeu spre mântuirea oamenilor, activând cu perseverență și consecvență la adâncirea lui prin trăirea credinței în dragostea care îl definește pe Dumnezeu.

Pe de altă parte, se poate constata fără prea mare greutate că aspectele dogmatice dezbătute, fiind temeinic documentate și judicios expuse, oferă prezentului studiu posibilitatea de a se constitui ca un curs de teologie patristică pentru studenții facultăților noastre de teologie, unde temele pot fi adâncite și seminarizate ...

Oricum, cartea de față confirmă o dată în plus faptul că Părintele dr. Mircea Florin Cricovean, fiind chemat să predea Patrologia la Facultatea de Teologie a Universității din Timișoara, reprezintă un beneficiu deopotrivă pentru învățământul teologic universitar, cât și pentru dânsul, obligându-l oarecum să rămână în „tensiunea“ studiului, spre a ne oferi noi și valoroase elaborări teologice.

Preot prof. dr. SORIN COSMA

Preot conf. univ. dr. Nicolae Morar, **Religia de la „homo habilis“ la „homo adorans“**, **Studii de teologie religioasă**, Editura Marineasa, Timișoara, 2010, 227 p.

Cartea apărută cu binecuvântarea Înaltpreasfințitului dr. Nicolae Corneanu, Mitropolitul Banatului, este onorată cu un „Cuvânt înainte“, semnat de Preasfințitul Paisie Lugojanul, episcop vicar al Arhiepiscopiei Timișoarei.

Prezentul opuscul reunește studiile publicate de autor în reviste și volume colective, precum și alte materiale, comunicate la colocvii și simpozioane naționale și inter-

naționale, texte care subliniază că „religia și religiozitatea surprind interesul acut al omului (antic, medieval, modern și contemporan, român sau de altă etnie) pentru propria-i ființare, pentru gândul profund, pentru idei, pentru reverii și bucurii spirituale inefabile“.

Studiile publicate în prezentul volum demonstrează că religia reprezintă și trebuie abordată ca un fenomen teologic, având în centru pe Dumnezeu, care se comunică sufletului omenesc, iar acesta, primindu-l, dezvoltă relația de comuniune firească cu El, spre desăvârșirea propriei vieți. Aceasta înseamnă că „homo habilis“ nu este un element de tranziție în evoluția speciei umane, ci are înscrisă în ființa sa spirituală capacitatea de a expune gândul creator, și în același timp capacitatea și disponibilitatea de a răspunde chemării lui Dumnezeu, pentru a se împlini pe sine ca „homo adorans“. Altfel spus, sufletul omenesc, în măsura în care prin natura sa este rațiune, sentiment și voință, orientate spre bine, adevăr și frumos, în aceeași măsură este și religios, având menirea de a fructifica armonic și creator aceste elemente în conștiința sa, în scopul devenirii sale axiologice.

Studiile cuprinse în prezentul volum au o tematică diversificată, mai întâi un caracter general referitor la religie și cultură, la mit și la sacru, apoi un caracter teologic privind scripturile tradiției monoteiste și Sfânta Scriptură, literatura sacră neotestamentară, precum și aspecte particulare etnice românești, privind „precreștinismul în spațiul carpato-dunărean“, sau spiritualitatea românească între tradiție și noutate. Nu lipsesc nici aspectele practice de abordare a vieții creștine autentice pe măsură să desăvârșească sfințenia lui Dumnezeu în viața omului. După ce analizează cadrul autentic, natural de abordare a creștinismului ca normalitate a vieții, autorul se referă la atitudinea Bisericii față de practicile oculte, pentru

a demonstra în alt studiu că sfântul reprezintă omul firesc, evidențiind în acest sens faptul că „sfințenia este modul superior de raportare la existență a oricărei generații de oameni, iar sfântul este omul conștient de prezența și lucrarea Duhului Sfânt în orizontul temporalității. Mai mult, sfântul și sfințenia sunt termenii care, pe plan ontologic, indică starea firească a naturii umane“ (p. 226).

Pe lângă aceasta, cititorul poate găsi în paginile acestor studii argumente solide care demonstrează că „având ca poruncă de la Mântuitorul «cercetarea» (Matei 7, 7) și «cunoașterea» (Ioan 17, 3), Biserica Ortodoxă nu a pus în contradicție învățătura Evangheliei cu știința. Acesta este motivul pentru care Biserica nu se pronunță împotriva cuceririlor științei și tehnicii moderne care investighează fenomenele paranormale, exploatate în mod abuziv de către simpatizanții ocultismului, ci urmărește ca viața credincioșilor și slujitorilor ei să se înscrie pe calea adevărului în orice moment istoric, valorificând cercetările științifice în mod pozitiv“ (p. 169).

În același timp, parcurgând paginile studiilor publicate în prezentul volum, cititorul va putea găsi argumente istorice pe măsură să convingă că „spiritualitatea românească este marcată profund de mesajul creștin. În structurile ei se topesc elemente ale credinței geto-dace, dar și un fond remarcabil de învățături de origine creștină, care au preluat și modelat elementele arhaice, făcându-le să se plieze pe suportul doctrinar al Bisericii. Din acest motiv, este impropriu să se afirme că spiritualitatea românească se mișcă pe palierul valorilor minore, copiind sau imitând, stângaci, modelele culturale europene, insuficient înțelese de către reprezentanții culturii românești. Ea este europeană tocmai prin diversitatea elementelor care o compun, se armonizează cu valorile spirituale universale și reprezintă un mod regional de abordare a



temelor esențiale ale meditației despre om și lumea în care acesta trăiește“ (p. 104).

În concluzie, privind în ansamblu prezentul volum, reținem că acesta prezintă, prin diversitatea tematică, un deosebit interes, fiind de actualitate teologică și filosofică privind studiul religiei și al religiozității ca fenomen propriu sufletului omenesc, sau că „homo religiosus“ este identic cu sine însuși pretutindeni și totdeauna. Autorul dovedește o eficiență orientare în bibliografia consultată, de foarte bună calitate, reușind să formuleze analize și sinteze personale, pe măsură să confirme temeinicia adevărului revelat de Dumnezeu și promovat de Biserică de-a lungul vremii.

Preot prof. SORIN COSMA

Nicolae și Eduard Magiar, **Viața monahală din județul Timiș**, Editura Învieirea, Timișoara 2010, 254 p. (plus un CD foto).

După ce, nu demult, cei doi autori – tatăl și fiul – au scos o monografie dedicată traiului monastic în jud. Caraș-Severin, respectiv în Eparhia Caransebeșului, acum dâșii ne oferă o carte ce prezintă mănăstirile din Arhiepiscopia Timișoarei. Volumul se bucură de un Cuvânt-înainte al Î.P.S. dr. Nicolae Corneanu, Mitropolitul Banatului, care apreciază „strădania reactualizării istoriei mănăstirilor din părțile timișene“, socotind tomul de față „un îndrumător de mare utilitate“. Urmează o prefață semnată de arhim. Simeon Stana, exarhul mănăstirilor din Arhiepiscopia Timișoarei, iar în încheiere o postfață aparținând pr. dr. Ionel Popescu, vicarul administrativ al Mitropoliei bănățene.

Lucrarea de față înfățișează în mai multe secțiuni atât mănăstirile dispărute (nu exhaustiv), cât și cele în ființă, inclusiv mănăstirea sârbească „Sf. George“. În

final se adaugă un glosar de terminologie monastică și alte anexe, plus rezumate în câteva limbi.

Evident, este lăudabil efortul celor doi autori de a aduna informații din cele mai variate, prezentând cu detalii așezămintele mănăstirești din zona noastră, dar – în eventualitatea unei reeditări a cărții lor – să ne fie permis a face unele remarci, de dragul acriviei și în folosul cititorilor interesați de *vita evangelica* din jud. Timiș.

La cap. II, intitulat „Considerații istorice“ mă așteptam să fie folosită monografia renumitului banatolog I. D. Suciuc privind Mitropolia Banatului (Timișoara, 1977). Aici doar o singură observație: Ziridava nu este Cenadul (p. 19), ci Pecica. Problema solicitării celor 60 de sate bănățene (p. 25) a fost rezolvată obiectiv de către același competent și regretat istoric I. D. Suciuc (*op. cit.*, p. 83). Sfântul Pahomie, pe urmă, n-a decedat în 340 (p. 28), ci în 346, iar Regulile mari vasilene nu au fost 50 (*ibidem* și p. 62), ci 55. La fel este exagerată, fără temei, afirmația din p. 29 că după anul 1453 „toate bisericile ortodoxe și-au dobândit autocefalia“; să ne gândim numai la Patriarhia noastră, că abia în 1885 i s-a recunoscut această cârmuire-de-sine.

Să mai precizăm că temnița Kufstein n-a fost la Viena (p. 30), ci în Tirol. După aceea, biserica-mănăstire din Lugoj nu a fost demolată în 1882 (p. 76), ci la 1879. Mănăsturul și Margina (pp. 78–82) nu sunt însă reținute ca mănăstiri ortodoxe de către D. Țeicu (**Geografia ecleziastică a Banatului montan**, Cluj-Napoca 2007, pp. 104 și 190). Statistica Eparhiei Timișoara cu unele detalii privind Cebza (p. 84 și n. 118) e deja publicată de I. D. Suciuc și R. Constantinescu, **Documente privitoare la istoria Mitropoliei Banatului**, I, Timișoara, 1980, p. 314. Mai mult, biserica mănăstirii cu pricina nu are „formă triunghiulară“ (p.



85). „Izvorul Miron“ s-a ctitorit nu numai prin dania familiei Glava (p. 103), ci și a viitorului patriarh Miron Cristea. În legătură cu Morisena-Cenad (p. 120) se cuvenea utilizat studiul menționat de cei doi autori în p. 243 (pct. 42). Ca și construcție de lemn, cu siguranță că Săraca datează din veacul XII (amănunte la V. Muntean, **Bizantinologie**, II, Timișoara, 2000, p. 44), și nu din secolele XIII–XIV (N. și E. Magiar, *op. cit.*, p. 147). În subsidiar, aserțiunea că nu există documente despre mănăstirea Săraca din vremea ocupației otomane (p. 149), iarși este neîntemeiată (a se vedea D. Țeicu, *op. cit.*, p. 125). Nu mai puțin susținerea din p. 156 că în 1744 ființa o școală la aceeași mănăstire, că monahul român Pahomie Mihailovici (Mihăilă) ar fi îndeplinit funcția de dascăl până în momentul călugăririi (sic 1744). De fapt el s-a călugărit în 1774. Totuși, mai târziu, în anii 1777–1782 a existat o școală sâtească într-o anexă a mănăstirii. În sfârșit, datarea mănăstirii Săraca în sec. XVI (p. 158) nu se confirmă. Potrivit cercetărilor arheologice, actualul locaș monastic datează din a doua jumătate a secolului XIV.

În anul 1955 Vasile Lazarescu nu era episcop al Caransebeșului (p. 163). Sfântul Iosif de la Partoș trebuia arătat că nu era vlah (p. 204); avea mamă grecoaică (a se vedea **Enciclopedia Ortodoxiei românești**, București, 2010, p. 350), iar Damaschin Udrea nu i-a fost secretar (pp. 206 și 216–217), D. Udrea fiind un personaj imaginar (vezi I. D. Suci, **Monografia Mitropoliei Banatului**, cit. 18–21). Iar mitropolitul Iosif n-a păstorit la Timișoara 3 ani (p. 207), ci 10 ani.

La Summary (p. 223) înainte de „Timiș“ era necesar să se treacă „the district“, iar în pagina următoare după același Timiș (paragraful 2 de sus) nu trebuia scris „country“. Nici la „Riassunto“ (p. 230) nu

este potrivit să se zică „provincia di Timiș“, ci „dipartimento...“.

Bibliografia (p. 240 și urm.) din păcate nu s-a întocmit cu acuratețe. Ne întâmpină repetiții nejustificate (numerele 21 și 44, 52 și 56, 86 și 95, 107 și 108). La p. 248, pct. 115: nu D. Teodori a redactat acel articol, ci Iosif Tempea. Nu mai indic scăpările de tipar.

Firește, observațiile de mai sus, făcute *sine ira et studio*, nu scad însemnătatea volumului recenzat.

Preot prof. dr. VASILE MUNTEAN

Ioan Bude, **Timișoara – „Orașul intern“. Restituiri documentare biseri-cești**, Editura Art Press, Timișoara, 2010.

Că istoria este o disciplină ce nu poate fi concepută în afara documentelor, este un adevăr arhicunoscut. În acest areal, orice informație, orice interpretare, orice nuanțare trebuie probată printr-o trimitere la surse. În lipsa acestora, istoria nu este decât o culegere de povești depănate la gura sobei. Iată de ce editarea tomurilor de arhivă reprezintă una dintre cele mai serioase, dar și unul dintre cele mai complicate demersuri, atunci când decidem să ne așezăm pe teritoriul istoriei, indiferent de domeniul abordat. Problema devine cu atât mai dificilă când intrăm pe teritoriul vieții bisericești. Cincizeci de ani de comunism ateu au instaurat în această direcție un gol ce se cere cât mai repede recuperat.

Din această perspectivă, demersul părintelui protopop Ioan Bude trebuie privit ca unul de o foarte mare utilitate. Preocuparea de a pune la îndemâna cercetătorilor și, implicit, marelui public, documente care în mod obișnuit nu depășesc arealul arhivelor, este de o importanță mult mai mare decât se bănuiește la prima vedere. În felul acesta

cercetătorii vor avea mai ușor la îndemână materialul necesar atât studiului vieții bisericești din Timișoara, cât și abordării istoriei orașului, domeniu ce nu poate renunța la competența sa spirituală în cadrul căreia Biserica ocupă cel mai important loc. Preocupările părintelui protopop Ioan Bude, în acest sens, sunt deja bine cunoscute. **Din istoricul parohiilor ortodoxe române timișorene**, Timișoara, Editura Învierea, 2007 reprezintă un demers de recuperare pentru istorie a unor documente de mare interes în reconstituirea vieții bisericești din spațiul nostru geografic, într-o epocă de efervescentă fără precedent a spiritualității românești bănățene, cum a fost cea marcată de Marea Unire și anii imediat următori. În același context se integrează și volumul **Emanuil Ungureanu. Prinoc de cinstire și neuitare**, Timișoara, Editura Învierea 2009, demers de reconstituire a vieții și activității, în linie bisericească, a unuia dintre cei mai importanți oameni de cultură ai generației care a pregătit și realizat evenimentul de la 1 Decembrie 1918, distingându-se apoi prin efortul de a imprima specific românesc vieții spirituale din Timișoara.

Ajunși la recent-editatul volum de documente, **Timișoara – „Orașul intern“**. **Restituiri documentare bisericești**, Timișoara, Art Press, 2010, tipărit cu binecuvântarea și recomandarea Î.P.S. Sa Nicolae Corneanu, Mitropolitul Banatului, trebuie să menționăm mai întâi faptul că, de data aceasta, perimetrul cercetării se dorește, încă din start, delimitat teritorial, plecând de la ceea ce istoricii numesc „orașul intern“, nucleul orașenesc în extindere de-a lungul vremii, desemnând ceea ce timișorenii numesc „*Cetate*“. Demersul se înscrie în linia lucrărilor deosebit de utile vieții bisericești, pentru că, așa cum dealtfel subliniază și Î.P.S. Nicolae Corneanu, Mitropolitul Banatului, în *Recomandare*: „*Dintotdeauna credincioșii noștri au dorit să cunoască*

*până la mici amănunte viața comunității căreia îi aparțin*“. Procesele-verbale scoase la lumină cu ocazia editării acestei cărți, reprezintă exact acele amănunte ce, puse cap la cap, recompun viața bisericească a unei importante zone din Timișoara.

Cum am amintit deja, dar merită să subliniem, cartea nu este un demers singular, realizat din întâmplare, ci se înscrie, așa cum știm din aparițiile anterioare și așa cum autorul subliniază încă din primele rânduri: „*într-un proiectat serial de restituiri documentare ce-și propun scoaterea la lumină a celor mai relevante mărturii privitoare la istoria relativ recentă a vieții bisericești ortodoxe române de pe arealul urbanistic timișorean*“ (p. 9). Orânduite cronologic, procesele-verbale publicate acoperă, în timp, intervalul dintre 1942–1999. Ca dimensiune istorică, ele reprezintă mărturii a trei epoci distincte, ce și-au imprimat specificul și asupra vieții bisericești: cel de-al doilea război mondial și anii imediat următori, încărcăți de prevestiri sumbre, instaurarea comunismului, urmată de avatarurile conviețuirii cu un stat ateu, vreme de restriște pentru Biserică, urmată de revirimentul vieții duhovnicești și al tradițiilor bisericești, reviriment favorizat de evenimentele din decembrie 1989. Parcurgând documentele publicate de părintele protopop Ioan Bude, putem urmări felul cum aceste momente și-au pus amprenta asupra derulării vieții parohiei Timișoara-Cetate. Dincolo de importanța lor pentru cunoașterea momentelor de referință din istoria Bisericii acestui spațiu geografic și, în ultimă instanță, a celei românești, paginile de față au o mare importanță din perspectiva cercetătorului aplecat asupra istoriei acestor locuri, care, cu certitudine, nu va putea face abstracție de ele.

Și, cum complicatul angrenaj al istoriei este pus în mișcare de oameni, documentele publicate aduc mărturie și despre cei ce s-au implicat într-un fel sau altul în derularea

vieții bisericești de-a lungul acestor ani. Între altele, aflăm, de pildă, componența consiliilor parohiale, protopopii, preoții, dar și mirenii atașați bisericii. În acest sens, autorul întreprinde chiar un demers de studiu socio-profesional în: *Considerații preliminare*. Juriști, ingineri, profesori, medici se regăsesc alături de preoți, străduindu-se să contribuie, după măsura pregătirii lor, la derularea în condiții cât mai bune a vieții bisericești. Situația materială a parohiei, peripețiile prin care trec proprietățile ei, mai ales în timpul regimului comunist, deopotrivă ostil Bisericii și ideii de proprietate, alta decât a statului, sunt de asemenea elemente ce pot fi urmărite parcurgând paginile cărții. Observăm, între altele, că situația materială a parohiei este în interdependență cu starea economică a vremii la care se face referire.

Cum era și firesc, o bună parte din documente privesc evenimentele legate de construcția bisericii amplasate în Piața Dacia al cărei paroh este părintele protopop Ioan Bude. Dacă cei ce locuiesc pe teritoriul acestei parohii au privit cu bucurie înălțându-se cu repeziciune, ca prin minune, în doar câțiva ani, o biserică de rară frumusețe, parcurgând aceste pagini vor avea prilejul să înțeleagă mai bine câtă trudă a fost investită pentru ca ea să devină, din proiect, realitate.

Câteva pagini cu facsimile întregesc valoarea documentară a volumului apărut sub semnătura părintelui Ioan Bude, carte utilă în egală măsură cercetătorilor și celor ce se consideră credincioși, deci implicit, legați de viața Bisericii.

AQUILINA BIRĂESCU

Ioan Bude, „**Timișoara – Orașul intern**“. **Restituiri documentare bisericești**. Editura ArtPress, Timișoara, 2010.

Așa cum s-a mai afirmat, prot. dr. Ioan Bude, în paralel cu o susținută și permanentă

activitate pastorală și de administrație bisericească, s-a afirmat și s-a remarcat printr-o consecventă cercetare științifică în domeniul teologiei, al vieții bisericești, preocupări valorificate atât publicistic, cât și editorial. Recenta apariție editorială (cea de-a cincea din fișa sa de autor) reconfirmă vocația sa de prolific cercetător. Este vorba de cartea intitulată „**Timișoara – Orașul intern**“ **Restituiri documentare bisericești** (Editura ArtPress, Timișoara, 2010), care, potrivit precizărilor autorului, face parte dintr-un „proiectat serial de restituiri documentare ce-și propun scoaterea la lumină a celor mai relevante mărturii privitoare la istoria relativ recentă a vieții bisericești ortodoxe române de pe arealul urbanistic timișorean“ (p. 9). Din amintitul serial au apărut, anterior, două volume: **Din istoricul parohiilor ortodoxe române timișorene**, Timișoara, 2007 și respectiv **Emanuil Ungurianu – prinos de cinstire și neuitare**, Timișoara, 2009, fiind gata pentru tipar altul, intitulat **Repere religioase ortodoxe române timișorene**.

Cartea tocmai ieșită de sub tipar are ca obiectiv structural dominant, propriu, redarea spre valorificare a seriei de documente aferente Parohiei Ortodoxe Române Timișoara-Cetate (situat pe istorica vatră a „Orașului Intern“), cu reluarea detaliată a evenimentelor din viața acestei comunități bisericești dintre anii 1942–1999. Dacă în primul volum, menționat mai sus, erau scoase la lumină documente de arhivă oarecum disparate, cu conținut eterogen, de această dată pachetul documentar oferit are un caracter evident unitar, cu anumită cursivitate, căci este vorba de a restitui, în formă inițială, un set masiv de procese-verbale (151 la număr), întocmite în ședințele corporațiilor parohiei (adunări parohiale, consilii și comitete parohiale), din perioada amintită. Se mijlocește astfel cunoașterea unui important segment din

istoria vie a acestei parohii prin intermediul unor mărturii de bază, reflectând, prin scris, cu fidelitate, derularea unei mari varietăți de evenimente interne ale parohiei, într-o perioadă de timp cu multe asperități, uneori cu accente dramatice.

Conștient de marea bogăție de semnificații conținute de documentele restituite pentru istoria noastră bisericească, autorul realizează, cel dintâi, un important studiu valorizator, vizând principalele coordonate tematice ale întregii șarje documentare. Prin abordarea respectivă, autorul nu numai că familiarizează cititorul cu conținutul documentelor, dar face și o aprofundată analiză a aspectelor esențiale, fie privind latura istorică a perioadei respective, ori rolul slujitorilor altarului în relația Biserică-credincioși-societate, fie pătrunzând în culisele luptei pentru învingerea obstacolelor de ordin material și financiar în edificarea locașurilor de rugăciune, dezvăluind chiar durerea pricinuită de frustrările legate de patrimoniul cultic aparținător, de drept și de fapt, parohiei.

Desigur, tematica documentelor este bogată, variată, complexă și, prin aceasta, stârnind, în mod firesc, interesul unui larg evantai de cititori și analiști. Tocmai de aceea, în importantul cuvânt de *Recomandare* așezat la începutul cărții, Î.P.S. Sa Mitropolit

dr. Nicolae Corneanu apreciază coordonatele valorice ale acestei cărți, fiind convins că aceasta „va fi lecturată cu plăcere de toți cititorii“ și formulează un arhieresc îndemn: „Cartea de față am dori să reprezinte un impuls și pentru ceilalți preoți, în sensul de a publica și ei o prezentare asemănătoare a comunității pe care o păstoresc“ (p. 7).

Se cuvine făcută mențiunea că această lucrare ilustrează încă o dată acribia autorului, ca cercetător, în restituirea științifică a textelor și documentelor potrivit normelor academice, atât în eșalonarea numerotată a documentelor urmând criteriul cronologic, în vederea fidelă față de original, în adnotările aferente legate de reconstituirea unor părți din cuvinte care, prin prescurtare, lipseau, ori în adaptarea la normele ortografice actuale, cât și referitor la o adecvată tehnoredactare (privind caracterul literei, ori arta generală a paginației cu plasarea ritmată de colontitluri și spaționări proporționate). În această arie de aprecieri se află și reproducerea (în Anexă), ca facsimiluri, a unor eșantioane de manuscris, semnificativ alese (din registre) și admirabil reproduse tipografic – amplificându-se astfel ținuta științifică și estetică a cărții.

Prof. PETRU CĂLIN



# Altarul Banatului

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

XXI (LX), 7–9

iulie–septembrie 2010

C U P R I N S

## EDITORIAL

Actualitatea Crezului creștin.....	3
Eveniment important în Episcopia Caransebeșului .....	7

## STUDII

COSTION NICOLESCU: Hrănire și mântuire (II) .....	11
Preot DUMITRU RUSU: Metoda alegorică de interpretare a Sfintei Scripturi la Origen.....	26
Ierom. NECTARIE PETRE: Omul și lumea: de la Sfântul Simeon Noul Teolog la noi.....	49
CRISTINA-GABRIELA CROITORU: Sfântul Ioan Teologul, apostolul iubirii (I)	57
ALEXANDRU DAN ADAM; RĂZVAN EMANUEL FIBIȘAN: Cunoașterea lui Dumnezeu la Sfântul Grigorie al Nyssei .....	73
STELIAN GOMBOȘ: O carte biblică și literară: Cântarea Cântărilor.....	84
Preot MARIUS FLORESCU: Misiunea și evanghelizarea în cadrul mișcării ecumenice (1948–1963).....	96
IOSIF STANCOVICI: Familia în lumina referatului biblic despre Creație (I) .	116

## PAGINI PATRISTICE

SFÂNTUL IOAN GURĂ DE AUR: Despre iubirea trupurilor (Traducere și note de preot Marcel Hancheș) .....	134
--	-----

## URME DIN TRECUT

Prof. univ. dr. DUMITRU JOMPAN: Atașamentul față de muzica bisericească al episcopului Ioan Popasu.....	147
Prof. GABRIELA HAJDU: Coruri bisericești cărășene la începutul secolului XX .	156

## NOTE ȘI COMENTARII

Pr. prof. dr. VASILE MUNTEAN: Rectificări și întregiri la Istoria creștinătății... 167

## CRONICA BISERICESCĂ

Ședință de constituire a Adunării Naționale Bisericești; Întrunire a Academiei internaționale de științe religioase; Proiect național; Congres național „Hristos împărtășit copiilor“; Consfătuire națională a inspectorilor de Religie; Comunicat; Duminica migranților români; Întâlnirea reprezentanților Facultăților de Teologie din Europa; Congres; Vizită istorică; Delegație; Dialog interreligios între musulmani și creștini; Comemorare ..... 172

## PREZENTĂRI BIBLIOGRAFICE

Episcop Irineu Duvlea, **Cuvânt de suflet**, Editura Vatra Românească, Grass Lake, Michigan, 2007, 208 p.+16 ilustrații (preot Gh. Naghi); Preot prof. dr. Vasile V. Muntean, **Istoria Bisericii Românești (de la începuturi până în 1716), curs sintetic**, Editura Marineasa, Timișoara, 192 p. (preot Gh. Naghi); Preot prof. dr. Vasile V. Muntean, **Istoria creștină generală**, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2008, vol. I, 360 p., vol. II, 484 p. (preot Gh. Naghi); Nicolae Morar, **Religia, de la „homo habilis“ la „homo adorans“**. Studii de teologie religioasă, Editura Marineasa, Timișoara, 2010, 228 p (preot prof. dr. Vasile Muntean); **Biserica Ortodoxă și drepturile omului: paradigme, fundamente, implicații**, Editor Nicolae Răzvan Stan, Editura „Universul Juridic“, București, 2010, 370 p. (Stelian Gomboș); Preot dr. Mircea Cricovean, **Crâmpoie din teologia și spiritualitatea Părinților Bisericii**, Editura Marineasa, Timișoara, 2009, 330 p. 195 (preot prof. dr. Sorin Cosma); Preot. conf. univ. dr. Nicolae Morar, **Religia de la „homo habilis“ la „homo adorans“**. Studii de teologie religioasă, Editura Marineasa, Timișoara, 2010, 227 p. (preot prof. dr. Sorin Cosma); Nicolae și Eduard Magiar, **Viața monahală din județul Timiș**, Editura Învierea, Timișoara, 2010, 254 p. (plus un CD foto) (preot prof. dr. Vasile Muntean); Ioan Bude, **Timișoara – „Orașul intern“**. Restituiri documentare bisericești, Editura Art Press, Timișoara, 2010 (Aquilina Birăescu); Ioan Bude, **Timișoara – „Orașul intern“**. Restituiri documentare bisericești, Editura ArtPress, Timișoara, 2010 (prof. Petru Călin) ..... 180