

ANUL BANATULUI

7-9

Anul XXII (LXI), serie nouă, nr. 7-9,
iulie-septembrie 2011

EDITURA MITROPOLIEI BANATULUI

COMITETUL DE REDACȚIE

Președinte: I.P.S. NICOLAE, Arhiepiscopul Timișoarei și Mitropolitul Banatului

Vicepreședinți: I.P.S. Timotei, Arhiepiscopul Aradului; P.S. Lucian, Episcopul Caransebeșului; P.S. Gurie, Episcopul Devei și Hunedoarei; P.S. Paisie Lugojanul, 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 Zaharia Pereș, consilier cultural la Arhiepiscopia Timișoarei; preot Vasile Pop, consilier cultural la Arhiepiscopia Aradului; preot Daniel Alic, consilier cultural la Episcopia Caransebeșului; arhid. Gabriel Basa, consilier cultural la Episcopia Devei și Hunedoarei; 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: Arhiepiscopia Timișoarei – bd. C. D. Loga nr. 7, 300021
Timișoara; telefon: 0256 - 30 95 88; fax: 0256 - 49 11 76
email: mitropolia_banatului@yahoo.com

NEVOIA UNEI CATEDRALE REPREZENTATIVE

După cum se cunoaște, Biserica autocefală ortodoxă română, deși ridicată la treapta de Patriarhie în anul 1925, nu are o catedrală reprezentativă, pe măsura prestigiului de care se bucură în Ortodoxie și în lumea creștină. Orice Biserică Ortodoxă își afirmă și în acest mod personalitatea, bisericile slave și grecești având catedrale impunătoare, dintre care amintim catedralele din Belgrad, Moscova și Sofia. Biserica Ortodoxă Română este o Biserică dintre cele mai mari în rândurile Bisericilor Ortodoxe având nevoie de o catedrală reprezentativă în capitala țării și orașul de reședință al Patriarhiei Române. De altfel toate marile orașe creștine ale lumii au câte o catedrală reprezentativă. Avem și la noi în țară catedrale mari și frumoase, unele recent sfințite, cum ar fi cele de la Iași, Cluj-Napoca, Timișoara, Sibiu, Constanța, Arad, Caransebeș, Bacău, Oradea, Zalău, Deva, Râmnicu-Vâlcea, Târgoviște, cele mai multe fiind edificii emblematice pentru orașele respective. Cu atât mai mult, Bucureștiul capitala țării, trebuie să aibă o catedrală corespunzătoare, deoarece biserica actuală a devenit de mult neîncăpătoare.

Problema ridicării unei catedrale impunătoare în București, demnă de faptele mărețe ale înaintașilor, în care să se preamărească numele lui Dumnezeu, s-a pus îndată după dobândirea independenței de stat, în urma războiului glorios din 1877–1878, și după ce România a fost proclamată regat în anul 1881. Atunci s-a constatat că nici una din cele peste o sută de biserici, câte existau în capitala țării, nu erau atât de încăpătoare încât să-i primească pe toți cei care ar fi dorit să participe, în liniște și cu demnitate, la Te-Deum-urile oficiate cu prilejul marilor sărbători naționale și bisericesti sau la alte momente solemne. Totodată, s-a dorit ca noua catedrală să fie podoaba orașului, emblema capitalei României independente, punctul de atracție și mărturie pentru alte popoare despre înaltele sentimente creștinești ale ortodocșilor românilor.

Ca urmare, în 19 martie 1881, la câteva zile după proclamarea Regatului României, s-a constituit *Asociațiunea de construcțiune a catedralei din București*, urmând să fie recunoscută de Guvern prin lege specială, ca

persoană juridică cu dreptul de a primi donații. Începând cu anul 1885, când Biserica noastră și-a dobândit autocefalia, a devenit tot mai evidentă necesitatea unei catedrale în București, a unei biserici pe măsura noii sale demnități, care să o exprime și să o reprezinte.

După anul 1918, la rugămintea mitropolitului primat dr. Miron Cristea de reluare a inițiativei ridicării unei catedrale în București, de care capitala României avea de multă vreme neapărată trebuință, Regele Ferdinand I a îndreptat în ziua de 10 mai 1920 un apel către Sfântul Sinod, cerându-i pe temeiul rânduielilor canonice înalta sa binecuvântare spre a se putea începe pregătirile pentru înălțarea acestei catedralei, întru eternizarea fericitului eveniment al unirii naționale a tuturor românilor. În aceeași zi Sfântul Sinod s-a întrunit în ședință solemnă, în cadrul căruia, într-o frumoasă cuvântare, mitropolitul primat dr. Miron Cristea a numit această catedrală pentru prima dată *Catedrala Neamului*, care trebuia să se ridice cu ajutorul întregii țări și cu obolul darnic al fiecărui cetățean și fiu al Bisericii strămoșești, deci, prin colectă publică.

Înființarea Patriarhiei Române, prin hotărârea Sfântului Sinod din 4 februarie 1925, a readus în actualitate interesul pentru Catedrala Mântuirii Neamului, menită a marca noua demnitate a Bisericii și a servi drept catedrală patriarhală. Vorbind despre măsurile ce trebuiau luate pentru ca ridicarea Bisericii noastre la treapta de Patriarhie să se manifeste tot mai simțitor atât în viața internă a Bisericii, cât și în afară, mitropolitul Miron Cristea spunea în cuvântarea rostită la ședința Sfântului Sinod din 4 februarie 1925, după ridicarea sa la rangul de patriarh: „iar ca semn exterior al Patriarhiei ne trebuie și o măreață *Catedrală a Mântuirii Neamului*“.

Pentru a pune în aplicare această cerință, la câteva zile după instalarea sa în scaunul patriarhal la 1 noiembrie 1925, patriarhul Miron Cristea s-a întâlnit cu Regele Ferdinand și, cum însuși spune în însemnările sale, l-a rugat „să dea curs liber pregătirilor pentru *Biserica Mântuirii Neamului*“. Tot atunci, el a cerut și sprijinul lui I. C. Brătianu, președintele Consiliului de Miniștri, care „a deschis un credit de 3 milioane pentru facerea planurilor“.

Timpul însă a trecut și cel de-al doilea război mondial a stopat planurile pentru construirea catedralei din Capitala țării. Între timp și patriarhul Miron Cristea a adormit întru Domnul (1939). În deceniile întunecate ale ateismului de după cel de-al doilea război mondial, când mii de preoți și călugări au fost arestați, judecați și condamnați la ani grei de închisoare, *Catedrala Mântuirii Neamului* a devenit un subiect închis iar aplicarea unui plan

nesăbuit de sistematizare urbană în București a dus la distrugerea unor monumente vechi, între care și unele biserici și mănăstiri, grăitoare pentru trecutul nostru național. Astfel în perioada 1968–1987 au fost demolate sau translate zeci de biserici și mănăstiri din București.

Odată cu Revoluția din Decembrie 1989, proiectul construirii catedralei patriarhale a prins din nou viață, după o tăcere de 45 de ani, aducându-se în sprijinul ei argumente noi, pe lângă cele formulate anterior și anume: cinstirea înaintașilor care s-au jertfit pentru credința și unitatea neamului, dar și a eroilor care și-au dat viața în Decembrie 1989 pentru eliberarea țării de dictatură și ateism, precum și a celor care au suferit teroarea fără precedent în închisorile și lagărele comuniste. A fost meritul fericitului întru adormire patriarh Teoctist Arăpașu (1986–2007) de a relua proiectul Catedralei Mântuirii Neamului. După mai bine de zece ani de negocieri și schimbarea a trei amplasamente, noua catedrală patriarhală și-a găsit în sfârșit locul pe fostul deal al Arsenalului, în Calea 13 Septembrie, între clădirea Ministerul Apărării Naționale și Palatul Parlamentului. Îndată după alegerea și întronizarea sa ca cel de-al șaselea patriarh al Bisericii noastre, la 29 noiembrie 2007, Preafericitul Părinte Patriarh Daniel a așezat piatra de temelie și a sfințit locul pentru construirea noii Catedrale patriarhale pe Dealul Arsenalului. În cursul anului 2010 a avut loc selecția proiectului noii catedrale care însumează elemente de decor de la mai multe biserici din țară, stilul fiind românesc, neo-bizantin. La data de 3 septembrie 2010, Preafericitul Părinte Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române a binecuvântat, începerea lucrărilor de construire a Catedralei Mântuirii Neamului. La ceremonie au participat membrii Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române, membrii Adunării Naționale Bisericești, membrii Consiliului Național Bisericesc, oameni de cultură, reprezentanți ai autorităților și mai mulți credincioși. În cuvântul său, Preafericirea Sa a prezentat câteva caracteristici ale viitoareii catedrale arătând că: „aceasta are un mesaj și anume, mesajul Învierii. Această catedrală care are în componența turlor, în număr de opt, ideea de Înviere, de făclii de Înviere. Sunt opt pentru că opt este ziua veșniciei și ziua Învierii. Turla a opta este Turla Pantocrator, turla centrală. Am dorit ca această catedrală să poarte deasupra ei un mănunchi de lumânări de Înviere pentru că în apropiere aici au existat cinci Biserici. Trei au fost demolate, deci ucise, și două au fost răstignite prin translare. În amintirea acestor Biserici care au fost răstignite sau ucise noi dorim să avem o Biserică mai mare care le cuprinde pe toate ca un simbol al Învierii celor vechi sub o formă nouă adunată în Biserică. Deci, această catedrală

care are forma de cruce latină cu un braț mai lung, care simbolizează procesiunea pelerinilor spre Altar, înaintarea noastră treptată spre Împărăția lui Dumnezeu simbolizată de Sfântul Altar este una românească, o sinteză inspirată din cele mai frumoase catedrale din țară, mai ales de la Timișoara și din alte părți ale țării, dar și din București, unele elemente sunt de aici, altele din Moldova, altele din nordul Transilvaniei, precum și o sinteză între stilul bizantin care se vede în interiorul catedralei și exprimarea externă a stilului occidental într-o vreme în care peste 4 milioane de români ortodocși se află plecați la studii sau pentru muncă în Europa Occidentală, în Canada, Statele Unite ale Americii și chiar în Australia și Noua Zeelandă, unde avem o eparhie nouă ortodoxă română. Deci, această catedrală simbol a adunării în comuniune a românilor din țară și din străinătate este o catedrală care are ca funcție mai întâi rugăciunea comună“.

Cu toate acestea mărețul plan al Catedralei Mântuirii Neamului încă mai naște polemici, existând unele voci care se împotrivesc acestui proiect. Răspunzând prompt tuturor, Patriarhia Română, prin Biroul său de presă, a explicat necesitatea construirii noului locaș de rugăciune arătând că: „noua catedrală este o necesitate și un simbol. Aici vor fi organizate ceremonii religioase cu caracter public național și internațional, vor fi primiți oaspeții din străinătate și vor fi organizate evenimente cu semnificație religioasă, congrese, conferințe și alte manifestări ale preoților și tinerilor români din țară și străinătate. Catedrala este simbol al unității dintre lucrarea spirituală și socială a Bisericii, lucrarea spirituală de ordin liturgic, catehetic și omiletic se va desfășura în unitate și completare cu lucrarea social-culturală prin Centrul de conferințe și Muzeul creștinismului românesc, social-filantropică, prin cantina și căminul pentru pelerini, și social-medicală, prin Centrul de diagnostic și tratament, toate în incinta catedralei noi. Sfântul așezământ este un simbol al unității românilor de pretutindeni, prin stilul arhitectonic tradițional bizantin-românesc va fi reprezentativ pentru credința majorității poporului român. Catedrala Mântuirii Neamului va fi construită în pofida încercărilor disperate ale unor grupuri minoritare protestatare pentru că oamenii credincioși văd dincolo de orizontul lor biologic. Ei știu și simt că o catedrală adună în iubirea lui Dumnezeu și în comuniunea fraternă a rugăciunii generațiile trecute, prezente și viitoare“ De altfel, Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române, reunit în zilele de 16 și 17 februarie 2011, sub președinția Preafericitului Părinte Patriarh Daniel, a aprobat procedura de colectă națională în cadrul parohiilor și mănăstirilor din cuprinsul eparhiilor Patriarhiei Române pentru continuarea lucrărilor

de construire a Catedralei Mântuirii Neamului, aceasta urmând a fi începută după sărbătoarea Sfintelor Paști. Potrivit hotărârii sinodale, pentru informarea credincioșilor asupra colectei naționale, în fiecare lăcaș de cult ortodox din cadrul parohiilor și mănăstirilor din cuprinsul eparhiilor Patriarhiei Române va fi afișat un anunț care va cuprinde imaginea Catedralei Mântuirii Neamului, anunțul emiterii unei chitanțe indiferent de sumă, modelul de chitanță și conturile bancare în care se pot face direct donații prin virament de către persoanele fizice sau juridice. Donațiile vor putea fi făcute la parohii, mănăstiri și schituri doar clericilor angajați la respectivele unități de cult, iar donatorii vor primi o chitanță personalizată. Chitanțierele vor fi puse la dispoziție de către Patriarhia Română prin intermediul centrelor eparhiale, corespunzător numărului unităților de cult din subordine. Astfel până în prezent peste 40.000 de persoane au donat bani pentru ridicarea viitoarei Catedralei patriarhale, dovedind faptul că românii ortodocși doresc construirea acestei catedrale.

Ulterior, în ședința de lucru din data de 19 mai 2011, Sfântul Sinod a dispus introducerea unor ectenii speciale ce se vor rosti în timpul slujbelor care se vor oficia în toate bisericile parohiale și mănăstirești pentru ajutor de la Dumnezeu, sănătatea, mântuirea și ajutorul ziditorilor, ctitorilor, binefăcătorilor și miluitorilor Catedralei Mântuirii Neamului. Astfel la Ectenia Mare se va introduce Ectenia specială „Pentru ca să se binecuvânteze lucrările la zidirea Catedralei Mântuirii Neamului întru slava lui Dumnezeu și spre ocrotirea poporului român și cu bună sporire să fie aduse la bun sfârșit, cu harul și cu lucrarea Preasfântului Duh, Domnului să ne rugăm“, iar în cadrul Ecteniei întreite se va introduce Ectenia specială „Încă ne rugăm pentru ctitorii, binefăcătorii și miluitorii Catedralei Mântuirii Neamului și pentru toți ziditorii și lucrătorii care se ostenesc cu înălțarea acesteia, pentru sănătatea, mântuirea și ajutorul lor“. Și noi credincioșii și credincioasele de pe meleagurile Banatului vom sprijini construcția Catedralei Mântuirii Neamului, rugându-ne Bunului Dumnezeu pentru finalizarea ei cât mai grabnică, sprijinind-o cu tot ce putem, convinși că ea este un adevărat dar făcut eternității.

VIZIUNEA PASTORALĂ A TAINEI CĂSĂTORIEI

Ierom. NECTARIE PETRE

Introducere istorică

În perspectiva ortodoxă, căsătoria este o cale spirituală, o căutare a lui Dumnezeu, taina unirii și a dragostei, anticiparea Împărăției lui Dumnezeu, mai degrabă decât o exigență pentru procreație. Căsătoria este o taină, un mister, care mulțumită Domnului a fost întemeiată încă de la creație. Poporul ales o considera ca fiind o taină ce a fost fondată încă de la actul divin al creației văzute. De altfel, acest lucru îl vedem confirmat de către însuși Mântuitorul Hristos care a zis: „*De la începutul făpturii, bărbat și femeie i-a făcut Dumnezeu; de aceea va lăsa omul pe tatăl său și pe mama sa și se va lipi de femeia sa, și vor fi amândoi un trup*“ (Marcu 10, 6–8).

Ca și în privința Sfântului Maslu, a Spovedaniei, Hirotoniei, dar și – într-o mai mică măsură – a celorlalte Taine, dispunem de puține mărturii istorice directe asupra celebrării liturgice a căsătoriei, anterioare secolului al VIII-lea. Iar aceasta poate fi din diferite motive: pentru că slujba este o invenție târzie (cum este cazul spovedaniei, iar unii autori pretind că în aceeași situație este și căsătoria); pentru că săvârșitorii (Tainei) erau analfabeți sau formulau pe loc rugăciuni pornind de la un model general acceptat (cum e cazul anaforalei euharistice); iar pe urmă, când au început a fi alcătuite evhologii (molitfelnice), manuscrisele erau foarte repede uzate de continua întrebuintare. Au ajuns până la noi doar edițiile „de lux“ începând din secolul al VIII-lea. Mai trebuie menționat și faptul că istoria liturgică a căsătoriei a fost foarte puțin studiată.

Totuși, sunt câteva referințe în literatura patristică ce sugerează că cununia era însoțită de rugăciuni și ritualuri specifice. Trebuie admis că îndoiala planează asupra realității unui *ordo* universal acceptat în primele veacuri. În *Epistola lui Diognet*, citim : „*creștinii se căsătoresc și ei precum toți ceilalți*“¹. Însă deja la chiar începutul secolului al II-lea, Sfântul Ignatie al Antiohiei completează această informație, spunând că creștinii se căsătoresc precum toți ceilalți, dar „*cu încuviințarea episcopului*“, pentru ca „*să fie căsătoria după Domnul și nu după*

¹ *Diognet-Brief*, 5, 6 – ed. K. Wengst, *Schriften des Urchristentums*, II (Darmstadt, 1984), p. 318.

poftă”². Din nefericire, Sfântul Ignatie nu spune nimic despre modalitățile oficierei sau altceva despre această încuviințare.

În marea Biserică se dezvoltă două concepții diferite: astfel, Occidentul, de la controversa lui Ipolit cu Calist, pe tema recunoașterii bisericești a unei uniri declarate nelegitime de către stat, și pe tema creării corelative a unui drept matrimonial propriu Bisericii, rămâne credincioasă principiului *consensus facit nuptias* – „*consimțământul valorează nuntă*” (în funcție de care actul liturgic este mai degrabă ceva secundar, și aceasta chiar până la non-liturgicul *sanatio in radice* – „*purificare la rădăcină*”, adică dispensa oricărei forme de celebrare liturgică a căsătoriei, principiu menținut încă și astăzi de biserica romană) și consideră cuplul nupțial ca fiind cel prin care căsătoria devine o taină. Orientul însă vede în preot pe cel ce dă caracterul de taină, preot care, prin favoarea unui act liturgic (prin urmare indispensabil), înalță căsătoria naturală – născută din voința de a se căsători a logodnicilor – la realitatea cea mai presus de fire a Tainei, în virtutea unei epicleze sau „*consfințiri*”.

Această deosebire e esențială pentru toată evoluția slujbei cununiei în Occident și în Orient. Foarte devreme, latinii au avut o concepție mai degrabă legalistă a contractului devenit *ipso facto* – „*prin faptul însuși*” – taină, în timp ce ortodocșii consideră căsătoria, ca și toate celelalte Taine, dată de epicleza consfințitoare. E interesant de notat că încă din anul 866, papa Nicolae I, de tristă amintire, în scrisoarea sa didactică către bulgari, considera că forma bisericească a celebrării cununiei nu este decât un drept onorific, în contradicție cu grecii, ce o considerau constitutivă (întemeietoare, creatoare).

Dacă această slujire liturgică ar putea fi considerată numai un drept de onoare în patriarhatele orientale înainte de secolul al IV-lea, ea devine apoi o „*datorie de onoare*”, ca să preluăm expresia lui Ritzer. Așa făcând, slujitorul împrumută tatălui soției *ekdosis*-ul, îl duce de la soție la soț prin gestul mâinii îndoite. Episcopului, sau, după caz, preotului îi revenea rugăciunea de binecuvântare, și mai puțin de închipuit era faptul că el săvârșea și încoronarea soților – măcar că Sfântul Grigorie din Nazianz protestează împotriva acestei prerogative, ce și-ar fi dorit-o încredințată tatălui soției. Încoronarea este un obicei nupțial de origine păgână, ce a fost respins de Tertulian, și care nu devine cu totul „*prezentabil*” în liturgica creștină a cununiei decât începând cu reinterpretația lui creștină de la Sfântul Ioan Gură de Aur.

Cununia creștină: mister – sacrament

Tradiția Bisericii recunoaște două mari vocații ori căi, monahismul și căsătoria, prin care creștinii sunt chemați să-L cunoască pe Dumnezeu și să plinească chemarea Domnului: „*Fiți deci desăvârșiți, precum Tatăl Vostru desăvârșit este*”

² *Ad Polycarpum* 5, 2, în PG 5, 868A.

(Matei 5, 48). În scrierile ascetice, călugării sunt adesea numiți „îngeri pământești” sau „cei desăvârșiți”. Ei sunt „aceia care iau împărăția cerurilor cu sila” (Matei 11, 12), cei ce trăiesc deja chipul vieții viitoare, veacul ce va să fie.

Dacă tradiția face elogiul stării monahicești, în același timp subliniază unitatea profundă și de nedespărțit a chemării în Hristos a tuturor celor botezați. Să-l ascultăm pe Sfântul Ioan Gură de Aur: „*Când Hristos – zice el – poruncește să urmăm calea cea strâmtă, El se adresează tuturor oamenilor. Călugării și mirenii trebuie să atingă aceleași înălțimi... Cei ce trăiesc în lume, fie ei și căsătoriți, trebuie prin toate celelalte să se asemene călugărilor... Vă înșelați cu totul dacă gândiți că sunt lucruri cerute mirenilor și altele călugărilor... Au aceleași cerințe de îndeplinit.* (Omilia XX la Epistola către Efeseni).

În zilele noastre, renumitul teolog rus Paul Evdokimov scrie: „*În întreaga ei exigență, Evanghelia se adresează tuturor și fiecăruia*”³.

Învățătura Bisericii ne arată căsătoria nu ca pe o chemare inferioară celei monahale, pentru aceia și pentru acelea ce sunt chemați la ea, ci ca pe o cale către Dumnezeu la fel de valabilă ca și monahismul. Din multe puncte de vedere, este o cale mai exigentă decât cea monahală, fiind mai expusă ispitelor și abaterilor de la „*singurul lucru care trebuie*” (Luca 10, 42).

Observații pastorale

Pentru cununie, trebuie săvârșită riguros slujba prevăzută de cărțile liturgice. E foarte de dorit a se urma regulile ce prevăd săvârșirea ei duminică imediat după Sfânta Liturghie, astfel permițând soților să se împărtășească chiar înaintea cununiei, și să se încorporeze oficierea în această modalitate cu euharistia Trupului lui Hristos, care este Împărtășania.

Aceasta ridică problema săvârșirii cununiei *combinate* cu dumnezeiasca Liturghie, soluție ce nu este de conceput. Într-o parohie mare, dacă urmăm constant acest sistem pentru cununii, ritualul combinat va coloniza toate Liturghiile de duminică ale comunității. Ar trebui să ascultăm citirile cununiei în fiecare duminică. Citirile duminicilor ar fi omise ori sufocate de festivitățile nunții.

Tot așa, dacă am zice că acesta nu s-ar întâmpla decât în cazuri excepționale, care ar fi criteriile folosite pentru a exclude cazurile „neexcepționale”, cununiiile și botezurile „*obișnuite*”? E recomandabil deci să se săvârșească botezurile înainte de dumnezeiasca Liturghie, iar cununiiile după Liturghie, iar noștii și viitorii soți să se împărtășească cu întreaga comunitate, toți laolaltă.

³ Paul Evdokimov, *Le sacerdoce conjugal – essai de theologie orthodoxe du mariage*, dans *Le mariage – Eglises en dialogue*, Paris, 1966, p. 35.

Săvârșirea căsătoriilor mixte: ortodox – catolic, ortodox – protestant

Canoanele interzic astfel de căsătorii, și chiar cer ca, dacă ele s-au săvârșit, să fie desfăcute. În practică, episcopul folosește iconomia, și îngăduie căsătoria cu creștini botezați provenind din alte biserici. Însă iconomia se oprește aici. Nici o schimbare nu trebuie admisă în ritual, nici o participare activă a unui slujitor al altei biserici îngăduită, nici o bănuială de împreună slujire. Canonul Apostolic 45, ratificat de Canonul 2 al Sinodului VI Ecumenic zice: „*Dacă un episcop, preot sau diacon doar s-a rugat cu ereticii să fie excomunicat, însă dacă le-a permis să slujească liturgic în vreun fel, să fie depus*“.

Trebuie să ne amintim și că ortodocșii trebuie să primească Tainele în Biserica lor, și niciodată – sub pedeapsa excomunicării – în altă biserică. Aceasta e valabil și pentru cununie, fără a ține seama de iconomia ce uneori este aplicată prea liber. Dacă e inevitabil ca o căsătorie catolică sau protestantă să fie săvârșită la presiunea familiei, totuși rămâne obligatorie săvârșirea integrală a cununii ortodoxe. N-avem dreptul de a omite „*contractul*“. Ideea experimentată în Occident de a face cununia romano-catolică în locul „*contractului*“ și apoi a săvârși doar cununia ortodoxă este, după părerea mea, greșită. Fără a o spune explicit, e ca și cum ai zice catolicilor: „*Cununia voastră nu este decât un contract, o simplă logodnă. Apoi vom săvârși noi adevărata cununie*“!

Trebuie reamintit că protestanții nu consideră cununia ca taină, ci doar o simplă cerere a harului lui Dumnezeu, căsătoria se face la primărie.

În ce-i privește pe catolici, episcopii dau o „*dispensă de formă*“ pentru ca credincioșii lor să se cunune în toată legalitatea în Biserica ortodoxă, lucru de neconceput pentru noi în situația inversă.

Dragostea conjugală este purtătoare de duh

Cununia creștină, care, după Sfântul Apostol Pavel (Efeseni 5, 52), se înțelege ca taină în Hristos dar și în Biserică, se ridică deasupra căderii. Prin „*reamintirea*“ din cadrul Tainei – zice Paul Evdokimov – dragostea aduce raiul ce poate fi aflat pe pământ. Vom spune că înțelegerea ortodoxă este în esența ei personalistă, starea conjugală fiind o chemare particulară pentru a atinge plinătatea în Dumnezeu și pentru a depăși condiția păcătoasă a separării și izolării egocentrice, și pentru că tipul de dragoste conjugală este în chip esențial purtător de Duh, i se dă ocazia omului ca, în loc să fie excentric și egoist, să devină cu totul îndreptat spre centru.

Unicitatea căsătoriei

Învățătura ortodoxă a căsătoriei, legată de auto-descoperirea și auto-determinarea omului, afirmă nu atât indisolubilitatea (noțiune ea însăși juridică și formală),

cât unicitatea absolută a căsătoriei – după cum, de altfel, putem adăuga că orice re-căsătorire nu poate fi privită decât ca o acomodare cu realitatea lumii, Biserica folosind, pentru a face aceasta, pogorământul pastoral, și ținând cont de greutatea vieții în fiecare epocă pământească.

Această acomodare are în favoarea sa autoritatea apostolică, cel puțin în ce privește recăsătorirea văduvilor și văduvelor. Este aceeași situație și pentru divorț?

În Orientul bizantin, ceea ce oprește viziunea anumitor Părinți ai Bisericii este punctul de vedere ascetic, pentru că ei vedeau în recăsătorire un remediu la concupiscentă. Valoarea relativă ce i-o dădeau în felul acesta căsătoriei îi făcea să admită o posibilitate de divorț, și să interpreteze în acest sens rezerva Evangheliei după Sfântul Matei.

Ce slujbă pentru căsătoria ortodox – nebotezat?

Nu numai că o astfel de căsătorie nu poate fi săvârșită, ci ortodoxul care încheie o astfel de căsătorie este excomunicat atâta timp cât subzistă căsătoria – cel puțin după o aplicare riguroasă a canoanelor.

Taina transfigurează dragostea omenească

Conținutul tainei (*mystirion*) va fi o schimbarea, transfigurarea dragostei omenești într-o realitate nouă, de origine cerească, însă întrupată prin har în această viață. Această realitate este de măsură eshatologică, anticipând într-o experiență trăită sub semnul Crucii și Învierii, slava Împărăției. Prin Taină, impactul social al cuplului și familiei provine de sus, din harul îndumnezeitor al Întrupării și Răscumpărării.

„*Taina aceasta este mare, înțelegând în Hristos și în Biserică*“ (Efeseni 5, 32). Capitolul 5 din Epistola către Efeseni a Sfântului Apostol Pavel, descoperă ceea ce este cu adevărat nou în căsătoria creștină, spre a ști posibilitatea transfigurării unității soților într-o realitate nouă, realitatea Împărăției lui Dumnezeu. De aceea, adevărata căsătorie creștină nu poate fi decât unică, nu datorită unei legi abstracte sau unei interdicții morale, ci prin însăși esența sa, pentru că e taină, mister al Împărăției lui Dumnezeu, ce ne facem să pătrundem în bucuria veșnică a iubirii veșnice.

Referire la milostivirea dumnezeiască

Bazându-se într-adevăr pe dubla rezervă de la Sfântul Matei privind indisolubilitatea căsătoriei (5, 32 și 19, 9: în afară de curvie – care în caz de adulter nu desface căsătoria deoarece aceasta, ca și unirea dragostei, nu mai există, pentru

că dragostea, dată spre a fi concepută doar prin experiență, nu e compatibilă cu adulterul) – Biserica Ortodoxă pare a admite divorțul, iar dreptul său canonic propune o procedură de divorț bisericească. Totuși, a discuta despre divorț e un lucru delicat, mai întâi pentru că atingem o realitate omenească adesea dureroasă, iar apoi pentru că luările de poziție teoretice sunt în mare parte determinate de presupuneri confesionale, vederi politice, și, în sfârșit, fiindcă procedura de divorț bisericesc se aplică întotdeauna în Biserica Ortodoxă în funcție de legea civilă și pentru că, pe de altă parte, nu există nici o învățătură legislativă a Bisericii bine conturată pe această temă.

Mai mult, în planul învățării despre căsătorie, aceasta arată imposibilitatea, pentru că nu o poate exclude. Nu se poate deci înțelege decât în planul pogorământului, care în legislația și pastorația ortodoxă se referă la însăși dumnezeiasca milostivire și răbdare, și care reflectă într-o anumită măsură iconomia Mântuirii, acest ax al revelației biblice.

Iconomia canonică și pastorală nu denotă cu siguranță un compromis și o acomodare. Ea se întemeiază pe un concept mai larg decât cel de dispensă canonică. Ea privește întotdeauna cazuri individuale și situații provizorii, și ea trebuie întotdeauna să fie confruntată de fiecare dată cu doctrina în fiecare caz de aplicare. Se regăsește aici din plin atitudinea Bisericii, care se vrea, în lupta ei cu păcatul, intransigentă în învățătura ei și liberală în aplicarea iconomiei, astfel că vom rămâne mereu supuși tensiunii dintre „deja“-ul eshatologic și „nu încă“ al veacului acesta, adică tensiunii dintre omul cel nou și omul cel vechi din fiecare dintre noi.

În spațiul intermediar dintre aceste două momente ale existenței creștine, totul rămâne încă provizoriu și amenințat, și decăderi repetate se pot produce. Dar nici o decădere nu va fi în stare să închidă poarta milostivirii dumnezeiești: pocăința îngăduie reînnoirea victoriei asupra păcatului. În această perspectivă, Biserica Ortodoxă, printr-o aparentă contradicție cu propria ei natură eshatologică, lasă celor divorțați posibilitatea de a continua să trăiască realitatea unică a căsătoriei creștine într-un cadru pe care l-au refăcut după un prim eșec. Prin greșeala omului, atentate grave pot fi aduse integrității comuniunii conjugale. Încălcarea legii este cea care rupe linia. Actul de divorț nu face decât să constate și să îngroape.

Căsătoria ca biserică de acasă

Părinții Bisericii spun lămurit: „*Acolo unde este Hristos, acolo este Biserica*“, ceea ce arată că comuniunea conjugală are un caracter eclezial. De aici afirmația Sfântului Apostol Pavel despre o „*Biserică ce se întrunește în ei*“ (Romani 16, 5) sau ceea ce Sfântul Ioan Gură de Aur spune legat de „*mica Biserică*“⁴. La Cana în Galilea, „*El (Iisus) și-a arătat Slava sa*“ (Ioan 2, 11) în sânul unei „*biserici de*

⁴ Omilia 20 la Efeseni (PG 62, 143).

acasă“. Paul Evdokimov notează despre aceasta că „*aceste nunți, de fapt, sunt nunți de cununie cu Iisus. El este Cel ce a prezidat nunta din Cana Galileii și, după Părinții Bisericii, toate nunțile creștine*“⁵. Dragostea reciprocă a bărbatului și a femeii este o iubire unită pentru Dumnezeu. Fiecare clipă a vieții lor devine slăvirea lui Dumnezeu. Sfântul Ioan Gură de Aur o spune astfel: „*Căsătoria este o icoană tainică a Bisericii*“.

Sfințenia și nedespărțenia căsătoriei

Căsătoria, în forma ei originală, cum am spus deja, este în legea firii, după voința dumnezeiască. Ea este temelia familiei, și anume comunitatea în care se pot dezvolta sentimentele omenești cele mai nobile. Căsătoria este, prin natură, o instituție sfântă, iar sfințenia ei este pecetluită de Biserică, care o consideră o instituție sfântă și o taină. Pentru instaurarea căsătoriei, acordul și hotărârea liberă a celor ce se unesc nu sunt deci de ajuns. E nevoie și de harul lui Dumnezeu, ce e dat prin aprobarea Bisericii prin persoana episcopului⁶.

Învățătura despre nedespărțenia căsătoriei se întemeiază pe sfințenia ei. Sfințenia și nedespărțirea căsătoriei întemeiază monogamia. Asupra acestui punct, ne referim adesea la Vechiul Testament (Maleahi 2, 14).

Dar, ca taină, căsătoria creștină e confruntată fără discuție cu situația unei omeniri ce a „căzut“. Ea este propusă ca un ideal de neatins. Este totuși o mare diferență între o „taină“ și un „ideal“, căci prima este o experiență în care ființa umană nu doar e implicată, ci în care ea acționează în comuniune cu Dumnezeu. Ea devine însoțitoare Duhului Sfânt, chiar dacă rămâne om, cu slăbiciunile și greșelile lui⁷.

Teoria nedespărțeniei căsătoriei are o mare valoare pedagogică. Invitația lui Hristos e o poruncă. Cei ce sunt legați prin căsătorie trebuie să vegheze la a nu se despărți, fiindcă ei Îi sunt îndatorați lui Dumnezeu cu unirea lor. Însă invitația ce urmează: „*Așadar, omul să nu despartă ceea ce Dumnezeu a unit*“ (Marcu 10, 9, Matei 19, 6) nu înseamnă un fel de încordare magică. În orice taină (sacramentală), cu excepția botezului, e nevoie întotdeauna de colaborarea voinței omenești.

De-a lungul secolelor, Biserica a rămas credincioasă principiului formulat de Sfântul Pavel, și anume că a doua căsătorie e o deviere față de regulile creștine. În acest sens, învățătura ortodoxă apără nu numai „*nedespărțenia*“ căsătoriei, ci mai ales „*unicitatea*“ ei. Orice adevărată căsătorie nu poate fi decât „*unică*“.

⁵ Paul Evdokimov, *Taina iubirii – taina căsătoriei după tradiția ortodoxă*, Paris, 1962, p. 170.

⁶ Sfântul Ignatie al Antiohiei spune în Epistola sa către Policarp: „Se cuvine bărbaiților și femeilor ce se căsătoresc să încheie unirea lor cu încuviințarea episcopului“ (v. 2).

⁷ Jean Meyendorff, *Căsătoria în viziunea ortodoxă*, p. 21.

Recăsătorirea

Chiar dacă Biserica osândește păcatul, ea vrea totuși mereu să rămână un ajutor pentru cei ce suferă și – de aceea – ea poate încuviința o a doua căsătorie. Acesta e sigur cazul, de vreme ce căsătoria a încetat a fi o realitate. O a doua eventuală căsătorie nu e îngăduită deci decât din cauza „slăbiciunii omenești”. Astfel, Apostolul Pavel zice în legătură cu persoanele necăsătorite ori văduve: „*Dacă nu pot să se înfrâneze, să se căsătorească*” (I Corinteni 7, 9). E îngăduită ca o **apropiere pastorală**, în virtutea „*iconomie*”, față de slăbiciunea omului și a lumii stricate în care trăim.

Astfel spus, la orice nivel există un loc strâmt între divorț și posibilitatea recăsătoririi. Aici trebuie însă semnalat un element esențial al învățaturii Bisericii ortodoxe: desfacerea unei căsătorii nu creează *ipso facto* dreptul încheierii unei alte căsătorii. Dacă avem în vedere epoca Bisericii primare, aceea a primelor secole, trebuie observat că biserica n-avea nici o competență juridică în privința căsătoriilor, și că ea nu s-a exprimat niciodată asupra validității acestora. Sfântul Vasile cel Mare, de exemplu, trimite în acest domeniu nu la o regulă, ci la un obicei.

În ce privește pe omul înșelat de femeia sa, el afirmă că acest om este „*de iertat*” dacă se recăsătorește. E bine să reamintim că în general Biserica ortodoxă are întotdeauna un simțământ de **rezervă** față de căsătoriile de a doua oară. Ar fi deci cu totul greșit a crede că creștinii ortodocși se pot căsători de două sau de trei ori!

Și totuși, dreptul canonic ortodox permite, în numele „*iconomie*”, o a doua și chiar o a treia căsătorie, însă o interzice strict pe cea de-a patra. În principiu, divorțul nu este recunoscut decât în caz de adulter, însă practic el este îngăduit și pentru alte motive. Există o listă de motive de divorț, admise de Biserica Ortodoxă. În practică, episcopii aplică după caz „*iconomia*” cu larghețe. Totuși, divorțul și recăsătorirea nu sunt îngăduite decât în numele „*iconomie*”, adică din grijă pastorală, din înțelegere față de slăbiciunea omenească. A doua sau a treia căsătorie va fi deci întotdeauna o abatere față de „*idealul căsătoriei unice*”, adesea o nouă șansă⁸ pentru „*a îndrepta o eroare*”.

Apropierea pastorală de problema divorțului

Comunitatea bisericească trebuie să fie vigilentă și să fie **foarte atentă** cu cuplurile și familiile ce sunt atinse de un divorț și de dezordinea care îl provoacă.

⁸ În legătură cu aceasta, părintele Jean Meyendorff declară aceasta: „*Biserica nu recunoaște, nici nu acordă un divorț. Acesta din urmă e considerat ca un păcat greu, însă Biserica n-a încetat niciodată să dea «o nouă șansă» păcătoșilor, și ea a fost întotdeauna gata să-i primească din nou, de vreme ce se pocăiau*” (cf. **Căsătoria în viziunea ortodoxă**).

Soțul ce e părăsit de partenerul său, se află adesea atunci într-o stare de descurajare și singurătate. Situația copiilor este în general încă și mai gravă. Din experiența pastorală, știm că o asistență socială și psihologică nu ajunge. Aceste persoane au mai ales nevoie de o *apropiere „duhovnicească și pastorală“*, ce ar putea da din nou sens vieții lor. Biserica, ca și comunitate, poate continua să îi implice în adunări liturgice. În privința celor divorțați, e limpede că orice creștin trebuie să mărturisească o dragoste discretă. Aceasta vine în prelungirea a ceea ce Sfântul Ioan Gură de Aur a numit „*taina fratelui*“. Trebuie în orice caz evitat a judeca sau a condamna pe fratele sau sora noastră.

Concluzie

Pornind de la cele de mai sus, căsătoria este o taină, pentru că Împărăția lui Dumnezeu devine, în ea, o experiență trăită. Este intrarea într-o nouă viață, o credință unită în Duhul Sfânt. Această viață nouă se revarsă ca un dar, nu ca o obligație. Ființa umană e liberă să accepte sau nu intrarea în această viață nouă prin această poartă. Dar această viață nouă nu are sens decât dacă ea conduce cu adevărat la integrarea în viața sacramentală a Bisericii. Căsătoria își primește împlinirea când soții participă în mod regulat la Împărtășanie, la Trupul lui Hristos. Și atunci căsătoria atinge un caracter „*sfințitor*“. Însă această sfințenie a căsătoriei trebuie să fie protejată prin unele reguli, nu pentru că acesta ar fi duhul Bisericii, ci pentru a aduce creștinilor căminul ideal. Învățătura creștină a căsătoriei este o „*fericită responsabilitate*“⁹.

Ea arată ceea ce înseamnă să fii *omenesc* în chip autentic, să primești bucuria de a da viață, după imaginea Creatorului. Pe de altă parte, în ce privește punctul de vedere ortodox în complexa problematică a divorțului și a unei eventuale recăsătoriri, trebuie spus că toată aceasta este pătrunsă de înțelepciune. Ea subliniază valoarea prioritară a căsătoriei creștine durabile și unice. Ceea ce nu înseamnă că această durabilitate trebuie avută în vedere în toate împrejurările ca simplă respectare a unei hotărâri juridice. Biserica Ortodoxă nu vrea să închidă fără milă ușa milostivirii, dar ea rămâne totuși credincioasă învățăturii Noului Testament.

⁹ Jean Meyendorff, *Căsătoria în viziunea ortodoxă*.

HRISTOS ȘI TIMPUL

Timpul gol și „plinirea vremii“

TĂNASE NICHIFOR

Se reproșează majorității oamenilor că nu vor să trăiască decât pentru clipa de față. A trăi în clipă se pare că înseamnă, așadar, a trăi fără neliniști, a te lăsa în voia evenimentelor, o încercare de a cuprinde întregul timpului, să oprească trecutul ce zboară și să anticipeze viitorul pentru a-l armoniza cu dorințele noastre. Clipa, însă, așa cum o arată și Louis Lavelle este „*un mijloc de a pătrunde în prezentul etern*“: „*Rolul lor este de a ne revela prezența absolută a unei ființe eterne; și trebuie ca ele să fie mereu noi pentru a ne putea permite să participăm la esența ei îmbogățindu-ne mereu propria natură și făcând din întregul curs al vieții noastre o naștere neîntreruptă*“¹. Astfel, Lavelle definea **timpul „cheia participării“**, cerința unei „*opoziii și a unei tranziții mereu înnoite, în interiorul unei prezențe eterne între prezentul percepției și prezentul imaginii*“².

Pornind de la noțiunea de timp, vom analiza în cele ce urmează evenimentul Întrupării petrecut la „*plinirea vremii*“ și existența supratemporală a Logosului. Despre această relație dintre Hristos și timp sau despre caracterul unic și irepetabil, ca punct median, al Întrupării și faptelor mântuitoare ale lui Hristos, O. Cullmann vorbește în termenii de: *kairoi* sau ἑφάπαξ cu sinonimul ἄπαξ („*o dată pentru totdeauna*“ – Evrei 9, 12, I Petru 3, 18)³.

Oscar Cullmann a tratat despre conceptul timpului în cartea sa **Hristos și timpul**. El prezintă deosebirea esențială dintre înțelegerea liniară, specific iudaică, a timpului și conceptul ciclic elenistic. **Conform concepției evreiești, eshatologia nu semnifică o renunțare la timp ca la ceva corupt, nici o victorie asupra timpului, nici o ieșire afară din el**. Dimpotrivă, în această concepție timpul însuși poate fi descris ca eshatologic, evenimentele îl transformă în proces sau istorie și îl orientează spre un eshaton, spre consumarea sa într-un eveniment final revelând întregul său înțeles. Eshatonul este deci nu un sfârșit, ci împlinirea a ceea ce s-a

¹ Louis Lavelle, **Prezența totală**, trad. Monica Ilade Costea, Editura Timpul, Iași, 1997, pp. 125–126: „*Clipa ne arată limitele dar fiindcă este în același timp punctul nostru de contact cu ființa, fiindcă în ea se exercită un act identic al cărui conținut se reînnoiește veșnic, clipa demonstrează și eternitatea actuală, dacă nu a propriei noastre naturi, cel puțin a temeliei sale spirituale*“.

² *Ibidem*, pp. 90–92.

³ Oscar Cullmann, **Christ and Time: The Primitive Christian Conception of Time**, Westminster John Knox Press; Revised edition (October 1964), p. 121 ș.u.

dezvoltat în timp, a acelui fapt căruia timpul i-a fost intrinsec subordonat ca mijloc și care are sfârșit. Timpul, în acest sens, este definit prin mișcarea sa către împlinirea planului ori intenției lui Dumnezeu pentru lume, care se va întâmpla în timp și prin timp, prin mișcarea sa în direcția zilei Domnului. Liturghia timpului în iudaism este expresia acestei teologii biblice și de fapt eshatologice a timpului. Ea începe cu binecuvântarea Împărăției lui Yahve spre care este îndreptat timpul și este în întregime un cult al Dumnezeului istoriei, al Dumnezeului mântuirii. Aceasta este liturghia timpului, dar nu timpul natural ori ciclic, nu acel timp care este immanent în lume, determinând-o și conținând-o pe aceasta în propriu său ritm ciclic, suficient sieși. Este **timpul eshatologic transparent**, timpul în care și peste care Dumnezeu viu al lui Avraam, Isaac și Iacov veghează permanent și care revelează semnificația sa reală în Împărăția lui Yahve, „Împărăția tuturor veacurilor“.

Dar aceeași înțelegere a timpului, așa cum Cullman a demonstrat-o foarte bine, stă la baza concepției creștine nou-testamentare. Diferența dintre creștinism și iudaism nu constă în înțelegerea ori teologia referitoare la timp, ci în concepția lor despre evenimentele prin care acest timp este măsurat în mod spiritual. Timpul iudaic este eshatologic în sensul că el este încă îndreptat spre venirea lui Mesia și a împărăției mesianice. Conform timpului creștin, Mesia a venit deja, este deja descoperit, Împărăția lui Yahve este aproape. ***Dacă eshatologia trebuie înțeleasă doar prin prisma viitorului, atunci, cum spune Cullman, „afirmarea necondiționată a eshatologiei creștinismului timpuriu“ este greșită: „Etalonul său nu este ceva care urmează să vină în viitor, ci Acel Unul care deja a venit...“***⁴. Evenimentul care chiar în concepția veche iudaică a constituit centrul timpului a început deja și acest eveniment, în schimb, este eshatologic deoarece în el este descoperită și definită semnificația ultimă a tuturor lucrurilor – creație, istorie, mântuire. De aceea venirea zilei Domnului nu semnifică nici sfârșitul, nici frângerea absurdă, nici golirea timpului. Timpul devine cu adevărat real, capătă o intensitate nouă și deosebită, el devine **timpul Bisericii**: timpul în care mântuirea dată prin Mesia este acum realizată.

Astfel, timpul linear al Vechiului Testament confirmă conștiința că Dumnezeu e departe de creatură, că s-a retras din comuniunea cu aceasta, lăsând un „**timp gol**“ de prezența Sa transcendentă și reală. Poruncile, legea dumnezeiască țineau locul comuniunii, până la realizarea ei. Prin lege Dumnezeu nu-l lăsa pe om să decadă total, ci-l purta prin asprile pustietăți spre Canaanul comuniunii făgăduite. Creatura trăia în tensiunea așteptării după ajutorul divin. Profeții pregăteau pozitiv timpul mesianic. Întreaga creatură era în așteptarea timpului nou. Perioada pregătirii era o dezvoltare către Hristos. Timpul consemnează până se umple de toate câte fac înțeleasă și necesară coborârea Fiului lui Dumnezeu în lume⁵.

⁴ Oscar Cullmann, *op. cit.*, p. 108.

⁵ Nicolae Fer, *Învățătura ortodoxă despre „Plinirea timpului“ (Galateni 4, 4)*, în „Glasul Bisericii“, nr. 5–6, 1973, p. 547

În Vechiul Testament, de pildă, actantul – cel care acționează esențial – este Dumnezeu. Ori, prin Întrupare, actantul vine printre noi⁶. „*El depășește în El însuși intervalul dintre Dumnezeu și umanitate și dintre El, ca Dumnezeu și noi. Dar această stare este realizată pentru noi în prezent numai ca într-o pârgă și virtual*“⁷. Dacă Hristos intră în limitele timpului cu energiile eternității, un răspuns din partea omului este acela de a înomeni timpul pentru ca apoi a-l transcende în eternitate. În acest sens și Pascal spunea: „*El își sacrifică propria eternitate pentru a fi, preț de o clipă, ceva... Fie ca eu să mor pentru eternitate, dar măcar să fiu om pe durata unei mișcări de revoluție a soarelui*“. Timpul și persoana sunt realități unice, irepetabile cu un destin comun, înveșnicirea. Dacă lucrurile rare sunt prețioase, comenta Jankélévitch, persoana, care este în același timp „*un Hapax și o apariție semelfactivă*“, trebuie considerată ca fiind inestimabilă.⁸

Dacă în trecut Dumnezeu și-a oferit iubirea Sa prin creație și prin energiile sale, „*la plinirea vremilor*“⁹, El se dăruie pe Sine în Hristos. Astfel, spre deosebire de gândirea platoniciană, învingerea timpului nu îl scoate pe om în afara **Realității interpersonale**, ci dimpotrivă.¹⁰ „*Ținta timpului este să fie depășit, prin depășirea intervalului dintre subiectele umane în Dumnezeu, prin simultaneitatea ofertei iubirii și a răspunsului la ea. Aceasta înseamnă totodată împlinirea deplină a noastră ca oameni*“.¹¹ Acesta este și rostul pozitiv al timpului. Fără Cuvântul și, mai ales, fără Cuvântul întrupat, făcut om, ca să-i conducă pe oameni în timp spre iubirea ce o are față de Tatăl, timpul n-ar avea nici un rost: „**Timpul poartă pecea Cuvântului și va fi asumat de Cuvântul întrupat, spre a-l conduce spre veșnicie**“¹².

⁶ Andrei Scrima, **Timpul rugului aprins. Maestrul spiritual în tradiția răsăriteană**, ediția a II-a revizuită, prefață de Andrei Pleșu, Editura Humanitas, București, 2000, p. 95.

⁷ D. Stăniloae, **Teologia Dogmatică Ortodoxă**, ediția a doua, Editura IBMBOR, București, 1996, p. 137.

⁸ Vl. Jankélévitch, **Tratat despre moarte**, Editura Amarcord, Timișoara, 2000, p. 448. O singură remarcă: Hristos rămâne Dumnezeu și după Întrupare, nu renunță la nici unul dintre atributele dumnezeirii (eternitatea).

⁹ Corneliu Sârbu oferă o explicație pentru folosirea cuvântului „*vreme*“, ca „*timp umplut de conținut spiritual*“, în traducerea românească a textului paulin din Galateni 4, 4: „*Ori de câte ori se cugetă mai adânc la timp, duhul ortodox suspină nostalgic după vremuri mai bune, pe care le va apuca în împărăția cerurilor. În special țărânul român nu are concepția intelectualului de timp omogen, ci în concepția lui despre timp stăruie un timp cu reliefuri, cu frânturi, uneori foarte favorabil unei acțiuni a omului, iar altele pe atât de nefavorabil. E aici conștiința vie a prezenței lui Dumnezeu asupra timpului. De aceea la noi prevalează întrebuițarea cuvântului vreme, care exprimă timpul umplut de conținutul spiritual al realizărilor noastre, în care factorul spiritual – și ca sens și ca dinamică – este Dumnezeu*“. (cf. Corneliu Sârbu, *Natura și valoarea timpului*, în „*Revista Teologică*“, nr. 11–12, 1942, pp. 514–515).

¹⁰ Eugen Rogobete, **O ontologie a iubirii. Subiect și Realitate supremă în gândirea părintelui Dumitru Stăniloae**, Editura Polirom, Iași, 2001, p. 193.

¹¹ Dumitru Stăniloae, *Dumnezeu este iubire*, în „*Ortodoxia*“, an XXIII, nr. 3, 1971, p. 384.

¹² Dumitru Stăniloae, **Chipul nemuritor al lui Dumnezeu**, Editura Cristal, București, 1995, vol. II, p. 56.

Prin întruparea Fiului lui Dumnezeu, cerul s-a coborât pe pământ, pentru că acel Cort văzut pe Sinai de Moise este Hristos „puterea și înțelepciunea lui Dumnezeu“ (Evrei 9, 14): „Întrupându-Se ca om, Cuvântul lui Dumnezeu însuși S-a fixat în calitate de cort între noi sau în firea noastră omenească, cuprinzând din însuși interiorul omului toate și întărindu-l“¹³. Robert R. Cook afirma: „Advocates of God's eternity have also insisted that to be subject to time is to endure severe limitations as we can tell from our experience“¹⁴. Și Sfântul Maxim Mărturisitorul spunea că Întruparea implică sărăcia care suferă pentru alții și că această suferință are validitatea unui model, invitându-l pe om să o imite. Acesta este aspectul pe care Sfântul Maxim preferă să îl sublinieze: „**filantropia condescendentă îl invită pe fiecare om la imitarea ei, imitare care îl eliberează din egoismul lui anti-uman**“¹⁵.

Timpul își găsește axa în Hristos. Înainte de Hristos istoria se îndrepta spre El, era mesianic orientată și tensionată spre El, este vorba de „**timpul gestației, al preînchipuirilor și al așteptării**“. După întrupare, totul se interiorizează, totul este dirijat de categoriile vidului și plinului, singurul conținut adevărat al timpului este prezența lui Hristos de-a lungul extinderii sale: „Hristos, spune Paul Evdochimov, a sfărâmat acel continuum istoric, dar **nu a desființat însuși timpul, ci numai l-a deschis**“¹⁶.

J. Y. Lacoste afirma că manifestarea divină ce culminează în destinul lui Iisus din Nazaret are caracterul nedepășitului, al ultimului cuvânt rostit în istorie. În copilul din Nazaret e, de fapt, vorba de Absolutul care-și dă un loc printre oameni, de un „**Dumnezeu care-și asumă o ființare-în lume**“¹⁷. Timpul care intră în mod

¹³ P.S. Irineu Slătineanu, **Omul ființă spre îndumnezeire**, Editura Reîntregirea, Alba-Iulia, 2000, pp. 194 și 187.

¹⁴ Robert R. Cook, *God, time and freedom*, în „Religious Studies“, vol. 23, nr. 1, march 1987, p. 85.

¹⁵ Lars Thumberg, **Omul și cosmosul în viziunea Sfântului Maxim Mărturisitorul**, traducere prof. dr. Remus Rus, Editura IBMBOR, București, 1999, p. 62.

¹⁶ Paul Evdochimov, **Ortodoxia**, Editura IBMBOR, București, 1996, p. 225.

¹⁷ Jean Yves Lacoste, **Experiență și Absolut. Pentru o fenomenologie liturgică a umanității omului**, trad. Maria-Cornelia Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 2001, pp. 176 și 38. El vorbește și de o „**demesianizare a timpului**“: „Absolutul nu este pentru noi în act de manifestare... el ne este manifestat, că timpul manifestării sale e încheiat... după Paște, viitorul nu mai e domeniul ineditului. Nimic nu va veni care să nu fi survenit deja“ (Jean-Yves Lacoste, **Timpul – o fenomenologie teologică**, Editura Deisis, Sibiu, 2005, p. 193). După Întrupare-Înviere, prezentul e construit ca amintire a viitorului. O astfel de structură temporală poartă numele de *kairos*. Fața primă și necesară pe care ne-o oferă timpul este cea a lui *chronos*: cea a unui proces determinat de nerepetabilitatea a ceea ce se petrece în el și prinsă integral în orizontul morții. Pe de altă parte, *kairos*-ul nu se înrădăcinează în timpul prezent. **Kairos-ul este abolirea distanțelor temporale. E realitatea exclusiv teologică a timpului**. *Kairos*-ul nu este *eshaton*-ul, ci un prezent integral preocupat de amintirea lui Dumnezeu și speranța parusiei Lui. Ordinea kairologică rupe ordinea cronologică permițând făgăduințelor lui Dumnezeu să răsune aici și acum și omului să poată răspunde la ceea ce i se spune. Dimensiunea kairologică a prezentului nu putea fi gândită decât în ordinea darului. Va fi apoi posibil să interpretăm timpul Bisericii (spațiu eclezial al memoriei) drept cel al unui mod particular

hristologic în alianță și în analogie cu eternitatea la Întrupare și care se va desface la Paște din umbra purtată de moarte, e un timp încărcat de un sens mai original, epuizându-se integral în relație. Timpul nu posedă altă semnificație teologică decât „**ambivalența distanței**“: „*La distanță de Dumnezeu, spune J. Y. Lacoste, omul e în fapt cel care se poate întoarce spre Dumnezeu, pentru că, la distanță de om, Dumnezeu e întotdeauna întors deja spre el: sesizarea distanței nu este cea a îndepărtării, ci cea a unei posibile proximități. Și aceasta explică faptul că **timpul poate fi în mod esențial cel al transcendenței lui Dumnezeu***“. Omul poate nega în timpul său alteritatea lui Dumnezeu printr-o întoarcere asupra sa. Replierea sau aplecarea eului asupra sinelui, încovoierea, un alt nume al enstazei sau al reflexivității, atestă o „*atitudine anacronică*“, ce „*exclue chemarea*“ eternității sau a alterității lui Dumnezeu¹⁸.

Michel Henry oferea în **Eu sunt Adevărul** o fenomenologie a *Vieții* absolute ca autorevelare a Ei în Primul Viu, Cuvântul ei veșnic. Întruparea e, în primul rând, venirea Sa într-un trup viu în care se revelează în același timp nașterea sa eternă din Tatăl, interioritatea reciprocă dintre Tatăl și Fiul și generarea/nașterea noastră transcedentală ca Sine întrupate vii, ca fii ai lui Dumnezeu în Fiul Unul-Născut. Astfel, descoperirea „*trupului*“ se datorează de fapt creștinismului. **Auto-donarea Vieții absolute**, atât în eternitate cât și în timp, e acest proces de autogenerare a Vieții ca auto-revelare a ei în Cuvântul ei și constituie Arhi-inteligibilitatea de care vorbește Ioan: „*a venit în sine, încercându-se pe sine, în încercarea patetică a Primului Sine viu*“¹⁹. **Prezentul viu al vieții**, diferit de irealitatea principială a timpului – faptul că nici o realitate nu se edifică vreodată în el – este cel în care vom sălășlui mereu, deoarece eternul prezent viu al Vieții „*țese inexorabil urzeala fără falii a unui etern prezent*“²⁰.

Întrupându-Se, Dumnezeu Însuși Și-a asumat modalitatea de transformare de către existența umană a spațiului și a timpului create de El²¹.

O. Cullmann, având în vedere semnificația titlului hristologic „*Fiul Omului*“, afirmă că Sfântul Pavel L-ar prezenta pe Hristos ca pe un om venit din cer. El ar fi „*Omul ceresc pre-existent, chipul curat al lui Dumnezeu care a pre-existat, Dumnezeu-omul pre-existent*“. Este greșit să se considere că Fiul avea deja fire umană și oricum ideea de „*omenitate pre-existență*“ este străină întregii Sfinte Scripturi²². Mai recent, interpretarea protestantă a paralelei Adam-Hristos refuză

al *prezenței* lui Dumnezeu și să atribuim experienței euharistice funcția unui focar de temporalizare pentru timpul istoriei împlinite. (Cf. *Ibidem*, pp. 223–224 și 227)

¹⁸ Jean-Yves Lacoste, **Timpul – o fenomenologie teologică**, Editura Deisis, Sibiu, 2005, pp. 95, 100–101, 157–158.

¹⁹ Michel Henry, **Întrupare. O filozofie a trupului**, Editura Deisis, Sibiu, 2003, pp. 133–134.

²⁰ *Ibidem*, p. 103.

²¹ M.-A. Costa de Beauregard, **Dumitru Stăniloae. Mica dogmatică vorbită. Dialoguri la Cernica**, ed. a II-a revizuită, trad. Maria-Cornelia Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 2000, p. 172.

²² Nicolae Moșoiu, **Taina prezenței lui Dumnezeu în viața umană. Viziunea creatoare a părintelui profesor Dumitru Stăniloae**, Editura Paralela 45, Brașov, 2000, p. 186.

să vadă vreo referință la pre-existența lui Hristos sau la Întruparea Sa. Scopul textului Filipeni 2, 6–11 ar fi evidențierea caracterului adamic al vieții, morții și învierii lui Hristos. Ce a pierdut Adam, adică „slava“ divină, a fost restaurat pentru ultimul Adam, a cărui slavă este descrisă în imn. Cuvintele „*fiind în forma lui Dumnezeu*“ n-ar avea nici o semnificație în evidențierea „slavei“ din care Hristos a venit, nici nu ar face vreo aluzie la pre-existența Sa²³.

P. Nellas analizând tema paulină „Hristos – Chip al lui Dumnezeu“ cu tema Genezei „omul – după chipul lui Dumnezeu“, afirmă că omul este chip al Chipului. Esența omului nu se află în materia din care a fost creat, ci în Arhetipul (modelul) pe baza căruia a fost plăsmuit. Astfel, *ontologia lui este iconică* – modelul (arhetipul) reprezintă conținutul ontologic al „chipului“. Arhetipul omului nu este, deci, pur și simplu, Logosul, ci *Logosul întrupat*. Nu are importanță faptul că nu a existat istoric pe vremea creației lui Adam, *El se află în realitatea supratemporală a lui Dumnezeu* (Coloseni 1, 15–17). Adam trebuia să se înalțe la Arhetipul lui, Logosul să se unească ipostatic cu omul și, astfel, să apară în istorie Hristos, să se arate Dumnezeu-Omul. *Conținutul antropologic real al îndumnezeirii este hristificarea*, ca înălțare a chipului la Arhetip²⁴.

Sfântul Ioan Evanghelistul așează existența Logosului supratemporal, coexistând cu Tatăl și cu Duhul Sfânt din veșnicie prin cuvintele: „*La început era cuvântul*“ (Ioan 1, 1). Expresia *en arche* cuprinde trei idei: autoritatea Logosului în creație, existența Sa în Dumnezeu și participarea Sa la natura divină „en arche“. În Vechiul Testament, Cuvântul lui Dumnezeu (ebr. *Dabar*) se referă la o comunicare divină, sub formă de poruncă sau lege, profeție sau încurajare (Ieremia 1, 2; 2, 31). Deoarece este veșnic, trebuie împlinit (Isaia 40, 8; 50, 11). Deci, El exista în Tatăl într-o unitate de esență, dar într-o distincție de persoane. În felul acesta, *timpul perfect ην – era*, se referă când la o creatură, arată un timp trecut și chiar un trecut limitat, dar *când este spus despre Dumnezeu, determină veșnicia*²⁵.

De fapt, întreaga soteriologie se bazează pe această pre-existență, nu doar în *preștiința* lui Dumnezeu, cum credeau iudeii în legătură cu toate persoanele importante sau ca *o formă ideală perfectă*, model al unei realități pământești imperfecte, în conformitate cu mentalitatea grecilor, fiind vorba de „Unul din Treime“, născut din Tatăl „*mai înainte de toți vecii*“, *o Persoană* care consimte să-și asume și natura umană²⁶.

Dacă Hristos nu este etern și nu a lucrat etern pentru salvarea omenirii, El a fost numai o făptură temporală, genetică, ce nu ar fi putut salva nimic, în sens

²³ *Ibidem*, p. 187.

²⁴ Panayotis Nellas, *Omul, animal îndumnezeit. Pentru o ontologie ortodoxă*, studiu introductiv și traducere Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 1994, pp. 8, 15, 17, 20 și 22.

²⁵ Mihai Petian, *Chipul Logosului în Prologul Evangheliei a IV-a*, în „Chipul cetății“, revistă de cultură și spiritualitate a Asociației Transilvania Tânăra, nr.1, anul 2001, Sibiu, p. 2.

²⁶ N. Moșoiu, *op. cit.*, p. 188.

divin. Răspunsul la această problemă esențială este acela că El a fost de aceeași esență cu Tatăl (*homoousios*)²⁷. Grigorie din Nyssa oferă un sens explicit problemei înțelegerii timpului și a instabilității acestuia în afara legăturii cu Dumnezeu: „Căci Unul este în toate, Care era și mai înainte de veacuri, dar Care S-a și născut în cele de pe urmă dintre veacuri, **fără să aibă nevoie să Se nască în timp**. Căci cum ar avea nevoie de naștere în timp Cel ce există dinainte de timpuri și de veacuri? Dar a primit, pentru noi, care prin lipsa de voință ne-am stricat ființa, să Se facă ca noi, ca să aducă iarăși ființa (la existență) ceea ce ajunsese în afara (existenței). Acesta este Dumnezeu, Unul Născut, care cuprinzând totul în sine și-a fixat între noi cortul Său”²⁸.

„La început era Cuvântul“, este vorba de **un început etern** și că Apostolul ne vorbește despre viața însăși a lui Dumnezeu, de **eternul prezent al Trinității**. Timpul relevă iconomia divină, dar aceasta nu are alt scop decât a ne descoperi pe Iconomul Însuși în viața Sa intimă și eternitate, mister ascuns al tuturor timpurilor, dar care este de acum descoperit (S-a descoperit pe Sine). În chiar ziua acestei manifestări, Hristos pentru a sugera divinitatea Sa n-a găsit nimic mai scurt și mai puternic decât „**Eu sunt**“ (Ioan 8, 58), în care afirmația personală se situează în eternitate: „Adevărat, adevărat vă spun vouă, că înainte de a fi fost Avraam, Eu sunt“. Imperfectul ar fi permis îndoiala. **Timpul afirmă o realitate care transcende timpul însuși**²⁹.

Pe de altă parte, spune părintele Stăniloae, „dacă lumea n-ar fi creată din nimic, n-ar putea fi vorba de o întrupare a Fiului și Cuvântului lui Dumnezeu ca om și mântuirea omului pentru veci“. În acest caz n-ar exista un Dumnezeu transcendent lumii și omului, un Dumnezeu care, Creator al ei, e mai tare ca ea și, de aceea, poate scăpa omul de moarte și-i poate asigura o viață de veci nesupusă procesului de corupere al lumii actuale. Dacă lumea aceasta ar fi singura realitate, moartea care domnește în ea ar fi o fatalitate definitivă, chiar dacă persoanele care mor definitiv sunt urmate de altele. Nu viața ar învinge moartea, ci moartea ar învinge viața³⁰.

Contrar monofizitismului, Fiul lui Dumnezeu se „înomeneste“ în mod real, ca să „îndumnezeiască“ pe om, fapt ce se va desăvârși în viața viitoare, dar care e pregătit în cursul vieții istorice. **Istoria³¹ are, contrar origenismului, un rost**

²⁷ Gheorghe F. Angheliescu, **Timp și dincolo de timp. Considerații din antropologia patristică clasică răsăriteană**, Editura Universității din București, 1997, p. 70.

²⁸ Grigorie din Nyssa, Scrieri, partea I, PSB 29, trad. D. Stăniloae și Ioan Buga, note de D. Stăniloae, Editura IBMBOR, București, 1982, p. 78.

²⁹ Olivier Clément, *Notes sur le Temps*, (I-ère partie), în „Messenger de l'exarchat du patriarcat russe en Europe Occidentale“, nr. 26, april 1957, Paris, pp. 89–90.

³⁰ Dumitru Stăniloae, *Fiul și Cuvântul lui Dumnezeu Cel întrupat și înviat ca om, Reunificatorul creației în El pentru veci*, în „Mitropolia Olteniei“, nr. 4, iulie–august, 1987, p. 7.

³¹ Asupra istorie de pe poziții filosofice, dar și teologic, s-a meditat foarte mult. A se vedea, Karl Löwith, **Meaning in History**, University of Chicago Press 1949 (care prezintă „filosofiile istoriei“ de la Herodot până în secolul XX); Carl Schmitt, **Teologia politică**, Editura Universal Dalsi,

pozitiv. Omul crește în ea spre îndumnezeire, ea nu este o temniță de care omul se silește să scape, după ce a fost amăgit să vină în ea, plictisit de o existență anterioară. Fiul lui Dumnezeu gândește pe om din veci, îl creează în timp, ca să-l ducă, în cursul lui, spre o veșnică și fericită odihnă în El³².

Descoperim în timp și în univers o participare la energiile divine, o prezență totală în aceste energii a lui Dumnezeu. Eternitatea vie lui Dumnezeu nu se definește printr-un contrast cu timpul, care este legat de revelarea persoanei și a iubirii. În aceste condiții putem vorbi, așa cum o face și O. Clément despre „**timp linear și timp îndumnezeit**“. Timpul, așa cum bine a înțeles Oscar Cullmann, revelează însăși iconomia divină în intimitatea sa vie, în eternitatea sa vie. Categoriile biblice arată eternitatea întoarsă spre timp, pe care ea îl suscită și îl însoțește pentru a-l intersecta și a-l împlini, ele subliniază, sub raport nupțial, pozitivitatea timpului unde se maturizează dialogul dintre Dumnezeu și om. Eternitatea eonică nu este eternitatea divină. Eternitatea lui Dumnezeu transcende în același timp schimbarea care caracterizează timpul și imutabilitatea eonului. Întruparea revelează plenitudinea Treimii într-o „umilă țesătură temporală“ (*humble tissu du temporel*), ce depășește și împacă *stasis* și *kinesis*. **Timpul devine receptacol ales de Dumnezeu pentru a primi energiile Sale necreate, kairoi devenind prezență energetică a Celui întotdeauna prezent**³³.

București, 1996; N. Berdiaev, **Sensul istoriei**, Editura Polirom, Iași, 1996; O. Cullmann, **Christ et le Temps**, Paris, 1947; E.-C. Rust, **Christian Understanding of History**, London, 1947; K. Thieme, **Gott und die Geschichte**, Herder, 1947; A. J. Toynbee, **Studiu asupra istoriei**, 2 vol., Editura Humanitas, București, 1997; R. Niebuhr, **Faith and History**, New York, 1949; J. de Senarcens, **Le Mystère de l'histoire**, Genève, 1949; J. Daniélou, **Reflecții despre misterul istoriei**, Editura Universității, București, 1996; U. A. Padovani, **Filosofia e teologia della storia**, Brescia, 1953; P. Ricœur, **Istorie și adevăr**, Editura Anastasia, București, 1996 (v. mai ales Partea întâi, cap. *Perspective teologice*, subcap. *Creștinismul și sensul istoriei*); H. U. Von Balthasar, **Theologie der Geschichte. Ein Grundriss**, Einseideln, 1959; J. V. Langmead Casserley, **Toward a Theology of History**, Oxford, 1965; H.-I. Marrou, **Teologia Istoriei**, Institutul European, Iași, 1995; Pierre Vallin, **Histoire politique des chrétiens**, Paris, 1988; Jean-Claude Eslin, **Dumnezeu și Puterea. Teologie și politică în Occident**, Editura Anastasia, București, 2001.

³² Dumitru Stăniloae, **Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă**, Editura Mitropolia Olteniei, Craiova, 1990, p. 13.

³³ O. Clément, **Notes sur le Temps...**, pp. 88–93. „*Le Dieu vivant contient éminemment tout ce qu'il y a de positif dans le temps, il dépasse et concilie stasis et kinesis. Bien plus, sur le croix, l'éternel fait temps laisse entrer en lui tout ce qu'il y a négatif dans le temps, non seulement pour le consumer mais pour l'inverser le sens, pour le saturer de lumière... le temps, loin de s'opposer à l'éternité, este le réceptacle choisi par Dieu pour recevoir, pour communiquer la véritable éternité. Ici la critique par O. Cullmann de l'éternité «platonicienne» comme «absence e temps», comme étrangère à l'histoire du salut, trouve son fondement et sa nécessité. L'éternité véritable n'est pas la négation de la temporalité puisque'elle choisit justement de s'y révéler... La présence énergétique, pour se faire présence et présent d'une personne, devient attente: tel est le mystère des «moments favorables», des kairoi que le Père prépare, que le Fils et l'Esprit exécutent, moments où peut enfin venir à l'homme qui lui est toujours présent*“ (*Ibidem*, pp. 92–93).

MISIUNEA DEFINITĂ ÎN CADRUL MIȘCĂRII DE AGGIORNAMENTO DIN BISERICA ROMANO-CATOLICĂ (1962–1965)

Preot MARIUS FLORESCU

Misiunea, preocupare centrală a Bisericii

Analizând documentele conciliare, ne-am oprit asupra celor care au o legătură explicită cu misiunea, tratându-le, nu atât în ordine cronologică, cât mai ales tematică, ținând seama de importanța lor pentru misiune. Vom începe cu documentul *Lumen gentium*, fundament teologic și eclesiologic al Conciliului cu privire la misiune, apoi vom analiza decretul *Ad Gentes divinitus*, consacrat activității misionare a Bisericii, după care vom consulta două documente care răspund preocupărilor papei Ioan al XXIII-lea: reînnoirea Bisericii și întâlnirea sa cu lumea, acestea fiind *Apostolicam Actuositatem* și *Gaudium et Spes*.

a) *Constituția dogmatică Lumen Gentium*

După părerea multor teologi, constituția dogmatică *Lumen Gentium* constituie „documentul central al Conciliului Vatican II”¹, întrucât Biserica a încercat prin intermediul acesteia să-și redefinească identitatea și misiunea sa în lume. Dificultatea de redactare a textului și timpul scurs din momentul prezentării primei părți și până în momentul aprobării sale, în forma pe care o cunoaștem astăzi, demonstrează importanța acestui document pentru viața Bisericii. Prezentat inițial sub numele *De Ecclesia*, textul a fost ulterior refăcut complet², pentru că documentul inițial era complet golit de „triumfalism, clericalism și juridism excesiv”³. În urma intervenției cardinalului Suenens din Belgia⁴ se va proceda la refacerea

¹ Teologul G. Barauna scria: „Constituția apare între preocupările centrale ale Bisericii. Aceasta luminează prin țăriia sa toate celelalte decrete” (*L’Eglise de Vatican, II, o.c.*, p. 17). Teologul protestant J. Bosc își exprimă părerea că textul constituției este piatra centrală a edificiului Conciliului Vatican II, „nu numai prin modul în care definește misiunea, ci și prin modul în care reflectă celelalte preocupări ale Bisericii” (*Points de vue de theologiens protestants*, Paris, Cerf, 1967, p. 15). Teologul american Avery Dulles scria despre constituție că este „monumentală” (W. Abott, *The Documents of Vatican, II*, Ed. America Press, 1966, p. 10).

² Y. Congar, *Le concile au jour le jour*, vol I, Paris, Cerf, 1963, p. 86.

³ Aceasta a fost intervenția energetică a Msgr. V. Smedt, citată în R. Rouquette, *o.c.*, p. 261.

⁴ Cardinalul belgian a propus un plan în trei părți. Pentru el problema principală era misiunea Bisericii. Misiunea *ad intra*, referitoare la natura Bisericii, activitatea misionară în relațiile cu alți

textului, care va fi aprobat abia în cea de a treia sesiune a Conciliului, din 21 noiembrie 1964.

Lumen Gentium marchează, printre altele, trecerea de la o Biserică văzută sub autoritatea strictă a ierarhiei, la o Biserică înțeleasă mai întâi ca popor al lui Dumnezeu. Ea reafirmă natura colegială a episcopatului în raport cu episcopul Romei, realizând totodată un echilibru cu Conciliul I Vatican⁵.

Lectura primului capitol al documentului⁶ ne trimite direct la taina Bisericii (acesta este și titlul capitolului) și la misiunea acesteia în lume. Primele cuvinte: „Hristos, lumina lumii“, relevă doi poli asupra cărora se va concentra textul următor. Pe de o parte, Biserica Îl mărturisește pe Hristos, iar pe de altă parte trebuie să poarte de grijă întregii lumi. Scopul Conciliului este de aceea unul important, în măsura în care trebuie să redefinească mesajul Evangheliei și să observe necesitățile misionare ale lumii prezente⁷. „Biserica nu numai că trebuie să-L vestească mereu pe Hristos, Lumina lumii, ci trebuie și să propovăduiască buna vestire a Evangheliei la toate neamurile, potrivit poruncii Mântuitorului“ (paragraf 1). Misiunea este descrisă în paragraful 2 ca fiind „planul lui Dumnezeu Tatăl de a ridica făptura la comuniunea unei vieți împreună cu El“. Toți cei care cred în Hristos vor fi asumați prin jertfa Acestuia la acest plan al lui Dumnezeu (paragraful 3), iar Sfântul Duh este Cel care va continua misiunea Tatălui și a Fiului în Biserică, căci prin puterea Duhului, Biserica se reînnoiește și crește, cuprinzând pe toți în unitatea sa (paragraful 4).

O viziune dinamică a Bisericii și a misiunii sale în lume reiese și din paragrafele următoare: misiunea apare ca voință a Tatălui, ea fiind împlinită în Fiul, Care întemeiază Împărăția lui Dumnezeu pe pământ (paragrafele 3 și 5). Misiunea Tatălui și a Fiului se continuă prin lucrarea Sfântului Duh, Care sălășluiește în Biserică (paragraful 4). Aceasta este o viziune profund trinitară și biblică⁸ ce plasează misiunea, nu atât sub mandatul dat de Iisus Hristos Bisericii Sale, cât sub cel al Sfintei Treimi în deplinătatea Sa. Mai departe, eshatologic vorbind, acest mandat misionar se continuă în împlinirea unității văzute a poporului lui Dumnezeu întru slavă (paragrafele 3 și 5). În același timp, documentul rezervă Bisericii, înțeleasă ca popor al lui Dumnezeu, un rol preponderent în transmiterea învățăturii lui Iisus Hristos (paragraful 3). Biserica este „în orice fel și totdeauna semnul văzut și mijlocul unirii cu Dumnezeu și al unității întregii naturi umane“ (paragraful 1).

creștini și misiunea *ad extra*, referitoare la problemele societății, cf. R. Roquette, *o.c.*, p. 262.

⁵ Pr. prof. D. Popescu, **Eclesiologia romano-catolică după documentele celui de al doilea Conciliu de la Vatican și ecourile ei în teologia contemporană**, Editura I.B.M.B.O.R., București, 1972, p. 34.

⁶ Textul în limba engleză al documentului *Lumen Gentium* se găsește la W. Abott, *o.c.*, pp. 234–240, traducerea fiind a noastră.

⁷ Cf. O. G. Hernandes, în vol. **L’Eglise de Vatican**, II, *o.c.*, p. 187.

⁸ *Ibidem*, p. 188.

Aceste prime paragrafe dau sens următoarelor paragrafe ale documentului, pe care le vom urmări în raport cu cinci teme principale.

Definiția misiunii

Termenul „misiune” apare încă din primul paragraf al *Lumen Gentium*, ca fiind alăturat celui de „evangelizare”⁹. A evangeliza este „a anunța Evanghelia” (paragraful 1), „a aduce buna veste săracilor” (paragraful 8), „a vesti mărturia lui Iisus Hristos despre viața veșnică” (paragraful 11) și „a anunța adevărul mântuirii” (paragraful 17). Biserica este cea care are datoria de „a învăța toate neamurile și de a propovădui Evanghelia pentru ca oamenii să dobândească mântuirea” (paragraful 24).

Lumen Gentium este impregnată de un limbaj evanghelic și presărată cu multe referințe biblice. Astfel, găsim mai multe idei referitoare la ideea de mântuire prin credință, slujire și mărturie. Dar ceea ce este mai important din punct de vedere al misiunii Bisericii, este enunțat în primul capitol: reunirea tuturor oamenilor în jurul Tatălui ceresc, întru slavă (paragrafele 2 și 3), astfel încât „lumea întregă să fie transformată în popor al lui Dumnezeu” (paragraful 17). Aceste concepte constituie totodată fondul noii reflecții despre natura și necesitatea mântuirii.

Într-o lucrare a sa, teologul John Nyquist, numără mai mult de 30 de referințe la termenul „evangelizare” în documentele Conciliului, plus alte fraze echivalente sau asemănătoare. Totuși el remarcă faptul că „documentele Conciliului Vatican II nu oferă o definiție precisă cu privire la evangelizare”¹⁰. Dar această concluzie pare să facă abstracție de textele pe care tocmai le-am citat, care corespund evident scopurilor evangelizării. Totuși Conciliul s-a ferit să dea o definiție clară termenului de „evangelizare”, „spre a nu fi închistat în modelele trecutului”¹¹. Cum afirma și teologul Olivier Rousseau, „Conciliul nu vrea să definească nimic. O definiție impune un zid protector”¹². Acest fapt lasă câmp liber diverselor tendințe din cadrul Conciliului și o anumită deschidere cu privire la sensul misiunii și evangelizării.

⁹ Acest termen a fost ulterior introdus, la revizuirea textului din anul 1964, cf. Betti, *idem*, p. 73.

¹⁰ John Nyquist, *The uses of the New Testament as illustrated in missiological themes within selected documents of the second Vatican Council*, Trinity Evangelical Divinity School, Deerfield, Illinois, 1991, p. 60.

¹¹ D. Grasso, *Evangelizzazione. Senso di un termine*, Ed. Evangelisation, Roma, Universita Gregoriana Editrice, 1975, p. 22.

¹² O. Rousseau, *L'Eglise de Vatican, II, o.c.*, p. 66.

Originea mandatului misionar

Conform textelor documentului *Lumen Gentium*, misiunea își găsește impulsul și izvorul în planul lui Dumnezeu pentru umanitate. Mandatul misiunii provine din faptul că Fiul lui Dumnezeu a primit toată puterea în cer și pe pământ și prin urmare trimite poporul la propovăduire. Din acest punct de vedere, paragraful 17 este capital, căci el enunță caracterul fundamental misionar al Bisericii: trimiterea de către Fiul, care la rândul Său a fost trimis de către Tatăl, respectiv porunca de a anunța „adevărul mântuirii“, poruncă dată de Iisus Hristos prin sfinții apostoli, tuturor oamenilor (paragraful 17). Astfel, nu mai există nicio îndoială cu privire la responsabilitatea misionară a laicilor. Căci toți trăim această obligație de a propovădui Evanghelia¹³.

Privitor la clerici, „Domnul Hristos le-a încredințat mandatul misionar“ (paragraful 29). Ei au primit misiunea de a învăța toate neamurile, pentru ca toți „să dobândească mântuirea“ (paragraful 24). Pentru clerici, predicarea Evangheliei este prima dintre îndatoriri. Ei sunt cei care trebuie „să prelungească în lume activitatea misionară a Mântuitorului Hristos și a sfinților apostoli“ (paragraful 25). În capitolul III, consacrat episcopatului, se insistă încă odată asupra mandatului misionar încredințat de Mântuitorul fiecărui apostol în parte (Matei 28, 18; Marcu 16, 15–16) și a mărturiei apostolice din cartea Faptele Apostolilor.

Toți sunt datori să propovăduiască Evanghelia, episcopi, clerici și tot poporul credincios, căci misiunea a fost încredințată tuturor. Deși se insistă asupra diferențelor esențiale dintre cler și credincioși (paragraful 10), în fața sarcinii misionare a Bisericii trebuie redescoperit sensul preoției universale. În virtutea participării la Taina Botezului, toți creștinii trebuie să promoveze misiunea Bisericii lui Hristos (și misiunile particulare, cf. paragraf 23) și să se angajeze într-o activitate apostolică și misionară (paragraful 27). Recrutarea la misiune este clară, căci Biserica este de la început formată dintr-un popor aflat în mers, dar adunat în jurul unui păstor și totodată trimis în lume.

b) *Decretul Ad Gentes divinitus*

Decretul *Ad Gentes divinitus* este singurul text al Conciliului dedicat în întregime misiunii, fiind redactat de o comisie condusă de cardinalul W. Agagianin. El reflectă o concepție statică și tradițională a misiunilor, preocupându-se de aspecte practice cu privire la activitatea misionară. Acest lucru nu a corespuns dorinței unor teologi, care au opinat că „misiunile, în sens tehnic al cuvântului, nu au primit importanța cuvenită“¹⁴. În plus, începând de la promulgarea constituției *Lumen Gentium*, ar fi trebuit ca reflectarea misiunii să traducă noile per-

¹³ „În întreg corpusul de documente al Conciliului Vatican II, apare, fără putință de îndoială, faptul că toți avem datoria de a proclama Evanghelia la toate neamurile“ (J. Nyquist, *o.c.*, p. 66).

¹⁴ J. Schutte, *L'activite missionnaire de l'Eglise*, Ed. Cerf, Paris, 1967, p. 185.

spective ale unei Biserici în mers, ale unei Biserici orientate spre popor, uneia deschisă lumii¹⁵.

Puțin după promulgarea constituției asupra Bisericii, la începutul anului 1965, cardinalul Johannes Schutte a fost numit redactorul principal al decretului¹⁶. A fost ajutat în misiunea sa de mai mulți teologi cunoscuți, între care misiologul Seumois și teologii Congar și Ratzinger. Împreună au lucrat nu numai la textul propriu-zis, ci au încercat să îl și coreleze cu constituția *Lumen Gentium*. Decretul misionar se sprijină așadar temeinic pe constituția amintită, pe care o citează de mai multe ori. Decretul *Ad Gentes* a fost promulgat în ultima zi a Conciliului, pe 7 decembrie 1965¹⁷.

Biserica și misiunea

Primul capitol al decretului tratează direct bazele doctrinei ale misiunii. Încă de la început, el împrumută limbajul din *Lumen Gentium*, care descrie Biserica în sensul de a fi „taina mântuirii universale”¹⁸, cu vocația de a propovădui Evanghelia, după porunca Întemeietorului său (paragraful 1). Misiunea decurge din natura și identitatea lui Dumnezeu Cel în Treime și își are izvorul în iubirea lui Dumnezeu, care este „principiu fără principiu” (paragraful 2). Această iubire se concretizează prin venirea Fiului în lume, adevăratul și unicul mijlocitor între Dumnezeu Tatăl și oameni (paragraful 3). Misiunea Bisericii se realizează prin trimiterea Duhului Sfânt în lume, Care lucrează în cadrul Bisericii, făcând-o astfel misionară, iar misiunea acesteia se întemeiază pe „misiunea Fiului și a Sfântului Duh, conform voii Tatălui” (paragraful 2). *Missio Dei* se dezvoltă și se împlinește în cadrul poporului lui Dumnezeu.

În paragraful 5 Biserica este încă odată definită ca „taină a mântuirii”, fiind părtașă a unei duble realități: „pe de o parte, împlinește mandatul primit de la Hristos Domnul de către apostoli, iar pe de altă parte, comunică și face vizibil în viața credincioșilor săi acest mandat”. Altfel spus, „prin forța vieții sale interne, a organismului viu (cf. Efeseni 4, 16), ea împlinește natura umană și o deschide mântuirii lui Hristos” (paragraful 5).

¹⁵ J. A. Scherer, S. B. Bevans, *New directions in mission and evangelization*, Eds. Orbis, Maryknoll, 1994, p. 116.

¹⁶ „Cel care a avut cu adevărat un rol important în redactarea documentului a fost Părintele J. Schutte, superiorul școlii *Divine Word Missionaries*, remarcă teologul Robert J. Schreiter, *New directions...*, o.c., p. 117.

¹⁷ Pr. Barbu Grigore Ionescu (D. Stăniloae), *Conciliul de la Vatican. Dezbaterile și hotărârile sesiunii a patra*, în rev. „Ortodoxia”, an XVII (1965), nr. 4, p. 459.

¹⁸ Textul decretului *Ad Gentes divinitus* se găsește la David Bosch, *Transforming Mission. Paradigm Shifts in the Theology of Mission*, Orbis Press, Maryknoll NY, 1991, pp. 221–229, de unde l-am preluat și tradus pentru studiul de față.

Cu paragraful 6 se trece de la misiune în sens larg, la misiunile particulare, care au specificitățile lor proprii, în funcție de contextele diferitelor popoare ale pământului. În acest sens, misiunea poate fi definită astfel: „Inițiativele particulare, prin care predicatorii Evangheliei, trimiși de Biserică în toată lumea, propovăduiesc adevărul revelat al Evangheliei printre popoare sau grupuri umane care nu cred în Hristos, se numesc misiuni. Finalitatea misiunilor constă în evanghelizarea și implantarea Bisericii acolo unde ea nu a fost niciodată înrădăcinată“ (paragraful 6)¹⁹. Această definiție redescoperă două realități distincte, dar complementare, anume evanghelizarea și zidirea Bisericii – *plantatio Ecclesiae*. Fără prima, activitatea misionară ar fi redusă la o expansiune teritorială, fără cea de a doua, noii convertiți s-ar fi găsit fără un loc în care să-și lucreze credința dobândită. Biserica ar fi astfel fără chip, într-o arie culturală convertită²⁰.

Decretul nu lasă nicio urmă de îndoială în ceea ce privește prioritatea predicării Evangheliei. „Mijlocul principal al acestei implantări este predicarea Evangheliei lui Iisus Hristos, pentru ca mai apoi, potrivit scopului pentru care Hristos Și-a trimis apostolii în lume, prin cuvântul lui Dumnezeu, oamenii credincioși să poată să ajungă în baia botezului“ (paragraful 6)²¹. Conform celor menționate, prima activitate misionară a împlinit-o Însuși Domnul Iisus Hristos²².

Începând cu momentul în care Cuvântul lui Dumnezeu întrupat și-a găsit loc printre noii convertiți, se înrădăcinează Biserica, ce mai apoi se dezvoltă cu o structură și o ierarhie proprii. O dată ajunsă la maturitate, noua Biserică este chemată să facă față noilor situații misionare, având rolul de a „propovădui Evanghelia tuturor celor care sunt în afară“ (paragraful 6). Aceste aprecieri reflectă o misiune dinamică. Deși noțiunea de teritoriu de misiune – *terra missionis* își are importanța ei, ea trece pe locul al doilea în momentul în care Biserica și-a dobândit maturitatea. Misiunea devine astfel responsabilitatea fiecărei Biserici locale, mai noi sau mai vechi²³.

Reflectând asupra „Justeței și necesității activității misionare“, paragraful următor (7) se întrebă de ce este necesară misiunea Bisericii? Pentru a răspunde la această întrebare, se arată că misiunea reafirmă voința mântuitoare a lui

¹⁹ Teologul David Bosch numește în volumul său intitulat, **Transforming Mission**, misiunea ca fiind unealta prin care Biserica lucrează pentru a realiza acel *plantatio ecclesiae*, care este finalitatea firească a lucrării misionare a Bisericii (**Transforming Mission**, o.c., p. 362).

²⁰ „Aceasta a fost constanta Teologiei misionare romano-catolice din secolul XX“, după cum afirmă M. Schreier în capitolul *Prozelitism și misiune*, în **New directions**, o.c., p. 115.

²¹ Legătura *predică-implantare* este dezvoltată în paragraful 20, unde se arată că „toate Bisericile tinere, recent formate, se întemeiază pe predicarea cuvântului Evangheliei, fără de care nu se poate face nimic, întrucât Dumnezeu Cuvântul este Cel care lucrează la zidirea Bisericii Sale“ (paragraful 20).

²² Se subliniază astfel importanța respectării unei ordini firești în lucrarea misionară: „enunțarea Cuvântului, kerigma, tâlcuirea Scripturii și slujirea liturgică“ (cf. J. Schutte, o.c., p. 113).

²³ „Toate misiunile vizează în primul rând pe om, nu atât teritoriile locuite de oameni, deși în istorie au fost multe situații în care Biserica a căutat să stăpânească mai întâi pământurile și apoi pe om“ (Y. Congar, o.c., p. 199).

Dumnezeu care vrea „ca toți oamenii să se mântuiască și la cunoștința adevărului să vină“ (I Timotei 2, 4–5) (paragraful 7, alineatul 1)²⁴. Textul amintește apoi de importanța propovăduirii și de rolul mijlocitor al Bisericii, căci cunoașterea lui Hristos vine prin propovăduirea Bisericii, „în care oamenii intră prin botez ca printr-o ușă“ (paragraful 7).

Există un raport strâns între misiune și mântuire, de aceea, la fel cum făcea și *Lumen Gentium*, decretul dă un avertisment dur celor care, deși recunosc Biserica, refuză să participe la viața sa. Din nou, se lasă deschisă posibilitatea mântuirii celor care, „fără vina lor ignoră Evanghelia“ (paragraful 7). Deși mântuirea *extra Ecclesiam* este posibilă, textul nu aprofundează relația dintre posibilitatea mântuirii și necesitatea intrării pe ușă pentru obținerea mântuirii²⁵. În concluzie, Dumnezeu voiește ca toți oamenii să se mântuiască, iar mijloacele prin care cineva poate face acest lucru, deși se află în afara Bisericii, sunt cunoscute numai de El.

Ultima parte a paragrafului 7 insistă pe o viziune personalizată a mântuirii, în care ceea ce contează mai mult este răspunsul dat de către om. Textul amintește aspectul împlinirii voii lui Dumnezeu de a cuprinde și unifica întreaga făptură umană, prin mântuirea oferită de Iisus Hristos: „Dumnezeu este pe deplin glorificat atunci când oamenii acceptă, în mod conștient și deplin, opera mântuirii realizată de Iisus Hristos“ (paragraful 7, alineatul 3). Dumnezeu va cârmui atunci, în mod vizibil, lumea și istoria. „Atunci se va împlini destinul Creatorului, când toți cei părtași naturii umane vor putea să spună *Tatăl nostru*“ (paragraful 7)²⁶.

Ultimele două paragrafe ale capitolului se referă la raportul dintre misiune, istoria omenirii și sfârșitul acesteia. Caracterul eshatologic al activității misionare și valoarea acesteia în istoria mântuirii sunt aici clar exprimate. Paragraful 8 („Activitatea misionară în viața și istoria umană“) prezintă mântuirea adusă de Iisus Hristos, ca răspuns la aspirațiile și așteptările umanității de totdeauna. El este întemeietorul noii umanități, „conducătorul, eliberatorul, mântuitorul, Cel care dă viață“ (sfârșitul paragrafului 8).

Ultimul paragraf al capitolului, prezintă activitatea misionară ca pe o revelație și o împlinire a destinului lui Dumnezeu. „Misiunea nu e altceva decât manifestarea existenței lui Dumnezeu, epifania Sa și împlinirea voii Sale în lume“ (paragraful 9). De aceea, misiunea nu așteaptă pe om să vină la ea, ci merge ea în întâmpinarea acestuia. Tot ceea ce se descoperă în sufletul omului va fi „purificat, înălțat și desăvârșit, spre slava lui Dumnezeu“ (paragraful 9).

Decretul subliniază în final că există „o tainică prezență a lui Dumnezeu“ (paragraful 9) în sânul diferitelor culturi și discerne această prezență ca fiind o

²⁴ Acest text biblic apare deja în *Lumen Gentium* (paragraful 16).

²⁵ Cezar Vasiliu, *Relațiile dintre Biserica romano-catolică și Biserica ortodoxă de la anunțarea Conciliului Vatican II*, în rev. „Ortodoxia“, an XXVIII (1976), nr. 1, p. 68.

²⁶ „Misiunea reprezintă voia lui Dumnezeu, care dorește ca toți oamenii să se roage într-un singur fel Lui, care dorește ca toți să se mântuiască, de aceea misiunea este într-un fel o Epifanie permanentă“ (Y. Congar, *o.c.*, p. 216).

*preparatio evangelica*²⁷. În comentariul său, cardinalul Joseph Ratzinger – actualul suveran pontif –, sublinia importanța acestei *preparatio* în dialogul inter-religios²⁸.

Activitatea misionară se înscrie într-o mișcare de „plenitudine eshatologică”. Această viziune este în acord cu partea centrală din *Lumen Gentium* (paragrafele 13–17), bază a tuturor celorlalte texte cu privire la misiune²⁹. De aici apare și folosirea expresiei „pregătire eshatologică”, pentru descrierea unei apropieri a misiunii de lume și de istoria mântuirii.

În linii mari, decretul *Ad Gentes divinitus* se referă la fundamentele doctrinei ale misiunii. Apoi acesta dezvoltă un anumit număr de învățături și de concluzii practice. În continuare, vom observa aspectele importante ale misiunii, în comparație și cu celelalte documente misionare ale vremii.

Definiția misiunii

Față de o lume în schimbare, noțiunea de *terra missionis* trece pe plan secundar. Nu mai există acum o linie clară de demarcație între țările creștine și țările misiunii, ci frontiera s-a mutat între credință și necredință. Biserica întregă a devenit misionară, căci „activitatea misionară decurge din natura însăși a Bisericii” (paragraful 5). Cu toate acestea, unii teologi nu vor să piardă definitiv sensul specific al misiunilor și se sprijină pe tradiția conservatoare, pentru a reaminti care este dublul mandat al Bisericii, acela de a-L proclama pe Iisus Hristos și de a implanta Biserica, acolo unde ea nu are încă rădăcini. Fericitul Augustin este citat la începutul capitolului pentru a sublinia sarcina prioritară a misiunilor: „Pentru Biserică, esențiale sunt predicarea cuvântului și implantarea Bisericii” (paragraful 1)³⁰.

Numeroase alte texte insistă asupra predicării și vestirii explicite a Evangheliei. În paragraful 7 citim: „Trebuie ca toți să se convertească la Hristos, fapt care se face ca urmare a predicării de către Biserică”. Același lucru îl afirmă și paragraful 13: „Prin predicare, trebuie să arătăm tuturor oamenilor pe Dumnezeu Cel viu, Care a trimis mântuirea tuturor, prin Iisus Hristos, pentru ca lumea să creadă și să se convertească”. Alte trimiteri la propovăduire se regăsesc în mai multe para-

²⁷ Ideea unei *preparatio evangelica* apare și în mai multe paragrafe din *Lumen Gentium* (13, 16 și 17).

²⁸ J. Ratzinger, *Mission et dialogue interreligieux*, în **L'activité missionnaire...**, o.c., p. 126. Înaltul prelat catolic este de părere că Biserica ar trebui să se aplece și asupra relației cu celelalte religii și nu numai asupra relațiilor irenice și ecumenice dintre creștini.

²⁹ În *Lumen Gentium* (paragraful 13) apare un text referitor la viziunea eshatologică a misiunii, care sub o formă sau alta, va fi reluat de toate celelalte texte conciliare.

³⁰ În esență, Y. Congar este de părere că „textele conciliare se referă la aceleași metode misionare: implantarea Bisericii și formarea Bisericilor locale, care sunt formate din poporul lui Dumnezeu, care a dobândit credința prin ascultarea cuvântului Scripturii” (**L'activité missionnaire...**, o.c., p. 206).

grafe ale decretului (15, 20, 21, 23, 38, 42), ca un fel de reafirmare permanentă a vocației misionare a Bisericii. Această profundă orientare asupra *kerigmei*, reflectă tendința exprimată în constituția *Lumen Gentium*.

Celălalt aspect, implantarea Bisericii, constituie manifestarea firească a predicii și a convertirii. *Plantatio Ecclesiae* trebuie să fie prioritatea operelor misionare propriu-zise, în timp ce propovăduirea Evangheliei este o sarcină care revine ulterior tuturor credincioșilor botezați (cf. paragraful 23). Misiunile au o vocație care depășește cadrul strict individual, ele vizând implantarea Bisericii în sânul popoarelor și culturilor lumii. Odată implantată, Biserica poate să irige, pentru a spune astfel, orice arie culturală (cf. paragraful 15)³¹.

Originea mandatului misionar

Izvorul mandatului misionar se găsește în teologia trinitară, dezvoltată în primul capitol. Biserica este misionară datorită naturii sale (cf. paragrafele 2 și 35), pentru cel puțin două motive. Mai întâi, ea își are originea în misiunea desfășurată de Fiul și de Sfântul Duh (paragraful 2)³², fiind o prelungire a acesteia, din voință divină. În al doilea rând, Biserica este misionară datorită mandatului încredințat de Mântuitorul sfinților apostoli (paragraful 5). Imperativul misionar al Mântuitorului, relatat de către evangheliști, este de mai multe ori citat³³. Acest imperativ misionar relevă, în același timp o necesitate ontologică a Bisericii și o datorie morală. Niciun membru al Bisericii nu se poate sustrage de la imperativul misiunii creștine (paragraful 35). Pe tot parcursul documentului este subliniată vocația și responsabilitatea misionară a tuturor membrilor Bisericii: clerici (paragrafele 15, 23 și 20), monahi (paragrafele 6 și 29) și laici (paragrafele 15, 21, 35 și 36).

Capitolul VI (intitulat „Cooperarea“), care exprimă sarcina misionară a popoului lui Dumnezeu, este prefațat prin următoarele cuvinte: „Biserica, fiind în întregime misionară, iar opera de evanghelizare, fiind o responsabilitate a oricărui creștin, Conciliul invită toți creștinii la o reînnoire interioară, în sensul conștientizării responsabilității în propovăduirea Evangheliei, asumându-și pe deplin partea lor din lucrarea de misiune“ (paragraful 35). Se remarcă faptul că invitația

³¹ „Activitatea misionară“ are drept consecință implantarea Bisericii, care este depozitara mântuirii, pe când același termen are legătură și cu zidirea Bisericii într-o anumită arie teritorială și culturală” (*Ibidem*, p. 202).

³² Y. Congar afirmă că „Biserica are, prin voință divină, posibilitatea de a se propaga în lume, ca efect al dorinței Sfintei Treimi de a împărtăși din iubirea Sa întregii lumi. De aceea ea trebuie să fie mereu vie, mereu dinamică, pentru că Îl propovăduiește pe Dumnezeu Cel viu“ (*Ibidem*, p. 186).

³³ Teologic, misiunea Bisericii este întemeiată pe conceptul de *Missio Dei*. Totuși, *Missio Filii* are un rol deosebit de important pentru istoria mântuirii și pentru misiunea de totdeauna a Bisericii, în primul rând prin trimiterea apostolilor la propovăduire, așa după cum Fiul este trimis în lume de către Tatăl (vezi pr. prof. univ. dr. Valer Bel, **Misiunea Bisericii în lumea contemporană**, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2004, pp. 48–79).

se adresează tuturor creștinilor, iar între viața reinnoită și mărturia creștină există un liant puternic.

Misiune și unitate

Decretul *Ad Gentes divinitus* reia, din perspectiva eclesiologiei, cele deja menționate în constituția *Lumen Gentium*, potrivit căreia Biserica este „taina mântuirii“ (paragrafele 1 și 5). În Sfântul Duh se întemeiază unitatea Bisericii, Cel care adună într-un singur popor al lui Dumnezeu pe toți cei care cred în Hristos (cf. paragrafelor 4 și 5). „Activitatea misionară este una din expresiile acestei unități spirituale, propagând credința care mântuiește, răspândind-o“ (paragraful 6). De aici, rezultă o profundă legătură între misiune și unitate.

Implicațiile acestei viziuni, în ceea ce privește ecumenismul, sunt notabile. Decretul asupra ecumenismului, *Unitatis Redintegratio*, promulgat pe 21 noiembrie 1964, constată diviziunile care separă pe creștini și recunoaște că ele pot să constituie un obstacol pentru misiune: „Divizarea creștinilor, într-adevăr dăunează cauzei propovăduirii Evangheliei la toată făptura și pentru mulți, ea stopează accesul la credință“ (paragraful 6)³⁴. Dintr-o perspectivă, așadar, dimensiunea ecumenică a misiunii nu a fost foarte mult aprofundată. Johannes Shutte, responsabil cu redactarea decretului, explică această lipsă prin dificultatea problemei și prin lipsa de soluții concrete³⁵.

Problema unității nu se limitează la un singur dialog ecumenic, ci privește articularea relației dintre Biserică și bisericile locale. Noile accente observate în *Lumen Gentium*, vor permite o legătură mai aprofundată dintre diversitățile religioase și culturile locale cu Biserica Romano-Catolică, în conformitate și cu unele paragrafe din *Ad Gentes divinitus* (paragrafele 15, 22). Unitatea în diversitate este posibilă dacă centrul Bisericii celei una și nedespărțită se găsește întotdeauna la Roma, iar periferia rămâne, în mod voluntar, puțin diferită, cu frontierele mai deschise și mai largi. Unitatea, în acest caz, este deja atinsă, iar această unitate contribuie la dezvoltarea unei misiuni mai profunde (paragraful 1).

Percepția asupra mântuirii

Voința divină, de a mântui pe toți oamenii, este clar definită de *Ad Gentes divinitus*, care citează din prima epistolă către Timotei a Sfântului Apostol Pavel

³⁴ Preambulul decretului menționează că „divizarea creștinilor este pentru lume un motiv de scandalizare, dar Bisericile pot remedia într-un fel acest neajuns prin propovăduirea Evangheliei la toată făptura“ (**Unitatis Redintegratio**, Texte și comentariu la pr. prof. dr. Gabriel Oprea, Editura Polirom, Iași, 2007, p. 12).

³⁵ Comentarii despre acest aspect în *Ce que la mission attendait du Concile în L'activité missionnaire...*, o.c., p. 118.

(I Timotei 2, 4). Dar care este natura acestei mântuirii? Paragraful 8 ne prezintă mântuirea ca răspuns la aspirațiile omului, deci ca o necesitate antropologică. Paragraful 3 se axează pe misiunea Fiului, pentru a defini caracterul teocentrist al mântuirii: „El, Dumnezeu, va hotărî să intervină în istoria mântuirii, într-un mod nou și definitiv, trimițându-și Fiul în viața oamenilor, pentru a împăca lumea cu Sine, în scopul restaurării acesteia“ (cf. Efeseni 1, 10) (paragraful 3). Acest paragraf confirmă, perspectivele soteriologice menționate în *Lumen Gentium* (paragrafele 8, 14 și 28). Textul continuă: „Printr-o înnoimere adevărată, Fiul lui Dumnezeu a venit pentru a-i face pe oameni să participe la natura dumnezeiască“ (paragraful 3). Printr-un proces de restaurare, El mântuiește umanitatea, făcându-o părtașă naturii dumnezeiești. Fără a-l identifica, decretul preia astfel un element important al Teologiei orientale, numit *theosis* sau îndumnezeire³⁶.

Doctrina despre restaurare apare astfel ca un element principal al mântuirii. Nu numai că deschide tuturor posibilitatea mântuirii în Hristos – în măsura în care toți credincioșii sunt sau nu „integrați“ (paragraful 3) sau „înălțați“ (paragraful 9) – ci și dinamizează conceptul de mântuire, căci toate eforturile au ca scop final unirea tainică cu Hristos. Această teologie concentrează mântuirea pe persoana lui Iisus Hristos și pe necesitatea propovăduirii Evangheliei Sale, ca obiectiv principal misionar. Totuși, unii se vor întreba, de ce mai este necesară misiunea, câtă vreme toți avem posibilitatea de a ne mântui?³⁷.

Perspectiva eshatologică

Decretul *Ad Gentes divinitus* nu lasă niciun dubiu cu privire la orientarea eshatologică a misiunii. Misiunea are valoare de epifanie, ea fiind manifestarea existenței lui Dumnezeu (paragraful 9). Decretul vede misiunea, nu doar în termeni de expansiune teritorială pe pământ (cu toate consecințele juridice și canonice), dar și în sensul legăturii dintre credința în Iisus Hristos, venirea Împărăției și finalitatea istoriei pământești, pentru a face loc instaurării acesteia. Misiunea se situează în egală măsură, în timp și în afara acestuia, „în timpul dintre prima venire a Domnului și cea de a doua“ (paragraful 9). Într-adevăr misiunea se face în mijlocul acestei lumi, înfruntând toate vicisitudinile istoriei, dar ea merge înainte spre împlinire, antrenând odată cu ea tot ceea ce găsește bun la popoare, națiuni și culturi. Dacă misiunea „a fost repatriată în centrul vieții Bisericii“³⁸, definiția Bisericii nu mai este una rigidă, absolutistă, ci devine expresia unui popor aflat în mers, spre o finalitate eshatologică, care de fapt nu este altceva decât plenu-

³⁶ Vezi studiul preotului profesor dr. Dumitru Stăniloae, **Chipul nemuritor al lui Dumnezeu**, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1987, mai ales capitolul *Împlinirea omului în Iisus Hristos*, în care vorbește și despre unele concepții teologice catolice și protestante (pp. 138–210).

³⁷ Andre Scrima, **Perspective ortodoxe asupra Conciliului Vatican II**, o.c., p. 110.

³⁸ Expresia îi aparține lui J. Schutte, care indică astfel urgența misionară a Bisericii, o.c., p. 113.

dinea unei vieți trăite cu Hristos (cf. paragraful 9). După părerea unor teologi, această concepție nu ar fost posibilă, decât datorită reformulării complete cu privire la eclesiologie, efectuate în constituția *Lumen Gentium*³⁹.

Biserica în lume

c) *Decretul Apostolicam Actuositatem*

Dacă decretul *Ad Gentes* și-a axat teologia misionară pe fundamentele constituției *Lumen Gentium*, decretul *Apostolicam Actuositatem* a fost emis de Conciliul Vatican II, pentru a formula o reflecție cu privire la locul laicilor în Biserică⁴⁰. Decretul urmează și el o parte din reflecțiile documentelor anterioare, în încercarea de a stabili locul și rolul credincioșilor laici în viața Bisericii catolice.

Decretul a fost promulgat pe 18 noiembrie 1965, aproape de finele ultimei sesiuni de lucru a Conciliului Vatican II. Prin ordinul expres al suveranului pontif, una dintre comisiile de lucru ale Conciliului, instituite în anul 1960, a avut drept scop studierea rolului „apostolatului laicilor în toate chestiunile de credință, religioase și sociale”⁴¹. Teologul A. Glorieaux comenta asupra importanței acestei comisii: „Aceasta trebuie să aibă o influență puternică asupra Conciliului, având rolul de a pune în lumină locul laicilor în Biserică și de a sublinia importanța acestora în misiunea apostolică a Bisericii”⁴².

Acest decret prelungește și dezvoltă reflecția asupra identității și rolului laicilor, care deja fuseseră menționate în capitolul IV din *Lumen Gentium*. Aici se afirmă în mod clar faptul că laicii sunt parte a poporului lui Dumnezeu, fiind botezați în Iisus Hristos și participând „într-un mod propriu la slujirea arhierescă, profetică și împărătească a lui Iisus Hristos, exercitându-și misiunea care este specifică oricărui popor creștin” (paragrafele 31 și 32). *Lumen Gentium* va da laicilor un statut propriu și inconfundabil, accentuat prin expresia „definiție prin negație”, adică ceea ce sunt laicii în comparație cu clericii Bisericii. Apostolatul laicilor nu este altceva decât „participarea la misiune a oricărui creștin” (paragraful 33).

Decretul *Apostolicam Actuositatem* integrează și asumă această înțelegere teologică, până la a împrumuta un limbaj aproape identic: „Laicii sunt participanți la slujirea arhierescă, profetică și împărătească a lui Iisus Hristos, împlinind în Biserică și în lume, partea lor din misiunea întregului popor al lui Dumnezeu” (paragraful 2)⁴³. Apostolatul laicilor decurge din identitatea lor profundă căci

³⁹ Andre Scrima, *Simplex reflexions d'un orthodoxe sur la Constitution*, „Una Sanctam”, no. 51, 1966, p. 1279.

⁴⁰ Yves Congar, *L'Apostolat des Laics*, Ed. Cerf, Paris, 1970, p. 13.

⁴¹ A. Glorieaux, *Histoire du Decret*, WCC Publications, Geneve, 1979, p. 123.

⁴² *Ibidem*, p. 92.

⁴³ Textul decretului *Apostolicam Actuositatem* l-am preluat din T. M. Schopf, *A Survey of Catholic Theology, 1800–1970*, New York, Stand Press, 1970, p. 81–90.

„vocația creștină este prin natura sa vocația apostolatului“ (paragraful 2). Teologul Y. Congar vorbește aici despre o definiție prin negație⁴⁴. Trimiterea la misiune nu rezultă dintr-o poruncă sau dintr-o decizie a ierarhiei Bisericii, nici chiar din trimiterea lui Hristos Însuși, ci din statutul ontologic al laicului și din rolul acestuia de participant la viața oferită de Domnul Iisus Hristos.

Identitatea creștină și misiunea sunt, așadar, două concepte inseparabile. Apostolatul este fondat pe însăși existența creștinului. Decretul *Apostolicam Actuositatem* va da substanță acestei misiuni, care ține de „natura apostolatului laicilor, caracterul și varietatea sa“ (paragraful 1). În concret, aceasta se traduce printr-o insistență a decretului asupra rolului și vocației fiecărui membru al Bisericii în parte.

În continuare, vom observa unele aspecte privind definiția apostolatului și înțelegerea mântuirii.

Definiția apostolatului

Structura definitivă a decretului permite să se observe foarte rapid o definiție a apostolatului. Una dintre problemele amintite se referă la distincția dintre „apostolat“ și „misiune“: „ar trebui rezervat termenul *apostolat* la enunțarea directă a Evangheliei, căci *misiunea* trimite la un câmp de lucru mai vast?“⁴⁵. În tradiția Bisericii cuvântul „apostolat“ a fost mai curând rezervat în sensul strict al propovăduirii Evangheliei de către apostoli, pe când termenul „misiune“ se aplică oricărei lucrări a Bisericii în lume⁴⁶. Comisia de redactare a folosit totuși ambii termeni, minimalizând distincția dintre cei doi⁴⁷.

Astfel, primul capitol definește apostolatul în sens lărgit. Este numită „apostolat“ lucrarea trupului întregii Biserici, în vederea instaurării domniei lui Iisus Hristos pe pământ. Apoi, în paragraful care urmează, se spune că „laicii își exercită apostolatul, astfel încât acțiunea lor să fie în mod clar o mărturie a lui Hristos și să servească mântuirii oamenilor“ (paragraful 2).

Documentul se oprește în continuare asupra evanghelizării oamenilor și a încreștinării culturii. Acest fapt va structura tot capitolul II al decretului, intitulat „Scopurile misiunii“. În introducerea textului se arată că „misiunea Bisericii nu mai este doar aceea de a aduce oamenilor mesajul lui Hristos, ci de asemenea de a și pătrunde și de a preface, prin spiritul evanghelic, ordinea lucrurilor de pe pământ“.

⁴⁴ Y. Congar, *o.c.*, p. 158.

⁴⁵ *Ibidem*

⁴⁶ **Ecumenical Councils of the Catholic Church**, ed. by John Merken, London, 1978, p. 34.

⁴⁷ În discuțiile care au avut loc, s-a concluzionat că nu atât termenii contează, cât felul în care sunt ei aplicați în viața bisericească, în concret, în misiunea pe care laicii trebuie să o desfășoare pentru propovăduirea Evangheliei Mântuitorului Iisus Hristos, cf. Y. Congar, *o.c.*, p. 162.

Capitolele 6 și 7 reiau subiectul unicității misiunii lui Hristos. În primul, se vorbește despre apostolatul destinat evanghelizării și mântuirii oamenilor, iar în cel de-al doilea, despre o reînnoire spirituală în Hristos. Mai departe se face referire la dimensiunea caritativă a apostolatului creștin, care trebuie să fie considerată nu numai ca fiind proprie teologiei misiunii, dar mai ales o extensie a acesteia, fiind unul din roadele sale⁴⁸.

Această prezentare a responsabilității misionare a laicilor pune accentul asupra unei duble misiuni: anunțul explicit al Evangheliei (paragraful 6, alin.2) și lucrarea practică în istorie pentru pregătirea venirii lui Iisus Hristos (paragraful 7, ultimul alineat). Astfel, caritatea și operele caritabile fac parte din misiunea proprie a Bisericii (paragraful 8, alin.3). Analiza raportului dintre diaconie (slujire) și propovăduirea cuvântului reapare în mod constant, în tot cuprinsul decretului. Însă tema angajamentului social al Bisericii, cu implicațiile sale practice, va fi reluată *in extenso* în constituția *Gaudium et Spes*.

d) *Constituția pastorală Gaudium et Spes*

Constituția pastorală *Gaudium et Spes* a fost promulgată destul de târziu, în ultima sesiune a Conciliului (7 decembrie 1965). Constituția tratează, în principal, aspecte ale întâlnirii Bisericii cu lumea. Ea se adresează tuturor oamenilor și angajează dialogul, dificil, dar necesar, între creștini, purtători ai unui mesaj de încredere pe de o parte și lumea cu așteptările și neînțelegerile sale existențiale, pe de altă parte⁴⁹.

Constituția pastorală *Gaudium et Spes* este cel mai lung dintre documentele conciliare. Conform Mgr. McGrath, participant la Conciliul II Vatican, el depășește în lungime textele tuturor celorlalte Concilii ale Bisericii⁵⁰. Conform altor participanți, acest fapt se explică prin importanța temei abordate – nu trebuia în niciun caz ca Biserica să piardă această nouă întâlnire cu umanitatea – și prin alegerea metodei de lucru⁵¹. Față de această dublă exigență, se pare că nu a fost ușor de lucrat la elaborarea textului.

Impresia generală care se desprinde din lectura acestui document este cea a unei atitudini atente și înțelegătoare vis-à-vis de lume: grija de a înțelege și de a arăta o Biserică solidară cu oamenii, dorința de a merge în întâmpinarea lor, mai degrabă de a-i judeca sau de a-i condamna. Această privire favorabilă asupra lumii se extinde până la atei: dacă ateismul se numără printre cele mai grave fapte ale

⁴⁸ *Ibidem*

⁴⁹ Teologul Karl Rahner observa că această constituție „calcă pe urmele marilor constituții ale lui Ioan al XXIII-lea, fiind și ea pusă în slujba omului, pentru slujirea scopului nobil al acestuia de a se apropia de Dumnezeu și de a intra în comuniune cu El” (**Theological investigations**, vol. X, New York, Herder and Herder, 1973, p. 293).

⁵⁰ Marcos McGrath, *Presentation de la Constitution*, în Y. Congar, M. Peuchmaurd, *L'Eglise dans le monde de ce temps*, tome II, Ed. Cerf, Paris, 1967, p. 17.

⁵¹ G. Alberigo, J. P. Jossua, **La reception de Vatican II**, Ed. Cerf, Paris, 1985, p. 140.

acestui timp, trebuie recunoscut faptul că creștinii își au partea lor de responsabilitate prin raportare la acest fenomen (paragraful 19)⁵². Prin inițierea dialogului cu lumea, Biserica Romano-Catolică se poziționează de partea oamenilor, afirmând demnitatea tuturor și recunoscând solidaritatea genului uman (paragraful 1).

În analiza care urmează, vom încerca să vedem în ce măsură aceste idei amplificate sau completează învățătura Conciliului, asupra vocației misionare a Bisericii, sau ce aduce în particular *Gaudium et Spes* reflecției misionare? Ne vom fixa atenția asupra primei părți, intitulată „Biserica și vocația umană“, care expune fundamentele teoretice și teologice ale dialogului Bisericii – lume, cea de-a doua parte intitulată „Câteva aspecte urgente ale misiunii“, preocupându-se mai degrabă de probleme misionar-pastorale practice.

Om, *imago dei*

În prima parte a constituției se constată profunde transformări care bulversează societatea modernă: „Genul uman trăiește o eră nouă a istoriei sale, caracterizată prin schimbări profunde și rapide, care se întind, puțin câte puțin, peste tot globul”. Diferitele paragrafe următoare zugrăvesc un tablou mai degrabă sumbru al condiției umane, expunând lipsurile, angoasele, întrebările și aspirațiile umane și expresiile moderne ale problemei de fond care este păcatul: „Într-adevăr, dezechilibrele din lumea modernă sunt legate de un dezechilibru fundamental, păcatul, care prinde rădăcină în inima omului“ (paragraful 11, alin. 1).

În fața unei astfel de situații, Iisus Hristos apare ca unicul capabil de a da forță și izbăvire omului dezorientat. Nu există alt nume sub cer prin care oamenii să fie mântuiți. (cf. *Apostolicam Actuositatem*, paragraful 4, alin. 12). Hristos este începutul, centralitatea și sfârșitul întregii istorii, El este ca soluția tuturor problemelor fundamentale ale genului uman, El singur dă prilej omului să-și regăsească adevărata vocație (paragraful 10, alin. 2).

În continuare, documentul dezvoltă o antropologie creștină mai complexă:

- omul este imaginea lui Dumnezeu: *imago dei* (paragraful 12);
- sunt recunoscute profunde contradicții care apar în interiorul fiecărei ființe umane (grandoarea și mizeria omului – paragraful 13, alin. 3), constatând realitatea păcatului (paragraful 13), dar și demnitatea conștiinței (paragraful 16);
- prima parte se încheie printr-o expunere asupra persoanei lui Iisus Hristos, numit „Omul nou“ (paragraful 22).

Antropologia acestui capitol pleacă de la persoana lui Iisus Hristos și afirmă că El este „tipul absolut al existenței umane“⁵³, icoana perfectă a lui Dumnezeu. În fața paradoxurilor și misterelor vieții – libertate, moarte, conștiință, morală, necredință –, omul găsește în Hristos adevărata sa identitate și răspunsul la aspirațiile sale. Acesta este conținutul mesajului care a fost încredințat Bisericii și care

⁵² Textul constituției în limba engleză se află la W. Abott, *o.c.*, pp. 24–29, de unde l-am preluat și tradus.

⁵³ J. Mouroux, „Sur la dignité de la personne humaine”, *Ibidem*, p. 230.

se rezumă prin fraza celebră a Fericitului Augustin: „Tu ne-ai făcut pentru Tine, Dumnezeu și sufletul nostru nu cunoaște odihna până nu se va odihni întru Tine“ (paragraful 21, alin. 7).

Dacă primul capitol privește omul din perspectiva individului, capitolul al doilea analizează colectivitatea, prin perspectiva dimensiunii sale sociale⁵⁴. Textul face trimitere la două enciclice ale lui Papei Ioan al XXIII-lea: *Mater et Magister* și *Pacem in terris*, care au abordat chestiunea doctrinei sociale a Bisericii. În capitolul „Comunitatea umană“, se pune accentul asupra unității rasei umane, aceasta fiind în același timp o unitate creațională – un dar al creației (paragraful 24, alin. 1) și un sfârșit al existenței, voit de Dumnezeu. Căci Dumnezeu i-a dat poruncă să-L iubească pe El, dar și pe semeni și, prin persoana Fiului, și-a exprimat dorința „ca toți să fie unul“ (paragraful 24, alin. 2,3)

Aceste adevăruri teologice trebuie să-și găsească un ecou în experiența lumii contemporane, în concret, în necesitatea dezvoltării unor raporturi între oameni, care să fie fondate pe: dreptatea (paragraful 29) și demnitatea, respectiv respectul față de celălalt (paragrafele 26 și 27). Etica individualistă trebuie depășită și înlocuită cu principiul solidarității, care a fost ilustrat și trăit de Iisus Hristos. „Dumnezeu Cuvântul întrupat a voit să fie temeiul acestei solidarități“ (paragraful 32, alin. 2). În Iisus Hristos, Dumnezeu mântuiește oamenii, nu independent de voința acestora, ci în comuniune cu poporul chemat să trăiască dragostea Tatălui și să se angajeze în propovăduirea Evangheliei (paragraful 32, alin. 1, 2 și 3).

Biserica în lumea contemporană

Capitolul IV analizează natura exactă a raporturilor dintre Biserică și lume. El face sinteza primelor trei capitole, sprijinindu-se în parte pe eclesiologia deja enunțată de *Lumen Gentium* (paragraful 40, alin. 1). Dacă se amintește, încă de la început, de originea divină și de vocația spirituală a Bisericii, de „sfârșitul său eshatologic“ (paragraful 40, alin. 2), este pentru a o situa corect în realitatea istorică, „pentru că ea este în această lume și trăiește și reacționează odată cu ea“ (paragraful 40, alin. 1). În fapt, tot acest capitol reprezintă o prelungire a reflecției asupra misiunii Bisericii în lume⁵⁵.

Biserica este o realitate concretă formată din oameni, bine ancorată în centrul naturii umane. Ea este sufletul societății umane, în Biserică sintetizându-se, atât cetatea cerească, precum și cea pământească⁵⁶. Biserica, urmându-și misiunea proprie, printr-un proces de iradiere continuu, contribuie la umanizarea și salva-

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ G. Barauna, *L'Eglise dans le monde de ce temps. Etudes et commentaries*, tome II, Ed. Bruges, Desclée de Brouwer, 1968, p. 394.

⁵⁶ Cf. lui R. Tucci, Biserica este o realitate concretă din perspectiva faptului că este formată din oameni, bărbați și femei, dincolo de faptul că este ierarhică, instituțională, *L'Eglise dans le monde de ce temps, o.c.*, p. 105.

rea societății (paragraful 40, alin. 3). „Co-penetrare“ și „iradiere“ sunt termenii care definesc caracterul acestei noi relații a Bisericii cu lumea. Biserica arată tuturor, până la sfârșitul veacurilor, că: „oricine urmează pe Hristos, Omul perfect, devine el însuși om adevărat“ (paragraful 41, alin. 1); „a promova unitatea, este o condiție esențială a misiunii Bisericii“ (paragraful 42, alin. 3); „tot ceea ce se află adevărat, bun și frumos în umanitate, este păstrat și desăvârșit în Iisus Hristos“ (paragraful 42, alin. 5). Prin prezența sa în lume, Biserica este semnul și taina mântuirii (paragrafele 42, alin. 3 și 43, alin. 6).

Această viziune a Bisericii și a raporturilor sale cu lumea se regăsește și în celelalte documente conciliare⁵⁷: Biserica – taină universală a mântuirii, Hristos - Omul desăvârșit care mântuiește pe oameni și desăvârșește toate lucrurile în Sine (paragraful 45, alin. 2), Hristos – singurul Dumnezeu care asumă întreg universul (citată din Efeseni 1, 10; cf. paragraful 45, alin. 2). În centrul lumii se află Biserica, iar în centrul Bisericii se află Hristos. El este Cel care cuprinde toate, iar Biserica este taina universală care oferă mântuirea, care manifestă și actualizează dragostea lui Dumnezeu pentru om.

În loc de concluzie: Spre o nouă teologie a misiunii

În urma analizei evoluției teologiei catolice asupra misiunii, dezvoltată de Conciliul Vatican II, vom încerca să vedem în ce fel aceste noi orientări pot să aibă un impact asupra teoriei și practicii misiunii. Cu ajutorul a patru documente deja studiate și a altor texte conciliare atingând subiectul abordat, vom încerca să identificăm definițiile și prioritățile misiunii.

Problema definiției: ce este misiunea?

Primele două documente studiate, *Ad Gentes divinitus* și *Lumen Gentium*, ne prezintă a concepție mai degrabă eclesiocentrică a misiunii. Dar când se examinează rolul și locul Bisericii în lume (*Apostolicam Actuositatem* și *Gaudium et Spes*), definiția misiunii este mai degrabă orientată spre lume, spre umanitate. Acest fapt i-a determinat pe unii teologi să punteze momentul în care Conciliul Vatican II descoperă Bisericii care este adevăratul său subiect misionar (*Ad Gentes divinitus*, paragraful 2): omul și toate cele din lume⁵⁸.

Decretul *Ad Gentes divinitus* propune o definiție mai degrabă kerigmatică a activității misionare: predicarea Evangheliei și implantarea de Biserici, acolo unde Biserica nu a fost încă înrădăcinată (cf. *Ad Gentes divinitus*, paragraful 7, alin.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ Teologul Robert Schreier opinează că Biserica a trecut de la principiul „a face misiuni“ la „a fi misionară“. Misiunea a devenit astfel o parte din natura însăși a Bisericii (J. Scherer, S. Bevans, o.c., p. 117).

13). Misiunea Bisericii este centrată pe enunțarea Evangheliei și chemarea la schimbare (cf. *Ad Gentes divinitus*, paragraful 7, alin. 13). În sens teritorial, acest decret este marcat de o concepție geografică a misiunii și reflectă prioritățile celor două curente ale misiologiei catolice ale ultimei jumătăți de secol⁵⁹. Însă, de cum părăsim acest teren, se remarcă o schimbare a tonului și a limbajului.

Alegerea vocabularului este adeseori revelatoare: în decretul *Ad Gentes divinitus*, cuvântul „evangelizare“ este folosit în mod frecvent, pe când același nu figurează decât rareori în celelalte documente conciliare⁶⁰. Dacă este adevărat că în tradiția catolică folosirea acestui cuvânt datează dintr-o perioadă încă recentă⁶¹, aceasta nu explică distribuția sa foarte inegală în cadrul textelor. Fără îndoială, alte documente împrumută limbajul „mărturiei“, care în discursul catolic este adesea preferat termenului de „evangelizare“. Teologul Rene Latourelle constata la un moment dat că, „odată cu Vatican II, debutează o folosire masivă a terminologiei *mărturiei*, termen folosit pentru a desemna ansamblul activității de evangelizare a Bisericii“⁶². Acest fapt determină o lărgire a conceptului de misiune.

Cu *Apostolicam Actuositatem*, care vrea să integreze laicii în sânul misiunii Bisericii, câmpul misiunii se lărgeste într-un mod considerabil. Apostolatul este înțeles aici ca „orice activitate care tinde spre scopul întemeierii Împărăției lui Hristos pe pământ“ (paragraful 2). În interiorul acestei definiții însă, apar și alte elemente ale misiunii: evangelizarea (paragraful 2), enunțarea mesajului lui Hristos (paragraful 6), dar și pregătirea pentru întemeierea istorică a Împărăției (paragrafele 2 și 5). Astfel, pentru orice laic, a enunța Evanghelia și a mărturisi pe Hristos prin exemplul vieții personale, sunt elementele constitutive ale unui apostolat autentic (paragraful 6, alin. 13 și 16). Totuși, pe plan colectiv, misiunea Bisericii presupune în același timp, mântuirea oamenilor (paragraful 2, alin. 6) și reînnoirea întregii creații (paragraful 7).

În *Gaudium et Spes* regăsim o singură referință explicită cu privire la evangelizare (paragraful 44). În acest caz, este invocată necesitatea dialogului Bisericii cu lumea, scopul fiind mântuirea oamenilor și reînnoirea societății umane, căci „acesta este omul pe care voiesc să-l mântuiesc“ (paragraful 3, alin. 1). Biserica este continuatoarea în lume a operei lui Hristos, de a mântui și de a sluji (paragraful 3, alin. 2). Însă, chiar dacă Biserica este chemată să mărturisească în mod deschis voia Tatălui ceresc cu privire la mântuirea tuturor (38)⁶³, într-un mod vizibil, misiunea Bisericii se exprimă mai curând în termeni de solidaritate și de slujire, decât în enunțarea Evangheliei (cf. *Ad Gentes divinitus*, paragrafele 7, 8

⁵⁹ Cf. M. Dhavamony, *Evangelisation*, Rome, 1975, p. 21.

⁶⁰ În decretul *Ad Gentes* termenul apare în 13 paragrafe, în *Apostolicam Actuositatem* de șase ori, iar în *Gaudium et Spes* o singură dată.

⁶¹ Călugărul iezuit C. Davis din Statele Unite afirma, la finele anilor '80 că evangelizarea deja nu mai este o practică a Bisericii Catolice (K. Boyack, *Catholic Evangelisation Today*, Ed. Paulist Press, NY, 1987, p. 25).

⁶² Rene Latourelle, *Evangelizarea în timpul nostru*, în *Evangelisation*, o.c., p. 77.

⁶³ *Ibidem*, p. 81.

și 13). „Umanizarea“ și „co-penetrarea“ sunt cuvinte cheie noi care apar în ceea ce privește misiunea. Biserica misionară, care este taina mântuirii, face să se descopere omului adevărata sa vocație pe pământ⁶⁴.

Mandatul misionar: originea misiunii

Conciliul situează foarte clar originea misiunii în *Missio Dei*, sau mai exact, în *Missio Trinitatis*. Astfel, în afara exigențelor poruncilor lui Hristos, vocația apostolatului este o necesitate de ordin ontologic, căci ea însăși își are izvorul în Dumnezeu, Cel închinat în Sfânta Treime. Conform documentului *Ad Gentes divinitus*: „prin natura sa, Biserica este misionară“ (paragraful 2); „Biserica are sarcina de a propovădui credința, în conformitate cu mandatul pe care Hristos îl transmite membrilor săi“ (paragraful 5). Conform decretului *Apostolicam Actuositatem*, „vocația creștină este prin natura sa o vocație a apostolatului“ (paragraful 2), „căci laicii țin de legătura lor ontologică cu Iisus Hristos, Care le dă încredințarea și dreptul de a fi apostoli“ (paragraful 3). Apostolatul decurge din existența creștină și ca atare, el presupune o legătură apropiată cu Iisus Hristos, izvorul oricărui apostolat și garantul reușitei sale (paragraful 4). Astfel, sfințenia creștinului este un element esențial al apostolatului și condiția însăși a unei mărturisiri concrete și eficace (paragraful 16)⁶⁵.

Aparte de acestea, *Gaudium et Spes* privește raporturile dintre Biserică și lume într-un mod global și vede altfel problema responsabilității misionare a Bisericii. Textul subliniază că misiunea Bisericii este de a manifesta taina lui Dumnezeu și de a revela, în același timp, omului, sensul propriei sale existențe (paragraful 41). Creștinii trăiesc, în consecință, angajamentul lor în societate. Decalajul dintre profesarea credinței numeroșilor laici și comportamentul lor în viața cotidiană este calificat a fi printre cele mai grave erori ale timpului nostru (paragraful 41). În acest document, vocația apostolică este exprimată mai puțin în termenii de sarcină și mai mult în termenii de obligație din iubire: „Iubirea însăși care determină pe discipolii lui Iisus Hristos să anunțe tuturor oamenilor adevărul care mântuiește“ (paragraful 28, alin. 2 și paragraful 24, alin. 2).

Ecumenismul și misiunea: o relaționare posibilă?

Un fapt marcant al reflecției eclesiologice asupra misiunii, a fost regândirea modului în care Biserica înțelege existența și vocația sa în lume. Acest fapt a deschis noi perspective în raporturile dintre Biserica Romano-Catolică și ceilalți creștini, respectiv, în relația sa cu lumea non-creștină. Dacă dorința unei mărturisiri comune cu ceilalți creștini nu este decât rar menționată în documente, tema unității creștinilor și a rasei umane în ansamblul ei, nu este totuși absentă.

⁶⁴ William Frazier, *Mission theology revisited*, „International Bulletin of Missionary Research“, vol. 9, no. 4, oct. 1985, p. 169.

⁶⁵ M. Dhavamony, *o.c.*, p. 43.

În cursul redactării decretului *Apostolicam Actuositatem*, prezența observatorilor ortodocși și protestanți a determinat luări de poziție semnificative⁶⁶. Influența discuțiilor s-a făcut simțită în versiunea finală a documentului, în care se vorbește (paragraful 27 – de exemplu) despre atașamentul evanghelic și despre sarcina care rezultă de aici, de a da o mărturie creștină comună⁶⁷. În acest text important, nu numai că ceilalți creștini sunt recunoscuți indirect a fi pe picior de egalitate, ci se menționează totodată și necesitatea credincioșilor catolici de a mărturisi împreună cu ceilalți Evanghelia Domnului Iisus Hristos. Când este vorba de a promova valorile general umane, cooperarea poate să se întindă până la necreștini, la toți cei care nu profesază credința creștină. Determinarea unei lumi mai bune, în unire cu toți oamenii de bună voință, este o parte importantă a vocației apostolice.

Pentru *Gaudium et Spes*, a promova unitatea, se armonizează cu misiunea profundă a Bisericii (paragraful 42). Documentul insistă în mod explicit asupra unității originare a fiecărei persoane umane întreolaltă și menționează cuvântarea lui Pavel adresată atenienilor (Faptele Apostolilor 17, 26), pentru a afirma originea și vocația comună a tuturor oamenilor⁶⁸. Aceste texte vor face posibil și necesar dialogul cu credincioșii altor religii și cu toți oamenii lumii, fie ei atei sau credincioși. Această concepție a unității retrimite la primul și puternicul imbold ecumenic, care redescoperă nu numai toată Biserica, ci și toată lumea locuită⁶⁹. Astfel, unitatea, despre care se vorbește în aceste documente conciliare, privește înainte de toate unitatea rasei umane și a planului lui Dumnezeu cu lumea.

Această dezvoltare a reflecției misionare, de-a lungul documentelor Conciliului, a determinat compunerea unui tratat asupra relațiilor Bisericii cu religiile non-creștine⁷⁰. În încercarea sa de a stabili un dialog cu credincioșii altor religii, documentul *Gaudium et Spes* subliniază ceea ce este adevărat și sănătos în celelalte religii (paragraful 45). Fără a le atribui o putere mântuitoare, documentul ridică numeroase întrebări asupra sensului și devenirii misiunii, într-o lume pluri-religioasă⁷¹.

Cu siguranță, alegerea cuvintelor se explică în mare parte prin natura documentului și a temei tratatului. Astfel, în analiza textelor neo-testamentare citate în documentele Conciliului, un teolog al vremii, selecționând cinci texte misionare, extrase din finalul Evangheliilor și a cărții Faptele Apostolilor, face următoarea

⁶⁶ Pr. prof. Dumitru Stăniloae spunea într-un articol al său că decretul *Apostolicam Actuositatem* vine cu o întreagă serie de perspective privind rolul laicilor în viața Bisericii, care ar trebui să facă obiectul unui studiu mai vast (Pr. Barbu Gr. Ionescu, *o.c.*, p. 28). Reverendul B. C. Pawley opina că, din punct de vedere anglican, decretul *Apostolicam Actuositatem* introduce în circulația teologică unele aspecte importante privind rolul apostolic al poporului lui Dumnezeu (**The Second Vatican Council**, Oxford Press, 1967, p. 18).

⁶⁷ T. M. Schopf, *o.c.*, p. 87.

⁶⁸ „Toți am fost creați după chipul și asemănarea lui Dumnezeu, iar valoarea demnității umane este universală, indiferent de rasă sau ideologie“ (*Gaudium et Spes*, paragraful 24).

⁶⁹ D. Bosch, **Transforming Mission**, *o.c.*, p. 393.

⁷⁰ Cf. Andre Birmele, **La communion ecclesiale. Progres oecumenique et enjeux methodologiques**, Paris/Geneve, Cerf/Labor et Fides, 2000, p. 321.

⁷¹ *Ibidem*, p. 234.

observație: „Absența textelor misionare în unele dintre documente, precum *Gaudium et Spes*, tinde să suscite interesul asupra modului în care Biserica vede responsabilitatea sa misionară, vis-à-vis de musulmani, de budiști, de hinduși și de evrei”⁷².

Un teolog ortodox remarca faptul că este riscant să se identifice prea repede evoluția și progresele societății moderne (și mai ales a societăților occidentale), cu opera lui Dumnezeu și cu instaurarea Împărăției lui Dumnezeu în lume⁷³. Pe un plan mai strict teologic, problema este de a ști să se citească semnele timpului și mișcările, mai ales ambivalente, ale istoriei, cu scopul de a discerne ceea ce este de ordinul voinței și a destinului divin și ceea ce este determinat de către cel rău. *Gaudium et Spes* subliniază de altfel, mandatul poporului lui Dumnezeu de a discerne, de a interpreta multiplele evenimente ale timpului nostru și de a le judeca în lumina cuvântului divin⁷⁴.

În fond, unii teologi susțin că problema care se ridică și care va trebui abordată de către toate Bisericile, este legată de cea a pnevmatologiei, anume, cum și unde Duhul lui Dumnezeu acționează în lume și cum participă El la pregătirea instaurării Împărăției? Prin urmare, această întrebare domină dezbaterile privind misiunea și prioritățile misionare. Fără îndoială că va trebui să se țină seama și de aceste concepții ale Bisericii Romano-Catolice, cu privire la misiune⁷⁵.

⁷² G. M. Fagin, **Vatican II, Open questions and new horizons**, Michael Glazier Inc., Wilmington, 1984, p. 124.

⁷³ Ion Bria, **The sense of Ecumenical Tradition. The Ecumenical witness from an Orthodox perspective**, WCC Publications, Geneva, 1996, p. 82.

⁷⁴ **Concile oecumenique Vatican II. L'Eglise dans le monde, l'apostolat de laïcs, la liberte religieuse**, Centurion, Paris, 1966, p. 8

⁷⁵ Herbert Vorgrimler, **Commentary on the documents of Vatican II**, Burns Edition, London, 1967.

SFINȚII TREI IERARHI – MODELE ALE SFINȚENIEI CREȘTINE¹

Dr. DANIEL LEMENI

Pe 30 ianuarie, Biserica ortodoxă sărbătorește Trei Mari Sfinți și Dascăli ai Bisericii Ortodoxe – este vorba de Sfântul Vasile cel Mare, Sfântul Grigorie din Nazianz și Sfântul Ioan Gură de Aur –, motiv pentru care ne-am adunat astăzi aici pentru a le aduce un pios omagiu.

În acest sens, pornind de la personalitățile remarcabile ale celor trei mari sfinți, dați-mi voie să evoc câteva gânduri despre ideea de model creștin și de sfințenie creștină.

Aș începe prin a spune că nu întâmplător am ales apelativul de „modele” pentru cei Trei Sfinți Ierarhi, deoarece prin viețile lor ei au configurat un model de asumare a unor exigențe duhovnicești.

Ce este, în definitiv, un model?

Într-o formulare laconică și simplificatoare putem spune că modelul e ceea ce te modelează, și nu te poate modela decât ceea ce te depășește, ceea ce te umple de admirație, ceea ce poate pune în mișcare mecanismul complicat al unei aspirații legitime. Altfel spus, prin modul lor de viață sfinții – căci ei sunt, într-adevăr, modelul nostru –, reprezintă impulsul care determină în noi angajarea pe drumul maturizării spirituale.

De obicei, atunci când ne raportăm la Sfinții Trei Ierarhi, și de altfel, la orice sfânt, avem tendința să-i considerăm intangibili, ei sunt pentru noi sfinții din calendar la care ne raportăm asemenea unor statui sau unor figuri legendare.

Uităm de foarte multe ori faptul că sfinții nu sunt spirite pure, ci oameni care și-au asumat cu fermitate exigențele unei vieți în Iisus Hristos. (De pildă, în secolul IV nu se spunea Sfântul Vasile sau Sfântul Grigorie, ci „cel întru sfinți părintele nostru, Vasile, Grigorie”).

De asemenea, suntem tentați să afirmăm că sfințenia ar fi oarecum rezervată exclusiv unor persoane excepționale, alese de Dumnezeu. Nimic mai fals, deoarece această percepție mincinoasă nu denotă altceva decât lipsa noastră de curaj, lașitatea în ceea ce privește asumarea unei vieți în Hristos, într-un cuvânt, eludarea sfințeniei din agenda vieții noastre.

¹ Conferință susținută în Aula Magna a Universității de Vest, în data de 27 ianuarie, cu ocazia omagierii Sfinților Trei Ierarhi.

În acest context aș vrea să amintesc că una din trăsăturile esențiale la Sfinții Trei Ierarhi a fost *curajul*: de pildă, cunoaștem răspunsul pe care Sfântul Vasile cel Mare l-a dat prefectului Modestus atunci când împăratul arian Valens l-a trimis ca să-l deturneze pe arhiepiscop de la ortodoxie, adică de la învățăturile Sinodului de la Niceea. La amenințările prefectului că va fi pedepsit cu confiscarea averii, cu exilul, cu torturile sau cu moartea, Sfântul Vasile răspunde: „Confiscarea nu atinge pe un om care nu posedă nimic, afară numai dacă ai nevoie de aceste zdrențe păcătoase de pe mine și de cele câteva cărți, care sunt tot avutul meu. Cu privire la exil, nu cunosc așa ceva, pentru că nu sunt circumscris de nici un loc... pământul este al lui Dumnezeu, iar eu nu sunt decât un locatar în trecere. Chinurile? Ce ar putea lua ele de la un om care aproape nu mai are trup? Moartea îmi va fi o binecuvântare, căci ea mă trimite mai repede la Dumnezeu, pentru Care eu trăiesc, pentru Care am murit în mare parte și spre Care mă grăbesc de mult“.

În ceea ce-l privește pe Sfântul Ioan Gură de Aur, știm că o dată ajuns arhiepiscop de Constantinopol, și-a propus, lipsit de orice menajamente, să resusciteze viața dezorganizată a clerului și monahilor. În acest sens a caterisit preoți simoniaci, a luat măsuri aspre împotriva celor care își făcuseră din preoție o afacere profitabilă, astfel încât, în urma unei vaste conspirații alcătuite din intrigi și calomnii a fost trimis în exil.

De asemenea, Sfântul Grigorie din Nazianz, refuzând să se acomodeze unui mediu clerical depravat, a ales o viață marcată de asceză, post și rugăciune.

Iată trei atitudini exemplare în care nu vedem nici autosuficiența și nici acomodarea la o viață sterilă și anostă, ci dimpotrivă, o asumare a exigențelor clericale.

Mai mult, aceste trei reacții ne pun în față următoarea alegere: un mod de viață confortabil sau asumarea exigențelor unei vieți în Hristos?

Pornind, așadar, de la exemplul celor Trei Sfinți Ierarhi ar trebui să ne punem în mod constant următoarea întrebare: în ce măsură, fiind preocupați mai mult de noi înșine, de confortul și bunăstarea noastră nu întreținem de multe ori o viață în care respirăm mai curând „duhul lumii“ decât pe cel al lui Hristos? În ce măsură, din dorința de a ne instala prea confortabil în această lume uităm de multe ori de vocația noastră eshatologică?

Astfel, deși trăim în secole și contexte diferite, calea care duce spre sfințire e aceeași pentru toți oamenii, iar această cale este lupta continuă cu patimile, efortul ascetic pe care fiecare dintre noi trebuie să-l exersăm zi de zi și în orice moment.

Numai prin parcurgerea acestui travaliu duhovnicesc putem debloca potențialul ultim din noi, care este asemănarea cu Iisus Hristos.

În acest context aș dori să accentuez ideea potrivit căreia, fiecare dintre noi reprezintă o *posibilitate de sfințenie*, deoarece noi toți suntem configurați după chipul lui Hristos. Cu alte cuvinte, sfințenia e la îndemâna noastră, ea reprezintă firescul omului, sfântul fiind, de altfel, omul în splendoarea normalității sale.

Această sfințenie la care suntem chemați cu toții are în vedere traiectoria deschisă de Iisus Hristos, și ea are drept scop asumarea duhovnicească a lui Hristos în viețile noastre.

În acest sens putem spune că parcursul nostru duhovnicesc este, de fapt, un „*deja-parcurs*“, este drumul pe care l-a parcurs Iisus Hristos înaintea noastră. E ca și cum am spune că, dacă Dumnezeu S-a întrupat, creștinul nu mai poate avea decât o singură dorință, și anume, aceea de-a trăi integral mesajul Evangheliei. Acest mesaj poate fi redus în esență la textul de la Efeseni 4, 13, potrivit căruia noi toți suntem chemați să ajungem la „starea bărbatului desăvârșit, la măsura deplinătății lui Hristos“.

Traseul spiritual este, așadar, unul predeterminat hristologic, ceea ce înseamnă că sfințenia are de-a face cu experiența concretă a *hristificării* noastre, cu asimilarea graduală a minții și inimii lui Hristos în sufletele noastre.

De aceea, cred că ar trebui reformulate așteptările noastre cu privire la ceea ce înseamnă experiența sfințirii creștine. Pe scurt, nu cred că trebuie să mai condiționăm experiența *hristificării* de sfera semantică a excepționalului, a ineditului sau a miraculosului, ci mai curând ea trebuie înțeleasă în sfera normală și firească a *sfințirii* sau *înduhovnicirii* noastre.

Această *sfințenie* pe care Sfinții Trei Ierarhi au asumat-o la unison, a însemnat o viață trăită împreună cu Hristos, o viață pusă în slujba oamenilor și a Bisericii.

Astăzi, dimpotrivă, sub pretextul „*eliberării*“ și *dezinhibării* suntem încurajați să avem conștiințe elastice, adică să fim oameni deschiși, „*deschidere*“ care de multe ori, însă, nu înseamnă altceva decât o justificare a păcatelor noastre, o subscriere la patimile care ne invadează viața și sufletele noastre. Mai mult, astăzi am devenit aproape alergici la tot ceea ce ține de asceză, viețile noastre constituind în acest sens tot atâtea flagrante de ordin duhovnicesc.

Să nu ne fie frică, ci, dimpotrivă, pornind de la modul de viață al celor Trei Mari Sfinți ai Bisericii pe care îi sărbătorim astăzi să ne mobilizăm și mai mult în asumarea vocației teologice.

Sfinții Trei Ierarhi au realizat maximal și pilduitor misiunea preoției și a teologiei, constituind de-a lungul generațiilor modelele clasice de teologi și preoți.

Cât de profund înțelegea, de pildă, Sfântul Grigorie din Nazianz vocația preoțească atunci când spune: „Mi-a fost rușine să fiu alături de ceilalți preoți care... intră în locurile cele preasfinte, cu mâini nespălate și cu suflete necurate, care pretind să intre în altar înainte de a deveni demni să se apropie de cele sfinte, care se îngheșuie și se împing în jurul sfintei mese, ca și cum preoția ar fi nu *pildă de virtute, ci mijloc de trai*, nu slujire plină de răspundere, ci domnie fără îndatoriri“.

Iată deci o viziune despre preoție legată în mod esențial de învățătură și autoritate, o autoritate care rezidă în primul rând în felul de a fi și de a face, pentru că așa cum spune Sfântul Vasile cel Mare preotul trebuie mai întâi de toate „să fie el însuși model de viață, lege însuflețită și regulă de virtute“, sau în termenii Sfântului Grigorie el trebuie „să devină lumină și așa să lumineze“.

În mod similar Sfântul Ioan Gură de Aur ne spune că „trebuie să punem în acord învățătura cu viața, căci ce folos aduce un pom înalt și cu frunziș bogat, dacă nu produce roade? Tot așa și creștinul nu folosește nimic din învățăturile sale drepte, dacă nu se îngrijește de felul vieții sale“.

Așadar, atât în calitate de preoți, cât și în cea de dascăli sau simpli creștini, fără o dublare a învățaturii teologice cu o viață pe măsură limităm în mod grav forța de iradiere și capacitatea de seducție a Bisericii.

De aceea, se cuvine să accentuăm în final că, relaționarea modelului academic cu spațiul eclezial la Sfinții Trei Ierarhi ne oferă un model cuprinzător, model pe care, dascăli, clerici și studenți ar trebui să-l adoptăm fiecare în parte.

Sfinții Trei Ierarhi sunt modele pentru toate treptele preoției prin nevoițele lor ascetice și prin sfințenia vieții lor, sunt modele pentru dascăli prin formația lor culturală, și, în fine, sunt modele pentru studenți prin asceza studiului care i-a animat de-a lungul vieții lor (să nu uităm că Sfântul Vasile împreună cu Sfântul Grigorie din Nazianz au studiat timp de 8 ani la Atena filozofia și retorica cu cei mai renumiți dascăli ai vremii).

Ca o concluzie aș vrea să mai spun că, în centrul acestui model teologic pe care cei Trei Sfinți Ierarhi l-au promovat se află o viață marcată de *jertfă*.

E drept că în delirul hedonist al veacului în care trăim nu e ușor să regăsim sensul și intenționalitatea soteriologică a jertfei, însă, dacă ar fi să extragem o învățătură din viața celor Trei Mari Sfinți și Dascăli ai Bisericii noastre ar fi aceea că nu se poate face o teologie de mare forță și cu impact asupra oamenilor fără asumarea unor exigențe duhovnicești și a unei jertfe întru Hristos.

Din această perspectivă, viața exemplară a celor Trei Mari Sfinți Ierarhi ne stă în față ca o oglindă în care să ne privim pe noi înșine așa cum suntem, deoarece orice comemorare a unui sfânt constituie un prilej de bucurie, dar în același timp și un moment prin care ne putem măsura apropierea sau îndepărtarea noastră de sfințenie.

În încheiere, dați-mi voie să afirm faptul că modelul teologic prefigurat de Sfântul Vasile, Sfântul Grigorie și Sfântul Ioan Gură de Aur poate reprezenta pentru fiecare dintre noi precondiția unui început, reperul care să ne ghideze spre împlinirea unei vieți mai autentice, astfel încât să putem spune împreună cu Sfântul Grigorie din Nazianz:

– „Fericit e cel care, deși amestecat cu cei mulți, nu se întoarce spre cei mulți, ci și-a înălțat întreaga inimă spre Dumnezeu

– Fericit e cel care... cu jertfe sfinte Îl aduce pe Hristos celor pământești

– Fericit e cel care... e o lege de viață pentru cei mulți

– Fericit e cel care Duhul Sfânt l-a arătat sărac de păcate

– Fericit e cel care... vede strălucirea luminilor cerești

– Fericit e cel care străbate până la capăt calea desăvârșirii, căci el nu va mai fi muritor, ci ceresc“.

Acestea au fost legile Sfântului Grigorie, așadar, să le urmăm.

BREVE INTRODUZIONE ALLA VITA DI STEINHARDT

Monahia ILARIA GEORGETA BENZAR

Nicu Aurelian Steinhardt, una personalità della cultura romena del periodo interbellico, nacque da una famiglia ebrea, vicino a Bucarest, a Pantelimon, il 29 Luglio 1912¹. Suo padre, Oscar Steinhardt che in gioventù era stato collega di Albert Einstein al Politecnico di Zurigo², era una persona rispettabile con una buona situazione economica, ingegnere, architetto e direttore di una fabbrica di mobili³. Sua madre invece, non aveva titoli di studi, ma era una donna bella, buona e, come racconta la storia Nicu Steinhardt⁴, era in parentela con il famoso Sigmund Freud.

„Sappiamo che per linea materna N. Steinhardt aveva una parentela – anche se lontana – con Sigmund Freud... N. Steinhardt scrive di una visita che ha fatto al fondatore della psicanalisi⁵.

Nel periodo 1919–1929, il ragazzo ha frequentato la scuola primaria e il liceo Spiru Haret, dove ebbe come colleghi quelli che più tardi diventeranno delle personalità importanti per la cultura romena: Constantin Noica, Mircea Eliade, Arșavir Acterian, Dinu Pillat e Alexandru Paleologu. Dopo la maturità nel 1929 inizia a frequentare il cenacolo letterario „*Sburatorul*“, che aveva come capo Eugen Lovinescu. Nel 1932 si laurea in Diritto e Lettere all'Università di Bucarest, due anni dopo discute la tesi di dottorato in diritto costituzionale: *I principi classici e le nuove tendenze del diritto costituzionale*⁶.

Negli anni 1937–1939, Steinhardt intraprende un viaggio in alcuni paesi europei: prima si reca in Svizzera e in Austria approfittando della parentela con Freud; poi prosegue verso Parigi e Londra per approfondire i suoi studi e in questi luoghi si forma e acquisisce nuove conoscenze⁷. Tornato in Romania, nel 1939, inizia a

¹ Cfr. G. Ardeleanu, **N. Steinhardt și paradoxurile libertății**, Editura Humanitas, București, 2009, p. 37.

² Cfr. N. Steinhardt, **Primejdia mărturisirii**, Editura Mănăstirea Rohia-Polirom, Iași, 2009, p. 53.

³ Cfr. G. Ardeleanu, **N. Steinhardt și paradoxurile libertății**, pp.18–30.

⁴ Cfr. N. Steinhardt, **Între lumi**, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2001, pp. 25–26.

⁵ G. Ardeleanu, **N. Steinhardt și paradoxurile libertății**, p. 31

⁶ Cfr. N. Steinhardt, **Jurnalul fericirii**, Editura Mănăstirea Rohia-Polirom, Iași, 2008, p. 15.

⁷ Cfr. N. Steinhardt, **Ispita lecturii**, a cura di Ioan Pinteau, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2000, p. 8.; Cfr. N. Steinhardt, **Între lumi**, p. 113; Cfr. N. Steinhardt, **Jurnalul fericirii**, p. 17. G. Ardeleanu

lavorare per la *Rivista delle Fondazioni del Re* da dove sarà allontanato più volte a causa del regime comunista di quel tempo, a causa di forti tendenze nazionaliste e alla base l'idea di una „purificazione etnica“ che prenderà sempre più piede. In questa situazione mostra pazienza e rispetto verso l'autorità dello stato.

„Con tutto questo, sarebbe un'ipocrisia da parte mia se non riconoscessi che le misure adottate riguardo agli ebrei mi hanno rattristato, essendo nello stesso tempo consapevole che il governo dello stato – date le circostanze – non poteva procedere in un altro modo e ammirando il coraggio e la sua gentilezza nel rifiuto di ascoltare gli ordini antisemiti che gli erano imposti dall'estero, che chiedevano imperiosamente l'esecuzione della popolazione ebrea“⁸.

Con l'evento del comunismo nel 1948 viene cacciato definitivamente dall'album degli avvocati, i suoi studi non sono pubblicati e per sopravvivere è costretto a lavorare duramente e come dirà in seguito, doveva attraversare *un periodo di palude*⁹. Fino al 1959 è sottoposto a tante privazioni così come la maggior parte degli intellettuali romeni in quel periodo; per lui è ancora più difficile a causa delle motivazioni antisemite¹⁰.

Il 1958 è un anno particolarmente turbolento per Steinhardt¹¹: Costantin Noica è arrestato insieme a molti suoi amici tra i quali Dinu Pilat, Alexandru Paleologu, Păstorel Teodoreanu e ad altre persone importanti della cultura romena¹².

Nicolae Steinhardt viene convocato nell'ultimo giorno del 1959 dalla polizia politica, la „Securitate“. Si rifiuta di testimoniare contro il gruppo dei ventitré intellettuali di Noica-Pilat, conosciuto come „*il gruppo degli intellettuali mistico-legionari*“¹³ e per questo è condannato a dodici anni di lavori forzati, con l'accusa di „*crimine di cospirazione contro l'ordine sociale*“. Grazie ad un decreto di condono per i detenuti politici è liberato prima del previsto, nel 1964. George

precisa che: „Steinhardt va a Parigi e Londra per approfondire i suoi studi, viaggia anche in Svizzera, Belgio e Olanda ma non si sono trovati i documenti in questo senso (i corsi o delle lezioni udite, esami, diplomi)“. Cfr. G. Ardeleanu, **N. Steinhardt și paradoxurile libertății**, p. 132.

⁸ N. Steinhardt, **Ispita lecturii**, p. 8.

⁹ Cfr. N. Steinhardt, **Jurnalul fericirii**, pp. 348–349; G. Ardeleanu, **N. Steinhardt și paradoxurile libertății**, p. 148.

¹⁰ Cfr. G. Ardeleanu, **N. Steinhardt și paradoxurile libertății**, p. 149. Qui l'autore riesce a scoprire la traiettoria professionale di Steinhardt tra gli anni 1948–1959. Cfr. N. Steinhardt, **Jurnalul fericirii**, p. 17.

¹¹ Un numero impressionante degli intellettuali è mandato nel carcere, dopo processi ingiusti. Gli arresti e le condanne avvengono si succedono come in tre grandi ondate: 1948–1950, 1953–1955, 1958–1960. L'ultima onda tra come vittime gli intellettuali della generazione interbellica, quelli che non volevano adattarsi al nuovo sistema ideologico.

¹² Cfr. N. Steinhardt, **Ispita lecturii**, p. 9.

¹³ Cfr. **Nicu Steinhardt în dosarele securității 1959–1989**, Clara Cosmineanu e Silviu B. Moldovan, Editura Nemira, București, 2005, p. 18; N. Steinhardt, **Jurnalul fericirii**, p. 400. „Un totale di ventitré intellettuali forma il gruppo «*Noica-Pillat*», o degli intellettuali «*mistico-legionario*», con delle condanne fra sette e venticinque anni del lavoro forzato, carcere correzionale e il sequestro dei beni. Steinhardt sarà condannato a dodici anni, ma graziato nell'agosto 1964, dopo la grazia generale“.

Ardeleanu ci porta una descrizione dettagliata che rende evidente l'assurdità di questo processo contro gli intellettuali di quel periodo, Noica-Pillat¹⁴.

„Si è deciso che nella loro attività ostile verso il regime organizzavano delle riunioni illegali alle quali partecipavano alcuni elementi reazionari che declamavano e commentavano gloriosamente qualche scritto proprio e ostile nei contenuti, così come gli scritti dei romeni che si sono rifugiati in Occidente, e che sono stati introdotti nel paese in modi clandestini o sottratti dal «Fondo speciale» della biblioteca dell'Accademia R.P.R. Interpretando questi scritti facevano degli commenti contro la letteratura realista – socialista e contro il regime della R.P. Romena¹⁵.

Ha conosciuto le carceri comuniste di Jilava, Gherla e Aiud. Pur soffrendo di molte malattie, tra cui la tubercolosi intestinale, la congestione polmonare, l'enterocolite con distrofia, le vertigini, le lipotimie e il reumatismo cronico deformante, ha tuttavia sopportato le tante umiliazioni, i pestaggi e ha continuato a lavorare duramente anche se mezzo morto¹⁶.

Il 15 marzo 1960, Steinhardt riceve il battesimo dal monaco Mina Dobzeu.

„Dio di nuovo è venuto in mio aiuto. Nella prima cella nella quale sono entrato a Jilava, la prima persona che mi ha parlato è stata un monaco bassarabeno, Mina Dobzeu: subito dopo che io gli ho confessato il mio desiderio, e lui non è rimasto a pensarci su a lungo. Lì, a Jilava, nella cella 18 sulla seconda sezione (dove due volte è corso il sangue) ho ricevuto il Santo Battesimo (15 marzo 1960). Il padre Mina ha voluto dare a questo battesimo, che assomigliava tanto a un «hold-ap», un carattere ecumenico e ha invitato alla piccola cerimonia clandestina i due preti cattolici che si trovavano nella cella. Considero valido il mio battesimo, anche se è avvenuto in fretta con l'acqua contenuta in un vecchio bricco da cucina. Come padrino ho avuto un collega di gruppo, che in passato è stato il direttore del gabinetto del maresciallo Antonescu, Emanuel Vidrașcu¹⁷.

„Il 15 marzo 1960, è battezzato di nascosto, nella cella del carcere di Jilava, secondo un decoro conosciuto solo ai primi cristiani (solo che «la modernità» della cerimonia la costituì l'acqua con vermi che gli è stata versata sulla testa e sulle spalle)¹⁸.

Una volta uscito dal carcere, porta alla compiutezza il suo Battesimo ricevendo la confermazione nel monastero Darvari a Bucarest. Per l'ebreo Nicolae Steinhardt la conversione al cristianesimo – con il battesimo clandestino nella strana cella

¹⁴ Cfr. G. Ardeleanu, **N. Steinhardt și paradoxurile libertății**, pp. 154–161.

¹⁵ **Nicu Steinhardt în dosarele securității 1959–1989**, Clara Cosmineanu e Silviu B. Moldovan, p. 21.

¹⁶ Cfr. A. Paleologu, **Alchimia existenței**, Editura Cartea Românească, București, 1983, p. 161. Cfr. G. Ardeleanu, **N. Steinhardt și paradoxurile libertății**, p. 167.

¹⁷ N. Steinhardt, **Ispita lecturii**, p. 10.

¹⁸ N. Steinhardt, **Dumnezeu în care spui că nu crezi...**, Editura Humanitas, București, 2000, p. 5.

di Jilava – rappresenta un accesso alla felicità e all’uscita dalla disperazione¹⁹. La conversione al cristianesimo ha dato vita al volume *Il diario della felicità*, un libro che secondo lui, costituisce il suo testamento letterario²⁰. Scritto all’inizio degli anni ’70, la prima variante del suo libro famoso *Il diario della felicità* sarà confiscata dal regime comunista nel 1972²¹. Dopo tanti interventi da parte dall’Unione degli Scrittori, gli verrà restituito nel 1975. Scriverà una seconda variante del libro, più ampia, nel 1984, ma gli verrà confiscato di nuovo in quello stesso anno. Malgrado le difficoltà e l’ostilità del regime comunista il Diario giunse a Parigi nelle mani di Virgil Ierunca e di Monica Lovinescu che la diffonderanno tra gli anni 1988–1989, attraverso la pubblicazione di singoli episodi raccontati dalle stazione radio Europa Libera²².

Nel 1967, alla morte di suo padre Steinhardt inizia ad interessarsi alla vita monastica e approfondisce sempre di più l’esigenza di dedicare il resto della sua vita al Signore. Durante il regime comunista è difficile entrare in monastero e nel caso di Steinhardt la situazione è più complicata a causa del suo passato in carcere come detenuto politico²³. Essendo un periodo difficile, anche per la storia della chiesa, tutto deve essere fatto con grande cautela e non senza l’aiuto dei suoi amici. Ed è proprio il filosofo Noica, dopo aver visitato il monastero di Rohia ed essendo rimasto stupito dalla bellezza del luogo e della biblioteca, che lo aiuta a raggiungere quel posto da lui tanto desiderato. Il monastero è sotto la giurisdizione del vescovo Justinis Chira, amico di tanti scrittori e di persone importanti della cultura romena.

Constantin Noica conoscendo il desiderio di Steinhardt gli consiglia di scegliere questo posto. Di conseguenza, nel 1973, Steinhardt arriva per la prima volta a Rohia, e per i sette anni successivi sarà il luogo da lui prediletto per trascorrere le sue vacanze fino al 1979, quando decide di entrare definitivamente in monastero²⁴. Il 16 agosto 1980, secondo il suo desiderio, lo starez Serafim Man lo consacra monaco.

„L’evento che sfugge alla vigilanza della Securitate, nel 1980, è la professione solenne che Nicu Steinhardt pronuncia nel Monastero Rohia di Maramureș. Gli ufficiali lo sapranno solo in seguito e comunque l’unica cosa che avrebbero potuto fare sarebbe stato quella di aprire un nuovo fascicolo di sorveglianza sul nome di Serafim Man, lo starez che aveva avuto il coraggio di fare monaco un detenuto

¹⁹ Cfr. N. Steinhardt, **Dumnezeu în care spui că nu crezi...**, p. 7.

²⁰ Cfr. A. Plămădeala, *Izvoarele fericirii monahului Nicolae de la Rohia*, în **Caietele de la Rohia**, II, Editura Helvetica, Baia Mare, 2000, pp. 15–31.

²¹ Cfr. **Nicu Steinhardt în dosarele securității 1959–1989**, Clara Cosmineanu e Silviu B. Moldovan, p. 7.

²² Cfr. G. Ardeleanu, **N. Steinhardt și paradoxurile libertății**, pp. 265, 269.

²³ Cfr. **Nicu Steinhardt în dosarele securității 1959–1989**, Clara Cosmineanu și Silviu B. Moldovan, p. 23.

²⁴ Cfr. N. Steinhardt, **Ispita lecturii**, p. 10.

politico. Da questo momento in poi la sua vita è divisa tra Bucarest, le riviste, le case editrici, le amicizie letterarie e la tranquillità patriarcale della Rohia²⁵.

Nel monastero lavora in biblioteca sistemando i numerosi volumi li presenti: quasi 30.000. S'integra nella comunità, vive la vita del monastero e in parallelo intensifica la sua attività letteraria pubblicando alcuni volumi.

Non si può non ricordare l'amore di Steinhardt per l'arte che nomina „*la nostalgia di Dio*“, un „*inno di gloria per la creazione*“²⁶. Nelle sue note e nei suoi articoli, lui non smette mai di accennare all'importanza del fondamento morale, del senso, del messaggio, della ragione che risiedono nella vera cultura. Ha imparato dai suoi viaggi, dalle incursioni nel mondo della cultura che „lo straniero la cui scala dei valori e i cui punti cardinali si differenziano dai nostri, è tuttavia *il nostro prossimo*, il nostro vicino (come dicono gli inglesi) il nostro prossimo cioè, nel suo significato più ontologico e profondo del termine (...) il contatto con altri «universi» non è che arricchimento, sorgente di più tolleranza e di comprensione senza fine, di esuberanza della creazione“²⁷.

Nel 1989 l'angina pettorale, che gli aveva dato tanto fastidio negli ultimi anni, è causa della sua morte, avvenuta il 30 marzo.

Steinhardt è stato una personalità affascinante su tutti i piani: letterario, teologico, etico, critico, culturale, come ebreo convertito, „*vincitore nella luce*“, e soprattutto „*libero nel Cristo nel carcere, cioè nella condizione di totale non libertà*“²⁸.

Ripone una grande fiducia negli amici e crede in essi in maniera assoluta. Perdona i nemici della vita comune e quelli che l'hanno mandato in carcere, per questo motivo il suo amico Emil Cioran lo caratterizza dicendo che „*sul piano spirituale, Steinhardt è superiore a tutti noi*“²⁹.

Steinhardt, una personalità della cultura romena del secolo XX e specialmente del periodo interbellico e postbellico, lascia un'opera, un diario della sua esperienza carcerarie, vissuta insieme con agli altri intellettuali. L'opera sentita come opera postuma e il suo valore è quello d'un testamento³⁰.

Tale opera, scritta negli anni 1969–1971, non assomiglia per nulla a un libro delle memorie. Non segue l'ordine strettamente cronologico degli eventi, ma pone soprattutto l'accento sull'interpretazione degli eventi stessi e non sul modo come sono avvenuti.

²⁵ **Nicu Steinhardt în dosarele securității 1959–1989**, Clara Cosmineanu e Silviu B. Moldovan, p. 27. Cfr. G. Ardeleanu, **N. Steinhardt și paradoxurile libertății**, p. 224.

²⁶ Cfr. Z. Sângeorzan, **Monahul de la Rohia**, Editura Humanitas, București, 1998, p. 49.

²⁷ N. Steinhardt, **Primejdia mărturisirii**, pp. 94–95.

²⁸ Cfr. B. Anania, *Părintele N. Steinhardt – Un om care a murit fericit*, în „Tabor“. Revistă de cultură și spiritualitate românească, 3, (4/2009) pp. 5–6.

²⁹ Questo, lo dice, Emil Cioran, il filosofo romeno che viveva a Parigi, in una lettera indirizzata ad Arșavir Aterian. Cfr. A. Aterian, **Amintiri despre N. Steinhardt**, a cura di Fabian Anton, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2009, p. 26.

³⁰ Cfr. V. Ierunca, *Jurnalul lui N. Steinhardt*, în **Caietele de la Rohia**, IV, p. 112.

„Il diario della felicità si distanzia con tutto questo tanto dalla forma classica delle memorie quanto da quella dell'autobiografia tradizionale perché l'autore non ha l'intenzione di raccontare la sua vita intera e, nello stesso tempo, il mondo attraversato. Egli presenta un'esperienza (la detenzione) e le basi della sua conversione religiosa. Situazione, dunque, paradossale: un diario scritto *après coup*, ma «sulle basi dei ricordi freschi e vivi» e, dopo, riscritto, ricostituito, amplificato, a qualche distanza di tempo dalla prima variante. In questo caso la cronologia è abbandonata, lo steso, il principio del calendario del quale parla Blanchot. N. Steinhardt giustifica da solo la formula della sua confessione: «*Siccome non lo potuto inserire nella durata, penso che mi sia permesso di presentarlo in rimbalzo, così come, questa volta in modo reale, mi sono visitati, gli immagini, i ricordi, i pensieri in quel torrente d'impressioni al quale ci piace dare il nome di coscienza. L'effetto tende verso l'artificiale; e un rischio che devo accettare*»³¹.

E' un'opera unica nella letteratura romena dove l'autore fa una relazione della sua conversione dal giudaismo al cristianesimo e dove racconta come si è svolto il processo contro il „gruppo degli intellettuali mistico-legionari”³². Sorprende il fatto che descrivendo la sua conversione al cristianesimo e l'ideologia marxista, non mette in evidenza le sofferenze passate nella detenzione ma la felicità proveniente dal battesimo ricevuta nel carcere e che rimarrà predominante per tutta la sua vita. Il messaggio centrale è la felicità, che domina il suo essere ed è questo che dà la particolarità al „*Diario della felicità*”.

„La felicità, gli dei la invidiavano ai mortali. La gente, nell'antichità, evitava di mostrarsi felice e, anzi, non avevano il coraggio di dirlo per la paura di non suscitare la ira degli dei e di venire così perseguitati.

Con Dio è altrimenti: non solo non è geloso per la nostra felicità, ma ci sollecita incessantemente ad essere felici, ci promette la felicità, ce la prepara»³³.

Spesso, nelle pagine del „*Diario della felicità*”, Steinhardt evidenzia il non-senso che governa la vita della persona. Anche se lo scopo ultimo è acquistare la felicità in questo mondo e in quello futuro, non lo si può raggiungere senza sofferenza. Questa idea la scopriamo in tutta l'opera di Steinhardt argomentata in modi diversi. Il cristianesimo è visto come una ricetta della felicità ma abbiamo accanto anche la dottrina della tortura dell'essere da parte di un Creatore che è deciso a guarirci delle cose mondane; allora se la felicità è il nostro primo dovere, il primo dovere del cristiano è di sapere soffrire³⁴.

„Il fedele è felice, dunque difeso, ma è anche vulnerabile, esposto come un convalescente, come un gareggiato da vivo. È nella casa di vetro, lo guardano tutti, anche nelle situazioni più intime.

³¹ E. Simion, *Scriitori români de astăzi*, vol. IV, p. 257. Cfr. G. Ardeleanu, N. Steinhardt și paradoxurile libertății, p. 361.

³² Cfr. N. Steinhardt, *Între lumi*, p. 32.

³³ N. Steinhardt, *Jurnalul fericii*, p. 620.

³⁴ Cfr. N. Steinhardt, *Jurnalul fericii*, p. 80.

*Quelli che siete stati battezzati in Cristo, siete stati anche rivestiti di lui: ma non solo di Cristo della gloria, ma anche di quello del dolore e dell'umiliazione, di quello schiaffeggiato dal servo del gran sacerdote, Cristo messo con la faccia coperta di indovinare chi lo spinge, esortato di accontentarsi di quelli che ingiunocchiavano davanti a lui e ridevano di lui*³⁵.

Il diario della felicità è come un sermone, un documento³⁶, una storia delle persone che hanno vissuto durante dei periodi difficili nella storia. Questo libro, Steinhardt lo usa come soggetto per aprire la sua anima, per presentare la sua vita, per svelare la sua fede, per mostrare „*la storia della restaurazione di uno che è nato di nuovo dall'acqua e dallo spirito*”³⁷, per il bisogno di confessare e di gridare davanti al mondo che ha scoperto Dio ed è attraverso questo modo di esprimersi, che vuole trasmetterci la sua felicità.

Secondo George Ardeleanu, il cristianesimo di Steinhardt si fonda su felicità e bellezza, su libertà e gioco³⁸: „*il cristianesimo è la felicità. Non solo in alcuni posti, nel Monte Athos. Dappertutto. Una ricetta universale. Si fonda sul triangolo «fede, libertà, felicità» è per questo che diventa il tema centrale del libro e così si giustifica il suo titolo: «Il diario della felicità»*”.

„Solo così si può spiegare questo paradosso: il perché di questo titolo in un libro di memorie nel quale la maggior parte delle esperienze scritte sono esperienze di detenzione. Attraverso la fede, l'ex agnostico ha la rivelazione della libertà e implicitamente della felicità”³⁹.

Sembra che la più bella, completa e giusta caratterizzazione per *Il diario della felicità*, sia quella del metropolita Antonie Plămădeală:

„Il diario della felicità è una storia della restaurazione. Di qualcuno che è nato di nuovo, dall'acqua e dallo spirito.

È il libro di una biografia, anche se non si vuole proprio così, è tuttavia il libro di una autobiografia spirituale fata in una buona tradizione pascaliana. È difficilissimo parlare o scrivere di questo libro. Non sai né come cominciare, né come continuare. Forse più giusto metodo – parlando o scrivendo – sarebbe quella di imitare l'autore: di provare una serie di micro saggi per indirizzarlo in modo frammentario, provando prendere insieme più frammenti che potrebbero circondare il tutto, la somma. La persona che si trova in questo libro scopre un'infinità di elementi che difficilmente si possono radunare in un solo ritratto e, se provassi questo, avresti sempre la sensazione che qualcosa è rimasto inavvicinabile. Il frammento è frammento, è un segmento, una fetta, e lui ti potrebbe liberare dalla

³⁵ N. Steinhardt, *Jurnalul fericirii*, p. 379.

³⁶ Cfr. A. Plămădeală, *Izvoarele fericirii monahului Nicolae de la Rohia*, în *Caietele de la Rohia*, II, p. 31.

³⁷ A. Plămădeală, *Izvoarele fericirii monahului de la Rohia*, în *Caietele de la Rohia*, II, p. 17.

³⁸ Cfr. G. Ardeleanu, *Nicolae Steinhardt: Monografie, antologie comentată, receptare critică*, Editura Aula, Braşov, 2000, p. 65.

³⁹ G. Ardeleanu, *N. Steinhardt și paradoxurile libertății*, p. 364.

paura che non hai detto tutto, e anche per il fato di non aver detto l'essenziale. Steinhardt, senza poter essere accusato dall'inconseguenza, è una persona composta dai pezzi, da tanti pezzi ha potuto raccogliere la sua mente e la sua sensibilità, da un totale infinito di pezzi. Ma è chiaro che a raccolto tantissimi pezzi, un'enormità e che gli ha cordonato in un modo *felice*. Questo «modo» si è presentato in «*Diario della felicità*»⁴⁰.

Forse sarebbe giusto dire che i ricordi, quando tornano dal buio dove stanno nascosti, vengono rivestiti con un raggio di bellezza e tenerezza, così che anche quello che una volta è stato drammatico e doloroso, ora appare bello e consolante.

Nicolae Steinhardt è una delle figure più straordinarie della spiritualità della Chiesa Ortodossa romena, alla quale è approdato dopo un lungo e articolato percorso culturale e spirituale; in questo suo percorso, ha assunto un particolare rilievo il tempo della prigionia, in cui è venuto a contatto con una pluralità di esperienze religiose in dialogo tra di loro. La sua scelta di essere monaco nella Chiesa Ortodossa ha poi segnato la sua vita, che è trascorsa nella preghiera e nella riflessione, ed è stata contrassegnata da una particolare attenzione alla dimensione della spiritualità ecumenica, come testimoniano i suoi scritti, molti dei quali sono stati pubblicati negli ultimi anni, anche se rimane ancora da definire il corpus completo dei suoi scritti. Leggendo i suoi libri non si può non sorridere o a volte lasciare scorrere una lacrima godendo del suo stile intelligente, sobrio e divertente, attraverso il quale descrive le modalità tramite le quali Dio ha usato misericordia nei suoi confronti o intende testimoniare quanto Cristo l'abbia amato. Uno dei suoi libri più belli e validi è „Il diario della felicità“: un libro dove Steinhardt descrive una felicità sorta dal sangue e dalle bastonate e dove pure racconta del battesimo fatto con acqua putrida, con dentro dei vermi. Gli altri libri sono parte dei suoi pensieri scritti con saggezza per mettere davanti al lettore la bellezza del cristianesimo autentico. Un cristianesimo perenne, chiaro e sorridente, ma profondo e sofferente.

Rezumat

Nicolae Steinhardt este una dintre figurile extraordinare pe care le-a avut, în perioada comunistă, spiritualitatea Bisericii Ortodoxe Române, ajuns aici după un lung itinerariu cultural și spiritual; din acest parcurs, o perioadă importantă a fost atunci când Steinhardt a stat în închisoare, unde a venit în contact cu o pluralitate de experiențe religioase care erau în dialog între ele. Alegerea sa de a se boteza și mai târziu de a deveni monah în Biserica Ortodoxă i-a marcat viața care s-a scurs în rugăciune și reflecție, cu o particulară atenție la dimensiunea spiritualității ecumenice, după cum arată scrierile sale, dintre care multe au fost publicate

⁴⁰ A. Plămădeala, **De la Alecu Russo, la Nicolae de la Rohia**, Editura Tiparul Tipografiei Eparhiale, Sibiu, 1997, p. 145.

în ultimii ani, chiar dacă rămâne încă să fie definit corpusul complet al scrierilor lăsate de el. Citind cărțile sale nu se poate să nu te bucuri, să te întristezi, să râzi și câteodată chiar să lași o lacrimă să cadă, bucurându-te de stilul său inteligent, sobru și pigmentat pe alocuri de umor, prin care descrie mila lui Dumnezeu îndreptată spre el și prin care mărturisește cât de mult a iubit pe Hristos. Una dintre cărțile sale valoroase este **Jurnalul Fericirii**, o carte în care Steinhardt descrie o fericire rezultată din sânge, bătași și botezul făcut cu „apă viermănoasă“. Alte cărți, care nu sunt mai puțin valoroase, sunt parte din cugetările sale, scrise cu înțelepciune pentru a pune dinaintea cititorului frumusețea creștinismului autentic. Un creștinism vivace, clar și surzător dar profund și suferind.

GÂNDURI DESPRE PĂRINTELE TEOFIL

Episcop-vicar SOFIAN BRAȘOVEANUL

Părintele Teofil îl cita adesea pe Părintele Arsenie Boca și spunea că Părintele Arsenie a spus că în Occident este mai bine pentru trup și mai rău pentru suflet. Este un fel de a zice, căci se trăiește mai mult social în religie decât religios în societate, este o realitate din păcate destul de dură, realitate care se îndreaptă după cum vedeți și spre spațiile tradițional ortodoxe și este foarte ușor să aluneci, să treci de la o viețuire religioasă în societate, spre o viețuire socială în religie. Dacă nu luăm aminte la noi înșine, făcând poate exterior exact aceleași lucruri, s-ar putea ca orientarea noastră să se schimbe.

Mai întâi, ce este societatea? În românește avem acest cuvânt „societate“, care în limba greacă este redat prin cuvântul „koinonia“ care înseamnă „societate, comuniune“ și exprimă o unitate, o comunicare a celor care fac parte din societate. Corespondentul acestui termen în limba latină ar fi acela de „communio“, de unde în limbile moderne avem cuvântul „comuniune“ folosit pentru Sfânta Împărtășanie. Iar în limba greacă se folosește până astăzi cuvântul „Theia koinonia“, care înseamnă Sfânta Comuniune. Și aceste lucruri ne spun foarte mult. Deci, în limbile vechi cuvintele exprimă prin ele însele ceva despre realitatea pe care o desemnează. Cum spuneam la un interviu astăzi, salutul „bucură-te“, pe care și-l adresau grecii și care este prezent și în salutul adresat de înger femeilor mironosițe: „bucurați-vă!“, deși este o formulă de salut, exprima ceva. Acuma mai nou, în societatea unde trăiesc eu, multi-religioasă și poli-etnică – „poli“, pentru că este un mozaic deplin – când ne întâlnim cu vecinii, ca să ne salutăm spunându-ne ceva și nespunându-ne nimic, spunem „hallo!“ sau „cius!“ și cu asta am terminat. Pentru că îl ai pe celălalt în vedere ca străin cu toate diferențele lui și îl saluți fără cumva, știu eu, să-i spui ce să îl deranjeze și atunci îi spui ceva nespunându-i de fapt nimic: „hallo!“, și mai schițăm și un zâmbet și ne facem că ne iubim când ne suntem de fapt foarte străini unii altora și așa mai departe.

Deci, este o societate aceasta? Aceasta nu este o societate. Este o adunătură de oameni mulți care trăiesc unii cu alții fără a trăi și unii împreună cu ceilalți. Cum se spunea o dată la televizor de către niște oameni de la țară care doreau să definească ce este un meci de fotbal: „o adunătură de lume multă“. Dar, fără a fi și o societate. Ori, Dumnezeu l-a făcut pe om să trăiască în societate, să trăiască în comuniune. Comuniunea cu oamenii se poate însă desăvârși doar prin comu-

niunea cu Dumnezeu. Dacă avem legătură cu Dumnezeu, Creatorul nostru, atunci învățăm să-l prețuim cu adevărat și pe omul de lângă noi și atunci legătura noastră cu omul de lângă noi este autentică. Altfel ea se transformă în ceea ce vedem cotidian în jurul nostru, îl instrumentalizăm pe cel de lângă noi, îl reificăm, îl transformăm într-un obiect prin care ne putem împlini scopurile noastre, prin care putem să câștigăm noi. Aseară Înaltpreasfințitul Mitropolit Iosif vorbea despre societatea de consum, în care celălalt devine ceva care trebuie momit să consume mai mult, pentru a-i vinde mai mult, pentru a-l putea astfel exploata în folosul meu, al celui care vreau să scot profit de pe urma lui.

O să spun acum că satul în care Părintele Teofil a venit pe lume era o societate bazată pe principii religioase. O societate în care în general se trăia religios în societate, deși, și la sate adeseori se poate întâmpla ca oamenii să se manifeste și negativ trăind social în religie, pentru că faptul de a trăi social în religie are și o nuanță pozitivă. Părintele nu avea în vedere acest pozitiv al faptului de a trăi social în religie, ci pe cel negativ. Care este aspectul pozitiv? Dumnezeu ne-a creat pe noi oamenii ființe sociale. În cartea Genezei se vorbește de crearea omului și se spune că Dumnezeu a zis, după ce l-a creat pe Adam: „Nu este bine să fie omul singur“. Și astfel a creat-o pe Eva. Sfântul Vasile cel Mare insistă pe faptul că suntem ființe sociale și pot să vă spun că în limba greacă persoană se spune cu cuvântul „prosopon“ care înseamnă „pros opsin“ spre privire. Ești persoană în măsura în care îi vezi pe semenii tăi și în măsura în care ești văzut de ei. Deci, între persoane, există cu necesitate o comuniune. Dacă nu există comuniune, persoanele se transformă tot mai mult în indivizi. Individul se autonomizează, se individualizează tot mai mult, relația personală dispare, ceea ce se întâmplă desul de des astăzi. Deci, prin creație, prin definiția noastră, suntem chemați să trăim social.

Cum însă putem trăi și social în religie? Părintele avea o vorba primită de la cei în mijlocul cărora a trăit: „Întâi e Dumnezeu și apoi omul“. Sau spunea: „Dumnezeu trebuie să fie pe primul loc în viața noastră“. Știți că spunea că a auzit cuvântul: „Dacă Dumnezeu nu-i pe primul loc în viața noastră, nu-i pe nici un loc“. Și el a corectat acest cuvânt, a spus că este exagerat, ci corect este să spună: „Dacă Dumnezeu nu-i pe primul loc în viața noastră, nu-i pe locul care I se cuvine“. Și când Dumnezeu și-a pierdut locul care I se cuvine, atunci toate își pierd locul lor, toate se amestecă, încât nimic nu-și mai găsește locul cuvenit. Deci, suntem chemați, suntem datori să trăim ca ființe sociale și în religie și în societatea noastră religioasă. Și în mănăstire, chiar și monahii, deși trăiesc în mănăstire, sunt chemați să trăiască totuși împreună acolo, nu să trăiască așa ca și când ceilalți nu ar exista. Și părintele deplângea faptul că monahii în general, neavând legături de familie, nu reușesc să-și cultive legăturile sociale între ei. La un moment dat părintele a fost solicitat de Părintele Ioanichie Bălan, care realiza cele două cărți: **Convorbiri duhovnicești** și **Patericul românesc**, pentru o contribuție și i s-a cerut să scrie ceva despre revigorarea monahismului. Părintele, având în vedere

situații triste de lucruri în monahism, a spus: „Nu am ce să scriu, pentru că noi de exemplu, aici la Sâmbăta, nu suntem o comunitate frățescă, ci suntem o adunătură de burlaci“; în stilul său caracteristic... Și de câte ori, din păcate, mănăstirile sunt adunături de burlaci, în loc să fie comunități și comuniuni de frați sau surori, care trăiesc împreună. Și știți că spunea părintele că în legăturile de familie nu poți să-i dai la o parte pe ceilalți, să spui că nu te mai interesează soția sau copiii, ești cumva constrâns prin firea lucrurilor să-ți cultivi legăturile sociale, pe când, călugărul: „l-a supărat cineva, trăneste ușa după el și zice că nu-l mai interesează“. Și mai și păstrează supărarea, până îi trece, sau poate se consideră chiar îndreptățit să fie supărat. Ori, nu este corect așa. O obște monahală trebuie să fie tot o familie, tot o comuniune, tot o împreună viețuire a celor care sunt acolo. Trebuie să fie o societate în care oamenii țin seama unii de alții. Pentru că, vedeți, o să și închei tot revenind la acest termen de „Theia koinonia“ sau Sfânta Comuniune. Noi suntem chemați la a deveni tot mai mult o familie de oameni care cred în Dumnezeu, o familie de frați, prin credința în Domnul nostru Iisus Hristos. Ori, cât de puțini realizăm lucrurile acestea? Cât de mult uităm de fapt că dimensiunea religioasă are și o dimensiune socială, o dimensiune comunitară? Cât de mult nu reducem legătura noastră cu Dumnezeu la ceva de domeniul privatului: „merg să mă spovedesc, ca să fiu împăcat cu Dumnezeu, mă împărtășesc cu Dumnezeu, mă rog la Dumnezeu să-mi ajute, să moară vrășmașii, să se întâmple multe alte lucruri negative...“? La Sâmbăta aveam un pomelnic, un caz celebru, cineva scria acolo doleanța: era scrisă o listă de vrășmași și la urmă: „or să se adune, or să se aleagă“. Da, din păcate asta și-o doresc de multe ori credincioșii. Și de multe ori aduce credinciosul un pomelnic în care este pus numele lui și o listă întregă de vrășmași. Nu are părinți, nu are frați, nu are rudeni, nu are prieteni, nu are nimic; are numai vrășmași. Ori, ce spune totuși despre omul respectiv o astfel de listă plină de vrășmași? Pentru că atunci când ai mulți vrășmași, ești tu în primul rând vrășmașul lor. Nu sunt doar ei vrășmașii tăi. Dacă tu nu mai ești tu vrășmașul lor, nu mai sunt nici ei vrășmașii tăi.

Există un cuvânt al Părintelui Teofil pe care târziu l-am înțeles. Și în mănăstiri se mai întâmplă contradicții, se mai întâmplă neînțelegeri și Părintele Teofil spunea: „Eu am aicea la mănăstire niște oponenți“. Nu mi-am dat seama inițial ce vroia să spună cu acest cuvânt. Părintele avea vrășmași. El nu se raporta însă la ceilalți ca la vrășmașii lui. El știa că nu sunt unii de acord cu el, că nu-i împărtășesc părerile, că poate chiar n-au cele mai bune sentimente față de el, dar pentru el erau niște oponenți, nu niște vrășmași. Aș întreba, câți dintre noi avem vrășmași și câți dintre noi avem oponenți? Să ne gândim la acest aspect, este foarte important, și eu l-am perceput ca atare doar după multă vreme, pentru că l-am înțeles pe părintele treptat. Deci, suntem chemați ca legătura noastră cu Dumnezeu să o facem vizibilă și să ne-o autentificăm și prin legătura cu cei din jurul nostru. Citeam astăzi un cuvânt al Preafericitului Părinte Patriarh Daniel care spune adesea că trebuie să facem o legătură între Liturghie și filantropie. Nu putem să

pretindem că suntem aproape de Dumnezeu, dacă-l uităm sau nu vrem să-l luăm în seamă pe semenul nostru. Dacă îi trântim ușa în nas, dacă nu ne raportăm la el, dacă nu ne interesează. În momentul în care mă consider copil al lui Dumnezeu, trebuie să accept că toți cei din jurul meu sunt în aceeași măsură copii ai lui Dumnezeu și prin urmare, frați ai mei și surori ale mele și trebuie să am o raportare corectă la ei. Deci, într-o anumită măsură suntem chemați să trăim social în religie. Părintele nu se referea la acest aspect când se plângea că cei mai mulți trăiesc social în religie, ci se referea la trăirea socială în religie în sens negativ, despre care voi vorbi un pic mai încolo.

Deocamdată, să vorbim despre modul în care părintele s-a pomenit și a trăit în continuare religios în societate. Cum am spus, în satul în care a venit în lume existau multe tradiții care îi ajutau pe oameni să trăiască religios. Știți cum spunea că în mijlocul satului se afla biserica, astfel, din oricare punct ai fi privit ai fi văzut turla bisericii. Oamenii din sat știau de Dumnezeu, știau de raportarea la Dumnezeu, știau că există o lege, cum spunea Părintele Teofil, la care ei se raportau. Existau multe tradiții marcate de elementul religios. Cum spuneam de dimineață în biserică, prima mărturie despre Înviere și despre salutul „Hristos a înviat“, părintele a aflat-o de la mama lui, de la bunica lui „mama tână“ sau mama bătrână. Mama l-a trimis și i-a spus: „Du-te la mama tână și spune-i: Hristos a înviat!“ și părintele s-a dus și i-a spus: „Hristos o înviat! mama tână“. Și mama tână o zâs: „Adevărat o înviat! Hai la mama tână să-ți dea un ou“. Și părintele dădea prin aceasta, inconștient, prima lui mărturie despre Înviere, Înviere despre care avea să mărturisească în continuare, conștient și cu toată convingerea. Dar existau tradiții care îi ajutau pe oameni să trăiască religiozitatea.

Să știți că acesta este un aspect asupra căruia eu insist foarte mult în Germania, unde trăim și activăm noi. Aici, în România, sau cei din Occident care s-au născut în România, am primit – cum spune Sfântul Vasile foarte frumos –: „O dată cu laptele mamei și învățăturile credinței“. Am primit de la părinții noștri, am primit din mediul care ne înconjoară, de la bunici, de la rudeni, din tot ce se face – nu vă puteți da seama cât de mult primești din mediu cele referitoare la Dumnezeu și la modul de închinare la Dumnezeu. Ori, în Occident, cei care se nasc și trăiesc acolo, nu primesc aceste lucruri din mediul înconjurător și părinții au chemarea și responsabilitatea să transmită conștient și consecvent copiilor lor valorile acestea, pentru că altfel ei o să-și piardă identitatea. Și dacă e vorba să ne păstrăm identitatea acolo, în Germania, în alte țări, ca cetățeni de origine română trăitori în țări occidentale, membre ale Europei unite, gândiți-vă care este identitatea noastră? Identitatea noastră nu ne poate fi dată de altceva decât de o raportarea autentică la Dumnezeu, prin care ne regăsim împreună cu rădăcinile noastre, cu părinții și cu înaintașii noștri pe care nu îi mai putem atunci uita și în funcție de identitatea moștenită, găsim și calea de a ne orienta în prezent cu fața spre viitor. Doar raportându-ne la Dumnezeu putem să ne trăim identitatea noastră personală și identitatea noastră de ființe sociale, care am venit în lume într-un anumit mediu,

între anumiți oameni, față de care avem o răspundere. Dumnezeu nu ne-a pus, fără să știe ce face, într-un anumit loc, nu ne-a adus întâmplător în lume în mijlocul unei familii, prin intermediul unor părinți față de care, cum spun, avem o responsabilitate ca și față de cei care vor urma după noi. Și doar asumându-ne personal identitatea pe care o avem, putem să o trăim și comunitar, putem să dăm o orientare și celor care urmează după noi. Părintele cum asculta, și am văzut chiar adineauri mărturia chiar din gura dumnealui, trăia în acest mediu în care tot ceea ce se făcea, se făcea ținându-se seama de Dumnezeu. Ați văzut: „No, haideți la Tatăl nost’ că să ne putem apuca să mâncăm“. Exista conștiința că nu se pot pune oamenii la masă până nu spun rugăciunea. Sau, la fel, trimițându-i la culcare, mama îi soma să-și facă și rugăciunile și le spunea să se roage spunându-le: „Nu vă puneți ca caii!“⁴. Adică, fără rugăciune la culcare. Și cu tot ceea ce a moștenit, părintele s-a orientat în continuare în viață spre Dumnezeu. Ceea ce a primit de la părinți, din mediul în care a venit în lume, l-a pregătit, l-a format astfel încât el să Îl caute pe Dumnezeu în continuare.

Părintele a făcut Teologia. Și, la Teologie a avut iarăși de a face cu această problematică, de care nu scăpăm niciodată. Când s-a dus la Teologie, la scurt timp a auzit un cuvânt al Părintelui Arsenie Boca, care invitat să vorbească studenților teologi, le-a spus următoarele: – eu redau cuvintele Părintelui Arsenie prin mărturia Părintelui Teofil, căci nu știu cum vorbea Părintele Arsenie – deci: „Aveți de grijă, nu cumva să ajungeți preoți, înainte de a deveni creștini!“⁵. Lucru care se poate întâmpla și care este tocmai o dovadă a faptului că putem aluneca să trăim social în religie și nu religios în societate. Sau, o altă mărturie era de la Părintele Serafim Popescu, pe care am auzit-o de curând. Părintele Serafim s-a dus la Atena să facă studii teologice, fusese mai înainte la Athos, iar când urma să plece la Atena, duhovnicul lui i-a spus: „Să te ții de pravilă, că dacă nu te îndrăcești!“⁶. Cuvinte spuse unui om care mergea să studieze Teologia. Deci, chiar dacă mergea să studieze Teologia. Dacă nu te rogi, dacă nu ai o legătură cu Dumnezeu, doar prin cunoștințele despre Dumnezeu nu ajungi în apropierea lui Dumnezeu. Ele te pot ajuta, dar te ajută doar dacă îți asumi contactul viu, personal cu Dumnezeu. Altfel, s-ar putea ca aceste cunoștințe să-ți mărească doar orgoliul și să te depărteze de Dumnezeu. Părintele a studiat Teologia și mărturisea cu sinceritate că a avut și unele împiedicări din studiul Teologiei, pentru că înainte să meargă la Teologie, spunea: „Când auzeam în biserică «Din Sfânta Evanghelie de la Matei citire», îmi plecam genunchii și îmi plecam și mintea. Dar după aceea, mergând la Teologie a ascultat o serie de explicații despre faptul că, de exemplu, poate că Sfântul Evanghelist Matei nu a fost el cel care a scris Evangheliile care-i poartă numele, ci a scris-o altcineva, lucruri de critică a textului, care sunt necesare pentru că noi trebuie să înțelegem cum au luat naștere Evangheliile, cum au luat naștere textele sfinte, cum au luat naștere sfintele slujbe.

Chiar spunea cineva că parcă Istoria Liturgicii nu-i așa bună, că unii oameni văd că multe slujbe au apărut mai târziu și văzând că au apărut mai târziu, spun

că poate nu-s așa necesare. Necesare ar fi numai cele care au apărut de la început. Însă, nu trebuie să uităm că Duhul Sfânt este mereu prezent în Biserică și vorbește mereu și ne călăuzește continuu și că în viața noastră și în istoria creștinismului trebuie să existe și un progres. Acolo unde nu există progres, înseamnă că ceva s-a împietrit, ori și Istoria Liturgicii și Istoria Noului Testament sau explicațiile acestea ne ajută să înțelegem lucrurile, însă pentru asta îți trebuie o maturitate, pe care tânărul student de obicei nu o are. Și așa s-a întâmplat și cu părintele Teofil și un pic l-au dezorientat toate aceste critici, căci spunea atunci când a terminat Teologia: „Când auzeam «Din Sfânta Evanghelie de la Matei citire», îmi plecam genunchii, dar nu-mi mai plecam și mintea. Mă întrebam: Da dacă Ioan nu a fost Ioan și au fost ucenicii lui?“. Deci, vedeți cum chiar studiind Teologia poți să ai îndoieli, poți să ai împiedicări în trăirea relației cu Dumnezeu. Ce l-a salvat pe părintele, a fost rugăciunea. Faptul că el nu a părăsit niciodată raportarea la Dumnezeu Cel viu. Și, un moment important în drumul afierosirii părintelui Teofil către Dumnezeu, a fost bineînțeles, intrarea în monahism, prin care el s-a dăruit cu tot ce era și avea în slujba lui Dumnezeu. Părintele avea și concepția aceasta că este bine ca cineva care face Teologia să meargă la mănăstire după ce a făcut Teologia, nu înainte de aceasta. Pentru ca, astfel, cu tot ceea ce a realizat, Teologia sau altă facultate, cu tot ceea ce a făcut, să se dăruiască lui Dumnezeu. Să nu mai aibă ceva de făcut după ce i s-a dăruit lui Dumnezeu, ceva mai important. Și, împlinit fiind, cu împlinirea aceasta, să vină către Dumnezeu, pentru că atunci bineînțeles că dăruirea către Dumnezeu are o valență mult mai mare. Părintele a trăit religios în societatea monahală, luând aminte la sine însuși, luând aminte la Dumnezeu și luând aminte la cei din jurul lui.

În general se insistă pe faptul că părintele a fost un om al bucuriei, al bucuriei pe care ne-o transmitea celor din jurul lui. Să știți că a fost un om al bucuriei pentru că a fost un om și al multor altor calități pe care le-a avut. Bucuria era consecința modului său de viață. Bucuria era o bucurie a unei comuniuni existențiale cu celălalt. Bucuria transmiterii lui Hristos spre celălalt. Domnul Cristian Curte ne-a spus despre îmbrățișarea pe care părintele i-a dat-o la prima întâlnire, fără să-l cunoască, lucru care era caracteristic părintelui, să îmbrățișeze pe mulți la prima întâlnire. Și atunci, era aceasta dintr-un sentimentalism? Bineînțeles că era însoțită îmbrățișarea aceea de foarte mult sentiment, dar ea era o raportare existențială la celălalt. Prin aceasta, celălalt era primit ca frate întru Hristos. Era îmbrățișat ca frate în aceeași credință, în aceeași trăire. Deci, era asumarea existențială a fratelui. Era trăirea poruncii dragostei la care ne cheamă Domnul nostru Iisus Hristos. A-l iubi pe cineva nu înseamnă a te raporta sentimental la el într-un anumit fel, ci înseamnă a ți-l asuma existențial, cu tot ceea ce este el, cu bune și rele, înseamnă a ți-l asuma chiar și atunci când te supără. Părinții de exemplu, când copiii fac prostii nu se leapădă de ei, ci încearcă să-i ajute să depășească un mod greșit de înțelegere și de acțiune. Chiar dacă uneori îi și mai disciplinează cu puțină nuielușă, sau știu eu cu ce, este nevoie și de aceasta în condiții normale,

căci are tot un rol pedagogic. Deci, modul de raportare al părintelui era o împlinire a poruncii lui Hristos de a-i iubi pe cei din jurul nostru. El s-a raportat știind cuvântul Sfântului Isac Sirul, cum că există trei feluri de dragoste: dragostea firească sau a noastră pentru rudeniile noastre, dragostea împotriva firii, care poate deveni orice dragoste firească lăsată să degenereze, și dragostea după poruncă. Anume dragostea, ținând seama de porunca lui Dumnezeu, de faptul că Dumnezeu ne cere, ne poruncește, cum spunea, să-l iubim pe aproapele nostru. Și insista părintele pe acest lucru – chiar ieri ascultam asta într-o predică a dânsului – și spunea că Dumnezeu nu le-a recomandat, nu i-a sfătuit, ci le-a poruncit ucenicilor să se iubească unii pe alții. Ori, cât de mult ținem noi seama de acest fapt că este o poruncă a lui Hristos să ne iubim unii pe alții și că de acest fapt depinde de fapt calitatea noastră de autentici creștini, depinde de fapt propovăduirea noastră.

Și, părintele trăia bucuria, cum spun, ca urmare a întregului său mod de viață. Părintele a intrat la mănăstire în 1953 și la scurt timp s-a simțit un pic neîmplinit. S-a dus la duhovnicul său, la părintele Serafim Popescu și i-a mărturisit că parcă nu-și găsește rostul, nu simte pentru ce l-a chemat Dumnezeu la mănăstire. Și Părintele Serafim i-a spus: „Dragă, tu pregătește-te ca Dumnezeu să se poată folosi de tine când va avea nevoie de tine!“. Și pregătirea aceasta a durat aproape 40 de ani. Activitatea părintelui în intensitate mare a început după condițiile create în '89. După anul '90, prin '92 a început să umble foarte mult la conferințe. Vă aduceți aminte mărturisirea lui: A fost la o emisiune televizată și cineva, după Revoluție, deci după ceea ce fuseseră programele de televiziune înainte de Revoluție, cei mai în vârstă știți asta, cei care sunteți mai tineri, ați auzit, deci, după toate acestea, a fost la televizor o emisiune realizată cu Părintele Teofil și o femeie care a văzut emisiunea îi mărturisește părintelui: „Părinte, așa m-am bucurat că v-am văzut la televizor, că am pupat televizorul!“. Și părintele spune: „Femeia aceasta nu avea obiceiul să pupe din când în când televizorul, ci dacă e vorba, ea m-a pupat pe mine“. Și într-adevăr așa era. Deci, părintele s-a pregătit, și s-a pregătit nu pentru a face ceva, ci s-a pregătit pentru a deveni ceva. Am spus despre cât de bine cunoștea părintele Noul Testament și se raporta la cele scrise în Noul Testament. La fel, cunoștea și trăia sfintele slujbe și se raporta la cele scrise în ele. Cunoștea și trăia scrierile filocalice și a extras de acolo foarte multe lucruri importante, pentru a ne ajuta în modul nostru de viață din Filocalie și din Pateric și se raporta la aceste scrieri. Și toate acestea l-au făcut să aibă un anume stil de viață și o anume concepție de viață. Și bucuria la care a ajuns nu era altceva decât bucuria faptului de a trăi împreună cu Dumnezeu, bucuria faptului de a-L vesti pe Dumnezeu. Rugăciunea, pentru părintele, era o adevărată vorbire cu Dumnezeu. Și știți cum spunea, avea o raportare autentică la faptul acesta al rugăciunii. Și mărturisea că atunci când merge la o conferință, de exemplu, nu mai are putere, mai ales acum în ultimii ani, să se mai și roage. Păi când să se roage, că stătea să spovedească seara uneori când venea și aici la Timișoara, până la ore înaintate din noapte. Normal că nu mai avea putere pentru rugăciune. Dar

spunea că este sigur că Dumnezeu primește ceea ce face în numele Lui, ceea ce este chemat să facă într-un anumit moment și nu o să-i spună că „vezi că nu ai făcut și altceva; vezi că nu te-ai și rugat“. Sau spunea că este sigur că Dumnezeu nu o să-i spună la judecată: „Da, Teofile, dar putea să mai zici de 1.000 de ori «Doamne Iisuse» și nu ai zis!“. Normal că nu face un tată, un părinte, nu face așa ceva, ci se bucură de devenirea fiului său. Sau rugându-se, părintele, vă aduceți aminte cei care l-ați cunoscut, cum spunea, că dacă dimineața când își făcea pravița, deci rugăciunile de 2–3 ore, îi venea în minte o poezie de Zorica Lațcu, de exemplu, spunea poezia aceea către Dumnezeu și la urmă zicea: „Doamne, așa că-i faină?“!

Cât de departe suntem, de multe ori, de o astfel de rugăciune, raportată personal la Dumnezeu, Tatăl nostru. Părintele a ajuns la simțirea aceasta a lui Dumnezeu ca Tatăl nostru și această simțire a căutat să o împărtășească și celor din jur. Eram de câțiva ani la mănăstire și părintele predica în stilul lui caracteristic și spunea că suntem în Biserică și îi aducem slavă lui Dumnezeu și spunem: „Că Sfânt ești Dumnezeu nostru și Ție slavă Îți înălțăm“ și laudăm mila lui Dumnezeu și iubirea Lui și spunem: „Că milostiv și iubitor de oameni Dumnezeu ești și Ție slavă înălțăm“ sau „Cu mila și cu îndurările și cu iubirea de oameni ale Unuia-Născut Fiului Tău cu care ești binecuvântat“ și se continuă ecfonisul. Și repeta aceste ecfonise cu bucuria de a le mai spune încă o dată și eu ca un începător ce eram, mă uitam, mi se părea că un pic mă plictisește. Ce le tot repetă atâta! Dar, dânsul le repeta pentru că le trăia, le simțea. Eu nu le simțeam încă și mi se părea că sunt niște repetiții inutile, cumva. Ori, pentru părintele erau un mod de exprimare a bucuriei lăuntrice pe care o trăia totdeauna când se ruga și când rostea și aceste formule de rugăciune de la slujbă, care pentru dânsul nu rămâneau simple formule de rugăciune, ci ajungea la starea aceea pe care ne-o recomandă tuturor, că anumiți psalmi îi plăceau așa de mult încât și-i împropriașe, sau alte rugăciuni, de parcă el le-ar fi scris. Și la aceasta suntem chemați cu toții. Știți cum spunea părintele despre mănăstire, că este „tinda raiului, casa lui Dumnezeu, poarta cerului și locul împlinirilor“. Lucruri pe care dânsul le-a adunat toate laolaltă. Le-a adunat ca pe niște realități în mijlocul cărora a trăit. Dânsul a fost la mănăstire în tinda raiului. Și cum ne spunea la un moment dat, pentru dânsul, mănăstirea Sâmbăta a fost și Ierusalimul și Sfântul Munte și Muntele Sinai și toate Locurile Sfinte, pentru că el acolo trăia în sfintele slujbe, în Sfânta Liturghie, despre care ni s-a amintit ieri că părintele o considera o slujbă cuprinzătoare. Deci, în aceste slujbe părintele trăia întâlnirea cu Domnul Hristos și cu toți sfinții și cu toate locurile pe care le-am pomenit.

Părintele a avut bucuria slujirii lui Dumnezeu. S-a dedicat cu toată inima lui acestei slujiri; și vestirii lui Dumnezeu, pentru că Îl iubea pe Dumnezeu, pentru că cunoștea fericirea omului care trăiește împreună cu Dumnezeu. Și ați auzit mărturiile de aseară, cum că la un moment dat spunea că „nu mai pot de bucurie“. Și citeam astăzi și la expoziția de fotografie în legătură cu Părintele Teofil că la

un moment dat părintele scria că simte că o să moară de bucurie. Deci, această bucurie, a unei vieți împlinite, a unei vieți împreună cu Dumnezeu, vroia să o transmită și celorlalți, să-i facă și pe ceilalți să fie fericiți și îmi spunea adesea că are convingerea că Dumnezeu o să-i mântuiască pe mult mai mulți oameni decât credem că noi că s-or mântui, pentru că Dumnezeu este bun. Însă, îi pare rău că oamenii nu se pot bucura încă din viața aceasta de bucuria de a trăi împreună cu Dumnezeu, de bucuria simțământului de a fi sub ocrotirea Tatălui nostru ceresc, că nu pot trăi având bucuria aceasta a darurilor credinței. Deci, dacă venea cu bucurie la conferințe, venea tocmai pentru a-L transmite pe Hristos, pentru a ne transmite bucuria unei vieți împreună cu Dumnezeu, la care suntem chemați cu toții. Și acest mesaj i-a adunat pe ascultătorii dânsului. Pentru că de multe ori, când prezentăm creștinismul noi începem cu postul, cu toate interdicțiile pe care le are un creștin, cu tot ce-i mai greu în creștinism. De multe ori fără a ajunge noi înșine la bucuria comuniunii cu Dumnezeu. Și atunci omul din afara Bisericii ce să vadă? Niște greutăți peste alte greutăți. Nu-i ajungea câte le avea, îi mai trebuie și astea cu care-l împovărează Biserica? Dacă începem așa, normal că-i alungăm pe oameni din Biserică, vrând să-i atragem. Ori, trebuie să-i chemăm pe oameni spre ceea ce este de fapt Biserica, spre comuniunea cu Dumnezeu. Având un Tată atât de minunat, de nobil, de mare, nu poți trăi oricum. Îmi place să spun acest gând că, orice copil dintr-o familie nobilă nu poate trăi oricum. La fel și noi, dacă suntem copii ai Tatălui nostru ceresc, nu putem trăi oricum. Calitatea de fii ai lui Dumnezeu implică și multă responsabilitate din partea noastră, dar trebuie întâi să ajungem să conștientizăm, să înțelegem calitatea aceasta și pe măsură ce o trăim, în aceeași măsură primim și puterea de a ne dăruia tot mai mult prin credință.

Părintele s-a bucurat, cum spun, să-L vestească pe Dumnezeu și L-a vestit din toată inima, din toate puterile și cred că bucuria pe care noi o simțim nu este altceva decât conștientizarea bucuriei, a simțământului de bucurie vis-à-vis de Dumnezeu, pe care părintele l-a avut și la care suntem chemați cu toții. Din păcate însă, foarte mulți dintre oameni nu pot înțelege lucrurile acestea, pentru că îți trebuie o pregătire, trebuie ca ele să-ți fie și prezentate în mod corect, să înțelegi că de fapt credința este eliberatoare. Domnul Hristos de aceea este și numit Mântuitor pentru că ne-a eliberat de păcat, ne-a eliberat de tirania răului și pentru a înțelege lucrurile acestea, trebuie să faci un anumit efort, care te duce la eliberarea respectivă. Părintele repeta faptul că credința nu-i împovărătoare, ci despo-vărătoare. Însă faptul de a trăi în credință implică o anumită seriozitate. Implică consecvență. Asumarea responsabilității acesteia mărește de a fi fiu, fiică, copil al lui Dumnezeu. Și se întrista de faptul că mulți nu trăiesc comuniunea cu Dumnezeu, ci trăiesc social în religie în sens negativ, în sensul că se mulțumesc cu împlinirea unor ritualuri, a unor tradiții, că nu vor să facă mai mult. Și, îmi aduc aminte cum de multe ori vorbea părintele cu năduf, raportându-se la acest fenomen.

I-a venit de exemplu cineva la un moment dat, pentru a cere sfat. Și l-a întrebat: „Mergi la biserică? Da părinte, la Paști“. Și părintele i-a zis: „Știi de ce sunt

așa de mulți oameni la Paști în biserică?“ „De ce?“ „Pentru sunt toți ăia ca tine! Toți ăia merg la Paști la biserică, toți ăia necredincioși, toți ăia ca tine sunt la Paști la biserică“. Sau îi veneau oameni la spovedit în Postul Sfințelor Paști și dânsul le recomanda întotdeauna să se spovedească cel puțin în cele patru posturi, dacă vor să ia aminte cu adevărat la ei înșiși. Și în anul următor i-a venit persoana respectivă și a întrebat-o: „Când te-ai spovedit?“ „Anul trecut în Postul Sfințelor Paști“. „La cine?“ „La dumneavoastră“. Și părintele făcea acel gest de nemulțumire și se întreba: „Ce să fac cu el?“ Pentru că dacă îl și alunga nespovedit, poate nu se mai spovedea niciodată după aceea, ori, și primindu-l poate că-l încuraja în faptul de a trăi căldicel. Îl vedea pe om că nu dorește mai mult. Deci, părintele insista mult și pentru spovedania deasă, pentru nevoia de a ne cerceta, de a ne confrunta, cum se spunea și ieri, cu o conștiință străină superioară, care să ne ajute, să fie obiectivă, să ne ajute în a-L căuta pe Dumnezeu. Părintele era un ferm acuzator al „prăvilismului“ să-i zicem. Îi veneau la un moment dat monahi și monahii sau oameni din lume și spuneau că au încă să-și facă rugăciunile de seară, să zicem pe 400 de zile în urmă și tot citesc și le tot repetă și le repetă. Ori, e o chestie inutilă să te apuci să faci astfel de lucruri. Tu trebuie să stai de vorbă într-adevăr cu Dumnezeu la momentul serii și al dimineții, dar nu are niciun folos să crezi că repetând mecanic și la repezeală anumite rânduieli de rugăciune ai deveni mai bun. Și, părintele recomanda și insista pe faptul acesta: să trăim în convorbirea cu Dumnezeu. Faptul că rugăciunea este o vorbire cu Dumnezeu și să stăm cu adevărat de vorbă cu Dumnezeu în rugăciune.

Vine la spovedit cineva, un om în vârstă, la peste 70 de ani: „Te rogi?“ „Da părinte!“ „Ce rugăciuni știi?“ „Tatăl nostru și Îngerul“. Și zice că se minuna cum omul acesta bătrân de 70 de ani spunea în continuare Îngerul: „Eu sunt mic, Tu fă-mă mare; eu sunt slab, Tu fă-mă tare“. Deci, rugăciunile unui copil. Și își dădea seama: omul respectiv nu a progresat deloc în relația lui cu Dumnezeu și a spus niște formule, ca Dumnezeu eventual să-l ajute, să-i dea ceea ce considera el că vrea să-i dea Dumnezeu, să-l ferească de rele etc. Însă, omul nu a stat de vorbă cu Dumnezeu.

Mai am un exemplu, tot referitor la raportarea la Dumnezeu. La un moment dat vine la părintele cineva la spovedit și-i spune: „Părinte, eu am făcut un păcat mare“. Părintele zice: „Poți să-l spui?“ „Da, părinte că-l știe tot satul!“ „Ce-ai făcut?“ Zice: „M-am bătut cu soția, în confruntare a intervenit copilul nostru, l-am lovit și l-am ucis“. Pentru aceasta făcuse nouă ani de pușcărie și acuma venise după acești nouă ani și părintele îl întreabă: „La biserică mergi?“ „Nu merg“. „De rugat, te rogi?“ „Nu mă rog“. „De postit, postești?“ „Nu postesc“. Și părintele zice: „Mă! Astea de acum sunt mai mari decât ce ai făcut tu atunci. Pentru că acela a fost un lucru accidental, pe care n-ai vrut să-l faci, grav bineînțeles. Dar tu acum nu-L auzi pe Dumnezeu, tu te ții acum departe de Dumnezeu, prin ceea ce faci sau prin ceea ce nu faci“. Acest lucru este important pentru noi pentru că, vedeți, noi suntem de multe ori discriminatori cu răutățile sau cu păcatele și le vedem

prea accentuat pe unele, le dăm o importanță prea mare și nu le mai vedem pe celelalte, le lăsăm să treacă neobservate. Ori, în tot ce facem trebuie să ne raportăm la Dumnezeu. De aceea părintele avea acel program de angajare în viața religioasă, pe care ni-l recomanda nouă tuturor.

Aș încheia aceste mărturii, făcându-vă atenți la icoana Învierii. Îl vedem pe Mântuitorul cum îi prinde și îi trage cu forță pe Adam și pe Eva din iad, locașul morții în care ei așteptau venirea Mântuitorului. Aș spune că Părintele Teofil prin predica sa, prin conferințele care le-a făcut, L-a urmat, L-a imitat pe Mântuitorul în încercarea aceasta de a ne scoate pe noi din negativele noastre, din răutățile noastre, din necredința noastră, din împietrirea noastră, din formalismul nostru, din depărtarea noastră de Dumnezeu. De a ne scoate și de a ne trage către Dumnezeu, către bucuria comuniunii cu Dumnezeu. Și așa cum a făcut-o părintele, tot așa suntem chemați să facem și noi, fiecare la măsurile noastre. Pentru a putea împlini acest lucru, suntem datori să ne înmulțim puterile, pentru că altfel, cu cele mai bune intenții, nu o să putem să-i tragem pe ceilalți și eventual, poate că apucându-i de mână, în răutatea în care se găsesc, ne trag ei pe noi acolo. Pentru a ne înmulți puterile, nu avem altceva de făcut decât să trăim o viață în comuniune cu Domnul nostru Iisus Hristos, în comuniune cu Dumnezeu, o viață prin care să ne despătimim, să eliminăm patimile din viața noastră.

Nu s-a vorbit foarte mult despre aspectul ascetic din viața Părintelui Teofil. Părintele chiar dacă nu a fost un ascet în sensul de a posti foarte mult, sau de a face o asceză trupească deosebită, a făcut o asceză mai ales la nivel de gând, de comportament. Mă uitam și la faptul cum nu uita niciodată casetofonul. Avea un mod atâta de regulat de viață, de ordonat. Toate acestea, ca o realizare a ascezei prin care a trăit și care ușor trece nebagată în seamă. Vă spuneam despre rugăciunea pe care o făcea 2–3 ore dimineața, ceea ce înseamnă foarte mult. Asceza de a sta atent la sfintele slujbe, de a le urmări, de a sta atent la cuvântul Scripturii, de a-l urmări.

Această asceză a unei vieți, raportată continuu și conștient la Dumnezeu, suntem chemați și noi să o facem, pentru ca prin aceasta să ajungem la bucuria comuniunii cu Dumnezeu, pe care El să ne ajute să o împărtășim și altora.

ASPECTE LITURGICE ÎN VIAȚA ȘI ÎNVĂȚĂTURA PĂRINTELUI TEOFIL PĂRĂIAN*

Preot prof. CONSTANTIN KARAI SARIDIS

A. Introducere

Nu există nici o îndoială că Părintele Teofil a fost o personalitate polivalentă. A fost înzestrat de către Dumnezeu cu multe harisme, dar și el însuși, prin strădania lui, a ajuns la mari înălțimi ale vieții duhovnicești. Mai mult, a ajuns să fie un învățător de seamă al spiritualității ortodoxe de pretutindeni. Dovadă de necontestat pentru cele afirmate mai sus reprezintă multele și valoroasele lui cărți. Personal cred că deja, de acum încolo, va trebui să ne aplecăm cu mai multă atenție asupra lucrărilor Părintelui Teofil, astfel încât să fie evidențiată și mai bine marea bogăție a înțelepciunii lui teologice și duhovnicești, făcându-se cunoscute foloasele duhovnicești, dar nu numai, din studiul învățăturile lui pline de seva experienței sale duhovnicești. De altfel, datorită acestora, adică a experienței sale duhovnicești și a înțelepciunii dobândite, întâlnește cineva în opera lui o varietate de teme teologice și duhovnicești.

Preocuparea Părintelui Teofil față de temele liturgice nu este ocazională, ci sistematică. Și am putea să afirmăm că temele liturgice reprezintă axa de bază a învățaturii și operei lui¹.

B. Primele experiențe liturgice ale Părintelui Teofil Părăian în cadrul atmosferei familiei lui

Prima referire a Părintelui Teofil la teme liturgice începe prin menționarea copilăriei lui, pe care o caracterizează cu termenul *Ortodoxia copilăriei mele*². El spune în mod caracteristic: *M-am trezit într-un sat care, prin așezarea lui geografică, prin felul cum e dispus satul, are în mijloc un deal pe care e biserica. De*

* Conferință ținută în cadrul manifestării intitulată „Veniți de luați bucurie“, închinată Părintelui Arhimandrit Teofil Părăian (3 martie 1929–29 octombrie 2009), Timișoara, 4–5 mai 2011.

¹ Vezi *idem*, **Cine sunt eu? Ce spun eu despre mine. Interviu cu Arhim. Teofil Părăian**, Mănăstirea Sâmbăta de Sus, Sibiu, 2003 (= Plămădeală, **Teofil Părăian**).

² Plămădeală, **Teofil Părăian**, p. 53.

oriunde din sat poți să vezi biserica. Și din dealul bisericii poți să vezi cea mai mare parte a satului. Asta ar putea fi socotită și ca un simbol. Totul s-a desfășurat în legătură cu biserica. Având în centru biserica. Părinții mei au moștenit credința de la părinții lor. Tata a avut părinți neștiutori de carte, dar care se rugau, care posteau, care știau de biserică, știau de sărbători, de duminici.

Mi-aduc aminte, eram copil și ședeam pe pragul ușii și ușa camerei unde locuiau bunicii era deschisă, și își spuneau rugăciunile pe șoptite seara, când se culcau. Și spunea bunicul: „Cred într-Un Dumnezeu-Tatăl, Atotțiitorul“ ș.a.m.d. Și mă gândesc de multe ori câți oameni sunt acum care au cărți de rugăciuni la îndemână, și care nu știu Crezul. Și bunicul, un neștiutor de carte, știa să spună Crezul.

Bineînțeles l-a auzit în biserică, poate l-a și învățat cineva anume, nu știu. Destul că își zicea bunicul rugăciunile înainte de a se așeza la culcare. Lucru care îl făceam și noi de fapt, cei din casa noastră, că noi locuiam împreună cu părinții tatălui meu³.

Și pe noi mama ne-a învățat din copilărie rugăciunile. Mi-aduc aminte cum ne rugam seara, noi copiii. Și zicea mama „faceți-vă cruce pe perină“ și ne făceam cruce pe perină, și ziceam o rugăciune, a copilăriei, pe care am părăsit-o cu vremea, dar care mi-a rămas totuși în conștiință. O zic cum am învățat-o, deși cred că am învățat-o greșit, pentru că și părinții, mama, o știa greșit:

„Sfântă Cruce culcă-mă, Duhule deșteaptă-mă, Fiule umbrește-mă, Precesto păzește-mă.

Pe Prea Sfânta Cruce-o fac și mă culc noaptea cu drag;

și-o fac pe trupul meu, numele lui Dumnezeu.

Biserică cerească, cântare îngerească. Dumnezeu Sfântu de boală să ne păzească și să ne mântuiască“.

Mai ziceam:

„Cruce-n cer, Cruce-n pământ, Cruce-n locu-n cari mă culc, Cruce-n casă, Cruce-n masă⁴, îngeri împrejur de casă, Dumnezeu cu noi la masă“⁵.

Tare mult m-au impresionat pe mine și după aceea cuvintele: „Îngeri împrejur de casă, Dumnezeu cu noi la masă“. Sau: „Sfântă Cruce armă dulce, fii cu mini pe un'm-oi duce“. Bineînțeles „Tatăl nostru“, „Îngerului“, cu care m-am pomenit în lumea aceasta. Am știut de posturi, deși a intervenit și un fel de îndoială în legăturile cu posturile, în sensul că un frate de-al tatălui meu, care a fost în America și care s-a întors acasă, le-a spus alor mei: „Apoi voi postiți pe aicea,

³ Plămădeală, Teofil Părăian, pp. 53–54.

⁴ Ne face impresie faptul că această rugăciune din evlavia românească a mirenilor poate să trimită și să fie corelată cu un text asemănător al Sfântului Chiril al Ierusalimului (313–315–386): *Să faci semnul Sfintei Cruci, când mănânci și când bei, când stai, când dormi și când te scoli, când vorbești și când mergi. Și cu un cuvânt să faci semnul Sfintei Cruci pretutindeni și întotdeauna* (*idem*, Κατηχήσεις, Κατήχηση φωτισζόμενων Δ', ιδ, Εισαγωγή-Κείμενο-Μετάφραση-Σχόλια-Πίνακες, β' έκδοση, Έκδόσεις Έτοιμασία τής Έρως Μονής Τιμίου Προδρόμου, Καρέας, 1999, p. 137).

⁵ Plămădeală, Teofil Părăian, p. 54.

apăi prin America nu postește nimeni“. Și asta le-a dat cumva și un fel de îndoială. Totuși, în general posturile s-au ținut. Faptul de a merge la biserică. Duminica ne găteam și mergeam la biserică. Și asta am început-o din copilărie și am ținut-o toată viața⁶.

Eu am ajuns cu cunoștința în privința părinților mei, în privința tatălui meu doar până la bunici. Dincolo, în privința mamei am ajuns până la străbunica, care a trăit mai mult și care și ea era cu gândul la rugăciune. Își făcea rugăciunile, fiind bolnavă în pat, pe vârgile de la strai, de la țol. Își făcea atâtea rugăciuni câte vârgi vedea acolo. **Am trăit într-o atmosferă ca aceasta în care se știa de Dumnezeu**⁷.

Când plecam la școală, zicea mama: „Nu-ți uita de Dumnezeu! Nu-ți uita de rugăciune!“ Mai târziu, când am ajuns la Filocalie și-am ajuns la cuvintele Sfântului Marcu Ascetul, mi s-au întipărit în minte dintr-o dată cuvintele: „Când îți aduci aminte de Dumnezeu, înmulțește rugăciunea, ca atunci când îl vei uita, Domnul să-și aducă aminte de tine“.

Am zis că, uite, cuvintele acestea se potrivesc cu ce zicea mama: „Nu-ți uita de Dumnezeu! Nu-ți uita de rugăciune!“⁸.

În același cadru, merită să fie amintită și atitudinea critică a bunicii Părintelui Teofil în legătură cu organizația religioasă *Oastea Domnului* și despre care el menționează următoarele: Și, odată îmi spune mama mamei mele, mama-bună, să zic către cuscula ei, către mama tatălui meu, să vină și dumneaei la școală, la adunare. Și cum a zis mama-bună, așa am zis: „Mamă-tână, hai și dumneata la școală, la adunare“. N-am înțeles ce-a răspuns mama-tână, dar am reținut formula. A zis: „**dragă, eu nu-mi las legea**“⁹.

M-am gândit de multe ori la mama-tână, neștiutoare de carte, cum a zis: „**dragă, eu nu-mi las legea**“. Era o inovație pe care n-o știa, din altă parte. Era ceva cu totul nou, cu totul deosebit de Tradiția Bisericii și ea știa legea care era în biserică cu preot, cu slujbă și nu știa o altă rânduială, chiar cu preot, dar fără slujbă și nu în biserică, ci în școală. Și atunci a considerat că a se duce acolo, înseamnă a-și lăsa legea.

Tare mult m-am gândit eu la cuvintele acestea. Și m-am gândit ce bine ar fi dacă oamenii ar avea în vedere Tradiția Bisericii, și n-ar fi deschiși, n-ar fi receptivi pentru orice lucru nou, care nu se potrivește cu Tradiția Bisericii. Cât am putut, am răspândit și eu această atitudine a mamei-tâne, nu-mi las legea.

După aceea, s-a întâmplat că din satul nostru unii, care au fost în *Oastea Domnului*, au trecut la bapțiști, la adventiști, la creștini după Evanghelie. Au deviat de la Ortodoxie, pentru că au preferat altceva decât Tradiția Bisericii cu slujbă, cu rugăciune, cu Sfânta Liturghie. Poate că și din motivul că nu aveau o

⁶ Plămădeală, **Teofil Părăian**, p. 54.

⁷ Plămădeală, **Teofil Părăian**, p. 55.

⁸ Plămădeală, **Teofil Părăian**, pp. 55–56.

⁹ Plămădeală, **Teofil Părăian**, p. 57.

*fundamentare teologică. Dar, n-aveau nici o ancorare în Tradiție, cum avea mama-tână, care, de asemenea, nu avea o fundamentare teologică*¹⁰.

Mai târziu, în timpul anilor de studenție, mărturisește că simțea o bucurie deosebită când se retrăgea în Paraclisul Facultății, în timp ce colegii lui se împrăștiau cu diferite preocupări, și citea condacele și icoasele de la *Acatistul Domnului Iisus Hristos*, scrise pentru în el în *Braille* de către Părintele Lazăr Magheți, unul dintre cei mai apropiați studenți și colegi ai lui¹¹.

C. Programul duhovnicesc recomandat de către Părintele Teofil celor ce căutau călăuzirea lui duhovnicească

La început, Părintele Teofil a avut o problematizare intensă cât privea modul exercitării Sfintei Taine a Spovedaniei și, în general, a paternității duhovnicești. El menționează în mod caracteristic: *Când am ajuns preot, am ajuns în situații speciale, în sensul că eu așteptam de la mine, preotul, mai mult decât se așteaptă de la un preot. Mi-am făcut concepția că un duhovnic este bun numai atunci când este văzător cu duhul*¹².

Și, mă gândeam: „Doamne, eu dacă totuși nu sunt văzător cu duhul, și dacă totuși trebuie să soluționez anumite probleme, nu sunt în situația de a putea să rezolv lucrurile. Înseamnă că nu sunt bun de ceea ce sunt. Ce să fac?” „Și-am avut așa multă frământare pe chestiunea aceasta, pentru că nu m-am gândit la faptul că, de fapt, un duhovnic e acela care dă îndrumări după posibilitățile lui, și dă iertarea păcatelor, în condițiile iertării păcatelor”¹³.

Credincioșilor pe care îi mărturisea, tinerilor și, mai ales, intelectualilor, Părintele Teofil le recomanda statornic, în timpul Spovedaniei, un program care cuprindea cinci puncte:

1. *Să participe la Sfânta Liturghie în duminici și în sărbători.*
2. *Să se roage dimineața și seara și la masă.*
3. *Să citească două capitole din Noul Testament în fiecare zi.*
4. *Să-și disciplineze mintea prin repetarea deasă a rugăciunii: „Doamne Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluiește-mă pe mine păcătosul”.*
5. *Să țină posturile Bisericii.*

Numai prin citirea celor cinci puncte ale programului duhovnicesc recomandat de către Părintele Teofil, observăm că toate au un caracter liturgic direct sau indirect. Acest lucru se ivește cu claritate din analiza pe care el însuși o face

¹⁰ Plămădeală, **Teofil Părăian**, p. 58.

¹¹ Plămădeală, **Teofil Părăian**, p. 83-84.

¹² Părintele se referă la harisma prevederii și a clarvizionii. El preia aspectul subiectului în discuție așa cum îl vede spiritualitatea ortodoxă adâncă. Om duhovnicesc este cel ce este inspirat și este mișcat în acțiunile lui de către Sfântul Duh.

¹³ Plămădeală, **Teofil Părăian**, p. 123.

punctelor de mai sus, la care adăuga alte cinci puncte, preluate de la Părintele Arsenie Boca:

1. *Oxygen.*
2. *Glicogen.*
3. *Somn.*
4. *Să-ți păstrezi hormonii.*
5. *Să ai concepte de viață creștină.*

De menționat că el explica și aceste cinci puncte ale Părintelui Arsenie în corelație cu viața duhovnicească și liturgică¹⁴.

D. Referiri la Sfintele Taine

1. *Despre Sfintele Taine în mod general și special*

În cartea **Întâmpinări**, care cuprinde interviuri cu Părintele Teofil realizate de către Sabin Vodă, există și un interviu realizat de Șerban Tica în București, la 2 iulie 1999, cu titlul *Biserica și Tainele*¹⁵. Mai întâi de toate, în acest interviu Părintele Teofil vorbește despre ce înseamnă Biserica, dând o definiție descriptivă a Bisericii. În continuare, se descrie că Biserica este spațiul în care se înfăptuiește mântuirea cea în Hristos. Prin sfintele slujbe și sfintele sărbători ale Bisericii, creștinul are posibilitatea să învețe și să trăiască taina mântuirii în Hristos. *Slujbele dumnezeiești ale Bisericii noastre sunt prilej de a sta în fața lui Dumnezeu, de a sta în fața Maicii Domnului, de a sta în fața Sfinților pe care îi pomenim și cu acest prilej noi învățăm ceva din textele liturgice inspirate de Duhul Sfânt și împlinite, scoase în lucrare prin cuvântul omului rostit și cântat, așa încât sfintele slujbe ale Bisericii noastre sunt vuietul Duhului*¹⁶.

În legătură cu *vuietul Duhului*, Părintele Teofil menționează trei mărturii din *Noul Testament*, în care se vorbește despre acesta: dialogul lui Iisus Hristos cu Nicodim (Ioan 3, 8), în care se face referință la *vuietul vântului*; *vuietul apelor* în legătură cu serbătoarea evreiască a Corturilor (Ioan 7, 38); și, în fine, coborârea Sfântului Duh și ziua Cincizecimii (Faptele Apostolilor 2, 14). Având în vedere aceste paralelisme, Părintele Teofil formulează următoarea părere: *Eu consider că vuietul Duhului nu e altceva decât conținutul sfintelor slujbe realizat ca sfinte slujbe, deci Duhul Sfânt dă cuvântul și omul prin cuvântul său face să vuiască cuvântul Duhului, cuvânt de învățătură și cuvânt de rugăciune, mai ales că Domnul*

¹⁴ Vezi Arhimandrit Teofil Părăian, **Să luăm aminte! Interviuri realizate de diac. Sabin Vodă**, Alba Iulia, 2003, pp. 56–67; *idem*, **Ferește-te de rău și fă bine**, Cluj-Napoca, 2008, p. 167; *idem*, **Cum putem deveni mai buni. Mijloace de îmbunătățire sufletească**, Făgăraș, 2007, pp. 97–108 (= Arhim. Teofil, **Cum putem deveni mai buni**); *idem*, **Cuvinte către tineri**, Craiova, 1998, pp. 65–93.

¹⁵ Vezi **Întâmpinări. Interviuri cu Părintele Teofil Părăian realizate de Sabin Vodă**, București, 2000, pp. 93–111 (= **Întâmpinări. Interviuri cu Părintele Teofil**).

¹⁶ **Întâmpinări. Interviuri cu Părintele Teofil**, p. 96.

Hristos le-a spus ucenicilor săi despre Duhul Sfânt: „El pe Mine Mă va preamări” (Ioan 16, 14). La dumnezeieștile slujbe am zis că învățăm rugându-ne și ne rugăm învățând¹⁷.

În continuare, după ce se referă la trăirea praznicelor închinat Mântuitorului Iisus Hristos, cuvântul său se îndreaptă către Sfintele Taine și dă o definiție, la început, a ceea ce este o Taină: *Taină înseamnă ceva în care lucrurile nu sunt lămurite, sunt tainice, sunt mistere, sunt și cunoscute și necunoscute, sunt lucruri pe care noi nu le putem cuprinde în întregime; de exemplu, la har, când zicem de Taine ale harului, ne gândim la acele lucrări sfinte prin care harul Duhului Sfânt se coboară peste credincioși, lucrează în credincioși în mod necunoscut de slujitorii care lucrează Taina, dar simțit de cei care primesc harul¹⁸.*

Urmează o referință pe scurt la Sfintele Taine de inițiere, arătându-se apoi folosul creștinilor dobândit prin participarea la Sfintele Taine¹⁹.

În mod caracteristic menționăm că în acest interviu este negată discuția cât privește numărul Sfințelor Taine mai presus de 7, invocându-se ca criteriu unic autoritatea învățăturii Bisericii, care nu îngăduie, după Părintele Teofil, discuții în plus. Totuși, în același text, el vorbește despre taina credinței în general, precum și despre taina dumnezeieștii Întrupări, citând din inmografia Bisericii expresia: *taina nu suferă ispitire²⁰.*

În cartea **Cum putem deveni mai buni. Mijloace de îmbunătățire sufletească**, care conține un ciclu de conferințe pe care le-a organizat *Asociația pentru Isihasm*, există și o expunere cu titlul: *Sfintele Taine – medicamente pentru suflet²¹*. La începutul acestui *Cuvânt* al său, Părintele Teofil vorbește în mod clar despre *tainele credinței și tainele harului*.

Printre *tainele credinței* enumeră: taina Sfintei Treimi, taina Întrupării Fiului lui Dumnezeu, taina jertfei Mântuitorului nostru Iisus Hristos, taina Învierii Domnului, taina Înălțării Mântuitorului, iar alături de acestea adaugă și taina Pogorării Sfântului Duhului și taina Sfintei Prefaceri a Sfințelor Daruri în Trupul și Sângele Mântuitorului²². Este interesant să vedem exact cum justifică corect, desigur, caracterul de taină pentru cele mai de sus: *Toate acestea sunt adevăruri în care noi credem și sunt, în același timp, și adevăruri pe care nu le putem cunoaște deplin. Nu le cunoaștem acum deplin și nu le vom cunoaște deplin nici în veacul ce va să fie, chiar dacă vom cunoaște mult mai mult în veșnicie decât cunoaștem acum. Aceste adevăruri ni se descoperă din partea lui Dumnezeu, le*

¹⁷ **Întâmpinări. Interviuri cu Părintele Teofil**, p. 97. La acest subiect revine când analizează programul de viață duhovnicească recomandat de el, subliniind îndeosebi participarea la sfintele slujbe, vezi Arhimandrit Teofil Părăian, **Cuvinte către tineri...**, p. 88 ș.u.

¹⁸ **Întâmpinări. Interviuri cu Părintele Teofil**, p. 100.

¹⁹ Vezi **Întâmpinări. Interviuri cu Părintele Teofil**, pp. 102–110.

²⁰ **Întâmpinări. Interviuri cu Părintele Teofil**, p. 101.

²¹ Vezi Arhim. Teofil, **Cum putem deveni mai buni**, p. 292–312.

²² Arhim. Teofil, **Cum putem deveni mai buni**, p. 292.

*primim în conștiința noastră, le primim prin credință. Nu putem să le primim altfel decât crezând în ele*²³.

Urmând să vorbească despre *tainele harului*, precizează ce înseamnă, ce este harul divin. Harul divin este energia necreată a lui Dumnezeu, la care participă omul, pentru a-și depăși starea de păcătoșenie și împătimitoare, vorbind la modul general²⁴. Cât privește într-un mod mai special, harul divin se dă prin Sfintele Taine și, de aceea, Părintele Teofil vorbește despre șapte Sfinte Taine, subliniind Sfintele Taine de inițiere (Botezul²⁵, Mirungerea sau Ungerea cu Sfântul Mir și Sfânta Euharistie sau Sfânta Cuminecătură)²⁶. De menționat că Taina Pocăinței și a Spovedaniei o pune după Taina Ungerii cu Sfântul Mir și înainte de Taina Sfinte Împărtășanii.

În același volum, imediat după *Cuvântul* despre Sfintele Taine, există și o omilie deosebită despre Taina Sfinte Spovedanii, în care sunt expuse sistematic premisele unei spovedanii roditoare din partea creștinului ce se pocăiește²⁷. Imediat după această omilie, creându-se, astfel, o plinătate cât privește prezentarea Sfinte Taine a Mărturisirii, Părintele Teofil vorbește despre *Duhovnic și duhovnicie*²⁸. În felul acesta, vorbind și despre celălalt important factor implicat în Sfânta Taină a Mărturisirii, acesta fiind persoana părintelui duhovnic, Părintele Teofil dă o imagine completă a procedurii roditoare a acestei Sfinte Taine. Faptul că acordă o mare importanță spovedaniei, se vede deja și din abordarea acestui subiect în alte cărți ale Părintelui Teofil, în care expune teme corelate cu spectrul larg al Sfinte Taine a Pocăinței și a Mărturisirii²⁹.

2. Referiri la Dumnezeiasca Liturghie și la Dumnezeiasca Împărtășanie

Referirea Părintelui Teofil la faptul *Dumnezeieștii Liturghii* sau la cuvintele *Dumnezeieștii Liturghii*, adică la formulele liturgice, sau chiar la Dumnezeiasca Împărtășanie este foarte frecventă. În mod oportun sau inoportun, cu fiecare prilej se referă la subiecte în jurul *Dumnezeieștii Liturghii* și a Dumnezeieștii Împărtășanii.

²³ Arhim. Teofil, **Cum putem deveni mai buni**, p. 292.

²⁴ Arhim. Teofil, **Cum putem deveni mai buni**, p. 293.

²⁵ La Sfânta Taină a Botezului se va referi și cu alte ocazii, după cum a făcut-o în omilia: *Botezul Domnului și botezul omului*, vezi Arhimandrit Teofil Părăian, **Cale spre bunătate**, București, 2007, pp. 278–281 (= Arhim. Teofil, **Cale**).

²⁶ Arhim. Teofil, **Cum putem deveni mai buni**, p. 294.

²⁷ Vezi Arhim. Teofil, **Cum putem deveni mai buni**, pp. 313–324.

²⁸ Vezi Arhim. Teofil, **Cum putem deveni mai buni**, pp. 325–344.

²⁹ De pildă, în cartea **Întâmpinări. Interviu cu Părintele Teofil**, se află următoarele omilii: *Duhovnicul și ucenicul* (pp. 21–31), *Taina mărturisirii* (pp. 64–70), *Pocăința cu fața spre viitor* (pp. 71–77); în cartea Arhim. Teofil, **Cale** este cuprinsă omilia *Condițiile iertării păcatelor* (pp. 39–46).

Astfel, în cartea lui **Gânduri bune pentru gânduri bune** există câteva teme strâns legate de *Dumnezeiasca Liturghie* precum: *Ortodoxie și Liturghie*; *Sfânta Liturghie, sărbătorire cuprinzătoare*; *Preasfânta Treime și Sfânta Liturghie*; *Binecuvântările Sfintei Liturghii și Îndemnuri de la Sfânta Liturghie*³⁰. De menționat că aceste omilii s-au datorat studenților Organizației ASCOR din Timișoara, care au organizat tabere de rugăciune și muncă la Schitul Poșaga, devenit mai apoi mânăstire (județul Alba).

În primul *Cuvânt* către tineri citat mai sus, *Ortodoxie și Liturghie*, Părintele Teofil lămurește, din punct de vedere semasiologic, conținutul termenilor *Liturghie* și *Ortodoxie*, referindu-se apoi la legătura acestor doi termeni între ei. De asemenea, luând ca pretext analizarea termenului *Liturghie* în limba franceză, în care termenul respectiv luat simplu înseamnă toate sfintele slujbe ale Bisericii, el arată că pentru *Dumnezeiasca Euharistie* există, în aceeași limbă, termenul *Liturghie euharistică*, scoțând în evidență legătura dintre *Dumnezeiasca Liturghie* și *sfintele slujbe*. În acest punct merită să cităm un fragment referitor la această legătură: *Comorile Ortodoxiei, comorile credinței noastre sunt sfintele slujbe prin existența lor și prin conținutul lor. Sfânta Liturghie este un fel de rezumat al celorlalte sfinte slujbe în înțelesul că în Sfânta Liturghie se prezintă evenimentele de mântuire care țin de viața ortodoxă, de viața Bisericii Ortodoxe. Tot ceea ce s-a făcut pentru noi, pentru mântuirea noastră, se desfășurează pe scurt în cuprinsul Sfintei Liturghii, așa că Sfânta Liturghie, în cele din urmă, este cea mai reprezentativă slujbă a Bisericii noastre, și este cea mai reprezentativă slujbă și prin conținut, și prin rostul ei. Prin conținut – prin ceea ce spune, prin rostul ei – prin faptul că la Sfânta Liturghie se sfințesc Cinstitele Daruri, și prin scopul ei – ca cei credincioși să se poată împărtăși cu Sfintele Taine ale Mântuitorului nostru Iisus Hristos*³¹.

Părintele Teofil, în continuarea *Cuvântului* său, se referă la felul în care și de ce *Dumnezeiasca Liturghie* este Împărăția lui Dumnezeu pe pământ³². Și pentru ca să nu rămână *Cuvântul* său doar la nivelul teologico-teoretic, Părintele Teofil subliniază legătura dintre *Dumnezeiasca Liturghie* și viața zilnică a creștinului. *O viață ortodoxă trebuie să fie o viață care prelungește Sfânta Liturghie în viața socială, în viața de toate zilele, în înțelesul că la Sfânta Liturghie se spune: „Cu pace să ieșim“ și credincioșii răspund: „Întru numele Domnului“, ceea ce înseamnă că și după Liturghie trebuie să fie o Liturghie, adică o slujbă de preamărire a lui Dumnezeu și o slujbă de transformare a naturii, de transformare a vieții noastre, de transformare a simțirii noastre, de transformare a ființei noastre spre bine. Dacă trăim liturgic în viața socială, dacă ne silim să trăim liturgic, atunci și Sfânta Liturghie o trăim la măsurile la care trebuie s-o trăim, iar dacă considerăm*

³⁰ Vezi Arhimandrit Teofil Părăian, **Gânduri bune pentru gânduri bune**, Timișoara, 1997, pp. 23-62 (= Arhim. Teofil, **Gânduri bune**).

³¹ Arhim. Teofil, **Gânduri bune**, p. 28.

³² Vezi Arhim. Teofil, **Gânduri bune**, pp. 28-29.

*Liturghia desprinsă cumva de viața socială și desprinsă de celelalte slujbe și neglijăm slujbele Bisericii și vrem să prețuim numai Sfânta Liturghie, nu suntem în Ortodoxie, pentru că Ortodoxia impune o viață în care să se desfășoare Sfânta Liturghie la măsurile la care poate fi desfășurată în conștiința noastră*³³.

Cuvântul se încheie cu o importantă menționare a dialogului dintre diacon și preot, înainte de începerea Sfintei Liturghii: „Roagă-te pentru mine, părinte“, „Să îndrepteze Domnul pașii tăi spre tot lucrul cel bun“, „Același Duh să lucreze împreună cu noi în toate zilele vieții noastre“, „Să te pomenească Domnul Dumnezeu întru împărăția Sa, totdeauna, acum și pururea și în vecii vecilor“. În acest dialog, din care am citat numai o parte³⁴, Părintele Teofil vede obligația, misiunea noastră, ca creștini ortodocși, de a face viața noastră o prelungire a *Dumnezeieștii Liturghii*, precum și de a face pe Hristos prezent în toate manifestările vieții noastre zilnice. Spune Părintele Teofil: *Deci nu numai în cuprinsul unui timp limitat cât ține o Sfântă Liturghie, ci în toate zilele vieții noastre și toată viața noastră, chiar și viața de studiu, chiar și viața de îndatoriri sociale trebuie să fie un fel de Liturghie după Liturghie, trebuie să fie un fel de strădanie de a aduce pe Dumnezeu, pe Domnul Hristos, în mijlocul nostru cum se spune la Sfânta Liturghie când slujesc mai mulți preoți și când se îmbrățișează și zic: „Hristos în mijlocul nostru“ și celălalt: „Este și va fi“, și primul iarăși: „Totdeauna, acum și pururea și în vecii vecilor“, iar al doilea: „Amin“.*

*Deci conștiința aceasta a ducerii în lumea aceasta a Domnului Hristos în conștiința noastră, și în viața noastră, și în viața socială, este o conștiință ortodoxă, este o gândire ortodoxă, care are drept etichetă, drept rezumat, drept firmă să zicem așa, Sfânta Liturghie, care nu trebuie să rămână în biserică, ci trebuie dusă de fiecare dintre noi la măsurile noastre până acolo unde ajungem cu viața noastră și să ne ferim de tot ce ar împiedica preamărirea lui Dumnezeu, pentru că unde nu este preamărirea lui Dumnezeu, acolo nu este nici Liturghie, pentru că nu este Ortodoxie*³⁵.

Important pentru prezentarea noastră este și cel de al doilea Cuvânt sau *Omilie* cu titlul: *Sfânta Liturghie, sărbătorire cuprinzătoare*³⁶. Pornind de la o frumoasă formulare, *dacă Sfânta Liturghie este un rezumat al Ortodoxiei, trebuie să fie un rezumat și al trăirii ortodoxe*³⁷, bazat pe conținutul *Dumnezeieștii Liturghii*, care aduce înaintea noastră toate faptele iconomiei mântuitoare, pe care le sărbătorim de-a lungul anului bisericesc, Părintele Teofil afirmă că *Dumnezeiasca Liturghie* este o *sărbătorire cuprinzătoare*. Așadar, el încearcă să arate cum sunt cuprinse în cadrul *Dumnezeieștii Liturghii* toate sărbătorile, în special praznicele împărătești. Găsim foarte interesantă părerea lui că în faptul prefacerii Cinstitelor Daruri în

³³ Arhim. Teofil, **Gânduri bune**, p. 29.

³⁴ Pentru dialogul citat de Părintele Teofil vezi Arhim. Teofil, **Gânduri bune**, p. 30.

³⁵ Arhim. Teofil, **Gânduri bune**, p. 30.

³⁶ Vezi Arhim. Teofil, **Gânduri bune**, pp. 31–40.

³⁷ Arhim. Teofil, **Gânduri bune**, p. 31.

Trupul și Sângele lui Hristos sunt cuprinse cele două mari sărbători care sunt în legătură cu Întruparea Fiului lui Dumnezeu: *Buna Vestire și Nașterea după trup a Mântuitorului nostru Iisus Hristos*³⁸. Iar Întruparea Logosului lui Dumnezeu, prin Dumnezeiasca Împărtășanie, o vede că are loc personal, în ființa fiecăruia dintre noi. El spune în mod caracteristic: *Sigur că întruparea aceasta se face pentru continuarea întrupării Mântuitorului în credincioși, prin împărtășirea credincioșilor. Nu e vorba aici de o altă întrupare decât întruparea cea trebuincioasă pentru întruparea cea din oameni, adică Domnul Hristos a găsit chipul în care El poate să fie cuprins în ființa credincioșilor, chipul în care credincioșii se pot uni cu El în cea mai adâncă unire, până acolo că El, după cum spunem noi la o rugăciune după împărtășirea cu Sfintele Taine, intră în alcătuirea mădulelor noastre. Chiar zicem noi: „intră în alcătuirea mădulelor mele, în rărunchi și-n inimă“. Ca să se poată realiza lucrul acesta, se realizează mai întâi întruparea cea în Cinstitele Daruri, ca credincioșii să se poată împărtăși*³⁹.

În continuare, Părintele Teofil arată în ce mod, când și prin care cuvinte ale *Dumnezeieștii Liturghii* sărbătorim Jertfa Domnului, moartea Lui, îngroparea Lui, Învierea Lui cea de a treia zi, Înălțarea Lui la ceruri, șederea Lui de-a dreapta Tatălui și cea de a Doua Sa venire⁴⁰. Importantă este observația Părintelui Teofil precum că noi, ortodocșii, nu accentuăm îndeosebi cea de a Doua Venire a Domnului, deoarece în *Dumnezeiasca Liturghie* Îl simțim pe Hristos prezent printre noi. Pentru întărirea acestei poziții, Părintele Teofil amintește un dialog care are loc între preoții împreună-slujitori, la momentul sărutului păcii sau al îmbrățișării din iubire: „*Hristos în mijlocul nostru*“, „*Este și va fi*“, „*Totdeauna, acum și pururea și în vecii vecilor. Amin*“. Legat de acest moment, Părintele Teofil spune: *E un adevăr pe care noi îl trăim ca preoți și ca credincioși, ca membri ai Bisericii Ortodoxe, la fiecare Sfântă Liturghie, în înțelesul acesta că noi credem că Hristos este în mijlocul nostru și chiar este în mijlocul nostru, deoarece cu firea dumnezeiască Mântuitorul nostru Iisus Hristos este pretutindeni*⁴¹.

Prin urmare, Părintele Teofil evidențiază rolul Sfântului Duh în *Dumnezeiasca Liturghie*, prin a Cărui lucrare are lor prefacerea Cinstitelor Daruri și avem, astfel, o altă Cincizecime⁴².

Dumnezeiasca Liturghie, după Părintele Teofil, dă posibilitatea să prăznuim acum, zilnic, evenimente ale trecutului îndepărtat. Nici nu trebuie să așteptăm un întreg an bisericesc, pentru a prăznuii din nou Paștile. La fiecare *Dumnezeiască Liturghie* avem, în același timp, și Vinerea cea Mare (Jertfa lui Hristos), avem și Cina cea de Taină, Învierea și Înălțarea Domnului⁴³. În *Dumnezeiasca Liturghie*,

³⁸ Arhim. Teofil, *Gânduri bune*, p. 32.

³⁹ Arhim. Teofil, *Gânduri bune*, p. 32.

⁴⁰ Vezi Arhim. Teofil, *Gânduri bune*, pp. 33–35.

⁴¹ Arhim. Teofil, *Gânduri bune*, p. 36.

⁴² Vezi Arhim. Teofil, *Gânduri bune*, pp. 36–37.

⁴³ Arhim. Teofil, *Gânduri bune*, p. 38.

Hristos nu este prezent doar El, ci împreună cu Tatăl și cu Sfântul Duh. Avem, așadar, sărbătoarea Sfintei Treimi *cea de după Rusalii, Sfânta Liturghie fiind prilej de a fi prezentă Sfânta Treime: Tatăl, Fiul și Sfântul Duh la Sfânta Liturghie*⁴⁴.

Dat fiind faptul că Hristos este împreună și cu Născătoarea de Dumnezeu, dar și cu Sfinții Lui, asta înseamnă că la fiecare *Dumnezeiască Liturghie* prăznuim atât pe Maica Domnului, cât și pe toți Sfinții Lui⁴⁵. Și se încheie omilia cu următoarea constatare: *Așa că, în felul acesta gândită, Sfânta Liturghie este o sărbătorire cuprinzătoare. Sărbătorim evenimente legate de mântuirea noastră, evenimente care au dus la mântuirea obiectivă, la mântuirea în general a credincioșilor și totodată Sfânta Liturghie este și un prilej de sărbătorire a oamenilor lui Dumnezeu, a Maicii Domnului, a Sfinților, așa încât anul bisericesc, în cele din urmă, se rezumă în fiecare Sfântă Liturghie, cu tot ce are el ca sărbători anume de peste an. De câte ori luăm parte la Sfânta Liturghie, luăm parte la toate sărbătorile pe care le avem în cursul unui an bisericesc, iar aceasta în timp scurt și cu participarea câtă o avem noi la aceste evenimente și la aceste sărbători*⁴⁶.

În cel de al treilea Cuvânt, cu titlul *Preasfânta Treime și Sfânta Liturghie*⁴⁷, Părintele Teofil citează toate ecfonisele treimice din *Dumnezeiasca Liturghie*, cu care se încheie toate rugăciunile. El analizează cinci texte concrete din diferite momente ale *Dumnezeieștii Liturghii*, în care nu se face mențiunea celor Trei Persoane ale Sfintei Treimi, ci *se pomenește Treimea ca Treime*, de vreme ce termenul acesta se întâlnește în Tradiția Bisericii, dar nu se găsește în *Sfânta Scriptură*⁴⁸.

Primul text este imnul *Antifonul al II-lea, Unule născut, Fiule și Cuvântul lui Dumnezeu*. În acest imn, Fiul și Logosul lui Dumnezeu cel Întrupat este numit *Unul fiind din Sfânta Treime*⁴⁹. Cel de al doilea text este imnul Heruvimic. Mai exact, noi psalmodiem: *Noi, care pe Heruvimi cu taină închipuim și făcătoarei de viață Treimi întreit-sfântă cântare aducem*. Noi, oamenii, aici pe pământ, după imitarea puterilor îngerești prin viața noastră îngerească, dacă facem faptă îndemnul *toată grija cea lumească acum să o lepădăm*, vom fi pe poziția de a slăvi, ca și Îngerii în ceruri, pe Dumnezeul cel Treimic, adică Treimea cea Sfântă⁵⁰. Cel de al treilea text este răspunsul pe care noi îl dăm la îndemnul: *„Să ne iubim unii pe alții, ca într-un gând să mărturisim“*, cu cuvintele: *„Pe Tatăl, pe Fiul și pe Sfântul Duh, Treimea cea de o ființă și nedespărțită“*. Aceste cuvinte reprezintă un rezumat al mărturisirii de credință, un prim *Crez* înainte de rostirea *Simbolului de Credință*⁵¹. Al patrulea text este răspunsul la îndemnul: *„Să mulțumim*

⁴⁴ Arhim. Teofil, **Gânduri bune**, p. 38.

⁴⁵ Arhim. Teofil, **Gânduri bune**, p. 39.

⁴⁶ Arhim. Teofil, **Gânduri bune**, pp. 39–40.

⁴⁷ Vezi Arhim. Teofil, **Gânduri bune**, pp. 41–47.

⁴⁸ Arhim. Teofil, **Gânduri bune**, pp. 43–45.

⁴⁹ Arhim. Teofil, **Gânduri bune**, p. 43.

⁵⁰ Arhim. Teofil, **Gânduri bune**, p. 44.

⁵¹ Arhim. Teofil, **Gânduri bune**, p. 44.

Domnului“, adică formula: „*Cu vrednicie și cu dreptate este a ne închina Tatălui și Fiului și Sfântului Duh, Treimeii Celei de o ființă și nedespărțite*“⁵². Cel de al cincilea text este răspunsul credincioșilor la binecuvântarea preotului cu Sfântul Potir în mână: „*Mântuiește, Dumnezeuule, poporul Tău și binecuvintează moștenirea Ta*“, la care ei spun: „*Am văzut lumina cea adevărată, am primit Duhul cel ceresc, am aflat credința cea adevărată, nedespărțitei Sfintei Treimi închinându-ne, că Aceasta ne-a mântuit pe noi*“⁵³.

Pe lângă aceste cinci texte, Părintele Teofil mai amintește un text din cadrul *Dumnezeieștii Liturghii*, sub forma unui ecfonis de binecuvântare rostit de către preot, în care sunt pomenite, însă, cele Trei Persoane ale Sfintei Treimi: „*Harul Domnului nostru Iisus Hristos și dragostea lui Dumnezeu Tatăl și împărtășirea Sfântului Duh să fie cu voi cu toți*“⁵⁴.

Al patrulea *Cuvânt*, cu titlul *Binecuvântările Sfintei Liturghii*⁵⁵, cuprinde interpretări date binecuvântărilor rostite de către preot în cadrul *Dumnezeieștii Liturghii*. Înainte, însă, de a se referi la aceste binecuvântări, Părintele Teofil comentează trei pericope evanghelice. Prima pericopă este de la Luca 5, 1–11, se referă la chemarea ucenicilor și este pusă în legătură cu pescuirea minunată. Atenția ne-o atrage Părintele Teofil asupra însemnătății supunerii depline, în cele din urmă, a lui Petru față de Domnul. Cea de a doua pericopă se referă la spălarea picioarelor ucenicilor de către Mântuitorul la Cina cea de Taină (Ioan 13, 1–20), eveniment la care Petru a negat pentru un moment să accepte ca Domnul să-i spele picioarele. Dar când a început să înțeleagă sensul acestei fapte, a cedat și a revenit la stare de deplină supunere față de Domnul. Cea de a treia pericopă cuprinde descrierea Înălțării Domnului Hristos (Luca 24, 50–53). În legătură cu aceste fapt, Părintele Teofil consemnează două aspecte: a) înălțându-se către ceruri, Domnul i-a binecuvântat pe ucenicii Lui, și b) ucenicii au răspuns la binecuvântarea Domnului cu închinare de supunere. Cu aceste trei pericope evanghelice, Părintele Teofil dorește să situeze binecuvântările *Dumnezeieștii Liturghii* pe un teren absolut stabil. Așadar, se cere mai întâi supunerea și atașamentul absolut față de Domnul, iar în al doilea rând, ceea ce este și cel mai important, Domnul este Cel ce binecuvântează pe casnicii Lui⁵⁶. De aceea, Părintele Teofil își formulează, pe baza argumentării din pericopele evanghelice citate, părerea despre binecuvântări în felul următor: *toate, absolut toate binecuvântările Bisericii, câte sunt în lumea aceasta, câte sunt la Sfânta Liturghie și la celelalte sfinte slujbe, toate sunt o prelungire a binecuvântării de la Înălțarea Domnului Hristos*⁵⁷.

⁵² Arhim. Teofil, *Gânduri bune*, p. 45.

⁵³ Arhim. Teofil, *Gânduri bune*, p. 45.

⁵⁴ Arhim. Teofil, *Gânduri bune*, p. 46.

⁵⁵ Vezi Arhim. Teofil, *Gânduri bune*, pp. 48–54.

⁵⁶ Arhim. Teofil, *Gânduri bune*, p. 50.

⁵⁷ Arhim. Teofil, *Gânduri bune*, p. 50.

În continuare, Părintele Teofil menționează în mod concret că binecuvântarea „*Pace tuturor*“ se spune de patru ori la *Dumnezeiasca Liturghie*. Pentru ca să aibă roade această binecuvântare, este nevoie, însă, și de o dispoziție și pregătire corespunzătoare⁵⁸. Binecuvântare sunt și cuvintele care sunt rostite de către preot la *Vohodul* sau *Ieșirea cea Mare*: „*Pe voi pe toți, dreptmăritorilor creștini, să vă pomenească Domnul Dumnezeu întru împărăția Sa, totdeauna, acum și pururea și în vecii vecilor*“, care privește pe cei prezenți la *Sfânta Liturghie*⁵⁹. O altă binecuvântare este cea de după rostirea *Simbolului de Credință*: „*Harul Domnului nostru Iisus Hristos și dragostea lui Dumnezeu Tatăl și împărțășirea Sfântului Duh să fie cu voi cu toți*“. Apoi, după sfințirea Cinstitelor Daruri, avem o altă binecuvântare prin cuvintele: „*Și să fie milele marelui Dumnezeu și Mântuitorul nostru Iisus Hristos cu voi cu toți*“. În acest punct se semnalează că harul, iubirea, milostivirea etc. Domnului vine peste toți⁶⁰. La sfârșitul *Dumnezeieștii Liturghii*, preotul cu potirul în mâini înălțându-l, spune cuvintele: „*Mântuiește, Dumnezeule, poporul Tău și binecuvintează moștenirea Ta*“⁶¹. După *Rugăciunea Amvonului* și *rugăciunea Plinirea legii*, preotul adresează comunității de credincioși binecuvântarea: „*Binecuvântarea Domnului peste voi, cu al Său dar și cu a Sa iubire de oameni, totdeauna, acum și pururea și în vecii vecilor*“. Și pentru ca nu cumva să se înțeleagă greșit că toți, fără premise, primesc binecuvântările lui Dumnezeu, Părintele Teofil formulează în mod clar părerea că *binecuvântarea lui Dumnezeu este peste toți cei vrednici de binecuvântare*. Însă, ca să nu considere acest fapt propria lui arbitrară luare de poziție, Părintele Teofil invocă imediat cuvintele de început ale *Rugăciunii Amvonului*: „*Cel ce binecuvintezi pe cei ce Te binecuvintează, Doamne, și sfințești pe cei ce nădăjduiesc în Tine*“, după care concluzionează: *Deci cei ce aduc binecuvântare lui Dumnezeu, se învrednicesc de binecuvântarea lui Dumnezeu*⁶².

Cel de al cincilea *Cuvânt* și ultimul din cele selectate de noi poartă titlul *Îndemnuri de la Sfânta Liturghie*⁶³. Noi, ca liturgiști, cunoaștem că aceste îndemnuri, imbolduri scurte, au un dublu scop: în primul rând, să țină în trezvie adunarea credincioșilor, iar în al doilea rând, să anunțe trecerea slujbei la un alt nivel. Într-un fel sau altul, trebuie ca aceste îndemnuri să-și împlinească scopul lor. Adică și să cheme la trezvie și veghe pe cei participanți, dar și să conducă la o mai mare simțire și conștientizare, precum și participare la cele ce se slujesc. Uneori, îndemnurile sunt exprimate numai printr-un cuvânt, alteori, printr-o frază întreagă, în funcție de ceea ce cere momentul respectiv al *Dumnezeieștii Liturghii*. De asemenea, unele sunt rostite de către diacon, altele de către preot.

⁵⁸ Arhim. Teofil, *Gânduri bune*, pp. 50–51.

⁵⁹ Arhim. Teofil, *Gânduri bune*, p. 51.

⁶⁰ Arhim. Teofil, *Gânduri bune*, pp. 51–52.

⁶¹ Arhim. Teofil, *Gânduri bune*, p. 52.

⁶² Arhim. Teofil, *Gânduri bune*, p. 52.

⁶³ Vezi Arhim. Teofil, *Gânduri bune*, pp. 55–62.

Mai întâi, Părintele Teofil consemnează frecvența îndemnului „*Pe noi înșine și unii pe alții și toată viața noastră lui Hristos Dumnezeu să o dăm*”⁶⁴. Apoi, el interpretează istoric îndemnul ecteniei pentru catehumeni: „*Câți sunteți chemați, ieșiți. Cei chemați ieșiți. Câți sunteți chemați, ieșiți*”⁶⁵.

Trece la interpretarea duhovnicească a îndemnului: „*Să ne iubim unii pe alții, ca într-un gând să mărturisim*”⁶⁶. În acest punct, Părintele Teofil argumentează, pe baza *Sfintei Scripturi* și duhovnicește, necesitatea cu desăvârșire a iubirii creștine nu doar în timpul săvârșirii slujbei, ci și în întreaga noastră viață.

Luând ca pretext îndemnul „*Sus să avem inimile*” și răspunsul care urmează, „*Avem către Domnul*”, Părintele Teofil își lărgeste *Cuvântul* atât pe baza învățaturii din *Sfânta Scriptură*, cât și pe cea a tradiției neptice a Sfinților Părinți, arătând că *inima* înseamnă întreaga lume interioară a omului, adică întreaga lui existență, care trebuie să se întoarcă, să se dedice lui Dumnezeu⁶⁷. În fine, îndemnul de mai sus înseamnă, după Părintele Teofil, *să ținem seama de Dumnezeu*⁶⁸.

Cu îndemnul „*Să mulțumim Domnului*”, însoțit de răspunsul: „*Cu vrednicie și cu dreptate este a ne închina Tatălui și Fiului și Sfântului Duh, Treimei celei de o ființă și nedespărțite*”, Părintele Teofil formulează părerea că adevărata mulțumire care se cuvine lui Dumnezeu este închinarea Lui⁶⁹.

Nu lasă fără interpretare nici îndemnul simplu de la sfârșitul *Dumnezeieștii Liturghii*: „*Cu pace să ieșim*”, cu răspunsul credincioșilor: „*Întru numele Domnului*”. Cât privește prima parte a acestui îndemn, el spune că trebuie să ieșim cu pace din biserică, într-un mod cuviincios. Însă, el ia ca pretext răspunsul credincioșilor, „*Întru numele Domnului*”, și face o interpretare vrednică de luat în seamă, pe care am întâlnit-o, puțin diferită, și în alte scrieri ale sale: *Asta ar însemna ca toată viața noastră de după Liturghie să fie tot o Liturghie și să fie viața noastră „întru numele Domnului”, o slujbă adusă lui Dumnezeu, trăită în așa fel încât nimic necurat să nu fie în existența noastră. În mod voit să nu facem nimic din cele ce nu le binecuvântează Dumnezeu*⁷⁰.

Cuvântul se încheie printr-un comentariu la două expresii liturgice. Prima dintre ele se redă prin cuvintele: „*Luați, mâncați, acesta este Trupul Meu, care se frânge pentru voi spre iertarea păcatelor*” și „*Beți dintru acesta toți, acesta este Sângele Meu, al Legii celei noi, care pentru voi și pentru mulți se varsă, spre iertarea păcatelor*”⁷¹. În realitate, acestea nu reprezintă un îndemn, ci legătura *Dumnezeieștii Liturghii* cu faptul recomandării Tainei *Dumnezeieștii Euharistii* și sunt înțelese numai în contextul *Rugăciunii Anaforalei* care a precedat. Însă,

⁶⁴ Arhim. Teofil, **Gânduri bune**, p. 55.

⁶⁵ Arhim. Teofil, **Gânduri bune**, p. 56.

⁶⁶ Arhim. Teofil, **Gânduri bune**, p. 57.

⁶⁷ Arhim. Teofil, **Gânduri bune**, p. 57.

⁶⁸ Arhim. Teofil, **Gânduri bune**, p. 58.

⁶⁹ Arhim. Teofil, **Gânduri bune**, p. 58.

⁷⁰ Arhim. Teofil, **Gânduri bune**, p. 58.

⁷¹ Arhim. Teofil, **Gânduri bune**, p. 58.

așa cum se aud, fără contextul *Rugăciunii Anaforalei*, pot să fie considerate și ca îndemnuri.

Cealaltă expresie liturgică luată ca îndemn este rostită prin cuvintele: „*Cu frică de Dumnezeu, cu credință și cu dragoste, apropiați-vă*”⁷². Părintele Teofil vede aceste două expresii liturgice ca îndemnuri spre împărtășirea cu Cinstitul Trup și Scumpul Sânge al Mântuitorului nostru Iisus Hristos, de aceea, el se referă la frecvența Dumnezeieștii Împărtășanii. În cele din urmă, el recomandă, cu premise obligatorii și la sfatul părintelui duhovnic, să fie cât mai deasă Dumnezeiasca Împărtășanie⁷³.

Asupra aceluiași subiect revine cu o mai mare analiză și în alte locuri, ca de pildă în cartea **Gânduri senine**. Această carte conține *Cuvinte* rostite de către Părintele Teofil cu ocazia taberelor de rugăciune și de muncă organizate la mânăstirea Poșaga, în anii 1997, 1998 și 1999. În cuprinsul acestei cărți există și o omilie cu titlul: *În fața Sfântului Potir*⁷⁴. De asemenea, în cartea **Cale spre bună-tate**⁷⁵, în care au fost tipărite omilii pe care Părintele Teofil le-a ținut în fața credincioșilor, cu puțin timp înainte de începerea Sfintei Spovedanii, există o scurtă omilie cu titlul: *Despre Sfânta Împărtășanie*⁷⁶. Acolo unde avem o analiză destul de largă a importanței Dumnezeieștii Împărtășanii în viața creștinului, prezentarea pregătirii necesare pentru primirea Dumnezeieștii Împărtășanii, recomandarea frecvenței și arătarea roadelor Dumnezeieștii Împărtășanii, este interviul radiofonic ce a fost tipărit în volumul cu material asemănător **Să luăm aminte**⁷⁷, având ca titlu: *Să luăm aminte: Sfintele Sfinților – împărtășania în viața noastră*⁷⁸.

E. Referiri la sfintele slujbe

1. Interpretări ale perioadelor anului bisericesc și ale sfintelor slujbe, în mod sistematic și ocazional

În cartea **Întâmpinări** sunt cuprinse cinci interviuri în legătură cu perioada bisericească a Triodului. În mod concret, se vorbește despre *Canonul cel Mare* al Sfântului Andrei Criteanul și despre *Liturghia Darurilor mai înainte sfințite*, iar în celelalte trei interviuri sunt abordate diferite subiecte în jurul perioadei Săptămânii celei Mari: *Slujbele Săptămânii Mari*, *Săptămâna Mare în conștiința noastră* și *Semnificația zilelor din Săptămâna Mare*.

⁷² Arhim. Teofil, **Gânduri bune**, p. 58.

⁷³ Arhim. Teofil, **Gânduri bune**, p. 59.

⁷⁴ Vezi Arhimandrit Teofil Părăian, **Gânduri senine**, București, 2005, pp. 250–264.

⁷⁵ București, 2007.

⁷⁶ Vezi Arhim. Teofil, **Cale**, pp. 55–61.

⁷⁷ Arhimandrit Teofil Părăian, **Să luăm aminte! Interviuri realizate de diac. Sabin Vodă**, Alba Iulia, 2003.

⁷⁸ Vezi *Ibidem*, pp. 68–87.

Referirea la *Canonul cel Mare* este scurtă, dar cu o abordare realistă a faptului că expunerile teologice și duhovnicești ale troparelor sunt atât de înalte și atât de multe, încât ca niște valuri neîntrerupte lovesc conștiința creștinului. De aceea, ar fi folositor, dincolo de perioada respectivă, să se cerceteze conținutul lui și în alte condiții mai liniștite și, firește, nu trebuie să fim de acord cu părerea necuviincioasă, după Părintele Teofil, că acest *Canon*, datorită lungimii lui, nu are ce să ofere omului contemporan⁷⁹.

Referirea la *Liturghia Darurilor mai înainte sfințite* are îndeosebi un caracter informativ pentru publicul larg. Ceea ce remarcăm este poziția Părintelui Teofil, și anume ca această *Liturghie* să se officieze seara, la timpul *Vecerniei*, așa cum reiese și din faptul că slujba acestei *Liturghii* este unită cu *Vecernia*⁸⁰.

Cât privește ciclul interviurilor consacrate *Săptămânii celei Mari*, acesta începe cu interviul dedicat slujbelor din Săptămâna Mare, în care Părintele Teofil vorbește despre momentul săvârșirii *Deniilor*, se referă la *Prohodul Domnului*, prin care suntem introduși în atmosfera de îngropare a Trupului Domnului Iisus Hristos de către Iosif, Nicodim și femeile mironosițe, și, în fine, face un important comentariu teologic la Sâmbăta cea Mare, având ca punct central imnul Heruvimic „*Să tacă tot trupul omenesc...*”⁸¹. Tocmai acest imn arată, după Părintele Teofil, *semnificația Sâmbetei celei Mari, adică se arată că Cel Care era în mormânt cu trupul, în iad cu sufletul, în rai cu tâlharul, nu este înmormântat întru neputință, ci este înmormântat cu bunăvoința Lui, ca o jertfă adusă de El pentru mântuirea oamenilor*⁸².

În cartea **Cale spre bunătate**, avem o referire fragmentară la subiecte liturgice, cum este comentariul la *Ectenia cea mare*, pe care o întâlnim nu numai la *Dumnezeiasca Liturghie*, ci și la alte Sfinte Taine și slujbe⁸³. În aceeași carte și cu aceeași coerență, există un comentariu teologic și duhovnicesc la rugăciunea domnească, adică la *Tatăl nostru*⁸⁴. Un alt comentariu, cu totul personal al Părintelui Teofil, se referă la o expresie liturgică luată din slujba *Sfințirii celei mari a apei* la *Praznicul Teofaniei* și al *Botezului Domnului*: „*Mare ești Doamne, și minunate sunt lucrurile Tale, și nici un cuvânt nu este de ajuns, spre lauda minunilor Tale*”⁸⁵. Nu vom încerca să redăm rezumativ și sintetic sensurile comentariului Părintelui Teofil, căci ar însemna să-l nedreptăm, ci reținem îndemnul său că bine este să spunem aceste cuvinte, pe care el le numește *tunetul pământului*, în mod continuu, pentru că ele sunt dovadă că noi mărturisim mărețiile lui Dumnezeu și Îl recunoaștem cu adevărat ca pe Dumnezeu nostru⁸⁶.

⁷⁹ Vezi **Întâmpinări. Interviuri cu Părintele Teofil**, pp. 161–165.

⁸⁰ Vezi **Întâmpinări. Interviuri cu Părintele Teofil**, pp. 166–171.

⁸¹ **Întâmpinări. Interviuri cu Părintele Teofil**, pp. 172–176.

⁸² **Întâmpinări. Interviuri cu Părintele Teofil**, p. 174.

⁸³ Vezi Arhim. Teofil, **Cale**, pp. 100–102.

⁸⁴ Vezi Arhim. Teofil, **Cale**, pp. 103–111.

⁸⁵ Vezi Arhim. Teofil, **Cale**, pp. 112–114.

⁸⁶ Vezi Arhim. Teofil, **Cale**, p. 112.

2. Folosul participării la sfintele slujbe

Este evident faptul că Părintele Teofil revine adesea la subiectul participării la sfintele slujbe, în mod general, și la *Dumnezeiasca Liturghie*, în mod special. Două sunt abordările lui de bază, cărora li se datorează această insistență. În primul rând, faptul că prin sfintele slujbe credinciosul învață conținutul credinței lui și este condus, astfel, la cunoașterea lui Dumnezeu. În cel de al doilea rând, în cadrul sfintelor slujbe și, mai ales, în *Dumnezeiasca Liturghie* el trăiește empiric conținutul credinței. Vine în comuniune cu Dumnezeu cel viu și trăiește în mod real măreția lui Dumnezeu și câte Dumnezeu a făcut și continuă să facă pentru mântuirea noastră. De multe ori, este atât de intensă insistența lui și accentuarea participării la sfintele slujbe, încât le consideră și condiție a faptului ca cineva să fie ortodox în cuvânt și faptă. Nu concepe afirmarea Ortodoxiei fără participarea la sfintele slujbe. De altfel, am văzut la cele despre *Dumnezeiasca Liturghie* că el vede viața creștină ca pe o extindere a *Dumnezeieștii Liturghii*, ca experiențe ale *Dumnezeieștii Liturghii* transpuse în viața noastră zilnică.

În cartea **Cuvinte către tineri**⁸⁷, sub titlul general *Program de viață duhovnicească*, având ca subtitlu *Participarea la sfintele slujbe ale Bisericii*, există un material foarte valoros de 13 pagini, referitor la subiectul pus în discuție. Acest material l-am tradus în limba greacă, aproape fără nici un comentariu, și l-am încadrat în cartea mea consacrată Părintelui Teofil⁸⁸, deoarece consider că este foarte important și reprezentativ pentru gândirea și pozițiile duhovnicești ale Părintelui Teofil, cât privește călăuzirea omului pe calea mântuirii. În referatul de față voi cita numai titlurile pe care le-am dat în împărțirea pe teme a acestui material și cred că sunt suficiente pentru a fi evidențiată valoarea lui: 1. *Importanța participării la sfintele slujbe și, în special, la Dumnezeiasca Liturghie*; 2. *Foloasele duhovnicești ale participării la sfintele slujbe și la Dumnezeiasca Liturghie*; 3. *Dumnezeiasca Liturghie ne introduce de pe acum în slăvirea paradisiacă a lui Dumnezeu*; 4. *Sfintele slujbe și Dumnezeiasca Liturghie ne învață și ne zidesc duhovnicește*; 5. *Prin participarea la cultul Bisericii avem pregustarea Împărăției lui Dumnezeu pe pământ*; 6. *Mulți oameni nu conștientizează pierderea duhovnicească prin neparticiparea lor la cultul Bisericii*; 7. *Slujba cu cuvintele ei reprezintă „vuietul” Sfântului Duh*; 8. *Sfintele slujbe cer răspunsul nostru trăitor la câte a făcut Dumnezeu pentru mântuirea noastră*; 9. *Sfintele slujbe reprezintă premiza pentru demersul serios și conștient al tuturor creștinilor ortodocși*; și 10. *Răspunsuri ale Părintelui Teofil la întrebări ale ascultătorilor*.

În cartea voluminoasă **Din ospățul credinței**⁸⁹, care cuprinde 21 de cuvântări ale Părintelui Teofil, spuse în perioada anilor 1994–2005, la invitația Organizației

⁸⁷ Craiova, 1998.

⁸⁸ *Vezi 'Ο Γέροντας Θεόφιλος Παράϊαν, μετάφραση-ἐπιμέλεια: Πρωτοπρ. Κωνσταντῖνος Καραϊσαρίδης, Αθήνα, 2007, pp. 199–218.*

⁸⁹ Arhimandrit Teofil Părăian, **Din ospățul credinței**, Craiova, 2005.

ASCOR din Craiova, există și un *Cuvânt* cu subiectul: *Viața duhovnicească în lumina Sfintei Liturghii*⁹⁰. Este evident numai din titlu că scopul acestei omilii este legătura vieții duhovnicești cu experiența vieții liturgice, mai ales a *Dumnezeieștii Liturghii*. Sau, altfel spus, fundamentarea vieții duhovnicești pe experiența participării la *Dumnezeiasca Liturghie*. Redăm spre exemplificare numai câteva din gândurile valoroase ale Părintelui Teofil: *Deci viața duhovnicească pe temeul Sfintei Liturghii se realizează prin rugăciune, se realizează prin preamărire, se realizează în cadrul binecuvântărilor care se dau la Sfânta Liturghie. Viața duhovnicească întemeiată pe Sfânta Liturghie se realizează prin împărtășirea credincioșilor, spre iertarea păcatelor și spre viața de veci... Viața duhovnicească nu este o viață pe care o realizează omul numai din puterea sa, pentru că el n-are posibilitatea să se depășească pe sine, decât la anumite măsuri... Prin sfintele slujbe se revarsă energii divine, energii dumnezeiești pentru viața noastră de toată vremea*⁹¹.

Ar fi fost o lipsă, dacă nu am aminti și o altă omilie a Părintelui Teofil, cu titlul: *Sfintele slujbe și sfintele sărbători, mijloc de întărire și de trăire a bucuriei*⁹². Merită să fie consemnat faptul că această omilie este încadrată în prima parte a cărții cu titlul general: **Bucuriile credinței**. Această parte a cărții are nouă capitole, care corespund unui număr de nouă omilii al căror scop este prezentarea temei referitoare la bucuriile credinței ca: Maica Domnului privită ca Maica Bucuriei, apoi ca îndemn evanghelic, trăire existențială, rod intens și luptă duhovnicească aducătoare de roade, precum și descriere a modului în care izvorăște și se cultivă adâncă bucurie creștină duhovnicească. Și după cum este de așteptat, în tot acest cadru există și referirea, așa cum am văzut, la sfintele slujbe și, îndeosebi, la *Dumnezeiasca Liturghie*, ca spațiu în care răsare, este cultivată și menținută nemicșorată bucuria duhovnicească.

F. O ultimă referire la aspectele liturgice ale operei Părintelui Teofil

În acest punct al prezentării noastre, ne vom referi la câteva aspecte fără pretenția de a le expune în amănunt, ci doar cu dorința de a întregi imaginea despre contribuția Părintelui Teofil la viața liturgică și adâncurile Teologiei în jurul acestei vieți.

Primul aspect pe care dorim să-l evidențiem este remarcă Părintelui despre marea importanță a rugăciunii lui Iisus sau *rugăciunea de toată vremea*, care, însă, nu trebuie să înlocuiască rugăciunea liturgică, ci să funcționeze ca o completare a acesteia. Spre exemplificare, cităm poziția caracteristică a Părintelui Teofil: *Susțin și eu din toate puterile că rugăciunea și rânduiala liturgică nu*

⁹⁰ Vezi *ibidem*, pp. 417–450.

⁹¹ *Ibidem*, pp. 422–423.

⁹² Vezi Arhimandrit Teofil Părăian, **Bucuriile credinței**, Craiova, 2004, pp. 98–108.

*trebuie să fie părăsită sau înlocuită, ci trebuie doar să fie completată prin rugăciunea de toată vremea – indiferent că este făcută personal, în chilie sau în altă parte, fie că este făcută de obște la ascultări, dar cu angajare personală, din partea fiecărui participant*⁹³.

Un al doilea aspect, pentru care este necesar un studiu special, se referă la evidențierea pozițiilor teologice liturgice ale Părintelui Teofil, precum și a comentariilor și a altor amănunte care se găsesc presărate în predicile lui foarte numeroase. Personal, din motive de conștiinciozitate, voi da doar două exemple și poate că ele vor reprezenta un îndemn pentru atenția cercetătorilor. De exemplu, predica Părintelui Teofil la sărbătoarea *Tăierii capului Sfântului Ioan Prodromul*, rostită la mănăstirea Sâmbătă de Sus, în anul 1996, și tipărită cu titlul **Să fim următori Sfântului Ioan Botezătorul, chiar dacă pentru aceasta ni s-ar tăia capul**⁹⁴. În această scurtă predică, înainte de a intra în prezentarea temei, justifică în introducere caracterul de doliu al acestei sărbători, corelând-o cu Vinerea cea Mare a Patimilor Mântuitorului și cu *Înălțarea Sfintei Cruci* (14 septembrie)⁹⁵. Într-o altă predică a lui despre vindecarea celor 10 leproși, cu titlul *Despre recunoștință*⁹⁶, Părintele Teofil ia ca pretext îndemnul Domnului către leproși, ca să meargă aceștia la preoți, pentru a le confirma, conform *Legii*, vindecarea lor, și actualizează pericopa evanghelică, spunând că acest fapt privește și pe credincioșii contemporani: *Să știți iubiți credincioși, că și pe noi ne trimite Domnul Hristos să ne arătăm preoților. Și vin credincioșii și se arată preoților și îi spun preotului despre necazurile lor, despre păcatele lor, despre neputințele lor, despre ascunzișurile inimii lor, spun lucruri pe care nu le spun la altcineva și nici să nu le spună!*⁹⁷ În continuarea acestor cuvinte, Părintele Teofil se consacră explicării procedurii Sfintei Taine a Spovedaniei, expune rolul părintelui duhovnic și bunurile dobândite printr-o mărturisire sinceră și cu hotărâre de schimbare în bine⁹⁸.

Un ultim aspect, pe care doresc să-l subliniez și față de care poate că unii au o anumită reticență, este legat de dorința Părintele Teofil, în ciuda infirmității avute, de a deveni preot. Personal m-a preocupat acest subiect și singurul motiv care m-a convins este faptul că Părintele Teofil avea un adânc simț al slujirii harismei preoțești. El însuși mărturisește: *chiar dacă am slujit și de unul singur o sfeștanie sau un parastas, ca să zicem, dar altfel, am știut că trebuie să fiu concelebrant. Niciodată n-am uitat lucrul acesta*⁹⁹. De asemenea, el trăia foarte intens cuvintele dialogului dintre slujitori, adică dintre preot și diacon, spuse după *Vohodul cel Mare*: „*Pomenește-mă, frate și împreună-slujitorule*“, spune preotul

⁹³ *Idem*, **Cuvinte lămuritoare**, Cluj-Napoca, 2002, p. 48 (= Arhim. Teofil, **Cuvinte**).

⁹⁴ Vezi Arhim. Teofil, **Cuvinte**, pp. 7–12.

⁹⁵ Arhim. Teofil, *Cuvinte*, p. 7.

⁹⁶ Vezi Arhim. Teofil, **Cuvinte**, pp. 13–22.

⁹⁷ Arhim. Teofil, **Cuvinte**, pp. 14–15.

⁹⁸ Arhim. Teofil, **Cuvinte**, p. 15.

⁹⁹ Plămădeală, **Teofil Părăian**, pp. 120–121.

către diacon, iar acesta răspunde: „*Preoția ta să o pomenească Domnul Dumnezeu întru împărăția Sa*“. „*Roagă-te pentru mine, părinte*“, zice diaconul, iar preotul răspunde: „*Duhul Sfânt să vină peste tine și puterea celui preaînalt să te umbrească*“. La care diaconul spune: „*Același Duh să lucreze împreună cu noi în toate zilele vieții noastre. Pomenește-mă, părinte*“. Și preotul, binecuvântându-l pe cap, zice: „*Să te pomenească Domnul Dumnezeu întru împărăția Sa, totdeauna, acum și pururea și în vecii vecilor*“, iar diaconul răspunde „*Amin*“.

Epilog

Așa cum se desprinde din cele expuse mai sus, Părintele Teofil, prin viața și învățăturile lui, a trăit și a propovăduit bogăția vieții liturgice. El însuși era profund convins că nu poate să vorbească cineva cu seriozitate despre viața duhovnicească, despre încercarea sinceră de comuniune cu Dumnezeu, fără trăiri liturgice adânci.

El vedea viața liturgică nu numai ca pe un domeniu al luptei duhovnicești și al progresului spiritual, ci și ca pe un scop, pentru că prin aceasta creștinul aspiră la trăirea a toate câte sunt vestite prin cultul Bisericii. De aceea, credem că viața liturgică a reprezentat punctul central al învățăturii Părintelui Teofil.

GÂNDIȚI FRUMOS! PODOABE DE GÂND ALE ORTODOXIEI¹

COSTION NICOLESCU

Gândiți frumos!

Se știe că neamurile vor merge, la sfârșitul veacurilor, la Judecată (cf. Matei 12, 18; 25, 32). Ca neamuri. Unul dintre criteriile importante va fi și acela al duhovnicilor cu adevărat importanți pe care i-au dat. Chiar dacă smerit (se știe că o perioadă foarte lungă de timp românii au făcut foarte puține canonizări), neamul românesc nu a stat deloc prost în această privință. Până în timpurile cele mai recente. O mărturie, fie ea și parțială, dar extrem de convingătoare, o constituie lucrările recuperatoare ale Părintelui Ioanichie Bălan².

Între marii duhovnici, cei întru care Dumnezeu binevoiește și prin care lucrează mai accentuat asemănarea cu El, unii pot fi numiți, pe drept cuvânt, ca fiind **duhovnici ai neamului**. Fie pentru prestigiul lor și mai larga lor recunoaștere, fie pentru lucrarea lor mai extinsă. Unii sunt dintre ei cei cercetați de un număr foarte mare de credincioși la locul închinovierii lor, alții sunt dintre aceia care umblă prin lume, apostolicește, propovăduind cuvântul lui Hristos. Părintele arhimandrit Teofil Părăian a făcut parte, mai adesea, dintre aceștia din urmă. A fost, fără îndoială, unul dintre cei mai cunoscuți duhovnici români ai zilelor noastre. Unul dintre chipurile cele mai îndrăgite și mai căutate ale monahismului nostru recent. Sigur, faptul că era nevăzător atrăgea în plus atenția asupra lui. A fost unul dintre duhovnicii care au dominat prin prezența lor continuu lucrătoare trecerea dintre milenii, trecere despre care Părintele spunea cu umor, că i se petrecuse „*pe nesimțite*”³.

Înainte de 1989 Părintele Teofil era de aflat de către credincioși numai în mănăstire, dar după aceea a devenit un călător neobosit, apostolatul său fiind

¹ Conferință ținută în cadrul manifestării intitulate „Veniți de luați bucurie”, închinată Părintelui Arhimandrit Teofil Părăian (3 martie 1929–29 octombrie 2009), Timișoara, 4–5 mai 2011.

² Protosinghel Ioanichie Bălan, **Pateric românesc**, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1980; Protosinghel Ioanichie Bălan, **Convorbiri duhovnicești**, I, Editura Episcopiei Romanului și Hușilor, Roman, 1984; Protosinghel Ioanichie Bălan, **Convorbiri duhovnicești**, II, Editura Episcopiei Romanului și Hușilor, Roman, 1988.

³ Părintele Teofil Părăian, Conferința „*Filocalia pentru toți*”, la ASCOR Sibiu, la 3 decembrie 2007.

asemenea celui al creștinismului primar. Era invitat la tot felul de întâlniri cu credincioși, dar mai ales la cele studentești. Mergea cu mare plăcere și era întâmpinat cu mare bucurie. Tinerii îl iubeau enorm. Probabil și pentru că, la rândul lui, Părintele avea un aer foarte tineresc în ființarea lui. Sunt astăzi, printre tineri, o sumă de studenți și de elevi preocupați de probleme teologice de amănunt și de finețe. Sălile în care conferința erau totdeauna pline ochi. Poate la nici un monah – mare duhovnic, nu era mai evidentă și mai constant prezentă acea calitate desul de rară pe care aș numi-o *veselie duhovnicească*.

Cele mai multe contribuții duhovnicești ale Părintelui Teofil vin în urma acestor întâlniri directe cu credincioși, a unor convorbiri (interviuri) sau a unor conferințe. În speranța aflării unor „nestemate“, era întrebat adesea despre orice, despre absolut tot, chiar și despre lucruri evidente, cu răspuns ușor de bănuț. La întrebările care încheiau întâlnirile sale cu diverse categorii de credincioși, răspunsurile-i erau prompte. Câteodată se mai aprindea și dojenea, adesea demonstra un umor de cea mai bună calitate, alteori refuza să răspundă, dacă întrebările i se păreau stupide. Nu există probabil nici un alt conferențiar sau intervievat care să răspundă cu atâta naturalețe și atât de des, cu atâta sinceritate „nu știu“, „nu sunt informat“, „n-am studiat“, „nu cred că este important“, „e greu de precizat“... Cita o vorbă a bunului său duhovnic, Părintele Serafim Popescu, pe care l-a iubit și l-a prețuit mult: „Atât mi-a slujit mintea!“

Era extraordinar cum, în ciuda infirmității sale, atât de apăsătoare îndeobște, **reușea să răspândească o imensă bucurie**. O mărturisesc toți cei care l-au întâlnit. Practic oamenii nu se mai săturau să-l vadă și să-l asculte. Bucurarea de Dumnezeu este un lucru de căpetenie, după Părintele⁴. Izvorul bucuriei, pentru el, era rugăciunea. Totodată, observă că „*bucuria are altă calitate decât bucuria pe care o au cei care nu cred, și care totuși au bucurie. (...) Bucuria din credință are altă consistență și are mai multă durată*“⁵. Bucuria pe care o revărsa și explică prezența sa repetată într-un centru studentesc sau în altul. Am ajuns în câteva rânduri, în anumite orașe, pentru conferințiere la scurt timp după trecerea pe acolo a Părintelui Teofil. Aflam tineri în inimile cărora stăruia bucuria întâlnirii cu Părintele, ca o dâră de bună mireasmă duhovnicească. Un soi de beție bună, soră cu beția Apostolilor după Pogorârea Duhului Sfânt... Totul era la el seninătate, generozitate și disponibilitate pentru cei din jur. Era conștient de această trăsătură a lui. Spunea, la un moment dat, că i-a plăcut *bucuria creștină* pe care a resimțit-o citind **Pelerinul rus** și s-a mirat că nu i-a auzit și pe alții vorbind despre ea⁶. Bucuria generează bunătate. În acest sens, îl cita, cu deplină însoțire, pe Sfântul Isidor Pelusiotul care „*zice că răul să-l scrii pe apă*“⁷.

⁴ **Pași pe calea duhovnicească**, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2010, p. 107.

⁵ *Ibidem*, p. 96.

⁶ *Ibidem*.

⁷ *Ibidem*, p. 192. Se pare că este un sfânt de care se simțea atașat. Cu un alt prilej, mai găsim și următorul citat: „*mai bună este viața fără cuvânt decât cuvântul fără viață, dar dacă acestea două*

Pentru cunoașterea Părintelui Teofil, pot fi luate în considerare unele lucruri pe care, cu diverse prilejuri, le-a spus despre el însuși. Surprinzător poate pentru mulți dintre noi, într-o convorbire cu Părintele Ioanichie Bălan, consideră că „*structura mea e mai mult rațională decât sentimentală*”⁸. Lucrul acesta îl făcuse pe Părintele Serafim Popescu să-i spună: „La tine nu s-a făcut acordul între minte și inimă”⁹. De aici probabil și faptul că se considera un părinte „*informat și nu inspirat*”¹⁰. Călea mântuirii sale o vedea în rodirea firească a darurilor personale: „*Fac ce-mi este propriu și am convingerea că nu mă va osândi Dumnezeu*”¹¹. Se conducea după un principiu sfânt, care ar trebui adoptat de orice creștin adevărat: „*Totul pentru Dumnezeu, cu Dumnezeu*”¹². Știa că plăcea oamenilor, printre altele, pentru convingerea cu care vorbea, dar era un pic dezamăgit pentru faptul că „*ascultătorii mei nu rețin aproape nimic din cele ce le prezint*”¹³.

Părintele Teofil a fost, după propria mărturie, „*destul de râvnitor pentru agonia unei culturi, atât duhovnicești, cât și generale*”¹⁴. **Cultura** este de dorit pentru rolul ei modelator: „*Ce este cultura? Ce este un om cult? Un om care învață tot și uită tot! Dar, oricât ar uita, tot îi mai rămâne ceva. Cultura îl șlefuieste, în netezește, îl modelează*”¹⁵. Numai că Părintele nu prea uita nimic... Aplecarea spre cultură era pentru el una firească, fiindu-i de un real folos în creșterea sa spirituală: „*M-a ajutat și mă ajută mult și cultura. Iar aceasta, din fericire, se grefează pe un fond sufletesc structural deschis pentru mulțumire. Altfel spus, mă ajută mult și firea*”¹⁶. Părintele Teofil merge până la a compara credința cu cultura: „*Credința în Dumnezeu, împreună cu roadele ei, este așa cum este cultura. Se întărește pe măsura angajării noastre pentru ea. (...) Dar mai ales din contactul cu oameni credincioși*”¹⁷. Prețuirea rolului culturii în viața spirituală a creștinului se vede și din atitudinea deschisă față de manifestările culturale laice, în raport cu care recomandă, deopotrivă, exigență și libertate: „*Dacă se face o selecție bună, nu cred că e greșit să se meargă la spectacol și în vremea postului, de exemplu, la o operă sau la o piesă ziditoare de suflet*”¹⁸.

se vor uni, se alcătuiește o adevărată icoană a filozofiei” (Convorbiri..., I, p. 514).

⁸ Convorbiri..., II, p. 747.

⁹ Ibidem.

¹⁰ Ibidem, p. 729.

¹¹ Convorbiri..., I, p. 546. (Toate referințele din text se fac raportate la ediția a doua a lucrării, Editura Episcopiei Romanului și Hușilor, Roman, 1993.)

¹² Ibidem, p. 545.

¹³ Ibidem, p. 547.

¹⁴ Ibidem, p. 545.

¹⁵ Ibidem, p. 556.

¹⁶ Ibidem, p. 542.

¹⁷ Ibidem, p. 525.

¹⁸ Pași..., p. 153.

Cartea preferată a Părintelui Teofil era, așa cum a menționat în numeroase rânduri, **Filocalia**¹⁹, o carte care „arată cum poate omul să se lumineze”²⁰. Îl cita pe Părintele Serafim Popescu de la Sâmbăta, care spusese: „Traducând **Filocalia**, Părintele Stăniloae a adus cerul ortodox pe pământul românesc”²¹.

Din **Filocalie**, recomanda îndeosebi volumele I, II, IV, IX și X, ca fiind mai „practice”²². Considera că *Despre Avva Filimon* (vol. IV) rezumă **Filocalia**²³. Aprecia foarte mult *Cuvintele Cuviosului Dorotei* (vol. IX)²⁴. Dar, până la urmă, fiecare dintre noi „trebuie să ne alegem din **Filocalie** acele scrieri care se potrivesc cu aspirațiile noastre”²⁵. În afară de **Filocalie**, îi mai erau foarte aproape, între altele, **Patericul** și **Paza celor cinci simțuri**²⁶.

Face, la un moment dat, mențiunea, poate surprinzătoare, dar cu deplină acoperire, că „lucrurile esențiale nu le-am învățat la Teologie, ci la mănăstire, din **Pateric** și din **Filocalie**”²⁷. Într-o conferință ținută la Sibiu afirma chiar ceva mai tare: „Pe unii s-ar putea să-i încurce Teologia”²⁸.

„**Gândiți frumos!**”, sună îndemnul Părintelui Teofil. Ar trebui citită mai întâi prima parte a îndemnului, aceea de a gândi. Trebuie spus că Dumnezeu gândește, El este gândire permanentă și continuă. (Într-un fel, asta vrea să spună și Andrei Tarkovski, prin Oceanul acela, practic personaj principal în *Solaris*-ul său.) „*Cât de adânci sunt gândurile Tale!*”, exclama David (Psalmul 91, 5). Și, cu adevărat, gândurile se nasc, mai mult sau mai puțin tainic, din adâncul cel mai adânc al ființei.

Înlănțuirea gândurilor, mai mult sau mai puțin sistematică, mai mult sau mai puțin sistemică, dă gândirea, poate elementul cel mai important din identitatea adăugată a unui om, adică aceea care reprezintă înmulțirea și rodirea talanților primiți la crearea lui de către Dumnezeu, după chip și asemănare (cf. Facerea 1, 26–27). În virtutea modelului său divin, omul este ontologic predispus gândirii. (Nu s-ar putea spune despre nicio altă ființă că ar fi capabilă de o adevărată gândire.) „*Omul este prin excelență «ființă gânditoare»*”, observă Părintele Teofil²⁹. Și se poate merge mai departe cu observația, anume că în virtutea constituției sale, omul este nu numai predispus, dar chiar dator să cugete în legătură cu actele sale, iar în legătură cu cele având implicații mai importante cu atât mai mult.

¹⁹ **Convorbiri...**, I, p. 548.

²⁰ Conferință la ASCOR Sibiu.

²¹ *Ibidem*.

²² **Convorbiri...**, I, p. 544; conferință la ASCOR Sibiu.

²³ **Convorbiri...**, II, p. 745.

²⁴ **Convorbiri...**, I, p. 544.

²⁵ **Convorbiri...**, II, p. 744.

²⁶ **Convorbiri...**, I, p. 544.

²⁷ *Ibidem*, p. 542.

²⁸ Conferință la ASCOR Sibiu.

²⁹ **Convorbiri...**, II, p. 737.

Cugetarea nu este o lucrare numai a minții omului, ci a întregii sale ființe. Putem constata o gândire a inimii (cf. „*gândurile din multe inimi*“ – Luca 2, 35 sau „*cugetul inimii*“ – Evrei 4, 12), precum și o simțire a gândirii.

Mecanismul gândirii este destul de complicat. La început lucrurile îți *vin în gând*, uneori fulgurant, pentru că numai îți *trec prin gând*. A gândi vrea să spună de multe ori despre o reflecție mai îndelungă, cu un temei mai profund. Sunt gânduri care țâșnesc aproape spontan, altele care sunt elaborate, vin în urma unui proces mai îndelungat de reflecție. Gândirea presupune o străduință, o silință... Ea vine pe baza cunoașterii acumulate fie prin experiență de viață directă, fie prin instruire la diverse niveluri. Gândirea serioasă presupune o așezare: „Dacă stau și mă gândesc...“, „Să ne mai gândim...“ Să luăm în considerare și pe *Gânditorul de la Hamangia*... Noi nu suntem cam niciodată fără o prezență a gândurilor, numai că unele sunt fulgurante, puțin superficiale, generate și prin automatismele venite din educație și experiență de viață, în timp ce altele sunt născute în urma unei cugetări și vor să spună ceva mai important. Spunem uneori, ca să atragem atenția asupra importanței unui lucru „M-am gândit că...“. Nu pentru orice facem acest început. Însă, unele situații și raportări cer o străduință mai accentuată și mai îndelungată prin gândire. Pe de altă parte, se spune, în unele cazuri, despre cineva, că *vorbește fără să se gândească*. E superficial, neatent, ajunge să spună prostii, lucruri păguboase pentru sine și pentru alții. Sunt lucruri care te pot surprinde, căci *vin pe negândite*.

Pe de altă parte, este de observat că un om rătăcit este de multe ori așa pentru că este un om *cu mințile rătăcite*, și atunci este bine că *să-i vină mintea la cap* sau *să-i intre mințile în cap*. Iarăși este vorba de gândire, de gândire firească, cu alte cuvinte și frumoasă. Oricum, Părintele Teofil era un adept al îndemnului Sfântului Apostol Pavel din Epistola către Romani: „*Schimbați-vă prin înnoirea minții!*“ (12, 2)³⁰.

Gândurile constituie nivelul cel mai intim al manifestării noastre ca persoane. În fond, gândurile îmbracă în intimitatea omului veșmântul cuvintelor, numai că acestea sunt cuvinte nerostite (încă). Spunerea este un soi de întrupare a gândului. Vorbirea nu pare altceva decât o înveșmântare mai mult sau mai puțin adecvată, mai frumoasă sau mai nefericită, care poate să adauge sau să scadă, prin ton, prin nuanțe, prin intonație, prin poezie. În cea ce privește fapta, ea constituie materializarea fizică ultimă a gândului. Fapta poate sau nu să treacă prin intermedierea cuvântului rostit sau scris. Acțiunile cu cuvântul și cu fapta sunt vizibile, cele cu gândul, nu. Asta nu înseamnă că ele nu-și au o lucrare a lor, cu consecințe importante, fie ele benefice sau malefice. O dată asupra celui asupra cărora sunt îndreptate, dar în mod mai accentuat și mai sigur asupra celui care le emite, luminându-l sau înveninându-l, după caz. Noi suntem acolo unde este gândul nostru și suntem așa cum este gândul nostru.

³⁰ Părintele Teofil Părăian, **Gândiți frumos**, cuvântări la ocazii speciale, Editura Teognost, Cluj-Napoca, 2006, pp. 174–181.

În intimitatea noastră știm, simțim **cât de important este gândul**. Cum ne poate apropia el de cineva, cum ne poate înfrumuseța și împăca existența sau, dimpotrivă, cât de mult ne-o poate învenina. Cu gândul poți ieși dintr-o singură-tate care poate fi apăsătoare, distructivă. *Însoțirea cu gândul* a cuiva este importantă. Cu gândurile noastre se întâlnesc mai întâi atât îngerii, cât și dracii, încercând să le dea o direcție conform situații lor spirituale.

Chiar dacă uneori se pot „*ghici gândurile*” cuiva, accesul la ele este, în principiu, destul de dificil. Credem, pe undeva, că, așa cum gândurile sunt ascunse pentru oameni, sunt ascunse, măcar în parte, și pentru Dumnezeu. Numai că Dumnezeu are acces în noi, fără să fie indiscret, până la rădăcina gândurilor. Îi este cunoscută și umbra lor. A observat-o și enunțat-o un mare poet din lumea veche: „*Domnul cunoaște gândurile oamenilor*” (Psalmul 93, 11) și „*Doamne, (...) gândurile mele Tu de departe le pricepi*” (Psalmul 138, 2). A reluat-o, în lumea cea nouă, marele Apostol al neamurilor, avertizându-i pe cei din Corint: „*Dumnezeu cunoaște gândurile*” (I Corinteni 3, 20). În mai multe rânduri ni se spune în *Scriptură* despre Hristos cum cunoștea gândurile, cel mai adesea viclene, ale celor din fața Lui. În sensul celor de mai sus, trebuie văzut că și glasul conștiinței treze este un glas al gândurilor noastre cu filiație în gândurile lui Dumnezeu în raport cu noi.

În relația cu Dumnezeu, comunicarea cu gândul nu este mai prejos de cea cu cuvântul. Ni se cere să-L iubim pe Dumnezeu nu numai din toată inima și din tot sufletul, ci și *din tot cugetul* (Matei 22, 37), după cum formulează diortosirea mitropolitului Bartolomeu Anania. Adică și cu gândirea. Iubirea nu este un act pur sentimental, ci se cere condusă de o anumită cugetare. În același timp, gândul poate să-ți zboare, este relativ ușor de deviat, de rătăcit pe teritorii vrăjmașe... Pleacă de la ceva bun, dar, nesupravegheat, rătăcește și poate duce la risipire. De aceea, Sfântul Pavel recomanda ca „*tot gândul (să) îl robim spre supunerea față de Dumnezeu*” (II Corinteni 10, 5). Noi avem conștiința că rugăciunile noastre spuse în gând ajung la Dumnezeu. Nu ne îndoim de acest lucru. În plus, rugăciunea cu gândul poate fi făcută și în cele mai imposibile locuri, fără ca ea să poată fi împiedicată, fără ca ea să deranjeze. După spusa Părintelui Teofil, rugăciunea este cuvântul gândit care te poate însoți oriunde și oricând³¹.

Dacă rugăciunile noastre cu gândul, făcute în gând, ajung la Dumnezeu, apoi, în consecință logică, și toate răutățile din gândurile noastre ajung la El. Noi Îi cerem lui Dumnezeu, în unele rugăciuni, să ne ierte, printre altele, și *păcatele cu gândul*, dar, adesea, nu dăm destulă atenție acestui lucru, pentru că, nefăptuite, le considerăm mai ușoare, inerente, ca atare și mai lesne de iertat. Aproape că ne mirăm de ce sunt luate în seamă și nu sunt iertate tacit, de la sine. Dar, chiar enumerate după păcatele deja puse în faptă, ele nu sunt mai prejos. Cel mai adesea, până a fi cu fapta sau cuvântul, păcatele își încep existența ca păcate cu

³¹ Pași..., p. 62.

gândul³². De aceea, Părinții vorbesc neconținut despre necesitatea alungării gândurilor rele din minte, ca ele să nu fie lăsate să stăruie, să ajungă să facă roade periculoase pentru ceilalți și pentru sine. Părintele Teofil atrage atenția asupra dezvoltării ispitelor în *gânduri cu imagini*³³.

Vom fi judecați și pentru gândurile noastre, chiar dacă noi realizăm mai puțin acest lucru. Atât pentru cele bune, rămase uneori, din varii motive, obiective sau subiective, simple intenții, cât și, dramatic, pentru cele rele, care au zburat întru deteriorarea lumii cu care avem de a face.

Este excepțional accentul pus de Părintele Teofil pe **frumusețea gândirii** și pe frumusețe în general. Vorbirea bună și faptele bune încep ca gând bun sau gând frumos, cum formulează Părintele. Dar ce înseamnă a gândi frumos? Ne spune ceva întru orientare înțeleptul Solomon: „*Gândurile celor drepte sunt gânduri drepte*“ (Proverbe 12, 5). Gândul frumos este din pornire un gând drept, drept față de celălalt și mai ales drept față de Dumnezeu. Este înfricoșător dacă privim cu sinceritate în noi înșine să vedem cu câtă strâmbătate gândim, adesea, asupra celor cu care gândirea noastră intră în relație. De aceea, Sfântul Pavel se simte dator la acest îndemn: „*Încolo, fraților, câte sunt adevărate, câte sunt de cinste, câte sunt drepte, câte sunt curate, câte sunt vrednice de iubire, câte sunt cu nume bun, dacă-i virtute și dacă-i laudă, pe acestea să le gândiți*“ (Filipeni 4, 8). Gândul poate să fie pământesc (cf. Filipeni 3, 19) sau poate să te poarte spre cer. Lucrul acesta din urmă nu este cu adevărat posibil decât pentru omul care și-a însușit și asumat învățătura lui Hristos: „*Să vă înnoiți în duhul minții voastre și să vă îmbrăcați în omul cel nou, cel sfințit după Dumnezeu în dreptatea și sfințenia adevărului*“ (Efeseni 4, 23–24). În consecință, concluzia Părintelui Teofil este aceea că trebuie ca omul să treacă printr-o transformare profundă a sa, obținută prin asceză iubitoare și jertfitoare, pentru a obține puțința unei gândiri frumoase, luminoase: „*Așa că noi trebuie să ne curățim simțirile ca să vedem pe Hristos strălucind cu neapropiată lumina Învierii*“³⁴. Iar această transformare, această școală întru a gândi frumos nu se poate afla decât în Biserica lui Hristos: „*gândurile noastre, lunate de gândurile Bisericii, de cuvintele Bisericii*“³⁵. Cea care poate ocroti cugetele este „*Pacea lui Dumnezeu*“ (Filipeni 4, 7). Concluzia care se impune ar fi aceea că, până la urmă, gândul frumos nu poate fi decât rodul Duhului!

Din păcate noi gândim mult de rău pe cei de lângă noi. Chiar și cei mai buni și mai curați dintre noi o fac adesea sau uneori... Cel mai adesea ne ascundem, nu le spunem gândurile noastre dintr-o anumită jenă, dintr-o anumită teamă de reacția lor... Dar îi judecăm, iar în privința asta porunca Domnului este clară: „*Nu judecați, ca să nu fiți judecați! Căci cu judecata cu care judecați, veți fi*

³² *Convorbiri...*, I, p. 506.

³³ *Ibidem*.

³⁴ *Pași...*, p. 65.

³⁵ *Ibidem*, p. 222.

judecați, și cu măsura cu care măsurăți, vi se va măsura. De ce vezi paiul din ochiul fratelui tău, și bârna din ochiul tău nu o iei în seamă?” (Matei 7, 1–3).

În basme, eroul are două opțiuni puse în față-i de calu-i năzdrăvan: să-l poarte **repede ca vântul sau ca gândul**. Bineînțeles, opțiunea este totdeauna: „ca gândul“. Gândul bate departe, poate ținti chiar foarte departe, căci sunt lucruri pe care *nici cu gândul nu le-ai gândit*. Inimaginabile. Gândul are și această capacitate a imaginației, despre care Părintele Teofil, într-o convorbire cu Părintele Ioanichie Bălan, spune că ea nu este de desființat, ci de disciplinat întru slujire³⁶. Cu gândul suntem într-o clipă oriunde, dar mai cu folos la Dumnezeu, cu Dumnezeu, lângă Dumnezeu. Într-o rugăciune de la sfânta liturghie, de dinainte de citirea Evangheliei, preotul se roagă așa: „*Pune în noi și frica fericitelor tale porunci, ca toate poftele trupului călcând, viețuire duhovnicească să petrecem, cugetând și făcând toate cele ce sunt spre bună-plăcerea Ta*“. Dumnezeu se bucură dacă omul cugetă cele bune și le pune în fapte pe măsură. Pentru creștinul care-și asumă condiția sa de creștin, dominantă aceasta este: gândul continuu la Dumnezeu, gând care ajunge să-l însoțească permanent. Pentru aceasta, iarăși, gândul trebuie să fie frumos. Chiar în suferință, chiar și în durere, când omul Îl caută mai mult pe Dumnezeu, dar și când se poate naște în el oarece răzvrătire, gândul trebuie să fie frumos, un gând de iubire și de încredere.

Una dintre poruncile testamentare ale lui Hristos este ca oamenii să fie una, după modelul Sfintei Treimi („*Părinte Sfinte, întru numele Tău păzește-i pe cei pe care Mi i-ai dat, ca să fie una așa cum suntem Noi*“ – Ioan 17, 11). Or, această unire nu se poate obține cu adevărat decât dacă se face „**în același gând**“ (I Corinteni 1, 10). Pentru că baza oricărei uniri creștine nu poate fi decât o comună mărturisire de credință, se cere ca aceasta să se facă într-un gând („*Să ne iubim unii pe alții, ca într-un gând să mărturisim!*“). La fiecare sfântă liturghie ne rugăm „*din tot sufletul și din tot cugetul nostru*“. Mereu sunt implicate împreună gândirea sau cugetul, iubirea, sufletul... Ar fi de remarcat, în urmarea acestui tip evanghelic de vedere, și expresia românească: „*gând la gând cu bucurie*“. Iar când doi oameni ajung să spună simultan același lucru, în urma aceleiași gândiri, se spune că a crăpat un drac, un duh al dezbinării și al neînțelegerii. *Într-un gând* vrea în mod sigur să spună, pentru cei din Biserică, *într-un Duh*.

Nu în ultimul rând, vorbind despre gândire, se cuvine să ne gândim la această valoare a gândirii creștine, moștenite îndeosebi de Ortodoxie, care se numește **smerita cugetare**. Smerita cugetare ține atât de minte, prin cugetare, cât și de simțire prin smerenie. Sunt puse în împreună lucrare cele două motoare existențiale ale omului, mintea și inima, ceea ce asigură biruința³⁷. Smerita cugetare trebuie să conducă la o **dreaptă judecată**. În această privință, Părintele observă

³⁶ Convorbiri..., I, p. 523.

³⁷ *Ibidem*, pp. 525, 535.

cum, pentru zilele noastre: „*Necazul cel mare este că nu avem o dreaptă judecată despre lucruri, adică, practic, nu știm ce avem de făcut*”³⁸.

În mod sigur, vorbind despre Părintele Teofil, nu putem alunga definitiv gândul la faptul că era nevăzător. Este drept, cu tot acest handicap, aveai adesea impresia că el vede și te vede, și tu ești cel ce băjbâie prin ceață (spirituală). Într-una dintre convorbirile duhovnicești avute cu Părintele Ioanichie Bălan, Părintele Teofil spune cum pentru el nevederea era starea normală, că nici nu știa, nici nu-și imagina starea de vedere, că nici nu se rugase pentru vedere decât în copilărie, îndemnat de diverși maturi. Mai mult chiar, aprecia că în orbirea sa „*e o rațiune divină, pozitivă, în vederea folosului meu propriu și al altora*”³⁹. L-a ajutat Dumnezeu cu prieteni buni, care i-au stat într-ajutor ca să ajungă ceea ce a ajuns, unul dintre marii părinți duhovnicești ai neamului său.

În această privință, este mișcătoare și scena povestită de Răzvan Bucuroiu, care cu prilejul unei întâlniri, l-a întrebat, surprinzându-l, oarecum, ce ar vrea să vadă mai mult, dacă pentru o clipă i s-ar da posibilitatea să vadă. „*Daca ar fi să văd un singur lucru, a rostit Părintele, încet, ca pentru sine, aș dori să privesc o dată pe fereastra chiliei mele, să văd și eu ceea ce este dincolo de ea...*” Și a tăcut, ne spune jurnalistul. Tot el conchide că „Parintele Teofil a fost omul care vedea cu rugăciunea!”⁴⁰

Ar trebui remarcat și ceea ce spunea Părintele Ioanichie Bălan, cu structura sa nativ poetică: „Pentru Părintele Teofil nu este noapte. Pentru el soarele nu apune niciodată. El pășește cu siguranță și fără nicio ezitare, ca ziua, și privește undeva departe, spre o lumină de taină care îi bucură inima și îi strălucește fața”⁴¹.

Vederea este unul dintre simțurile cele mai prețioase, dar și dintre cele mai supuse ispitelor. Noi ținem la unele lucruri sau la unele persoane **ca la lumina ochilor**, adică cum nu se poate mai mult. Apoi, lucrurile importante pentru noi le **avem în vedere**. Chiar și Dumnezeu *a avut în vedere* cu noi ceva la crearea noastră. Acest *avut în vedere* se manifestă practic prin asistența Proniei divine de-a lungul întregii istorii a omenirii. Noi cerem la începutul liturghiei credincioșilor (sau a jertfei și a sfintei Împărtășanii) să fim asemenea heruvimilor, cei cu ochi mulți. Ei aproape că sunt numai văz. În această **situare heruvimică**, nu era alta vederea Părintelui Teofil decât a oricărui om îmbunătățit văzător, căci, așa cum

³⁸ **Convorbiri...**, II, pp. 753–754.

³⁹ **Convorbiri...**, I, pp. 535, 538–541. „*Știu ce înseamnă să nu vezi și toată lumea spune că lucrul acesta e cel mai greu din câte pot fi. Nu-i adevărat! (...) Or, eu m-am pornit în lumea aceasta fără vedere și aceasta a fost normalul meu*” (**Pași...**, p. 167). „*Eu nu simt nevoia să văd ca să știu cum se prezintă lumea în latura ei cunoscută numai celor cu vedere, sub aspectul ei vizual*” (**Convorbiri...**, I, p. 541).

⁴⁰ <http://www.radiometafora.ro/stiri/ultima-ora/3344-plecareparintele-teofil-paraianvedea-cu-rugaciunea-de-razvan-bucuroiu-in-lumea-credintei.html>

⁴¹ **Convorbiri...**, I, p. 558.

interpretează el, prin acei ochi mulți se înțelege „*cunoștință de Dumnezeu multă, din care se revarsă preamăritura lui Dumnezeu*”⁴².

Gândirea duhovnicească, despre care vorbim în cazul Părintelui Teofil, conduce la compensarea lipsei de vedere cu o mai accentuată acuitate a vederii interioare, a străvederii în duh. Ce înseamnă, însă, a vedea, din punct de vedere duhovnicesc? Despre ce vedere vorbesc textele sfinte? **Orice vedere**, fie ea fiziologică sau duhovnicească, **este legată de lumină**. Pe Părintele Teofil îl privea numai cea din urmă.

Prima ca importanță și generatoare a celorlalte este, pentru noi, **lumina Învierii**. Biserica noastră este o Biserică a luminii, a luminii Învierii, cu precădere. În **Pași pe calea duhovnicească**, Părintele Teofil citează adesea din Canonul slujbei Învierii. Iată câteva din aceste citări:

Ziua Învierii, să ne luminăm, popoare,

Paștile Domnului, Paștile!

Că din moarte la viață și de pe pământ la cer,

Hristos Dumnezeu ne-a trecut pe noi,

Cei ce-I cântăm cântare de biruință.

(Cântarea 1 din Canonul Învierii)⁴³

Pe Soarele cel mai înainte de soare,

Care a apus oarecând în mormânt,

întâmpinatu-L-au către dimineață,

căutându-L ca pe o zi, mironosițele femei

și, una către alta, grăiau:

O, prietenelor, veniți să ungem cu miresme

Trupul cel de viață purtător și îngropat,

Trupul care a înviat pe Adam cel căzut,

Care zace în mormânt.

Să mergem, să ne sârguim ca și magii

și să ne închinăm,

și să aducem miruri în loc de daruri,

Celui ce nu în scutece, ci în giulgiu a fost înfășurat,

și să plângem, și să strigăm:

O, Stăpâne, scoală-Te,

Cela ce dai celor căzuți ridicare!

(Icos la Paști)⁴⁴

⁴² *Pași...*, p. 76.

⁴³ *Ibidem*, p. 63.

⁴⁴ *Ibidem*, pp. 64, 103.

*Învierea lui Hristos văzând,
să ne închinăm Sfântului Domnului Iisus,
Unuia Celui fără de păcat.
Crucii Tale ne închinam Hristoase
și sfântă Învierea Ta o lăudăm și o mărim,
că Tu ești Dumnezeuul nostru,
afară de Tine pe altul nu știm,
numele Tău numim.*

(La Ceasurile Paștelui)

Noi nu suntem numai informați despre Învierea Domnului, ci o vedem, subliniază apăsător Părintele Teofil⁴⁵.

Probabil știa pe dinafară întreg Canonul Învierii!

Lumina Învierii este una dintre luminile lui Hristos. **Hristos Care este însăși Lumina**, după cum o mărturisește dreptul Simeon, atunci când, după o îndelungă așteptare, Îl întâmpină la Templu, conform făgăduinței pe care Dumnezeu i-o făcuse:

*Acum slobozește pe robul Tău, Stăpâne,
după cuvântul Tău, în pace,
că văzură ochii mei mântuirea Ta,
pe care ai gătit-o înaintea feții tuturor popoarelor;
lumină spre descoperirea neamurilor
și slava poporului Tău Israel.*

(Luca 2, 29–32)

Creștinul nu mai poate să-L poarte în brațe pe Pruncul Hristos, precum odinioară dreptul Simeon, dar Îl poate purta în inimă, învrednicindu-se de vederea aceleiași mântuiri luminoase⁴⁶. Mai târziu, Hristos Însuși avea să descopere în legătură cu El: „*Eu, Lumină am venit în lume, ca tot cel ce crede în Mine să nu rămână întuneric*“ (Ioan 12, 46). Lumina aceasta, venită spre descoperirea neamurilor era o lumină cu totul deosebită de orice altă lumină, era o Lumină Lină, cum ne arată o cântare de la Vecernie:

***Lumină lină a sfintei slave,
a Tatălui Ceresc, Celui fără de moarte,
a Sfântului, Fericitului,
Iisuse Hristoase,
venind la apusul soarelui,
văzând lumina cea de seară,
lăudăm pe Tatăl, pe Fiul și pe Sfântul Duh – Dumnezeu.***

⁴⁵ *Ibidem*, p. 139.

⁴⁶ *Ibidem*, pp. 138–139.

*Vrednic ești în toată vremea a fi lăudat de glasuri cuvioase,
Fiul lui Dumnezeu, Cel ce dai viață,
pentru aceasta lumea Te mărește*⁴⁷.

Cum se vede, Lumina Hristos este o Lumină a slavei, or, slava nu poate fi decât lină. Lumina lui Hristos este lumina Mirelui, pe care se cuvine să-L așteptăm și să-L întâmpinăm cu luminile candelor noastre, veghetori, precum fecioarele cele înțelepte. Chiar și această lumină pe care se cere s-o îmbrăcăm vine, în ultimă instanță tot de la el, Izvorul Luminii, cum ne-o arată Luminânda (al cărei nume vine de la lumină!) din Sfânta și Marea Luni a Săptămânii Patimilor:

*Cămara Ta, Mântuitorule, o văd împodobită,
și îmbrăcăminte nu am ca să intru într-însa.
**Luminează-mi haina sufletului meu, Dăătorule de lumină,
și mă mântuiește!***

Dacă Dumnezeu se îmbracă cu lumina ca și cu o haină (cf. Psalmul 103, 2), apoi și omul este dator să facă, la nivelul lui, același lucru. Putem avea în chip special această lumină prin împărtășirea de Hristos euharistic care una este cu Hristos istoric:

*Am văzut **Lumina cea adevărată**,
am primit Duhul cel ceresc;
am aflat credința cea adevărată,
nedespărțitei Sfintei Treimi închinându-ne,
că Aceasta ne-a mântuit pe noi.*

(Din Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur)⁴⁸

Fiind Maica lui Hristos, Fecioara Maria este **Maica Luminii**. „*Pe Născătoarea de Dumnezeu și Maica Luminii, întru cântări cinstind-o, să o mărim!*“, se roagă Biserica înaintea ultimei cântări din canonul Utreniei⁴⁹.

Lumina Hristos S-a imprimat în **Lumina învățaturii Sale**, menită să ne conducă spre cunoașterea lui Dumnezeu, iar învățătura creștină nu este nicăieri mai limpede, mai desăvârșit structurată și mai pură decât în textele liturgice, din care Părintele Teofil citează adesea *in extenso*. Ne îndeamnă să medităm mai îndelung la textele liturgice: „(...) *e bine să le și medităm, nu numai să le împlinim. E bine să ne aplecăm asupra textelor liturgice și să învățăm din ele tot ce se poate învăța*“⁵⁰.

⁴⁷ Este o rugăciune cântare nespuse de dragă Părintelui Teofil, cum se vede în **Pași...**, p. 136.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 76.

⁴⁹ *Ibidem*, pp. 221–222.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 74.

Sfintele slujbe au, între altele, și această menire: să ne ajute la cunoaștere. Considera că în ele sunt lucruri mai presus de noi. Învățătura creștină este păstrată în integralitatea ei și mereu adâncită sub inspirația Duhului Sfânt în Biserică. Aici aflăm, în prelungirea și deslușirea acestei învățături, **lumina intrinsecă a textelor liturgice**, precum și Lumina despre care vorbesc la tot pasul textele liturgice. Sunt texte de o frumusețe răpitoare care ajută la urcușul credinciosului întru cunoașterea lui Dumnezeu și întru cunoașterea de sine. Componenta centrală a oricărui text liturgic o constituie rugăciunea. **Lumina rugăciunilor** este și ea una care-l ajută pe Părintele Teofil să vadă. El menționează undeva, ca pe o carte foarte prețioasă lui, **Apanthisma**, care conține cele mai frumoase rugăciuni ale părinților duhovnicești⁵¹. Frumusețea promovată de Biserica Ortodoxă este generată, între altele și de **o asceză luminoasă**, nu atât a unor renunțări, cât a unor gesturi de iubire slăvitoare. Părintele considera că „*Biserica Ortodoxă este o Biserică ascetică prin excelență*”⁵². Prin asceză se spală geamurile locuinței interioare spre o mai bună vedere spre afară, întru comunicare.

Până la urmă, cea mai fascinantă pentru noi este **lumina persoanei**. O găsim, principe, culminantă, în persoana lui Hristos, o aflăm, apoi, la fiecare om, pentru că orice om este creat după chipul lui Dumnezeu, cu potențialități de a conduce acest chip spre asemănare. Fiecare are de la Dumnezeu o lumină a lui, proprie, aprinsă din lumina Chipului Creatorului, a lui Hristos.

Trăind cuprins de toate aceste lumini, Părintele Teofil era un părinte luminos, un Părinte al Luminii. Nu întunericul îi domină orbirea, ci o lumină taborică, revărsându-se molipsitor spre cei din preajmă-i. Până la urmă, revelarea maximă a luminii dumnezeiești a avut loc pe Muntele Tabor, cu prilejul Schimbării la Față. Toate marile momente ale istoriei mântuirii conțin în ele Schimbare la Față și lumina care a însoțit-o. Troparul praznicului, care spune slăvitor despre lumina sa cu totul aparte, era unul dintre cele preferate și adesea citate de Părintele Teofil:

*Schimbatu-Te-ai la față,
în munte,
Hristoase Dumnezeule,
arătând ucenicilor Tăi slava Ta,
pe cât li se putea;
strălucească și nouă, păcătoșilor,
lumina Ta cea pururea fiitoare,
pentru rugăciunile Născătoarei de Dumnezeu,
Dătătorule de lumină,
slavă Ție.*

⁵¹ *Ibidem*, p. 102.

⁵² **Convorbiri...**, I, p. 549.

Considera că fiecare creștin trebuie să ceară de la Hristos să i se arate *lumina cea pururea fiitoare* și socotea că „inima curățită de patimi este Taborul nostru lăuntric”⁵³.

Dacă noi spunem adesea, în expresie supremă, că ținem la cineva sau la ceva „ca la lumina ochilor”, Părintele Teofil ținea la fii lui duhovnicești nu ca la lumina ochilor, pe care n-o cunoștea, ci ca la Lumina-Dumnezeu, pe care a găsit-o și întru care umbla lipsit de ispita imaginilor din această lume.

Podoabe de gând ale ortodoxiei

Biserica este un loc unde Frumusețea este sau ar trebui să fie la loc de cinste. Asta pentru că, pe de o parte, frumusețea este intrinsecă dreptei credințe, iar pe de alta pentru că slăvirea lui Dumnezeu în Duh și Adevăr nu se poate împlini decât pe calea frumuseții. Iisus Hristos este Fătul-Frumos al omenirii, venit să o scape de la moarte și de teroarea balaurului celui mai înfricoșător, a diavolului.

Cum ar trebui să se exprime și să comunice astăzi **teologia**? Așa cum a făcut-o totdeauna când a izbândit: **pe calea frumuseții**, să scoată în față frumusețea... Într-un interviu⁵⁴, Olivier Clément îl citează pe Soljenițin, care a spus, la un moment dat, și el, acest lucru, că dintre valorile fundamentale, cele de bine, de dreptate, de adevăr și de frumusețe, primele trei (binele, adevărul, dreptatea) sunt foarte relativizate astăzi. Și atunci ar trebui scoasă frumusețea la bătaie, în față, căci, prin ea, adevărul și binele vor reuși să renască. Vedem acum cum se împlinește, într-un fel, ceea ce spusesese Dostoievski despre *frumusețea care va mântui lumea*. Se știe că, în greacă, *bine* și *frumos* sunt desemnate prin același cuvânt, *kalos*. Atunci, tot ceea ce traducem noi cu *bun* sau *bine* în Scriptură, putem să traducem cu *frumos* și invers.

Omul este ontologic, prin firea lui, foarte sensibil la frumusețe, un însetat de frumusețe. De aceea, și aici, în zona frumosului, este foarte încercat, ispitit. Suntem într-un moment al istoriei în care urâțul și kitsch-ul dau năvală. Se poate pune o întrebare: de ce tot ce s-a făcut înainte, bisericile din secolele al XVI-lea, al XVII-lea, să zicem, cel puțin la noi, toate erau frumoase? Nu putem zice că au fost câteva frumoase și restul urâte. Astăzi, dacă ne uităm, lucrurile se petrec pe dos. Exprimările culturale frumoase sunt foarte rare. Ar trebui recuperată frumusețea, pentru că frumusețea este ceea ce propune Hristos, în primul rând, și, pe urma Lui, Biserica. Ce extraordinar lucru! De altfel, în istoria ei, la noi până relativ recent, spre sfârșitul veacului al XIX-lea, Biserica n-a putut să trăiască fără frumusețe. Și asta smerit, fără opulență. Frumusețea n-are nevoie de opulență, n-are nevoie neapărat de aur. Când a fost aur, a fost foarte bine și aurul a exprimat frumusețea și slava. Când nu, atuu frumuseții a fost simplitatea... Frumusețea

⁵³ **Gândiți frumos**, pp. 208–213.

⁵⁴ Costion Nicolescu, **Riscul de a fi ortodox**, Editura Sophia, București, 2002, pp. 214–215.

era exprimarea pe care o propunea Biserica. Tot ceea ce am moștenit este frumos înveșmântat, frumos exprimat. Slujbele sunt de o frumusețe extraordinară, gesturile liturgice de asemenea, cântările psaltice vechi, iarăși... Arhitectura, pictura... Și așa mai departe. Ce frumuseți! Totul, totul în Biserică mergea pe linia frumuseții. Și, omul, dacă-i explici lucrul acesta, dacă-i arăți și-l faci să-nțeleagă frumusețea asta, îl poți aduce spre Biserică. Textele Părinților, dincolo de adevăr, de teologie, de rafinamentul gândirii, al percepției, al observației, sunt frumoase. De pildă, textele Părintelui Stăniloae... Și frumusețea nu poate fi, în principiu, respinsă de om. Sigur că este necesară o anumită educație... Dar, cât timp nu este pervertit, omul caută frumusețea. Când se întâlnesc unii cu alții, primul lucru la care se uită oamenii este frumusețea. Pe urmă, abia, încep să cerceteze dacă frumusețea este adevărată sau nu-i adevărată, dacă este susținută de o statură interioară pe măsură sau nu. De ce? Pentru că frumusețea pare ceva natural, de obicei, care vine de la Dumnezeu, adică pare ceva foarte pur. Și așa și este! Bine, și frumusețea e de multe feluri... Or, ar trebui să vedem câtă frumusețe este în Biserică și s-o promovăm frumos. De ce să ne lipsim de ea, când ne este la îndemână și putem s-o avem?

Sigur, mai presus de toată această frumusețe, a imaginilor, a cântărilor, a spunerilor..., e **frumusețea omului**. Ea este lucrul cel mai tulburător. Nu există altceva mai tulburător! Sigur că e și cea mai fragilă, adică e o frumusețe care trebuie, cu foarte, foarte multă delicatețe, protejată, îngrijită, nu trebuie lăsată de sine. Și propunerea adevărului prin frumusețe ar putea să salveze viitorul nostru. Există la noi, la români, o deschidere pentru frumusețe, un mod de a făptui și de a face frumos. De exemplu, Horia Bernea, cel care a făcut acest extraordinar Muzeu al Țăranului Român, a privit frumusețea ca pe o componentă relevantă și revelatoare a țăranului român. A pus-o cu măiestrie în evidență în expunerea sa. Și Ernest Bernea, tatăl lui, și Simion Mehedinți, și toți oamenii care au privit cu atenție cultura țărănească, au văzut această calitate a românilor, acest dar de a se exprima prin frumusețe, de a aprecia frumusețea.

În Biserică, frumusețea se exprimă ca element de slavă. Se știe că, în ceea ce privește comunicarea noastră cu Dumnezeu, dintre tipurile de rugăciune, cel mai înalt îl reprezintă rugăciunea de slavă. Or, slăvirea se poate face numai prin frumusețe. Nu poți să slăvești prin urât sau prin lucruri așa, mediocre. Până la urmă, frumusețea vine din slăvire și slăvirea vine din Înviere.

Cultura țărănească românească e o cultură a Învierii. Învierea ține și ea de frumusețe, după cum se vede dintr-o stihiră a Paștilor: „Paștile cele frumoase, Paștile Domnului, Paștile!“ Există la țăranul român o credință extraordinară în Înviere, în existența unei alte lumi, într-o lume care recuperează tot ceea ce este bun în această lume, într-o lume în care ești lângă Dumnezeu și comunică apropiat cu El, o lume în care ajungi la liman și în care domină frumusețea. Numai atunci se poate explica de unde aceasta multă, multă migală și multă împodobire aplicată de țăranul român pe lucruri perisabile. Cam toate obiectele țărănești au o minimă

însemnare și împodobire. Totul este făcut spre slava lui Dumnezeu, nu spre altceva. Sigur, multe din cele ale culturii de atunci nu le mai putem păstra. Se schimbă lumea! Tehnologiile tot mai performante, graba tot mai mare, alienarea spirituală sunt elemente destructuratoare ale existenței noastre intime și sociale, ale comunicării noastre apropiate și liniștite cu Dumnezeu. Dar ce-ar trebui să păstrăm noi ar fi duhul frumuseții acelei culturi, exprimat în modul ei de a se raporta față de lume, față de semenii, față de Dumnezeu, adică modul de a se așeza în viață și de a călători.

Pentru noi, frumusețea este legată în foarte mare măsură de vizual. Văzul este simțul cel mai sensibil la frumos, parcă mereu în căutarea și detectarea lui. Frumusețea adevărată vine în urma unei transfigurări, a materiei sau a persoanei. Frumusețea este atașată pentru Părintele Teofil, cu totul și cu totul, unui alt tip de văz, cel interior, luminat de Lumina Hristos și de lumina Învierii Sale. Este un tip de văz la care, până la urmă, au acces toți oamenii cu adevărat duhovnicești, dar într-o măsură mai mare sau mai mică, în paralel cu tipul de văz obișnuit, foarte prețios, de altfel, și el. Nu fără însemnătate, un număr de vindecări minunate făcute de Hristos privesc tocmai acest simț.

Trăirea și gândirea frumoasă a Părintelui Teofil a generat pentru cei din jurul lui podoabe de gând ale Ortodoxiei, **adevărate nestemate duhovnicești**, enunțate cu un firesc nesfârșit, numai bune de păstrat în tezaurul Bisericii. Ele vin dintr-o cultură teologică foarte serioasă, acumulată cu stăruință, în condițiile mai dificile pe care le presupunea lipsa vederii. Privite prin această prismă, mulțimea lecturilor sale teologice pare inimaginabilă. Beneficia și de o memorie prodigioasă, sporită, probabil, de lipsa de vedere. El mărturisește cu simplitate că a dobândit-o și „*tocind*”⁵⁵.

Mărgăritarele sale duhovnicești vin din exprimări paradoxale. Avea, cel mai adesea, o logică simplă, penetrantă. Era de o spontaneitate genială, cuceritoare. Răspunsurile la diverse întrebări care i se puneau de credincioși erau adesea de tipul oului lui Columb, surprinzând prin atipicitatea lor și, nu o dată, prin umor, un umor molipsitor, rămânând, totuși, prin gândirea-i duhovnicească, cu totul în prelungirea gândirii Sfinților Părinți.

Pe Părintele Teofil îl caracteriza, între altele, **libertatea gândirii**. Gândirea îi era una liberă, sfidând orice constrângeri reduționiste, dar fără ca, prin aceasta, exigența în ceea ce privește dreapta credință să fie afectată în vreun fel. De aici și faptul că formulările sale nu sunt totdeauna tocmai călugărește corecte.

Frumusețea gândurilor sale se trăgea în bună parte și din faptul că avea o **familiaritate extraordinară cu Apostolii și cu Sfinții**, pe care-i considera prietenii lui. Nu o dată, le nuanțează sau le completează spunerile, fără complexe sau reticență. Pe trei sfinți îi menționează ca mai apropiați, iar lista lor poate fi surprinzătoare, înainte să-i citești explicațiile: Iosif din Arimateea (30 iulie),

⁵⁵ Pași..., p. 141.

Evangelistul Luca (18 octombrie), Ioan Gură de Aur (13 noiembrie)⁵⁶. Vrea să fie prieten cu sfinții pentru că aceștia, la rândul lor, „sunt prietenii lui Dumnezeu”⁵⁷. În felul acesta îi are într-ajutor pentru propria desăvârșire, întrucât „toți avem chemarea să fim sfinți”⁵⁸.

Gândirea frumoasă a Părintelui Teofil s-a manifestat adesea, între altele, în momentul în care a stăruit în tratarea unor teme teologice pe parcursul său duhovnicesc apostolic. Ne vom opri numai asupra câtorva dintre ele.

Despre tainele Bisericii și ale Creației

Chiar dacă, după propria-i mărturie, era mai mult al rațiunii decât al simțirii, Părintele Teofil demonstrează prin tot ceea ce transmitea, că avea **fiorul mistic**, în sensul că avea **o deplină simțire și trăire a tainei**. Arderea lui intensă era molipsitoare. A vorbit adesea pe tema tainelor creștine. Între altele, a dezvoltat-o cu prilejul unei conferințe ținute la o întâlnire prilejuită de ASCOR Sibiu.

Tainele Bisericii se datorează lucrării Duhului, care ne rămâne totdeauna tainică, inexplicabilă. Ele sunt de aflat, cu precădere, în viața liturgică: „*Dacă urmărim cu adevărat sfintele slujbe, atunci ni se descoperă niște taine*”. În textele liturgice, taina se adaugă frumos lucrurilor naturale și mai lesne de înțeles. Spre o minimă intuire! Pentru o demonstrație în acest sens, Părintele Teofil face o analiză a unei cântări de la Ceasul al IX-lea, din seara de ajun a Crăciunului:

*„Astăzi Se naște din Fecioara
Cel ce are în mână toată făptura.
Cu scutece ca un prunc este înfășat,
Cel ce din fire este nepipăit.
În iesle este culcat Dumnezeu,
Cel ce a întărit cerurile de demult, întru început.
La sân cu lapte este hrănit,
Cel ce a plouat în pustiu mană poporului.
Pe magi cheamă Mirele Bisericii.
Darurile acestora le primește Fiul Fecioarei.
Închinămu-ne Nașterii Tale, Hristoase!
Învrednicește-ne să vedem și dumnezeiască Arătarea Ta” (Botezul!)*

Se observă lesne cum tot timpul, pe parcursul acestei *Slave*..., la lucruri obișnuite, comune oricărui prunc de pe lumea aceasta, este atașat un lucru extraordi-

⁵⁶ *Ibidem*, p. 210.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 207.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 212.

nar, minunat, presupus de prezența unui Prunc cu totul și cu totul neobișnuit, a unui Prunc dumnezeiesc.

În viziunea Părintelui Teofil, tainele fundamentale ale creștinismului sunt patru, toate legate de momente din viața Mântuitorului: taina Întrupării, taina Jertfei, taina Învierii și taina Înălțării la cer.

Trei sunt izvoarele la care poate recurge omul în vederea unei minime înțelegeri a tainelor. Cel mai important este *ajutorul lui Dumnezeu*: „*În sfintele slujbe sunt atâtea afirmații care de multe ori sunt mai presus de noi și, atunci, noi trebuie să le înțelegem cu ajutor de sus, nu numai cu ajutorul de-aicea, de pe pământ*“. Pentru aceasta: „*Noi cerem ajutor de la Dumnezeu să înțelegem aceste lucruri care sunt taină*“. Apoi este importantă îndrumarea duhovnicească pe care o capeți: „*Contează și orientarea, dacă ți-o dă cineva. Acuma, de multe ori nu-ți dă nimeni nicio orientare, pentru că nici oamenii n-au o orientare. Și-apoi slujbele noastre îs făcute pentru oameni înaintați, pentru oameni inteligenți, pentru oameni cu pătrundere, pentru oameni care caută să înțeleagă ceea ce de fapt ei nu pot înțelege dintr-o dată și așa cum trebuie*“. Nu în ultimul rând contează străduința proprie, angajarea personală în însoțirea cu Dumnezeu pe drumul acestei înțelegeri: „*Slujirea lui Dumnezeu ne dă ea însăși o putere de înțelegere, pe care nu am avea-o dacă nu ne-am angaja prin ceea ce ne oferă sfânta Biserică*“. Totuși, până la urmă, numai Tatăl nostru Cel din ceruri ne poate descoperi unele taine (cf. Matei 16, 15–17), dar și asta numai atât cât poate omul să cuprindă. Această limitare se vede, spunea Părintele, și din troparul Schimbării la Față:

*Schimbatu-Te-ai la față, în munte,
Hristoase Dumnezeule,
arătând ucenicilor Tăi slava Ta, pe cât li se putea;
strălucească și nouă, păcătoșilor,
lumina ta cea pururea fiitoare,
pentru rugăciunile Născătoarei de Dumnezeu,
Dăătorule de lumină,
slavă Ție!*

Tainele rămân taine oricât ne-am apropia, într-un fel sau altul, de intuirea lor, oricât de mult am studia: „*Taina nu suferă ispitire! Taina rămâne taină. Taina nu poate fi cercetată. Degeaba vrei tu prin mijloace omenești să afli conținutul tainei. Taina nu suferă ispitire (n.n. în sensul de iscodire)*“. Taina rămâne inepuizabilă, pentru că asta este condiția ei de taină cu sorgintea la Dumnezeu: „*Nu poți să înțelegi tainele lui Dumnezeu. Știi ce poate înțelege omul? Ce face el. Ce nu face el, nu înțelege. Sunt taine ale credinței și sunt taine ale harului. Cine le înțelege? Cel care se folosește de ele. Cât le înțelege? Atât încât taina rămâne taină și după ce ai înțeles ceva din ea. Și dacă ai înțeles ceva din ea, nu înseamnă că ai descoperit-o, taina*“.

În afara tainelor Bisericii, există, la îndemâna oricărui om, tainele Creației lui Dumnezeu: „*Sunt atâtea taine și pe lumea aceasta. Tainele existenței naturii. Tainele care se descoperă în natură. Părinții filocalici spun că noi putem să-l cunoaștem pe Dumnezeu din lucrurile Sale, din ceea ce a făcut El. Și totuși, nu-L cunoaștem. De ce nu-L cunoaștem? Pentru că n-am ajuns la măsura aceea să avem inima curată să-L putem vedea pe Dumnezeu, să putem vedea tainele lui Dumnezeu*“. Și nu numai inima, ci și mintea: „*Cu cât ne curățim mai bine mintea cu atât înțelegem mai bine ce ne e pus înaintea*”.

Pentru creștin, mai mult decât pentru alți oameni, lumea este o lume de taine: „*Și pentru cel care are credință, tot în taine își duce viața, înconjurat de taine*“. Și, apreciază Părintele Teofil, prețuirea Tainelor lui Dumnezeu dă măsura staturii duhovnicești⁵⁹.

Despre vuietul Duhului Sfânt

Părintele Teofil era „sedus“ de lucrarea Sfântului Duh, îndeosebi de ceea ce el numea *vuietul Duhului Sfânt în Biserică!* În **Pași pe calea duhovnicească** are un întreg capitol cu acest titlu⁶⁰. Dezvoltă această temă și într-o întâlnire cu ascořiștii de la Sibiu. Acest vuiet apare, de pildă, la întâlnirea lui Hristos cu Nicodim (Ioan 3, 1–21), unde se vorbește de lucrarea Duhului asemănând-o cu cea a vântului, în ebraică folosindu-se același cuvânt atât pentru Unul, cât și pentru celălalt. Se mai vorbește, cu osebire, despre „*un vuiet ca de suflare de vânt ce vine repede*“ la Pogorârea Duhului Sfânt (Faptele Apostolilor 2, 2). Dar, consideră Părintele Teofil, tot despre un vuiet, de astă dată de unul al apei, dar tot în legătură cu Duhul Sfânt, este vorba atunci când Iisus spunea celor din jur: „*Cel ce crede în Mine – precum a zis Scriptura – râuri de apă vie vor curge din inima lui*“ (Ioan 7, 38). Tot acest vuiet este cuprins, apoi, „*după conținut și după realizare*“, în sfintele slujbe. Cei atenți, cei cu trezvie, cei cât de cât îmbunătățiți pot auzi acest vuiet al Duhului în timpul sfintelor slujbe sau, mai mult, îl pot auzi în curgerea rodirii Duhului din inima lor. Cine nu este ajuns cât de cât de acest vuiet, nu înțelege ce se petrece în Biserică⁶¹.

Despre rugăciune

Rugăciunea a fost o preocupare permanentă pentru Părintele Teofil. Asta, probabil, și pentru că toți creștinii, în general, „*așteaptă de la călugări rugăciune*“⁶². De aceea, în această privință, chiar dacă mirenii și călugării se mântuiesc pe căi

⁵⁹ Toate cele de mai sus, în legătură cu tainele, din Conferința la ASCOR Sibiu.

⁶⁰ **Pași...**, pp. 109-144.

⁶¹ Conferință la ASCOR Sibiu.

⁶² **Convorbiri...**, I, p. 554.

diferite, specifice⁶³, călugării se cuvine să constituie un exemplu pentru mireni care-i cercetează: „*Credincioși care vin la mănăstire, îi caută pe călugări mai cu seamă pentru rolul lor de rugători și apoi pentru a primi de la ei sfaturi pentru înaintarea lor întru cele ale credinței. Ei se pot folosi mult de exemplul pe care-l dau călugării, mai ales prin chipul lor de viață*”⁶⁴. Totodată, în felul acesta se poate împlini datoria călugărului, pe care el o consideră a fi una luată de la Proorocul Isaia: „*Mângâiați, mângâiați pe poporul Meu*” (40, 1)⁶⁵.

Este necesar ca să acorde creștinul un anumit timp pentru rugăciune, măcar câte zece minute dimineața și seara, zilnic. „*Rânduiala din Ceaslov, ca și participarea la slujbele Bisericii, este o zeciuială a creștinului și, implicit, a călugărului*”⁶⁶. Totuși, are convingerea „*că nu nedreptăm pe Dumnezeu când nu reușim să ne împlinim programul de rugăciune de mai înainte stabilit, dacă ne silim să facem «totul pentru Dumnezeu»*”⁶⁷. În principiu, Părintele Teofil se înscrie pe linia Sfinților Părinți, care „*recomandă rugăciuni scurte*”⁶⁸. Totodată, consideră că: „*Nu există o metodă de trecere de la rugăciunea cantitativă la cea calitativă*”⁶⁹.

Până la urmă, nu numai rugăciunea propriu-zisă este de luat în considerare, căci „*tot ce facem «pentru Dumnezeu», «ca pentru Domnul» e rugăciune*”⁷⁰. De aceea, considera că „*e bine să ne rugăm oriunde și oricând*”⁷¹.

Între rugăciuni, pe *Tatăl nostru* o vedea a fi cu totul excepțională, printre altele și pentru că are în vedere nu numai binele personal al unui creștin sau al altuia, dar și pe cel al celor din jur, căci totul este exprimat în ea la persoana I plural! Este o rugăciune care „*a adus cerul pe pământ, ca să fie pe pământ o cale spre cer*”⁷².

Nu are valoare reală pentru creștin decât ceea ce ajunge să-și împrăzieze, să simtă ca aparținându-i cu adevărat. Dumnezeu trebuie să fie *al meu*, cuvintele rugăciunilor pe care le citesc trebuie să devină *ale mele*⁷³ ș.a.m.d.

Sunt, desigur, și trepte mai înalte ale rugăciunii, dar „*la rugăciunea contemplativă ajung numai cei contemplativi*”⁷⁴. Drumul la ea cere o stăruitoare pregătire: „*Sufletul este iluminat de Dumnezeu, datorită faptului că cel care se roagă*

⁶³ *Ibidem*, p. 503.

⁶⁴ *Convorbiri...*, II, p. 740.

⁶⁵ *Convorbiri...*, I, p. 500.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 504.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 545.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 520.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 520.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 519.

⁷¹ *Ibidem*, p. 521.

⁷² *Pași...*, p. 88.

⁷³ „*Rugăciunea e atunci când ne împrăziem acest text și facem din text exterior o rugăciune interioară*” (*Ibidem*, p. 71).

⁷⁴ *Convorbiri...*, I, p. 504.

este pregătit pentru iluminare. (...) Partea noastră este strădania, lupta⁷⁵. Sunt semne care arată că ești pe drumul cel bun, cel al sporirii în rugăciune: „*Cel mai bun semn de sporire în rugăciune este dorul de rugăciune și bucuria de a ne ruga. Apoi, lacrimile, smerenia inimii și o tot mai mare iubire pentru Dumnezeu și pentru toată zidirea*”⁷⁶. Lacrimile sunt, poate, semnul cel mai palpabil: „*Lacrimile în rugăciune – atât cele de întristare, cât și cele de bucurie – sunt un semn de sensibilizare și de participare cu toată ființa lui la rugăciune (...)*”⁷⁷. Credincioșii, adesea, când vor să se concentreze întru rugăciune, închid ochii. Părintele Teofil nu avea nevoie de aceasta...

Sigur, se referă adesea și la rugăciunea lui Iisus (a inimii, a minții), pe care el o numește „*rugăciune de toată vremea*”⁷⁸. Ține să precizeze un lucru extrem de important și de subtil, în fond: „*De la Sfântul Maxim Mărturisitorul am aflat că rugăciunea neîncetată este cu totul altceva decât repetarea unei anumite formule de rugăciune, ea fiind o stare sufletească, caracterizată prin conștiința dependenței de Dumnezeu în tot ce faci și în tot ce ți se întâmplă*”⁷⁹.

În ceea ce-l privește, recunoaște că în timpul rugăciunii îi veneau, mai ales în tinerețe, „*vârtej de gânduri străine de rugăciune*”, „*ca o furtună*”...⁸⁰ Plecând de la smerite priviri autocritice introspective, Părintele Teofil ne spune lucruri extrem de importante pentru fiecare din noi în legătură cu rugăciunea: „*Eu însumi n-am devenit un lucrător al rugăciunii cu realizări demne de remarcat, dar am insistat mereu pentru angajarea în rugăciune. Am socotit totdeauna rugăciunea nu ca pe un scop în sine, nici ca pe o țintă, ci numai ca un auxiliar, ca un mijloc, ca o metodă de angajare într-o viață religioasă autentică*”⁸¹.

Întrebat în legătură cu ce este de făcut pentru a depăși oboseala când te afli la rugăciune, în repetate rânduri a spus că nu există decât o soluție: odihna!⁸² Mărturisește că el, unul, nu are nicio bucurie din slujbele la care asistă obosit și că, dimpotrivă, are o nesfârșită bucurie atunci când este odihnit. În legătură cu privegherea, răspunsul său este tot unul surprinzător: „*Privegherea ar trebui înțeleasă ca o conștientizare a faptului că trăiești, o conștientizare a faptului că nu ești singur, că Dumnezeu îți ajută, că Dumnezeu îți dă înțelegere, El îți dă putere, El face ceea ce nu poți face tu în cazul când îi ceri ajutorul*”⁸³.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 518.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 520.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 517.

⁷⁸ **Convorbiri...**, II, p. 745.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 747.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 746.

⁸¹ *Ibidem*, p. 746.

⁸² „*De somn putem scăpa numai prin odihnă. (...) O rugăciune făcută sub povara somnului n-are nici un efect*” (**Convorbiri...**, I, p. 523).

⁸³ **Pași...**, p. 197.

Despre viața liturgică

Participarea la viața liturgică a Bisericii este o condiție *sine qua non* pentru cel ce-și asumă condiția de creștin ortodox, căci: „*Biserica Ortodoxă este o Biserică a sfințelor slujbe, o Biserică a Liturghiei, o Biserică preamăritoare de Dumnezeu, cu preoție și mijlocire preoțească*”⁸⁴. De aceea, așa cum spunea într-o întâlnire cu tinerii de la ASCOR Sibiu: „*Pe cine nu merge la biserică, eu îl număr la păgâni!*” De altfel, prima întrebare pe care o puneă cuiva care venea să se spovedească la el, aceasta era: „*Mergi la biserică?*” și în funcție de răspuns continua într-un fel sau altul. Pentru lipsa îndelungată nemotivată de la biserică nu acorda dezlegare în vederea împărtășirii cu Sfintele Taine⁸⁵.

Consideră sfintele slujbe „*rezumatul spiritualității ortodoxe*”⁸⁶. Ele sunt *Filocalie* pentru toți⁸⁷, care ne și formează, nu numai ne informează, menționa la aceeași întâlnire de la ASCOR Sibiu. Îi mărturisește Părintelui Ioanichie Bălan că, în ceea ce privește rânduiala slujbelor la biserică, în mănăstiri, „*la noi în Ardeal se face cât se poate, nu cât ar trebui*”⁸⁸.

Când sunt făcute după rânduială și cu rânduială, slujbele îi sunt sursă de imensă bucurie: „*Bucurie am eu în general, și la slujbe și în afară de slujbe. Particip la biserică bucuros și mă las dirijat de gânduri din cuprinsul slujbelor. Particip activ la biserică, cu cântarea și cu rostirea sau în calitatea de slujitor pe care o am. Când sunt obosit n-am nicio bucurie. Când nu sunt obosit am bucurie din toate. Bucurie îmi procură însă mai ales meditația și cugetarea textelor de la sfintele slujbe, nu atât săvârșirea lor – mai ales când acestea nu se fac cu ținută cuvenită, adică se fac cu grabă și cu un recital liturgic necorespunzător. În acest caz, nu numai că slujbele nu mă bucură, ci chiar mă indispun și mă nemulțumesc*”⁸⁹.

Îl îngrijorează lipsa de implicare și de entuziasm a unor slujitori ai altarului: „*Predicile sunt adesea fără temă și fără vlagă. Prea mult se uită datoria de a face apostolat adevărat. Prea puțin entuziasm se constată la preoți*”⁹⁰. În general, nouă, tuturor celor care ne pretindem creștini: „*Ne trebuie mai mult entuziasm pentru Ortodoxie și pentru ceea ce are ea specific*”⁹¹.

Despre legătura personală a creștinului cu Dumnezeu întru mântuire

Dumnezeu poate fi cunoscut de orice om onest și atent din lucrurile Sale. Ca să-L „vadă” fără mijlocirea lucrărilor Sale, în chip contemplativ le este dat numai celor ce ajung să fie curați cu inima⁹². Cunoașterea lui Dumnezeu o capeți prin

⁸⁴ *Convorbiri...*, II, p. 735.

⁸⁵ *Ibidem*.

⁸⁶ *Convorbiri...*, I, p. 547.

⁸⁷ *Pași...*, pp. 143–144.

⁸⁸ *Convorbiri...*, I, p. 555.

⁸⁹ *Ibidem*, p. 547.

⁹⁰ *Ibidem*, p. 552.

⁹¹ *Ibidem*.

⁹² Conferință la ASCOR Sibiu.

cuvântul și prin fapăturile celor care-I sunt următori: „*Întâi cunoaștem din povăduire, apoi împlinim și cunoaștem din făptuire. (...) Adevărata cunoștință este cea din făptuire*”⁹³. Sfânta Scriptură este, de asemenea, un izvor de cunoaștere a lui Dumnezeu, dar Părintele Teofil insista pentru o citire calitativă, iar nu cantitativă a *Scripturii*: „*Nu-i necesar să faci performanță în această privință*”⁹⁴. Semnul unei reale cunoașteri a lui Dumnezeu este minunarea în fața măreției Lui nesfârșite și a faptelor Sale creatoare. Îl citează în acest sens pe Sfântul Isaac Sirul: „*Cine nu s-o minunat de Dumnezeu, nu l-o cunoscut pe Dumnezeu*”⁹⁵.

În ceea ce privește legătura personală a fiecărui creștin cu Dumnezeu, Părintele Teofil considera că „*toți suntem chemați să fim ucenicii lui Hristos*”⁹⁶. Dacă suntem sinceri cu noi și ne ținem de învățătura Bisericii „*ne spune inima ce avem de făcut, dacă avem inimă*”⁹⁷. În orice caz, nu credea „*că trebuie să artificializăm viața în nici o privință*”⁹⁸. Pentru aceasta: „*Nu trebuie să fim preocupați de o concentrare nefirească și mai presus de trebuință. Și mai ales nu trebuie să ne concentrăm în detrimentul vieții în care ne-a pus Dumnezeu și prin care trebuie să-I slujim lui Dumnezeu și să ne câștigăm mântuirea și progresul în viața duhovnicească*”⁹⁹. Trebuie să realizăm că: „*Important este să convertim toate acțiunile noastre spre slava lui Dumnezeu*”¹⁰⁰. Și atunci, „*dacă tot ceea ce facem, facem în așa fel ca să fie o slujbă lui Dumnezeu, ni se primește ca slujbă adevărată*”¹⁰¹.

O obligație a creștinului este aceea de a face binele, dar Părintele observă cum nu este ușor să faci binele cum se cade. Îl citează în acest sens pe Sfântul Ioan Damaschin: „*nici binele nu-i bine, când nu lucrează bine*”¹⁰². Jertfa este și ea o probă a trăirii creștine, dar numai dacă este făcută în duh creștin, căci, altfel, „*nimic nu-i jertfă când nu se face din toată inima, cu râvnă și cu osteneală*”¹⁰³. Îndemnul Părintelui, acesta este: „*Să facem în așa fel încât viața noastră să impună respect celor din jurul nostru și atunci e nădejde să-i putem folosi și cu cuvântul*”¹⁰⁴. Ținta creștinului înduhovnicit este desăvârșirea, care, însă, „*este fără hotar*”. Conținutul ei esențial îl formează „*dragostea și smerenia*”¹⁰⁵. Capătul drumului, maxima împlinire o reprezintă sfințenia. Nimeni nu este scutit de această chemare, căci „*sfințenia se poate realiza și în viața de familie*”¹⁰⁶.

⁹³ **Convorbiri...**, I, p. 514.

⁹⁴ *Ibidem*, p. 515.

⁹⁵ Conferință la ASCOR Sibiu.

⁹⁶ **Convorbiri...**, I, p. 557.

⁹⁷ *Ibidem*, p. 536.

⁹⁸ **Convorbiri...**, II, p. 749.

⁹⁹ *Ibidem*, p. 750.

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 751.

¹⁰¹ **Convorbiri...**, I, p. 518.

¹⁰² **Convorbiri...**, II, p. 754.

¹⁰³ **Convorbiri...**, I, p. 532.

¹⁰⁴ **Convorbiri...**, II, p. 751.

¹⁰⁵ **Convorbiri...**, I, p. 504.

¹⁰⁶ **Convorbiri...**, II, p. 748.

Oricum, pe drumul său întru mântuire, condiția creștinului este lupta, în care „important este să nu fii biruit, chiar dacă nu ești și biruitor”¹⁰⁷. Lupta aceasta cere, deopotrivă, curaj și înțelepciune, și, atunci, „să ne dea Dumnezeu înțelepciunea să știm când să fugim și când să ne luptăm”¹⁰⁸.

Scopul vieții omului pe această lume, de care creștinul este cu osebire conștient, îl reprezintă mântuirea, obținerea, la sfârșitul vieții a unui răspuns bun, de așezare în preajma lui Dumnezeu. În acest sens, omul încearcă să conducă acțiunile sale și lupta sa, știind că ultimul cuvânt aparține lui Dumnezeu: „Mântuirea o dă Dumnezeu, după judecățile Lui cele negrăite. Partea noastră este silința în cele bune, prin care ne pregătim să primim darul lui Dumnezeu și, deci, mântuirea”¹⁰⁹. Ceea ce trebuie să știe omul, este faptul că orice timp și orice loc sunt prielnice mântuirii: „Ne mântuim în firea pe care o avem, în condițiile de viață în care trăim”¹¹⁰, căci „lui Dumnezeu Îi slujim în locul și în starea în care ne-a așezat El”¹¹¹. Ca atare, „fiecare «se mântuiește în rândul cetii sale»”¹¹². Este important ca să știe creștinul, îndeosebi cel ortodox, că este dator să sporească talanții după numărul în care i-a primit: „Din cuvântul Domnului păstrat în Sfânta Evanghelie știu că «mult i se va cere oricărui i s-a dat mult»” (Luca 12, 48)¹¹³.

Despre păcate și pocăință

În calitatea sa de duhovnic, îndeosebi, Părintele Teofil s-a întâlnit adesea cu problema păcatului și a reflectat mult la posibilitatea combaterii lui. Vedea o anumită ierarhie a păcătuirii: „Eu fac deosebire între patimi (ca deprinderi păcătoase, cum ar fi patima mâniei, a desfrânării, a iubirii de avere etc.), între păcate, ca fapte rele izolate, greșeli (cu știință sau cu neștiință), nedesăvârșiri, insuficiențe. Pe fiecare dintre cele pomenite le tratez la măsura pe care o au, raportându-le la făptuitor, cu considerație la integritatea mintală, vârsta, pregătirea intelectuală, starea de religiozitate a celui ce se mărturisește”¹¹⁴. Cele mai grave păcate le considera pe acelea pe care Hristos le-a combătut mai vehement: „Hristos a înfierat mai ales trei păcate, și anume: necredința în Dumnezeu și în Evanghelie, sminteala, adică derutarea de la credință și fățărnicia”¹¹⁵.

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 756.

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 756.

¹⁰⁹ **Convorbiri...**, I, p. 518.

¹¹⁰ **Convorbiri...**, II, p. 747.

¹¹¹ *Ibidem*, p. 748.

¹¹² **Convorbiri...**, I, p. 519.

¹¹³ **Convorbiri...**, II, p. 730.

¹¹⁴ *Ibidem*, p. 732.

¹¹⁵ *Ibidem*.

În ceea ce privește „adevărata combatere a păcatelor“, Părintele considera că ea „nu se face la spovedanie, ci la pregătirea pentru spovedanie sau, în general, la predici“¹¹⁶.

Nu era foarte aspru în ceea ce privește canoanele pe care le dădea celor pe care-i spovedea: „Cât privește canoanele de oprire de la Sfânta Împărtășanie, m-am orientat după îndrumarea Părintelui Stăniloae din cartea sa de Dogmatică, în care spune să nu dăm canoane de oprire pe vreme mai lungă de trei ani”¹¹⁷. Părintele Teofil manifesta **un respect nemărginit** pentru persoană, **pentru caracterul personal al fiecăruia**. „Omul nu este o ființă șablon“, spunea el¹¹⁸. Lucrul acesta se vedea și în felul în care gândea canonul de rugăciune al fiecărui creștin: „Las la aprecierea credinciosului ce poate el să facă”¹¹⁹; „Nu recomand mult, pentru că știu că nu se poate face mult, recomand rugăciunile de dimineață și de seară”¹²⁰. Spovedania era, așadar, un bun prilej de a le stabili penitenților un program duhovnicesc: „Celor tineri și în special intelectualilor, la spovedanie și după aceea, le propun un program care constă în cinci puncte, și anume: a) frecventarea bisericii; b) rugăciunea de dimineață și de seară; c) citirea a două capitole din Noul Testament în fiecare zi; d) repetarea cât mai deasă și cu cât mai mare intensitate a rugăciunii «Doamne, Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluiește-mă pe mine, păcătosul» și e) practicarea postului”¹²¹.

Excepțională această observație de mare finețe, care nu putea aparține decât unui părinte extrem de îmbunătățit: „În ultimă instanță, păcatul cel mai mare este păcatul pe care-l ai, cel care te robește”¹²².

Despre moarte și gândul la moarte

Prezentă amenințător, la tot pasul, moartea rămâne un lucru străin firii omului: „Acest lucru, moartea, nu-l avem cumva sădit în fire, ci îl avem în minte ca un lucru de care suntem informați de alții și care, de fapt este ceva în afara noastră”¹²³. În fond, una dintre misiunile venirii lui Hristos intrupat în această lume a fost aceea de a birui moartea.

Omul nu știe nimic concret nici despre moarte, nici despre viața de după moarte, pentru că nu are o experiență directă. După ani buni de experiență călugărească, Părintele Teofil mărturisea că nu înaintase nici el pe drumul unei înțelegeri expe-

¹¹⁶ *Ibidem*, p. 733.

¹¹⁷ *Ibidem*, p. 729. Cf. pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, **Teologia Dogmatică Ortodoxă**, 3, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1978, pp. 139–140.

¹¹⁸ **Convorbiri...**, I, p. 512.

¹¹⁹ **Pași...**, p. 157.

¹²⁰ *Ibidem*, p. 200. Să fie un minim de zece minute.

¹²¹ **Convorbiri...**, II, p. 734.

¹²² *Ibidem*, p. 732.

¹²³ **Pași...**, p. 188.

rimentale a morții: „Noi nu avem o experiență personală a morții. (...) Viața o trăim, iar moartea doar o gândim. Este o mare diferență între experiență și cugetare. Personal, am fost preocupat de o cugetare intensă la moarte. N-am reușit să realizez aproape nimic în această privință. (...) La tinerețe ca și la bătrânețe același simțământ: nu simțim că murim. Cel mult știm că murim și atâta tot. (...) Teama de moarte se explică prin teama de necunoscut sau prin teama de suferințele care pot preceda moartea. (...) Cred că nu trebuie să filozofăm prea mult asupra morții, moartea fiind o realitate prin care trecem indiferent ce gândim noi despre ea. Dar, oricum ar fi elucidată problema morții, cred că nu se poate da o explicație satisfăcătoare, nu i se poate justifica în mod deplin necesitatea ei, cel mult se poate vorbi despre ea, iar aceasta se face în marginile învățaturii evanghelice și a concepției pe care o are fiecare despre lume și viață. (...) Moartea nu trebuie dorită, pentru că vine ea la vremea ei”¹²⁴.

După mai bine de douăzeci de ani, înțelegerea îi este aceeași, numai că o dezvoltă mai amplu, cu nuanțe mai variate: „Moartea, în orice caz, este o realitate cu care ne vom întâlni toți, nu știm când și nu știm cum, dar totuși e o realitate. Și atunci, fiind o realitate, noi trebuie să ne raportăm la ea după posibilitățile pe care le avem, fiecare la măsurile lui. De ce? Pentru că condițiile nu sunt aceleași la toate vârstele. Cei bătrâni știu ce urmează în înțelesul că după bătrânețe urmează moartea. Totuși, omul nu-i făcut spre moarte, ci-i făcut spre viață și pentru că-i făcut spre viață noi nici nu știm cum este să fii mort. Noi știm cum este să trăiești și trăim, și pentru că trăim, împlinim binele pe care îl putem împlini. Știm că va veni o vreme în care nu vom mai trăi în lumea aceasta cum trăim acum, dar nu știm cum va fi în condiția morții. Gândul la moarte este ajutător spre lepădarea de lume, în sensul că acela care se gândește la moarte știe că nu-i trebuie pentru viață tot ce are în lumea aceasta, și de aceea poate renunța la multe lucruri prisoselnice, lucru pe care nu-l pot face cei care nu au conștiința morții. Însă, gândul la moarte, în general, este un gând, am putea zice, artificial. De ce? Pentru că nu-i natural să te gândești la moarte, natural este să te gândești la viață. Și gândul acesta la moarte este un gând pe care noi îl realizăm printr-o anumită metodă, prin gândul că nu suntem veșnici pe pământ și atunci nici nu putem să facem abstracție de moartea ce ne stă în față și de viața de după moarte. Cei tineri se gândesc mai puțin la moarte decât cei bătrâni, deși și cei bătrâni nu se gândesc cât ar trebui la acest lucru și mai ales nu se simt mai aproape de moarte decât erau în tinerețe, în cazul în care se gândeau atunci la moarte. Sfântul Ioan Scărarul sfătuiește să te simți, să te-nchipui ca mort în sicriu. Să te-nchipui ca mort în sicriu se poate, se poate realiza lucrul acesta, dar ca să te simți ca mort în sicriu nu se poate realiza pentru că noi nu avem o experiență a morții. Și neavând o experiență a morții, nici nu putem să gândim la moarte ca la o realitate pe care nu o experimentăm”¹²⁵.

¹²⁴ Convorbiri..., I, pp. 529–532.

¹²⁵ Pași..., pp. 186–187.

În fața acestui necunoscut teribil pe care-l reprezintă pentru fiecare om moartea sa, Părintele Teofil, în nota-i caracteristică, propune o abordare optimistă: „*Cunosc și eu cuvântul Sfântului Vasile cel Mare, că «cea mai înaltă filozofie este cugetarea la moarte». (...) Fără să-l contrazic pe Sfântul Vasile cel Mare, eu aș opina că adevărata filozofie este cugetarea la viață, la viața veșnică, la veșnicie*”¹²⁶. Și, în aceeași linie de gândire, dar în legătură cu ceea ce urmează morții, ar mai fi de adăugat această viziune: „*Eu cred că e mai bine și mai după învățătura creștină să ne gândim la rai decât la iad.*”¹²⁷.

Într-un cuvânt rostit cu ocazia zilei sale de naștere, la 3 martie 2006, ne spune cum, în privința morții, se atașase de două cuvinte ale altor oameni. Unul aparținerea unui unchi al său, poștaș în satul său, care adesea transporta pe câte cineva cu căruța poștei. Cum toată lumea, când se dădea jos, îi ura ca să-i trăiască calul care-i transportase, ajunse să spună că acela nu va mai muri. De aici, printr-o paralelă voioasă, Părintele Teofil a spus hâtru: „*Și vine vremea de nici eu n-oi mai muri*”¹²⁸. Altul, pe care de asemenea și-l însușise, aparținerea unui părinte din Munții Apuseni: „*Părinte, io-ți spun drept că nu mi-i lăcomie să mor*”¹²⁹.

Despre ortodocși și raportul lor cu ceilalți creștini

Părintele Teofil consideră că mărturisirea adevărului de credință este o obligație a creștinului ortodox conștient de condiția sa. De aceea, atunci când situația o impune, el trebuie s-o facă: „*cuvântul adevărului este mai important decât tăcerea*”¹³⁰. Părintele găsește un model de mărturisire la bunica sa dinspre tată, care spunea: „*Eu nu-mi las legea!*” și care nici măcar la adunările Oastei Domnului nu vroia să participe, deoarece ea nu pomenise până atunci așa ceva¹³¹.

Privind relația Bisericii Ortodoxe cu celelalte confesiuni creștine, Părintele Teofil își însușește o opinie a Părintelui Dumitru Stăniloae care vorbește în *Teologia Dogmatică* despre „*Biserica deplină*”, cea Ortodoxă, și „*biserici nedepline*”, „*unele mai aproape de deplinătate, altele mai depărtate*”¹³².

I s-au pus adesea Părintelui întrebări cu privire la venirea la Ortodoxie a altor creștini. El era foarte sceptic în această privință: „*Nu pot fi aduși la Ortodoxie cei neortodocși decât în cazuri foarte rare și, de multe ori, din motive mai mult sociale decât strict religioase*”¹³³. Asta și pentru că, așa cum bine observa: „*Este*

¹²⁶ *Convorbiri...*, I, p. 533.

¹²⁷ *Ibidem*, p. 532.

¹²⁸ *Gândiți frumos*, p. 272.

¹²⁹ *Ibidem*.

¹³⁰ *Pași...*, p. 195.

¹³¹ *Convorbiri...*, I, p. 551.

¹³² *Ibidem*, p. 555. Cf. pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, 2, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1978, p. 267.

¹³³ *Convorbiri...*, II, p. 741.

de remarcat că adevărul religios, dogma credinței se întrupează în oameni, așa că atunci când urmărim apropierea între Biserici și grupările religioase, «unirea tuturor», noi nu trebuie să ne referim la idei, învățături specifice, ci trebuie să avem în vedere mai cu seamă pe oameni care reprezintă învățăturile respective, precum și organizațiile create pe baza acelor învățături. Că, în ultimă analiză, ceea ce-i separă pe oameni sunt mai ales organizațiile respective¹³⁴. Reia această argumentație într-o altă convorbire cu Părintele Ioanichie Bălan: „Fiecare om are viața lui și nu-l interesează viața altuia, pentru că este convins că nu-și poate impune ceea ce ține de altul, ceea ce i se potrivește altuia. Apoi, este știut că ideile se întrupează, așa încât, atunci când ideile devin convingeri, structuri, ele nu pot fi nici combătute, nici înlăturate prin alte idei¹³⁵. Chiar dacă omul poate avea o anumită contribuție la întoarcerea la Ortodoxie a unui heterodox, Părintele Teofil consideră că lucrarea principală, decisivă, rămâne cea a lui Dumnezeu: „Nu știu dacă cineva dintre oameni poate spune că el, cu puterea lui, a convertit pe cineva. (...) Concluzia este că omul nu poate face decât partea omului. Dumnezeu este Cel care schimbă spre bine gândul și viața omului. (...) Singurul lucru pe care-l putem face cu folos pentru aducerea necredincioșilor la credința în Dumnezeu, este să ne rugăm pentru ei, să ne rugăm lui Dumnezeu să le dea conștiință duhovnicească¹³⁶. Nu atât argumentația teologică savantă poate impune credința ortodoxă unui neortodox, cât un comportament creștin exemplar: „Cred că singurul argument adevărat și cu putere de a se impune și de a ne impune în fața conștiinței altora este ascendentul moral. Îl avem, avem superioritate și prioritate. Nu-l avem, nu avem nici șansa să câștigăm pe cei pe care gândim că ar trebui să-i facem ca noi, adică ortodocși¹³⁷”.

Și mai observa Părintele Teofil o atitudine care face imposibilă, cel puțin pentru moment, unirea creștinilor. Fiecare, atunci când se roagă, în lăcașul lui de rugăciune, întoarce, practic, spatele celorlalți creștini¹³⁸. Este drept că ortodocșii au ectenii prin care se roagă lui Dumnezeu pentru unirea creștinilor în jurul aceluiași adevăr de credință: „pentru unirea tuturor“, „Unirea credinței și împărtășirea Sfântului Duh cerând...“ ș.a.

Pentru spațiul creștin ortodox, sectele reprezintă o pacoste și un pericol permanent. Dar chiar și de la sectari mulți credincioși ortodocși au de învățat câte ceva, anume preocuparea pentru cuvântul lui Dumnezeu¹³⁹. Părintele observa, judicios, cum „spiritul modern, omul de astăzi e mai mult înclinat spre sectarism, decât spre Ortodoxie¹⁴⁰. Asta, printre altele, și din cauză că „sectele menajează

¹³⁴ **Convorbiri...**, I, p. 550.

¹³⁵ **Convorbiri...**, II, pp. 741–742.

¹³⁶ *Ibidem*, p. 743.

¹³⁷ *Ibidem*, p. 742.

¹³⁸ Conferință la ASCOR Sibiu.

¹³⁹ *Ibidem*.

¹⁴⁰ **Convorbiri...**, II, p. 742.

*și comoditatea omului*¹⁴¹. Misiunea printre sectanți este aproape imposibilă: „*Nu știi dacă se poate vorbi de o metodă de atragere a sectarilor la Ortodoxie*”¹⁴². Mai degrabă ar trebui făcută o lucrare de prevenire a plecării unor credincioși ortodocși spre secte, iar pentru această împiedicare a proliferării sectelor se impune o lucrare sânguincioasă a clerului: „*Ne trebuie preoți buni. Ne trebuie preoți devotați, cu convingeri ortodoxe, preoți convertiți la Hristos, nu simpli funcționari bisericești, simpli profesioniști*”¹⁴³.

Într-un fel, Părintele Teofil a ajuns pentru generațiile de acum ceea ce fusese pentru generația lui din Transilvania de sud părintele Arsenie Boca. Ceea ce este bine!

¹⁴¹ **Convorbiri...**, I, p. 551.

¹⁴² **Convorbiri...**, II, p. 742.

¹⁴³ **Convorbiri...**, I, p. 552.

SFÂNTUL IGNATIE TEOFORUL¹

EPISTOLA CĂTRE ROMANI

I 1. Prin rugăciunile mele către Dumnezeu am să reușesc să vă văd fețele voastre cele vrednice de văzut și să primesc chiar mai mult decât am cerut; că, fiind înlăntuit în Hristos Iisus, nădăjduiesc să vă îmbrățișez; și dacă va fi voia lui Dumnezeu să fiu învrednicit să merg până la capăt. **2.** Începutul este bine rânduit, dacă dobândesc harul de a primi neîmpiedicat moștenirea mea. Mă tem, însă, ca dragostea voastră să nu-mi facă nedreptate; că vouă vă este ușor să faceți ce voiți; dar mie îmi este greu să dobândesc pe Dumnezeu, dacă voi nu mă veți cruța.

II 1. Nu vreau ca voi „să plăceți oamenilor, ci să plăceți lui Dumnezeu“, precum și plăceți. Nici eu nu voi avea vreodată un prilej ca acesta să dobândesc pe Dumnezeu și nici voi, dacă veți tăcea, nu veți putea să vă înscrieți numele la o faptă mai bună. Dacă veți tăcea cu privire la mine, eu voi fi al lui Dumnezeu: dar dacă-mi veți iubi trupul meu, va trebui să alerg din nou. **2.** Nu-mi dați mai mult decât aceea de a fi jertfit lui Dumnezeu; jertfelnicul este încă gata; voi, ajungând prin dragoste cor, să cântați Tatălui în Hristos Iisus, că Dumnezeu a învrednicit pe episcopul Siriei să fie găsit vrednic de a veni din răsărit în apus. Că bun lucru este a apune din lume spre Dumnezeu, pentru a răsări în Dumnezeu.

III (...) **2.** Mie cereți-mi numai atât: putere pentru cele dinăuntru și din afara mea, ca nu numai să grăiesc, ci să și voiesc; nu numai să-mi spun creștin, ci să fiu găsit creștin. Dacă voi fi găsit, pot să-mi și spun creștin; atunci sunt credincios, când nu mă arăt lumii. **3.** Nu este bine a te arăta. **4.** Că Dumnezeu

¹ Sfântul Ignatie Teoforul, *Epistola către Romani*, în **Scrierile părinților apostolici**, vol. 1, traducere, note și indici de pr. D. Fecioru, Editura Institutului Biblic și de Misiune, București, 1979, pp. 174–175.

Bijuterie a literaturii paleocreștine, document unic al spiritualității „euharistice“ a Martiriului din Biserica primară, *Epistola către Romani* a Sfântului Ignatie zis Teoforul, episcopul Antiohiei, este un apel fierbinte adresat creștinilor din Roma pentru a-i împiedica să intervină pe lângă autoritățile romane în vederea revizuirii sentinței sale de condamnare la moarte. Scrisoarea este datată 24 august 107 și e trimisă de undeva din localitățile Asiei Mici străbătute de Sfântul Ignatie sub escortă în drum spre Roma.

La 20 decembrie 107 – dată la care e prăznuit în Biserica Ortodoxă – Ignatie este martirizat, fiind aruncat și sfâșiat de lei în cirul Romei cu prilejul marilor festivități care au marcat cele 123 de zile ale triumfului lui Traian asupra dacilor.

O parte din oasele Sfântului Ignatie se găsesc din secolul XV la mănăstirea Tismana pe plaiurile de obârșie ale celor cu care sângele său s-a amestecat la Roma.

nostru Iisus Hristos se arată mai ales când este în Tatăl. Când creștinul este urât de lume, nu-i o faptă de înduplecare ci de măreție.

IV 1. Scriu tuturor Bisericii și le poruncesc tuturor, că eu de bunăvoie mor pentru Dumnezeu, dacă voi nu mă împiedicați. Vă rog să nu-mi arătați o bunăvoiență, nepotrivită. Lăsați-mă să fiu mâncare fiarelor, prin care pot dobândi pe Dumnezeu. Sunt grâu al lui Dumnezeu și sunt măcinat de dinții fiarelor ca să fiu găsit pâine curată a lui Hristos. **2.** Mai degrabă, lingușiți fiarele, ca ele să-mi fie mormânt și să nu lase nimic din trupul meu; ca adormind să nu fiu povara cuiva. Atunci voi fi cu adevărat ucenic al lui Iisus Hristos, când nici trupul meu nu-l va vedea lumea. Faceți rugăciuni lui Dumnezeu pentru mine, ca să fiu găsit, prin aceste unelte, jertfa lui Dumnezeu. **3.** Nu vă poruncesc ca Petru și Pavel. Aceia erau apostoli; eu, un osândit; aceia, liberi; iar eu, până acum, rob. Dar dacă sufăr, voi fi un dezrobot al lui Hristos și voi învia liber în El. Acum când sunt înlănțuit, învăț să nu doresc nimic.

V 1. Din Siria până la Roma, mă lupt cu fiarele pe uscat și pe mare, noaptea și ziua, înlănțuit de zece leoparzi, adică de o grupă de ostași; aceștia, chiar când le faci bine, se fac mai răi. Cu nedreptățile lor, capăt mai multă învățătură; „dar nu cu aceasta m-am îndreptățit“. **2.** Aș dori ca fiarele să-mi fie pregătite și mă rog să-mi fie îndată gata. Am să le lingușesc, ca să mă mănânce iute, nu precum se tem unii, și nu se ating de ele. Iar dacă nu vor voi de bună voie, eu le voi sili. **3.** Iertați-mă! Eu știu ce mi-i de folos. Acum încep să fiu ucenic! Nici o făptură din cele văzute și din cele nevăzute să nu caute să mă împiedice de a dobândi pe Hristos! Să vină peste mine foc și cruce, haite de fiare, tăierea cărnii, împărțirea trupului, risipirea oaselor, strivirea mădurelor, măcinatul întregului trup, relele chinuri ale diavolului. Să vină toate, numai să dobândesc pe Hristos!

VI 1. La nimic nu-mi vor folosi desfătărilor lumii, nici împărățiile veacului acestuia. „*Mai bine-mi este să mor*“ în Hristos Iisus, decât să împărătesc marginile pământului. Pe Acela îl caut, Care a murit pentru noi; pe Acela îl vreau, Care a înviat pentru noi. **2.** Nașterea mea mi-i aproape. Iertați-mă, fraților! Să nu mă împiedicați să trăiesc, să nu voiți să mor! Nu-l dați lumii pe cel care voiește să fie al lui Dumnezeu, nici nu-l amăgiți cu materia! Lăsați-mă să primesc lumină curată! Ajungând acolo, voi fi om! **3.** Îngăduiți-mi să fiu următor al patimilor Dumnezeului meu! Dacă-L are cineva în el, să se gândească ce vreau și să aibă milă de mine, pentru că știe cele care mă apasă.

VII 1. „*Stăpânitorul veacului acestuia*“ vrea să mă răpească și să strice gândurile mele despre Dumnezeu. Nimeni, dar, dintre cei de față să nu-l ajute! Mai bine fiți cu mine, adică cu Dumnezeu! Să nu căutați că vorbiți de Iisus Hristos, dar să doriți lumea. **2.** Invidia să nu se sălășluiască în voi. Nici dacă v-aș ruga, când aș fi lângă voi, să nu mă ascultați ci ascultați cele ce vă scriu. Vă scriu fiind viu și dorind să mor. Iubirea mea a fost răstignită și nu este în mine foc, care să iubească materia, ci „*apă vie*“, care grăiește în mine și-mi spune dinăuntrul meu: „Vino, la Tatăl!“ **3.** Nu mă bucur de hrana cea stricăcioasă, nici de plăcerile vie-

ții acesteia. Vreau pâinea lui Dumnezeu, care este trupul lui Iisus Hristos, Cel din sămânța lui David, iar băutură vreau sângele Lui, care este dragoste nestricăcioasă.

VIII 1. Nu vreau să mai trăiesc după oameni. Și va fi aceasta, dacă voi o voiți. Voiți, ca și voi să fiți voiți! **2.** Vă cer aceasta în puține cuvinte. Credeți-mă! Iisus Hristos vă va arăta că spun adevărul. Nemincinoasă e gura, în care Tatăl a vorbit cu adevărat. **3.** Rugați-vă pentru mine, ca să câștig. Nu v-am scris după trup, ci după gândul lui Dumnezeu. Dacă voi pătimi, mi-ați făcut voia; dacă voi fi respins, m-ați urât.

IX 1. Pomeniți în rugăciunile voastre Biserica din Siria, care are păstor pe Dumnezeu în locul meu. Însuși Iisus Hristos îi va fi episcop și dragostea voastră. **2.** Eu mă rușinez să spun că sunt dintre ei, că nici nu sunt vrednic, fiind cel din urmă între ei și născut înainte de vreme. Totuși aş avea mila de a fi cineva, dacă dobândesc pe Dumnezeu. **3.** Vă îmbrățișează duhul meu și dragostea Bisericilor, care m-au primit în numele lui Iisus Hristos, nu ca pe un călător. Că Bisericile, care nu se aflau în calea mea cea după trup, mergeau înaintea mea din oraș în oraș.

**SOCIETATEA SOCIAL-FILANTROPICĂ SFÂNTA MARIA
A FEMEILOR CREȘTIN-ORTODOXE
DIN PAROHIA TIMIȘOARA IOSEFIN
(1929–1948)**

Preot dr. IONEL POPESCU

Preotul paroh Ioan Imbroane s-a preocupat nu numai de consolidarea parohiei nou înființate Timișoara Principele Carol, numită mai târziu Iosefin, de construcția casei și a bisericii parohiale, de cântarea corală și de catehizarea tinerilor, ci a dezvoltat și activitatea filantropică a parohiei.

Spre a se specializa în domeniul catehetic și social-caritativ, Eparhia Aradului i-a oferit preotului Ioan Imbroane un ajutor de 30.000 lei, din fondul de burse al episcopului Ioan I. Papp, „pentru a studia în Austria și Germania timp de 6 luni felul de organizare religioasă a tineretului, precum și apostolatul laic“, având obligația de a prezenta, după întoarcere, „un proiect de organizare bine motivat, cu considerare la trebuințele noastre bisericești-culturale“¹. La 1 octombrie 1926, preotului profesor Ioan Imbroane i s-a aprobat, de altfel, un concediu de jumătate de an pentru a studia în străinătate, suplinirea sa la catedră fiind făcută de preotul Traian Golumba.

Încheindu-și perioada de studii, preotul Imbroane a întocmit un raport referitor la aspectele cercetate și l-a înaintat episcopului Grigorie Comșa al Aradului. Ierarhul arădean i-a solicitat să prezinte un proiect despre modul de organizare a operei de caritate creștină în parohie, pe care l-a făcut și l-a aplicat mai întâi în propria-i comunitate parohială, „realizând o operă unică, în felul ei, în Țara Românească“².

Astfel, pentru a contribui la ușurarea nevoilor și la alinarea suferințelor celor săraci, vârstnici, bolnavi și a familiilor cu mulți copii, preotul Ioan Imbroane a înființat Societatea caritativă *Sfânta Maria* a femeilor din parohie³, care a susținut ani de-a rândul activitatea filantropică a acesteia. Sumele folosite pentru cei nevo-

¹ Actul nr. 3938 din 23 septembrie 1926 al Episcopiei Aradului, cf. Cronica parohiei Timișoara Iosefin, p. 24.

² Cronica parohială, p. 24; Actul nr. 2540/6 mai 1927, arhiva Parohiei Timișoara Iosefin (în continuare APTI).

³ „Biserica Bănățeană“, anul VII, nr. 3–4/20 ianuarie 1946, p. 6. Tot în anul 1929 a fost constituit „Fondul Milelor“ în scopul ajutorării săracilor din parohie. Banca Centrală Bănățeană a donat

iași proveneau din cotizațiile membrilor societății, din colectele inițiate în parohie, de Paști și de Crăciun, dar și din casele speciale amplasate de societate în biserică, cu aprobarea preotului paroh și a consiliului parohial. Ajutoarele oferite constau din haine și alimente donate copiilor săraci, ajutoare speciale de sărăcie, bătrânețe și neputințe acordate multor enoriași. Parohul intervenea, apoi, ori de câte ori îi cerea cineva, la autorități, pentru ca solicitantul să primească un serviciu și să aibă din ce trăi.

Înființarea și organizarea societății *Sfânta Maria* s-a făcut în anul 1929⁴, denumirea ei fiind *Societatea Sfânta Maria a femeilor din parohia ortodoxă română Timișoara Iosefin*. Prima acțiune a acesteia a fost aceea de a colecta mijloacele materiale necesare îmbrăcării copiilor săraci din parohie. S-a hotărât ca distribuirea darurilor colectate să aibă loc în cadrul unei serbări religioase organizate la 21 decembrie 1929.

Prima președintă, Maria Șendrea, a fost invitată la ședința consiliului parohial din 13 decembrie 1929, pentru a face cunoscut planul de activități și a primi aprobarea necesară din partea acestui for parohial de conducere⁵. Din momentul înființării, societatea *Sfânta Maria* își face simțită prezența în parohie, dar și în celelalte parohii ale Timișoarei. Spre pildă, consiliul parohial i-a aprobat să organizeze o tombolă și un bufet la hramul bisericii din 8 septembrie 1930, în scopul colectării de fonduri bănești⁶. Bani adunați nu au fost utilizați însă numai pentru activitățile societății, ci și pentru cele parohiale. Astfel, în anul 1931 societatea a donat parohiei Timișoara Iosefin suma de 4.000 lei⁷, alte donații fiind făcute ulterior pentru zidirea bisericii parohiale și pentru susținerea activităților filantropice.

Din păcate, până în anul 1941, documentele parohiale nu mai menționează activitatea societății *Sfânta Maria*. În acest an, societatea a fost absorbită de parohie, la 25 octombrie 1941 președinta și biroul de conducere încredințând registrele și averea acesteia epitropiei parohiale⁸. La ședința consiliului parohial din 6 octombrie 1943 s-a propus, însă, reînființarea societății *Sfânta Maria*, iar la 22 octombrie 1943 aceasta a fost reactivată sub formă de comitet parohial, sub conducerea preotului dr. Victor Vlăduceanu.

pentru acest fond suma de 2.000 lei, la propunerea preotului Ioanichie Neagoe, APTI, Procesul-verbal al consiliului parohial din 9 martie 1929.

⁴ În procesul-verbal din 26 martie 1929 se arată că Emanuil Ungureanu a lăsat pe seama parohiei suma de 30.000 lei, folosită la constituirea *Fundației Emanuil Ungureanu a parohiei Timișoara Iosefin*, Procesul-verbal al consiliului parohial din 13 decembrie 1929.

⁵ Procesul-verbal din 13 decembrie 1929 și 29 ianuarie 1930.

⁶ Procesul-verbal din 24 august 1930.

⁷ Procesul-verbal din 17 septembrie 1931.

⁸ Proces-verbal din 27 martie 1942.

Odată reactivată, societatea reia acțiunile caritative și, în anul 1944, împarte sinistrațiilor de pe urma bombardamentelor care au afectat parohia suma de 50.000 lei⁹, la 31 decembrie 1944 fiind împărțite daruri la 30 de copii săraci din parohie¹⁰.

În raportul privind activitatea parohiei pe anul 1945, înaintat de către preotul paroh Iova Firca oficiului protopopesc Timișoara, este prezentată o sinteză a activităților social-filantropice desfășurate împreună cu societatea *Sfânta Maria*. Astfel, „în duminica bolnavilor, preoții bisericii, cu corul preoților și Societatea femeilor *Sfânta Maria* au vizitat răniții de la spitalul Notre Dame, împărțindu-le ajutoare”¹¹. Cu această ocazie au fost distribuite răniților cărți de rugăciune, broșuri și reviste religioase, țigarete, prăjituri, fructe.

La cele menționate mai trebuie adăugat că în anul 1945 societatea femeilor a organizat colecte pentru a-i ajuta pe nevoiași și, în același scop, a primit bani din partea parohiei, care au ajuns la 60 de copii săraci. Alte ajutoare în bani, haine și alimente au fost acordate parohienilor aflați în lipsuri și mai ales copiilor, cu prilejul sărbătorilor de Paști și de Crăciun. Societatea *Sfânta Maria* și oficiul parohial au oferit, de altfel, ajutoare și cu alte prilejuri, iar epitropia parohială a sprijinit constant trei foști epitropi și cantori¹².

Rodnica activitate desfășurată de societatea *Sfânta Maria* este menționată și în unele documente ale oficiului de ocrotire de pe lângă primăria orașului. De pildă, oficiul respectiv solicita „comitetului parohial ortodox” să comunice „numele, prenumele, vârsta, adresa, ocupația și numărul copiilor ajutați de Dvs. cu ocazia sărbătorilor Crăciunului”. Oficiul parohial a înaintat „lista celor ajutați de Societatea *Sfânta Maria* a femeilor din parohia noastră de sărbătorile Crăciunului 1945, majoritatea lor fiind copii de școală”, în total 52 persoane, menționând însă că datele sunt incomplete¹³.

O altă inițiativă care se înscrie în domeniul activității filantropice desfășurată de parohia Timișoara Iosefin este cea a medicului Iosif Nemoianu, directorul Spitalului pentru copii, fost membru de marcă al consiliului parohial. La 6 martie 1946, dr. Iosif Nemoianu a depus o cerere la oficiul parohial, prin care solicita consiliului parohiei să aprobe închirierea localului în care funcționa dispensarul medical, începând cu data de 1 aprilie 1946, obligându-se să reactiveze dispensarul de copii înființat „la timpul său de mine”, consultând o dată pe săptămână copiii săraci din parohie, pe baza recomandării preotului paroh Iova Firca. De asemenea, dr. Nemoianu se obliga să plătească parohiei o chirie de 150.000 lei pe primul an și să suporte eventualele cheltuieli legate de amenajarea spațiului. Preotul Iova Firca a cerut aprobarea episcopului Vasile Lăzărescu și a Consiliului Eparhial pentru deschiderea dispensarului, în răspunsul primit arătându-se că

⁹ „Biserica Bănățeană”, anul V, nr. 39–40/1 octombrie 1944, p. 7.

¹⁰ „Biserica Bănățeană”, anul VI, nr. 2/7 ianuarie 1945, p. 8.

¹¹ APTI, actul nr. 15/1946, dosar nr. 7/1946–1947.

¹² *Ibidem*; „Biserica Bănățeană”, anul VII, nr. 3–4/20 ianuarie 1946, p. 6.

¹³ APTI, actul nr. 12/1946, dosar nr. 7/1946–1947.

întrucât în spațiul respectiv funcționează *Școala de cântăreți bisericești*, ar fi bine să se amâne „reactivarea dispensarului până după încheierea anului școlar 1945–1946”¹⁴.

Deși răspunsul primit din partea Centrului eparhial nu a fost tocmai favorabil, dispensarul parohial a funcționat după criterii și în condiții occidentale. Astfel, erau ore de consultații săptămânale gratuite pentru bolnavii săraci și copiii din parohie, care primeau gratuit și medicamentele. Alături de medici, dispensarul avea și o „soră vizitatoare” care vizita acasă familiile sărace și cu copii mulți. Pentru puericultură, dispensarul dispunea de patru „coșuri portative”, fiecare având o trusă completă pentru nou născuți (scutece, mușama etc.) care erau date cu împrumut mamelor sărace. Copiii acestora erau cântăriți și supravegheați, creșterea lor fiind dirijată de dispensar prin sfaturi igienice și ajutoare medicale¹⁵.

La Duminica Ortodoxiei din anul 1946, *Societatea Sfânta Maria* a colectat suma de 156.300 lei, pentru care preoții Iova Firca și Constantin Comșulea au solicitat episcopului Vasile Lăzărescu și Consiliului Eparhial aprobarea de a fi folosită în scopul cumpărării de alimente „ce vor fi împărțite săracilor din parohie cu ocazia sărbătorilor Sfințelor Paști”¹⁶. Episcopia Timișoarei a comunicat parohiei că „având în vedere situația excepțională în care se găsește Municipiul Timișoara, se aprobă ca suma rezultată din taxele benevole la serbarea Duminicii Ortodoxiei – în sumă de 156.300 lei, să fie investită în alimente, care urmează să fie distribuite din partea parohiei de sărbătorile Paștilor”¹⁷.

Dintr-un document înaintat de oficiul parohial serviciului sanitar al municipiului Timișoara rezultă că, în anul 1946, *Societatea femeilor ortodoxe române* din parohia Timișoara IV Iosefin se numea *Sfânta Maria*, avea sediul în casa parohială (Piața Asănești nr. 8, astăzi Alexandru Mocioni nr. 9), desfășura activități de înzestrare și împodobire a bisericii și de ajutorare a nevoiașilor și în special a copiilor orfani. Președintele societății era preotul Constantin Comșulea, iar vicepreședinte dr. Viorica Popa. Numărul membrilor era de 15, fondurile societății fiind constituite din subvenții primite de la parohie¹⁸.

În același an, la sărbătoarea Crăciunului, *Societatea Sfânta Maria* a oferit ajutoare în haine, încălțăminte și alimente unui număr de 45 persoane, majoritatea copii, la această acțiune contribuind, pe lângă parohie și câteva familii de credincioși, între care pr. dr. Isaia Popa și dr. Coriolan Băran.

Raportul anual înaintat de preotul Iova Firca oficiului protopopesec Timișoara la 24 ianuarie 1947, menționează că, în anul 1946, societatea a dispus de 4.583.320 lei, proveniți din casetele puse în biserică, donații și colecte. Cheltuielile înregistrate au fost de 2.684.843 lei, la C.E.C. fiind depusă suma de 1.900.477 lei. Se

¹⁴ Procesul-verbal din 10 martie 1946; APTI, actul nr. 68/1946 și 211/1946, dosar nr. 7/1946–1947.

¹⁵ Cronica parohială, p. 27.

¹⁶ APTI, actul nr. 67/14 martie 1946, dosar nr. 7/1946–1947.

¹⁷ *Ibidem*, actul Episcopiei Timișoarei, nr. 1488-B/15 martie 1946.

¹⁸ *Ibidem*, actul nr. 224/29 august 1946.

constată apoi că societatea ajuta lunar opt vârstnici săraci din parohie (cu câte 5.000 lei), plătea curățenia în biserică (10.000 lei săptămânal) și făcea donații substanțiale bisericii parohiale (trei rânduri de veșminte preoțești), mănăstirii Săraca (200.000 lei), Academiei Teologice transferate de la Oradea (200.000 lei) și 50.000 lei pentru a cumpăra penicilina necesară unui polițist rănit la datorie. La Paști a ajutat cu alimente, în valoare de 2.000.000 lei, 65 de credincioși vârstnici și bolnavii internați în spitalele orașului, iar la Crăciun a oferit ajutoare pentru 45 de copii, în valoare totală de 15.000.000 lei¹⁹. În anul 1947 societatea a donat Arhiepiscopiei Timișoarei suma de 2.000.000 lei pentru ajutorarea studenților nevoiași de la Politehnică²⁰, iar la Crăciun a distribuit daruri (bani, alimente și îmbrăcăminte) la 50 de copii săraci din parohie²¹.

Pentru anul 1948 datele despre activitatea Societății *Sfânta Maria* sunt ceva mai puține. Se menționează totuși că „*Societatea Sfânta Maria a femeilor ortodoxe române* din Timișoara s-a deplasat duminică, 14 martie, la Penitenciarul civil și a distribuit diferite daruri deținuților (pâine, slănină, prăjituri, cartofi, ceapă, țigări etc.)”²². De sfintele Paști, aceeași societate a împărțit alimente la 20 de credincioși nevoiași și la 85 de vârstnici aflați în azilul timișorean²³. Și în acel an președintele societății era tot preotul Constantin Comșulea²⁴.

După anul 1948, autoritățile comuniste au interzis derularea activităților social-filantropice de către Biserică, acestea fiind preluate în totalitate de către stat. Biserica s-a preocupat însă și în anii grei ai comunismului de cei nevoiași, ajutorul acordat acestora fiind distribuit acum neoficial, prin intermediul comitetelor parohiale formate îndeosebi din credincioase care au făcut parte, cu dăruire și folos, din societățile femeilor creștin-ortodoxe, cum a fost și Societatea *Sfânta Maria* a parohiei ortodoxe române Timișoara Iosefin, atât de activă pe tărâm social-filantropic între anii 1929 și 1948.

¹⁹ *Ibidem*, actul nr. 14/24 ianuarie 1947, dosar nr. 7/1946–.

²⁰ „Biserica Bănățeană”, nr. 26–27/30 iunie 1947, p. 7.

²¹ „Biserica Bănățeană”, Timișoara, anul VIII, nr. 1–2/5 ianuarie 1948.

²² „Biserica Bănățeană”, Timișoara, anul VIII, nr. 12–13/28 martie 1948, p. 8.

²³ „Biserica Bănățeană”, Timișoara, anul VIII, nr. 19/8 mai 1948, p. 3.

²⁴ „Biserica Bănățeană”, nr. 12–13/28 martie 1948, p. 8.

O ARHIVĂ BISERICESCĂ BĂNĂȚEANĂ – IZVOR INEDIT PRIVIND ISTORIA DREPTULUI (1780–1886)

(Continuare din numărul trecut)

Preot prof. dr. AL. STĂNCIULESCU-BÂRDA

Capitolul al II-lea ELEMENTE DE DREPT CONSTITUȚIONAL

2.1. **Organe legiuitoare:** La acest capitol nu avem prea multe informații în arhiva aflată în discuție. Totuși, menționăm:

2.1.1. **Împăratul**, care emitea **decrete**. Era menționat în documente cu titlatura de „*a lor sfințita împărăteasca-crăiasca și apostoleasca mărire*”¹.

2.1.2. **Cancelaria Ilirică de Curte** avea putere mare în emiterea unor hotărâri proprii, dar și unor temeieri, pe baza cărora împăratul își formula decretele. Acest organ mai dădea și **hotărâri** cu privire la culte, la construcțiile de biserici din imperiu etc.²

2.1.3. **Dieta Ungurească** era organul care amintea întotdeauna de statutul privilegiat al Ungariei în cadrul Imperiului Habsburgic. Se pare că decretele însele ale împăratului erau trecute prin Dieta Ungurească și acceptate sau respinse. Cert este însă că de câte ori se face referire la un decret imperial se amintește și de **hotărârile** acestei diete, care venea să întărească puterea decretului³.

2.1.4. **Consiliul crăiesc-unguresc era un fel de guvern al Ungariei.**

2.1.5. **Palatinul Ungariei**, care, cu de la sine putere decreta depunerea din funcție a unui mitropolit. Aducem ca argument aici intervenția brutală a palatinului Ungariei, Ștefan, care, la 2 august 1848 dădea o circulară, prin care făcea cunoscut că Iosif Raiacici, arhiepiscop și mitropolit de Karloviț, a fost depus din treaptă, fiindcă s-a implicat în mișcările revoluționare. „*Împotriva acestor porunci nu numai n-au urmat după orânduirea noastră, care, în urma născutei răscoale din Chichindia (?) au fost rânduit congres în Timișoara a să ținea, ci și lepădând titlul de arhiepiscop și mitropolit, au îndrăznit a atâța poporul spre împotrivire*

¹ Arhiva Prot. Mehadiei, **Dos. I**, f. 126 r.–v.

² *Ibidem*, f. 107 v. – 108 r.

³ Vezi, spre exemplu, *Ibidem.*, f. 107 v.–108 r.

către înalte orânduiele, ba încă și cu cheltuiala sa a rădica(t) un număr de acești revoluționari“. În locul lui Iosif Raiacici era numit administrator Platon Atanașcovici, episcopul Becichei⁴.

2.2. **Organe judecătorești** nu sunt multe menționate în documentele noastre:

2.2.1. **Magistratura**⁵ avea rolul atât de a judeca toate cauzele dintre cetățenii imperiului, cât și dintre cetățeni și instituțiile statului sau chiar dintre cetățeni și statul însuși. În acest caz, magistratura emitea **sentințe și hotărâri**. Mai avea, de asemenea, rolul de a emite **atestate**, privind diferite situații existente pe teren, pentru a susține sau respinge o solicitare a unei obști, comunități, instituții etc. Așa, bunăoară, prin decret imperial și hotărâre a Dietei Ungurești, se stabilea că magistraturile locului vor da atestate acelor obști care ar dori să-și construiască biserici. Din acel atestat ar trebui să rezulte clar constatarea magistratului că biserica este necesară sau nu obștii respective, iar acea construcție nu va afecta cu nimic starea economică a cetățenilor obștii respective. Așadar, magistratul trebuia să cerceteze și sursele de finanțare ale construcției și, ca om de încredere al stăpânirii, să-și dea avizul/atestatul său cu privire la acel obiectiv. Cuvântul lui cântărea greu în luarea unei decizii de către organele superioare privind construirea bisericii respective. Acel atestat al magistratului se anexa la cererea locuitorilor obștii și erau înaintate **cancelariei ilirice de Curte**⁶.

2.2.2. **Judecătorii zonali** își aveau, probabil sediul și judecătoria în orașele de centru ale principalelor regiuni și aveau rolul de a judeca pricinile în primă instanță⁷.

2.2.3. **Organele bisericești**. Consistoriul eparhial, fie episcopal, fie mitropolitan sau patriarhal judeca acele cauze care îi priveau pe preoți și problemele Bisericii.

2.3. **Drepturile omului și ale cetățeanului:**

2.3.1. **Legislația privind învățământul** va reieși de pe tot cuprinsul lucrării, fiind un capitol foarte bogat reprezentat.

2.3.2. **Legislația privind dreptul la cultură și informare**. Dreptul la cultură și informare capătă un caracter oficial, – deși nu este întotdeauna respectat în mod practic –, mai ales din vremea lui Iosif al II-lea, odată cu instituirea curentului iluminist. Socotindu-se, la sfârșitul veacului al XVIII-lea, că numai prin cultură popoarele pot fi mai ușor stăpânite, începe să se pună accentul pe educație, pe învățământ, pe tipărirea cărților și chiar a unor periodice. Cartea era nu numai mijloc de culturalizare a maselor, ci și un mijloc foarte potrivit de a face educație politică și cetățenească. Așa, bunăoară, în 1791, întâlnim primul calendar sârbesc

⁴ *Idem*, **Dos. III**, f. 262 v.

⁵ *Idem*, **Dos. I**, f. 107 v.–108 r.

⁶ *Ibidem*, f. 107 v.–108 r.

⁷ *Idem*, **Dos. II**, f. 46 v.

recomandat preoţilor şi credincioşilor, indiferent de etnie, tuturor „*celor ce ştiu ceti şi vor să se lumineze*“. Se preciza că în acel calendar se pot găsi: cursul anului pe luni şi zile, cu toate sărbătorile bisericeşti stabilite încă din 1776 pentru credincioşii ortodocşi, neuniţi; toate târgurile din Ardeal, Banat şi Ungaria; toate numele familiei imperiale; locurile „*unde se pot însemna evidenţele după care se plătesc slugile*“ (un fel de administraţie financiară – n.n. Al. S.-B.); libertăţile de care se bucură popoarele sârbesc şi românesc în „*epoca de aur*“ a împăratului Leopold al II-lea, în special dreptul de a ocupa funcţii în aparatul administrativ şi politic unguresc al celor de origine sârbă şi română, cât şi „*învăţături folositoare de găzduşag* (gospodărie – n.n.), *ce trebuie să lucre muncitorul de pământ preste toată luna la câmpul său, la livada de vie şi altele şi așa găzduşagul său din vreme în vreme să-l poată îndrepta*“⁸. În circulara sa din 4 octombrie 1792, episcopul Iosif Şcabent trimitea două cataloage pentru cărţile sârbeşti şi româneşti, pe care le avea de vânzare la Vârşeţ. Cele sârbeşti erau 33, cele româneşti erau 13. Cei ce aveau nevoie pentru bisericile lor, trebuiau să delege pe epitrop şi pe un credincios, care să se ducă la Vârşeţ şi să le cumpere. Cărţile româneşti disponibile erau următoarele: **Triod, Minei** (12 vol.), **Sf. Evanghelie, Cuvinte de învăţătură ale Sfântului Teodor Studitul, Cuvinte de învăţătură ale Sfântului Dorotei, Trifolghiul sau Mineae mari, Penticostar, Apostol, Ceaslov, Slujbnice sau Liturghii, Sinopsis sau istorii bibliceşti, Gramatică românească, diferite protocoale nescrise**⁹. Activitatea editorială era destul de intensă la Vârşeţ, la Viena şi la Buda. Nu numai instituţiile bisericeşti propriu-zise tipăresc carte de cult şi carte religioasă în general, ci şi unii tipografi şi întreprinzători particulari, întuind profitul material rezultat din această activitate. La doar trei ani de la circulara menţionată mai sus, în cea din 18 februarie 1795 acelaşi episcop anunţa că „*agentul de curte*“ Ştefan Novacovici urma să tipărească o serie de cărţi bisericeşti în sârbeşte şi româneşte, precum: **Biblia, Evanghelia, Apostolul, Octoiul, Mineiul obşteşc, Mineiul praznicilor, Triodul, Psaltirea, Ceaslovul, Slujbenicul (Liturghierul), Irmologhionul şi Propovedania**. Cărţile bisericeşti „*ceale de multe fealuri (sunt) ca o vistierie a regulelor celor folositoare de suflet şi învăţăturei ce(l)ei ducătoare către mântuire şi rănduialelor bisăriceşti spre păzirea cea de toată (legea) aşezată*“. Ştefan Novacovici avea propria sa tipografie cu literă slavonă (sârbească) şi latinească. Face aceasta „*ca un iubitori adevărat de neamul său (...), numai ca să poată sluji neamului şi obşteii a dreptei credinţai noastre*“¹⁰. Se pare că Ştefan Novacovici nu a rezistat prea mult, fiindcă din circulara datată 2 februarie 1796 aflăm câteva amănunte privind tipografia sa. Aceasta fusese la Beci, trecuse apoi la Kurţbek, de unde o cumpărase Ştefan Novacovici. Acesta o folosise scurt timp, fiindcă în 1796 o vindea Universităţii de la Buda. Aici aveau să se tipărească diferite cărţi româneşti, sârbeşti şi greceşti. Comenzile ce fuseseră

⁸ *Idem*, **Dos. I**, 105 v.–106 v.

⁹ *Ibidem*, f. 119 r.

¹⁰ *Ibidem*, f. 135 v.–136 r.

făcute lui Novacovici fuseseră preluate de către Universitatea din Buda, care se angaja să le onoreze¹¹.

2.4. Legislația privind etniile conlocuitoare. Politica și legislația față de **etniile conlocuitoare** este aceeași ca în întreg Banatul și Transilvania. Din documente nu putem înțelege cu exactitate care erau procentele demografice ale zonei în discuție. Oricum, predomina elementul românesc. Doar câteva elemente sârbești și germane puteau fi întâlnite. Totuși, documentele venite din partea stăpânirii priveau, în general, întreaga zonă de graniță, așa încât ne ajută să înțelegem mai bine poziția Curții față de minorități. Deși majoritară, populația românească era tratată în mod discriminatoriu. Accesul românilor la treptele înalte ale ierarhiei militare, politice, eclesiastice și sociale erau drastic restricționate. Abia către jumătatea veacului al XIX-lea, mai bine-zis după Revoluția din 1848–1849, se înregistrează prezența unor elemente românești în asemenea poziții privilegiate. Majoritatea acestora vor fi, de fapt, și purtătorii de cuvânt ai naționalității românești în lupta ei pentru dreptate socială și egalitate între naționalități.

2.5. Legislația privind folosirea limbii materne în școli, instanțe etc. Aceeași politică obstrucționistă, improprie spiritului european dintr-a doua jumătate a veacului al XIX-lea, vom întâlni încă de la începutul veacului al XIX-lea, dar mai cu seamă când puterea și influența maghiară crește în zonă, culminând cu vremea dualismului austro-ungar. Discriminările începeau încă din școală. Nu orice școală, bineînțeles. Documentele analizate ne oferă posibilitatea să cunoaștem mai bine situația școlii clericale, a seminarului episcopal de la Vârșeț. Condiționarea admiterii de cunoașterea limbilor germană, maghiară și sârbă era grăitoare în acest sens¹². Conform hotărârii regale, în toate provinciile de sub stăpânirea crăiască, „*jurisdicțiile mirenești și bisericesti*“ să se facă numai în limba ungurească. De asemenea, în „*locurile unde învățăturile creștinești nu se fac în limba ungurească, după trei ani de la încheierea acestei legi să se facă întru aceeași limbă, ca de aici parohii, administratorii și capelanii, fără nici o deosebire a legii, să nu poată fi alții decât (acei) cărora limba ungurească le este cunoscută*“. Ca urmare, la seminariile teologice urma a nu se mai primi decât tineri care dovedeau că știu și limba maghiară¹³. Lipsa unor publicații în limba română până la jumătatea veacului al XIX-lea constituia o altă formă a politicii habsburgice față de naționalitatea română. Mai mult, în școlile satești erau urmărite din aproape manualele care se foloseau. Vom întâlni mai multe circulare, prin care se interzicea folosirea unor manuale sau cărți de istorie editate de către corifeii Școlii Ardelene, precum Petru Maior, Gh. Șincai ș.a., sau din cele aduse din „*străinătate*“, înțelegându-se prin aceasta Țara Românească și Moldova. Copiii nu trebuiau să afle nimic de

¹¹ *Ibidem*, f.139 r.–v.

¹² Vezi N. Bocșan, *op. cit.*, pp. 17–52.

¹³ Arh. Prot. Mehădiei, **Dos. X**, f. 30 v.–31 r.

originea și întinderea neamului românesc în timp și spațiu. Cu toate acestea, ideile nu puteau fi înăbușite. Dovadă că tocmai în Mehadia trăiește și scrie protopopul Nicolae Stoica de Hațeg. În scrierile sale **Cronica Banatului, Cronica Mehadiei și a Băilor Herculane**, insistă, cu argumente imbatabile, asupra originii și continuității românești. Este în afară de orice discuție că acest corifeu al gândirii bănăţene a vorbit elevilor și enoriașilor săi despre zburciumata istorie a neamului românesc, despre adevărata istorie a românilor. Este în afară de îndoială că acest inimos protopop și-a instruit preoții și învățătorii din subordine să slujească interesele majore ale naționalității românești. Poate și datorită acestei propagande ilegale, românii au o poziție subversivă față de autoritatea politică și militară, căutând, pe toate căile, s-o submineze și s-o saboteze. Sustragerea de la serviciul militar prin tot felul de mijloace și tertipuri, mergându-se adesea până la mutilarea fizică încă din primii ani de viață, numeroasele dezertări din armată, emigrările peste graniță, tergiversarea și contribuirea cu minimum de ajutoare materiale solicitate de stăpânire în vederea susținerii unor campanii militare erau doar câteva din formele de sabotare a mașinii militare a statului. Trebuie să înțelegem din toate acestea că populația românească din zonă – și nu numai aceasta – avea clară conștiința că scopurile imperialiste ale Curții de la Viena îi sunt străine, ostile. Aceeași populație românească din zona Mehadiei denotă maturitate politică deplină, manifestându-și simpatia față de Revoluția lui Horea, Cloșca și Crișan în Ardeal, față de Revoluția franceză, față de Revoluția lui Tudor Vladimirescu din Țara Românească. Aceeași maturitate politică și luptă pentru emancipare națională și dreptate socială surprindem și în cazul haiduciei, fenomen foarte răspândit și în Banat în perioada în discuție.

2.6. Legislația privind libertatea religioasă și de conștiință. Atitudinea față de cultele religioase era o altă formă de manifestare a politicii discriminatorii a Imperiului Habsburgic. Pe parcursul lucrării, vom putea urmări, pe bază de documente, aspecte concrete în acest sens. Părtinirea Bisericii Romano-Catolice, a Bisericii Unite se manifesta la nivelul clerului, în primul rând. Poziția privilegiată a clerului catolic și unit îi crea un statut aparte acestuia. Legislația privind stabilirea confesiunii în cazul botezului și căsătoriilor mixte este o dovadă peremptorie în acest sens. Privilegiile de care se bucurau credincioșii confesiunilor catolică și unită reflectau iarăși poziția oficială față de Biserica Ortodoxă. Tinerii catolici și greco-catolici puteau merge nestingheriți la școlile teologice și universitățile din Europa, în timp ce tinerilor ortodocși bănăţeni nu li se permitea să meargă la alte școli confesionale cu excepția celei de la Vârșeț (până la înființarea seminarului și Academiei Teologice de la Caransebeș). Sub aspect teologic ortodox nici o altă formă de învățământ superioară nu exista pentru români până la jumătatea secolului al XIX-lea, iar accesul la școlile din Țara Românească și Moldova, ca să nu mai vorbim la cele din Rusia, erau interzise bănăţenilor.

Este interesant de observat circulara episcopului Vichentie din 11 iunie 1784, prin care făcea cunoscut preoților că acei locuitori care ar fi vrut să vină din legea catolică, luterană sau calvină la cea ortodoxă, conform indicațiilor stăpânirii, trebuiau să stea mai întâi șase săptămâni la mănăstire, apoi să obțină de la preotul catolic aprobare de trecere. Fără împlinirea acestor condiții nu putea fi primit la Ortodoxie¹⁴. La sfârșitul secolului al XVIII-lea se resimțea un adevărat val de treceri la Ortodoxie, ceea ce determina autoritățile politice și administrative să ia măsuri. Astfel, se reglementa că atunci când credincioși din alte confesiuni solicită slujbe preoților ortodocși, ori sunt lăsați de preoții ortodocși să participe la slujbele ortodoxe, preoții în cauză vor fi aspru pedepsiți, atât de autoritățile bisericești, cât și de cele de stat, abaterea fiind socotită foarte gravă¹⁵. Observăm, totuși, la sfârșitul secolului al XVIII-lea, când, poate și datorită ecourilor Revoluției Franceze și succeselor tot mai amenințătoare ale lui Napoleon I, împăratul dă în 1791 un ordin, prin care îi scutea pe credincioșii ortodocși neuniți de a mai plăti „ștolă“ preoților romano-catolici ca până atunci, afară doar de faptul că le-ar fi solicitat acestora anumite servicii religioase, pe care, desigur, ar fi trebuit să le plătească¹⁶. În 1796, episcopul Iosif Șacabent folosește contextul politic intern și internațional și făcuse demersurile necesare către stăpânire, ca urmare a plângerii multora dintre preoții ortodocși, iar demersurile acestea fuseseră rezolvate favorabil. Episcopul ceruse pentru preoți câte „*un sesion*“ de pământ, așa cum aveau și preoții din celelalte confesiuni, conform „*înaltului așezământ*“ și se aprobase. În cazul în care nu exista terenul disponibil necesar în hotarul unei localități, stăpânirea era obligată să despăgubească pe preot în bani¹⁷.

În 1868, Ministerul Cultelor și Instrucțiunii Publice hotărâse că cei care trec de la o confesiune la alta, trec ca persoane, dar nu pot lua cu ei și clădirile bisericii, proprietățile și alte imobile. Asta în situația în care trecerile erau în grupuri mari¹⁸. În spiritul aceleiași legi, orice cetățean trecut de 18 ani își alege singur legea (creința, Biserica)¹⁹, în armată și în instituții publice (spitale, orfelinate, azile), fiecare beneficiază de asistență religioasă din partea confesiunii căreia îi aparține²⁰; în cimitire se puteau înmormânta credincioși aparținând unor confesiuni diferite²¹; în cazul în care statul acordă ajutoare pentru scopuri bisericești unei localități, fiecare confesiune din acea localitate va beneficia de o cotă parte din acele ajutoare, în funcție de numărul membrilor ei²²; fiecare confesiune își poate forma parohii și filii, ori le poate desființa, cum consideră necesar²³. După ce

¹⁴ *Idem*, **Dos. I**, f. 9 v.–10 r.

¹⁵ *Ibidem*, f. 10 r.–11 r.

¹⁶ *Ibidem*, f. 101 v.

¹⁷ *Ibidem*, f. 146 v.

¹⁸ *Idem*, **Dos. VII**, f. 57 v.–58 v.

¹⁹ *Ibidem*, f. 70 r.–72 v.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Ibidem*.

²² *Ibidem*.

²³ *Ibidem*.

expunea toate prevederile legii cultelor din 1868, episcopul Ioan Popasu făcea următoarea afirmaţie: „*Iată, scumpă preoţime şi iubiţi poporeni două legi prin care, după sute de ani de înapoiere, se pune şi Biserica noastră pre o treaptă de drept cu celelalte biserici din patrie, prin care se împart drepturile şi datoriile în aceeaşi măsură şi Bisericii noastre drept măritoare, ca şi Bisericii romano-catolice şi greco-catolice*”²⁴.

2.7. Legislaţia privind libera mişcare a persoanelor este foarte puţin reprezentată în documentele analizate. Locuitorii imperiului aveau voie să se mute cu domiciliul atât cât le permiteau legile în vigoare. Aşa, bunăoară, în 1814, protopopul Nicolae Stoica de Haţeg anunţa că toţi acei locuitori ai imperiului, care vor „*să se mute în Ţara Ungurească*” au „*slobozenie a se aşeza, locui, căsători*”. În cazul în care plecau însă fără ştirea şi aprobarea stăpânirii, nu beneficiau de aceste drepturi şi erau socotiţi ca fugari şi dezertori şi pedepsiţi ca atare²⁵.

2.8. Legislaţia privind publicaţiile şi tipăriturile în general. Nu avem un text propriu-zis de lege în acest sens, pe care să-l analizăm, însă documentele cercetate ne ajută să înţelegem mai bine realitatea în acest sens, observând tocmai felul cum se aplica legislaţia în vigoare în imperiu la începutul veacului al XIX-lea. Astfel, protopopul Nicolae Stoica de Haţeg anunţa preoţilor din subordine că va apărea în curând o carte de muzică cu îndrumări tipiconale a profesorului Constantin Diaconovici-Loga, directorul Şcolii Preparande (Pedagogice – n.n.) din Arad. Din circulara respectivă aflăm câteva lucruri interesante privind drumul pe care-l avea de parcurs o carte din faza de manuscris până la aceea de carte tipărită, bună de difuzat. Acţiunea de obţinere a aprobărilor pentru tipărirea cărţii începuse din 1813. Aprobările trebuiau să provină de la organele de stat, care aveau interesul să constate că în cuprinsul cărţii nu este nimic care ar fi contravenit statului şi politicii sale, iar pe de altă parte de la autorităţile bisericeşti, care trebuiau să urmărească atât în ce măsură cartea serveşte intereselor Bisericii, cât şi dacă nu contravine învăţăturii Bisericii. Aşadar, mai întâi, în 1813, începuseră demersurile către împărat, la Viena; în decembrie 1813 se obţinuse aprobarea Consiliului crăiesc din Buda. Cu aceste două aprobări la bază, începuseră demersurile către autorităţile bisericeşti. Aprobarea cea mai înaltă s-a luat de la mitropolitul de la Karloviţ, apoi de la Episcopul de Arad. Pentru ca să o poată difuza şi în Episcopia Vârşeţului, a trebuit să obţină aprobarea Consistoriului eparhial de la Vârşeţ. Toate aceste demersuri duraseră şapte ani, dovadă că la sfârşitul lui 1820 se trimiteau oferte către preoţi şi protoierii, urma ca în octombrie să se dea o parte din bani, iar în februarie 1821 să se dea ultima tranşă, iar cartea să apară în primăvara lui 1821, deci, după opt ani de la demararea formalităţilor²⁶. Şi era

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ *Idem*, **Dos. II**, f. 62 v.–63 r.

²⁶ *Idem*, **Dos. III**, f. 30 v.–31 v.

vorba de o carte de muzică, cu îndrumări tipiconale! Lucrurile acestea dovedesc existența unei cenzuri foarte dure, care urmărea cu atenție orice publicație ce avea să apară pe teritoriul imperiului. Tiparul era un dușman potențial al imperiului și al integrității lui și autoritățile vremii erau conștiente de acest lucru.

Împăratul era socotit atotputernic, atât în domeniul politic, cât și în cel religios. Astfel, el era în măsură să trieze sărbătorile creștinești și să stabilească pe cele care trebuie respectate și pe cele care nu trebuie respectat de către credincioși²⁷.

Capitolul al III-lea ELEMENTE DE DREPT ADMINISTRATIV

3.1. **Administrația locală.** În condițiile specifice zonelor grănicerești, atribuțiile administrației civile sunt reduse la minimum. Funcțiile administrative erau îndeplinite, în cele mai multe cazuri, tot de ofițerii de canton. Atribuțiile lor în acest caz erau de ordin fiscal, polițienesc, juridic, școlar etc. Separația puterii administrative de cea militară în zonele grănicerești nu poate avea loc, deși se fac câteva încercări la sfârșitul secolului al XVIII-lea. Până și preoții erau considerați ca făcând parte din corpul grăniceresc. Exista însă, la nivel de comunitate rurală, o administrație locală, tradițională, care funcționa pe baza dreptului cutumiar, în măsura în care acesta nu intra în conflict cu legile imperiului și dispozițiile comendurii militare. Din această *administrație* făcea parte sfatul bătrânilor, preotul sau preoții, învățătorii (acolo unde erau), cnezii și *ciumeții*. Aceștia luau hotărâri privind unele neînțelegeri locale, diviziunea obligațiilor militare, repartitia obligațiilor fiscale ale obștii, încorporarea tinerilor în unitățile militare etc.

3.1.1. **Funcționarii publici și meseriașii.** Din documentele în discuție nu putem alcătui o schemă completă a funcționarilor publici, fiindcă documentele au în prim plan viața bisericească și slujitorii bisericești, dar, cu toate acestea, întâlnim numeroase referiri la organele de stat menite să reglementeze viața politică și socială. Dintre funcționarii publici menționați amintim:

3.1.1.1. **Cnejii** erau un fel de mai mari ai satelor, chiar cu atribuțiile primarilor de mai târziu. Ei erau aleși de obștea satească și reprezentau obștea satească respectivă în toate raporturile ei cu statul și organele lui²⁸.

3.1.1.2. **Ciumeții** erau un fel de funcționari la nivel de sat, cu atribuții mai mult administrative. La fel cu cnejii, și ei erau aleși de obște²⁹.

3.1.1.3. **Juratul satului** îl întâlnim în 1819, fiind un fel de om de încredere al satului, care avea obligația să strângă dările, impozitele, taxele, și, în numele obștei, să le transmită organelor fiscale sau unde era cazul³⁰.

²⁷ *Idem*, **Dos. I**, f. 10 r.–11 r.

²⁸ Arhiva Prot. Mehădiei, **Dos. I**, f. 161 r.–162 r.

²⁹ *Ibidem*, f. 161 r. - 162 r.

³⁰ *Idem*, **Dos. III**, f. 17 v.; **Dos. II**, f. 121 v.–122 r.

3.1.1.4. **Neguţătorii** sau **comercianţii** de tot felul³¹ sunt numeroşi. Unora nu le cunoaştem obiectul de activitate, fiindcă denumirile sunt date în arhaisme, regionalisme, ori cuvinte împrumutate, cărora nu le mai înţelegem sensul. Menţionăm câteva categorii de comercianţi, așa cum sunt cunoscuţi ei din documentele analizate:

– Frizerii, sau „*frizirii*“ aveau voie să-şi ţină dughenele deschise duminica „*numai până la 9 ciasuri dimineaţa*“;

– Bărbierii sau „*barberii*“;

– Cofetarii, sau „*tucherbaherii*“ erau vânzătorii de dulciuri;

– Măcelarii sau „*lebţeldesii*“ vindeau carne şi preparate din carne;

– Halviţarii „*sau acelora care vinde dulceţuri cu miare (miere – n.n.) făcute li să slobodă (li se dă voie – n.n.) după dumnezeiască slujbă dulceţurile şi ceara a vinde*“;

– Săpunarii, vânzătorii de săpun „*să opreşte până la patru ceasuri după amiază iarna, iar vara până la şase ceasuri nigoşul lor a vinde*“³².

– Croitorii, ca meseriaşi propriu-zişi, cât şi cei care aveau manufacturi de croitorie şi făceau negoţ cu articole de îmbrăcăminte. În documentele noastre întâlnim în 1868 pe negustorul Albert Costneru din Viena, care confecţiona şi vindea veşminte proţeşti³³.

3.1.1.5. **Maistorii** sau mării şi micii **meseriaşi**, care se găseau şi la nivelul satelor şi al oraşelor. Este cunoscut faptul că satele româneşti aveau un număr important de oameni pricepuţi, care se ocupau cu meşteşugurile de tot felul³⁴. Dintre aceştia întâlnim următoarele categorii în cuprinsul documentelor analizate:

– Turnătorii de clopote („*haränge*“). Este semnalat un asemenea meşter, pe nume Ioan Bota din Vârşeţ, în 1822³⁵;

– Zidarii se găseau atât în sate, cât şi în oraşe, fie ca particulari, fie organizaţi în grupuri, echipe. Când era de lucru în Timișoara, spre exemplu, se solicitau zidari din toate satele bănăţene;

– Țimărmani erau lucrători constructori, în special dulgheri³⁶.

3.1.1.6. **Lucrătorii de pământ**, prin care trebuie să înţelegem toate categoriile care lucrau în agricultură:

– țărani liberi;

– șerbi;

– iobagi;

³¹ *Idem*, **Dos. I**, f. 150 r.–151 v.

³² *Idem*, **Dos. II**, f. 81 v.–82 r.

³³ *Idem*, **Dos. VII**, f. 50 v.–51 v.; **Dos. V**, f. 2 r.–3 v.

³⁴ *Idem*, **Dos. I**, f. 150 r.–151 v.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ *Idem*, **Dos. IV**, 11 r.–v.

– mici și mari proprietari agricoli³⁷.

3.1.1.7. **Moășele** erau femei special pregătite, care erau chemate spre a asista la nașteri. Medicii erau ajutați în sate și mai ales în zonele grănicerești de către aceste moășe. Ele asigurau asistența medicală femeilor care nășteau. Nu aveau școală propriu-zisă, ci erau doar îndrumate, instruite, probabil de medicii care le și controlau, apoi, activitatea. Nu cunoaștem cum erau retribuite, dar se pare că satele contribuiau la susținerea lor. La un moment dat se dispunea ca pe lângă regimentul grăniceresc din zona Mehadii să existe șase moășe, care să poată asigura asistența medicală la nașterile ce aveau loc în satele din apropiere.

3.1.1.8. **Vice-solgăbirăul** îl ajuta pe solgăbirău în strângerea dărilor și administrarea comunității rurale. Și el putea fi înlocuit de preot în caz de deces, până la numirea altui funcționar³⁸.

3.1.1.9. **Solgăbirăul** îl întâlnim la nivel de sat, însărcinat fiind cu strângerea dărilor de la săteni și cu o oarecare autoritate în conducerea treburilor obștei. În caz de deces, când în acea localitate nu exista vice-solgăbirău, putea fi înlocuit de preotul din acea localitate, până la numirea altui funcționar în acel rang³⁹.

3.1.1.10. **Calfele** erau slugi calificate, cu vechime mai mare în activitate decât ucenicii⁴⁰.

3.1.1.11. **Ucenicii** erau tineri angajați la patroni, negustori, meseriași etc., plătiți cu salarii derizorii, care făceau practică, urmărind să învețe meseria sau activitatea pentru care uceniceau⁴¹.

3.1.1.12. **Grănicerii**. Nu trebuie să surprindă că pe primul plan punem comandanțele grănicerești, mai bine zis conducerea militară din zonă. În cazul Mehadii, această situație era specifică. Protoieria Mehadia, cu toate parohiile aferente, de la Orșova la Armeniș, se încadra sistemului grăniceresc instituit încă din 1718. Despre condițiile specifice în care s-a desfășurat viața în comunele grănicerești, cât și despre activitatea propriu-zisă a grănicerilor, subofițerilor și ofițerilor din graniță s-a scris mult în istoriografia românească⁴². Nu insistăm aici.

³⁷ *Idem*, **Dos. I**, f. 150 r.–151 v.

³⁸ *Ibidem*, f. 67 r.–68 v.

³⁹ *Ibidem*, f. 67 r.–v.

⁴⁰ *Idem*, **Dos. III**, f. 189 r.

⁴¹ *Idem*, **Dos. III**, f. 189 r.

⁴² Dintre numeroasele materiale pe această temă cităm: Viorica Pop, *Un document despre regimentele românești de graniță*, în „Apulum”, 1967, 6, pp. 419–423; Ion Stoia-Udrea, **Răscoala țărănească din Banat de la 1733–1739**, Timișoara, 1945, 56 p.; B. Surdu, *Granița turco-austriacă din Banat în secolul al XVIII-lea*, în „Anuar. Inst. Ist. Arh. Cluj”, 1969, 12, pp. 267–276; *Idem*, *Răscoala populară habsburgică din Banat (1737–1739)*, în „Stud. Mater. Ist. Med.”, 1957, 2, pp. 289–344; Aurel Țintă, *Aspecte din lupta maselor populare din Banat împotriva exploatării habsburgice în prima jumătate a sec. al XVIII-lea*, în „Stud. Art. Ist.”, 1957, 2, pp. 255–278; D. Prodan, *Reglementarea urbarială din Banat de la 1780*, în „Anuar. Inst. Ist. Cluj”, 1969, 12, pp. 295–322; Bujor Surdu, *Aspecte privitoare la situația Banatului în 1743*, în „Anuar. Inst. Ist. Cluj”, 1970, 13, pp. 7–68; Aurel Țintă, **Colonizările habsburgice în Banat, 1716–1740**, Timișoara, Editura Facla, 1972, 216 p.; *Idem*, *Contribuții documentare la istoria Banatului la începutul stăpânirii habsburgice*,

Vom reveni asupra problemei, ori de câte ori documentele în discuţie ne-o vor cere. Precizăm însă că dincolo de reformele şi amendamentele militare, dincolo de rolul administraţiei austriece şi maghiare în Banat, zona de graniţă a avut o situaţie privilegiată în raport cu restul Banatului. Locuitorii din zonele grănicereşti aveau statut de oameni liberi, dar se subordonau întru totul comendurii militare. Viaţa politică, economică, socială, culturală şi religioasă erau puse sub controlul direct al ofiţerimii grănicereşti. Satele din zona de graniţă asigurau efectivele militare în oameni, hrană, animale, munci de tot felul. Ofiţeri special însărcinaţi cu aceasta controlau toate sectoarele vieţii din satele de graniţă, inclusiv inventarele şi veniturile bisericilor, asigurau asistenţa juridică şi poliţienească, inspectau bisericile şi şcolile, se ocupau de starea sănătăţii populaţiei. Majoritatea circularelor şi ordinelor transmise preoţilor de către instanţele civile şi bisericeşti erau controlate şi cenzurate de către comenduirea militară. Venirile şi plecările din zonă, identitatea locuitorilor, naşterile, căsătoriile şi decesele trebuiau controlate cu atenţie de către organele militare. Din cadrul efectivelor de grăniceri făceau parte românii din zonă: unii în stare activă, alţii ca rezervişti, cu posibilitatea de a fi concentraţi urgent în caz de necesitate. În general, în cadrul regimentului româno-iliric, erau avansaţi foarte greu românii. În mod tacit, accesul românilor spre şcolile militare era restricţionat, ceea ce îngreuna apariţia unor români între gradele superioare şi subofiţerii armatei grănicereşti. Sub influenţa directă a politicii luministe de tip iosefinist, învăţământul în zona grănicerească este mai activ decât în alte zone, controlul militar spunându-şi cuvântul şi în acest sector. Din această cauză, surprindem în zonele grănicereşti, printre civili şi militari, un interes aparte pentru carte, publicaţii de tot felul, pentru cultură.

în „Studii Ist. Banat“, 1974, 3, pp. 27–92; Costin Feneşan, *Nemulţumiri în graniţa militară bănăţeană la începutul secolului al XIX-lea*, în „Anuar. Inst. Ist. Arh. Cluj“, 1973, 16, pp. 385–392; Ion Georgescu, *Mișcări antihabsburgice româno-sârbe în graniţa militară bănăţeană la începutul secolului al XIX-lea*, în „Studii Rev. Ist.“, 1970, nr. 15, pp. 97–106; Costin Feneşan, *Mărturii despre cnezii bănăţeni la începutul stăpânirii austriece. Note pe marginea unui document*, în „Anuar. Inst. Ist. Arh. Cluj“, 1978, 21, pp. 379–385; Bujor Surdu, *Sistemul impunerilor fiscale în Banat în secolul al XVIII-lea*, în vol. **Ştefan Meteş la 85 de ani**, Cluj-Napoca, 1977, pp. 269–271; A. Țintă, *Contribuții la cunoașterea agriculturii bănăţene la începutul secolului al XVIII-lea*, în „Studii Ist. Banat.“, 1976, 4, pp. 24–44; Aurora Dolga, *Condițiile înființării regimentelor grănicerești în Banat*, în „Stud. Ist. Banat“, 1976, 4, pp. 45–57; Liviu Groza, *Câteva aspecte din activitatea punctului de vamă din Orșova în perioada militar - grănicerească*, în vol. **Mehedinți. Cultură și civilizație**, Dr. Tr.-Severin, vol. IV, 1982, pp. 121–125; Aurel Țintă, **Structura unor domenii și moșii din Banat la 1780**; Petru Bona, **Ortodoxismul graniței româno-bănăţene**, Caransebeș, 1996, 184 p.; Academia Română, **Istoria românilor**, București, Editura Enciclopedică, 2003, vol. VI și VII/1; „Anuar. Inst. Ist. Arh. Cluj“, 1982, 25, pp. 93–130; Liviu Groza, *Aspecte privind instruirea soldaților grăniceri*, în „Studii și Comunicări de Etnografie și Istorie“, Caransebeș, IV, 1982, pp. 239–250; Nicolae Bocșan, **Contribuții la istoria iluminismului românesc**, Timișoara, Editura Facla, 1986, 426 p.).

În afară de acești funcționari ai statului sau ai obștilor, existau câteva segmente numeroase de populație, care se aflau în obiectivul episcopului, când formula anumite circulare de importanță mai mare. Dintre acestea menționăm:

3.1.1.13. **Vice-șpanul** era, probabil, un comandant al poliției la nivel de zonă, județ (de verificat). La el nu avea acces preotul direct, ci numai prin protopop⁴³.

Nu se admiteau angajări în funcții publice a celor ce aveau datorii neplătite⁴⁴.

3.1.1.14. **Gheșponul varmeghiei** era mai marele jandarmeriei dintr-o zonă geografică importantă. În 1793 aflăm că gheșpon al Varmeghiei Timișoarei era baronul Deșpleni⁴⁵.

3.1.1.15. **Sinatorii** erau, probabil, un fel de consilieri locali, la nivel de orașe, fiindcă li se adresau și lor unele circulare ale episcopului de la Vârșeț⁴⁶.

3.1.1.16. **Comisariul** nu știm la ce nivel al administrației funcționa, dar, probabil, că la nivel de orașe mai mari și avea atribuții în întreaga zonă. Cert este că el trebuia chemat, în cazul în care nu era posibil să vină medicul, să constate decesul cuiva și cauza morții⁴⁷.

3.1.1.17. **Notariul** apare prima dată în documente în 1814. Nici despre el nu știm la ce nivel al administrației funcționa, dar, probabil, că la nivel de orașe mai mari și avea atribuții în întreaga zonă. Cert este că el trebuia chemat, în cazul în care nu era posibil să vină medicul sau comisarul, să constate decesul cuiva și cauza morții⁴⁸.

3.1.1.18. **Medicii**, numiți „doctori“, încep să apară de la începutul veacului al XVIII-lea. Ei aveau în sectorul lor mai multe localități și aveau obligația să viziteze periodic fiecare localitate, să acorde consultații, să prescrie tratamente. Medicii efectuau vaccinarea contra variolei („oculația pentru bubatul de vânt“), erau chemați să constate decesele și cauza morții, mai ales în vreme de epidemie⁴⁹. Medicul își face prezența și în documentele analizate, atât la nivel de sat, cât și la nivel de oraș. În 30 noiembrie 1783, episcopul Vichentie al Vârșețului îndemna pe preoții și pe enoriașii săi să urmeze școli mai înalte, școala fiind elementul de bază, care ar fi putut să le schimbe viața în bine. Le recomanda în acest sens Universitățile din Pesta și Viena, unde se putea studia **medicina, dreptul și filozofia**. Absolvenții acestei universități devin apoi prezenți în mase, contribuind la asigurarea, pe cât se putea, a asistenței sanitare. E posibil ca medici să fi existat la început doar în orașele mari, după care, înmulțindu-se cadrele, s-au răspândit și-n orașele de provincie. Din documente aflăm că în fiecare sat medicul avea datoria să vină o dată sau de două ori pe an, în mod obișnuit, să facă consultații

⁴³ Arh. Prot. Mehadiei, **Dos. I**, f. 73 v.–74 r.

⁴⁴ *Ibidem*, f. 101 r.

⁴⁵ *Ibidem*, f. 128 r.

⁴⁶ *Ibidem*, f. 150 r.–151 v.

⁴⁷ *Idem*, **Dos. II**, f. 61 v.–62 r.

⁴⁸ *Idem*, II, f. 61 v.–62 r.

⁴⁹ *Ibidem*, f. 61 v.–62 r.

celor bolnavi, să le prescrie medicamente sau alte remedii pentru bolile de care sufereau. În caz de epidemii, precum variola, medicii trebuiau să meargă în fiecare sat din zonele afectate și să „oculeze” (vaccineze) copiii cu „bube de vacă”, pentru a-i face imuni la epidemie. Medicii erau ajutați în sate și mai ales în zonele grănicerești de către moașe. Acestea asigurau asistența medicală femeilor care nășteau. Ele nu aveau școală propriu-zisă, ci erau doar îndrumate, instruite, probabil de medicii, care le și controlau, apoi, activitatea. Nu cunoaștem cum erau retribuite, dar se pare că satele contribuiau la susținerea lor. Medicul avea datoria să se prezinte la casa fiecărui mort, să-l vadă, să constate decesul, să stabilească apoi cauza morții și să elibereze certificatul de deces, fără de care preotul nu avea voie să officieze înmormântarea și nici să treacă pe cel decedat în registrul de stare civilă al decedaților. În realitate, se pare că nu se ducea medicul la domiciliul mortului, ci doar elibera certificat de constatare a morții. Este interesant de constatat că în octombrie 1819, protopopul Nicolae Stoica de Hațeg comunica hotărârea împărătească, prin care stabilea că pe teritoriul Imperiului Habsburgic nu au voie să profeseze decât medicii care erau absolvenți ai Universității de la Viena. Era interzisă activitatea celor care obținuseră „*diplomă de doctorie de la universitățile al(tor) țări streine*”⁵⁰.

3.1.1.19. **Directorii școlilor neunite** aflăm că în 1791 erau Avram Mrazovi, Alexie Vezimiciu și Vasile Nicomiciu⁵¹. După cum se vede, între cei trei nu era nici unul de origine română. În 1792, aflăm că, de fapt, erau doar doi asemenea directori în funcție, unul la Oradea Mare și altul în Banat, ei având un salariu de 900 de florini anual. Acesta fusese plătit până în 1792 de către **vistieria cancelariei ungurești**, dar din acel an urma să fie plătită de către populația creștină ortodoxă din imperiu. Până la strângerea acestor fonduri, episcopul de la Vârșeț ia hotărârea ca salariul acestor directori să fie plătit din bugetul eparhial, pentru ca directorii respectivi să-și poată începe activitatea⁵². În 1811, salariul unui director al școlilor naționale fusese redus la 800 florini pe lună „după cursul banilor de acum”⁵³. Lucrurile nu merg tocmai bine în învățământ, fiindcă în 1795 episcopul Iosif Șacabent face o vizită în satele din zona grănicerească (Orșova–Caransebeș) și este foarte mâhnit atât de starea deplorabilă a școlilor, cât și de nivelul de pregătire ale elevilor și învățătorilor. Învățătorii erau nepregătiți și de nici un folos elevilor și satelor care-i susțineau material. De aceea, sfătuindu-se cu protopopii, preoții și conducerea militară a zonei, au numit ca director al școlilor românești pe **Grigorie Obradovici**, diacon din Lipova, căruia i-au dat instrucțiuni severe privind controlul atent al învățătorilor din zonă⁵⁴.

⁵⁰ *Idem*, **Dos. III**, f. 22 v.

⁵¹ *Idem*, **Dos. I**, f. 105 r.

⁵² *Ibidem*, f. 108 v.–109 r.

⁵³ *Idem*, **Dos. II**, f. 11 v.–14 r.

⁵⁴ *Idem*, **Dos. I**, f. 137 r.–v.

3.1.1.20. **Învățătorii** apar încă de la sfârșitul secolului al XVIII-lea, preluând parțial sau total rolul preotului în educația copiilor. Rolul lor crește simțitor în veacul următor. De remarcat este faptul că ei erau plătiți pentru prestația făcută de către obștea deservită. Instrucțiunile erau foarte precise în acest sens. Astfel, în 1824:

– „În satele cu o sută de case va fi contribuția pentru învățători de 300 florini, 12 meți de grâu și două plaste de fân;

– În satele cu 150 case 360 florini, 12 mețe de grâu și două boghii de fân;

– În satele cu 200 de case 400 florini, 15 mețe de grâu și două clăi de fân;

– În satele cu 300 de case 500 florini, 15 mețe de grâu și două bocșă de fân“.

Prin aceste „salarii“ se urmărea a se face învățătorii „mai bărbați și mai iubitori de osteneală“. Se rânduia ca în satele grănicerești salariul învățătorilor poate fi achitat de către locuitori nu numai în bani, ci și în produse naturale. În același an, întâlnim și o altă circulară, în care se făcea și o împărțire a învățătorilor pe categorii, în funcție de numărul de suflete ce le aveau în sectoarele pe care le deserveau. Aceste categorii erau:

– „În prima clasă intrau cei care aveau în obștea pe care o deserveau 4.000 de suflete sau chiar mai multe. Aceștia trebuiau să primească de la obștea respectivă, anual, drept simbrie, 100 florini, 20 met(ri)⁵⁵ 12 met(ri) cucuruz (porumb), 3 stânjieni de lemne de foc și 3 stânjieni de paie;

– În clasa a II-a intrau cei care aveau 2.000–4.000 suflete și primeau drept simbrie 80 florini de argint, 20 met(ri) de grâu, 12 met(ri) de cucuruz, 2 stânjieni de lemne și 3 stânjieni de paie;

– În clasa a III-a intrau cei ce aveau 1.000–2.000 de suflete în obște și primeau 60 florini de argint, 16 metri de grâu, 12 metri de cucuruz, 2 stânjieni de lemne și trei stânjieni de paie;

– În clasa a IV-a intrau cei ce aveau în obște până la 1.000 de suflete și primeau 40 de florini, 12 met(ri) de cucuruz, 2 stânjieni de lemne și 3 stânjieni de paie“⁵⁶.

La această circulară protopopul Nicolae Stoica de Hațeg făcea următoarea adnotare, care azi ne ajută să înțelegem că și învățătorii intrau în subordinea protopopilor, ei fiind, practic, sub supravegherea preotului din localitatea respectivă, care trebuia să-i dea protopopului referință despre comportarea și activitatea lui: „Eu gândesc că învățători(i) vor fi înțeleși că mie, ca (și) altor protoprezviteri, de la octombrie (1)824 prea înalta stăpânire î(n)dreptarea școalelor meu î(m) povărat-o și înștiințările de trei luni de la dăns(i) le voi aștepta, dar și paroh(i) de purtarea lor mă vor înști(i)nța!“⁵⁷. Așadar, activitatea catehetică era strâns legată

⁵⁵ Metrul este o unitate de măsură a cerealelor în Banat, care se folosește și azi. Un metru de cereale echivalează cu 100 de kilograme. Așadar, 20 de metri de grâu înseamnă 2.000 kg.

⁵⁶ *Idem*, **Dos. III**, f. 85 r.–v.

⁵⁷ *Ibidem*, f. 85 r.–v.

de cea didactică propriu-zisă, preotul și învățătorul fiind subordonați aceleiași autorități tutelare.

Preoții erau implicați în strângerea banilor necesari plății învățătorilor din parohia lor. Protopopul Nicolae Stoica de Hațeg justifica aceasta astfel: „*Să ne trudem să ajutăm învățătorilor bune așezări și toate spre binele și folosul creștinilor fără de îndoială nu să vor apăra, fiindcă-s bune așezări și toate spre binele și folosul nostru și a pruncilor noștri rânduit, știind că toat norodul din învățătura școalelor s-au luminat (...)*“. Prin stăruința preoților, se putea asigura învățătorilor strictul necesar și li se putea cere apoi, în primul rând de către obște, o strădanie sporită pentru pregătirea copiilor⁵⁸.

3.1.1.21. **Beamterii de cămară** erau funcționari fiscali ai imperiului⁵⁹.

3.1.1.22. **Agentul de curte** era un funcționar imperial însărcinat cu diferite activități. De pildă, un astfel de agent, Ștefan Novacovici, se ocupa cu tipărirea cărților. La 18 februarie 1795 episcopul Iosif Șacabent anunța că acest agent de curte a tipărit o serie de cărți bisericești sârbești și românești, precum **Biblia, Evanghelia, Apostolul, Octoiul, Mineiul obștesc, Mineiul praznicilor, Triodul, Psaltirea, Ceaslovul, Slujebnicul (Liturghierul), Irmologhionul și Propovedania**⁶⁰.

3.1.1.23. **Feld-mareșalul** era ofițer superior al armatei, care primea ordine direct de la împărat și comanda anumite structuri ale armatei. Din documentele în discuție aflăm de feld-mareșalul Graph Devens, inspectorul granițelor, care fusese trimis de împărat prin toate zonele de graniță să vadă, printre altele, și modul de viață al populației. E interesant de observat cu câtă cinste era primit un asemenea ofițer de către oficialități și de populație. Când Graph vine în zona Orșova–Caransebeș, în toate satele de pe traseu preoților li se poruncește de către episcop să facă curățenie în biserici și cimitire, *să adune din cimitire toate prăjiniile cu cârpe, care se obișnuiește a se pune la morți în aceste părți*, să mobilizeze poporul în ziua respectivă, ca să-l întâmpine pe ofițer cu toate onorurile posibile⁶¹.

3.1.2. Dintre funcțiile administrative bisericești regăsim în documente:

3.1.2.1. **Patriarhul** apare în documente de la 1849, prin persoana lui Iosif Raiacici, ridicat de către autoritățile de la Viena de la treapta de Mitropolit al Karlovițului la cea de patriarh al Karlovițului, pentru serviciile ce le adusese cauzei imperiale în timpul revoluției.

3.1.2.2. **Mitropolitul** era oficiul imediat următor celui de **patriarh**. În documentele analizate întâlnim prima dată ca mitropolit pe cel al Karlovițului, Ștefan Stratimirovici și pe cel al Transilvaniei, Andrei Șaguna, de care a aparținut și Banatul în diferite perioade de timp.

⁵⁸ *Idem*, **Dos. II.**, f. 11 v.–14 r.

⁵⁹ *Idem*, **Dos. I.**, f. 128 r.

⁶⁰ *Ibidem*, f., 135 v.–136 r.

⁶¹ *Ibidem*, f. 162 r.–163 v.

3.1.2.3. **Episcopul** era superiorul bisericesc al unei episcopii, în cazul nostru a Vârșetului mai întâi. În documentele analizate mai întâlnim amintiți pe episcopul Timișoarei⁶², pe al Pancrațului, pe al Aradului⁶³ și pe al Caransebeșului.

3.1.2.4. **Protoprezviterul sau protopopul** era conducătorul preoților dintr-un protopopiat și asigura legătura între preot și episcop. Avea drept de supraveghere, îndrumare și control asupra preoților. Din documentele analizate, aflăm la 1820 o parte din protopopiatele care funcționau la vremea respectivă în cadrul Bisericii Ortodoxe din Imperiul Habsburgic. Acestea erau: Arad, Butin, Boroș – Dena, Oradea Mare, Chiș – Iena, Vilagoș, Novisad, Buda, Carloviț, Mehadia, Caransebeș, Știr, Mitrovița, Sucovar. Acestea erau menționate în legătură cu sumele încasate pentru „*fundația naționalelor școale*”⁶⁴, dar, se pare că erau mult mai multe. La Mehadia întâlnim următorii protopopi: Nicolae Stoica de Hațeg (1810–1833), Lazăr Radac (1833–?)

3.1.2.5. **Arhimandritul** era cel mai înalt rang din cinul monahal. Un arhimandrit putea fi locuitor de episcop în caz de vacantare a scaunului, cu încredințarea, bineînțeles, a mitropolitului locului. Avem cazul arhimandritului Sinesie Radivoevici, care, din încredințarea mitropolitului Ștefan al Karlovițului, ține locul de conducător interimar al episcopului de Vârșeț, după moartea lui Petru Vidac din decembrie 1818⁶⁵.

3.1.2.6. **Nemesnicul** era preotul care îndeplinea atribuțiile de ajutor de protopop. Apare pentru prima dată în documente în 1833, după ce moare protopopul Nicolae Stoica de Hațeg și în locul lui este numit protopop Lazăr Radac. Imediat după numirea noului protopop, este numit **nemesnic** la Mehadia preotul Constantin Jurjinca, fost preot la Petnic. Episcopul avea dreptul de a numi și demite din funcție atât pe preot, cât și pe nemesnic. Dovadă că în 1837, episcopul Iosif Raiacici numește ca nemesnic la Mehadia pe preotul Ilia Călțun de la Pervova⁶⁶.

3.1.2.7. **Preotul** este eroul principal în tot cuprinsul documentelor cercetate din Arhiva Protoieriei Mehadiei. Rare sunt documentele în care să nu existe vreo referință la preoții bănățeni. Ei erau buni la toate. Autoritățile bisericești, civile, politice și militare se întreceau ca să le dea ordine. Pur și simplu erau sufocați de tot felul de obligații. Pe lângă cele preoțești, firești, erau numeroase alte obligații din domeniul social, politic, administrativ, juridic etc. S-ar putea spune că întreaga arhivă nu este altceva decât un corpus de obligații care i-au privit pe preoții și societatea bănățeană timp de mai bine de un veac.

(Continuare în numărul viitor)

⁶² *Idem*, **Dos. III**, f. 14 v.; **Dos. II**, f. 115 v.–116 r.

⁶³ *Idem*, **Dos. III**, f. 14 v.; **Dos. II**, f. 115 v.–116 r.

⁶⁴ *Idem*, **Dos. III**, f. 23 v.–24 r.

⁶⁵ *Idem*, **Dos. III**, f. 13 r.; **Dos. II**, f. 113 v.–114 r.

⁶⁶ *Idem*, **Dos. III**, f. 201 r.

ÎNTRUNIRE A „SOCIETĂȚII PENTRU STUDIUL VECHIULUI TESTAMENT“ – OXFORD, 2011

„Societatea pentru Studiul Vechiului Testament“ a fost fondată în anul 1917, în Marea Britanie, în ideea de a oferi un spațiu de întrunire, dezbateri și reflecție, de o manieră academică, a problematicii Vechiului Testament și a disciplinelor conexe, cum ar fi limba ebraică și alte limbi semitice, literaturile, religiile, istoria, arheologia și sociologia Israelului antic și a popoarelor din regiune, precum și abordarea scrierilor vechitestamentare din perspectiva teoriilor și descoperirilor celor mai recente. Toate activitățile Societății au drept scop încurajarea și sprijinirea activităților de cercetare și didactice ale membrilor. Acestea se concretizează în special prin eforturi de promovare a studiilor vechitestamentare, precum și prin sponsorizarea unor serii de volume de studii sau a unor colecții de specialitate la edituri de prestigiu, prin publicarea unui buletin bibliografic anual, în care sunt recenzate cercetările academice din domeniu și prin organizarea, în fiecare an, a două conferințe internaționale. De asemenea, Societatea monitorizează permanent studiile vechitestamentare de pe cuprinsul Insulelor Britanice. Societatea întreține raporturi de colegialitate cu alte organisme similare din lume, cum ar fi „Societatea Olandeză și Flamandă pentru Vechiul Testament“ (Olanda) sau cu „Societatea pentru Biblie și Literatură“ (SUA).

În anul curent, conferința de vară a „Societății pentru Studiul Vechiului Testament“ s-a desfășurat în perioada 18–21 iulie, la Colegiul St. Hilda, Oxford (Marea Britanie), sub președinția prof. John Sawyer.

Conferința a debutat în seara zilei de 18 iulie, prin prelegerea inaugurală, care a fost susținută în sala auditorium „Jacqueline du Pré“, de către prof. Gareth Lloyd Jones (Univ. Bangor). Prof. Lloyd a vorbit despre influențele textelor rabinice asupra lucrării de traducere a Bibliei în limba engleză și mai cu seamă în privința versiunilor AV și KJV. Prof. Jones și-a început cuvântul printr-o prezentare de o manieră mai degrabă demitologizantă prefaței versiunii KJV, fapt care i-a și atras, în final, critica unora dintre auditori – de pildă, arhim. Ephraim Lash a arătat că, dincolo de luminile sau de umbrele care vor fi însoțit perioada de domnie a Regelui Iacob, versiunea KJV rămâne un monument legat pentru eternitate de numele monarhului. Însă dincolo de aceasta, prelegerea a revelat aspecte deosebit de interesante, unele deloc luate în discuție până acum, referitoare la ponderea surSELOR rabinice în lucrarea traducătorilor britanici, indicând și analizând cu acribie câteva fragmente semnificative în acest sens.

În ziua următoare, dr. Anselm Hagedorn (Univ. Göttingen) a susținut o prezentare referitoare la tema grădinii și a viței-de-vie în Cântarea Cântărilor, discutând cele două toposuri dintr-o perspectivă simbolică și utilizând, totodată, instrumentele antropologului. În continuare, dr. Jonathan Campbell (Univ. Bristol) a vorbit despre problematica textelor veterotestamentare care au fost rescrise în perioada celui de al doilea Templu, după revenirea evreilor din exilul babilonic și, implicit, despre momentele incipiente ale istoriei canonului iudaic. De un real interes au fost și prezentările lui Joseph Blenkinsopp (Notre Dame) despre legendarul personaj Iosia, respectiv cea a prof. Christopher Rowland (Oxford), care s-a referit la reprezentările grafice realizate de către W. Blake, având ca temă scene din Cartea lui Iov. În după amiaza zilei de 19 iulie, dr. Katherine Southwood a prezentat un studiu dintr-o perspectivă sociologică și antropologică despre criza căsătoriilor mixte așa cum se descrie aceasta în Cartea Ezdra, prezentând o ipoteză deosebit de interesantă cu referire la identitatea celor reveniți din exilul babilonic. Dr. Southwood a remarcat faptul că aceștia erau, în mare parte, persoane care se născuseră în perioada exilului și, ca atare, pentru ei, noțiunea de „acasă” se referea în mod concret la locul nașterii lor din Babilon, iar în mod teologic la Ierusalim. În continuare, prof. Francis Landy (Univ. Alberta, Edmonton) a pus în discuție semnele profetice și caracterul tainic al acestora, cu aplicație pe câteva fragmente din Cartea lui Ieremia. Ziua s-a încheiat cu o conferință de excepție, în cadrul căreia prof. David Gunn (Univ. Dallas) a pus în discuție tematica raporturilor complexe dintre știință și religie, prezentând o încercare laborioasă din secolul al XVIII-lea, a austriacului Johann Jakob Scheuchzer, de a explica anumite fenomene fizice folosind argumente și date biblice.

Programul zilei de miercuri, 20 iulie, a fost oarecum modificat datorită regretabilei absențe a dr. Willem Smelik. Astfel, cursul domniei sale a fost înlocuit cu prezentarea susținută de către d-na dr. Gillian Greenberg (Univ. Coll. Londra), care a efectuat o minuțioasă analiză textuală a fragmentelor absente din Peshita la Isaia și la Ieremia – urmată fiind de către prof. Tessa Rajak (Oxford), cu o prelegere despre rolul simbolic al veșmintelor sacerdotale în perioada celui de al doilea Templu. Discuțiile tematice referitoare la „Interacțiunea dintre studiile iudaice și cercetarea științifică a Scripturii Ebraice/Vechiului Testament”, având ca moderator pe prof. Sarah Pearce, au evidențiat, pe de o parte, etapele istorice ale descoperirii și valorificării textelor rabinice de către creștini, precum și foloasele pe care le-a adus perspectiva hermeneutică creștină studiului Bibliei și studiilor iudaice în general vorbind. După prânz, a avut loc o vizită la Biblioteca Bodleiana, ghidată de către Julian Reid, care a pus la dispoziția membrilor SOTS manuscrise și documente din atelierele de traducere a KJV, după care dr. Piet van Boxel a prezentat o serie de manuscrise ebraice din cadrul bibliotecii, oferind informații prețioase despre istoria fiecărui manuscris prezentat în parte. Conferința magisterială a acestei zile și totodată încheierea conferinței a fost susținută de către prof. Tamara Eskenazi (Hebrew Union College – Jewish Institute of Religion,

Los Angeles), care a prezentat dintr-o perspectivă inedită, câteva fragmente din Cartea Rut. Prof. Eskenazi a încercat să evidențieze unele fragmente din Cartea Rut care ar putea dezvălui aspectele dramatice ale narațiunii, aspecte adeseori trecute cu vederea de către exegeza biblică.

Preot lect. dr. CONSTANTIN JINGA

IOAN ALEXANDRU (1941–2000) ÎN SPRIJINUL CATEHEZEI ORTODOXE

Poet român de poezie religioasă de inspirație creștină, publicist, eseist¹ și om politic², Ioan Alexandru a fost și un om profund implicat în viața poporului român, un luptător pentru recuperarea identității lui creștine, un om extrem de activ în spațiul civic³.

Elemente biografice. Ioan Alexandru (în acte: Ion Șandor) s-a născut la 25 decembrie 1941 în comuna Topa Mică din județul Cluj, într-o familie de țărani: Ioan Șandor și Valeria Șandor.

Școala primară a urmat-o în satul natal, gimnaziul la Sânmihaiul Almajului, un sat vecin, mai mărișor, unde s-a bucurat de instruirea dascălului Ilie Butoi, latinist și patriot adevărat, un fel de Domnu' Trandafir transilvănean, căruia îi face un portret memorabil, în care recunoștința și aducerea-aminte capătă vibrații lirice. A învățat la Liceul „G. Barițiu” din Cluj, între anii 1958–1962. După terminarea Liceului în anul 1962, se înscrie la Facultatea de Filologie din Cluj, transferându-se în 1964 la București, unde va și absolvi studiile filologice în 1968. Este privit ca o mare speranță a poeziei românești. A debutat cu poezie în revista „Tribuna” (1960). În cursul studenției a fost redactor la revista „Amfiteatru”. Imediat după absolvire este numit asistent la această facultate și pleacă în Germania la studii,

¹ Opera sa cuprinde poezie: **Cum să vă spun** (1964), **Viața, deocamdată** (1965), **Infernul discutabil** (1967), **Vămile pustiei** (1969), **Vina** (1967), **Poeme** (1970), **Imnele bucuriei** (1973), **Imnele Transilvaniei** (1976), **Imnele Transilvaniei II** (1985), **Imnele Moldovei** (1980), **Poezii-Poesie** (1981), **Imnele Țării Românești** (1981), **Imnele iubirii** (1983), **Imnele Putnei** (1985), **Imnele Maramureșului** (1988), **Amintirea poetului** (2003), **Lumină lină: Imne** (2004); eseuri: **Iubirea de Patrie** (1978), **Iubirea de Patrie** (1985); **Bat clopotele în Ardeal** (roman – 1991), **Căderea zidurilor Ierihonului sau Adevărul despre Revoluție** (publicistică – 1993); traduceri: A tradus în limba română **Odele** lui Pindar, **Cântarea Cântărilor**, **Scrisori către un tânăr poet** de Rainer Maria Rilke (în colaborare cu Ulvina Alexandru).

² După revoluția din 1989 a fost om politic și parlamentar din partea PNȚCD, fiind membru fondator și vicepreședinte al partidului, având calitatea de deputat de Hunedoara în legislatura 1990 și în continuare senator de Arad în legislatura 1992-1996, militând pentru promovarea valorilor creștine în Constituția și legile țării.

³ A fost inițiat de câțiva prieteni și admiratori Grupul Civic „Ioan Alexandru”, care își propune să acționeze pentru păstrarea vie a memoriei marelui român și să-i urmeze exemplul în spațiul public românesc.

ca bursier, pentru o perioadă de patru ani (1968–1972). Obține o bursă Humboldt în Germania, recomandată de filosoful Heidegger, de asemenea urmează cursuri de specializare în filosofie, teologie, filologie clasică (limba și literatura greacă și ebraică), istoria artei la Freiburg, Basel, Aachen și München. Așa a citit în cursul anilor pe Eminescu, Efreim Sirul, Roman Melodul, Dante, Sofocle, Platon, Sapho, Hölderlin, chiar pe Claudel și pe Heidegger. A întreprins călătorii de studii în Italia, Spania, Grecia, Israel. Și-a susținut teza de doctorat cu tema: „Patria la Pindar și Eminescu“ în 1973. A ținut seminarii de poezie comparată și cursuri de limbă și civilizație ebraică veche la Universitatea din București și cursuri de spiritualitate bizantină la Institutul de arte plastice „Nicolae Grigorescu“.

Din 1964 Ioan Alexandru este membru al Uniunii Scriitorilor din România, iar din 1979 este membru al Uniunii Internaționale de scriitori *Die Kogge*. A fost premiat de societatea japoneză *Soka Gakkai* pentru promovarea valorilor morale.

Căsătorit cu Ulvine Alexandru, are cinci copii, pe care îi crește cu sentimentul participării la o tradiție românească a familiei numeroase.

În noaptea de 21 Decembrie 1989, la București, poetul Ioan Alexandru a purtat Crucea și Icoana Mântuitorului Iisus Hristos printre soldați, răniți și participanți la Revoluție, din Piața Romană până în Piața Unirii. Pentru fapta sa unică din întreg lagărul comunist, pentru curajul, rezistența și mărturia creștină de care a dat dovadă în timpul regimului ateo-comunist și ca semn de recunoștință, poetul Ioan Alexandru a primit din partea Congresului Statelor Unite ale Americii, drapelul american „Old Glory“, ce a stat pe Clădirea Congresului SUA în data de 31 August 1993, în cinstea României. Ioan Alexandru este co-fondator al *Grupului de Rugăciune* din Parlamentul României (1993) și fondatorul *Mișcării Pro Vita* (1990), care vizează apărarea drepturilor copilului nenăscut. A făcut multe călătorii pe diverse continente invitat de o serie de societăți, unde a promovat valorile creștine.

În 1995 suferă un accident cerebral și este transportat, pentru îngrijiri, în Germania, unde își petrece patru ani aproape complet paralizat. Își revine parțial, în cele din urmă, primește vizitatori, acordă interviuri, transmite mesaje celor din țară. După 6 ani de slăbiciune și suferință trupească, pe care a știut să le îndure în chip creștinesc, mărturisindu-L pe Hristos până în clipa din urmă, Dumnezeu a vrut ca poetul „să se adauge la neamul său“. Moare pe neașteptate la 16 septembrie 2000 la Bonn, fiind înmormântat la Mănăstirea Nicula aproape de satul său natal, Topa Mică.

Scurta lui viață a fost ardere-de-tot pe altarul credinței și limbii strămoșești.

Poetul Ioan Alexandru – mărturisitor neobosit al lui Hristos în învățământul superior. Chipul mărturisorului este plin de strălucire, inima îi este stăpânită de revărsarea Duhului, iar rostirea, un torent de epifanii pline de curaj și bărbăție. Dar tot el, mărturisorul, este un vestitor pentru toți, el este acela care-i cheamă pe toți la Hristos. Un asemenea chip este cel al poetului Ioan Alexandru. Cine l-a auzit cum vorbea la facultate pe marginea unor texte din

Vechiul sau din Noul Testament nu a putut să nu fie impresionat de un suflu extraordinar, pe care niciun profesor contemporan lui nu-l avea. Poetul oficia acolo, în fața studenților, o adevărată liturghie a pathosului, a credinței nedrămuite, a dăruirii către ceilalți a ceea ce avea el mai bun în minte și în suflet. Revărsarea de duh venită dinspre Ioan Alexandru către auditoriul său corespundea aceleia a unui predicator. El nu vorbea oricum, ci predica în sensul cel mai bun pentru a face cuvântul să intre în oameni și să-i ilumineze. Altfel spus, nimeni nu pleca de la cursurile și seminariile sale așa cum intrase. Era modificat, era schimbat, era îmbunătățit⁴. Cursul său era o adevărată manifestare publică a credinței în Iisus Hristos într-un spațiu universitar, un lucru cu totul ieșit din comun în acele vremuri⁵.

La seminarul de limbă și civilizație ebraică veche, având suport Cărțile Vechiului și Noului Testament, studenți și universitari, fețe monahale, oameni de toate vârstele se adunau cu caiete de notițe într-un amfiteatru ticsit⁶, în fața căruia Maestrul oficia arzătorul ceremonial al credinței sale, ebraicul „Ruah!”: reactualizarea mesajului biblic primordial: „Să fie!”. Podiumul și catedra tremurau, când Maestrul⁷, în pulover, rostea, din adâncurile răunchilor și cuvântul se întrupa în fața celor prezenți. Niciun podium teatral, niciun amvon preoțesc nu aveau această putere de materializare a Duhului, devenit și redevenit trup, pentru noi și în noi, precum glasul copleșitor și sugrumat de emoție al lui Ioan Alexandru⁸.

Jumătățile de măsură erau inacceptabile pentru el, iar puterea sa catalizatoare întru credință și vibrație patriotică, asupra intelectualilor sceptici și căldicei, era uriașă. De aceea era căutat de sute de învățăcei.

Era o minune curajul mărturisitor al lui Ioan Alexandru, într-o perioadă când crimele partidului împotriva apologeților credinței erau bine cunoscute. Cu un curaj mucenicesc ori de „nebu întru Hristos”⁹, dar și sub protecția unei legiuni de îngeri, Ioan Alexandru le răspundea informatorilor stânjeniți din amfiteatrele

⁴ Dan Stanca, *Ioan Alexandru, o nouă evaluare*, în „Ziarul Lumina”, miercuri, 4 mai 2011; <http://www.ziarullumina.ro/articole;1592;1;56203;0;Ioan-Alexandru-o-noua-evaluare.html>

⁵ Daniela Cârlea Șontică, *Ioan Alexandru le vorbea cursanților despre Dumnezeu*, în „Jurnalul Național”, 16 iulie 2009; <http://www.jurnalul.ro/scinteia/jurnalul-national/ioan-alexandru-le-vorbea-cursantilor-despre-dumnezeu-514730.html>

⁶ Veneau să-l asculte nu doar studenții lui, ci și liceeni entuziaști, cursanți de la facultăți care nu aveau nicio legătură cu literatura și chiar oameni de cultură. A fost văzut în sală, de câteva ori, părintele Nicolae Steinhardt, unul dintre prizonierii regimului, care suferise în temniță, el însuși încă urmărit de Securitate.

⁷ Ioan Alexandru era blând ca un miel, până începea să vorbească. Atunci vocea lui suna ca un tulnic. Avea dar oratoric și trezea aplauze. Vorbea cumpătat și lăsa totdeauna impresia că spune lucruri adânci. Ascultat cu atenție, impresia se transforma în certitudine.

⁸ Elena Dulgheru, *Ioan Alexandru și era creștină a României*, în „Ziarul Lumina”, sâmbătă, 18 septembrie 2010; <http://www.ziarullumina.ro/articole;1375;1;45216;0;Ioan-Alexandru-si-era-crestina-a-Romaniei.html>

studentești, luându-i frățește de umăr: „Da, știu ce fac“. Da, Ioan Alexandru știa ce făcea: reconstruia, pentru noi, o normalitate într-un regim malformat, oricare ar fi fost prețul acesteia. Dăruia curajul și speranța aceluia care, din lașitate, le pierduseră. Pentru aceasta era căutat, pentru aceasta era iubit. Și, desigur, pentru sublimul și vigoarea duhovnicească și patriotică, în cel mai înalt sens al cuvântului, a liricii sale.

Dascăl și predicator. La Universitatea din București, a ținut aproape două decenii seminarii de poezie comparată. Punea preț pe contactul studenților cu textele autorilor, prin citire cuvânt cu cuvânt, pe original, și traducea, la nevoie, spre cunoașterea intimă a felului cum se actualizează rostirea la cei mari ai lumii. Întotdeauna venea la cursul de limbă și civilizație ebraică veche cu Sfânta Scriptură, scrisă cu literele vechi ebraice. Era plină de notițe și sublinieri. Analiza fiecare cuvânt scris, încercând să-i pătrundă înțelesul spiritual și filologic. Desfolia înțelesurile cuvintelor până ajungea la miezul de foc al lor, care se arăta plin de încărcătură spirituală. Erau comentate cuvintele grecești în spațiile dintre rânduri pentru a desluși mai bine înțelesul lor. Punea preț pe interpretarea lor corectă. Dascăl meticulos și foarte priceput în a te zidi în cuvinte originare ale primei revelații⁹.

Fără echivoc, o aproximare a unei dimensiuni esențiale a activității poetului Ioan Alexandru este și aceea de învățător al celor mulți, era un magistru care lucra prin cuvântul țesut într-un labirint oratoric din care un hermeneut atent ar putea descifra emoția triadică: *eul cuvântător*, *textul* și *receptorul* (ascultătorul). Oratoria lui rodea în ogrorul, nu de puține ori sterp, al omului de rând ce-l asculta. Carisma sa, poziționarea în centrul textelor sacre, realizau acea paidee ce constituie coloana vertebrală a oricărei educații religioase.

Ioan Mariș, profesor al Universității „Lucian Blaga“ din Sibiu, în cotidianul „Tribuna“ consemna: „An de an poetul Ioan Alexandru venea ca într-un pelerinaj inițiativ la Sfânta Mănăstire de la Moisei unde predicile sale tulburau sufletele celor ce-l ascultau; mulțimea de credincioși venea de la mănăstire cu fețele transfigurate. Se producea o reală metanoia sub forța terapeutică a cuvântului care nu diferea mult de poezia sa, doar că oratoria miza mai mult pe parabolă decât pe metaforă“¹⁰.

Exista în tot ce spunea Ioan Alexandru o tensiune activă spre Dumnezeu, o tensiune ce ține de statutul ontologic al *Creaturii*. Poetul îl gândea pe Dumnezeu cu sufletul: „Dacă, Dumnezeu e într-adevăr gândul cel mai greu de gândit, El nu e de negândit. Dacă sunt alcătuit după chipul și asemănarea Lui, atunci trebuie să dispun de capacitatea de a-L cunoaște“ (A. Pleșu, **Jurnalul de la Tescani**, Humanitas, 1993, p. 60).

Ioan Alexandru trăia comuniunea cu Dumnezeu, de aceea cuvintele lui adresate celor mulți căutau în simplitatea lor vecinătatea Logosului. El se adresa, deopo-

⁹ Ioan Chirilă, *Ioan Alexandru – ebraist și mărturisitor*, în „Tabor“, an IV (2011), nr. 11, p. 39.

¹⁰ Prof. univ. dr. Ioan Mariș, *Amintiri cu Ioan Alexandru*, în „Tribuna“, 11 ianuarie 2011; <http://www.tribuna.ro/stiri/cultura/amintiri-cu-ioan-alexandru-60509.html>

trivă, și omului învățat, și omului simplu, care-și rostuia viața după calendarul divin. Poetul devine slujitor al Cuvântului, mijlocind pentru cei mulți întruparea Logosului în istorie, asemenea preoților și diaconilor care au întreținut vie credința în înviere, în resurecția vieții veșnice. În poezia sa, ca și în pelerinajele sale, în geografia spațiului înveșnicit de blânda lumină sofianică, Logosul transcende totul în *Bucurie*, în *Lumina lină*. Este Logosul-iubire, Cale, Adevăr-viață¹¹.

Poetul Ioan Alexandru pledează pentru o educație creștină. Dacă izbăvirea nu ne poate veni decât de la Mântuitorul Hristos, lucrarea eficientă a ei presupune o altă educație, cu adevărat creștină. Omul este ceea ce este învățând, îl cita Ioan Alexandru pe Pindar, marele poet al patriei antice. Educația presupune însă educatori, exemple vii de virtute, și nu există educatori mai apți pentru misiunea lor decât părinții¹², trupești și duhovnicești, dacă ei îți iau misiunea în serios. Războiul nevăzut începe întotdeauna în interior, iar în cazul mamei, acesta coincide chiar cu sânul ei; până la această întâie vatră a vieții trebuie să pătrundă educația, ceea ce însăși natura venirii pe lume a omului ne sugerează, căci „pruncul stă în pân-tecele maicii sale exact în formă de rugăciune“, așa cum observa ochiul străvă-zător de esențe al poetului¹³.

În același timp, poetul angajat prin Revoluție ca om politic, știa că educația presupune și spirit, și pâine, și maică, și vatră, că e nevoie de reformă economică, socială, politică, de integrare internațională, adică de o altă organizare a vieții, în toate dimensiunile ei. Dar ceea ce face ca toate acestea să-și afle consistența, coerența și finalitatea este solidaritatea frățească într-o credință și neam: „Suntem o seminție care nu se poate mântui în risipire. Suntem chemați să-i strângem pe toți românii în jurul Altarului lui Iisus Hristos, în jurul Evangheliei lui Iisus Hristos care este și Dumnezeuul poporului român!“ (**Dialoguri cu Ioan Alexandru**, Editura Dacia, 2001, pp. 48–49).

Apărător al vieții pruncilor născuți și nenăscuți. La sfârșitul unui curs de limba și literatura ebraică la Universitatea din București, Ioan Alexandru, inspirat de conferința de la Oslo, la care a participat, împreună cu studenții și cei care frecventau cursul în mod facultativ au strâns semnăturile necesare pentru înregistrarea legală a Asociației Pro Vita alegându-se ca patron spiritual al acesteia să fie Constantin Brâncoveanu, împreună cu cei 11 copii în calitate de „martir și părinte al neamului“.

Principalele direcții de acțiune propuse au fost: apărarea drepturilor copilului nenăscut; educația tinerilor în probleme de viață și familie în acord cu învățătura

¹¹ Este apreciat aici debutul deslușirii teologice a operei sale prin tezele de licență ale Deliei Delcă – *Jertfa și comuniune în Logos. O viziune eclezială a existenței în opera lui Ioan Alexandru*, și a Danielei Blaga – *Ioan Alexandru, un poet peregrin prin Evanghelii*, absolvente ale Facultății de Teologie Ortodoxă din Sibiu, promoția 2000.

¹² Ceea ce apreciază în vocația maternă Ioan Alexandru nu este simplul fapt biologic al nașterii unei oarecare făpturi, ci jertfa de a purta în pân-tece, de a naște, a crește, a ocroti și a educa omul, făptură-chip al lui Dumnezeu.

¹³ Sebastian Moldovan, *Ioan Alexandru – poet al Logosului vieții*; <http://www.ortho-logia.com/Romanian/Articole/IoanAlexandru.htm>

morală creștină; lobby în favoarea unei legislații pro vita și pro familie. Tot în acel an (1990) a fost editată prima revistă „Pro Vita“, Dreptul la Viață. Pro Vita a dezvoltat o strategie de salvare a pruncilor în maternități, prin informarea femeilor însărcinate asupra stadiilor de dezvoltare a copilului nenăscut din pânțele matern, precum și riscurile la care sunt supuse femeile în urma avortului. Au organizat meetinguri de sensibilizare a opiniei publice asupra acestei probleme de viață și de moarte.¹⁴

În **Imnele Transilvaniei** poetul scria deja: „Copiii sunt un dar de la cuvânt. / Tot ce rodește este curăție / Și vulturii sunt sfinți când se-nmulțesc, / Și arborii-nceștați în vijelie. /.../ Cât de frumos e pelicanul sfânt / Jertfind de dragul puilor, din sine / Și puii cresc în cuib și se-ntăresc / Și mâine vor fi patrii pe coline“ (Rodnicie, **Imnele Transilvaniei**, Editura Cartea Românească, 1976, p. 48). Tot ce rodește este, așadar, pătruns de sfințenia Logosului întrupat, ale Cărui metafore, simboluri și alegorii sunt vulturul, arborele, pelicanul sau cuvântul însuși. Dacă aici pruncii apar ca daruri ale Logosului, ei sunt, în altă parte, icoanele însuflețite ale Logosului-copil. „Copilul în sânul maicii sale este în starea cea mai neajutorată, dar și cea mai de glorie a chipului lui Dumnezeu în lume, când copilul nu are nicio vinovăție. ...Copilul ...este în starea dumnezeiască de umanitate pură, iar noi în starea cea mai pură a ființei omenești facem atentat împotriva lui Dumnezeu, omorându-l pe Hristos, pentru că în fiecare prunc ce se naște îl vedem pe Hristos“ (*Dreptul la viață*, p. 9)

În **concluzie**, pentru demersul nostru, ne-a atras atenția îndemnul către studenți al poetului Ioan Alexandru: „Folosiți acești ani de foc din viața dumneavoastră, învățați limbile ce păstrează cuvintele Domnului în Evanghelii și Scripturi: greaca veche și ebraica proorocilor, apoi latina sfinților strămoși fără de care nu se poate lucra cum se cuvine în ogorul mântuirii“.

Preot drd. SORIN LUNGOCI

DESPRE MODUL CITIRII RUGĂCIUNILOR DE LA DUMNEZEIASCA LITURGHIE

Cu șapte ani în urmă, la data de 31 martie 2004, Sinodul Bisericii Ortodoxe a Greciei a adresat o Enciclică mitropoliților eleni, manifestându-și dorința ca rugăciunile din cadrul Sfintei Liturghii și îndeosebi Anaforalele euharistice să fie rostite de sfințiții slujitori în auzul poporului, „cu voce gravă/sobră“. Problema,

¹⁴ După ce Ioan Alexandru s-a îmbolnăvit, preotul Tănase Niculae a preluat controlul Asociației Pro Vita Brâncoveanu. Noua conducere va direcționa întreg efortul pentru sprijinirea caselor de copii ale Asociației Pro Vita pentru născuți și nenăscuți, din zona Vălenii de Munte.

departe de a fi o trivială chestiune de tipic, privește însăși „mântuirea poporului credincios“, a cărui participare conștientă la Dumnezeieștile Taine este împiedicată de rostirea rugăciunilor „în taină“ (adică inaudibil pentru cei prezenți în biserică). Prin clarificarea acestor aspecte se dorește revenirea la tradiția liturgică autentică a Bisericii dintotdeauna și eliminarea din practica actuală a unor abuzuri care transformaseră excepția în normă. Traducând acest text, am considerat oportun ca și clericii Bisericii noastre să ia cunoștință despre acestea dintr-o sursă autorizată, până când Sfântul Sinod se va pronunța în această privință. Redăm în continuare conținutul acestei Enciclicei preluat din sursa http://www.ecclesia.gr/greek/holysynod/egyklloi.asp?id=257&what_sub=egyklloi

Preacucernici Frați întru Hristos,

Sfântul Sinod al Bisericii Greciei, în purtarea sa de grijă legitimă și neîntreruptă pentru aspectele ce privesc păstrarea „slujirii bine-primite lui Dumnezeu“ și având în vedere concluziile la care a ajuns Comisia Sinodală Specială pentru Cultivarea Renașterii Liturgice, dorește ca prin prezenta Enciclică să Vă aducă la cunoștință Vouă – și prin Voi „întregii Plirome a Preasfintei Biserici a Greciei“ – cele de mai jos în legătură cu modul citirii rugăciunilor din cuprinsul Dumnezeieștii Liturghii, așa încât participarea întregului Popor al lui Dumnezeu la cele săvârșite, citite și cântate într-însa să fie cu adevărat sobornicească și întru cunoștință.

Modul citirii rugăciunilor a fost, în trecut, prilej pentru exprimarea unor păreri contrare. Întrucât nu e vorba doar despre un subiect de tipic, ci unul care afectează mântuirea poporului prin participarea conștientă a acestuia la Dumnezeiasca Liturghie, se cere o cunoaștere clară a istoriei și teologiei sale, așa încât să se discearnă și să se implementeze măsurile corecte pentru practica liturgică actuală.

Mărturiile primelor opt secole (epoca din care ni s-au păstrat primele manuscrise euhologice) atestă că poporul auzea rugăciunile Dumnezeieștii Liturghii. Aceasta reiese fie din mărturiile privind răspunderea cu „Amin“ la rugăciunile Preotului (Iustin, Dionisie al Alexandriei, Ieronim), fie din indicațiile clare că rugăciunile „erau auzite“ de popor (Dionisie al Alexandriei, Canonul al 19-lea de la Sinodul din Laodiceea, Viața Cuvioasei Melania), fie din întrebuintarea verbului *lego* („a zice“) în legătură cu rugăciunile Dumnezeieștii Liturghii (Marele Vasilie, Grigorie Teologul), fie din afirmațiile Sfântului Ioan Gură de Aur despre Preot, care „ia asupra sa glasul poporului“ și liturghisește, precum și despre trupul bisericesc, care înalță rugăciunile euharistice „într-un singur suflet“ (*homothymadon*) și „cu un singur glas“ (*en miāi phōnēi*). La acestea se adaugă mărturia nemijlocită despre citirea rugăciunilor Dumnezeieștii Liturghii în auzul poporului pe care o oferă foarte importantul text al Constituțiilor Apostolice, când relatează că Episcopul se roagă „pentru sine“ (*kath'heauton*) când se îmbracă, dar „inalță“ (*anapempei*) rugăciunile euharistice înaintea Jertfelnicului.

Această tradiție unanimă se sprijină pe avertismentul Sfântului Pavel din I Corinteni 14, 16–17, cum că laicul nu poate să răspundă cu „Amin“ la rugăciunile Preotului dacă nu le înțelege (va să zică, nu le aude). Mai sus menționatul Canon 19 al Sinodului de la Laodiceea vorbește despre trei rugăciuni ale credincioșilor de la Dumnezeiasca Liturghie. Prima se face „în tăcere“ (*dia siōpēs*) și privește învrednicirea liturghisitorului, pe când celelalte două se rostesc „cu glas tare“ (*dia prosphōnēseōs*). Mărturia pomenită constituie și singura mențiune din primele secole despre rugăciunea citită în taină (*kata tropon mystikon*), deși se cuvine să observăm că ea nu face parte din nucleul de bază al Liturghiei, adică din Sfânta Anafora. Abia la finele secolului VI–VII, scriitorul nestorian Narsai introduce citirea rugăciunilor din Anafora „în tăcere“ (*kata to sesiōpēmenon*). Împotriva acestei practici Biserica Ortodoxă a reacționat prin Novella 137 a lui Iustinian, care a confirmat tradiția universală potrivit căreia rugăciunile Liturghiei se cuvin a fi înălțate „nu în tăcere, ci cu glas care să fie auzit de poporul preacredincios“ (*mē kata to sesiōpēmenon, alla meta phōnēs tōi pistotatōi laōi exakouomenēs*).

Predania despre modul citirii rugăciunilor în auzul poporului este limpede, unitară și sobornicească. În lumina acestei tradiții putem asimila intenția unei teologii a „misticii“ și a „Tainei“ care se conturează în limbajul euharistic al multor scriitori bisericești după secolul al IV-lea și care culminează în scrierile areopagite și la tâlcuitorii bizantini ai Dumnezeieștii Liturghii. Nu este vorba de citirea cu voce scăzută a rugăciunilor – cum susțin unii –, căci o asemenea citire ar fi contrară tradiției liturgice din primele secole, ci despre intenția ca Liturghia să constituie un prilej pentru „cateheza mistagogică“ (mistagogie, în înțelesul Sfântului Maxim Mărturisitorul).

Manuscrisele euhologice păstrate de la sfârșitul secolului al VIII-lea confirmă tradiția liturgică de până atunci. Atestă că se citeau „în taină“ (*mystikōs*), adică nu erau deplin auzite, rugăciunile „Nimenea este vrednic“ (*Oudeis axios*) de la Dumnezeiasca Liturghie, „Îndurate și milostive Dumnezeule“ (*Ho eusplanchnos kai eleēmōn Theos*) de la Botez și „Doamne Iisuse Hristoase, Dumnezeul nostru“ (*Kyrie Iēsou Christe ho Theos hēmōn*) de la Rânduiala Sfințirii Mari a Apelor de la Arătarea Domnului; se „proclamau“ (*ekphōnoumenas*), adică se intonau melodic cu glas răspicat (*me lampran tēn phonēn*), rugăciunile dinapoia amvonului de la toate Liturghiile, precum și rugăciunile „Mare ești Doamne“ (*Megas ei Kyrie*) de la Botez și Sfințirea cea Mare a Apelor și „Preacurate, neîntinate“ (*Achrante, amiante*) de la Slujba Plecării Genunchilor. Toate celelalte – adică referitor la toate rugăciunile se prescrie anume sau reiese nemijlocit din context – se înalță „cu voce gravă/sobră“ (*chamēlēi tēi phonēi*), care se modulează prin diferite prevederi.

Prin urmare, este eronată concepția că rugăciunile se citesc fie în taină, fie cu glas mare („ecfonetic“: *ekphōnōs*), cum se zice adesea. Corect după tradiția manuscriselor euhologice este ca cele mai puține rugăciuni – și acelea clar indicate – să se citească în taină sau „ecfonetic“, iar cele mai multe să se citească „cu voce

gravă/sobră“ (*chamēlophōnōs*), dar în auzul (*eis epēkoon*) poporului, adică în așa fel încât poporul să le poată asculta. Aceasta este tradiția liturgică a Bisericii pe care practica liturgică actuală este chemată să și-o însușească. Cu excepția rugăciunii Heruvicului, pe care Proestosul trebuie să o citească pentru sine și în auzul împreună-slujitorilor, și a celei dinapoia amvonului, care se cuvine să fie citită ecfonetic, toate celelalte rugăciuni trebuie să fie înălțate de liturghisitor cu voce gravă/sobră, care să păstreze inteligibilitatea Tainei, a „Liturghiei“ (= lucrare publică), să întărească evlavia rugătorilor și, în sfârșit, să inițieze-în-taină (*mystagōgei*).

Modul de citire cu voce gravă în auzul poporului păstrează, de altminteri, grija pentru „catehizarea mistagogică“ postbaptismală. Căci toți credincioșii, după Botezul lor, sunt „inițiați“ (*mystagōgoumenoi*) și nu mai sunt „catehumeni“. Pentru cei botezați, viața pământească este o continuă perioadă de înnoire (*diakainismos*), o păstrare a veșmântului alb primit la Botez până în „Ziua cea nouă a Domnului“, adică până la întâlnirea cu Domnul ce va să vie. Ca „inițiați“ se cuvine să fie instruiți în Taina slujirii lui Dumnezeu, iar această instrucție se realizează – pe lângă celelalte mijloace – și prin citirea rugăciunilor în auzul credincioșilor, care, de altfel, nu trebuie să facă doar obiectul unui canon despre tipic, ci să fie un prilej de învățătură (de „cateheză mistagogică“) din partea Păstorilor și a Dascălilor Bisericii.

Acestea fiind datele liturgice și istorico-canonice, putem să apreciem și să conchidem următoarele:

1. Toate cele ce se cuprind în Dumnezeiasca Liturghie au locul lor convenit și niciodată nu se cuvine să fie detașate din prim-planul atenției religioase, al simțirii și evlaviei Preotului liturghisitor.

2. Cele săvârșite în cadrul Sfintei Liturghii au caracter eshatologic și sânt obligatorii, nu atât într-un sens cerebral și rațional, cât datorită „inimii“, în accepțiunea pe care termenul o are în Teologia ascetică (*nēptikē*) și patristică.

3. Credincioșii trebuie ajutați să conștientizeze mai mult că la Dumnezeiasca Liturghie nu „săvârșesc“ Taina împreună cu Preotul, ci participă la ea; aceasta deoarece prima concepție, ca credință și convingere, este o simțire și o practică curat protestantă, care anulează atât „structura ierarhică“ sau „Ierarhia“ în Biserică, cât și deosebirea harismelor dintr-înșea. Această idee se poate înfiripa și strecura inconștient, ca o „convingere“, în Poporul Dreptslăvitor al lui Dumnezeu și prin citirea fără discernământ a rugăciunilor „ecfonetic“ sau cu „glas mare“.

4. Citirea rugăciunilor cu voce gravă/sobră și nu „în șoaptă“ (*psithyristikōs*), cum este numită de obicei această practică, oferă credincioșilor posibilitatea de a urmări înlănțuirea firească a rugăciunilor și ecfoniselor și a structurii canonice a Dumnezeieștii Liturghii, pe care o „corupe adesea desprinderea rugăciunilor de la locul lor și ruperea legăturii dintre cele împreună-rostite și cântate“ (Enciclica Sfântului Sinod nr. 2683/8.11.1999).

5. Această indicație a „rostirii cu voce gravă/sobră“ a rugăciunii îi ferește, alături de ceilalți, și pe Preoți de a neglija sau de a omite citirea conștientă a rugăciunilor, de rostirea și pronunțarea lor mecanică sau de a le parcurge numai „cu ochiul“, cum se zice, iar pe credincioși îi va ajuta să conștientizeze că Preotul nu rostește la Dumnezeiasca Liturghie niște formule magice în șoaptă, ci săvârșește și înalță în numele lor „rugăciuni și mijlociri și jertfe fără de sânge“ pentru toată Pliroma Bisericii.

6. În mod corespunzător, Editura *Apostolikē Diakonia* a Bisericii Greciei, urmând hotărârii Sfântului Sinod și la recomandarea Preafericitului Mitropolit al Servilor și al Kozanei, kir Dionisie, a purces nu demult la revizuirea rugăciunilor și a ecfoniselor în acord cu izvoarele vechii și autenticei tradiții liturgice în cărțile liturgice pe care le tipărește (Arhieraticonul și Liturghierul) și la înlocuirea termenului *mystikōs* („în taină“) cu *chamēlophōnōs* („cu voce gravă/sobră“) în rubricile liturgice.

Având în vedere acestea, Vă rugăm să-i îndemnați pe Presviterii Sfintelor Voastre Mitropolii să slujească „cu frică de Dumnezeu, cu credință“ și cu deosebită străpungere cele ce țin de Dumnezeiasca slujbă, să încurajeze participarea întru cunoștință a credincioșilor la ea și, prin citirea cu voce gravă/sobră a rugăciunilor, să evite orice formalism și orice sentimente și stări pietiste, precum și manifestările sacramentaliste sau „teatralismul“, având în vedere mai ales și în primul rând Ospățul eshatologic al Împărăției lui Dumnezeu, adică „Dumnezeiasca Împărtașire“.

Din Novella 137 a Împăratului Iustinian:

Pe lângă acestea, poruncim tuturor Episcopilor și Presviterilor să nu săvârșească Dumnezeiasca Euharistie (*tēn theian proskomidēn*) și rugăciunea cea de la Sfântul Botez pe tăcute, ci cu glas care să fie auzit de preacredinciosul popor al lui Dumnezeu, ca și prin acestea sufletele celor ce ascultă să primească mai multe imbolduri spre străpungere și spre slavoslovie cea către Stăpânul Dumnezeu. Așa învață și dumnezeiescul Apostol, care zice în prima sa Epistolă către Corinteni: „Pentru că, de vei binecuvânta cu duhul, cel ce împlinește locul celui prost cum va zice *Amin* după mulțămirea ta, de vreme ce nu știe ce zici? Că tu bine mulțamești, dar celălalt nu se zidește“ (I Corinteni 14, 16–17). Și iarăși în Epistola către Romani zice așa: „Cu inima se crede spre dreptate, iar cu gura se mărturisește spre mântuire“ (Romani 10, 10). Pentru acestea se cuvine ca Sfânta Liturghie și celelalte rugăciuni să fie aduse cu glas (tare) de către preacuvioșii Episcopi și Presviteri Domnului nostru Iisus Hristos, Dumnezeul nostru, împreună

și Tatălui și Sfântului Duh. Să știe preacucernicii Preoți că, de vor neglija ceva din acestea, vor da seamă și la înfricoșata judecată a marelui Dumnezeu și Mântuitorului nostru Iisus Hristos și nici noi, aflând acestea, nu le vom tolera sau lăsa nepedepsite.

Corpus iuris civilis, vol. 3, Weidmann, Berlin, 1895 (Ediția a II-a, 1968, p. 699).

Introducere și traducere din limba greacă de MARIUS IVAȘCU

Ședință a Sfântului Sinod

În ziua de 21 iulie 2011, în Sala Sinodală din Reședința Patriarhală, sub președinția Preafericitului Părinte Patriarh Daniel, a avut loc ședința de lucru a Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române. În deschiderea lucrărilor, după oficierea slujbei de Te Deum în Catedrala Patriarhală, ierarhii au participat la slujba de pomenire a Părintelui Arhimandrit Arsenie Papacioc, trecut la Domnul în ziua de 19 iulie 2011. În cadrul ședinței, Sfântul Sinod a aprobat canonizarea mitropoliților Transilvaniei Andrei Șaguna (cu zi de pomenire la 30 noiembrie) și Simion Ștefan (cu zi de pomenire la 24 aprilie), ca urmare a propunerilor sinoadelor mitropolitane ale Mitropoliei Ardealului și Mitropoliei Clujului, Albei, Crișanei și Maramureșului.

În legătură cu răspunsul Sinodului episcopilor Bisericii Române Unite cu Roma (Greco-Catolică) privind reluarea dialogului dintre cele două Biserici, Sfântul Sinod consideră că dialogul trebuie reluat fără condiții prealabile întrucât problemele invocate pot fi discutate în cadrul dialogului însuși spre a fi identificate soluții în vederea rezolvării acestor probleme. De asemenea, dialogul trebuie extins și la alte aspecte ale unei posibile cooperări practice.

În cadrul aceleiași ședințe, Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române a aprobat, la propunerea Preafericitului Părinte Patriarh Daniel, demararea unui Program pastoral și social în aceste vremuri de criză economică, care menționează: „observând cu îngrijorare că actuala criză economică afectează profund cea mai mare parte a credincioșilor noștri și considerând că se impune o intensificare a lucrării pastoral-misionare și filantropice, acest program pastoral și social se va derula la nivel de parohii, mănăstiri, protopopiate și centre eparhiale și va avea următoarele obiective principale: ajutorarea familiilor de vârstnici cu pensii mici; ajutorarea familiilor sărace cu mulți copii, dar cu venituri mici; ajutorarea bolnavilor săraci. Pentru îndeplinirea acestor obiective, în implementarea programului s-au analizat mai multe posibilități de ajutorare“.

Dureroasă pierdere

La data de 19 iulie 2011, a trecut la cele veșnice părintele arhimandrit Arsenie Papacioc, unul dintre marii duhovnici ai țării noastre. Cu acest prilej, la ziua înmormântării, Preafericitul Părinte Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române,

a transmis un mesaj de condoleanțe în care preciza: „Am aflat cu tristețe de trecerea din această lume a Părintelui Arhimandrit Arsenie Papacioc, unul din cei mai mari duhovnici ai poporului român. Un simbol al monahismului românesc din a doua jumătate a veacului al XX-lea și începutul veacului al XXI-lea, Părintele Arsenie Papacioc a fost un mare sfătuitor prin viața lui pilduitoare și prin folosi-toarele cuvinte de învățătură rostite cu multă căldură și dragoste pentru numeroșii săi fii duhovnicești și pentru mulțimile de pelerini care-i treceau pragul chiliei pentru a primi binecuvântare. El era pentru toți o mărturie vie a prezenței și lucrării Duhului Sfânt în Biserica noastră dreptmăritoare. Născut în ziua praznicului Adormirii Maicii Domnului, anul 1914, în satul Misleanu, comuna Perieți, județul Ialomița, Părintele Arsenie, cu numele de botez Anghel, a fost al șaptelea copil al înstăriților și milostivilor săi părinți Vasile și Stanca. A cinstit-o atât de mult pe ocrotitoarea nașterii sale în această lume, încât își va dedica toată viața slujirii Preasfintei Născătoare de Dumnezeu și Bisericii Mântuitorului Iisus Hristos.

Simțind chemare pentru viața monahală, a ucenicit mai întâi la Mănăstirea Cozia, iar apoi a devenit monah la Mănăstirea Antim din București sub mantia părinților Petroniu Tănase, Benedict Ghiuș și Sofian Boghiu. Și-a desăvârșit apoi formarea duhovnicească în Moldova, la Mănăstirile Sihăstria, Neamț și Slatina. În vremurile grele ale comunismului ateu, Părintele Arsenie a continuat lucrarea în duh a părintelui Cleopa Ilie de la Mănăstirea Slatina, fiind o adevărată piatră vie la Academia duhovnicească, care a ființat o vreme în ctitoria domnitorului Alexandru Lăpușneanu al Moldovei, împreună cu Ieroschimonahul Paisie Olaru, Ieromonahii Antonie Plămădeală, Andrei Scrima, Petroniu Tănase, Daniil Sandu Tudor și alții. El a viețuit un timp în singurătatea munților Neamțului, însoțindu-l pe Arhimandritul Cleopa Ilie în anii grei de prigonire a monahismului românesc. Părintele Arsenie a cunoscut amarul și încercările temnițelor comuniste unde a fost umilit și bătut pentru credința sa în Dumnezeu. Suferind pentru convingerile sale religioase, părintele și-a făcut din temniță o fereastră către cer, deoarece credința și dragostea nu pot fi niciodată încarcerate între ziduri. După eliberarea din închisoare, Părintele Arsenie a slujit ca preot misionar în Ardeal și în Arhiepiscopia Bucureștilor, la Cheia, Cernica și Căldărușani, iar din anul 1976 la Mănăstirea «*Sfânta Maria*» de la Techirghiol, Stavropighie patriarhală. Părintele Arsenie a fost un bun orator și un iscusit mânăitor al cuvântului scris. Cărțile sale sunt pentru cititori lumini și trepte către Înviere, întrucât ele ne arată că veșnicia poate sta ascunsă și într-o clipă, așa după cum și-a intitulat una din cărțile sale (**Veșnicia ascunsă într-o clipă** – 2004), clipa întâlnirii cu Dumnezeu, transfigurată într-o neconținută înaintare în lumina și iubirea Preasfintei Treimi. Ca părinte duhovnicesc al multor slujitori ai Bisericii și al mulțimilor de credincioși, Arhimandritul Arsenie Papacioc era un înțelept sfătuitor, echilibrat și milostiv, care îndemna permanent credincioșii să cultive virtutea creștină cea mai mare: iubirea față de Dumnezeu și față de aproapele. Părintele Arsenie era mai mult un vindecător de suflete rănite de păcate, decât un judecător al păcătoșilor. Îmbina

armonios bunătatea milostivă cu îndemnul la îndreptare duhovnicească. Era totdeauna un om al păcii și al bucuriei duhovnicești. Fața sa plină de lumină, pace, bucurie și nădejde era mereu o icoană a prezenței harului sfinților în viața și lucrarea sa duhovnicească. Purta în suflet pacea și bucuria din Împărăția cerurilor pe care a căutat-o și binevestit-o în toată viața sa pe pământ. Acolo, în Împărăția cerurilor, a plecat acum sufletul Părintelui Arhimandrit Arsenie Papacioc, încărcat de ani, virtuți și daruri duhovnicești pe care le-a cultivat prin multă rugăciune, răbdare și osteneală. Ne rugăm Preamilostivului Dumnezeu să așeze sufletul lui în ceata dreptilor și a sfinților Lui slujitori, iar obștii Mănăstirii «*Sfânta Maria*» – Techirghiol, tuturor ucenicilor lui îndoliați și tuturor celor care l-au cunoscut și iubit, le împărtășim cuvânt de mângâiere și binecuvântare întru nădejdea neclintită a Învierii, a luminii și păcii din Împărăția lui Dumnezeu. Veșnica lui pomenire din neam în neam!“

Duminica migranților români

În data de 22 august a fiecărui an se sărbătorește Duminica migranților români. Referindu-se la acest eveniment, Preafericitul Părinte Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, a precizat: „Rostul principal al Duminicii migranților este de-a spori comuniunea și conlucrarea fraternală între românii care muncesc sau studiază departe de țară și cei rămași în România, precum și de-a promova o conviețuire armonioasă a imigranților români cu cetățenii din țările de adopție, mai ales acum când în multe locuri din lume criza economică și spirituală se manifestă prin tensiuni și revolte de stradă, care se pot transforma în conflicte interetnice și interreligioase. Pe de altă parte, Duminica aceasta este și chemarea adresată credincioșilor ortodocși români să-și intensifice și reafirme fidelitatea față de Biserica strămoșească, de credința ortodoxă și cultura spirituală românească, să cultive unitatea familiei conjugale într-o lume din ce în ce mai secularizată și individualistă. Ierarhii și preoții comunităților ortodoxe românești din diaspora contribuie foarte mult la păstrarea unității și identității naționale și confesionale a acestora, precum și la integrarea lor în țările gazdă. Din acest motiv, ei merită mai mult sprijin din partea Bisericii și a Statului român, mai ales prin organizarea de programe comune dedicate familiilor acestor preoți, precum și copiilor și tinerilor români din afara granițelor țării noastre. Cu bucurie vestim românii ortodocși care lucrează sau studiază în străinătate că un simbol nou al comuniunii, cooperării și demnității noastre ortodoxe românești devine acum construirea Catedralei Mântuirii Neamului, care, în picturile și mozaicurile sale, va include icoane de sfinți și chipuri ale unor locașuri de cult reprezentative din toate provinciile românești și ale unor comunități românești din afara României“.

Informări necesare

Datorită faptului că în ultima perioadă mass-media națională a prezentat în mod tendențios lucrarea de construire a Catedralei Mântuirii Neamului, Biroul de presă al Patriarhiei Române a emis un comunicat în care amintește: „Ridicarea acestei catedrale noi este în același timp o necesitate practică și o lucrare simbolică în folosul poporului român din țară și din afara ei, ea realizându-se prin contribuția tuturor românilor ortodocși și a fiecăruia în parte. Colecta deja începută în eparhiile Patriarhiei Române arată că mulți români ortodocși, deși acum sunt săraci material, sunt totuși bogați în credință și darnici în conlucrare, oferind lunar darul lor edificator de zid și de suflet. Lucrările de construire a Catedralei Mântuirii Neamului se desfășoară pe bază de licitație sau selecție și oferă locuri de muncă pentru oameni calificați în acest domeniu, iar fiecare bănuț este folosit cu mare atenție și responsabilitate. Noua catedrală va avea în incinta ei cămine și cantine pentru pelerini, un centru social-cultural pentru tineri și adulți, un centru medical de diagnostic și tratament pentru pelerini săraci. Astfel lucrarea spirituală sau liturgică a catedralei se va împleti cu lucrarea ei socială. În pofida unor atitudini tendențioase sau ostile din presă, construirea Catedralei Mântuirii Neamului este puternic susținută de poporul dreptcredincios, mai ales de clericii și credincioșii ortodocși români care au contribuit și la construirea altor biserici în ultimii 20 de ani. Aceștia reprezintă acum neamul de voievozi ctitori de locașuri sfinte, apărători ai credinței și ai culturii românești creștine, care construiesc biserici utile nu doar pentru ei înșiși, ci și pentru generațiile viitoare. Drept recunoștință, Biserica noastră pomenește zilnic în rugăciunile ei pe cei care au zidit și ajutat biserici numindu-i «fericiții și pururea pomeniții ctitori». De aceea, vă îndemnăm și pe dumneavoastră să vă adăugați lor ajutând la construirea Catedralei Mântuirii Neamului, oferind un dar pentru eternitate, deoarece iubirea față de Biserică este arvuna vieții veșnice. Totodată, vă îndemnăm să ajutați pe cei săraci, bolnavi și singuri, pe cei bătrâni, orfani și îndoliați din locurile natale românești, pentru că faptele bune devin izvor de bucurie și binecuvântare a vieții omului pe pământ și în ceruri“.

Misiunea sacramentală a Bisericii

Reprezentanța Patriarhiei Române pe lângă instituțiile Uniunii Europene, în colaborare cu Parlamentul european, a organizat la Bruxelles, în perioada 28 iunie–1 iulie 2011, simpozionul cu tema „Misiunea sacramentală a Bisericii ortodoxe în context european“, la care au participat profesori de teologie din România și Belgia. În urma prezentărilor și dezbaterilor din cadrul simpozionului, participanții au ajuns la următoarele concluzii:

1. Misiunea Bisericii, în expresia ei sacramentală, este o responsabilitate constantă, care trebuie asumată și exprimată în actualul context european.

2. În acest sens, au fost abordate și analizate din perspectivă dogmatică și canonică principalele provocări la adresa sacramentalității Bisericii în exprimarea ei specifică, în noul context european, dezbaterile focalizându-se în special asupra Tainelor Botezului și Cununiei, a problematicii iconomiei sacramentale, precum și a dialogului panortodox.

3. Degradarea conștiinței eclesiale și relativizarea valorilor familiei creștine provoacă deteriorarea relațiilor dintre soț-soție, părinți-copii, familie și societate. Biserica are vocația de a răspunde acestui fenomen printr-o permanentă și dinamică afirmare a ethosului creștin-ortodox, prin contextualizarea dinamică a mesajului evanghelic și patristic cu atenție deosebită față de persoana umană aflată în dificultate și confuzie duhovnicească și implicit existențială. Discuțiile și analizele acestor teme au fost privite în special din perspectivă pastoral-misionară, cu implicații interconfesionale și interreligioase. De asemenea, au fost invocate diferite situații și practici complexe din punct de vedere dogmatic și canonic referitoare la căsătoriile mixte și la Taina Botezului, în noul context al secularizării și globalizării societății umane, în general, și al spațiului european, în special.

4. Participanții au conștientizat importanța și eficiența unor astfel de întâlniri prin care să se realizeze identificarea punctuală a provocărilor complexe cu care se confruntă Biserica și a soluțiilor concrete fundamentate pe tradiția ei dogmatică și canonică.

5. Premieră în teologia academică românească, Simpozionul internațional organizat de Reprezentanța Patriarhiei Române la Bruxelles s-a bucurat de o deplină apreciere din partea participanților, deschizând drumul către noi colaborări interdisciplinare cu implicații directe în misiunea Bisericii

Biserica ortodoxă din Estonia revine la calendarul gregorian

Sfântul Sinod al Bisericii ortodoxe din Estonia, în frunte cu mitropolitul Stephanos, a decis revenirea la calendarul gregorian. În sesiunea plenară, decizia a fost supusă la vot, iar din cei 88 de reprezentanți prezenți, 73 au votat pentru, unul împotriva și au existat 14 abțineri. Inițial, Biserica Ortodoxă din Estonia aderase la reforma calendarului propusă de Bisericile ortodoxe în anul 1923, dar situația de după al doilea război mondial, atunci când micul stat baltic a fost integrat în Uniunea Sovietică, a dus la o revenire forțată la calendarul iulian. Începând de la căderea regimului comunist și până în prezent, Biserica din Estonia a păstrat paralel cele două calendare, iar situația eclesială internă a fost extrem de dificilă în aceste condiții, creștinii ortodocși fiind nevoiți să țină sărbătorile impor-

tante la date diferite. Reformarea calendarului devine aplicabilă din anul 2012 în Biserica Ortodoxă din Estonia, urmând ca sărbătorile fixe să urmeze calendarului gregorian, iar cele mobile, calendarului iulian, în acord deplin cu hotărârile Congresului Panortodox din 1923.

(Știri extrase din buletinul informativ „Viața cultelor“, nr. 893–895, publicația franceză „Service orthodoxe de presse“, nr. 349–350, centrul de presă „Basilica“, Ziarul „Lumina“ și internet.)

Nicolae Morar, **Dimensiunea creștină a operei lui Nicolae Steinhardt**, Ediția a II-a, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2011, 255 p.

Ab origine disertație doctorală, volumul de față, elaborat de Părintele profesor Nicolae Morar, are prețul său aparte, dânsul relevând cu deosebită competență aspectele creștine din opera celui convertit în temniță, călugărit, scriitorul de înaltă calitate morală – Nicolae Steinhardt.

Cartea prezentă cuprinde: un remarcabil Cuvânt-înainte iscălit de prof. univ. dr. Iosif Cheie-Pantea, apoi alese Considerații asupra operei – sub semnătura regretatului cleric-academician Dumitru Popescu –, apoi o Introducere aparținând autorului și mai multe capitole, cu subdiviziunile respective. Capitolele, în număr de patru, se intitulează astfel: *Cultura românească sub avatarurile modernității*, *Invariantele gândirii steinhardtienne*, *Literatura – Artă și „carismă”*, *Teologie și teandrie*. Capitolele în cauză sunt urmate de concluzii și de o bibliografie extrem de bogată (pp. 240–253).

Cartea actuală se cuvine a fi lecturată atent, spre satisfacția noastră intelectuală și spirituală. Ne impresionează plăcut mărturisirea Păr. N. Morar că a conceput acest impresionant tom „din dorința de a arăta că, într-o lume cotropită de primatul economiei asupra spiritului, există suficiente modele și tot atâtea temeuri în favoarea încrederii în om și în demnitatea umană”. Din păcate, aceste modele se împuținează pe zi ce trece. Cum arată și întâiul prefațator (dl. prof. Iosif Cheie-Pantea), autorul și-a asumat o grea sarcină de a „realiza un studiu global al gândirii steinhardtienne, ofe-

rindu-ne exegeza cea mai amplă consacrată până în prezent scrisului lui Steinhardt”. Iar teologul de pioasă amintire, prof. Dumitru Popescu, sublinia faptul că Păr. N. Morar a izbutit să demonstreze convingător dimensiunea religioasă a operei steinhardtienne, îndeosebi în partea a doua a lucrării Sfinției Sale.

Cel ce n-a despărțit radical teologia de cultură, Monahul de la Rohia a știut să facă o eboșă emoționantă chipului moral al următorului lui Hristos: „Creștinul autentic trebuie să fie sensibil la recomandările lui Iisus, care cere prietenilor Lui să vadă cu ochii, să audă cu urechile, să înțeleagă cu inima, să înțeleagă faptul că viața este ceasul în care fiecare persoană se poate realiza ca destin. Creștinul se cuvine să fie zâmbitor, tolerant, rațional, degajat, convins de relativitatea celor lumești...” (pp. 170–171), cum a probat de altfel, cu prisosință, cel care a dăruit și dăinuit, Monahul rohian ce nu va muri prin ceea ce a lăsat moștenire.

Îl felicităm, sincer și călduros, pe autorul nostru pentru nivelul academic al lucrării sale, așteptând și alte cărți de aceeași valoare de la șeful de catedră al Teologiei timișorene.

Preot prof. V. MUNTEAN

Andrei Pleșu, **Despre Îngeri**, Editura „Humanitas”, București, 2010, 284 p.

Motto: „*Pentru unii, înțeleg foarte bine, a vorbi, astăzi, despre îngeri sună ca nuca-n perete. Dar în definitiv nu toți trebuie să ajungem analiști politici, tranzitologi, profesioniști ai reformei. E bine ca în orizontul*

nostru mental să apară, din când în când măcar, și lucruri mai puțin subînțelese, mai puțin actuale. Altfel ne înțepenesc încheieturile și murim de plictiseală. Reflecția despre îngeri poate fi, vă asigur, o bună terapeutică pentru combaterea mediocrității intelectuale, de a cărei amenințare nu scapă nimeni” (Andrei Pleșu).

Omul de cultură Andrei Pleșu s-a născut la 23 august anul 1948, în municipiul București. Absolvent al Facultății de Arte Plastice, Secția de istoria și teoria artei. Doctoratul în istoria artei la Universitatea din București, cu teza „Sentimentul naturii în cultura europeană”. Lector universitar la Academia de Arte Plastice, București (cursuri de istorie și critică a artei moderne românești) (1980–1982). Profesor universitar de filozofie a religiilor, Facultatea de Filozofie, Universitatea din București (1991–1997). Fondator și director al săptămânalului de cultură „Dilema” (1993). Fondator și președinte al Fundației „Noua Europă” și rectorul Colegiului „Noua Europă” (1994). Membru al World Academy of Art and Science (1997). Membru al Académie Internationale de Philosophie de l’Art, Geneva, Elveția (1999). Dr. phil. honoris causa al Universității „Albert Ludwig” din Freiburg im Breisgau, Germania (2000) și al Universității „Humboldt” din Berlin, Germania (2001). Commandeur des Arts et des Lettres, Paris, Franța (1990). New Europe Prize for Higher Education and Research la Berlin, acordat de Center for Advanced Study in the Behavioral Sciences, Stanford, Institute for Advanced Study, Princeton, National Humanities Center, Research Triangle Park, North Carolina; Netherlands Institute for Advanced Study in the Humanities and Social Sciences (NIAS), Wassenaar; Swedish Collegium for Advanced Study in the Social Sciences (SCASSS), Uppsala și Wissenschaftskolleg zu Berlin (1993). Premiul Academiei Brandenburgice de

Științe din Berlin, Germania (1996). Ordre national de la Légion d’Honneur al Franței (în martie, în gradul de Commandeur și, în decembrie, în gradul de Grand Officier) (1999) etc.

Activitatea publicistică: **Călătorie în lumea formelor (eseuri de istorie și teorie a artei)**, Meridiane, București, 1974; **Pitoresc și melancolie. O analiză a sentimentului naturii în cultura europeană**, Univers, București, 1980; ediții Humanitas, 1992, 2003; **Francesco Guardi**, Meridiane, București, 1981; **Ochiul și lucrurile (eseuri)**, Meridiane, București, 1986; **Minima moralia (elemente pentru o etică a intervalului)**, Cartea Românească, București, 1988; ediții Humanitas, 1994, 2002, 2006, 2008 (trad.: franceză, L’Herne, Paris, 1990; germană, Deuticke, 1992; suedeză, Dualis, Ludvika, 1995, maghiară, Tinivár, Cluj-Napoca, 2000; împreună cu fragmente din **Limba păsărilor**, Jelenkor Kiadó, Pécs, 2000; slovacă, Kalligram, Bratislava, 2001); **Jurnalul de la Tescani**, Humanitas, București, 1993, 1996, 2003, 2005, 2007 (trad.: germană, Tertium, Stuttgart, 1999; maghiară, Koinónia, Budapesta, 2000); **Limba păsărilor**, Humanitas, București, 1994; reeditare Humanitas, 1997; **Chipuri și măști ale tranziției**, Humanitas, București, 1996; *Eliten – Ost und West*, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 2001; **Despre îngeri**, Humanitas, București, 2003; reeditare Humanitas, 2004, 2005, 2006, 2007, 2008; **Obscenitatea publică**, Humanitas, București, 2004; reeditare Humanitas, 2005; **Despre bucurie în Est și în Vest și alte eseuri**, Humanitas, București, 2006, 2007, precum și numeroase studii și articole în reviste românești și străine.

Despre îngeri sau conturarea elementelor pentru o teorie a proximității, o proximitate pe care fiecare o percepe subiectiv, prin *obiectivitatea* propriei sale personalități. Premisa volumului o constituie afini-

tatea lui Andrei Pleșu pentru *reflexul firesc al spațiilor intermediare*, care în plan ontologic se ființează prin îngerii... Autorul se confesează încă din debutul primului capitol, [...] *n-am văzut niciodată îngerii. Sau nu-mi amintesc să fi văzut. Nu fac parte dintre cei care se pot lăuda cu experiențe directe, n-am organ pentru fenomene*, ceea ce subliniază că această carte nu istorisește întâmplări supranaturale, neobișnuite sau trăiri limită, ci este o reflectare a unei probleme, în acest caz, angelologia.

Background-ul artistic al desăvârșirii acestei opere nu este similar cu *pacea benedictină a unei chilii căptușite de cărți*, Andrei Pleșu neavând calma suită de idei a cercetătorului tradițional. A scris gătit, respirând greu, în clipele și momentele lăsate și rămase libere de felurite tensiuni centrifugale, dar tocmai aceste detalii au făcut ca acest proiect să devină pentru autor o formă de supraviețuire intelectuală. În ceea ce privește structura, cartea are două părți: prima, o *introducere în angelologie*, care își propune să argumenteze cititorului rubricile semnificative ale domeniului. Este o selecție, prelucrată, a notelor de curs susținute de Andrei Pleșu, observându-se astfel tonul discursului didactic (marcat de oralitate și de anumite strategii divulgative și, să nu uităm, referințele bibliografice de rigoare). A doua parte este în același timp mai puțin convențională și mai sobră, preia teme din partea precedentă pentru a le specifica și a le adânci și, de ce nu, pentru a deschide teme noi (acum textul e mai puțin oral, mai analitic).

Cu intenții relativ modeste, Andrei Pleșu nu ne livrează o nouă contribuție științifică, un tratat de angelologie sau un masiv tratat de doctorat, ci își propune ca tema dezbătută să devină un subiect plauzibil pentru cititorul contemporan, care, trebuie să recunoaștem este destul de sceptic în ceea ce privește esența teologică. Personal, consider că această carte nu se constituie sub nicio

formă în canoanele specifice textelor biblice, ci redă angelologiei, așa cum opinează și Pleșu, *demnitatea culturală și religiosul existențial pe care cred că le merită*. Aș spune eu că acest discurs eseistic (care pe alocuri este lipsit de pedanteria academică, ceea ce îi conferă și un grad înalt de reflexivitate) este remediul pentru curiozitatea și onestitatea intelectuală a unui cititor care dorește să citească și „altceva“.

Chiar dacă este o carte despre îngerii și aceștia ar fi trebuit să fie personajele principale, *povestea* are ca nucleu ființa umană, respectiv identitatea sa prin raportare la (im)perfectiune, la suma tuturor ipostazelor temporale pe care un individ le parcurge evoluând, depășindu-se, revizuiindu-se, (re)actualizându-se. Dintre titlurile capitolelor care alcătuiesc acest volum amintesc: *Farmecul lumilor intermediare, Îngerii și imaginarul, Experiențe, tatonări, lecturi* etc., fiecare capitol fiind o piesă importantă a acestui puzzle, o lecție de semiotică a intervalului.

Propriul extins al ființei umane către tot ceea ce, *fără să ne fie străin, e altceva în noi, altceva-ul nostru*, se definește ca alteritate identică a individualității, respectiv îngerul. Având ca scenografie etic, în speță, reglarea mișcării noastre între bine și rău (acceptând acest aspect dihotomic, dincolo de relativitatea acestor două concepte), se nuanțează și comportamentul ființei umane în interval deoarece, în cele din urmă, suntem ființe de interval (ființa nepunându-se identifica și cu non-eul său). Această ecuație subliniază și *diferența dintre îngerii și noi – pentru că și îngerii sunt ființe ale intervalului – este că pentru ei problema opțiunii s-a pus o singură dată, în vreme ce pentru noi ea se pune clipă de clipă*. Mai mult decât atât, dacă ar fi să acceptăm ideea că *îngerii sunt dublul ceresc al omului sau variantele mai structurate ale identității umane*, atunci suntem mereu însoțiți de modelul nostru, de portretul nos-

tru îmbunătățit. *Și suntem – sau, în orice caz, ar fi bine să fim – într-un dialog permanent cu posibilul acestui portret. [...] El conjugă neobosit, la optativ, curgerea vieții noastre, așa cum am face-o noi înșine dacă am fi în condiția lui.*

O altă idee foarte interesantă care se desprinde din acest text este supra-angelicitatea umană, care, bineînțeles, trebuie înțeleasă din prisma ordinii ierarhice a lumii, a materialității. În acest sens este primordial să amintim caracteristicile ființei umane: natura stăpânitoare a omului, felul întreit al cunoștinței noastre (cunoștința mintală sau înțelegătoare, rațională și pe aceea prin simțuri) etc. De asemenea, *lumea este o unitate ierarhică: unitas ordinis. Ea are rost, este rânduită, în sensul că nimic nu este întâmplător în teritoriul ei. [...] Este o ordine vie, flexibilă, care nu exclude misterul, iar „sociologia cerului“ se instituie prin comprehensiunea proximității, sub forma începutului parcurgerii, convertirea vidului în interval dinamic, în drum.* Prin extensie, putem compara capacitatea autorului de reprezentare și de exemplificare a angelologiei sau a unor elemente de celest cu talentul unui pictor care, prin culori meșteșugite, dă contur unor realități fără suport palpabil, acest aspect poate fi convertit și problemei reprezentabilității îngerilor (în același interval: materie – spirit, corp – suflet etc.). Cu toate că pentru unii cititori subiectul abordat de Andrei Pleșu poate fi unul neinteresant și anost, în ceea ce mă privește împărtășesc punctul de vedere al autorului: *Este bine ca în orizontul nostru mental să apară, din când în când măcar, și lucruri mai puțin subînțelese, mai puțin actuale. Altfel ne înțepenesc încheieturile și murim de plictiseală. Reflecția despre îngeri poate fi, vă asigur, o bună terapie pentru combaterea mediocrității intelectuale de a cărei amenințare nu scapă nimeni.* A fi sau a nu fi în dialog cu îngerul.

În altă ordine de idei, adâncind și aprofundând mai mult lucrurile, vom afirma și sublinia că Omul, ca încununare a creației, ca sinteză a acesteia, cuprinde înlăuntrul său, mineralitate, animalitate, dar deopotrivă, treptele sublime ale ierarhiilor superioare. Cu alte cuvinte, spune Andrei Pleșu în lucrarea sa **Despre îngeri**, omul este un ansamblu simfonic din care nu se aude decât un paragraf. „Îngerul este arvuna celestă a acestei armonii. Prin el descoperim dintr-o dată întreaga noastră sonoritate, auzim partea încă neauzită a melodiei proprii“. Dar câți ascultăm cu adevărat această melodie? Preferăm să catalogăm experiențele cotidiene în simpli termeni antitetici de genul noroc/ghinion, ori să devenim dependenți față de multitudinea de talismane, amulete de tot soiul, apărute pe piață, inconsistenței noastre. Poate fi și o problemă de limbaj, și atunci este mai puțin gravă, însă adevărata dilemă este că această neîncredere în Pronia divină, devine cumva ființială omului post-modern. Uităm de asemenea, puterea gândului, mai ales asociată cu cea a cuvântului. În virtutea acestei puteri, reflexia și reflecția la înger îl face propriu persoanei noastre: prin înger, omul se descoperă ca intelect pur, iar prin om, îngerul aproximează „miresmele senzitivității“, după cum susține și remarcă și autorul. Metafizicianul, teologul sau credinciosul care reflectează asupra problematicii îngerilor oferă, prin urmare, intelectului o hrană speculativă pe măsura lui. Gândul la înger face ca îngerul să se nască în spațiul gândirii, tot astfel cum gândul la om face ca omul să prindă contur în spațiul existenței angelice. Omul devine înger și îngerul devine om prin simplul fapt că se reflectă unul într-altul.

Dacă îngerul este însuși actul intelectual prin care el se prezintă conștiinței mele, dacă îngerul este „înființat“ prin orientarea mea către el, atunci ce rămâne din existența lui autonomă, ce este îngerul „în sine“? Întrebarea este superfluă. Sigur că îngerul

nu este un fenomen al gândirii mele. Dar „în sine“-le lui nu este la îndemâna capacităților mele de definire, și aceasta este surprinsă și în axioma lui Eriugena: „Cel care definește trebuie să fie mai cuprinzător decât obiectul definit“. Dacă poate cineva cu adevărat să definească îngerul „în sine“, ca de altfel și omul „în sine“, Acesta este numai Creatorul lor și al nostru, al tuturor. Ființei create nu-i rămâne în acest caz decât să se declare mulțumită cu o cunoaștere (de) limitată, nu cu ceea ce ființa îngerului poate fi „în sine“, ci cu ceea ce poate asimila firea sa cognitivă. Ființa creată nu poate recunoaște îngerul decât în ceea ce are în comun cu el, adică în intelect. Intelectul omenesc este intelect angelic, adumbrat de trup. Intelect ceresc, celest și corporalitate terestră, omul este simultan în armonie și în contradicție cu lumea îngerilor. Deocamdată, limitat de fizicalitate, intelectul uman este o facultate condamnată la intermitență. Nu poate gândi asupra „văzutele“ decât din imediata lor vecinătate și nu poate gândi asupra „nevăzutele“ decât tot din unghiul celor văzute „în oglindă și în ghicitură“, așa cum o face credința.

S-a spus mereu că îngerii sunt „dublul“ ceresc al omului. Și așa după cum afirmă Andrei Pleșu, suntem însoțiți mereu de modelul nostru, de „portretul“ nostru îmbunătățit. Și suntem – sau ar fi bine să fim – într-un dialog permanent cu posibilul acestui portret. Pentru că lângă fiecare „este“, îngerul care așează un „cum ar trebui să fie“. El conjugă neobosit, la optativ, curgera vieții noastre, așa cum am face-o noi înșine dacă am fi în condiția lui și statutul său. Și pentru a înțelege mai bine, în ce constă dialogul om-înger, să privim fenomenul lumii îngerilor în lumina dogmaticii ortodoxe. Pe baza revelației divine, Biserica învață că prin lumea spirituală se înțelege lumea îngerilor, în dubla lor ipostază: buni și răi. Îngerii au fost creați de Dumnezeu din nimic, prin înțelepciunea, dragostea și

voința Sa. În Sfânta Scriptură nu se menționează în mod clar și precis actul creării îngerilor. Sfântul Ioan Gură de Aur explică absența din referatul biblic a precizărilor referitoare la îngeri, scriind: „În cartea Facerea se urmărește numai începutul istoric al lumii văzute și actul stăpânirii ei. Cronologia faptelor expuse în Cartea Genezei urmează să pună în lumină personalitatea Creatorului ei și activitatea providențială a Acestuia“. Pe de altă parte, absența unei informații precise în cărțile lui Moise, în ce privește originea îngerilor, este consecința faptului că autorul biblic se temea ca poporul să nu idolatrizeze aceste făpturi. Așadar, îngerii sunt ființe imateriale, personale și mărginite, dar superioare omului, atât în putere, cunoaștere, cât și în virtute. Nu au nevoie de hrană, nu au gen și nu sunt supuși tentațiilor și ispitelor: „La înviere, oamenii nici nu se însoară, nici nu se mărită, ci sunt ca îngerii lui Dumnezeu în cer“ (Matei 22, 30). Însușirea rațională a îngerilor buni este subliniată de Sfântul Apostol Pavel: „Pentru că înțelepciunea lui Dumnezeu cea de multe feluri să se facă cunoscută acum, prin Biserică, începătorilor și stăpâniilor în ceruri“ (Efeseni 3, 10). Facultatea rațională a îngerilor este confirmată de către Fiul lui Dumnezeu: „Să nu disprețuiți pe vreunul din aceștia mici, că zic vouă: că îngerii lor, în ceruri, pururea văd fața Tatălui Meu, Care este în ceruri“ (Matei 18, 10). Însușirea volițională a îngerilor buni este precizată de Psalmistul David: „Binecuvântați pe Domnul toți îngerii lui, cei tari la virtute, care faceți cuvântul Lui și auziți glasul cuvintelor Lui“ (Psalmul 102, 20). Însușirea afectivă a naturii îngerilor este subliniată de cartea Psalmilor, unde se remarcă acordul deplin între voința lui Dumnezeu și modul de a acționa al îngerilor: „Lăudați-L pe El toți îngerii Lui, lăudați-L pe El toate puterile Lui“ (Psalmul 148, 2).

În legătură cu numărul lor, Sfinții Părinți ai Bisericii (în special Sfântul Dionisie Areopagitul în lucrarea sa **Ierarhia cerească și ierarhia pământescă**) arată că numărul lor este foarte mare. Sfântul Ioan Gură de Aur, preluând o expresie a Sfântului Clement Alexandrinul, afirma că sunt „popoare infinite de puteri netrupești”. Ierarhia îngerilor buni nu este menționată direct în Sfânta Scriptură; totuși, în funcție de însușirile cu care au fost înzestrați de Dumnezeu la creație și de efortul personal depus în sensul și direcția conlucrării cu harul dumnezeiesc, îngerii se deosebesc între ei. Acest aspect permite și îngăduie împărțirea lor în mai multe categorii. În lucrarea **Despre ierarhia cerească**, Sfântul Dionisie Areopagitul arată că îngerii se împart în trei triade sau clase, în funcție de gradul lor de apropiere de Dumnezeu: *Triada 1*: Scaunele, Heruvimii, Serafimii; *Triada 2*: Domniile, Stăpânirile, Puterile; *Triada 3*: Începătoriile, Arhanghelii, Îngerii. Îngerii sunt cinstiți de către Biserică încă din epoca apostolică. Treptat, Biserica a oficializat un cult de venerare a îngerilor, concretizat în acatiste, rugăciuni și imnuri. De asemenea, Biserica a consacrat ziua de luni a fiecărei săptămâni pentru venerarea și pomenirea îngerilor, precum și zile de evocare a unuia sau mai multor îngeri, cum ar fi ziua de 8 noiembrie a fiecărui an, când îi cinstim și îi pomenim pe Sfinții Arhangheli Mihail și Gavriil. Mai mult decât atât, în semn de cinstire deosebită, o parte dintre bisericile locale au ca protectori spirituali pe îngerii amintiți, iar onomastica creștină confirmă importanța deosebită pe care credințioșii o acordă acestora, prin preluarea numelor lor ca nume de botez. Călugării, monahii sunt dovada vie de venerare a îngerilor, prin faptul ca preiau modelul acestora, alegând să ducă pe pământ o viață îngerească, după cuvântul Mântuitorului nostru Iisus Hristos, potrivit Căruia, în viața de dincolo, nu se vor mai căsători, ci vor fi ca

îngerii lui Dumnezeu în ceruri. În planul divin, toți îngerii au fost gândiți ca spirite bune. Momentul căderii acestora corespunde cu cel al creării lor, gândul spiritelor rele situându-se pe o poziție opusă gândului dumnezeiesc. Urmărilor acestei atitudini au fost: denaturarea discernământului, scurt-circuitarea afectelor și dirijarea voinței spre rău. Păcatul îngerilor răi a constat în controversa cu Dumnezeu. Păcătuiind în deplină cunoștință, hotărârea, decizia lor a dus la o condamnare definitivă și irevocabilă. În Sfânta Scriptură se arată că îngerii răi au ispășit pe primul om (Facerea 3, 1–15) și că există o împărăție a diavolului, după cum se exprimă Mântuitorul nostru Iisus Hristos. (Matei 12, 26).

Îngerii răi sunt ființe spirituale, personale – acest lucru îl reflectă însuși numele lor: „Satan” (Matei 12, 26), „Belzebul” (Matei 10, 25), „Veliar” (II Corinteni 6, 15) – înzestrate cu libertate, rațiune, voință și simțire. Rațiunea îngerilor răi este orientată către săvârșirea faptelor rele. Voința lor este dirijată în direcția săvârșirii constante a răului. Simțirea acestora este subordonată acțiunilor aflate în opoziție cu voința lui Dumnezeu. Gravitatea păcatului lor releva două aspecte: ca ființe pur spirituale, le era mai ușor să nu păcătuiască, gândirea lor fiind intuitivă, nu discursivă; fiind lipsiți de trup și de tentațiile carnale, păcatul lor este al voinței, nu al afectelor. În ce privește numărul îngerilor răi, Sfânta Scriptură vorbește despre o împărăție a diavolilor: „Dacă satana scoate pe satana, s-a dezbinat în sine; dar atunci cum va dăinui împărăția lui” (Matei 12, 26). Mântuitorul nostru Iisus Hristos arată că există legiuni de diavoli. Din numirile cuprinse în textele biblice rezultă că numărul diavolilor este foarte mare: „draci” (Matei 11, 18), „diavoli” (Matei 4, 1); „duhuri necurate” (Matei 10, 1); „duhuri rele” (Apocalipsa 16, 14). Deosebirile între îngerii răi se datorează gradului lor de participare la revolta împo-

triva lui Dumnezeu; ei se situează pe o treaptă inferioară de existență, deosebită de cea pe care se găseau înainte de cădere. Ca urzitor al răului, diavolul este un agent al corupției și îi provoacă pe oameni la păcat, spre a-i câștiga pentru împărăția sa: „Potrivnicul vostru, diavolul, umblă, răcnind ca un leu, căutând pe cine să înghită“ (I Petru 5, 8). El poate ispiti omul, dar nu-l poate constrânge să păcătuiască, nu poate trece peste voința omului, cu alte cuvinte. Maniera în care diavolul provoacă subiectul uman este de ordin psihologic. El acționează asupra omului prin percepții, senzații și reprezentări ori prin influențarea discernământului, a imaginației, a închipuirii și a fanteziei, cu scopul de a genera și stimula confuzia, astfel ca o pseudovaloare să fie acceptată ca o valoare autentică. Dumnezeu permite și îngăduie diavolului să exercite acțiuni coruptibile asupra omului. Scopul acestor acțiuni este de a fortifica voința subiectului uman în lupta împotriva răului și de a releva disponibilitatea naturii umane în direcția realizării în lume a binelui. În teologia musulmană există legenda potrivit căreia o seamă de îngeri au devenit răi din invidie, fiindcă omul a fost creat într-un mod privilegiat: trup și suflare divină și prin aceasta ar fi în potențialitate, superiori îngerilor. În pofida acestei legende, nu putem afirma că ar exista superioritate în Împărăția lui Dumnezeu, căci nu se pune problema acolo unde este o permanentă desăvârșire și ajungerea treptată la adevărurile dumnezeiești.

Însă, este adevărat că, pe lângă faptul că sunt duhuri slujitoare, îngerii au ca trăsătură definitorie nevoia de a proteja creația lui Dumnezeu. Iar un obstacol, o piedică în calea protecției îngeresti, este exercițiul egolatru, obsesional al protecției și iubirii de sine. Grija meschină de sine expune la trufie, slavă deșartă, orgoliu și suficiență de sine. Omul nu poate fi propriul său înger: „Nu vă îngrijorați de viața voastră

(...) nici de trupul vostru (...). Nu vă îngrijorați de ziua de mâine“ (Matei 6, 25, 34). Faptul de a fi protejat stimulează consolidarea propriei dimensiuni protectoare. Îngerul transmite omului pe care îl protejează misterul vocației protectoare, astfel încât protejatul învață să protejeze la rândul său, își descoperă dimensiunea angelică

Acum, în încheiere, vom afirma și susține cu toată tăria și convingerea, că volumul **Despre Îngeri** al domnului Andrei Pleșu este unul dintre cele mai bune tratate de angelologie din cultura și spiritualitatea noastră, răsăriteană, ortodoxă și, mai ales, românească, ce contribuie, deci, la consolidarea, nu numai a culturii dar și a teologiei, a doctrinei ecleziastice și a dogmaticii românești.

STELIAN GOMBOȘ

Ovidiu Hurduzeu, Mircea Platon, **A treia forță – România profundă**, Editura „Logos“, București, 2008, 367 p.

Motto: *„Nu ni se potrivește nici un model extern de civilizație: nici cel sovietic, nici cel american, nici cel nipon sau german. Ar fi trebuit să fim lăsați să creștem organic, dinlăuntru nostru. Cred că schema de bază, arhetipal-seminală, a ființei noastre se găsea undeva în duhul vechiului sat valah: care sat, murind cu zile, ne-a lăsat de izbeliște, la mijloc de drum, între preistorie și electronică. Nu avem un pattern, creștem și descreștem aiurea, după legi haotice, stejari în ghivece, lupi în seminare marxiste, ingineri căutând petrol și oțel și negăsind decât cimitire de folclor și limbă“* (Ion D. Sîrbu, **Jurnalul unui jurnalist fără jurnal**).

Am încheiat, în urmă cu câteva ceasuri, și cu o oarecare întârziere, lectura volumului, scris „la patru mâini, două suflete mari și două caractere tari“ de eseistii Ovidiu

Hurduzeu și Mircea Platon și recomandată cu multă sinceritate și responsabilitate de către actorul, regizorul creștin, apologetul și mărturisorul autentic Dan Puric. În mod normal, aș lăsa să treacă de la câteva zile la săptămâni, care să lase ebuliția lecturii să decanteze lin într-un text. Unele dintre recenziile mele sunt departe de momentul primei lecturi cale de mai mult de un an. De data aceasta nu va mai fi la fel, scriu la cald, adică la roșu. Voi mai face, mărturisesc dintru început, ceva ce consider a fi impardonabil, un lucru pe care mi-l refuz din principiu: o recenzie la persoana întâi. În raport cu cărțile pe care le citesc, sunt prea mic, nu exist. Volumul celor doi autori nu m-a întâlnit altfel, nici nu m-a lăsat mai mare. Poartă însă cu el o încărcătură de prezent care provoacă cititorul la o reflecție fățișă, fără jumătăți de măsură. Un prezent agresiv ca o îndrăgostită care vrea să știe: „Mă iubesti?” și căreia nu-i poți răspunde decât afirmativ sau negativ, dar musai cinstit. Nu te poți angaja în fața acestui tip de întrebare decât la persoana întâi, strict personal. Deci și prin urmare, așa voi face. Am terminat lectura cu certitudinea întâlnirii cu unul dintre cele mai importante texte despre lumea noastră redactat în România, senzație pe care n-am mai avut-o niciodată de la **Omul recent** a lui Horia Roman Patapievic încoace. Rog ca această din urmă observație să nu-mi fie judecată prea dur, neputând spune, la urma urmei, că citesc toate lucrările care se publică pe la noi, nici măcar pe toate care merită acest efort. Este o impolitețe față de contemporaneitate, dar este preferabil așa, zic eu, decât să fii nerecunoscător celor ce ne vin din trecut. Observația asemănării dintre cele două volume nu este, cred, lipsită de importanță, și o voi relua în partea finală a recenziei, acolo unde voi încerca să schițez câteva anticipări ale impactului pe care îl va avea **A treia forță: România profundă**.

Așadar, iată, în răstimpuri, în orice cultură apar cărți care dinamitează ideile considerate până atunci a fi de necontestat. Cărți inclassificabile, care deschid drumuri, redefinesc perspective și creează un climat nou. Nu cred că greșesc când afirm că **A treia forță: România profundă**, cartea scrisă „de patru mâini și două capete” – de Ovidiu Hurduzeu și Mircea Platon, cu postfața semnată de Gheorghe Fedorovici, și cu interviurile realizate cu cei doi autori și protagoniști de către Silviu Man, va măsura cu precizie cât de permeabili am rămas la idei cu adevărat noi, cât de ancorați suntem în realitatea zilelor noastre și, mai cu seamă, adevăratul nostru apetit nostru pentru libertate – acea libertate nemediată de nici o instanță politică ori slogan publicitar.

A treia forță: România profundă nu este bricolaj conceptual manufacturat de doi universitari. Autoritatea autorilor Ovidiu Hurduzeu și Mircea Platon nu provine din niscaiva fraze lungi și amenințătoare, delicat-ininteligibile, nici din docte și țepoase note de subsol, ci din faptul că ei știu să ți se adreseze direct, franc, iar nu cu identitatea tupilată după tufișul unor concepte costelive și arabescuri „telectualiste”. În cartea lor – scrisoare-manifest, iar nu poligon pentru patinaj teoretic – se vorbește, în cel mai viu și mai asumat mod cu putință, despre știrbirea fundamentelor lumii, despre lipsirea progresivă a omului de omenie, despre creșterea deficitului de România în România și alte probleme ce nu pot fi acoperite prin înnodarea de silogisme, ci doar prin *mărturisire*. Iar Ovidiu Hurduzeu și Mircea Platon mărturisesc, vorba aceluiași I. D. Sîrbu, citat mai sus, „despre tot ce nu ți se poate lua la pecheziție”.

Ce înseamnă a gândi? Eugen Ionesco spunea: „A gândi înseamnă a gândi de unul singur”. A gândi nu înseamnă însă a jongla cu termeni prestabiliți – a gândi există numai în afara locurilor comune și ale judecăților vremii. Noi ne-am obișnuit să

credem că vremurile noastre ne dăruiesc libertatea, ceea ce n-a făcut nici Evul Mediu (pentru că „hm, obscurantist“), nici secolul XIX (pentru că „vai, monarhist“), nici perioada interbelică (pentru că „ah, Cioran-Eliade-Ionesco“). De-abia acum, după 45 de ani de comunism și 21 de ani de tranziție, printr-un miracol pe care nimeni nu încearcă să și-l explice, ni se pare că ne-am trezit, un pic buimăciți, în cea mai bună dintre lumile posibile. Libertatea noastră cea nouă s-a născut prin „spargerea prejudecăților“ lumii celei vechi... Ce uităm însă, tot aruncând diatribe împotriva vremurilor trecute, este că în locul vechilor prejudecăți, timpurile moderne ne-au făcut cadou altele, mai subtile, mai rafinate, mai adaptate noii noastre identități, de posesori de drepturi, carduri bancare și ferestre cu geam termopan. În loc să gândim singuri, ne-am învățat să cântărim lumea în termeni vagi și smulși de realitate, să ne raportăm existența nu la *oameni*, ci la instituții, și să etichetăm definitiv adevărurile incomode pentru a nu fi perturbați din reveriile noastre progresiste. Acesta este unul dintre marile merite ale volumului **A treia forță: România profundă** – acela că demonstrează, cu argument limpede și maximum de blândețe, că și lumea în care trăim suferă de grosolane imprecizii și de insuportabile locuri comune. De exemplu: imaginea noastră despre „capitalism“ este indisolubil legată de aceea a unor bănci și corporații uriașe, care rulează în circuitul economic sume amețitoare. Nu ne putem, deci, închipui un așa-zis capitalism la scară umană. Aici intervine Mircea Platon, dând exemplul unui model de **capitalism antibancar** practicat de negustorii Franței de dinainte de Revoluție, care – în chip uimitor – evitau împrumuturile și care nu aveau obsesia consumului și a maximizării cu orice preț a profitului (elemente fără de care nu poate fi imaginat „capitalismul nou“). Desigur, contraargumentul cel mai la îndemână ar fi să afirmăm că exemplul

este lipsit de relevanță, fiindcă aceasta se întâmpla de mult, în vremuri imemoriale, nu acum și aici, „în cea mai bună dintre lumile posibile“... Dacă am aduce însă această obiecție, am uita, în mod nepermis, că circuitul lumii nu este liniar și că o creștere cantitativă nu înseamnă neapărat un progres („*Chiar și despre o tumoare se spune că se află în progres*“ – Giovanni Sartori).

Într-un stil imbatabil, cu floreta lucidității învelită într-o teacă stilistică de mare rafinament, Mircea Platon ridică masive semne de întrebare deasupra utopiilor prefabricate cu care ne alimentăm zilnic:

– iluzia dezvoltării României prin rapt: „*România își va fi revenit când va avea nu cinci miliardari, ci 30.000 de croitori buni, nu când va avea cinci baroni ai impexurilor agricole, ci doar când va avea o economie țărănească prosperă și 200 de soiuri de vin bun*“ (**Ce-a mai rămas de apărat? Micul întreprinzător**);

– iluzia democrației imaculate: „*După cum observa Victor Davis Hanson, sistemul actual are încă de dat un răspuns la întrebarea dacă democrația e posibilă în lipsa existenței unei clase de țărani, de fermieri, de yeomen, de răzeși, a căror independență economică și virtuți rustice de autosuficiență, spirit de întreprindere, stocism, și prudență au stat la baza ideii democratice din vremea Greciei antice și până în secolele XIX–XX*“ (**Ce-a mai rămas de apărat? Satul**);

– iluzia dreptei intolerante: „*Nu forțez pe nimeni să fie ortodox, îl ascult pe cel care îmi vorbește de altă credință, dar nu accept să fiu «tradus», să fiu redefinit, reeducat, să fiu forțat să devin altceva sau să renunț la părți din credința mea sau din practica ei liturgică. Darul lui Dumnezeu e să ne iubim fiind diferiți – chiar dușmani –, nu să ne iubim pentru că suntem la fel. Pentru că trebuie să-l iubim pe El în noi,*

nu pe noi“ (**Cum poți fi conservator fără să fii legionar și fără să fii de stânga**);

– iluzia învecinării dintre conservatori și legionari: „*Punctele unde se operează desprinderea de Mișcarea Legionară sunt cele referitoare la: cultul violenței și folosirea atentatului politic ca răspuns la terorismul de stat; tehnocratismul elitelor (cultul «intelectualilor»); legat de acesta la rolul covârșitor al statului în viața economică sau spirituală, rol pe care conservatorii moderni nu îl mai pot pretinde, importantă fiind acum restaurarea libertății omului după deceniile de manipulare comunistă și pavlovianism social; antisemitismul și teoria conspirației iudeo-masonice, o pervertire doctrinară a realității care cere instrumente mult mai nuanțate de înțelegere și acțiune decât determinismul conspiraționist“ (idem);*

– iluzia unui creștinism al elitelor, aseptice și urbane: „*Intelectualii spiritualiști se vor introvertiți într-o «biserica interioară».* Vor să fie singuri cu Dumnezeu. Dar le ia multă bibliografie ca să ajungă acolo. Unui țaran român îi lua doar o îngenuchere. Uneori, prin părțile Basarabiei, și câteva gături de tărnie“ (**Ce-a mai rămas de apărut? „Ortodoxia babelor“**).

A nu se înțelege că omul timpurilor noastre – fie că locuiește la Lyon, Boston, Oradea sau Galați – nu ar avea deloc capacitatea de a distinge între realitatea înconjurătoare și realitatea simulată, născută din prejudecățile despre care vorbeam mai sus. Omul poate încă intui răul, dar numai în manifestările lui cele mai vizibile – ale nepăsării civice sau ale trucurilor politice. Neîncercând să caute cauzele prime ale răului ce-l înconjoară, el – constată Ovidiu Hurduzeu – sfârșește prin a-l echivala numai cu mizeria copioasă. Orizontul nostru de sensibilitate este micuț și, în miopia noastră, credem că de îndată ce nu vom mai arunca gunoaiile pe jos, vom putea să ne numim „civilizați“, uitând că civilizația nu

înseamnă neapărat omenie. Nu văd, de exemplu, dacă ar putea fi preferabilă limba dezinfectată, de cauciuc, a corporatiștilor, înjurăturii cleioase de Strehaia: „*În România, el nu vede decât gropile din asfalt, corupția politicianului și șpaga funcționarului din spatele ghișeului, mitocănia semenilor săi (dar nu și pe a lui însăși).* În mintea sa toate ar trebui să funcționeze ca-n Elveția, dar habar n-are cât l-ar costa o Elveție românească. Nici sclavii fericiți ai Americii nu văd mai departe de vârful nasului: îl înjură pe Bush pentru prețul ridicat al benzinei, dar continuă fiecare să meargă la birou într-un SUV de cinci tone. Se arată vag îngrijorați de «global warming», dar sunt speriați de-a binelea că fabricile se închid, țara se dezindustrializează iar viitorul se mută în China și India. Enorma aglomerare de mijloace redundante, proliferarea superfluului și a insignifianței, epuizarea realului prin secătuirea resurselor naturale și deșertificarea ordinii simbolice, prin virtualizare, viteza paroxistică imprimată fiecărei activități umane însoțită de imobilitatea gândirii critice – într-un cuvânt hipercomplexitatea, acționează prin mii și mii de cauze tangențiale și interpuse. E greu să le deslușești din habitaclul automobilului“ (**Hipercomplexitatea păguboasă**).

Odată ce diagnosticul corect a fost pus, tratamentul este necesar. Mircea Platon și Ovidiu Hurduzeu nu întemeiază o doctrină sau o ideologie, nu propun regulamente noi și noi organigrame. Oferă un drum de urmat, iar nu rezultatul de dobândit la deadline-ul vreunui cincinal. Omul înfățișat de **Forța a treia** nu este Om Nou, nu este secreția ambiguoasă a unor minți înfierbântate care vor să încerce încă un experiment social *à la manière de Pavlov*. Nu un alt om mutilat prin aderarea la noi canoane exterioare, ci omul întors înspre matca sufletului său. Nu partizani, nu adepți, nu purtători de insigne și drapele, ci *oameni* – fără majuscule, oameni în carne, oase și suflet... Oameni care nu

trăiesc pentru a se încadra în vechea dihotomie: „Hoț versus Prost“. Oameni care nu jubilează la gândul că au să-și îngroape viața undeva pe ruta birou–hipermarket. Care știu că „a te realiza“ nu înseamnă a avea un frigider ticsit. Care nu au nevoie de manuale de PR și comunicare pentru a se face înțeleși. Care nu fac binele doar pentru că așa se recomandă la televizor în fiecare sâmbătă seara și care știu că, orice ar spune cercetătorii americani, copiii pot crește cu hrană catodică pe bază de desene animate sângeroase și filme cu împușcături. Oameni normali.

În cele din urmă, este bine să ne întrebăm, după ce lectura ia sfârșit: și acum? Ei bine, fără să-mi arog daruri profetice, voi risca să dau niște răspunsuri, jumătate în serios, jumătate răspunzând unei provocări agonice. Ziceam, la începutul acestei recenzii-eseu, că **A treia forță: România profundă**, amintește tulburător de **Omul recent**. Din diverse motive de ordin personal, am citit această din urmă lucrare „la spartul târgului“, când valurile pe care le-a suscitât se domoliseră. Horia Roman Patapievicici era deja instituționalizat și cuminte ca un berbec jugănit, nimic din violența răzvrătitului nu mai apărea în persoana lui publică. În **Discernământul modernizării** aveam ulterior să asist la echilibristica puerilă a celui care jinduieste să păstreze varza (discernământul tradițional) fără să lovească, în numele Tatălui, capra (modernitatea). După varii alte luări de poziție de sorginte neoconservatoare, filosofiei pe tema 9/11 și deliruri hipercompetente despre Islam m-am lămurit: omul se golise de substanță, fusese vampirizat, devenise *de-al lor*. Îndrăznesc să spun că, pe termen scurt-mediu Ovidiu Hurduzeu și Mircea Platon sistemul îi va asalta și pe ei cu tentația confiscării.

În mediile României epidermice, cred că nu se va întâmpla aproximativ nimic. Cartea va fi vag citită, eventual adulată pe

ici pe colo, apoi peste ea se va depune praful uitării. Toată lumea o știe, și o știu și autorii prea bine: cărțile nu schimbă lumea. Atunci când par s-o facă, schimbarea e antrenată deja, cărțile doar o înregistrează *après coup*, și o cristalizează. În starea în care sunt lucrurile, este chiar lucid să ne întrebăm dacă ceva mai poate fi schimbat, iar dacă da, în ce fel, în bine sau în rău? Textele sacre vorbesc despre o ultima parte a ciclului cosmic ca despre o perioadă de violență, de rătăcire și de ignoranță aproape totală. Ar fi o trufie să identificăm timpurile noastre cu cea mai neagră perioadă din Kali-Yuga, dar ar fi o lejeritate să îndepărtăm aprioric această supoziție. În ambele cazuri însă, repet, cărțile nu pot schimba nimic de la sine, oricât de oneste ar fi ca opere de discernământ.

Este drept să ne întrebăm, în cele din urmă, ce va reprezenta această carte pentru România profundă. Iarăși, sunt nevoit să zic, nimic. Acolo unde profunzimea nu este atinsă de cangrena modernității, lucrurile vor continua să curgă pe făgașul lor și fără acest text, la fel cum o carte bună despre ecologie nu influențează cu nimic natura, care știe să-și vadă de ale ei și fără concursul specialiștilor. Acolo unde România profundă se retrage în fața kitsch-ului, a manelizării și a mârlnizării, lucrurile vor merge în rău, după cum au apucat. Pe ici pe colo, câte un adolescent va găsi niște confirmări ale intuițiilor sale adânci, iar revolta lui va căpăta, poate, substanță și sens.

Dar să ne întoarcem iar la autori. Din punctul de vedere al pragmatismului de gospodină care a invadat cele mai fine intersticii ale vieții noastre, **A treia forță: România profundă** trebuie să pară de un donquijotism desuet. Este genul de carte care se scrie pentru a te achita de o datorie de onoare față de conștiința proprie, este cartea care capătă deplin sens dacă ești convins că, până la urmă, totul este doar între tine și Dumnezeu, e sfidarea perfectă care

trebuie adresată postmodernității pentru a demonstra că ești, în pofida tuturor lanțurilor cu care te-a zăvorât, un om liber. **A treia forță...** este orice, dar numai o întreprindere rentabilă nu. Ovidiu Hurduzeu și Mircea Platon sunt într-un moment de grație. Au scris o carte onestă. Celor cărora adjectivul li se pare zgârcit, îi asigur că nu este așa, în vremurile noastre în care minciuna și înșelătoria par simple convenții adoptate în vederea reușitei. Au provocat sistemul, deși s-ar fi putut strecura și ei în „elitele” globalizate și dezîntrupate. Din punct de vedere spiritual sunt însă, pe prag, cu această critică a lumii moderne. Pot face cale întoarsă, cedând sistemului care va încerca „să-i recupereze”, jugăindu-i cu onoruri, ca pe Horia Roman Patapievici. Ar fi păcat. Pot rămâne liniștiți și confortabil acolo unde stau deja, incoruptibili, criticând amar până la sfârșitul vieții agresarea României profunde (scriindu-i, eventual, după ceva vreme, epitafuri). Ar fi la fel de păcat. Sau își pot continua drumul mai departe, dorindu-și ceea ce orice creștin trebuie să-și dorească, nici mai mult, nici mai puțin decât sfințenia. Povara acestei cărți, integrală, este cea a autorilor, și în egală măsură a celor care o vor trăi și interioriza cum se cuvine, și vai celor care se vor apropia de acest text pentru a se întoarce comod la ale lor, după ce-l vor fi înțeles...

Drept urmare, acum la sfârșitul acestui eseu-recenzie, mulți dintre cititorii volumului **A treia forță...** se vor întreba: despre care Românie vorbesc Ovidiu Hurduzeu și Mircea Platon? Și trebuie să admit, cu imensă părere de rău, că vor avea impresia că se află în fața unui pseudo-concept intelectualist, a unei convenții de laborator. Lipsa nu va fi însă de partea autorilor, ci a cititorului. Și asta pentru că mulți dintre noi trăim într-un loc aflat în deficit cronicizat de profunzime. Locuitorul României deșertificate despre care vorbește Ovidiu Hurduzeu va crede că este împins la un

exercițiu livresc fără rost, experiența sa reducându-se la unul din multele orașe „europene” tipice ale României, în care abundă „posibilitățile” dar în care oamenii interacționează vag, epidermic, fără să-și împărtășească nimic, în care se comunică, dar nu se intră în comuniune.

Cu alte cuvinte, mă veți acuza, cititori ai acestor rânduri, de pesimism, și-mi veți reproșa poziția paradoxală, de admirator fără rezerve, sceptic în ceea ce privește consecințele. Nu-mi permit, vă asigur, derapajul unor asemenea sentimentalisme. Lumea noastră este, după cum scrie undeva marele filozof Platon, în dezordinea lăsată în urma Zeului, după plecarea lui. Ca lucrurile să revină în matcă, este nevoie ca Zeul să se întoarcă, nici mai mult, nici mai puțin. Până atunci, cărți ca **A treia forță: România profundă** ne sistematizează dorul, ceea ce nu-i deloc puțin, și în aceste condiții sunt sigur că veți fi de acord cu mine...

Prin urmare, acum la încheierea acestui material, voi susține cu toată convingerea și responsabilitatea, că **Forța a treia** este cea mai coerentă pledoarie pentru normalitate într-o vreme în care acest termen este pus sub semnul întrebării cu înverșunare iresponsabilă. România normală apărată de Ovidiu Hurduzeu și Mircea Platon nu este nici Românie pășunistă adormită suav pe „Mugur de fluier”, nici teocrație musculoasă, ci o Românie ordonată, în care economia nu este pârgie de control a ingineriei sociale, cultura nu este terenul de joacă al celor mai mici dintre demagogi, rebranduiți ca „manageri”, Biserica nu practică autismul instituțional, politica nu este circ, iar justiția nu-i contorsionistă angajată la negru în circuit politic. O Românie alcătuită din oameni, nu din funcții: „*Dacă sistemul economic actual, îți oferă o prostituată, personalismul îți propune o nevastă drăgăstoasă; în loc de un hamburger, înfulecat la volanul mașinii, o friptură într-o grădină de vară, la un pahar de vorbă; în loc de mall-ul*

impersonal, magazinul din colț unde vânzătorul îți spune pe nume; în loc de o flozofie abstractă, un om întreg care-ți vorbește; în loc de revoluții, utopii și experimente, născute din haos și plictiseală, evenimente desfășurate în rânduială“ (Ceva și cineva). Așadar, ce am putea face, atunci, fiecare dintre noi? s-ar putea încă întreba un sceptic. Pentru început, răspunsul ar fi: să nu uităm că, după cum spune Ortega y Gasset, „lamentația bolnavului nu este numele bolii de care suferă“. Să încercăm, cu alte cuvinte, să vedem cât mai departe, atât în afara, cât și pe dinăuntru nostru. Și să nu ne pierdem speranța, uitând că zărrile, înainte de a fi aruncate, au fost temeinic măsluite...

Drd. STELIAN GOMBOȘ

Horia-Roman Patapievi, **Om recent – O critică a normalității din perspectiva întrebării: „Ce se pierde atunci când ceva se câștigă?“**, Editura „Humanitas“, București, 2002.

Horia Roman Patapievi s-a născut la 18 martie anul 1957 în municipiul București. Este absolvent al Facultății de Fizică (1982), cercetător științific (din 1985), asistent universitar (1990–1994), director de studii al Centrului de Studii Germane (1994–1996). Debutează în anul 1992 în „Contrapunct“. Publică articole și eseuri în „LA&I“, „România Literară“, „Dilema“, „Orizont“, „Secolul 20“, „Vatra“. Din anul 1993 colaborează regulat cu „Revista 22“. De asemenea, a fost deseori invitat să susțină cursuri de istoria fizicii și de istoria ideilor științifice. Cele mai importante scrieri ale sale sunt: **Cerul văzut prin lentilă** (Premiul pentru eseu al editurii Nemira, 1993; Premiul Uniunii Scriitorilor, 1995), Nemira, 1995, 1996, 1998; Poliorom, 2002; **Zbor în bătaia săgeții. Eseu asupra formării,**

Humanitas, 1995, 1996, 1997, 1998; trad. engl., CEU Press, 2002; **Politice**, Humanitas, 1996, 1997, 1998; **Om recent**, Humanitas, 2001, 2002.

Opera **Om recent** este nonconformistă și în același timp plină de întrebări care abordează marile idolatrii ale timpului și lumii în care trăim (idolatria postmodernismului, idolatria textului erudit și a „aparaturii“, idolatria corectitudinii politice, idolatria democrației devenită limbaj de lemn, idolatria majorității și a minorităților, idolatria clerului și instituției bisericești, idolatria dihotomiei stânga-dreapta etc.). Horia Roman Patapievi vorbește de două soluții în cartea sa: una este discernământul (o temă care apare masiv în această operă) și alta este referința la Dumnezeu. Redusă la chintesența ei, disputata carte a lui Horia Roman Patapievi este, în ultimă instanță, o carte despre valori. Dacă ne asumăm accepțiile terminologice ale autorului Politicelor, atunci trebuie să vedem în „omul recent“ produsul ultim al post-industrializării.

După lunga beznă a ideologiilor totalitare, a evita capcanele modului absolutist de gândire, a accepta dreptul la existență al unui unghi alternativ în examinarea unor direcții de asemenea importanță devine o precauție pe cât de utilă, pe atât de necesară. Este unul dintre meritele lui Horia Roman Patapievi de a fi făcut acest lucru examinând prin prisma cauzală, în diversele sale retorte, condiția omului recent. Văzută din perspectiva divizărilor actuale ale scenei americane ce marchează turnirul între două direcții majore de mentalitate (reflexate pe plan politic în disputa dintre liberali și conservatori, dintre stânga și dreapta, dintre democrați și republicani), cartea românului Horia Roman Patapievi capătă astfel o relevanță surprinzător de incisivă, cu precădere prin raportare la acuzațiile de antioccidentalism și antiamericanism ce i s-au adus.

Atitudinea analitică ce definește abordarea din **Omul recent** se înscrie într-adevăr într-un curent de gândire și atitudine intelectuală nu mai puțin american sau occidental decât cele acționând dinspre stânga liberală, în cealaltă jumătate de teren a dispușei despre idei și valori ce animă acum sfera publică a societății din Statele Unite. Ochirea critică aruncată de Patapievici unora dintre ipostazele omului nou, și repudiată de unii drept antioccidentală, este pe deplin compatibilă cu unele abordări critice cât se poate de occidentale și americane, îndreptate în chiar arena occidentală de idei, contra a ceea ce este perceput drept o încercare de a inversa, de câțiva timp încoace, valori fundamentale – umane, morale, intelectuale și artistice, cele îmbrățișate în continuare de bună parte a societății și care, nu întâmplător, au slujit drept temelii așezământului social și realizărilor instituționale occidentale și americane de-a lungul secolelor. Printre aceste repudieri – conul de umbră proiectat asupra atitudinilor publice inspirate de modelele intelectuale tradiționale, în speță cele derivate din principiile eticii creștine și ale religiei ca factor formator și de influențare în viața persoanei și a societății.

Așa cum arăta și Horia Roman Patapievici, prin refuzul de a accepta vreun ascendent impus de ordinea ierarhică a diferenței pornind de la un atare model de interpretare, ideologia omului recent a aruncat mize noi în arenă, cu întregul cortegiu de dispute pendinte. S-au deschis astfel fronturi multiple în luptele de idei dintre vechi și nou, materializate în dezbateri despre existența (sau nu) a unei autorități morale supreme și, pornind de aici, despre acreditarea (sau combaterea) relativismului etic ca normă; despre combaterea (sau justificarea) radicalizării marilor revendicări egalitare; despre omologarea (sau combaterea) vulgarității ca formă laudabilă de divertisment. Iar pe plan economic, despre dreptul

pieței de a-și aroga (sau nu) puteri discreționare asupra cetății moderne.

Există, păstrând proporțiile, eroarea de gândire comisă de acele voci înclinare să vadă în opțiunea exprimată în **Omul recent** – o alegere de tip „reacționar“ și antioccidental, pornind de la premisa că un examen social și istoric făcut de pe versantul drept al realității – nu dinspre stânga – se cere din capul locului respins, ca purtând prin definiție stigmatul unei atitudini fără drept de cetate. Există nu una, ci mai multe atitudini în peisajul social și politic al Extremului Occident, iar avatarii omului recent descriși de Horia Roman Patapievici vin să ilustreze în multiple feluri, nu în ultimul rând în termeni cauzali, fundamentele acestei cuvenite distincții, utilă pe planul opțiunii și societăților est-europene, astăzi în căutare de repere, după fericita lor ieșire din obscuritatea ideologiilor totalitare. Unele voci i-au reproșat lui Horia Roman Patapievici excesul de aprofundare analitică în disecarea cauzelor îndepărtate ale sciziunii ce explică simptomatologia ivire pe scena istoriei a omului recent. Dar admitând premisa că ivirea și afirmarea lui pe scena istoriei sunt efectul unei îndepărtări treptate, pornind de la rădăcini, de la un set de valori consfințite, puține lucruri sunt probabil mai importante pe planul unei cuprinderi cognitive lucide decât tocmai revenirea obiectivă spre izvoare, retrasarea în spirit imparțial a drumului parcurs de gândirea și practica familiei umane de-a lungul ultimelor sute de ani, și îndeosebi revizitarea în plină lumină a ideilor puse în circulație, la anumite bifurcații ale istoriei, de către mentori îndepărtați precum Bacon, Luther, Descartes ori Rousseau; sau de către teoreticieni mai apropiați – de la Nietzsche la Marx și Marcuse, dacă e vorba de a dobândi o înțelegere a ecartamentelor relevante produse în decursul noilor accelerări și derapaje ale istoriei.

Aproape de încheierea excursului său filosofic în condiția omului recent, Horia Roman Patapievici își mărturisea certitudinea că „resortul ultim al poziției relativiste este de fapt *horror Dei* – groaza și oroarea de Dumnezeu. În fond, relativității se opun celor care susțin că nu avem suficiente dovezi nici pentru a deveni dogmatici, nici pentru a sfârși ca sceptici (Pascal, un mistic care avea trecutul unui savant de geniu, îmbrățișase această poziție). Contestând faptul că putem integral cunoaște ceea ce au gândit oameni foarte diferiți de noi, relativității atacă de fapt universalitatea naturii umane, adică, mai pe șleau spus, atacă legătura dintre ideea de Dumnezeu și unicitatea naturii numite «om». Ei contestă comensurabilitatea valorilor pentru că vor să fărâmițeze natura umană; și afirmă că orice adevăr este inevitabil limitat la cultura, epoca, civilizația sa, deoarece dacă nici adevărul nu transcende, atunci nimic nu mai poate transcende – or, dacă nimic nu poate transcende, atunci nici Dumnezeu, care este raportul de transcendență prin excelență, nu mai poate, nici măcar în principiu exista“. Iar încheierea controversatei cărți nu lasă nici un dubiu asupra direcției finale a întregii demonstrații întreprinse de Horia Roman Patapievici: „Pentru a fi cu adevărat înnoită, viața din noi ar trebui să înceteze să mai fie doar recentă. Căci esența modernității pretinde omului să fie întotdeauna în pas cu tot ceea ce apare ca fiind mai nou, mai recent, mai original, mai arbitrar, mai în afara cărărilor lăsate în urma lor de oamenii care ne-au precedat și care, până acum, ne-au ghidat pașii. Iar în absența acestor urme, fără o ancorare în Duhul prezenței lui Dumnezeu, drumul pe care mergem se prăbușește în abis – el este deja un abis“.

Adam Smith afirma undeva că în orice societate civilizată coexistă în competiție două sisteme morale: cel strict ori auster,

bazat pe înfrânare; și cel lax, liber de scrupule, înclinat din instinct spre plăcere și gratificări imediate. Societatea de înaltă productivitate și prodigioasă afluență existentă azi în Occident s-a clădit în timp, pe valorile celui dintâi sistem, fiind rezemată pe vechi valori etice, printre care virtuțile măsurii, cumpătării, fidelității față de cuvântul dat, disciplinei de sine și, da, religiei. În competiție cu acestea, la polul opus a ființat sistemul advers, mai puțin auster, lejer, relativist, agnostic, deseori debridat și rebel în raport cu cele de sus. Este tipul de umanitate astăzi în plină ofensivă contra celui dintâi. Este noul tip de umanitate trecut prin sita unei critici obiective în analiza lui Horia Roman Patapievici, convergentă pe concluzia că adevărata modernitate nu poate fi ruptă de dreptul accesului la cele de sus, demers esențial care începe cu efortul de a substitui unei culturi strict tehnice, ecologice, distractive și utilitare, o cultură a discernământului, astfel încât „accesul la lucrurile superioare“ să existe în paralel cu o salubră re-evaluare a valorilor moderne și postmoderne, zestre de bunuri care, ne-absolutizate, sunt prin natura lor benefice și valoroase, căci „există un fel de a fi modern care ar putea elimina excesele dezumanizante ale modernizării“, mai scrie în încheiere Horia Roman Patapievici. Nu i se poate reproșa autorului de a fi încălcat drepturile cuiva întreprinzând un demers critic convergent pe asemenea concluzie. Autorul a optat, în spirit occidental, pentru explicitarea unui punct de vedere în care ierarhia valorilor se rânduiește în concordanță cu natura rațională a omului, iar nu prin inversări sau deturnări ale firii, inspirate, simbolice sau nu, de răzvrătiri ce duc cu gândul în final la lucifericul *non serviam*.

Conform lui Horia Roman Patapievici, oamenii contemporani sunt cei mai prosperi și cei mai liberi pe care i-a cunoscut uma-

nitatea. În același timp, aceștia sunt oamenii cei mai superficiali din punct de vedere spiritual, cei mai dependenți de confort și de consum, cei mai dependenți de propriul lor liber arbitru și cei mai puțin autonomi în propriile idei. Toate acestea sunt cauza unei imposibilități a omului recent de a se sprijini pe existența unei Ființe supranaturale. Omul contemporan nu poate să construiască nici o tradiție și nici chiar o doctrină, pentru că ruptă fiind legătura între om și trecutul său, pentru a sări mai rapid către viitor, omul descoperă că prezentul nu îi mai poate oferi nici o siguranță, iar viitorul nu există, astfel prezentul își pierde semnificația. Ruptura între origini și prezent distruge calitatea fondatoare a prezentului. Omul, în chinul de a-și depăși condiția actuală, își dezvoltă propria-i spiritualitate, în schimb, când trăiește în confort și când comoditatea pune stăpânire pe viața lui, omul își pierde spiritualitatea, începând să se asemene cu un *animal confortabil educat*. Este vorba de acea animalitate calmă, respectuoasă, bine educată, superficială în psihologia și dorințele ei. Noul dușman al umanității nu este, așa cum era în trecut, bestialitatea barbarului, ci docilitatea acelor animale domestice care reprezintă adevăratul gen uman, creat de propria noastră civilizație contemporană, acel om comod și materialist.

Omul recent este o meditație despre lumea de azi a unui modern nesatisfăcut de propria sa modernitate. Este o critică a modernității care nu se mulțumește nici cu proclamațiile suficiente ale postmodernității, nici cu regretele tradiționalismului – o interogație asupra modernității suscitată de presimțirea dureroasă că ori de câte ori ți se deschide în față un drum, altele ți se închid în spate ori în lateral. Când ne închinăm bigot la minunile modernității, cum ne îndeamnă zelatorii modernității și delatorii

tradiției, în sufletele noastre se tânguiesc toate bogățiile pe care le-am pierdut înlăuntru atunci când trupurile noastre au progresat afară. Răul modernității nu ține de răutatea ei proprie, ci de viciul celor care au transformat-o într-un orizont lipsit de alternativă al vieților noastre. Ca și marxismul pentru „progresiști“, modernitatea și pseudomorfoza sa, postmodernitatea, par a fi devenit pentru cădelnițătorii lor de azi condiția umană însăși. Tot adevărul instincțelor noastre morale stă cheazășie că nu este așa. **Omul recent** încearcă să sugereze că, prin ceea ce-i lipsește, modernitatea oferă ceea ce o poate încă salva. Cu o condiție însă: dacă vom avea inteligența să putem regăsi în negliobia trufașă a timpului pe care îl trăim – întreg, viu, bun și frumos – creștinismul tuturor începuturilor. Să fim moderni: dar – *nihil sine Deo!*

Poporul român se găsește în perspectiva depășirii cultului națiunii și a ispitei de adorare a Statului, conform spuselor autorului citat. Dar, nefăcând concesii în privința tonului, autorul nu ezită a aminti riscul pierderii răspunsurilor juste la provocarea modernismului. Acesta este unul dintre cele mai rafinate obstacole care ar putea sufoca lent creștinismul, din păcate, nu doar în România ci și în întreaga lume...

STELIAN GOMBOȘ

Stelian Gomboș, **Dumnezeiasca Euharistie – Centrul vieții liturgice și duhovnicești a creștinului**, Editura „Emia“, Deva, 2011, 410 p.

Lumea trece printr-o mare criză moral-spirituală și chiar religioasă. Acest început de secol s-a arătat profund marcat de acest fenomen. Din această criză decurg toate celelalte crize social-economice și politice ale omenirii. Lumea, chiar și cea creștină, de multe ori doar cu numele, își duce exis-

tența în afară de Dumnezeu și de Biserica Lui. Soluționarea acestei crize majore existente în lume se poate face prin Creștinism. Însă nu unul doar teoretic, declarativ-speculativ, ci un Creștinism trăit în Duhul Sfânt, în Duhul Adevărului, al Înțelepciunii și al Iubirii. Nu avem nevoie de teorie despre Dumnezeu și despre Iisus Hristos ci întâlnire vie cu Dumnezeu și trăire întru El, cunoscând că „toate sunt de la El, prin El și pentru El” (Romani 11, 36)¹. Realitatea acestei întâlniri și trăiri ne este oferită – în dar – în Biserica lui Iisus Hristos, în Sfânta Liturghie prin Taina Sfintei Euharistii. Pentru creștinul primelor secole, care trăia credința sa, Liturghia însemna Euharistie, adică însemna să între prin împărtășire în Împărăția Domnului Său². Omul, definit de multe ori *Homo sapiens*, *Homo faber*, este și trebuie să fie mai întâi și mai presus de toate *Homo adorans*³. Lumea a fost creată ca „materie”, ca material al Euharistiei, iar omul a fost creat ca preot al acestei Taine cosmice. În poziția lui verticală, el este în centrul lumii și dă acestei lumi unitatea ei, binecuvântând și mulțumind lui Dumnezeu⁴.

În Taina Euharistiei ne întâlnim real cu Mielul Iisus Hristos, înjunghiat și aflat în permanentă stare de jertfă. Euharistia este taina tainelor, taina supremă în care se cuprind toate tainele Bisericii. Dacă celelalte Taine ne acordă harul dumnezeiesc să ne apropiem de Hristos, aceasta ne unește cu El în chip deplin, și în același timp ne adună pe toți laolaltă, ca membrii ai Trupului tainic al Său. Prin Euharistie se pun bazele Sfintei Biserici, aceasta în sensul de comuni-

tate a tuturor celor deveniți frați de credință prin apa binecuvântată și acțiunea lui Iisus Hristos, în drumul eshatologic spre Împărăția lui Dumnezeu, unde deja pregustăm bunătățile și frumusețile Cerului și Pământului celui nou (Apocalipsa 21, 1)⁵. Fără înțelegerea și trăirea cu adevărat a Sfintei Liturghii – care presupune împărtășirea cu Sfintele Taine, dar numai cu pregătirea necesară – viața creștină nu poate fi autentică și nu poate spori. Un creștinism fără Sfânta Euharistie nu-i decât o iluzie iar o Euharistie la care nimeni nu se împărtășește, un non sens. Astăzi tot mai mulți sunt aceia care cred că pot fi credincioși și fără Biserică, deci fără Euharistie (căci Euharistia face Biserica), sau că pot participa la Liturghie (Euharistie) ca simpli spectatori, fără pregătirea necesară pentru a se apropia de Sfintele Taine. Viața creștină se reduce, după o astfel de abordare, la un pietism golit de conținut și un individualism ucigător al comuniunii reale și vii a tuturor credincioșilor cu Dumnezeu-Treimea, care se realizează numai prin „Unul din Treime”: Iisus Hristos, Cuvântul lui Dumnezeu întrupat, prezent în Euharistie și împărtășit tuturor spre unirea cu Dumnezeu. Fără Iisus Hristos euharistic, care ne dă certitudinea credinței (Sfântul Irineu al Lyonului, sec. II, zice: „credința noastră este conformă cu Euharistia, iar Euharistia confirmă credința”, Adv. Haer. 4, 18, 5), creștinismul se transformă într-un sentimentalism neluminat, capabil oricând să schimbe credința după bunul plac al unuia sau altuia. Toate rătăcirile sectare, care reclamă fiecare pe seama ei adevărul Scripturii, au apărut atunci când s-a slăbit legătura cu dumnezeiasca Euharistie, când Cuvântul lui Dumnezeu n-a mai fost înțeles și trăit liturgic, ci scos din contextul său natural care este Biserica, deci Liturghia. Căci Biblia nu

¹ Alexander Schmemmann, **Euharistia Taina Împărăției**, Traducerea de pr. Boris Răduleanu, Editura Anastasia, f.a., p. 5.

² *Ibidem*, p. 6.

³ Pr. prof. Alexander Schmemmann, **Pentru Viața Lumii, Sacramentele și Ortodoxia**, Trad. de pr. prof. dr. Aurel Jivi, Editura IBMBOR, București, p. 13.

⁴ *Idem*, **Euharistia Taina...**, pp. 7–8.

⁵ Pr. conf. dr. Dumitru Megheșan, **Teologia Sfintelor Taine**, Editura Universității din Oradea, p. 5.

este a fiecăruia, ci a Bisericii, și nu poate fi înțeleasă decât de cel care se află în Biserică, în comuniune și unire cu Iisus Hristos din Sfânta Euharistie⁶.

Nu se poate imagina o renaștere duhovnicească a credinciosului și a obștei bisericesti decât pornind de la Liturghie, care ne constituie în Trupul lui Hristos, făcându-ne deci mădularele Sale și mădulare unii altora prin împărtășirea din aceeași pâine (I Corinteni 10, 17). Numai uniți cu Iisus Hristos, care ni se face mâncare și băutură permanentă, și uniți unii cu alții prin El, putem avansa pe drumul comuniunii tot mai desăvârșite cu Dumnezeu și cu toți oamenii, care este esența vieții creștine. Și cum de Iisus Hristos nu ne putem apropia oricum, ci numai cu conștiința curată, fiecare Liturghie ar însemna pentru fiecare dintre noi, un urcuș duhovnicesc: pe de o parte prin pregătirea pentru primirea Sfintelei Taine, iar pe de alta, prin însăși această primire, care se face în noi izvor de și mai multă curăție, de și mai multă osteneală pentru o viață tot mai sfântă. Dar, dacă la Liturghie participăm oricum, fără exigența pregătirii pe care o reclamă primirea Sfintelei Taine, este de înțeles că Liturghia devine o slujbă oarecare printre altele, iar viața noastră duhovnicească va lăncezi⁷.

În altă ordine de idei, trebuie subliniat și reținut adevărul de nezdruccinat „Că cel ce mănâncă și bea cu nevrednicie, osândă își mănâncă și bea, nesocotind trupul Domnului“ (I Corinteni, 11, 29). Plecând de la aceste cuvinte ale Sfântului Apostol Pavel, ne întrebăm care este adevăratul înțeles al lor. Pentru că nici Biserica primară și

nici Sfinții Părinți nu au tălmăcit ca alternativă la „mâncarea și băutura cea cu nevrednicie“ abținerea de la Sfânta Împărtășanie, în sensul că respectul pentru Taină și teama de a nu o pângări să aibă ca rezultat moral refuzarea Sfintelor Daruri. Este evident că nu aceasta a dorit Sfântul Apostol Pavel să spună. Într-adevăr găsim în Epistolele sale, în îndemnul său, prima formulare a unui aparent paradox, dar care în realitate constituie baza „eticii“ creștine și izvorul spiritualității creștine. „Sau nu știți“, scrie Sfântul Apostol Pavel către Corinteni, „că trupul vostru este templu al Duhului Sfânt, care este în voi, pe care-L aveți de la Dumnezeu și că voi nu sunteți ai voștri? Căci ați fost cumpărați cu preț: slăviți, dar, pe Dumnezeu în trupul vostru și în duhul vostru, care sunt ale lui Dumnezeu“ (I Corinteni 6, 19–20). Aceste cuvinte constituie un veritabil cuprins al apelurilor neîncetate adresate de Sfântul Apostol Pavel creștinilor: noi trebuie să trăim în conformitate cu ceea ce s-a „întâmpat“ cu noi în Iisus Hristos; tocmai de aceea noi putem trăi astfel, doar pentru că aceasta a avut loc în noi, pentru că mântuirea, izbăvirea, împăcarea și „cumpărarea cea cu preț“ ne-au fost deja dăruite iar noi nu suntem „ai noștri“. Noi putem și trebuie să lucrăm la mântuirea noastră numai pentru că am fost mântuiți. Trebuie întotdeauna și în tot timpul, să devenim și să fim ceea ce, în Iisus Hristos, suntem deja: „Iar voi sunteți ai lui Iisus Hristos, iar Domnul Hristos al lui Dumnezeu“ (I Corinteni 3, 23). Această învățătură a Sfântului Apostol Pavel este de o importanță crucială pentru viața creștină în general, și pentru viața sacramentală în particular. Ea descoperă tensiunea esențială pe care se bazează această viață, de unde ea își trage seva și care nu poate fi îndepărtată fiindcă aceasta ar însemna părăsirea și, în același timp, mutilarea majoră a credinței Bisericii însăși: încordarea ce se află în fiecare din noi între „omul cel vechi care este corupt

⁶ Studiul P.S. Serafim Făgărașanul *Deasă sau rară Împărtășire*, în lucrarea: Neofit Kavsokalivitul, Sfântul Nicodim Aghioritul, **Despre dumnezeiasca Împărtășanie cu Precuratele lui Hristos Taine**, Editura Orthodoxos Kypseli, Tesalonic, Grecia, 1992, pp. 9–10.

⁷ *Ibidem*, pp. 10–11.

de poftele cărnii“ și „omul cel nou, înnoit după chipul lui Dumnezeu, care l-a creat pe om“ prin „moartea și învierea Botezului“; între darul vieții noi și efortul de a ne apropia de El și de a-L face al nostru; între harul „ce nu este dat cu măsură“ (Ioan 3, 34) și măsura neîncetat deficitară a vieții mele duhovnicești.

Dar apoi, primul și cel mai important rod al întregii vieți și spiritualități creștine, așa cum se întâmplă la sfinți, nu este sentimentul și conștientizarea vreunei „vrednicii“, ci a unei nevrednicii. Cu cât te apropii mai mult de Dumnezeu cu atât devii mai conștient de nevrednicia ontologică a întregii făpturi înaintea lui Dumnezeu, de darul Său către noi. O astfel de spiritualitate este absolut incompatibilă cu ideea de „merit“, cu orice care ne poate face, în sine și prin sine, „vrednici“ de acel dar. Căci, așa cum scrie Sfântul Apostol Pavel: „Hristos, încă fiind noi neputincioși, la timpul hotărât a murit pentru cei necredincioși. Căci cu greu va muri cineva pentru un drept... Dar Dumnezeu își arată dragostea Lui față de noi prin aceea că, pentru noi, Domnul Iisus Hristos, a murit când noi eram încă păcătoși...“ (Romani 5, 6–8). A „măsura“ acel dar cu meritele și vrednicia noastră este începutul acelei trufii duhovnicești care este adevărata esență a păcatului. Această tensiune își are centrul și, de asemenea, izvorul în viața sacramentală. Aici, în timp ce ne apropiem de dumnezeieștile Daruri, devenim conștienți iară și iară de dumnezeiescul „năvod“ în care am fost prinși și din care, după rațiunea și logica omenească, nu există scăpare. Căci dacă, din cauza „nevredniciei“ mele, nu mă apropii de dumnezeieștile Daruri, resping și refuz dumnezeiescul dar al iubirii, împăcării și vieții, mă excomunic pe mine, căci „dacă nu veți mânca trupul Fiului Omului și nu veți bea sângele Lui, nu veți avea viață în voi“ (Ioan 6, 53). Totuși, dacă „mănânc și beau cu nevrednicie“, mănânc și beau osânda mea. Sunt

osândit dacă nu primesc și sunt osândit dacă primesc, căci cine a fost vreodată „vrednic“ să fie atins de dumnezeiescul Foc și să nu fie mistuit?

Încă o dată, din această capcană nu există scăpare prin intermediul judecăților omenești atunci când folosim pentru dumnezeieștile Taine criteriile, măsurile și raționamentele noastre omenești. Este ceva înălțător și înspăimântător, din punct de vedere duhovnicesc, în conștiința liniștită și curată cu care episcopii, preoții și laicii deopotrivă, și în special aceia care pretind a fi iscușiți în „cele ale sufletului“, acceptă și apără ca pe ceva tradițional și evident situația sacramentală actuală: aceea în care un membru al Bisericii este considerat a fi „îmbunătățit“ dacă pentru cincizeci și una de săptămâni nu s-a apropiat de Sfântul Potir din cauza „nevredniciei“ sale, iar atunci, în cea de-a cincizeci și doua săptămână, după ce a săvârșit câteva rânduieli, să treacă printr-o spovedanie de patru minute ca apoi să se reîntoarcă imediat după primirea împărtășaniei la „nevrednicia“ sa. Este înspăimântător pentru că această situație respinge atât de evident ceea ce constituie adevăratul sens și, de asemenea, Crucea vieții creștine descoperită nouă în Sfânta Euharistie: imposibilitatea de a adapta creștinismul la măsurile și capacitățile noastre; imposibilitatea de a-l primi după rânduielile lui Dumnezeu și nu ale noastre. Care sunt aceste rânduieli? Nicăieri nu le găsim mai bine exprimate decât în cuvintele pe care preotul le rostește în timp ce înalță Sfântul Disc și care în Biserica primară erau cuvintele invitației la primirea Sfintei împărtășanii: „Sfintele Sfinților!“ Cu aceste cuvinte și, de asemenea, cu răspunsul credincioșilor la aceasta: „Unul Sfânt, Unul Domn Iisus Hristos“ – judecățile omenești în întregime se apropie de sfârșit. Cele sfinte, Trupul și Sângele Domnului și Mântuitorului nostru Iisus Hristos, sunt doar pentru cei ce sunt sfinți. Dar nimeni nu este sfânt decât Unul

Sfânt Iisus Hristos. Și în acest fel, la nivelul jalnicei „vrednicii“ omenești, ușa este încuiată; nu există nimic ce putem oferi și care ne-ar face „vrednici“ de acest Dar Sfânt. Într-adevăr nimic, cu excepția Sfințeniei lui Iisus Hristos însuși pe care El în nesfârșita Sa dragoste și milostivire ne-a împărtășit-o și nouă, făcându-ne „seminție aleasă, preoție împăratească, neam sfânt“ (I Petru 2, 9). Sfințenia Sa și nu a noastră este aceea care ne face sfinți și astfel „vrednici“ a ne apropia și a primi Sfintele Daruri. Căci așa cum Nicolae Cabasila spune în comentariul său asupra acestor cuvinte: „nimeni nu are de la sine însuși sfințenia, deoarece aceasta nu este rezultat al virtuții omenești, ci toți o avem de la și prin Iisus Hristos. Atunci când pui sub soare mai multe oglinzi, toate strălucesc și răsfrâng raze de ai crede că se văd mai mulți sori, dar în realitate unul este soarele care se răsfrânge în toate...“

Acesta este importantul „paradox“ al vieții sacramentale. Ar fi o greșală, totuși, să o limităm numai la Sfintele Taine. Păcatul pângăririi de care vorbește Sfântul Apostol Pavel atunci când menționează faptul de „a mânca și a bea cu nevrednicie“, cuprinde întreaga viață, pentru că întreaga viață, omul în întregime, trup și suflet, au fost sfințite de Iisus Hristos și făcute sfinte, și fiind sfinte „nu ne aparțin“. Singura întrebare adresată omului este dacă dorește și dacă este pregătit să primească, în smerenie și ascultare, această sfințenie oferită lui, din dragoste și din nemărginita milostivire a lui Dumnezeu. Mai întâi Crucea pe care el trebuie să răstignească pe omul cel vechi cu patima și stricăciunea sa, și apoi harul și puterea de a lupta neîncetat pentru creșterea omului nou în el, a acelei vieți noi și sfinte la care a fost făcut părtaș. Participăm la Sfânta Împărtășanie doar fiindcă am fost făcuți sfinți de către Iisus Hristos și în Domnul Hristos; și participăm la aceasta pentru a deveni sfinți, adică, pentru a plini darul sfințeniei în viața noastră. Atunci când

nu realizăm aceasta, „mâncăm și bem cu nevrednicie“ – când, cu alte cuvinte, primim împărtășania gândindu-ne la noi ca fiind „vrednici“ prin noi înșine și nu prin sfințenia lui Iisus Hristos; ori când primim împărtășania fără a o raporta la întreaga viață ca rațiune a ei, și, de asemenea, ca putere a transformării vieții, ca intrarea inevitabilă pe „cărarea cea îngustă“ a nevoiței și a strădaniei. A realiza aceasta, nu doar cu mintea noastră ci cu întreaga noastră ființă, a ajunge la pocăință – care ne deschide ușile împărăției – acestea reprezintă adevăratul sens și cuprins al pregătirii noastre pentru Sfânta Împărtășanie.

Este bine știut și de necontestat faptul că în Biserica primară comuniunea tuturor credincioșilor la fiecare dumnezeiască Liturghie era o regulă. Totuși, ceea ce trebuie subliniat este faptul că această comuniune obștească periodică era înțeleasă și trăită nu doar ca un act de evlavie personală ci, mai presus de toate, ca un act ce izvorăște din apartenența la Biserică sau mai precis ca împlinire și actualizare a acestei apartenențe. Sfânta Euharistie era în egală măsură definită și trăită ca Taină a Bisericii, Taină a comunității, Taină a unității. „S-a amestecat cu noi“, scrie Sfântul Ioan Gura de Aur, „și ne-a împărtășit de Trupul Său, astfel încât noi să putem fi deplinătate și un trup unit cu Capul“. De fapt, Biserica primară nu cunoștea nici un alt semn ori criteriu pentru participarea mântuitoare a obștei la Taină: „era o regulă faptul că cel ce nu primise Sfânta Împărtășanie timp de câteva săptămâni să se excomunică și să se anatematizeze singur față de Trupul Bisericii“. Împărtășirea cu Trupul și Sângele lui Iisus Hristos era împlinirea limpede a Botezului și a Mirungerii, și nu existau alte condiții pentru primirea împărtășaniei. Toate celelalte Taine erau de asemenea „pecetluite“ cu împărtășirea din Sfintele Daruri. Și așa de evidentă era această legătură dintre apartenența la Biserică și împăr-

tășanie, încât într-un text liturgic timpuriu găsim alungarea înaintea sfințirii a acelora „care nu se pot împărtăși cu aceste Taine dumnezeiești“. Este limpede că oricât de tainică și de complicată a devenit mai târziu această înțelegere și trăire inițială a împărtășaniei, ea nu a fost niciodată înlăturată, rămânând pentru totdeauna norma esențială a Bisericii – după cum susține și Alexander Schmemmann în **Euharistia**.

Ar trebui să ne întrebăm, deci, nu ceea ce presupune această regulă, ci ce anume s-a întâmplat cu ea. De ce s-a uitat atât de mult ca o simplă pomenire a împărtășaniei mai dese (nu mai vorbim de aceea cu regularitate) pare multora (și în special clericului) o noutate fără precedent, zguduind și chiar distrugând, în concepția lor, temelia Bisericii? Cum a fost posibil că secole, de cele mai multe ori, Sfintele Liturghii să fie fără credincioși care primeau împărtășania? De ce acest lucru incredibil nu provoacă uimire, nu provoacă fiori, în timp ce dorința de împărtășire mai deasă provoacă teamă, opoziție, rezistență? Cum a putut să apară această ciudată doctrină de primire a împărtășaniei o singură dată pe an? Cum a putut fi considerată „normă“ orice îndepărtare de la ceea ce-ar putea fi nu mai mult decât o excepție? Cu alte cuvinte, cum a devenit înțelegerea Bisericii atât de profund individualistă, atât de detașată de învățătura Bisericii ca Trup al lui Iisus Hristos, atât de adânc contradictorie cu rugăciunea euharistică însăși: „iar pe noi pe toți, care ne împărtășim dintr-o pâine și dintr-un potir, să ne unești unul cu altul prin împărtășania Aceluiași Sfânt Duh...“?

Răspunsul obișnuit dat acestor întrebări este că dacă practica primară a trebuit să fie întreruptă – spun adversarii împărtășirii frecvente și regulate – dacă o distincție radicală a trebuit să fie introdusă între clerici (a căror primire a Sfintei Împărtășanii constituie în mod evident parte a slujirii lor) și laicat (care astăzi poate primi Sfânta

Împărtășanie numai în anumite condiții – necunoscute Bisericii primare) dacă, în general, Sfânta Împărtășanie pentru laici a devenit mai degrabă excepție decât regulă, atunci aceasta se întâmplă din cauza unei temeri bune și sfinte – aceea a profanării Sfintei Taine. Profanarea s-ar realiza prin împărtășirea nevrednică cu aceasta, primejduind astfel propria mântuire; în cuvintele Sfântului Apostol Pavel: „Cel ce mănâncă și bea cu nevrednicie, osândă își mănâncă și bea, nesocotind trupul Domnului“ (I Corinteni 11, 29). Acestui răspuns trebuie, la rândul său, să i se dea o replică pentru că, de fapt, acesta ridică mai multe probleme decât cele pe care le rezolvă. Mai întâi, chiar dacă a fost adevărat ca, de facto, excomunicarea laicilor și-a avut originea în această mântuitoare temere și în acest sentiment de nevrednicie, ea nu mai este valabilă astăzi. Pentru că, dacă ar fi așa, cei care nu primesc Sfânta Împărtășanie ar putea, în cele din urmă, să se întristeze în timp ce urmăresc Sfânta Liturghie, ar putea să le pară rău pentru păcătoșenia și nevrednicia care-i separă de Sfintele Daruri, ar putea, pe scurt, să se simtă „excomunicați“. Dar, în realitate, nimic dintre acestea nu este adevărat. Generații peste generații de creștini ortodocși au participat la Sfânta Liturghie cu o conștiință perfect limpede, fiind total convinși că nu este nevoie de nimic mai mult din partea lor, că, pur și simplu, Sfânta Euharistie nu este pentru ei. Apoi, în acele ocazii foarte rare și excepționale când sunt împărtășiți, ei primesc Sfânta Euharistie ca pe o „obligație ce trebuie împlinită“, prin care, pentru un an întreg, ei se consideră din nou „în bună rânduială“. Dar unde, într-o astfel de atitudine care, din păcate, a devenit o regulă în Biserică, se poate găsi – fie doar și într-o mică măsură – smerenia și pocăința, evlavia și frica lui Dumnezeu?

De fapt, atunci când această atitudine și-a făcut apariția prima dată în Biserică – aceasta s-a întâmplat imediat după conver-

tirea la creștinism a Imperiului Roman și a rezultat din creștinarea ulterioară a populației sale și din scăderea corespunzătoare a vieții religioase și morale printre creștini – Sfinții Părinți au văzut în aceasta nu un rezultat al smereniei și al fricii lui Dumnezeu ci al neglijenței și al delăsării duhovnicești. Și, îndată ce se „denuntau“ ca păcătoși, amânarea Botezului din motive de „nepregătire“ și „nevrednicie“ apărea ca o lipsă de grijă față de Sfintele Taine. Este pur și simplu cu neputință să găsești un text patristic pe care să se sprijine ideea ca acela care nu se poate împărtăși cu vrednicie este mai bine să se abțină de la aceasta. Sfântul Ioan Casian scrie: „Nu trebuie să nu primim Sfânta Împărtășanie, fiindcă ne știm păcătoși, ci cu totul mai mult să ne grăbim dornici către ea, pentru vindecarea sufletului și pentru curăția cea duhovnicească, cu acea umilire a minții și cu atâta credință, încât judecându-ne nevrednici... să căutăm și mai multe leacuri pentru rănilile noastre. N-am fi, de altfel, vrednici să primim nici împărtășania anuală, dacă ne-am lua după unii care, în așa chip măsoară vrednicia, sfințenia și meritul tainelor cerești încât socotesc că împărtășania nu trebuie luată decât de cei sfinți și nepătați și nu mai degrabă pentru că această participare să ne facă sfinți și curați. Aceștia, fără îndoială, cad într-o mai mare trufie decât cea de care li se pare că se feresc, fiindcă cel puțin însă este mai drept ca de vreme ce în această umilință a inimii în care credem și mărturisim că nicidecum nu putem să ne atingem pe merit de acele Sfinte Taine, s-o primim ca pe un medicament al tristeții noastre în fiecare duminică, decât ca, stăpâniți de deșartă trufie și stăruință a inimii, să credem că numai o dată pe an suntem vrednici de a lua parte la Sfintele Taine... Stăpâniți de deșartă trufie!“ Sfântul Ioan Casian accentuează aici abilitatea ciudată a onora de a găsi un „alibi“ pentru toate greșelile duhovnicești, de a se îmbrăca pe sine într-o pseudosmerenie, care

constituie cea mai subtilă și cea mai periculoasă formă a trufiei. Aceasta, conform părerii unanime a Sfinților Părinți, după ce apare ca neglijabilă, devine curând justificată prin argumente pseudo-duhovnicești și a fost acceptată, încetul cu încetul, ca regulă.

Aici a apărut, de exemplu, ideea – absolut necunoscută și îndepărtată de tradiția primară – că, privitor la Sfânta Împărtășanie, există diferențe duhovnicești și chiar mistice între cler și laici, încât primii nu doar că pot dar trebuie să primească des Sfânta Împărtășanie, în vreme ce laicilor nu le este permis. Încă o dată aici îl putem cita pe Sfântul Ioan Hrisostom care a apărut, mai mult decât orice altceva, sfințenia Sfintelor Taine și a insistat asupra pregătirii cu vrednicie pentru Sfânta Împărtășanie. Astfel, marele păstor („Păstorul lui Herma“) scria: „Sunt împrejurări când preotul nu se deosebește de cel supus, adică de cel mai jos decât dânsul, de pildă când trebuie a se învrednici de tainele cele înfricoșate, fiindcă cu toții ne învrednicim de aceleași taine, iară nu ca în Legea Veche, când pe unele le mănâncă preotul, iar pe altele cel ce nu era preot, așa că poporului nu-i era slobod de a se împărtăși din cele ce se împărtășea preotul. Acestea însă nu mai sunt acum, ci tuturor le stă în față un trup și un pahar...“ O mie de ani mai târziu, Nicolae Cabasila, vorbind despre Sfânta Împărtășanie, în lucrarea sa **Tâlcuirea Dumnezeieștii Liturghii**, nu face nici o distincție între cler și laicat, referitor la Sfânta Împărtășanie. El scrie: „...dacă însă cineva are puțință de a se apropia de Sfânta Masă, dar nu se apropie, nu va dobândi nicidecum sfințirea Sfintelor Daruri; și aceasta nu pentru că nu s-a apropiat ci pentru că i-a stat în puțință... Și cum putem să credem că iubește Sfintele Taine cel care, având posibilitatea să le primească, nu se ostenește să le primească?“ Și totuși, în pofida acestor atât de limpezi mărturii, această idee ciudată, și chiar erezică, a rămas și rămâne în continuare o parte,

dacă nu a învățării, cel puțin a evlaviei liturgice în Biserica noastră.

Adevărata biruință a acestei atitudini asupra Sfintei Împărtășanii a venit atunci când, după sfârșitul perioadei patristice și după căderea spațiului bizantin, teologia ortodoxă a intrat în lunga perioadă a „captivității apusene“, a influenței radicale a Apusului. Sub această influență a scolasticii apusene și a teologiei legaliste privitoare la Sfintele Taine, acestea din urmă au continuat în chip vădit să rămână în Biserică, dar au încetat să mai fie privite și trăite ca împlinire sau, în cuvintele Părintelui George Florovsky, „să constituie Biserica“. Pe de o parte, Sfânta Împărtășanie a fost identificată ca mijloc al evlaviei individuale, personale, și al sfințirii, excluzând aproape total înțelesul său „eclesiologic“ iar pe de altă parte, apartenența la Biserică a încetat să mai fie înrădăcinată și măsurată prin participarea la Taina Unității Bisericii în credință, dragoste și viață. S-a întâmplat apoi că laicul a fost nu doar „îngăduit“ dar chiar silit să se confrunte cu împărtășania într-o perspectivă total subiectivă – aceea a nevoilor sale, a duhovniciei sale, a pregătirii sau nepregătirii sale, a posibilităților sale etc. El însuși a devenit criteriul și judecătorul duhovniciei sale și a celorlalți. Și a devenit astfel în contextul unei teologii și a unei pietăți care, în ciuda mărturiei clare a Tradiției Ortodoxe autentice, au girat acest statut de ne-împărtășași al laicilor, l-au transformat într-o normă, aproape într-o „marcă comercială“ a Ortodoxiei.

Este într-adevăr un miracol faptul că influența combinată a acestei teologii sacramentale venită din Apus și a acestei pietăți extraecleziale, individualistă și subiectivă, nu a reușit eradicarea completă a rețelei și a foamei pentru Sfânta Împărtășanie, pentru o participare adevărată și nu una formală în viața Bisericii. În toate vremurile, dar cu precădere în era noastră tulburată și confuză, fiecare renaștere ortodoxă și-a avut

izvorul în „redescoperirea“ Sfintelor Taine și a vieții sacramentale și, mai presus de toate, în renașterea euharistică. Așa s-a întâmplat în Rusia când persecuțiile au îndepărtat atitudinile moderate, formale și nominale – denunțate cu pasiune de părintele Ioan de Cronstadt. Astfel s-a întâmplat și cu Europa și Orientul Mijlociu, cu apariția mișcărilor ortodoxe de tineret, cu înțelegerea lor înnoitoare și profundă asupra Bisericii. Iar dacă astăzi această renaștere euharistică și sacramentală bate la ușile Bisericii noastre, ar trebui să ne încurajeze, ca semn că această criză fundamentală a „secularizării“ se apropie de sfârșit.

Așadar, cartea pe care o prezentăm, intitulată **„Dumnezeiasca Euharistie – Centrul vieții liturgice și duhovnicești a creștinului“**, scrisă de Domnul Stelian Gomboș, consilier la Secretariatul de Stat pentru Culte din Guvernul României, și totodată doctorand la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Tesalonic, Grecia și la Facultatea de Teologie Ortodoxă „Andrei Șaguna“ din Sibiu, cunoscut ca talentat și prolific condeier în publicistica bisericească și nu numai, se înscrie pe linia celor prezentate mai sus. Adică, această colecție de studii și articole adunate în cartea de față, abordează, cu precădere, aspecte diverse legate de Duhovnicie și de Taina Euharistiei, care este și rămâne Taina Tainelor, Taina prin excelență în Spiritualitatea ortodoxă. Cartea se adresează deopotrivă preoților, studenților teologi dar și tuturor acelor care doresc să cunoască mai multe în privința Sfintei Euharistii, într-un cuvânt ea se adresează celor care doresc un sincer și real progres duhovnicesc. Voi încheia aceste rânduri cu un citat luat dintr-un studiu al autorului care mi s-a părut sugestiv: „Euharistia actualizează într-un dinamism convergent, spre plenitudinea existenței, marile potențialități umane care semnifică și simbolizează ceea ce trebuie să devină lumea adică o dăruire și un imn de laudă

adus, neîncetat, Creatorului; o comuniune universală în Trupul Domnului Iisus Hristos, o împărăție a dreptății, a iubirii și a păcii în Duhul Sfânt, pentru unitatea și mântuirea tuturor în Iisus Hristos Domnul și prin Iisus Hristos, ajungând, astfel, la desăvârșirea noastră cu ajutorul Sfintei Euharistii căreia îi descoperim, în acest fel, valoarea ei duhovnicească de neprețuit“. Totodată, acum în încheiere, mai reținem faptul că volumul de față se află deja la vânzare și poate fi cumpărat de la diferite magazine și librării de profil.

Preot lect. univ. dr. EMIL CIOARĂ
Facultatea de Teologie Ortodoxă
„Episcop Dr. Vasile Coman“ din Oradea

Preot prof. dr. Vasile Vlad, **Asumarea (post)modernității. O perspectivă teologică asupra istoriei**, Editura Universității „Aurel Vlaicu“, Arad, 2011, 311 p.

Onorând catedra de Morală creștină și spiritualitate ortodoxă la Facultatea de Teologie din Arad, Părintele profesor dr. Vasile Vlad a elaborat numeroase studii de o înaltă ținută academică privind tematica variatelor și multiplelor aspecte ale misiunii actuale a Bisericii în lume, iar ca lucrări în volum a debutat cu valoroasa teză de doctorat, susținută cu mult succes la Facultatea de Teologie „Andei Șaguna“ din Sibiu (2004), intitulată **Comentariile patristice la Tatăl nostru în Biserica primelor cinci secole. Perspectivă morală**, Deva, 2005, 579 p., urmat de volumul **Dimensiunea liturgică a vieții religios-morale**, Arad, 2009, 231 p., iar recent a apărut studiul referitor la **Asumarea (post)modernității. O perspectivă teologică asupra istoriei**, Editura Universității „Aurel Vlaicu“, Arad, 2011, 311 p.

Acest volum apare cu binecuvântarea Preasfințitului Gurie, Episcopul Devei și

Hunedoarei, și este structurată în trei părți: 1. *Lumea în gândirea și experiența ortodoxă (Lumea, ca lume a lui Dumnezeu)*; 2. *Lumea în/ca modernitate (Premodernitatea; Modernitatea organizată sau consacrată – Secularizarea; Postmodernitatea sau explicația critică a modernității cu sine însuși)*; 3. *O încercare de dialog*.

S-a arătat că „în amalgamul actual de păreri, presupuneri, ideologii, credințe, spiritualități și teorii contradictorii și contra-făcute... cartea Părintelui profesor Vasile Vlad reușește să prezinte viziunea Tradiției ortodoxe asupra lumii și vieții, asupra sensului istoriei umanității, printr-un exercițiu ce îmbină rigoarea argumentativă patristică cu cea descriptivă specifică științei moderne...“ (p. 7), dovedindu-se a fi un adevărat studiu de filozofie creștină a istoriei.

Pe de altă parte, dacă față de postmodernitate s-a adoptat în cea mai mare parte acel hiat în exclusivitate critic, prezentul studiu oferă posibilitatea dialogului constructiv și creator, evidențiat sintetic prin asumarea postmodernității. „Întrucât și modernitatea și postmodernitatea constituie chipuri ale devenirii omului și ale lumii sale, ele nu pot fi, într-o perspectivă creștină, nici negate steril – printr-un refuz și denunț izvoarte din dispreț și dintr-o posibilă suficiență de sine a creștinilor –, dar nici acceptate oportunist și fatalist – fie pentru a profita de ele în avantajele materiale ce le conferă, fie din neputința de-a le schimba –, și cu atât mai puțin, abandonate. Constituind etape ale istoriei umane, ele sunt (obligatoriu!) vizate de lucrarea soteriologică și transfiguratoare a Bisericii. Ele fac parte din istoria mântuirii și, prin urmare, modernitatea și postmodernitatea trebuie asumate! Ar fi pe cât de fals pe atât de periculos să nu vedem în ele decât aspectele negative pentru a le denunța și pentru a imagina depășirea lor într-o visată nouă etapă creștină a istoriei. Niciodată creștinilor, istoria

și lumea nu le pot fi străine și de aceea asumarea modernității și postmodernității presupune des-facerea lor până la miezul în care chipul cel zidit de Dumnezeu al creației mai poate fi identificat și întâlnit. Și de acolo trebuie începută re-facerea lor!... Asumarea modernității și postmodernității de către biserică trebuie înțeleasă și pe linia răscumpărării vinei ecleziei față de propriile ei greșeli din istorie. Iar modernitatea și postmodernitatea, la rândul lor, nu mai puțin vinovate de intoleranță și totalitarism față de creștinătate, vor trebui să accepte că problematica existenței nu poate fi redusă la economie, la social și la politic și că ea trebuie deopotrivă considerată în dimensiunea

ei morală și religioasă. Și că Dumnezeu nu e nici dușmanul și nici concurentul omului și al istoriei. În Hristos, lumea, oricât de umanistă și (post)modernă s-ar dori, poate descoperi că Dumnezeu Însuși este uman, iar omul poate deveni, fără nici o diluare de identitate, Dumnezeu după har“ (pp. 292–293).

Recomandăm prezentul volum cu mențiunea că, asemenea studiilor anterioare, autorul dovedește aceeași profunzime, autenticitate și preocupare constantă pentru rolul Bisericii în contemporaneitate.

Preot prof. dr. SORIN COSMA

Altarul Banatului

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

XXII (LXI), 7–9

iulie–septembrie 2011

C U P R I N S

EDITORIAL

Nevoia unei catedrale reprezentative 3

STUDII

Ierom. NECTARIE PETRE: Viziunea pastorală a Tainei căsătoriei..... 8
TÂNASE NICHIFOR: Hristos și timpul. Timpul gol și „plinirea vremii“..... 17
Preot MARIUS FLORESCU: Misiunea definită în cadrul mișcării de
aggiornamento din Biserica Romano-Catolică 25
Dr. DANIEL LEMENI: Sfinții Trei Ierarhi – modele ale sfințeniei creștine .. 46
Monahia ILARIA GEORGETA BENZAR: Breve introduzione alla vita di
Steinhardt 50

IN MEMORIAM

Episcop-vicar SOFIAN BRAȘOVEANUL: Gânduri despre Părintele Teofil 59
Preot prof. CONSTANTIN KARAISARIDIS: Aspecte liturgice în viața și
învățătura Părintelui Teofil Părăian 70
COSTION NICOLESCU: Gândiți frumos! Podoabe de gând ale Ortodoxiei 90

PAGINI PATRISTICE

SFÂNTUL IGNATIE TEOFORUL: Epistola către Romani (Traducere și note
de preot D. Fecioru) 119

URME DIN TRECUT

Preot dr. IONEL POPESCU: Societatea social-filantropică *Sfânta Maria* a
femeilor creștin-ortodoxe din parohia Timișoara Iosefin 122

Preot prof. dr. AL. STĂNCIULESCU-BÂRDA: O arhivă bisericească bănăţeană – izvor inedit privind Istoria Dreptului (1780–1886) 127

NOTE ŞI COMENTARII

Preot lect. dr. CONSTANTIN JINGA: Întrunire a „Societăţii pentru Studiul Vechiului Testament“ – Oxford, 2011 143
Preot drd. SORIN LUNGOCI: Ioan Alexandru (1941–2000) în sprijinul catehezei ortodoxe 145
Despre modul citirii rugăciunilor de la Dumnezeiasca Liturghie (Introducere şi traducere din limba greacă de Marius Ivaşcu) 150

CRONICA BISERICESCĂ

Şedinţa a Sfântului Sinod; Dureroasă pierdere; Duminica migranţilor români; Informări necesare; Misiunea sacramentală a Bisericii; Biserica ortodoxă din Estonia revine la calendarul gregorian..... 156

PREZENTĂRI BIBLIOGRAFICE

Nicolae Morar, **Dimensiunea creştină a operei lui Nicolae Steinhardt**, Ediţia a II-a, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2011, 255 p. (preot prof. V. Muntean); Andrei Pleşu, **Despre Îngeri**, Editura „Humanitas“, Bucureşti, 2010, 284 p. (Stelian Gomboş); Ovidiu Hurduzeu, Mircea Platon, **A treia forţă – România profundă**, Editura „Logos“, Bucureşti, 2008, 367 p. (drd. Stelian Gomboş); Horia-Roman Patapievici, **Om recent – O critică a normalităţii din perspectiva întrebării: „Ce se pierde atunci când ceva se câştigă?“**, Editura „Humanitas“, Bucureşti, 2002 (Stelian Gomboş); Stelian Gomboş, **Dumnezeiasca Euharistie – Centrul vieţii liturgice şi duhovniceşti a creştinului**, Editura „Emia“, Deva, 2011, 410, p. 177 (preot lect. univ. dr. Emil Cioară); Preot prof. dr. Vasile Vlad, **Asumarea (post)modernităţii. O perspectivă teologică asupra istoriei**, Editura Universităţii „Aurel Vlaicu“, Arad, 2011, 311 p. (preot. prof. dr. Sorin Cosma) 162