Seria Teologie

ANALELE

UNIVERSITĂŢII DE VEST DIN TIMIŞOARA

volum 27/2021

EDITURA UNIVERSITĂŢII DE VEST

ANALELE UNIVERSITĂŢII DE VEST DIN TIMIŞOARA
SERIA TEOLOGIE

NR. 27

ANALELE UNIVERSITĂŢII DE VEST DIN TIMIŞOARA
SERIA TEOLOGIE

COMITETUL DE REDACŢIE

Membri:

Prof. univ. dr. OTILIA HEDEŞAN

Arhid. prof. univ. dr. IOAN I. ICĂ jr.

Pr. conf. univ. dr. CONSTANTIN JINGA

Pr. conf. univ.dr. GAVRIL TRIFA

Conf. univ. dr. REMUS FERARU

Pr. lect. univ. dr. ADRIAN COVAN

Pr. lect. univ. dr. ALIN SCRIDON

Redactor responsabil:

Pr. lect. univ. dr. MARIUS FLORESCU

Secretar ştiinţific de redacţie:

Lect. univ. dr. habil. DANIEL LEMENI

Adresa redacţiei:

UNIVERSITATEA DE VEST DIN TIMIŞOARA
FACULTATEA DE LITERE, ISTORIE ŞI TEOLOGIE

Bd. Vasile Pârvan, nr. 4
300223 TIMIŞOARA
R O M Â N I A

CUPRINS

Cuvânt de însoțire **5**

LECTURI BIBLICE / BIBLICAL READINGS

Pr. conf. univ. dr. CONSTANTIN JINGA - *Un pom în mijlocul inimii ... Ipostaze ale minții umane în interpretarea alegorică a bibliei* **7**

Pr. lect. univ. dr. MARIUS FLORESCU - *Elemente liturgice în Cartea Apocalipsei* **19**

Student GEORGE-ANTONIU NICOARĂ **-** *De la mormântul Domnului la învierea noastră* **29**

TEOLOGIE ȘI ORTOPRAXIE / THEOLOGY AND ORTHOPRAXY

Pr. lect. univ. dr. COSMIN PANȚURU - *Sfinţii şi canonizarea lor în bisericile romano-catolică și anglicană* **56**

Ierom. lect. asoc. dr. RAFAEL POVÎRNARU - *Cuvinte dumnezeieşti despre eternizarea ființei umane* **66**

Pr. lect. asoc. dr. NICHIFOR TĂNASE - *Leadership* și *phronesis în etica academică* **73**

Pr. drd. ION APOSTU - *Rugăciunea inimii la Sfântul Grigorie Palama* (1296-1359) **79**

BISERICA AZI: SLUJIRE, MISIUNE, PASTORAȚIE / THE CHURCH TODAY: MINISTRY, MISSION, PASTORAL CARE

Pr. conf. univ. dr. GAVRIL TRIFA - *Valoarea şi sensul vieții pentru tinerii de astăzi* **87**

Pr. lector univ. dr. DANIEL ENEA - *Pastorația în mediul online. Provocări, avantaje și dezavantaje* **93**

Masterand SORIN MARIAN BUDAI - *„Nu plângeți! Nu a murit, ci doarme“ - O perspectivă teologică cu privire la adormirea în Domnul* **99**

Masterand TUDOR-IOAN MUNTEAN - *Valențe ale pastorației tinerilor din Biserica Ortodoxă Română. Activitatea social-misionară a Bisericii Ortodoxe în lume* **110**

Student VLAD DOBOȘ - *Teologia suferinței în viața și opera lui C.S. Lewis* **116**

Drd. ANDREI GORBĂNESCU - *Misiune sfântă românească în Țara Sfântă* **122**

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

Pr. lect. asoc. dr. NICHIFOR TĂNASE - *Persoană și polis în Grecia antică* **132**

Diac. prof. dr. RĂZVAN-EMANUEL FIBIȘAN - *Însușirile „bisericii catholice”, la Sfântul Ignatie al Antiohiei* **142**

Drd. REMUS-EMILIAN BOTOȘ - *Biserica primului mileniu în dialog dogmatic al iubirii cu provocările diferitelor doctrine creștine* **156**

Masterand TEODOR GEȚIA - *Bunul și prostul gust (kitsch) în Biserică* ... **169**

RECENZII / REVIEWS

Recenzii / Reviews **176**

CUVÂNT DE ÎNSOȚIRE

Cu ajutor de Sus, am trimis și anul acesta spre tipar un nou număr al revistei Analele U.V.T. seria Teologie - nr. 27 /2021.

Ca și până acum, cadre didactice titulare sau asociate Catedrei de Teologie ortodoxă din cadrul Facultății de Litere, Istorie și Teologie aparținând U.V.T. din Timișoara, semnează studii, articole, recenzii, care privesc diferite sfere ale cercetării teologice contemporane.

Începând cu acest număr, am încercat diversificarea autorilor, prin atragerea și a altor contribuții din domeniul Teologiei, dar și a unui număr de studenți de la ciclul de licență, de master și de doctorat, care au alcătuit lucrări pentru diferite simpozioane și manifestări științifice, sau chiar pentru seminariile de la materii predate în cadrul Teologiei.

Deși toate publicațiile de gen gonesc într-un ritm alarmant exclusiv către on line, în ce privește revista noastră, pe lângă postarea ei pe pagina web, am considerat potrivit să o și tipărim în formatul consacrat, pentru a putea fi difuzată profesorilor, autorilor, studenților și tuturor celor interesați.

REDACȚIA

UN POM ÎN MIJLOCUL INIMII ... IPOSTAZE ALE MINȚII UMANE ÎN INTERPRETAREA ALEGORICĂ A BIBLIEI

Pr. conf. univ. dr. CONSTANTIN JINGA
Facultatea de Litere, Istorie şi Teologie
Universitatea de Vest din Timişoara

Motto:

Sf. Maxim Mărturisitorul: *Zidirea celor văzute cuprinde atât raţiuni duhovniceşti pentru minte, cât şi o putere naturală pentru simţire. Înţelesurile lor sunt ca un pom în mijlocul inimii, care e Paradisul în sens tropic ...*[1]

Abstract: The present paper aims at revealing how, through the reception of disparate biblical texts, by different authors, in distant historical times, we could extract some interesting ideas about a biblical conception of destructing, restructuring and enlightenment of the human mind. Since in Holy Scripture we do not find passages relating directly to the human mind and its conditions, we expect that a literal endeavour has a minimal chance of highlighting the useful details for the theme addressed. For this reason, we choose as the object of study the fragment from Genesis 2: 10-14 in the reading of Philo of Alexandria, and the fragment from Luke 7: 11-17 in the reading of St. Theophylact of Bulgaria - both authors applying the method of allegorical interpretation and making use of a Hellenistic philosophical language. Thus, we have found that Philo of Alexandria radiographs the human spirit and demonstrates that the mind plays a fundamental role in the perfection of man. From Philo's outlook, man's perfection is fully possible only through reporting to God and through divine intervention. The role of the mind is to know the Torah, to watch over the faculties of the soul and to guide them through its fulfilment. From the reading of the St. Theophylact of Bulgaria in Luke 7: 11-17, whose premise is that the mind is subjected entirely to the body, therefore dead, it appears that the restructuring and repositioning of the mind in its natural state remains possible, by the mysterious and unsettled action of God incarnate. Reviewing the history of the fall, of the disintegration, of the restoration and of the re-establishment of the human mind in the godly image of our Lord Incarnate, St. Theophylact underlines that the natural state of mind is a doxological one. In its doxological state, the human mind is enlightened and free from now on to give glory to God.

Keywords: Biblical exegesis, allegorical reading, neoplatonism, Biblical anthropology, figurative anatomy, Biblical psychology

[1] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Cuvânt înainte la scoliile aşezate în urma răspunsurilor*, în *Răspunsuri către Talasie* ..., vol. Filocalia 3, ed. a II-a, trad. Pr. Dumitru Stăniloae, Ed. Harisma, Bucureşti, 1994, p. 42.

În studiul de faţă ne propunem să surprindem, folosindu-ne de dimensiunea performativă şi iconică a textului biblic, o manieră aparte de reprezentare a minţii umane, aşa cum este reliefată aceasta în interpretarea alegorică a Scripturii Sfinte. Pentru aceasta vom alege două fragmente, unul din Vechiul Testament şi altul din Noul Testament, care la prima vedere nu par a avea nicio legătură între ele. Ele provin din corpusuri scripturistice distincte, au fost alcătuite la o distanţă în timp apreciabilă şi în limbi diferite, de către autori evident diferiţi, care au scris din perspective teologice deosebite. Am avut grijă ca între cele două fragmente să nu existe nici măcar un raport tipologic evident. Cu toate acestea, ele se intersectează surprinzător în forme de receptare particulare, aflate ele însele la cca. 1000 de ani distanţă unul faţă de celălalt.

Textele biblice de care ne vom apropia sunt: Facerea 2:10-14 (enumerarea râurilor asociate grădinii de la răsărit de Eden), respectiv Luca 7:11-17 (învierea fiului văduvei din Nain). În primul caz vom stărui asupra modului cum este citit fragmentul biblic de către Philon Alexandrinul, iar în cel de al doilea vom aduce în discuţie abordarea Sf. Teofilact al Bulgariei. Pentru început, notăm că între momentul scrierii fragmentului din Facerea 2:10-14 şi cel al scrierii fragmentului din Luca 7:11-17 înregistrăm un interval de timp nedeterminat. Ar putea fi 500-1000-1500 de ani? Pe de altă parte, chiar dacă au trăit pe coordonate diferite, s-ar putea ca Philon Alexandrinul aproape să fi fost contemporan cu Sf. Ev. Luca, dacă ţinem cont că primul a trăit până pe la jumătatea secolului I d.Hr., în vreme ce Sf. Luca ar fi alcătuit Evanghelia sa undeva pe la sfârşitul aceluiaşi secol. Amândoi erau tributari culturii şi educaţiei eleniste, însă în mod evident aveau preocupări şi, nu în ultimul rând, credinţe diferite. Cât despre Sf. Teofilact al Bulgariei, acesta a trăit cca. 1000 de ani mai târziu, undeva prin secolul XI d.Hr., fiind format intelectual şi educat în cele mai elevate medii cărturăreşti bizantine. Ştim că unul dintre maeştrii lui a fost reputatul profesor al Universităţii din Constantinopol de la acea vreme, şi anume Mihail Psellos, cunoscut pentru orientările sale filosofice (neo)platoniciene. Un alt aspect de reţinut este că atât Philon Alexandrinul, cât şi Sf. Teofilact al Bulgariei asimilează sensurile istorice, literale ale textului biblic, dar nu se opresc la acestea. Pe amândoi îi preocupă prea puţin parcursul şi transmiterea textului scris, iar analiza literară şi filologică pe care o aplică fragmentelor discutate vizează mai degrabă înţelegerea dimensiunii dinamice, vii, a acestora. Pentru a putea distinge şi pentru a schiţa această dimensiune, amânoi se folosesc de lectura alegorică. Atât unul, cât şi celălalt, deopotrivă vor reliefa aspecte importante pentru o bună înţelegere a minţii umane şi a ipostazelor acesteia.

Ca atare, în demersul nostru nu facem referire la alte abordări interpretative sau la chestiuni legate de analiza şi de exegeza celor două texte biblice. Punctul nostru de interes este modul cum din receptarea acestora, în lecturile lui Philon Alexandrinul la Facerea 2:10-14, respectiv a Sf. Teofilact al Bulgariei la Luca 7:11-17, putem extrage concluzii interesante pentru tema de faţă, cu privire la destructurarea, restructurarea şi iluminarea minţii umane.

Facerea 2:10-14 în lectura lui Philon Alexandrinul

> [Fc 2:10] Şi din Eden ieşea un râu, care uda raiul, iar de acolo se împărţea în patru braţe.
> [Fc 2:11] Numele unuia era Fison. Acesta înconjură toată ţara Havila, în care se află aur.
> [Fc 2:12] Aurul din ţara aceea este bun; tot acolo se găseşte bdeliu şi piatra de onix.
> [Fc 2:13] Numele râului al doilea este Gihon. Acesta înconjură toată ţara Cuş.
> [Fc 2:14] Numele râului al treilea este Tigru. Acesta curge prin faţa Asiriei; iar râul al patrulea este Eufratul.

Philon Alexandrinul se ocupă de fragmentul din Facerea 2:10-14 în tratatul exegetic dedicat zilelor Creaţiunii divine, şi anume în *Comentariu alegoric al legilor sfinte după lucrarea de şase zile*. Philon este recunoscut ca fiind unul dintre autorii fundamentali care a trăit la cumpăna dintre două milenii şi dintre două culturi, realizând o sinteză între gândirea religioasă ebraică şi gândirea filosofică elenistică, sinteză moştenită şi valorificată ulterior în unele texte ale scriitorilor şi apologeţilor creştini din primele două secole, dar şi mai apoi, în literatura patristică. În forma păstrată până în zilele noastre sub titlul *Νομων ιερων αλληγοριαι πρωται των μετα την εξαημερον*, respectiv *Legum allegoriæ*, comentariul la care ne referim prezintă o abordare exegetică a mai multor fragmente biblice din Cartea Facerea. Philon se apleacă asupra acestor fragmente decupându-le din structura narativă generală a Cărţii Facerea, dar ţinând totuşi cont de contextul biblic, de o manieră midraşică. În fapt, autorul este preocupat să redea naraţiunile biblice, astfel încât să reliefeze conţinuturile lor mistice, filosofice. Pentru aceasta, el apelează la exegeza alegorică[2].

În prima carte a *Comentariului* ... său, unde se referă şi la fragmentul din Facerea 2:10-14[3], Philon schiţează o adevărată antropologie duhovnicească, unde omul îşi află sensul şi desăvârşirea printr-o continuă asceză, cam tot aşa cum regăsim, peste veacuri, la un Sf. Maxim Mărturisitorul, de pildă[4].

Astfel, Philon începe prin a preciza ca râurile asociate grădinii de la răsărit de Eden simbolizează cele patru virtuţi definitorii pentru om, şi anume: înţelepciunea, cumpătarea, curajul şi dreptatea. Toate acestea, observă Philon, purced dintr-un râu care izvorăşte direct din Eden şi simbolizează bunătatea lui

---

[2] Am mai abordat această chestiune dintr-o perspectivă diferită şi în Pr. Constantin Jinga, *Cinci lecturi biblice despre om*, Ed. Marineasa, Timişoara, 2009, pp. 25-27, 32-37.

[3] În lb.rom., vezi Philon din Alexandria, *Comentariu alegoric al legilor sfinte după lucrarea de şase zile*, trad. Zenaida Anamaria Luca, Paideia, Bucureşti, 2002, pp. 48 *sq*.

[4] *Cf*. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, II:13, trad. Pr. Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, PSB 80, Bucureşti, 1983, pp. 111 *sq*. Vezi şi Lars Thunberg, *Microcosm and Mediator: The Theological Anthropology of Maximus the Confessor,* Lund, 1965, pp. 354 *sq*. sau, mai în detaliu, la Walther Völker, *Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens*, Ed. Franz Steiner, Wiesbaden, 1965, pp. 236-248.

Dumnezeu ca virtute generală, primară, izvorâtă direct din înţelepciunea divină. Împărţirea aceasta a virtuţilor, în virtuţi primare şi secundare, este specifică gândirii elenistice. Regăsim mărturii în acest sens în florilegii filosofice târzii, unde pe seama stoicilor sunt puse o serie de clasificări de virtuţi, similare celei philoniene, în care înţelepciunea este mereu primordială[5].

În comentariul său, Philon arată că râurile din Eden sunt ramificaţii, braţe ale acestui râu primar şi, după cum subliniază autorul, ele nu despart, ci în realitate hotărnicesc lucrurile, le conturează, le precizează. Pentru Philon, actul acesta de a pune hotare, de a mărgini nu presupune o limitare a facultăţilor omeneşti respective, ci mai degrabă o concretizare a lor, o conturare: prin limitare, facultăţile omeneşti dobândesc formă. Pentru Philon, limitarea este legată de asceză şi tocmai prin asceză facultăţile omeneşti dobândesc chip şi sens în acelaşi timp[6].

În continuare, autorul explicitează simbolistica fiecărui râu în parte: Fison (2:11) simbolizează înfrânarea, Gihon (2:13) simbolizează curajul, bărbăţia, iar Tigru (2:14) simbolizează cumpătarea[7]. Şi, pentru moment, Philon se opreşte cu lectura în acest punct, pentru că el ţine să precizeze că aceste virtuţi sunt în număr de trei, de vreme ce sufletul omenesc este alcătuit din trei părţi: raţională, pătimaşă şi a dorinţelor. Regăsim, aici, ecouri din filosofia greacă, din stoicism şi, nu în ultimul rând, de la Aristotel[8]. Aproape exact ca la Aristotel, şi la Philon părţile sufletului au corespondenţe directe în anatomia omului, care este privită simbolic: capul - sediu al raţiunii (Aristotel precizează că raţiunea se sălăşlueşte în creier)[9], pieptul - sediu al părţii pătimaşe, iar abdomenul - sediu al dorinţelor. Astfel, cele trei virtuţi enumerate la început şi simbolizate prin Fison, Gihon şi Tigru vor corespunde după cum urmează: înfrânarea (Fison) - raţiunii, curajul (Gihon) - părţii pătimaşe, respectiv cumpătarea (Tigru) - dorinţelor[10]. Philon aplică aici şi metoda etimologică, pentru a indica legăturile semantice dintre denumirile acestor râuri şi virtuţile pe care le simbolizează. Astfel, după Philon, numele de Fison ar deriva dintr-un etimon care ar însemna tocmai „a înfrâna", Gihon ar însemna „piept", iar Tigru ar fi chiar simbolul dorinţei, „fiara cea neîmblânzită de care se ocupă cumpătarea"[11].

Ultimul râu, Eufratul, este decriptat mai întâi etimologic. Philon scrie că ar însemna „aducător de roade" şi de aici arată că râul acesta simbolizează virtutea dreptăţii, ca o rezultantă a ascezei, adică a lucrării celor trei virtuţi precedente şi a armonizării celor trei părţi ale sufletului, care alcătuiesc firea omenească:

> Când se va naşte dreptatea? Numai atunci când cele trei părţi ale sufletului se vor afla în armonie, pentru că armonia desăvârşită a

[5] Vezi de exexmplu Joannes Stobaeus, *Eclog*. II, 59.4, 60.9; Diogenes Laertios, VII.92.
[6] Philon din Alexandria, *Comentariu alegoric ...,* I.XIX.63-65, ed. cit., p. 48 Toate referinţele din prezentul studiu la Philon, *Coment.aleg*. sunt după ed. cit. *supra*, nota 2.
[7] Philon din Alexandria, *op. cit.*, I.XX.66- I.XX.69, pp. 49-50.
[8] *Cf*. Pitagora, *apud* mărturia târzie a lui Diogenes Laertios, VIII.30.
[9] *Cf*. Aristotel, *Etica nicomahică*, I.13.9. Vezi şi Platon, *Republica*, IV, 439D; 580d-581a – cu diferenţa că Platon nu foloseşte metafora grădinii, aşa ca Philon, ci metafora cetăţii.
[10] Philon din Alexandria, *op. cit*., I.XX.70-71, p. 50.
[11] *Idem*, *op. cit*., I.XX.66, 68-69, pp. 49-50.

> tuturor părţilor înseamnă hegemonia părţii celei mai bune; când partea pătimaşă şi cea a dorinţei sunt ţinute în frâu, ca nişte cai, de partea raţională, atunci se naşte dreptatea.[12]

Este lesne de observat că, pentru Philon, armonia lăuntrică presupune dominaţia facultăţii superioare, adică a raţiunii, a minţii. Potenţată de virtutea înfrânării, mintea veghează asupra sufletului şi se foloseşte de dinamica celorlalte două părţi, asemenea unui vizitiu iscusit. Pe de altă parte, ori de câte ori se întâmplă ca vreuna dintre cele două să se răzvărtească şi, prin violenţă, să tragă ele vizitiul, adică raţiunea, şi să-l arunce din locul lui, ba chiar să-l pună la jug, iar fiecare dintre cele trei să tragă în ce parte crede de cuviinţă, atunci apare nedreptatea - atelajul se sfărâmă în prăpastie, se dezintegrează, cade în abisul nonsensului[13]. Ecourile platoniciene sunt evidente: regăsim în dialogul *Phaidros* imaginea vizitiului care-i struneşte pe cei doi cai[14]. Chiar dacă la Platon semnificaţiile diferă, ideea generală este aceeaşi: armonia lăuntrică o asigură mintea, intelectul, câtă vreme este antrenată prin asceză în sensul acesta. Spune Philon:

> ... a fi înţelept nu stă în cuvinte, ci în practicarea virtuţii.[15]

Lipsită de asceză, mintea se descompune, sfâşiată de pasiuni şi de dorinţe care o devorează. Imaginea zugrăvită de Philon este cât se poate plastică:

> ... o minte necugetată doreşte mereu lucruri irealizabile şi de aceea este veşnic în durerile facerii, dar nu naşte niciodată. Din ea ies numai avortoni care-i mănâncă trupul. Ea rămâme stearpă. E măcinată de dorinţe irealizabile şi ceea ce totuşi dobândeşte, o nemulţumeşte.[16]

Observăm deci cum în comentariul lui la Facerea 2:10-14, Philon Alexandrinul realizează, cu instrumentarul limbajului filosofic elenist, o radiografie în profunzimi a firii omeneşti. Aici, mintea omului, legată de raţiunea divină, „udă" grădina – simţurile, percepţiile ca simboluri al trupescului – şi apoi se înmulţeşte în câteva braţe care sporesc şi stăpânesc lumea întreagă, că aşa a binevoit Dumnezeu. Adam, omul primordial, transpare din comentariul philonian ca un simbol al creşterii duhovniceşti a omului, suflet şi trup. În această lucrare, mintea împodobită ascetic cu înfrânarea călăuzeşte fiinţa umană întru desăvârşire. Philon subliniază interdependenţa dintre minte, simţuri, patimi şi dorinţe, precum şi legătura necesară dintre minte şi Dumnezeu. În ultimă instanţă, practicarea virtuţii înseamnă tocmai efortul neostenit al minţii de a nu se risipi în patimi şi dorinţe, de a menţine firea

---

[12] *Idem*, *op. cit*., I.XXIII.72, pp. 50-51.
[13] *Idem*, *op. cit*., I.XXIII.73, p. 51.
[14] *Cf.* Platon, *Phaidros*, 246 a-b, 253 d. Alte influenţe platoniciene în acest fragment: *cf. Timaios* 69C, 69E, 90A; *Phaidon* 62b, 64c sq.
[15] Philon din Alexandria, *op. cit*., I.XXVI.74, p. 51.
[16] *Idem*, *op. cit*., I.XXVI.75-76, p. 51.

umană ca o unitate şi de a se păstra în permanentă comuniune cu Dumnezeu, împlinind îndemnul din Deuteronom 6:4-5:

> [Dt 6:4] Ascultă, Israele, Domnul Dumnezeul nostru este singurul Domn.
> [Dt 6:5] Să iubeşti pe Domnul Dumnezeul tău, din toată inima ta, din tot sufletul tău şi din toată puterea ta.

Întrezărim, la Philon, o idee nerostită, dar totuşi prezentă în efortul autorului de a formula sensurile naraţiunii biblice, într-un limbaj filosofic elenist. Acolo unde pentru filosoful antic, natura practicilor ascetice nu este precizată şi depinde în mare măsură de concepţiile şi de metoda şcolii filosofice adoptate, la Philon lucrurile sunt mai limpezi. Pentru Philon, cultivarea virtuţilor are un obiectiv metafizic şi de aceea presupune nici mai mult, nici mai puţin decât împlinirea Legii, adică vieţuirea în conformitate cu preceptele expuse în Torah. Deci, dacă ar fi să parafrazăm afirmaţia lui deja citată, cum că *... a fi înţelept nu stă în cuvinte, ci în practicarea virtuţii*[17] - am putea spune: „a fi înţelept stă în împlinirea Legii". Descoperim, astfel, substratul profund deuteronomist al gândirii lui Philon, prin care acesta depăşeşte de fapt neoplatonismul:

> [Dt 4:5] Iată, v-am învăţat porunci şi legi, cum îmi poruncise Domnul Dumnezeul meu, ca să faceţi aşa în ţara aceea în care intraţi ca s-o stăpâniţi.
> [Dt 4:6] Să le păziţi aşadar şi să le împliniţi, căci în aceasta stă înţelepciunea voastră şi cuminţenia voastră înaintea ochilor popoarelor care, auzind de toate legiuirile acestea, vor zice: Numai acest popor mare este popor înţelept şi priceput.[18]

În acest orizont biblic se plasează Philon, când arată că fiinţa umană îşi păstrează cu ajutorul minţii unitatea, integritatea şi, nu în ultimul rând, capacitatea de a deveni, de a se desăvârşi în raport cu Dumnezeu. Dacă Dumnezeu este unul şi singurul Dumnezeu, atunci omul se poate desăvârşi doar prin efortul ascetic de a fi şi el asemenea cu Dumnezeu, adică o fiinţă unitară. Cu alte cuvinte, dreptatea la care se referă Philon se vădeşte a fi de fapt intrarea omului în starea de asemănare cu Dumnezeu. Iar dreptatea, respectiv starea de asemănare apar ca rezultantă a antrenării minţii în lucrarea virtuţilor.

Luca 7:11-17 în lectura Sf. Teofilact al Bulgariei

> [Lc 7:11] Şi după aceea, S-a dus într-o cetate numită Nain şi cu El împreună mergeau ucenicii Lui şi multă mulţime.

---

[17] Vezi *supra*, nota 15.
[18] Deuteronom 4:5-6; vezi şi Psalm 118:96-106.

> [Lc 7:12] Iar când S-a apropiat de poarta cetăţii, iată scoteau un mort, singurul copil al mamei sale, şi ea era văduvă, şi mulţime mare din cetate era cu ea.
> [Lc 7:13] Şi, văzând-o Domnul, I s-a făcut milă de ea şi i-a zis: Nu plânge!
> [Lc 7:14] Şi apropiindu-Se, S-a atins de sicriu, iar cei ce-l duceau s-au oprit. Şi a zis: Tinere, ţie îţi zic, scoală-te.
> [Lc 7:15] Şi s-a ridicat mortul şi a început să vorbească, şi l-a dat mamei lui.
> [Lc 7:16] Şi frică i-a cuprins pe toţi şi slăveau pe Dumnezeu, zicând: Prooroc mare s-a ridicat între noi şi Dumnezeu a cercetat pe poporul Său.
> [Lc 7:17] Şi a ieşit cuvântul acesta despre El în toată Iudeea şi în toată împrejurimea.

Sf. Teofilact al Bulgariei a trăit între cca. 1050/60-cca. 1108, la mai bine de 1.000 de ani distanţă de Philon al Alexandriei. El analizează fragmentul din Luca 7:11-17 într-un tratat exegetic mai amplu, *Tâlcuirea Sfintei Evanghelii de la Luca*. Acest tratat este parte dintr-o colecţie de „tâlcuiri" la aproape toate cărţile Noului Testament şi la câteva dintre cărţile Vechiului Testament. Tratatele exegetice ale Sf. Teofilact sunt menite a facilita în mod didactic lectura textului biblic.

În *Tâlcuirea Sfintei Evanghelii de la Luca*, Sf. Teofilact valorifică programatic lectura alegorică a Bibliei, nu departe de perspectiva neoplatoniciană a maestrului său bizantin. Autorul pare că lecturează textul biblic capitol cu capitol şi, la prima vedere, verset cu verset. Cel puţin aşa reiese din traducerile şi adaptările scrierilor exegetice ale Sf. Teofilact în limba română. Este limpede că versiunile româneşti au cunoscut intervenţii târzii importante, ediţiile actuale fiind tributare unor traduceri mai vechi (din 1805, de exemplu). Sf. Teofilact nu putea folosi actuala împărţire a textului biblic, în capitole şi versete, despre care se ştie că apare în occident sub diverse forme abia între secolele XII-XIII şi se generalizează prin secolul XVI. În mediile bizantine, textul biblic era împărţit în *capete* (gr. kefalaia), *titluri* (gr. titloi) şi *stihuri* (gr. στιχος), care nu corespund împărţirii familiare nouă, în capitole şi versete. Prin împărţirea în *capete*, *titluri* şi *stihuri* se urmărea o organizare mai degrabă tematică a textului, dar astfel încât aceasta să faciliteze *lectio continua* – aşa cum reiese chiar din demersul exegetic al ierarhului de la Ohrida. Aici, *capetele* funcţionau ca un fel de semne de carte, iar *titlurile* rezumau naraţiunile din rândurile următoare. De aceea, secţiunea care ne interesează din *Tâlcuirea Sfintei Evanghelii de la Luca* regrupează ca *titluri*: „Vindecarea slugii unui sutaş. Vindecarea tânărului din Nain. Trimişii lui Ioan Botezătorul. Ungerea lui Iisus de către femeia păcătoasă."[19] În principalele surse care vor fi fost accesibile pentru Sf. Teofilact, acestea ar fi putut fi numerotate: 18, 19, 20, 21[20]. Înţelegem aşadar că

[19] Sfântul Teofilact Arhiepiscopul Bulgariei, *Tâlcuirea Sfintei Evanghelii de la Luca*, ed. îngrijită de R.P. Sineanu şi L.S. Desartovici, Ed. Sophia/Cartea Ortodoxă, 2007, p. 90.

[20] Vezi Robert B. Waltz, *The Encyclopedia of New Testament Textual Criticism*, vs. June 17, 2019, pp. 307-314, https://mnheritagesongbook.files.wordpress.com/2013/07/encyclopedia_nt_tc_final.pdf; vezi şi http://waltzmn.brainout.net/Divisions.html, ambele accesate la 06.11.2019.

lectura şi exegeza pe care le aplică Sf. Teofilact nu sunt orientate în funcţie de împărţirea textului biblic în capitole şi versete. Autorul vizează compoziţii narative unitare, pe care le parcurge fără sincope între ele, ca elemente componente ale unui întreg semantic şi teologic.

Referindu-se la fiul văduvei din Nain, Sf. Teofilact redă pericopa evanghelică, apoi observă că, după ce Mântuitorul Hristos se atinge de sicriul în care se găsea trupul mort al tânărului, acesta mai întâi se ridică drept şi apoi începe să vorbească[21]. Dar înainte de a comenta propriuzis fragmentul biblic, autorul subliniază succesiunea dintre pericopa cu vindecarea slugii sutaşului şi textul de faţă. Interesant că în sutaşul din Luca 7:1-10, Sf. Teofilact întrevede un simbol al minţii care caută să se facă stăpână peste multe; iar în sluga bolnavă, exegetul surprinde o metaforă a părţii celei necuvântătoare a sufletului, „adică mânia şi pofta”[22]. Sluga sutaşului este bolnavă, sugerează Sf. Teofilact. Adică partea necuvântătoare nu mai slujeşte minţii, iar mintea este purtată încolo şi încoace de „mulţimea lucrurilor şi a valurilor”[23]. De aceea el pare că nu încheie comentariul la Luca 7:1-10, ci îl continuă prin comentariul la Luca 7:11-17, urmărind tocmai această idee.

Astfel, exegetul arată că femeia văduvă simbolizează sufletul „care s-a lepădat de cuvântul lui Dumnezeu”[24] şi acum este pradă emoţiilor, iraţionalului. Tânărul mort, fiul văduvei, simbolizează mintea omului - de aceea, îndată ce învie, el începe să vorbească. Sf. Teofilact înţelege actul vorbirii ca un semn al raţiunii, al intelectului, al minţii vii şi lucide, aflată în rosturile ei. Raţionamentul Sf. Teofilact este: de vreme ce sufletul/femeia s-a lepădat de cuvântul lui Dumnezeu, rodul acestuia, fiul/mintea este încă dintru început pradă morţii, pentru că nu are cuvânt. Semnul revenirii la viaţă este tocmai rostirea cuvântului.

Sluga bolnavă a sutaşului din Luca 7:1-10 are drept corespondent aici, în Luca 7:11-17, nimic alta decât sicriul în care se găseşte tânărul mort. Sf. Teofilact observă că Mântuitorul mai întâi se atinge de sicriu şi abia pe urmă îi porunceşte tânărului să se ridice (Luca 7:14). Dacă mai înainte sluga bolnavă simboliza partea iraţională, necuvântătoare a sulfetului, aici sicriul simbolizează trupul omului:

> ... căci trupul, cu adevărat mormânt şi groapă este.[25]

Aproape la fel ca la Platon:

> ... într-adevăr, unii spun că el [trupul - n.n.] este mormântul sufletului, acesta fiinda îngropat în el în clipa de faţă.[26]

Cu alte cuvinte, arată Sf. Teofilact, faptul că Mântuitorul vindecă mai întâi sluga bolnavă a sutaşului, apoi se atinge de sicriu şi în final învie pe tânărul din Nain -

---

21 Sfântul Teofilact Arhiepiscopul Bulgariei, *Tâlcuirea Sfintei Evanghelii de la Luca*, ed. cit., p. 92.
22 Sfântul Teofilact Arhiepiscopul Bulgariei, *Op. cit.*, p. 91.
23 *Idem*, *ibidem*.
24 *Idem*, *Op. cit.*, p. 92.
25 *Idem*, *ibidem*.
26 Platon, *Cratylos*, 400b-c.

toate acestea înseamnă că mintea omului se restructurează şi revine la viaţă, când îşi redobândeşte puterea de a cuvânta, de a vorbi şi arată că prin aceasta şi-a recâştigat stăpânirea asupra trupului şi asupra părţilor iraţionale ale sufletului (mânia şi pofta). Aşezarea minţii în sicriu simbolizează faptul că mintea care şi-a pierdut stăpânirea asupra dorinţelor şi a poftelor ajunge să cadă pradă trupului şi astfel îşi pierde menirea ei primordială. În loc să mâne, asemenea unui vizitiu iscusit, întreaga fire omenească spre desăvârşire, ea slujeşte poftelor şi dorinţelor trupeşti. În termenii platonicianului Philon din Alexandria, aceasta înseamnă că raţiunea este aruncată din locul ei şi este pusă la jug, deci omul ajunge într-o stare de nedreptate.

Sf. Teofilact al Bulgariei vădeşte soluţia de ieşire din această stare, şi anume apropierea de Cuvântul întrupat, atingerea mântuitoare a Domnului Hristos. Ideea nu este nouă, o regăsim în exegeza creştină încă din secolele II-IV, la Teofil al Antiohiei sau, şi mai clar conturată, la Sf. Chiril al Alexandriei sau la Sf. Efrem Sirul:

> Fiul Fecioarei l-a întâlnit pe fiul văduvei. A devenit un burete pentru lacrimile ei și viață pentru fiul său cel mort.[27]

Dar în contextul *Tâlcuirii Sfintei Evanghelii de la Luca*, antiteza aceasta are un rol încă şi mai important. Sf. Teofilact o proiectează într-un orizont soteriologic: sufletul iese de sub imperiul confuz al emoţiilor haotice, trupul îşi pierde puterea de a ţine captivă mintea, iar aceasta redevine raţională şi, astfel, îşi recuperează menirea ei dintâi, revenind în Nain, adică în Ierusalimul cel ceresc din care era purtată, inertă, afară[28]. Iată cum comentează Sf. Teofilact, mai la vale, versetul din Luca 7:28:

> [Lc 7:28] Zic vouă: Între cei născuţi din femei, nimeni nu este mai mare decât Ioan; dar cel mai mic în împărăţia lui Dumnezeu este mai mare decât el.
>
> [Sf. Teofilact] Căci atunci, întru Împărăţia Învierii, cu totul nestricăcioşi făcându-ne, nu mai vieţuim după trup, iar cel care atunci va fi acolo „mai mic", este „mai mare" decât cel care este acum drept, dar încă poartă trup.[29]

Pare că Sf. Teofilact al Bulgariei deschide un întreg orizont, acolo unde Philon Alexandrinul îşi încadrează exegeza alegorică în sensul definirii unui model ascetic biblic în termeni filosofici. Philon conchide precizând că restaurarea omului este posibilă prin menţinerea minţii, a raţiunii, în statutul ei de conducător al fiinţei umane. Adică prin cultivarea dreptăţii. Pentru Sf. Teofilact, saltul este ontologic şi el devine posibil prin întruparea Fiului lui Dumnezeu, Care desvârşeşte efortul omului de îndreptare. Omul nu mai rămâne drept, în afara porţilor cetăţii, ci este reprimit cu totul în Nain, în Ierusalimul cel ceresc, în „Împărăţia Învierii" (vezi *supra*). Dreptatea despre care vorbeşte Philon se descoperă, la Sf. Teofilact, ca un

[27] Sf. Efrem Sirul, *Coment. la Diates*., 6.23.2.
[28] Sfântul Teofilact Arhiepiscopul Bulgariei, *Op. cit.*, p. 92.
[29] *Idem*, *Op. cit*., p. 96.

mediu dinamic, în care omul adâncindu-se, sporeşte în cunoaşterea de sine, în desăvârşirea sa ca persoană, în cunoaşterea infinită a lui Dumnezeu:

> Şi [îi spune Domnul femeii:] „mergi în pace", adică „întru dreptate", căci „pace" este dreptatea, precum păcatul este vrajbă către Dumnezeu. Şi vezi că, după ce i-a iertat păcatele, nu a lăsat-o pe ea să rămână până la iertarea păcatelor, ci a adăugat Domnul şi săvârşirea binelui. Căci „mergi în pace" trebuie să o înţelegi în loc de: „lucrează-le pe cele care te vor face să te împaci cu Dumnezeu."[30]

Aşa concluzionează Sf. Teofilact comentariul la această amplă secvenţă narativă, care începe cu *Vindecarea slugii unui sutaş* şi se încheie cu *Ungerea lui Iisus de către femeia păcătoasă* (Luca 7:44-50).

Vedem bine că la Sf. Teofilact regăsim într-o manieră nesistematizată, dar totuşi cât se poate de coerentă, ipostazele duhovniceşti ale minţii umane, începând cu starea când aceasta începe să piardă controlul asupra facultăţilor sufleteşti (sutaşul şi sluga bolnavă a acestuia), trecând apoi prin moartea ei datorată subjugării raţiunii de către trup (tânărul mort al văduvei din Nain), ajungând la mântuire prin părăsirea vieţuirii după trup (tânărul înviat al văduvei din Nain), revenind apoi în starea firească de minte în trup vieţuind după cuvântul lui Dumnezeu (Sf. Ioan Botezătorul) şi ajungând la cunoaşterea lui Dumnezeu aducătoare de pace (femeia păcătoasă care a uns pe Domnul cu mir). Sesizăm în spatele acestor alăturări o schemă liturgică, ce-i drept dificil de demonstrat ştiinţific că ar fi fost aplicată în mod deliberat de către ierarhul din Ohrida: *În mormânt cu trupul ... în iad cu sufletul ... în Rai cu tâlharul ...*

Totuşi, dintr-o perspectivă teologică, duhovnicească, socotim că am putea spune că acolo unde pentru Philon Alexandrinul întrezăream un substrat deuteronomistic, oarecum uzual pentru o gândire iudaică din diaspora elenistică, la fel şi aici, în cazul Sf. Teofilact, percepem în a sa *lectio continua* un substrat liturgic devenit deja firesc pentru un gânditor format în medii tot eleniste, dar bizantine. Ierarhul Ohridei moşteneşte şi duce mai departe tradiţia patristică deja consacrată a unei gândiri filosofice creştine întemeiată doxologic, exprimată cultual şi impropriată liturgic atât de profund, încât în jurul anului 1000 putem deja vorbi despre o *forma mentis* specifică.

În exegeza Sf. Teofilact la episodul din Luca 7:11-17, componenta liturgică reiese din interpretarea gestului Mântuitorul Hristos, care atinge sicriul. Această atingere sugerează, atrage atenţia Sf. Teofilact, că distanţa dintre om şi Dumnezeu este anulată, iar relaţia dintre cei doi devine una nemijlocită, intimă, tactilă. Fiul lui Dumnezeu întrupat este cel care anulează distanţa aceasta, El vine în întâmpinarea omului care a atins punctul culminant al nedreptăţii - moartea. Mintea căzută în trupul mort şi incapabilă de a se mai menţine în orice formă de dreptate este înviată prin puterea Cuvântului. Gestul acesta al Mântuitorului Hristos, pentru că anulează toate consecinţele nedreptăţii şi biruieşte toată puterea morţii este unul tainic şi nu poate fi descris exegetic. Dar poate fi împărtăşit şi experiat liturgic.

[30] *Idem*, *Op. cit.*, p. 99.

Acesta este substratul profund liturgic de gândire pe care-l descoperim la Sf. Teofilact al Bulgariei şi cu ajutorul căruia el deschide o perspectivă deosebit de interesantă asupra înţelegerii minţii umane. Sutaşul care nu-şi mai poate stăpâni sluga cheamă pe Dumnezeu în ajutor, iar Domnul, prin cuvânt şi gest, prin atingerea celor văzute le tămăduieşte pe cele nevăzute ale omului, astfel încât fiinţa omenească pe de-a întregul, suflet şi trup, este restaurată. Am putea spune că la Sf. Teofilact, mintea, chiar „moartă" fiind, nu-şi pierde capacitatea de a striga către Domnul printr-un act tainic, care se întâlneşte cu răspunsul tot tainic al Mântuitorului.

În loc de concluzii - pomul ...

După cum mărturiseam la începutul acestor rânduri, punctul de interes al analizei noastre este de a reliefa modul cum, din receptarea unor texte biblice disparate, de către autori diferiţi, în epoci îndepărtate, am putea extrage câteva idei interesante cu privire la o concepţie biblică despre destructurarea, restructurarea şi iluminarea minţii umane. Cum în Sfânta Scriptură nu găsim pasaje referitoare în mod direct la mintea umană şi la stadiile acesteia, un demers literal ar fi avut şanse minime de a scoate în evidenţă detalii de folos pentru tema abordată. Din acest motiv, am ales ca obiect de studiu fragmentul din Facerea 2:10-14 în lectura lui Philon Alexandrinul, respectiv Luca 7:11-17 în lectura Sf. Teofilact al Bulgariei - ambii autori aplicând metoda de interpretare alegorică şi făcând uz de un limbaj filosofic elin.

Pornind de la aceasta, am constatat că Philon Alexandrinul radiografiază în profunzime spiritul uman şi arată că mintea are un rol fundamental în desăvârşirea omului. La Philon, care împleteşte concepte filosofice eline cu o perspectivă deuteronomistică atent exprimată, desăvârşirea omului este posibilă prin intrarea într-un raport de asemănare cu Dumnezeu. Aici, rolul primoridal al minţii este acela de a cunoaşte Torah şi de a coordona omul, prin facultăţile sale, în menţinerea acestui raport de asemănare. Mintea, singură, doar prin exerciţiu, prin asceză, are o anume capacitate de control asupra facultăţilor umane. Dar, după cum am văzut şi mai sus, Philon depăşeşte stoicismul şi (neo)platonismul prin faptul că, în optica lui, desăvârşirea este posibilă pe deplin numai prin raportare la Dumnezeu şi prin intervenţia divină. Torah reprezintă rezultatul intervenţiei lui Dumnezeu în lume. De aici legătura pe care o face Philon între minte, cunoaştere, asceză, împlinirea legilor şi intrarea în relaţia de asemănare cu Dumnezeu. Cu alte cuvinte, la Philon, omul se menţine drept, câtă vremea mintea îşi exercită rolul de conducător. Iar dreptatea este înţeleasă prin raportare la dreptatea specifică dumnezeirii. Adică omul priveşte mereu spre Dumnezeu şi caută să se menţină drept, verificându-se mereu în funcţie de El. Aşadar, rolul minţii este acela de a cunoaşte Torah, de a veghea asupra facultăţilor sufletului şi de a le călăuzi prin împlinirea ei, dar şi de a verifica, permanent, prin comparaţie, dacă starea omului este una de dreptate sau dacă nu va fi survenit cumva vreo abatere. Însă, trebuie să observăm, la Philon dinamica aceasta a dreptăţii presupune păstrarea permanentă a unei distanţe faţă de Dumnezeu. Lucrarea dreptăţii îl implică pe Dumnezeu indirect, prin intermediul Legii şi, în orice caz, exclude orice fel de contact

direct, nemijlocit de porunci, între om şi Dumnezeu. Mintea trebuie să fie cunoscătoare a poruncilor şi atentă la acestea – altfel, totul se destramă.

Interesant că, din lectura Sf. Teofilact al Bulgariei la Luca 7:11-17, pare că deja totul s-a destrămat. Mintea – simbolizată prin tânărul mort în sicriu – este supusă cu totul trupescului, deci moartă. Din acest motiv, ierarhul Ohridei subliniază că restructurarea şi reaşezarea minţii în starea ei firească este posibilă doar după ce Mântuitorul se atinge de sicriu. Atunci, trupul tânărului se ridică drept, iar el, omul, începe să grăiască. Deci trupul şi facultăţile sufletului sunt din nou guvernate de către minte, care răspunde cuvântului lui Dumnezeu, poruncii divine adresată direct, ca o chemare: „Tinere, ţie îţi zic, scoală-te!”[31] După cum am văzut, Sf. Teofilact tâlcuieşte naraţiunea aceasta ca şi cum ar contempla o icoană, deci dintr-o postură deloc iscoditoare, nici măcar parenetică, ci mai degrabă cu acea luare aminte despre care va vorbi Teolept Filadleful, meditând asupra îndemnului din Deuteronom 6:4-5[32]:

> Iar dacă mintea, cuvântul şi duhul aleargă şi cad înaintea lui Dumnezeu, cea dintâi prin luare aminte, cel de al doilea prin chemare, iar cel de al treilea prin umilinţă şi dragoste, întreg omul din lăuntru liturghiseşte Domnului.[33]

Structura liturgică pe care o sesizam mai sus în comentariul ierarhului sfânt de la Ohrida, prin care este recapitulată istoria căderii, dezintegrării, restaurării şi aşezării din nou a minţii umane în căuşul chipului dumnezeiesc este astfel împărtăşită, încât în final să dezvăluie starea doxologică în care ajunge mintea luminată şi liberă de-acum să dea slavă lui Dumnezeu. Deloc întâmplător, în cuvintele Sf. Teolept mai sus citate, Pr. Stăniloae vede nici mai mult, nici mai puţin decât „o definţie a liturghiei lăuntrice demnă de reţinut.”[34] Aceasta este starea firească, caracteristică pentru omul pe cale de a se desăvârşi. Este o realitate minunat exprimată într-o alcătuire a Ieroschimonahului Daniil Sandu Tudor:

> Bucură-te, Naos al cerurilor în care mintea-i liturgisitor![35]

Iar mintea liturghisitoare, după Ieronim, se hrăneşte din pomul vieţii, care este înţelepciunea[36]:

> [Pilde 3:18] Pom al vierii este ea pentru cei ce o stăpânesc, iar cei care se sprijină pe ea sunt fericiţi.

---

31 Luca 7:14.

32 (4) Ascultă, Israele, Domnul Dumnezeul nostru este singurul Domn. (5) Să iubeşti pe Domnul Dumnezeul tău, din toată inima ta, din tot sufletul tău şi din toată puterea ta.

33 Teolip al Filadelfiei, *Cuvânt depre ostenelile vieţii călugăreşti*, în *Filocalia*, vol. VII, trad. Pr. D. Stăniloae, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1977, p. 54.

34 Pr. Dumitru Stăniloae, nota 66 la Teolip al Filadelfiei, *op. cit.*, p. 54.

35 Ieroschimonahului Daniil Sandu Tudor, *Imn acatist la Rugul Aprins al Maicii Domnului*, condac 6.

36 Ieronim, *Homil*. 1, în vol. A. Louth, M. Conti, *Genesis 1-11*. *Ancient Christian Commentary on Scripture*, OT 1, InterVarsity Press, Downers Grove, Ill., 2001, p. 55.

ELEMENTE LITURGICE ÎN CARTEA APOCALIPSEI

Pr. lect. univ. dr. MARIUS FLORESCU
Facultatea de Litere, Istorie şi Teologie
Universitatea de Vest din Timişoara

I. Preliminarii

Ultima carte inspirată a Noului Testament, de conținut profetic - Apocalipsa este, așa cum o reprezintă și numele (apocalipsis-revelație) o descoperire a „ultimelor lupte eshatologice..., care precedă înfrângerea totală a lui Satan, subliniind participarea martirilor și sfinților la triumful final și la slava lui Hristos". [1]

Spre deosebire de alte „scrieri false, necanonice, sau apocrife, care și ele poartă numele acesta... și pe care Biserica le-a respins" [2] opera autentică a Sf. Evanghelist Ioan este „o carte de înaltă filosofie religioasă"[3], detașându-se net de celelalte compoziții ale genului, care, în totalitate manifestau o stare sufletească de disperare paralizantă, de deprimare și neîncredere în capacitățile umane, în lupta cu forțele răului.

Animat de cel mai profund optimism, Sf. Ioan „opune apocalipselor false, o Apocalipsă inspirată de Sântul Duh și de folos pentru întreaga Biserică".[4]

Apocalipsa Sf. Ioan este considerată de cei mai mulți exegeți ca „adevăratul moștenitor al Vechiului Testament"[5] sau ca o „imensă Liturghie cerească"[6]

Sunt însă și unele opinii contradictorii (E. Peterson,[7] și G. Delling [8])), după care liturghia primilor creștini, cu profunde reverberații în Apocalipsă, ar avea la bază fie cultul îngerilor (amintit de Vechiul Testament), ca și unele forme de celebrare a cultului imperial (fără nicio reminescență din cultul iudaic), fie, în totalitate luată din Vechiul Testament, care ar fi astfel singurul izvor liturgic pentru cultul creștin.[9]

---

[1] H. Roux, Avenement (art.), la J. Von Allmen, *Vocabulaire biblique*, Ed. a III-a, Neuchatel, 1964, p. 34.

[2] Pr. Dr. Ioan Mircea, *Dicționar al Noului Testament de la A-Z*; Ed. Institutului Biblic și de Misiune al B.O.R., București, 1984, p. 32.

[3] *Studiul Noului Testament pentru Institutele Teologice*, Ed. a III-A, Editura Institutului Biblic și de Misiune al B.O.R., București, 1983, p. 309-310.

[4] *Ibidem*, p. 311.

[5] C.F.D. Moule, *The Birth of the New Testament*, vol. I, London, 1976 p. 32.

[6] M.-E. Boismard, *Quatre hymnes baptismales, dans la Premiere Epître de Saint Pierre*, „Lectio Divina", nr. 30; Les Ed. du Cerf, Paris, 1961, p. 9-10.

[7] E. Peterson, *Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testament*, M.F. 24, 1949, p. 174-180;

- Idem, *Le livre des anges*, Paris, 1954; la Pierre Prigent, *Apocalypse et Liturgie*, „Cahiers Theologique", 52, Neuchatel, 1964, p. 9, nota 1.

[8] G. Delling, *Zum gottesdienstlichen Stil der Iohannes Apokalypse*, Noum Testamentul, III, 1959, p. 107-138.

[9] Pierre Prigent, *op. cit.* p. 9-10.

Cum însă vom vedea în continuare, elementele liturgice din Apocalipsă au la bază forme concrete de cult iudeo-creștin, de dată apostolică, care poartă în ele o mare și valoroasă încărcătură de poezie creștină.[10]

Autorul a folosit astfel unele procedee literare ca: fantasticul, simbolismul, exagerarea, pseudonimia ș.a., care reflectă bogatul conținut profetic și liturgic al Apocalipsei.[11] Ea este expresia unui nou profetism: profetismul creștin, a cărui misiune este aceea de a îndemna, de a mângâia și de a edifica viața creștină, nu cu ajutorul prezicerii viitorului, ci prin mijlocirea dreptei propovăduiri și slujiri autentice a Cuvântului lui Dumnezeu.[12]

Cheia înțelegerii mesajului divin-uman al Apocalipsei trebuie căutată în realitatea caracterului literar al cărții, în condițiile speciale, care au determinat scrierea ei și, mai ales, în tezaurul profetic al revelației biblice, din care Apocalipsa face parte integrantă.[13]

Sf. Ioan Teologul se adresează întâistătătorilor comunităților creștine în număr de șapte, în scop misionar și apologetic.[14]

II. Apocalipsa - Carte a Bisericii și Biserica Apocalipsei

Ortodoxia mărturisește legătura indestructibilă dintre Biserică și întreaga Sfântă Scriptură, pentru că în concepția ei, Scriptura este cartea Bisericii, ei i-a fost adresată și a recunoscut în cuvintele acesteia Revelația pe care a primit-o ca atare, a păstrat-o și a transmis-o generațiilor următoare, în virtutea prezenței Sfântului Duh în ea.[15]

Sfânta Scriptură, în general și Apocalipsa, în special, reflectă în același timp viața Bisericii, așa cum au trăit-o primele comunități creștine, așa cum au înțeles ele atunci Cuvântul lui Dumnezeu, cum l-au adâncit în rugăciune și slujire, în trupul tainic al lui Hristos. Dar, nu numai primele comunități, ci până la sfârșitul veacurilor, Biserica se va hrăni din Sfânta Scriptură, care este normativă pentru viața ei spirituală și continuă să se hrănească din aceasta, prin interpretările mereu mai adânci pe care, prin ajutorul Duhului Sfânt, le împărtășește credincioșilor.

Împărtășind credința aceasta că Sfânta Scriptură aparține Bisericii, Sf. Chiril al Ieruslimului a socotit de datoria sa să-i prevină pe credincioșii pe care-i păstorea, ca nu cumva să se lase ademeniți și înșelați în a primi scrieri false și periculoase ca și cum ar fi sfinte, ci „să învețe de la Biserică, care sunt cărțile autentice ale Vechiului și Noului Testament”.[16]

Ultima carte a Sfintei Scripturi - Apocalipsa, aparține vieții liturgice a Bisericii. Întrucât același Duh Sfânt „care a grăit prin prooroci” însuflețește

[10] *Studiul Noului Testament...* p. 312.
[11] *Ibidem*
[12] Iuliu Scriban, *Ermineutica biblică*, în Rev. Teologică, Nr. 21-22/1911, p. 105-107.
[13] Diacon Dr. M.I. Nicolaescu, *Cheia interpretării istorice a Apocalipsei*, București, 1949, p. 2-3.
[14] *Ibidem*, p. 4-5.
[15] Pr. Prof. Dumitru Abrudan, art. „Sfânta Scriptură - Carte a Bisericii”, în *Îndrumător Bisericesc, Misionar și Patriotic pe anul 1988*, Sibiu (anul 136), p. 78-79.
[16] Sf. Chiril al Ierusalimului, Cateheza a IV-a, 34, la Pr. Prof. Dumitru Abrudan, *art. cit.,* p. 79.

necontenit și Biserica, ferind-o de orice cădere, ne îndreptățește să spunem că, nu se poate vorbi de o interpretare autentică și autorizată a Apocalipsei decât de Biserică și în Biserică.

Datorită adevărurilor cuprinse în Apocalipsă, ascunse mai mult în simboluri și alegorii, îndeosebi în secolul nostru, a apărut pericolul falsificării și răstălmăcirii mesajului ei divin-uman; cei care nu stau sub egida Bisericii, explicând-o „spre a lor pierzare" (II Petru 3, 15-16). Caracterul său transcedental, profetic, eshatologic, care ne-ar putea face să credem că Biserica Apocalipsei (din eshaton) nu poate fi angrenată în viața spirituală actuală a credincioșilor (ea aparținând doar viitorului), ne pune un semn de întrebare, îndeosebi în privința interpretării Apocalipsei.

Se știe, într-adevăr, că unele comunități creștine manifestau, chiar din veacul apostolic o oarecare nerăbdare în așteptarea venirii a doua a Mântuitorului Iisus Hristos. În anii 51-52, această nerăbdare era îngrijorătoare la Tesalonic, unde câțiva credincioși și-au părăsit lucrul, așteptând sfârșitul lumii și venirea Domnului.

Sfântul Apostol Pavel a combătut mai întâi credința greșită în privința venirii a doua a Domnului, cerând apoi restabilirea ordinei în viața comunității creștine din Tesalonic. (II Tes. 2, 1-3). Cu atât mai mult, nu este de dorit să se întâmple așa cu Biserica Apocalipsei. Ea trebuie înțeleasă ca stare de fapt a Bisericii luptătoare înaintea venirii a doua a Mântuitorului Hristos (Mt. 25), în timpul judecății din umă (Apoc. 20, 11), sau Biserica triumfătoare, după judecata finală.[17]

Existența unui „cer nou și pământ nou" (Apoc. 2, 1-8), ca și a „Noului Ierusalim" (Apoc. 21, 9-27) reflectă o stare a „Împărăției cerurilor", un timp și un loc al odihnei veșnice a sufletelor; o frumusețe ideală pentru toți, o veșnică iubire și o armonie universală.[18]

Făpturi cerești revarsă liniște în inimile plăpânde, le dau asigurarea că evenimentele de pe pământ sunt îndrumate spre cele cerești și toate duc spre „împărăția adevărului, a dreptății și a păcii". În acest sens, Apocalipsa ne deschide porțile Providenței, fiind „lumina ce luminează" pe cei credincioși, prin întunericul necunoștinței, spre aflarea căii celei adevărate a „Împărăției cerurilor". Biserica Apocalipsei are deci, misiunea ca să facă cunoscute toate cele descoperite de Dumnezeu Sfântului Ioan, în privința credinței și vieții în Hristos, la toate limbile pământului, până la sfârșitul veacurilor.

Dacă în Cartea Sfântă a Apocalipsei, se reflectă „întreaga istorie a Bisericii, cu biruințele pe care Domnul le-a câștigat asupra vrăjmașilor săi, în diverse epoci ale istorie" – după cum ne spune Vigouroux[19], atunci Domnul se adresează Bisericii Sale din toate timpurile și locurile, în chipul celor șapte Biserici din Asia-Mică (numărul șapte reflectând desăvârșirea).

Biserica Apocalipsei are, deci, însușirea de căpetenie-universalitatea, încadrându-se în loc și timp, dar depășind toate acestea.

[17] Diacon Dr. M.I. Nicolaescu, *op.cit.* p. 17-20.
[18] E.-B. Allo, *L`Apocalypse*, Paris, 1933, la Pierre Prigent, *op. cit*., p. 26, nota 2.
[19] F. Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible*, tom.I, Paris, 1920. p. 82-86.

III. Cultul creștin al epocii apostolice, reflectat în Noul Testament

Sfinții Apostoli, ca și membrii primei comunități creștine din Ierusalim (recrutați aproape toți dintre iudei) au păstrat, cum era și firesc, la început, deprinderile de cult cu care veneau din vechea religie. Cultul acestei prime perioade a istoriei Bisericii creștine este, deci, un cult mixt iudeo-creștin; creștinismul preluând din tradițiile iudaice unele forme liturgice și o terminologie liturgică specifică.[20]

Primii creștini îndeplineau, pe de o parte, obligațiile cultului iudaic de la templu (F.A. 2, 15; 3, 1) iar, pe de altă parte, participau la anumite „adunări liturgice" de cult, specifice creștine, deosebite de cele din templu, care aveau loc în cse-biserici („domos ecclesia"), cu foișoare și locuri speciale amenajate.[21] Acestea, de fapt, erau locuințele celor care treceau la noua credință, unde se țineau adunările de rugăciune ale creștinilor[22] (de multe ori pe ascuns, de frica iudeilor).

Una dintre aceste case era și casa Mariei, mama Sf. Ev. Marcu, unde „creștinii săvârșeau frângerea pâinii" lăudând pe Domnul și mulțumindu-I Lui" (cf. F.A. 2, 2; 46; 12, 12-13).

Elementul principal era „frângerea pâinii" (F.A. 2, 46), reflectând astfel caracterul de jertfă al Sfintei Euharistii, care va rămâne centrul sau inima noului cult creștin, în cadrul Sfintei Liturghii. (F.A. 20, 7; 27, 35; Apoc. 7, 9-12)

Potrivit caracterului său de jertfă nesîngeroasă, Sfânta Euharistie mai este numită în Noul Testament: „Cina Domnului" (In. 1, 7; I Cor. 11, 20; 27, 23-24; Evr. 10, 19-20); „Paharul binecuvântării" (I Cor. 10, 16-17; 11, 23-26), „Mană cerească"; „Hrană dumnezeiască", etc.[23] Ea se săvârșea într-un cadru simplu de rugăciuni, imne și cântări de laudă, care înfrumusețeau cultul primilor creștini, amintite în mai multe locuri din Noul Testament (Lc. 2, 14-17; II Cor. 8, 18; Efes. 3, 14-21; Filip. 2, 6-11; Rom. 11, 33-36; 16, 24-26 ș.a.).

Urmau citirile din Sfânta Scriptură – Vechiul și Noul Testament (paremii, pericope evanghelice, lecturi biblice din epistolele pauline și sobornicești ș.a.)[24]. Citirile din Apocalipsă, sub formă de rugăciuni, cântări, binecuvântări și imne încununau cultul creștin al primelor veacuri, cu aureola lor liturgic-profetică, cu un simbolism aparte, de cele mai multe ori transcedental și eshatologic.[25]

Caracterul nocturn al serviciului euharistic (sâmbătă spre duminică) a înlesnit trecerea de la sâmbătă iudaică la Duminica creștină, „prima zi a Săptămânii", sau „Ziua Domnului" - ziua săptămânală de sărbătoare a creștinilor.[26] (F.A. 20, 7; Cor. 16, 2; Apoc. 1, 10)

---

[20] Preot prof. dr. Vasile Mihoc, *Ierurgiile în Biserica epocii apostolice* - *indicii neotestamentare* - în rev. „Ortodoxia", nr. 3/1985, p. 497.
[21] *Ibidem*, p. 498-500
[22] Badea Cireșeanu, *Tezaur liturgic*, tom. I, București, 1908, p. 32-35.
[23] Pr. prof. dr. Mircea Basarab, *Scriptură și Liturghie*, în rev. M.B., nr., 7-9/1981, p. 470-480.
[24] Chițu I.Viorel, *Raportul dintre cultul Vechiului Testament și cultul creștin*, în rev. S.T. nr. 5-6/1961, p. 310-312.
[25] Pierre Prigent, *Apocalypse et Liturgie*, Neuchatel, 1964, p. 10-14.
[26] Pr. lect. Atanasie Negoiță, *Despre Sabat. Originea Sâmbetei și Duminicii*, în rev. S.T. nr. 9-10/1951, p. 68-72.

Încheindu-se serviciul divin cu predica Apostolilor, se trecea la mesele frățești ale dragostei creștine-agapele (I Cor. 11, 20-22), care au coexistat până la începutul veacului al II-lea creștin.[27]

IV. Terminologia cultic-liturgică în Apocalipsă: structura liturgică a Apocalipsei

Bogăția vieții cultice a Bisericii primare, precum și caracterul liturgic al consacrării creștine sunt ilustrate, în primul rând, de frecvența termenilor specific liturgici în scrierile sfinte ale Noului Testament, între care se înscrie și Apocalipsa.

Verbul λειτουργεω (a sluji) și substantivul λειτουργια (slujbă) se referă la slujirea lui Dumnezeu, fie de către preoți, în special, fie de către întregul popor, în general.[28]

Mântuitorul Iisus Hristos este numit „Arhiereu și slujitor al celor Sfinte" (Evr. 8, 1-2), iar Sf. Pavel se numește pe sine „slujitor (λειτουργος) al lui Hristos la neamuri, slujind Evanghelia lui Dumnezeu, pentru ca prinosul neamurilor, fiind sfințit în Duhul Sfânt, să fie bine primit" (Rom. 15, 15).

În Apocalipsă – cap. 4-5, Sf. Ioan Teologul vede slujirea lui Dumnezeu Cel întreit Sfânt (atât de către îngeri, cât și de către oamenii cei aleși, adică sfinții, în speță cei 24 de bătrâni – Apoc. 4, 4) în „proslăvire, cinstire și mulțumită, lăudând cu cântece pe Mielul lui Dumnezeu".[29]

Tot noțiuni liturgice pot fi socotite și acțiunile de mulțumire, adresate de către toată creația lui Dumnezeu și Mielului, strâns asociate, la care se răspunde „Amin"! (Apoc. 1, 6; 4, 8-9; 5, 12; 7, 12; 15, 3 ș.a.).

Bogatul conținut imnologic al Apocalipsei transmis ulterior cultului creștin public formează o trăsătură specifică a terminologiei liturgice provenite din Apocalipsă. Enumerăm doar locurile cu conținut imnologic, urmând ca unele mai importante să fie dezvoltate în continuare. Acestea sunt următoarele: Apoc. 1, 7; 3, 7; 4, 8; 5, 0-10; 7, 9-10; 10, 6; 11, 17-18; 12, 10-12; 13, 10; 15, 3-4; 16, 5-6; 19. Îndeosebi aceste locuri ne dezvăluie caracterul imnic al Apocalipsei, luând ulterior forma unor consacrări liturgice.

Structura liturgică a Apocalipsei constă în următoarele forme tipice: binecuvântări, simboluri referitoare la Sfintele Taine, Sfânta Euharistie, la „Ziua Domnului", cântări, imne și rugăciuni, Liturghia pascală, cultul morților, venirea Domnului și judecata finală.

a) *Binecuvântările* (Apoc. 2, 26-28; 3, 4-5; 12, 21; 5, 12-13) sunt acte sfințitoare, revărsate de Dumnezeu asupra făpturilor Sale (mai puțin întâlnite în Apocalipsă acte benefice transmise de la om).

Astfel, în cap. 2, 26-28 promisiunea sub formă de binecuvântare, de a primi „stăpânire peste neamuri" și „steaua cea de dimineață", a aceluia care păzește până la capăt „faptele Domnului", este confirmată și-n alte cărți ale Sfintei Scripturi (Mc. 12, 3; Mt. 13, 43; I Cor. 6, 2-3).

[27] Preot prof. dr. Vasile Mihoc, *Curs de Studiul Noului Testament (notițe)*, Sibiu, 1977-78.
[28] Idem, *Ierurgiile în Biserica epocii apostolice…*, p. 499.
[29] Pierre Prigent, *Apocalypse et Liturgie*, p. 16-18.

Cei care au avut o viață neprihănită și nu au săvârșit nelegiuiri împotriva Mielului lui Dumnezeu, vor primi răsplata vredniciei lor, fiind curățați de păcate; îmbrăcați în haine albe, strălucitoare (Apoc. 3, 4-5).

În „scrisorile către cele șapte Biserici" (cap. 2-3) este cuprinsă îndeosebi, câte o formulă de binecuvântare (spre finalul fiecărei scrisori), dar această formulă alternează la altele, cu una de amenințare și, dreaptă răsplătire pentru faptele săvârșite.[30]

Aceste binecuvântări rostite de Dumnezeu Tatăl și de Mântuitorul Hristos asupra omului, ca și sentințele de dreaptă răsplătire sunt evidente în aceste destine apocaliptice.

b) *Sfintele Taine* prefigurate în Apocalipsă sunt, cu deosebire, Tainele de inițiere: Sf. Botez; Sf. Mir și Sf. Împărtășanie.

În Apoc. 2, 10 - „Cununa vieții", care simbolizează apropierea mântuirii trebuie înțeleasă ca aluzie la un ritual real, sau imagine împrumutată de la îndătinata săvârșire a Sf. Botez.[31]

„Cununa vieții" este acordată învingătorilor, credincioșilor curajoși, care nu s-au dat înapoi în fața martirajului, în primele veacuri creștine.

În cap. 21, 6 - „apa vieții" este tipologică pentru Sf. Botez, prin care cel botezat se face părtaș mântuirii și vieții celei veșnice.

Creșterea în viața duhovnicească este facilitată de Taina Sf. Mir (Apoc. 2, 10) în care, semnul lui Hristos se imprimă definitiv, ca o pecete, sau amprentă duhovnicească.[32]

Sfânta Euharistie (Apoc. 2, 17; 3, 20; 5, 9; 7, 14; 19, 9 u.) prefigurată prin „mana cerească" și prin „Cina Domnului" are asigurate elementele naturale semnificative, la care se mai adaugă „lapte și miere", împreună cu „paharul binecuvântat", ca și „Sângele Mielului pascal" (12, 11). [33]

Actul mântuitor al „Jertfei Mielului" este impropriat numai de către „cei întru strâmtorare" (7, 14) care au dat dovadă de pocăință pentru faptele lor, lămurindu-se „ca prin foc". Este prefigurată aici și Taina Pocăinței, prin zbuciumul sufletesc și îndreptarea din patimi și fărădelegi.

c) „*Ziua Domnului*" (Apoc. 1, 10) este ziua de rugăciune și de serbare săptămânală a creștinilor (F.A. 20, 6-7; I Cor. 16, 2)[34].

În Epistola lui Barnaba, arătându-se schimbarea de către Însuși Dumnezeu a sabatului, se afirmă: „De aceea sărbătorim cu bucurie ziua a opta, după sâmbătă, în care și Hristos a înviat și, după ce S-a arătat, S-a înălțat la ceruri".[35]

---

[30] *Ibidem*, p. 19-20.
[31] *Ibidem*, p. 21-22.
[32] M. Drach, M. Bayle, *La Sainte Bible avec Comentaires – Epitres Catholiques, Paris, 1928, p. 82-87.*
[33] *Ibidem, p. 118-120.*
[34] *Ibidem*, p. 121.
[35] *Scrierile Părinților Apostolici*, col. „*Părinți și scriitori bisericești*" 1, trad. de Pr. D. Fecioru, București, 1984, p. 522.

Pe lângă Duminică, primii creștini aveau câteva mari sărbători anuale, menționate și de Origen în timpul său: „Ziua Domnului", „Paștile" și „Rusaliile"[36]

„Ziua Domnului" se serba, deci, în toate duminicile de peste an, doar în cea a Sf. Paști se unea cu „serbarea, sau privegherea pascală". Această „serbare pascală" se săvârșea în priveghere și rugăciune, ceea ce constituie un element prețios în privința vieții liturgice a creștinismului apostolic.[37]

În lucrarea amintită, Pierre Prigent afirmă că unele elemente din parabolele evanghelice și din Apocalipsa Sf. Ioan Teologul, cum sunt: mijloacele încinse, făcliile aprinse, venirea Mielului la miezul nopții, motivul privegherii, al bătăii la ușă a lui Mesia la revenirea Sa; tema ușilor deschise, apoi închise; imaginea ospățului de nuntă, primirea la „Cina Domnului" presupune ca fond o celebrare pascală comună, săvârșită sub semnul privegherii, al așteptării revenirii Mântuitorului Hristos. (Apoc. 5, 6-9; 7, 15; 12, 11; 21, 25). „În Apocalipsă - zice autorul amintit mai sus - este o prezentare a practicilor liturgice pascale ale creștinismului primar"[38]

d) *Cântări, imne și rugăciuni* (Apoc. 3,7; 4, 8-11; 5, 8, 13; 6, 11-12; 8, 3-4; 14, 3; 15, 3-4; 19, 3-7)

Primul imn (3,7) este încadrat în mesajul către „îngerul Bisericii din Filadelfia", care primește fără rezerve numai laude. Aici se face elogiul atotputerniciei lui Iisus Hristos (cf. Is. 22, 22) al plenitudinii stăpânirii Lui (Lc. 1, 32 și Apoc. 1, 18) asupra vieții și a morții.

Unul din cele mai însemnate imnuri din Apocalipsă este cântarea Serafimilor, sau imnul „Sanctus" (Apoc. 4, 8-11; Is. 6, 3) întreit, închinat Slavei lui Dumnezeu în Sânta Treime: „Sfânt, Sfânt, Sfânt este Domnul Dumnezeu Atotputernicul Cel ce era și Cel ce va să vină". Prin acest imn, Heruvimii și Serafimii preamăresc pe Dumnezeu în ceruri, în armonii de coruri îngerești, iar noi credincioșii pe pământ imităm această cântare îngerească în Sfânta Liturghie. Astfel, ne îndemnăm cu toții, preoți și credincioși „să slăvim și să cântăm preacinstitul și de mare cuviință nume al Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh".[39]

În Apoc. 4, 8-11 se află, fie două imnuri, fie numai unul singur în două strofe antifonice: prima în v. 8 b și a doua în v. 11. Din prima strofă (4, 8 b) se desprinde o temă interesantă, des întâlnită în scrierile ioaneice: „Cel ce a fost, Cel ce este și Cel ce vine".

Din contextul liturgic, amplificat și de v. 9, în care se vorbește despre „slava, cinstea și mulțumirea, aduse „Celui ce șade pe tron; Celui ce este viu în vecii vecilor", reiese tema euharistică asupra căreia se dialoghează; în v. 8, cele patru ființe rostesc o proclamație rituală: „Sfânt, Sfânt, Sfânt...", iar în v. 11, cei 24 de bătrâni răspund printr-o cântare de laudă, exact în momentul solemn al „mulțumirii".

---

[36] Origen, *Contra lui Celsus*, VIII, „*Scrieri Alese*", trad. de Pr. Prof. T. Bodogae, București, 1984, p. 522.
[37] Pr. prof. dr. Vasile Mihoc, *art. cit.*, p. 506-507.
[38] E.-B. Allo, *op. cit.*, p. 132-134.
[39] Preot prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia Ortodoxă*, Craiova, 1986, p. 306-309.

Formula folosită de Sf. Ioan: „Cel ce a fost, Cel ce este și Cel ce vine”, pentru a exprima Ființa divină în veșnicia Sa, nu este o preluare fidelă din Isaia 6, 3, ci are la origine, o tradiție liturgică sinagonală.[40]

Rugăciunile Sfinților din cap. 5, 8-13 și 6, 11-12 sunt model al rugăciunilor poporului celui credincios, însoțite de tămâia bunelor miresme și de alăuta sufletelor, în cupele de aur ale inimilor curate.[41] Și aici ne aflăm într-un cadru liturgic, de fapt același din cap. 4, care s-a extins într-o mare și impresionantă „Liturghie cerească”. Imaginea Mielului Îl reprezintă pe Mântuitorul Hristos, jertfit pentru păcatele omenirii (cf. Is. 53, 7-8).

Cântarea pe care o înalță cei 24 de bătrâni cu alăutele lor (5, 8) este „o cântare nouă” (v. 9), care amintește de cântarea lui Moise, după ieșirea din Egipt (Ieș. 15)

Expresia „Cântarea nouă” este frecventă în Psalmi, într-o exprimare de cele mai multe ori solemnă (Ps. 42, 9; 98, 1).[42]

Ideea jertfei răscumpărătoare, care formează tema centrală a acestui imn indică același climat euharistic, ca și al imnului din cap. 4, 8.[43]

Atmosfera liturgică, euharistică, se continuă și în Apoc. 7, 9-12, unde se arată că martirii creștini „împreună slujitori și frați” cu martirii iudei (Apoc. 6, 11) serbează în cer un perpetuu praznic al corturilor, „având în mână ramuri de finic”.[44]

Cântarea lor este o cântare de mulțumire, pe care o înalță lui Dumnezeu, Cel ce i-a mântuit din moartea cea veșnică și i-a adus la „pășunea vieții”.

În Apoc. 10, 6 se conturează momentul prevestitor al marilor lupte eshatologice. Îngerul Domnului pronunță un jurământ solemn, anunțând oprirea scurgerii timpului; martorul jurământului fiind Însuși Dumnezeu, Împăratul Cerului și al pământului.

Împăratul cerurilor este Stăpânul veșnic, Atotțiitorul Dumnezeu, dar și Judecătorul drept, Care „va răsplăti pe prooroci și pe Sfinți și pe cei ce se tem de numele Lui”, iar pe cei răi îi va pedepsi. (Apoc. 11, 17-18)

În Apoc. 12, 10-12 este proslăvită biruința arhanghelului Mihail și a oștirii cerești asupra „balaurului celui mare, șarpele cel de demult” (12, 9), fapt care a declanșat o mare fericire în cer, la care participă și martirii și sfinții (12, 11).

Cântarea „Mari și minunate sunt lucrările Tale, Doamne...” (Apoc. 15, 3-4) exprimă bucuria celor ce au ieșit biruitori din lupta cu fiara (cap. 13), fiind denumită „Cântarea Mielului”. Este de fapt o sinteză de texte vechi-testamentare, redată într-o manieră psalmică, cu acompaniamentul „alăutelor lui Dumnezeu”.[45]

La începutul cap. 19, 1-8 ni se dezvăluie din nou substratul liturgic al Apocalipsei. Este redată solemnitatea „Liturghiei triumfale”, ce se desfășoară în cer,

[40] D. Flusser, art. *Sanktus und Gloria; Abraham unser Vater. Juden und Christen im Gesprach uber die Bibel*, Lieden Eoln, 1963, p. 129-152.
[41] Petru Deheleanu, *Frumuseți literare în Sfânta Scriptură*, Arad, 1946, p. 29-32.
[42] *Ibidem.*
[43] J.P. Audet, *La Didachie. Instuctions des apotres*, Paris, 1958, p. 377-380.
[44] De observant marea afinitate între Apoc. 7, 9 și Ps. 117, 27.
[45] C.F.D. Moule, *op. cit.*, p. 27-28.

în cadrul căreia, cu glasuri de tunete, „ca un vuiet de valuri", toate puterile cerești cântă imnul triumfal al Împăratului ceresc, Mirele Bisericii - Hristos.

Aceste cântări, imnuri și rugăciuni din cuprinsul cărții Apocalipsei sunt cuvinte, imagini, simboluri și acte cultice, care evocă niște practici liturgice reale ale creștinismului primar.[46]

e) Cultul morților; dreapta Judecată și venirea Domnului

Cultul morților este prefigurat în mai multe locuri în Apocalipsă (6, 8-11; 9, 4-6; 11, 9-12; i 15-18; 14, 13; 20, 4-6; i 12-15).

Referindu-ne îndeosebi la cap. 20, 4-6 și 12-15, desprindem adevărul dogmatic și cultic, că cei care au suferit moartea pentru credința lor în Hristos, ca și cei ce au săvârșit fapte vrednice de pocăință, nu vor fi nerăsplătiți, ci „vor lua cununa vieții". Îndată după moarte, sufletele lor se vor înfățișa înaintea judecății particulare și se vor învrednici de o viață fericită, împreună cu Sfinții, în lăcașurile drepților.

Biserica are datoria sfântă să mijlocească către Dumnezeu pentru iertarea păcatelor celor adormiți (rugăciunile pentru cei adormiți, din cultul morților), iar pe cei din viață, să-i conducem către mântuire.[47]

În Apoc. 20, 12-15, Sf. Ap. Ioan numește soarta fericită a sufletelor celor drepți, (așa cum s-a hotărât ea la judecata cea particulară) „învierea celor dintâi", ea fiind o înviere incompletă, numai parțială.

Sufletele celor drepți, care au îndurat multe necazuri și supărări în viață în trup, după moartea trupească, vor duce o viață nouă, liniștită și fericită, împreună cu Mântuitorul Hristos în ceruri.

La a doua înviere, care va urma după trecerea „miilor de ani" (cf. Apoc. 20, 6) câte sunt stabilite de Dumnezeu și trupurile Sfinților și drepților vor învia din morți și, împreună cu sufletele, se vor înfățișa la Judecata obștească, fără părtinire, peste care trecând, vor fi părtași de viață veșnică fericită, împreună cu Domnul.

Asupra acestora - zice Apostolul - „moartea a doua nu are putere". Moartea cea dintâi este aceea pe care omul o suferă aici pe pământ, când sufletul se desparte de trup, iar moartea a doua va fi aceea, când sufletul omului, împreună cu trupul său, va trebui să sufere chinurile veșnice în viața cea viitoare (cap. 21, 8). Sufletele celor drepți vor fi scutite însă de altfel de chinuri: „Cei drepți vor fi preoți (slujitorii și credincioșii) lui Dumnezeu și-ai Domnului Iisus Hristos și vor domni împreună cu dânșii „mii de ani". Preoția lor va consta în faptul că și dânșii, alături de Domnul, vor mijloci pe lângă Părintele Cel ceresc pentru iertarea păcatelor celor rămași în viață.[48]

Venirea Domnului la judecată este iminentă (Apoc. 3, 11; 6, 12-17 și 22, 20). „Maranata" (Maran-ata = Vine Domnul!) este expresia iudaică, care întărește nădejdea în așteptarea venirii a doua a Domnului. Locurile menționate în Apocalipsă,

[46] Pierre Prigent, *op. cit.*, p. 8-12.
[47] Dr. Vasile Gheorghiu, *Împărăția de „mii de ani" și lupta cea mai de pe urmă (Apocalipsa 20, 1-10)*, Cernăuți, 1928, p. 22-25.
[48] *Ibidem*, p. 26

cu deosebire cel din cap. 22, 20 confirmă acest adevăr pe care Sf. Ap. Ioan îl face cunoscut creștinătății întregi.[49]

Concluzii

Deși Apocalipsa Sf. Ioan Teologul este o carte prin excelență profetică, singura carte profetică a Noului Testament, inspirată de Dumnezeu în chip tainic și scrisă după toate regulile genului apocaliptic (de care ne apropiem cu venerație, dar și cu frică de greșeală în interpretare), totuși ea aparține Bisericii creștine și adevăruri reale ale învățăturii și a vieții Bisericii primare.

De aceea, anumite aspecte ale tematicii sale, ca de exemplu cele liturgice, pot fi abordate în chip obiectiv, fără rezerve, sau teamă de greșeală.

Analizând pe scurt elementele cultic – liturgice din Apocalipsă, vedem că ele sunt realități ale cultului divin public, (binecuvântări, serbarea „zilei Domnului", cu Liturghia pascală, imnuri, cântări, rugăciuni, în sfârșit, temeiuri pentru cultul morților, dreapta Judecată și venirea Domnului), care subliniază (alături de celelalte locuri paralele biblice și argumente patristice) viața cultică a Bisericii creștine primare.[50]

[49] Pierre Prigent, *op. cit*, p. 37-38.
[50] E.-B. Allo, *op. cit*,, p. 212-124.

DE LA MORMÂNTUL DOMNULUI LA ÎNVIEREA NOASTRĂ

Student GEORGE-ANTONIU NICOARĂ
Facultatea de Litere, Istorie și Teologie
Universitatea de Vest din Timișoara

Preliminarii:

De la începuturile omenirii și până în ziua de astăzi, s-a căutat mereu o explicație și o lămurire a unei realități prin care omul trece, independent de voința sa, taina morții. **„Dumnezeu l-a zidit pe om spre nestricăciune"** *(Înțelepciunea lui Solomon 2, 23)*, deci l-a creat nemuritor, atât sufletește cât și trupește, căci Dumnezeu a creat viața, iar fenomenul morții este incompatibil cu voința lui Dumnezeu.

Moartea a intrat în lume prin pizma diavolului *(cf. Înțelepciunea lui Solomon 2,24)*, care **„a fost de la început ucigător de oameni"** *(Ioan 8,44)*, iar prin înșelăciunea și viclenia sa caracteristică l-a amăgit pe om, îndemnându-l să calce voia lui Dumnezeu.

Datorită încălcării unicei porunci dată de Dumnezeu omului în Eden - porunca ascultării - omul și-a primit pedeapsa cuvenită, atrăgându-și asupra sa osânda de moarte, devenind muritor, odată ce a auzit cuvintele Domnului: **„Întru sudoarea feței tale vei mânca pâine ta până când te vei întoarce în pământ, din care ești luat; că pământ ești și în pământ te vei întoarce"** *(Facerea 3,19)*. Și cum se definește de fapt această moarte? Descrierea cea mai exactă a acestei realități tainice ne-o oferă Ecclesiastul: **„Pulberea să se întoarcă în pământ cum a fost, iar sufletul să se întoarcă la Dumnezeu, Care L-a dat"** *(Ecclesiastul 12,7)*.

Astfel că, Dumnezeu nu a creat moartea, după cum nu a creat răul, întunericul, frigul. Dacă răul este absența binelui, întunericul - lipsa luminii, iar frigul - lipsa căldurii, tot astfel moartea este absența vieții, este lipsa lui Dumnezeu, după cum afirma unul dintre cei mai străluciți oameni de știință ai omenirii, Albert Einstein.

Totuși, Sfinții Părinți văd în această pedeapsă și un bine, prin care Dumnezeu Își arată din nou iubirea Sa de oameni; *„Prin moarte, Dătătorul de Lege a oprit răspândirea păcatului, şi prin chiar acea pedeapsă ne descoperă iubirea Sa de oameni"*, spune Sf. Chiril al Alexandriei, explicând că omul, odată căzut, dacă ar fi rămas nemuritor, ar fi avut un destin teribil, de a trăi veșnic în această lume a păcatului, fără vreo cale de ieșire, de salvare[1]. Deci, moartea e un dar, prin care Dumnezeu, în atotbunătatea Sa, ne-a redeschis un nou drum de scăpare, desfăcând

[1] Ieromonah Serafim Rose, *Cartea Facerii, crearea lumii şi omul începuturilor*, trad. de Constantin Făgețeanu, Ed. Sophia, București, 2011, pp.136-137.

unitatea dintre trup și suflet, urmând să le reunească la învierea cea de obște, readucându-le la plenitudinea vieții.

Odată cu această sentință dată de Dumnezeu ce părea definitivă și irevocabilă, omul se îndrepta într-adevăr spre o tragedie fără sfârșit și spre o nenorocire ce nu putea fi corectată. Dar oare putea Dumnezeu să lase un asemenea destin ființei Sale celei mai iubite, pe care a pus-o stăpânitoare a întregii Sale creații? Cu siguranță că nu! Iar de aici Dumnezeu a început lucrarea Sa prin care să-l reabiliteze pe om, însă omul parcă se opunea tot mai mult acestei încercări a lui Dumnezeu de a-l elibera de sub robia acelei hotărâri, care îl afunda în moarte. Această continuă manifestare a bunătății și iubirii lui Dumnezeu este minunat expusă de Însuși Hristos Domnul în pilda lucrătorilor celor răi ai viei *(Matei 21, 33-41; cf. și Luca 20, 9-16)*, care desigur a culminat cu biruința vieții asupra morții prin jertfa supremă a Fiului lui Dumnezeu pe Golgota. Această finalitate a operei Dumnezeului Celui Viu a fost singura cale de nimicire a acelei sentințe dată de Dumnezeu în Eden, care a adus de la moarte la viață întreaga fire omenească, pentru că **„Dumnezeu așa a iubit lumea, încât pe Fiul Său Cel Unul-Născut L-a dat** (morții, n.n.)**, ca oricine crede în El să nu piară, ci să aibă viață veșnică”** *(Ioan 3,16)*.

Cele mai profunde și mai pline de sens cuvinte rostite de Mântuitorul cu privire la moarte și viață sunt vorbele prin care îi întărește credința Martei, când era cuprinsă de deznădejde, din pricina morții fratelui său, Lazăr: **„Eu sunt învierea și viața; cel ce crede în Mine, chiar dacă va muri, va trăi. Și oricine trăiește și crede în Mine nu va muri în veac.”** *(Ioan 11,25-26)*.

Ținând seama de faptul că Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române a ales ca în anul 2021 să-i comemorăm pe cei adormiți întru Domnul, abordând tema despre eshatologie și viața veșnică, în prezentul studiu vom porni de la Moartea, Înmormântarea și Învierea Mântuitorului Iisus Hristos ca piatră de temelie a învățăturii ortodoxe despre viața veșnică, iar apoi vom analiza tema eshatologiei, tratată de Sfântul Apostol Pavel în Capitolul 15 al Epistolei I către Corinteni.

Capitolul I
Viața se dă morții, ca pe cei morți să-i învieze...

Iisus Hristos, Care este **„Calea, Adevărul și Viața”** *(Ioan 14,6)* Și-a însușit cea mai grea sentință ca om, împlinind pe deplin actul chenotic, căci **„S-a smerit pe Sine, ascultător făcându-se până la moarte, și încă moarte pe Cruce.”** *(Filipeni 2,8)*, ca așa să ne ridice pe noi de pe pământ la cer, de la moarte la viață.

Ar putea spune unii că Hristos nu a schimbat nimic privind moartea, căci oamenii mor la fel ca înainte de Jertfa Sa și nicidecum nu i-a făcut pe oameni nemuritori. Însă, *„El lasă să se producă în natura umană ținută în interiorul Lui, despărțirea sufletului de trup, sau moartea, dar readuce în ea din puterea Lui Însuși viața eternă, pentru ca toți cei ce mor, uniți cu El, sau aflându-se oarecum în interiorul Lui, să învie la fel cu El”*[2].

[2] Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, tom.2, Ed.Basilica, București, 2018, p.154.

Modul în care Hristos - Fiul lui Dumnezeu și-a asumat suferința și moartea este foarte greu de înțeles de mintea omenească. El a suferit totul de bunăvoie și din iubire pentru întreaga creație - voind să învingă moartea nu evitând-o, ci suportând-o. Mai mult decât atât nu a încercat nici o clipă să ocolească durerea, ci din contră Și-a luat asupra Sa ceea ce este mai rău - cea mai cumplită, mai dureroasă și mai umilitoare moarte, prin răstignire pe Cruce - ca să ne dea nouă ce este mai bun[3] - dezrobirea de păcat și reabilitarea în comuniune deplină cu Dumnezeu.

În cele ce urmează vom enumera câteva caracteristici ale jertfei de pe Golgota, care arată desăvârșirea Fiului lui Dumnezeu și a lucrării Sale soteriologice prin care **„S-a făcut tuturor celor ce-L ascultă pricină de mântuire veșnică”** *(Evrei 5,9)*:

1) Hristos nu a murit pe ascuns, ci public - de aceea nu a putut fi contestată moartea sa, căci nu a murit acasă, în pustie sau undeva retras, ci în fața tuturor - prieteni, apropiați, dar și dușmani. Dacă ar fi murit pe ascuns, nearătat, tot nearatată și fără martori ar fi fost și învierea Lui[4].

2) Hristos a îndurat cea mai rea moarte cu putință - Sfântul Atanasie cel Mare ne înfățișează în acest sens o pildă despre un atlet viteaz, care nu își alege pe cei cu care luptă, ca să nu lase bănuiala că îi e frică de vreunii[5]. Tot așa Mântuitorul nostru nu Și-a ales moartea, ci a primit-o pe cea aleasă de alții, pe care aceștia au considerat-o cea mai cumplită, ca să nu fie acuzat de lașitate.

3) Hristos a murit pe Dealul Căpățânii, în mijlocul pământului - Lemnul Crucii înfipt pe Golgota ne duce cu gândul spre lemnul Pomului din mijlocul Raiului, **„Lignum vitae”** (Pomul vieții), identificat de întreaga tradiție creștină cu Sfânta Cruce. Observăm deci, că atât căderea, cât și mântuirea se produc ambele în **„mijlocul Pământului”** *(Psalmul 73,13)*, adică pe **axis mundi** (axa lumii)[6], identificând astfel pe culmea Golgotei - centrul axiologic al lumii - atât mijlocul Edenului (potrivit tradiției, sub Golgota s-a descoperit craniul lui Adam) cât și locul Răstignirii și al Morții Fiului lui Dumnezeu.

4) Hristos a murit pe lemn, ca să omoare blestemul - Mântuitorul nostru a venit să poarte și să distrugă blestemul ce apăsa asupra noastră, făcându-se El Însuși pentru noi blestem (cf. *Galateni 3,13*). Și cum s-ar fi putut să se facă blestem dacă nu primind moartea celor blestemați, care este crucea: **„Blestemat este tot cel spânzurat pe lemn”** *(Deuteronom 21,23).*

5) Moartea este privită ca un somn de scurtă durată[7] - de către Sfântul Chiril al Alexandriei, ceea ce face ca moartea celor ce se unesc cu El să fie tot un

---

[3] Stihire de la Vecernia zilei de Sâmbătă din a cincea săptămână a Sfântului și Marelui Post (cf. *Triodul*, Ed.IBMBOR, București, 2010, p.445.

[4] Sf. Atanasie cel Mare, *Tratat despre Întruparea Cuvântului, XXIII*, în vol. *„Cuvânt împotriva elinilor. Tratat despre întruparea Cuvântului. Trei cuvinte împotriva arienilor*, Ed.IBMBOR, București, 2010, p.176.

[5] *Ibidem, XXIV*, p.177.

[6] Prot. Dr. Ioan Bude, *Facerea 2,9: „Pomul din mijloc”*, articol publicat în *Revista „Vatră nouă”*, decembrie 2020 - Supliment aniversar, p.8.

[7] Sf.Chiril al Alexandriei, *Glaphyra, IV*, P.G. 69, col. 220B, citat la Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *o.c.*, pp. 155-156.

somn, fapt pentru care Apostolul Pavel îi numește mereu pe cei morți - adormiți (*κοιμηθέντας* - cf. *I Corinteni 7,39; 11,30; 15,6,18,20,51; I Tesaloniceni 4,13,14,15*). Iar unde moartea e acceptată ca somn, acolo trebuie așteptată și revenirea la viață - învierea pe care Hristos a adus-o firii umane, ca reabilitare de la stadiul omului cel vechi la omul cel nou **„care se înnoiește spre deplină cunoștință, după Chipul Celui ce l-a zidit"** *(Coloseni 3,10)*.

6) Moartea lui Hristos nu este naturală - Mântuitorul nu a murit din cauza vreunei boli sau din cauza vârstei înaintate, pentru că o astfel de moarte vine oamenilor din slăbiciunea firii lor. O astfel de moarte ar fi fost imposibil să-L cuprindă pe Fiul lui Dumnezeu, pentru că El nu a fost slab, ci a fost Puterea și Cuvântul lui Dumnezeu și Viața Însăși[8].

7) Moartea Sa Îl înfățișează ca Noul Miel Pascal - două detalii semnificative marchează sfârșitul relatării ioaneice a suferinței răscumpărătoare îndurată de Hristos Dumnezeu pe Golgota, și anume:

a) **„Venind la Iisus** (ostașii, n.n.) **dacă au văzut că deja murise, nu I-au zdrobit fluierele"** *(Ioan 19,33)*. Deci Iisus Și-a păstrat trupul întreg, împlinind astfel Scriptura care zice: **„Nu I se va zdrobi nici un os"** *(Ieșirea 12,46, cf. și Numeri 9,12).*

b) **„Unul dintre ostași cu sulița a împuns coasta Lui și îndată a ieșit sânge și apă"** *(Ioan 19,34).* Iată o nouă împlinire a unei profeții mesianice: **„Își vor aținti privirile înspre Cel pe Care ei L-au străpuns, și vor face plângere asupra Lui, cum se face pentru un fiu unul născut, și-L vor jeli ca pe cel întâi-născut"** *(Zaharia 12,10)*. Și mare minune se făcuse să curgă din coasta fără viață cele două izvoare de viață, izvoare prin care - zice Sf. Ioan Gură de Aur - se întemeiază Biserica[9]. Astfel că, cele mai mari taine pe care s-a clădit Biserica - Botezul și Euharistia - tâșnesc ca două izvoare nesecate din coasta străpunsă a lui Hristos. O mare taină - taina mântuirii - are loc acum pe Golgota, căci *„prin coasta cea rănită* (a lui Hristos , n.n.), *rana „coastei"* - adică a Evei *(cf. Facerea 2,22)* - *se vindecă.* Acolo Adam dormind i s-a *„luat coasta"*, iar aici Domnul adormind - *„coasta Sa"* Și-o dă ostașului"[10], adică întregului neam omenesc păcătos care L-a răstignit cu păcatele sale.

Așadar, Hristos moare străpuns, dar cu Trupul integru, nezdrobit, că așa cum mielul pascal al legământului mozaic a salvat de la moarte și a eliberat din robia egipteană poporul ales, tot așa El, **„Mielul lui Dumnezeu"** *(cf. Ioan 1,29)* să spele cu sângele Său și să elibereze din robia păcatului întreg neamul omenesc, dând viață și dăruindu-se total ca instaurator al Noului Legământ între Dumnezeu și omenire.

[8] Sf.Atanasie cel Mare, *o.c.*, XXI, p. 173.
[9] Sf.Ioan Gură de Aur, *Omilii la Evanghelia după Ioan*, Omilia 85,3, în vol. *PSB 18*, Ed. Basilica, București, 2019, p.415.
[10] Sf.Teofilact al Bulgariei, *Tâlcuirea Sfintei Evanghelii de la Ioan*, Ed.Sophia, București, 2009, p.439.

Mai departe, vom analiza pe scurt ultimele momente de viață ale lui Hristos și reacția întregii naturi la acest unic și incomparabil eveniment, care a marcat istoria omenirii.

Ziua de 14 Nissan (7 Aprilie) a anului 30 al erei noastre este axa temporală a întregii existențe umane, când în mijlocul pământului, pe Dealul Golgota „răsărea" Soarele Dreptății, Care a luminat întreaga lume cu lumina Sa și de la Acest Soare s-au aprins milioane de inimi[11].

Cu privire la timpul petrecut de Hristos în agonia Crucii avem mici neconcordanțe în relatările evanghelice, căci la *Marcu 15, 25* se spune că era ceasul al treilea (ora 9 dimineața) când L-au răstignit, iar *Matei 27,45; Luca 23,44 și Ioan 19,14* vorbesc despre ceasul al șaselea (ora 12) când a fost urcat pe Cruce. Ceea ce este mai important însă este reacția naturii la vederea scenei de pe Golgota: soarele s-a ascuns și întunericul a cuprins tot pământul, catapeteasma templului s-a sfâșiat, pământul s-a cutremurat și pietrele s-au despicat. Fenomenul cosmic extraordinar - „întunericul care a cuprins pământul" - este imposibil de asociat, potrivit calculelor astronomice, cu o eclipsă de soare[12]. Acest fenomen reprezintă împlinirea unei profeții despre manifestarea întregii puteri a lui Dumnezeu: **„Iar în ziua aceea, zice Domnul Dumnezeu, voi apune soarele în miezul zilei și voi întuneca pământul în zi luminoasă"** *(Amos 8,9)*. Ce arată deci toate acestea? Că natura nu a suportat să-și vadă Creatorul mort pe Cruce, Soarele a fugit doar ca să nu privească această scenă, în timp ce omul - cununa creației - Îl răstignea și Îl batjocorea pe Cel Care murea pentru păcatele sale...

Privind ultimele expresii rostite de Fiul lui Dumnezeu pe Cruce, cei 4 evangheliști se completează perfect, fiecare redându-le pe câte unele, alcătuind o sinteză a întregii Sale activități în lume.

Evangheliștii Matei și Marcu redau doar o expresie rostită de Hristos, și anume: **„Eli, Eli, lama sabahtani"** *(Matei 27,46; Marcu 15,34)*, care se traduce: Dumnezeul Meu, Dumnezeul Meu pentru ce (sau mai corect spus - pentru cine) M-ai părăsit? Hristos pe Cruce nu Îl întreabă pe Tatăl: De ce?, căci această „părăsire" a Sa de către Tatăl și Duhul Sfânt, a acceptat-o și Și-a asumat-o din veșnicie, ca de Unul Singur să biruiască iadul și moartea. Deci, aici nu este o întrebare, ci o constatare: „Ia aminte pentru cine M-ai părăsit", pentru niște oameni care nu-și înțeleg pe Dumnezeul lor.

Evanghelia după Luca pune mare accent pe iertare prin două fraze spuse de Însuși Hristos. Prima frază - **„Părinte, iartă-le lor, căci nu știu ce fac!"** *(Luca 23,34)* - este culmea iertării, pe care doar Dumnezeu o poate aplica, rugându-Se și iertând pe ucigașii Săi, pentru păcatele cărora El tocmai îndura moartea. A doua frază este dovada supremă a milostivirii lui Dumnezeu, dar și un paradox greu de acceptat și închipuit de noi. Sunt cuvintele prin care îi oferă mântuirea primului pământean - **„Adevărat grăiesc ție, astăzi vei fi cu Mine în rai"** *(Luca 23,43).*

[11] Foaie Duminicală a Parohiei „Șerban Vodă" - *„Săptămâna Patimilor"* - Anul VI, Nr.4 - 26 Aprilie 2019.

[12] Armand Puig*, Iisus - un profil biologic*, trad. de dr. Jana Balacciu Matei, Ed. Meronia, București, 2006, p. 566.

Surprinderea este însă că acest prim pământean care păşeşte în rai este un tâlhar pocăit în ultimele clipe ale vieţii sale.

Dacă Luca prezintă cuvintele adresate păcătoşilor, Evanghelistul Ioan ne relatează cuvintele Domnului către cei apropiaţi ai Săi: **„Femeie, iată fiul tău! ... Iată mama ta!"** *(Ioan 19, 26-27)*. Adresându-Se Maicii Sale şi ucenicului iubit, îi încredinţează pe unul altuia, împlinind până în ultima clipă, ca Om, porunca a V-a, a cinstirii părinţilor. Apoi Hristos zice: **„Mi-e sete"** *(Ioan 19,28)*, iar ucigaşii Săi continuă viclenia, oferindu-i oţet, ca să se împlinească proorocia Psalmistului: **„În setea mea, m-au adăpat cu oţet"** *(Psalmul 68,25).* Deci, în timp ce Mântuitorul ne dăruia Cerul, noi I-am întins oţet şi amărăciune...

În momentul ultim, în clipa când Şi-a dat Duhul, Mântuitorul a mai rostit două ultime fraze: **„Săvârşitu-S-a"** *(Ioan 19, 30)* care arată împlinirea misiunii Sale de răscumpărare şi mântuire a neamului omenesc; şi **„Părinte, în mâinile Tale încredinţez duhul Meu"** *(Luca 23,46)* - cuvinte prin care Fiul îşi predă împlinit mandatul încredinţat de Tatăl, făcând o ultimă mărturisire a faptului că e Trimisul Tatălui şi că nu a venit cu de la Sine putere, după cum era învinuit.

Înţelepciunea dumnezeiască s-a manifestat însă în mod surprinzător, atât de profund şi la cote maxime, în momentul când *„din înălţimea crucii a şiroit cascada sângelui lui Hristos, care a pătruns până în adâncul pământului unde zăcea, în aşteptare, Adam, mâinile, picioarele şi coasta Sa deveniseră izvoare de viaţă... Iar El, Răstignitul, ale cărui braţe fuseseră legate de stâlpul biciuirii, acum şi le deschide din nou, pentru ca de acolo, din înălţime, să îmbrăţişeze cu iubire lumea care-L răstignea."*[13].

Capitolul II
Viaţa se aşază în mormânt...

După zbuciumul care a cutremurat tot universul, în momentul când întreaga planetă nu a suportat să-şi vadă Creatorul mort pe Cruce, o tăcere a cuprins tot pământul. Trupul lui Hristos zăcea fără suflare pe lemnul Crucii: ochii Săi nu mai priveau; gura Sa cea dulce-grăitoare nu mai vorbea, capul Său încununat de spini era aplecat în jos, mâinile bătute în cuie nu mai binecuvântau, iar picioarele obosite de cale, acum pe Cruce se odihneau[14].

Răstimpul în care Trupul Mântuitorului era mort este marcat de câteva puncte esenţiale care s-au petrecut într-un ritm foarte alert:1) Coborârea Trupului de pe Cruce; 2) Ritualul de înmormântare; 3) Pogorârea la iad ca un Dumnezeu şi 4) Deschiderea porţilor raiului. Toate acestea aparţin, din punct de vedere liturgic, zilei celei mai profunde, care deşi este în deplină tăcere, e atât de grăitoare privind taina mântuirii noastre - Sâmbăta cea Mare. Dacă Dumnezeu după ce l-a creat pe om, desăvârşind tot actul creaţiei, S-a odihnit în ziua a şaptea, tot aşa şi Mântuitorul

[13] Mitropolit Bartolomeu (Valeriu) Anania, *Pastorală la praznicul Învierii Domnului*, 1997, în vol.*„Cartea deschisă a Împărăţiei. De la Betleemul Naşterii la Ierusalimul Învierii"*, Ed.Polirom, Iaşi, 2011, p.375.
[14] Arhim. Ioanichie Bălan, *„Predici la Postul Mare"*, Ed. Măn. Sihăstria, 2007, p.220.

desăvârșind actul mântuirii prin deschiderea porților raiului, Se odihnește acum cu Trupul în mormânt. Însă această odihnă nu este nicidecum un somn adânc, ci este o odihnă mântuitoare prin care coborându-se la iad ca un Dumnezeu, umple raiul, cel gătit de atâta timp pentru acest moment, cu sufletele tuturor drepților Vechiului Testament, pe care îi aduce să întâmpine Marea Înviere ce imediat va avea loc. Tăcerea acestei zile, atât de plină de simbolistică privind taina soteriologică este surprinsă de Heruvicul Liturghiei Sf. Vasile cel Mare din Sâmbăta Patimilor: *„Să tacă tot trupul omenesc și să stea cu frică și cu cutremur; și nimic pământesc întru sine să nu cugete ...”*

Potrivit legii romane, trupurile condamnaților la moarte erau proprietatea statului roman și trebuiau să rămână pe Cruce servind ca hrană fiarelor și păsărilor de pradă. Legea mozaică, pe care romanii o îngăduiau iudeilor, prescria înmormântarea cadavrului unui condamnat chiar în ziua morții, ca să nu profaneze pământul[15] *(cf. Deuteronomul 21,23*: **„Trupul lui să nu rămână peste noapte spânzurat, ci să-l îngropi tot în ziua aceea, căci blestemat este înaintea Domnului tot cel spânzurat pe lemn și să nu spurci pământul tău pe care Domnul Dumnezeul tău ți-l dă moștenire”)**.

Responsabilitatea coborârii de pe Cruce și a înmormântării și-o ia un ucenic în ascuns al lui Iisus, Iosif din Arimateea, care ca un protector și apropiat al familiei Lui și cu un curaj deosebit, se înfățișează la Pilat, cerând să primească îngăduința de a-I înmormânta trupul. Pilat mirat că Iisus a murit așa repede, având în vedere că unii răstigniți chinuiau în acea agonie chiar câteva zile, își dă acordul în acest sens. Atunci, Iosif aleargă într-o grabă pe Golgota, ca să coboare trupul de pe Cruce până la apusul soarelui. Însă această misiune era extrem de dificilă și cu siguranță că nu a dus-o la îndeplinire de unul singur. Cine, deci, a mai participat activ la această operațiune și cine mai era de față, asistând la această scenă?

În primul rând, Evanghelia după Ioan îl mai menționează pe Nicodim, membru al grupării fariseilor, ca participant activ la operațiunea înmormântării *(cf. Ioan 19,39)*, iar apoi, Iosif, un om din lumea bună, probabil că a luat cu el câțiva slujitori care să aducă cele necesare și să se implice direct. Evangheliști sinoptici menționează că acolo la Cruce erau multe femei, între care Maria Magdalena, Fecioara Maria (numită mama lui Iacov și a lui Iosi, fii ai Dreptului Iosif cu prima soție) și Salomeea, care **„priveau de departe”** *(cf. Matei 27, 55-56; Marcu 15,40; Luca 23,49)*. Este puțin probabil ca ele să nu se fi apropiat și să nu fi ajutat la momentul coborârii de pe Cruce, mai ales că tradiția Bisericii și majoritatea icoanelor ortodoxe ne-o înfățișează pe Fecioara Maria luând în brațe de pe Cruce trupul Fiului său, iar cu siguranță ea nu putea să stea la distanță și să nu se apropie să-și sărute Fiul mort.

Poetul neamului nostru, Octavian Goga surprinde în poezia „Mama” foarte profund durerea nemărginită a Maicii, văzându-și Fiul fără viață: *„La poala Crucii e Maria/ Şi-n chipul ei nespus de trist/ A zugrăvit un chin sălbatic/ Penelul meşter de artist; Ea-şi frânge mâinile şi geme/ În gândul ei a-ncremenit:/ Nu Dumnezeul,*

[15] Armand Puig, *o.c.*, pp.572-573.

Care-nvie/ Copilul ei, Care-a murit!". În aceste momente se împlinește proorocia Dreptului Simeon, care i-a zis Fecioarei Maria: **„Prin sufletul tău va trece sabie..."** *(Luca 2, 35)*, căci ce durere mai mare poate fi în această lume decât aceea a unei mame care își conduce rodul pântecelui său la mormânt?!

În continuare vom analiza personalitățile celor doi ucenici care s-au ocupat de îmnormântare: Iosif și Nicodim. Despre primul dintre ei, potrivit relatărilor tuturor celor 4 evangheliști, putem nota următoarele:

a) era un om bogat din Arimateea, cetate a iudeilor (cf. Matei 27,57) - fapt pentru care a suportat toate cheltuielile înmormântării și avea și un mormânt nou în care Hristos a fost pus.

b) era sfetnic ales (cf. Marcu 15,43 și Luca 23,50) - adică membru al Sinedriului, **„dar care nu se învoise cu sfatul și fapta lor"**, și dregător de mare însemnătate, fiind cunoscut de Pilat, din moment ce a fost primit imediat când a mers să ceară trupul lui Iisus.

c) era bărbat bun și drept (cf. Luca 23,50) - cinstit, cucernic și cu frică de Dumnezeu.

d) era ucenic al lui Iisus (cf. Matei 27,57), dar întru ascuns de frica iudeilor (cf. Ioan 19,38) - El apare singurul curajos acum, deși în cadrul Sinedriului nu a avut același curaj să intervină la procesul lui Iisus.

e) ***„aștepta Împărăția lui Dumnezeu"*** *(cf. Marcu 15,43 și Luca 23,51)* - deci cu siguranță auzise îndemnul Mântuitorului: **„Pocăiți-vă că s-a apropiat Împărăția cerurilor"** *(Matei 4,17).*

Despre cel de-al doilea personaj, Nicodim, ne vorbește doar evanghelistul Ioan spunând că este **„cel care venise la El mai înainte, noaptea"** *(Ioan 19,39)*. Acest Nicodim era un personaj influent din gruparea fariseilor, care era și el un simpatizant al Mântuitorului. Pe lângă acest episod al înmormântării, Evanghelia după Ioan îl mai menționează în alte două pasaje:

1) convorbirea cu Iisus (Ioan 3, 1-21), privind nașterea din apă și din duh, când Nicodim își mărturisește credința în Hristos ca Fiul lui Dumnezeu - „noaptea", adică pe ascuns, de frica iudeilor.

2) când îi ia apărarea Mântuitorului acuzat de farisei în Sinedriu *(Ioan 7, 50-52)* la sărbătoarea corturilor.

Acum vom prezenta ritul de înmormântare, făcut în mare grabă, de care a avut parte Mântuitorul, iar apoi vom descrie mormântul în care a fost așezat Trupul Dumnezeului nostru.

În Evangheliile sinoptice singurul detaliu despre înmormântare este înfășurarea într-un giulgiu curat de in *(Matei 27, 59; Marcu 15,46, Luca 23,53)*, cumpărat recent de Iosif. Dar Evanghelia după Ioan ne aduce din nou alte detalii foarte importante: **„Au luat deci trupul lui Iisus și l-au înfășurat în giulgiu cu miresme, precum este obiceiul de înmormântare la iudei"** *(Ioan 19, 40)*. Inul din care era giulgiu este principalul material din care erau confecționate veșmintele preoțești, detaliu care ne arată că Hristos este veșnicul Arhiereu. De asemenea ni se mai spune că Nicodim a adus cu el **„o sută de litre de amestec de smirnă cu aloe"** *(Ioan 19,39)*, adică 33 de kilograme de substanța aromate, ceea ce reprezenta

o cantitate considerabilă. Smirna și aloea sunt două substanțe care au rolul de a diminua mirosul cadavrului și de împiedica descompunerea. Însă acestea nu puteau fi aplicate pe un trup plin de răni, ca al lui Iisus, care, în plus, nu a fost spălat, deci cel mai probabil aceste substanțe aromatice au format un fel de pat pe care a fost depus Iisus. Ritualul iudaic de înmormântare cuprindea două secvențe esențiale: spălarea trupului, care cuprindea acoperirea orificiilor de pe tot corpul și ungerea cu uleiuri aromate[16]. Graba foarte mare de a nu începe praznicul paștilor iudaice și trupul să nu fie înmormântul, a determinat împlinirea sumară a ritualurilor, care în mod normal necesitau timp și mijloace de care acolo pe Golgota nu dispuneau. Mirungerea cu siguranță nu a fost realizată, căci ucenițele Domnului au planificat împlinirea acestui act ritualic în ziua de după Paști. Însă mirungerea fusese primită de Hristos, în chip profetic câteva zile înainte în casa lui Simon Leprosul din Betania *(Matei 26,6-13; Ioan 12,1-8)*.

Privind mormântul în care a fost așezat Mântuitorul putem ști următoarele:

a) era proprietate a lui Iosif din Arimateea (cf. Matei 27,60);

b) era un mormânt săpat în stâncă (cf. Matei 27, 60, Marcu 15,46, Luca 23,53), cu intrare pe orizontală, destul de spațios și de înalt încât să încapă cei care îl înmormântează pe defunct. Trupul probabil a fost depus pe un banc de piatră, pe care ședeau îngerii văzuți de Maria Magdalena după Înviere *(Ioan 20,12)*[17].

c) mormântul era aproape (cf. Ioan 19,42), aproximativ 50 de metri în linie dreaptă, deși trebuia coborâtă o pantă dintre dealul execuțiilor și terenul din jur cu grădini și morminte[18].

d) mormântul era nou și nimeni nu mai fusese înmormântat acolo (cf. Matei 27,60, Luca 23,53, Ioan 19,41), iar acest detaliu e menit să elimine vreo bănuială cum că a înviat altcineva așezat cu El[19].

Aici a fost deci așezat Mântuitorul nostru, în **„inima pământului”** - *ἡ καρδία τῆς γῆς (cf. Matei 12,40*: **„Precum a fost Ionà în pântecele chitului 3 zile și 3 nopți, așa va fi Fiul Omului în inima pământului 3 zile și 3 nopți”**)

Străjuirea mormântului este un episod propriu *Evangheliei după Matei (27, 62-66)* care a avut loc sâmbătă. În această zi, a Sabatului Paștilor, când toată lumea trebuia să se odihnească și să stea în casă, chiar mai marii Legii iudaice - arhiereii și fariseii - încalcă ei înșiși porunca sâmbetei pentru că îi măcina ceea ce au auzit din gura Mântuitorului: că după trei zile va învia. Singurul moment menționat când ar fi putut ei auzi acest fapt este pilda lui Ionà (*Matei 12,40*). Deci, iată că ucenicilor le-a repetat Mântuitorul de multe ori vestirea învierii Sale și ei au uitat, cuprinși fiind de neîncredere, dar fariseii au crezut, auzind o singură dată și se temeau de realitatea acestui fapt. Și ce au făcut ei în acest sens? S-au întrunit la Pilat, au cerut ca mormântul să fie păzit, iar când le-a dat acordul, merg să întărească mormântul cu strajă, pecetluind piatra. Și iată că straja pusă de iudei a devenit sprijin in favoarea necontestării învierii, căci pecetluit fiind mormântul,

[16] *Ibidem*, pp. 577-579.
[17] *Ibidem*, p.578.
[18] *Ibidem*, p.576.
[19] Sf. Ioan Gură de Aur, *o.c.*, Omilia 85,4, p.418.

totuși Viața a ieșit din mormânt. Deci arhiereii și bătrânii, vrăjmașii Mântuitorului au luptat fără voia lor pentru dovedirea adevărului[20].

Trupul Mântuitorului în mormânt nu a cunoscut stricăciune, adică semne de putrezire, alterare sau descompunere. Vedem că trupul lui Lazăr, pe care Mântuitorul l-a înviat, ca prototip al Învierii Sale, se afla în avansată stare de putrefacție (*cf. Ioan 11,39*: **„Doamne, deja miroase..."**), așa cum este firesc potrivit legilor fizice, însă în cazul Mântuitorului cât timp a stat în **„inima pământului"** era imposibil să se vădească semne de degradare, căci semnele morții nu puteau cuprinde Izvorul Vieții, trupul pământesc în care Dumnezeul nostru S-a sălășluit.

„În mormânt cu trupul, în iad cu sufletul, în rai cu tâlharul și pe scaun cu Tatăl și cu Duhul, toate umplându-le, Cel ce ești necuprins", spune cântarea I a canonului Învierii de la glasul VI. Deci în timpul în care trupul Domnului era în mormânt, simultan cu sufletul Său S-a coborât în iad ca un Mântuitor, vestind izbânda asupra morții și asupra diavolului. Căci El nu S-a întrupat numai pentru cei vii, ci și pentru toți cei adormiți de la începuturile lumii. Deci cu duhul Său viu S-a coborât și *„a propovăduit și duhurilor ținute în închisoare, care fuseseră neascultătoare altădată" (I Petru 3,19-20),* adică tuturor celor adormiți în nădejdea mântuirii prin Mesia, pe carei-a urcat în Împărăția Sa, până atunci închisă.

Așadar, trupul Domnului coborât de pe Cruce, a fost așezat în mormânt, iar brațele Sale s-au strâns din nou, cu palmele pe piept, în așteptarea învierii[21]. Dar *„deși te-ai pogorât în mormânt, Cel ce ești fără de moarte, puterea iadului ai zdrobit și ai sfărâmat încuietorile cele veșnice, care țineau pe cei legați..."*[22]. Această scenă este surprinsă minunat și de sedealna a 2-a de la utrenia glasului 6: *„Viața în mormânt zăcea și pecetea pe piatră s-a pus. Ca pe un împărat adormit, ostașii au străjuit pe Hristos"*

Capitolul III
Învierea Domnului - la granița dintre bucurie, mirare și îndoială

Trecerea de la viață la moarte, pe care am studiat-o în capitolele anterioare, deși din punct de vedere rațional este un punct al viețuirii pământești, în cazul Mântuitorului nostru Iisus Hristos nu putea să fie un sfârșit, căci ar fi mărginit atotputernicia dumnezeirii. Dumnezeu Însuși fiind, El a transformat acel punct într-o virgulă, care marchează o nouă trecere: de la moarte la viață, încheind cu o mare exclamare a unei realități ce reprezintă centrul istoriei mântuirii noastre, realitate pe care o mărturisim an de an ca pe o veste, ca pe un salut, ca pe o mărturisire și chiar ca pe o rugăciune: *Hristos a Înviat!*

---

[20] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Matei*, Omilia 89.1, în vol. *PSB 23*, Ed. IBMBOR, București, 1994, p.990.
[21] Mitropolit Bartolomeu (Valeriu) Anania, *Pastorală la praznicul Învierii Domnului,* 1997, *o.c.*, p.375.
[22] Condacul Utreniei Învierii și Irmosul cântării a 6-a de la Canonul Utreniei Învierii.

Despre Învierea lui Iisus, ca act în sine, nu știm nimic. Nimeni n-a relatat niciun cuvânt despre ea, pentru că Învierea propriu-zisă nu a avut martori, dar nu pentru că nu ar fi putut să aibă, ci pentru că ar fi fost de prisos. Ea nu putea fi văzută, înțeleasă sau relatată, fiind peste puterea de înțelegere a omului[23]. De aceea vom putea studia actul suprem al mântuirii noastre doar prin elemente și acte auxiliare, determinate de marele eveniment, cum ar fi: mormântul gol, ca primă sugestie a Înviere, arătările și cuvintele rostite de Hristos Cel Înviat, precum și caracterizarea trupului Înviat, euharistic al Mântuitorului.

A. Revelația mormântului gol:

Primul lucru care provoacă stupoare și neîncredere celor dintâi martori ai Învierii Mântuitorului este lipsa trupului din mormântul în care a fost pus. Scenele care privesc descoperirea mormântului gol sunt relatate de toți cei patru Evangheliști: Matei 28,1-8; Marcu 16, 1-8; Luca 24, 1-12 și Ioan 20, 1-10. Cine sunt deci martori ai acestei *„revelații a mormântului gol”*[24] ?

În primul rând, în zorii zilei de Duminică, prima zi după încheierea sărbătorii Paștilor la iudei, femeile purtătoare de mir, al căror titlu cel mai corect și mai grăitor privind atașamentul și fidelitatea lor față de Iisus este acela de *„ucenițele Domnului”*, au pornit cu miresme la mormântul Învățătorului ca să aducă cinstirea cuvenită trupului Său. Aceste ucenițe au fost: Maria Magdalena; Maria a lui Alfeu, mama lui Iacov; Salomeea, soția lui Zevedeu, Ioana, soția lui Huza, administratorul lui Irod Antipa. Acest lucru contravine cutumelor evreiești, conform cărora mărturia unei femei nu are nicio valoare. Mulți L-au căutat când a apărut ca făcător de minuni, când faima Lui depășea hotarele Țării Sfinte, când au auzit că a Înviat, dar doar aceste femei Îl caută pe Răstignitul lepădat, batjocorit și disprețuit de toți[25]. Acestea au găsit piatra prăvălită de la ușa mormântului, iar intrând le-a întâmpinat îngerul Domnului sau potrivit lui Luca și Ioan, doi îngeri, îmbrăcați în haine strălucitoare. El (sau ei) a(u) rostit primele cuvinte doveditoare ale Învierii: **„Nu vă temeți, că știu că pe Iisus cel răstignit Îl căutați. Nu este aici, ci a înviat precum a zis; veniți de vedeți locul unde a zăcut”** *(Matei 28, 5-6, cf. și Marcu 16,6; Luca 24, 5-7)*. Potrivit lui *Ioan (20, 12-13),* îngerii s-au arătat și s-au adresat doar Mariei Magdalena, la singular, cu un moment înainte să i se arate Însuși Domnul. Acest înger al Domnului este cel care a și răsturnat piatra de la ușa mormântului, însă el nu a prăvălit-o ca să învieze Hristos, căci El înviase deja, nestricând pecețile mormântului, ci ca să poată vedea femeile (neputincioase a răsturna piatra) mormântul gol[26].

---

[23] Pr. Prof. Univ. Dr. Stelian Tofană, *Evanghelia lui Iisus.Misiunea Cuvântului*, Ed.Mega, Cluj-Napoca, 2015, p.19.

[24] André Scrima, *Comentariu integral la Evanghelia după Ioan*, Ed.Humanitas, București, 2008, p.385, citat la Prot. Dr. Ioan Bude, *Temeiuri biblice noutestamentare cu privire la oficierea Sfintelor Taine și ierurgii bisericești - Vol. IV - Euharistia*, Ed.Învierea și Eurobit, Timișoara, 2019, p.58.

[25] Pr. Prof. Dr. Vasile Mihoc, *Lumina Evangheliei. Exegeze la Evangheliile duminicale*., Ed.Agnos, Sibiu, 2016, p.34.

[26] P.F. Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, *Evanghelia slavei lui Hristos. Predici la Duminicile de peste an*, Ed.Basilica, București, 2016, p.32.

Deși inițial li se păruseră cuvintele **„o aiurare și nu le-au crezut”** *(cf. Luca 24,11),* femeile au înțeles mesajul transmis și în grabă au mers să-i anunțe pe ucenici. Îngerul le-a binevestit femeilor învierea și le-a dat misiunea de a deveni ele însele binevestitoare ale celor ce aveau să binevestească învierea în întrega lume.

Cei care au mai ajuns să vadă mormântul gol au fost apropiații Apostoli Petru și Ioan, care aflând vestea, au venit într-un suflet să se convingă. Intrând în mormânt au văzut o ordine perfectă[27]: **„Giulgiurile puse jos** (frumos împăturate, la locul lor, ca și cum ar fi fost „golite” cu grijă și răbdare, n.n.)**, iar mahrama, care fusese pe capul Lui, nu era pusă împreună cu giulgiurile, ci înfășurată, la o parte, într-un loc** (separat de giulgiuri, n.n.)**”** *(Ioan 20, 6-7).*

Descoperirea mormântului gol pentru necredincioși dă naștere la două ipoteze: *a) trupul a fost răpit și mutat în alt loc* sau *b) Iisus n-ar fi murit de fapt*.

a) Ipoteza răpirii trupului de către ucenici, cu scopul de a face lumea să creadă că a înviat efectiv este atribuită conducătorilor evrei *(cf. Matei 28, 12-15)* și este răspândită de ei până astăzi. În primul rând, ipoteza nu are susținere prin prisma faptului că mormântul a fost străjuit de o gardă de soldați, care oricum s-ar fi făcut, ar fi surprins acest moment. Iar în al doilea rând, dacă trupul ar fi fost furat, ar fi fost luat în grabă, înfășurat în toate giulgiurile, căci în graba lor , hoții nu lasă nici urme, nici dovezi și nici ordine deplină[28].

b) Ipoteza că Iisus n-ar fi murit este de domeniul fantasticului, având în vedere toate relatările istorice despre sentința și împlinirea ei pe Golgota. Dacă chiar am accepta această ipoteză că nu era mort, doar aparent, iar apoi s-ar fi trezit la viață de la răceala mormântului și mirosul aromatelor[29], totuși nu putem explica cum un om cu atâtea răni și într-o asemenea stare, s-ar fi eliberat de giulgiuri și ar fi putut fugi, prăvălind și piatra, în așa fel încât să nu fie observat. Deci ipoteza este inexplicabilă!

Astfel, dacă trupul nu a fost furat, iar Hristos a fost mort, singura realitate pe care o putem accepta este Învierea. În acest moment, nu numai mormântul era gol, nu doar giulgiurile erau goale, ci însăși rațiunea omenească se golise de conținut. Deci rămâne doar credința, iar aceasta trebuia însoțită de încredințare ...

B. Dovedirea treptată a Învierii - cele 11 arătări

Încredințarea nu o putea da nimeni altcineva, decât numai Însuși Hristos, arătându-Se viu, ca să transforme spaima și deznădejdea incertitudinii în bucuria Învierii.

Mântuitorul S-a arătat de 11 ori după Înviere apropiaților Săi potrivit Evangheliilor, iar aceste apariții sunt prezentate ca **„vederi”** reale și nu ca viziuni: Iisus este prezent ca persoană. În continuare, vom enumera deci cele 11 arătări, într-o ordine aproximativ cronologică, potrivit relatărilor evanghelice:

---

[27] Prot. Dr. Ioan Bude, *Temeiuri biblice noutestamentare cu privire la oficierea Sfintelor Taine și ierurgii bisericești - Vol. IV - Euharistia*, Ed.Învierea și Eurobit, Timișoara, 2019, p.58.
[28] Prot. Dr. Ioan Bude, *o.c.*, p.58.
[29] Pr. Prof. Univ. Dr. Sorin Cosma, *Cateheze, vol.I*, Ed.Episcopiei Devei și Hunedoarei, Deva, 2016, p.339.

1) Prima ființă pământeană căreia S-a arătat Iisus este Maria Magdalena din care scosese 7 demoni *(cf. Marcu 16,9; Ioan 20, 11-17)*, care în momentul când grăiește către îngeri: **„... au luat pe Domnul meu și nu știu unde L-au pus"** *(Ioan 20,13)*, ea Îl vede pe Iisus, dar nu Îl recunoaște, confundându-L cu grădinarul (**„Doamne, dacă L-ai luat Tu, spune-mi unde L-ai pus și eu Îl voi lua!" -** *20,15*)**.** Ea nu-l poate recunoaște în mod firesc, după înfățișare, căci Trupul Lui nu mai este cel firesc, pământesc, ci s-a îndumnezeit și deși are aceeași identitate, din trup de jertfă, S-a făcut Trup de Înviere și îndumnezeire[30]. Singurul mod de recunoaștere e glasul, când o strigă**: „Maria!"**. Atunci ea face o firească mărturisire, căzând la picioarele Lui: **„Rabbuni!"** *(20,16)*. Dacă titlul de **„Rabbi"** însemna în dialectul aramaic: **„Învățătorule"**, Rabbuni este apelativul rezervat lui Dumnezeu: **„Domnul meu!"** sau **„Dumnezeul meu!"**[31]. El îi poruncește: **„Nu te atinge de Mine!"**, vrând să-i transmită că, după Înviere, relația cu Iisus nu mai este una cu omul istoric, ci cu Dumnezeul-Iisus, Cel Înviat, iar relația cu El nu mai e una de prosternare în fața unui simplu trup, ci de închinare în fața unui Om-Dumnezeu [32].

2) A doua arătare le are ca destinatare pe femeile care au mers la mormânt *(cf. Matei 28,9-10).* Este admirabil cum și-au exprimat ele starea lor de credință, curaj, smerenie și prețuire față de Învățătorul lor. În timp ce ucenicii se aflau încuiați într-o casă, de frica iudeilor, la revărsatul zorilor ele au pornit spre mormânt, iar iubirea pentru Hristos a absorbit toată teama de primejdie. Drept răsplată, Iisus le întâmpină la întoarcere, zicându-le: **„Bucurați-vă!"** și **„Nu vă temeți!"**. Aceste prime cuvinte rostite de Hristos cel Înviat sunt adresate nu Apostolilor, ci ucenițelor, arătându-și aprecierea pentru credința și curajul lor.

3) Primul dintre cei 12, căruia i S-a arătat Hristos este Apostolul Petru - atât pentru credința lui, cât și pentru faptul că avea nevoie de îndreptare după tripla lui lepădare din timpul Patimilor. Această arătare este doar amintită de evanghelistul Luca, fără alte detalii *(Luca 24,34)*.

4) Cea mai detaliată și mai complexă relatare este aceea a arătării lui Luca și Cleopa, în drum spre Emaus, pe care Luca ca martor direct o descrie cât se poate de amănunțit *(Luca 24, 13-35; cf. și Marcu 16, 12-13).* Acești doi ucenici mergeau spre un sat, numit Emaus la o țarină la aproximativ 11 km de Ierusalim, iar pe drum discutau și ei despre cele întâmplate cu Învățătorul lor. Atunci din spatele lor apare Iisus însuși, dar pe care ei nu L-au recunoscut, privindu-L ca pe un enigmatic Drumeț, căci **„ochii lor erau ținuți să nu-L cunoască"** *(Luca 24, 16)*. Această expresie nu trebuie înțeleasă ca o orbire fizică, ci mai degrabă spirituală, generată de lipsa credinței pascale și de strădania lor de a pricepe misterul Patimilor și al Învierii Domnului doar cu ajutorul rațiunii[33].

---

[30] Mitropolit Jean Zizioulas, *L'être ecclésial*, Genève, 1981, p.113, citat la Prot. Dr. Ioan Bude, *o.c.*, p.60.
[31] Prot. Dr. Ioan Bude, *o.c.*, p.60.
[32] Pr.Prof.Univ.Dr.Stelian Tofană, *o.c.*, p. 48.
[33] Gerhard Maier, *Evanghelia după Luca*, 1007, citat la Pr. Prof. Univ. Dr. Stelian Tofană, *o.c.*, p. 33.

Drumeţul intră în vorbă cu ei, prefăcându-Se neştiutor de toate cele întâmplate şi ascultând deznădăjduirea şi confuzia în care se aflau. Atunci El vine cu o replică de mustrare, care pentru ei era total neaşteptată: **„O, nepricepuţilor şi zăbavnici cu inima ca să credeţi toate câte au spus proorocii! Nu trebuia oare ca Hristos să pătimească acestea şi să intre în slava Sa?”** *(Luca 24, 25-26)*, continuând apoi să le tâlcuiască toate profeţiile mesianice ale Vechiului Testament.

De pe ochii celor doi Ucenici se ridică treptat un văl, înseninându-se la auzul tuturor acestora, fapt pentru care L-au implorat să rămână cu ei peste noapte, ca să le lumineze complet minţile, căci încă nu L-au recunoscut. **„Şi stând împreună cu ei la masă, luând pâinea, a binecuvântat-o şi frângând le-a dat lor”** *(24, 30)*. Cele patru verbe euharistice: *a luat, a binecuvântat, a frânt şi le-a dat*, au alcătuit episodul **„Frângerii pâinii”** cu toate elementele specifice instituirii Sf. Euharistii şi i-au făcut pe amândoi să înţeleagă Cine se află la masă cu ei![34] În continuare, Evanghelia spune că imediat **„El S-a făcut nevăzut de la ei”**. Dar unde dispăruse trupul lui Iisus aşa instantaneu? El nu mai era a treia persoană de la masă, căci a trecut în vieţile lor şi era viu, dar nevăzut înăuntrul pâinii frânte. Aşadar nu dispăruse, ci S-a contopit cu pâinea euharistică, săvârşind astfel El Însuşi prima Liturghie euharistică după învierea Sa[35].

5) Ultima arătare din ziua Învierii are loc în seara zilei de duminică în casa din Ierusalim, unde erau adunaţi **„cei unsprezece”** *(Luca 24, 36-43; Ioan 20, 19-24)*. De fapt erau doar zece din grupul iniţial al celor 12 Apostoli, lipsind Iuda Iscarioteanul, care s-a spânzurat şi Toma, care nu era atunci de faţă. Probabil apelativul **„cei unsprezece”** îl numără şi pe viitorul apostol Matia. Acest grup de apostoli au fost informaţi de Luca şi Cleopa întorşi în Ierusalim, că Domnul cel Înviat S-a arătat lor.

În toiul discuţiilor, se aude un glas extrem de cunoscut, zicând: **„Pace vouă!”**. Era Însuşi Hristos, Care intrase prin uşile încuiate, ceea ce i-a făcut să creadă pe ucenici că e un duh. Dar Hristos le-a arătat rănile Sale, zicând: **„Vedeţi mâinile Mele şi picioarele Mele, că Eu Însumi sunt; pipăiţi-Mă şi vedeţi, că duhul nu are carne şi oase precum Mă vedeţi pe Mine că am”** *(Luca 24, 39)*. Atunci ucenicii s-au bucurat, văzându-L pe Hristos şi văzând împlinite cuvintele Lui prin fapte: **„Iarăşi vă voi vedea şi se va bucura inima voastră şi bucuria voastră nimeni nu o va lua de la voi”** (*Ioan 16; 22*)! Apoi ca să demonstreze în mod deplin realitatea şi materialitatea trupului Său înviat, deşi acest lucru nu Îi era o necesitate, a mâncat în faţa lor o bucată de peşte fript şi un fagure de miere. „Peştele fript” reprezintă firea noastră, care înota în marea acestei vieţi, dar care acum este cuprinsă de focul Dumnezeirii, iar **„fagurele de miere”** simbolizează dulceaţa de acum a firii noastre, care mai înainte era lepădată[36].

Aici, în cadrul acestei arătări, întâlnim şi textul fundamental al instituirii Tainei Hirotoniei, ca cea mai înaltă distincţie preoţească harismatic-sacramentală cu care au fost investiţi personal şi nominal ucenicii Domnului: **„Precum M-a**

[34] Prot. Dr. Ioan Bude, *o.c.*, pp. 63-64.
[35] Pr. Prof. Univ. Dr. Stelian Tofană, *o.c.*, p. 35.
[36] Sf.Teofilact al Bulgariei, *o.c.*, p. 343.

trimis pe Mine Tatăl, vă trimit și Eu pe voi. Și zicând acestea, a suflat (*gr. ἐνεφύσησεν*) **asupra lor și le-a zis: Luați Duh Sfânt! Cărora veți ierta păcatele, le vor fi iertate și cărora le veți ține, vor fi ținute"** *(Ioan 20, 21-23)*. Însă aici nu e momentul împlinirii depline a harului Duhului Sfânt, ci prin această directă insuflare arhierească, profetică și împărătească, fără să se fi revărsat peste ei Duhul în întregime ci numai parțial **„Duh"** (nearticulat, partitiv), urmând să fie **„botezați cu Duhul Sfânt"** peste puțin timp, la Cincizecime[37].

6) După 8 zile, Hristos se arată din nou Apostolilor, cu un scop precis: de a-l încredința pe Toma (absent la prima arătare) de realitatea învierii Sale *(cf. Ioan 20, 26-29)*. Hristos, cunoscând cuvintele de așa zisă **„îndoială"**, care ar fi mai degrabă o reținere de a exprima o neașteptată bucurie, intră prin ușile încuiate și îi oferă lui Toma câte o invitație pentru fiecare cuvânt al său[38] *(cf. Ioan 20, 25 și 27)*:

1. **„Dacă nu voi vedea în mâinile Lui semnele cuielor..." → „Vezi mâinile mele!"**

2. **„Dacă nu voi pune degetul meu în semnul cuielor..." → „Adu degetul tău încoace!"**

3. **„Dacă nu voi pune mâna mea în coasta Lui." → „Adu mâna ta și o pune în coasta mea!"**

4. **„Nu voi crede!" → „Nu fi necredincios, ci credincios!"**

Toma face însă îndată marea sa mărturisire: **„Domnul meu și Dumnezeul meu!"**, având aceeași revelație și aceeași reacție ca și Maria Magdalena, care a exclamat: **„Rabbuni!"**. Nu mai e nevoie acum de argumentul empiric, palpabil și în mod sigur nu a mai avut loc niciun pipăit, căci el și-a mărturisit în modul cel mai sincer, mai ferm și definitiv credința în Hristos cel Înviat[39].

7) O altă întâlnire a celor unsprezece cu Iisus a avut loc pe Multele Galileii *(Matei 28, 16-20)*. Aici Iisus le-a dat porunca propovăduirii și a botezului în numele Sfintei Treimi: **„Drept aceea, mergând, învățați toate neamurile, botezându-le în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh"**.

8) Apoi, Iisus se mai întâlnește cu 7 dintre Apostoli (Petru, Toma, Natanael, Iacov, Ioan și alții doi) la Marea Tiberiadei *(Ioan 21, 1-23).* Și aici Hristos nu e recunoscut inițial, până când nu face o manifestare familiară ucenicilor și anume, pescuirea minunată cu roadele ei: 153 de pești mari. La vederea acestora, Petru face primul mărturisirea: **„Domnul este!"** *(21, 7)*, iar apoi are loc întreita mărturisire de iubire a lui Petru față de Mântuitorul, care anulează printr-o măsură compensatorie întreita lepădare a sa, Hristos repunându-l în treapta Apostoliei și mai mult decât atât îi încredințează misiunea de păstor al turmei Sale.

9) „Hristos S-a arătat deodată la peste 500 de frați" *(I Corinteni 15,6)*, arătare care deși nu este relatată în Evanghelii, este clar afirmată de Apostolul Pavel, fiind de o reală certitudine.

---

[37] Prot. Dr. Ioan Bude, *Temeiuri biblice noutestamentare cu privire la oficierea Sfintelor Taine și ierurgii bisericești - Vol. V - Hirotonia*, Ed. Învierea și Eurobit, Timișoara, 2019, pp.59-60.
[38] Pr.Prof.Univ.Dr.Stelian Tofană, *o.c.*, p. 41.
[39] Prot.Dr.Ioan Bude, *Temeiuri biblice noutestamentare cu privire la oficierea Sfintelor Taine și ierurgii bisericești - Vol. IV - Euharistia*, Ed.Învierea și Eurobit, Timișoara, 2019, p.69.

10) „Hristos S-a arătat lui Iacov și tuturor apostolilor” *(I Corinteni 15,7)* - este tot o mărturie absentă din Evanghelii. Iacov este fiul lui Iosif, frate mai mare al lui Iisus, care a devenit primul episcop al Ierusalimului.

11) Ultima arătare îi are ca destinatari pe cei 11 apostoli: arătare a lui Hristos, înainte de Înălțarea Sa cu trupul la ceruri, în a patruzecea zi după Înviere, când **„i-a dus afară până spre Betania și ridicându-Și mâinile, i-a binecuvântat”** *(Luca 24,50).* Prin aceasta înțelegem că le-a dat o binecuvântare, care să le fie strajă, până peste 10 zile, când va avea loc pogorârea Duhului Sfânt.

În completarea celor 11 arătări propriu-zise, am mai putea agăuga una, potrivit mărturiei aceluiași Apostol Pavel *(cf. I Corinteni 15,8)* căruia i S-a arătat, deși la mai mult timp după Înălțare, pe drumul Damascului, moment al convertirii sale din înverșunatul prigonitor de creștini, Saul, în lăudatul Apostol Pavel *(Fapte, cap. 9)*.

În ciuda dificultăților de recunoaștere, nici o apariție nu se încheie cu un eșec, un refuz sau o negare. Iisus alege cu grijă oamenii, locurile și momentele când se arată ucenicilor[40]. Demonstrația rănilor intenționat revindecate, a Trupului expus spre pipăire, a gestului mâncării erau dovezi foarte clare, dar mintea lor încă nu era în stare să priceapă ceea ce vedeau, cât se poate de limpede: Hristos a Înviat![41]

C. Trupul înviat a lui Hristos:

În acest subcapitol vom trata punctul cel mai profund și mai încărcat de semnificație teologică al problematicii despre învierea lui Hristos din morți.

După învierea din morți trupul lui Hristos a devenit transparent, glorificat, nemaifiind împiedicat de obstacole materiale și putând fi omniprezent.

Deși era transfigurat, cu greu de recunoscut, deci cu o înfățișare total schimbată, totuși corporalitatea Lui anterioară morții trebuia să se descopere înaintea ucenicilor, căci altfel nu ar fi avut convingerea și nici nu ar fi putut vorbi despre învierea lui Hristos.

Să vedem acum care sunt însușirile pe care le posedă trupul cel înviat, care îl diferențiază de trupul pătimirilor:

a) pătrunde prin materie compactă (cf. Ioan 20,19) - prin ușile încuiate intră la ucenicii săi;

b) își schimbă înfățișarea - însușire manifestată în fața Mariei Magdalena, a lui Luca și Cleopa și apoi a celor 11 apostoli;

c) apare sau dispare după voia Sa - în fața purtătoarelor de mir sau în casa din Emaus;

d) se oferă ca realitate palpabilă - apostolilor și în final lui Toma;

e) este imponderabil - se înalță la Ceruri, deși rămâne pe pământ viu prin Taina Euharistiei.

Dar cum putem înțelege că totuși trupul duhovnicesc nu este un alt trup, ci tot cel dinainte, trecut într-o altă stare? Vrednicul de pomenire Mitropolit

[40] Armand Puig, *o.c.*, p.596.
[41] Prot. Dr. Ioan Bude, o.c., p.66.

Bartolomeu Anania ne oferă răspunsul la această întrebare, folosindu-se de două analogii din ordinea naturală în care aceeași materie trece de la stare la alta[42]:

1) apa poate fi în stare solidă - gheața - în stare lichidă - șuvoi - sau în stare gazoasă - ca abur;

2) unele cristale, cum ar fi camforul, pot trece direct din stare solidă în cea gazoasă, adică să se facă nevăzute fără sa devină altceva decât ceea ce sunt.

Dar oare de ce Mântuitorul nu a făcut ca trupul Său să nu sufere nici o transfigurare, ci să fie în aceeași stare ca înainte de moarte, căci acest lucru ar fi fost posibil, de vreme ce este Dumnezeu atotputernic și ar fi facilitat actul recunoașterii Sale de către ucenicii și ucenicele Lui ? Pentru că învierea Sa nu are sensul de revenire la o viață anterioară, așa cum s-a întâmplat de pildă cu Lazăr, cu fiica lui Iair sau cu tânărul din Nain, ci de intrare în spațiul lui Dumnezeu o dată pentru totdeauna, căci odată înviat, Hristos inaugurează viața viitoare.

Dacă trupul cel înviat reprezintă un „trofeu" care e un însemn al biruinței asupra morții[43], totodată el este un prototip, care ne sugerează cum vor fi trupurile noastre la învierea de apoi. Acesta devine etalon al noii creații, născută în ziua Învierii, creație care ne include și pe noi oamenii, oferindu-ni-se, după modelul lui Hristos posibilitatea aceleași nestricăciuni, înnoiri și transparențe de **„făpturi noi"** *(cf. II Corinteni 5,17)*[44].

Așadar, taina Învierii lui Hristos este inima Evangheliei propovăduite de Apostoli, ce pulsează fără încetare sângele prin întregul trup al Bisericii, care este transfuzat neîntrerupt de Hristos din izvorul nesecat al sângelui Său, izvorât din coasta Sa de pe Golgota.

Capitolul IV
Învierea Domnului și învierea noastră
(I Corinteni, capitolul 15)

Unul dintre cele mai importante capitole ale Sfintei Scripturi care tratează problematica eshatologică, a învierii morților și a vieții veșnice este capitolul 15 al epistolei I către Corinteni a Sfântului Apostol Pavel. Acest capitol reprezintă un cuvânt de lămurire și de încredințare din partea Apostolului neamurilor pentru creștinii din Corint, care influențați mai ales de doctrina saducheilor, negau învierea morților[45]. Pornind de la realitatea Învierii lui Hristos, el argumentează temeinic credința în învierea morților, iar apoi face o diferențiere clară între trupurile firești, carnale, ale noastre și trupurile duhovnicești ale celor morți la învierea cea de obște.

---

[42] Mitropolit Bartolomeu (Valeriu) Anania, *Pastorală la praznicul Învierii Domnului,* 1994, *o.c.*, p.359.

[43] Sf. Atanasie cel Mare, *o.c.*, p. 185.

[44] Prot. Dr. Ioan Bude, *o.c.*, p.67.

[45] Pr. Prof. Dr. Vasile Mihoc, *„Eshatologia paulină"*, în *Revista Teologică*, nr.4/1993, p. 61: *„creștinii cărora se adresează Apostolul negau întru totul viața de după moarte (cf.I Corinteni 15,12b și 19), ceea ce îi pune sub influența doctrinară a saducheilor".*

Pentru a putea distinge și analiza cât mai aprofundat aspectele dezvoltate și lămurite de Apostolul Pavel vom structura cuprinsul capitolului în șase secțiuni, după cum urmează:

1. Adevărul învierii Mântuitorului *(I Corinteni 15, 1-11)*

Pentru început, Sfântul Apostol Pavel ține să precizeze că cele ce urmează a le spune sunt doar aduceri aminte despre Evanghelia pe care ei au primit-o și întru care trăiesc (*v.1*), Evanghelia fiind nu doar o învățătură, ci un mod de viață. Deci, precizează că el nu le va spune acum nimic nou, nimic necunoscut, ci doar cele în care ei au crezut. Toate acestea, Pavel le-a primit ca pe cel mai de preț odor și le-a dat și lor, urmând și împlinind cuvintele Mântuitorului: **„... în dar ați luat, în dar să dați"** *(Matei 10,8),* nepăstrând nimic pentru el, ci vestind toate fără **„a ține lumina sub obroc"***(Matei 5,15)*.

Versetele 3b și 4 ne înfățișează cel mai vechi enunț despre cele trei evenimente fondatoare ale creștinismului (moartea, înmormântarea și învierea), care au împlinit Scripturile[46]: **„Hristos a murit pentru păcatele noastre, după Scripturi** (n.n. conform Scripturilor)**; și a fost îngropat și a înviat a treia zi după Scripturi"** *(I Corinteni 15, 3-4)*. În continuare sunt menționate arătările Mântuitorului după înviere (*v. 5-7*), pe care le-am tratat în detaliu în capitolul anterior.

În final, Sfântul Apostol Pavel mărturisește că i S-a arătat și lui Hristos la urma tuturor, arătându-și profunda smerenie și nevrednicie prin 3 expresii, cu care se autocaracterizează:

a) **„născut înainte de vreme"** - termenul *ἐκτρώμα,-ατος (τὸ)* are sensul de copil născut înainte de termen, prematur sau chiar stârpitură, dar mai poate însemna și **„cea din urmă naștere"** el fiind cel din urmă apostol chemat de Hristos[47];

b) **„cel mai mic dintre apostoli"** - arată modestia sa, care l-a și înălțat, căci zice Hristos că: **„mulți dintâi vor fi pe urmă, și cei de pe urmă întâi"** *(Matei 19,30)*;

c) **„nu sunt vrednic să mă numesc apostol"** - arătând cât de umilit se simțea și nevrednic de investitura primită, căci prigonise Biserica lui Dumnezeu.

Apoi după ce și-a recunoscut și și-a mărturisit toate metehnele, precizează că isprăvile sale se datorează exclusiv harului lui Dumnezeu[48]: **„Prin harul lui Dumnezeu sunt ceea ce sunt; și harul Lui care este în mine n-a fost în zadar"** *(v. 10a).* Căci și în cazul lui s-au împlinit cuvintele lui Hristos Domnul: **„Nu voi M-ați ales pe Mine, ci Eu v-am ales pe voi"** *(Ioan 15,16).*

[46] Armand Puig, *o.c.*, p.596.
[47] Pr. Dr. Mihai Petian, *Epistola I către Corinteni*, Editura Andreiana, Sibiu, 2016, p. 253.
[48] Sf. Teofilact al Bulgariei, *Tâlcuirea epistolei I către Corinteni și a Epistolei a doua către Corinteni*, Ed.Sophia, București, 2019, p. 227.

Un singur cuvânt mai înalt a spus despre sine: **„m-am ostenit mai mult decât ei toți”**, deși putea spune că a avut și multe necazuri și primejdii[49]. Dar îndată continuă în același ton smerit, arătând că nici osteneala nu este isprava lui, ci tot a harului lui Dumnezeu.

2. Învierea lui Hristos - începătura învierii celor adormiți
(I Corinteni 15, 12-20)

Această a doua secțiune debutează cu o întrebare retorică și dojenitoare adresată celor ce tăgăduiesc învierea morților**: „Iar dacă se propovăduiește că Hristos a înviat din morți, cum zic unii dintre voi că nu este învierea morților?”** *(v.12).* Această credință era încă neconsolidată printre creștinii din Corint, căci în timp ce evreii aveau idee vagă despre învierea morților, grecii o considerau de-a dreptul aberantă *(cf. Fapte 17,32)*[50].

În următoarele 5 versete (*v. 13-17*), Apostolul Pavel apelează la o deducție logică, la o demonstrație prin negare, metodă denumită în matematică - „a reducerii la absurd”. El spune deci că „dacă nu este înviere” a morților, nici Hristos n-a înviat. Și dacă Hristos n-a înviat, zadarnică este atunci propovăduirea noastră, zadarnică și credința noastră” (*v. 13-14*), repetând aproape identic această frază în *v. 16-17*. El pornește de la Învierea lui Hristos, care întemeiază și dovedește învierea morților, aceasta fiind direct dependentă de evenimentul central al creștinismului și care trebuia să devină temelia credinței și a vieții creștine. Dacă ipoteza că Hristos a înviat este falsă, propovăduirea apostolilor devine zadarnică, căci își pierde obiectul, apostolii dovedindu-se niște martori mincinoși, iar credința lor și a tuturor creștinilor devine de asemenea zadarnică, ceea ce ar însemna că credința în Hristos ar rămâne fără fundație, asemenea casei zidite pe nisip, pe care vânturile și ploile o vor nimici *(Matei 7, 26-27)*.

Apoi printr-un alt raționament logic, Apostolul afirmă cele pe care le-ar determina ipotezele absurde de mai sus:

a) **„cei ce au adormit în Hristos au pierit”** - deci, dacă Hristos nu a înviat, atunci cei care au murit „întru Hristos au pierit în mormânt, căci promisiunea și credința în învierea morților transcende mormântul și trupul fizic[51];

b) **„dacă nădăjduim în Hristos numai în viața aceasta, suntem mai de plâns decât toți oamenii”** *(v. 19)* - deci dacă trupul nu învie, sufletul rămâne neîncununat și afară de fericirea din ceruri. Deci nu ne vom bucura de nimic, dacă nădăjduim în Hristos doar în această viață, căci nici o bucurie deplină din această

---

[49] Sf.Ioan Gură de Aur, *Comentariile sau explicarea Epistolei I către Corinteni*, trad. de Arhim. Theodosie Athanasie, Omilia 38, Atelierele grafice Socec&Co., București, 1908, p.536.

[50] *Biblia sau Sf.Scriptură, versiunea diortosită după Septuagintă redactată, adnotată și tipărită de Bartolomeu Valeriu Anania*, Ed.Renașterea , Cluj Napoca, 2009, p.1653: Pavel a avut un eșec în Areopagul din Atena, când auditoriul, care era compus din filosofi greci, l-au oprit, spunându-i **„Cât despre înviere, te vom mai asculta și altădată”** (*Fapte 17,32*).

[51] Mitzi J.Smith, *Between Text and Sermon (I Corinteni 15,12-20)*, în vol. *Interpretation: A journal of Bible and Theology*, 67(3), p.287-289.

lume nu s-ar putea ridica la fericirea învierii, ce va să fie la Parusie, fericire desăvârșită a unei răsplătiri și a unei împliniri a dreptății lui Dumnezeu.

Încununarea acestei secțiuni este adusă însă de *v. 20*, care zice: **„Acum Hristos a înviat din morți, fiind începătură (a învierii) celor adormiți"**. Hristos devine *ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων* - începătură sau mai profund spus pârga celor adormiți[52], putând avea și sensul de „ofrandă prin care se aduce un sacrificiu".

Pârga este întâiul fruct care se coace și care dă semnul că vor veni toate celelalte după el. Tot așa Hristos, a devenit **„*Întâiul-Născut* din morți, ca să fie El cel dintâi întru toate"** *(Coloseni 1,18)*, deschizând, prin învierea Sa, calea oricărui trup către învierea cea de obște.

3. Consecințele eshatologice ale învierii lui Hristos *(I Corinteni 15, 21-28)*

Aici, în primul rând. ni se înfățișează paralela antitetică Adam-Hristos, arătând că așa cum moartea a intrat în lume prin neascultare, prin ascultarea lui Hristos de Părintele Său, ea a fost alungată și omorâtă. Sf. Teodoret de Cir tâlcuiește acestea așa: *„Priviți la Adam și vedeți pe strănepoți urmând strămoșului, toți făcându-se muritori ... La fel toată firea oamenilor va urma Stăpânului Hristos și se va împărtăși de înviere ..."* [53]. Deci acest binom introdus de Apostolul Pavel ne pune înainte arhetipul morții - pe Adam și pe arhetipul învierii - Iisus Hristos[54].

În următoarele 5 versete ale acestei secțiuni avem cele trei evenimente principale ce țin de înviere aflate într-o succesiune clară indicată de adverbele „*apoi"* și *„după aceea*": **„Hristos începătură** (pârgă, *gr. ἀπαρχὴ*)**, apoi** (*gr. ἔπειτα*) **cei ai lui Hristos, la venirea Lui** (*gr. ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ*)**, după aceea** (*gr. εἶτα*) **sfârșitul** (*gr. τὸ τέλος*)[55].

Dacă privind învierea lui Hristos și învierea morților, lucrurile sunt limpezi, privind acest „*τὸ τέλος*" - *sfârșitul* (lumii, n.n.), Pavel aduce lămuriri suplimentare, pentru a înțelege că este vorba de distrugerea tuturor vrăjmașilor și biruirea tuturor puterilor potrivnice.

Ce înseamnă dar oare, că atunci **„Domnul va preda împărăția lui Dumnezeu și Tatălui"** *(v.24)*? Se referă la faptul că Fiul va preda mandatul cu care a fost împuternicit, misiunea Sa împlinită. Sfântul Teofilact al Bulgariei ne oferă o pildă pentru a înțelege mai bine acest lucru: *„Un împărat încredințează fiului său să dea război unor neamuri ce s-ar fi răzvrătit împotriva lui, iar când fiul va birui neamurile răzvrătite, atunci se zice că îi dă războiul tatălui său, arătându-i că a*

---

[52] Precum în *Levitic 23,10*, Dumnezeu le cere evreilor să-i închine Lui pârga secerișului lor, care este și cea dintâi și cea mai bună roadă, tot așa El ne-a dat ca pârgă pentru învierea noastră pe Unicul Său Fiu.

[53] Sf.Teofilact al Bulgariei, *o.c.*, p. 231 (nota 1).

[54] Mitropolit Bartolomeu (Valeriu) Anania, *Pastorală la praznicul Învierii* Domnului, 2006, o.*c.*, p.431.

[55] Pr. Prof. Dr. Vasile Mihoc, *art. cit.*, p.61.

isprăvit lucrul încredințat"[56]. Afirmația următoare că **„El** (Hristos, n.n.) **trebuie să împărățească până ce va pune pe toți vrăjmașii Săi sub piciorele Sale"** (*v. 25*) aduce aluzia puterii prin infinitivul „*βασιλεύειν*", Hristos dovedindu-se Împăratul cel puternic. Prepoziția „*ἄχρι*" (până ce) nu arată sfârșitul împărăției, ci are scopul de a face vrednice de credință cele spuse, căci nicidecum de atunci El nu va deveni neputincios, iar Împărăția Lui nu se întrerupe niciodată, fiind veșnică *(cf. Daniel 7,14:* ***„Stăpânirea Lui este veșnică, stăpânire care nu va trece, iar împărăția Lui nu va fi nimicită niciodată")***.

Iar supunându-i pe toți vrăjmașii sub piciorele sale, aceștia fiind cauza morții, se subînțelege că El va birui și efectul - moartea însăși, ca pe cel din urmă dușman[57].

În încheierea secțiunii (*v. 27-28*), Pavel citează din *Psalmul 8,6*: **„Toate le-a supus sub picioarele Lui"**, cu mențiunea că Singurul Care nu este supus Fiul lui Dumnezeu este Însuși Dumnezeu-Tatăl. Formula **„Dumnezeu va fi toate întru toți"** se referă la timpul când va fi un cer nou și un pământ, existând o comuniune universală, în cadrul căreia toate existențele se contopesc cu Izvorul Vieții și al Nemuririi.

4. Argumente în sprijinul credinței în învierea morților *(I Corinteni 15, 29-34)*

Primul argument îl constituie *botezul pentru cei morți* (*v.29*): ereticii marcioniți aveau o practică prin care un om viu se ascundea sub patul celui mort și răspundea în locul acestuia că vrea să fie botezat, în locul celui care murise nebotezat[58]. Puțin probabil ca Apostolul Pavel să fie de acord cu această practică, ci cel mai probabil cuvintele acestea se referă la faptul că dacă nu credem în învierea morților, nu mai are rost să ne mai botezăm, căci botezul se face întru nădejdea învierii.

Al doilea argument este *osteneala misiunii apostolice* (*v.30-32*), care ar fi zadarnică dacă morții nu înviază. Pentru ce s-ar fi pus în primejdie toți apostolii, dacă nu erau încredințați pe deplin în privința învierii? Căci dacă nu ar exista înviere, atunci toată truda lor și suferința lor nu ar avea temei și ar fi mai de folos să se preocupe de cele pământești: mâncare, băutură, dacă totul se termină cu moartea.

În continuare le dă un sfat de a le feri de tovărășiile sau însoțirile cu oameni răi, care îi corup și îi îndeamnă la lucruri nepotrivite, distrugându-le obiceiurile bune (*v. 33*). După cum aerul respirat în locuri infectate de boală - spune Sfântul Vasile cel Mare - transmite, pe nesimțite, celor sănătoși boala, tot așa tovărășiile rele pricinuiesc mare rău sufletelor chiar dacă nu se simte îndată vătămarea[59].

---

[56] Sf.Teofilact al Bulgariei, *o.c.*, pp. 232-233.
[57] Pr. Dr. Mihai Petian, *o.c.*, p. 261.
[58] Sf. Ioan Gură de Aur, *o.c.*, Omilia 40, p. 567.
[59] Sf.Vasile cel Mare, *Omilii și Cuvântări*, Omilia 9,9 în vol. *PSB 1*, trad.de Pr. D.Fecioru, Ed. Basilica, București, 2009, p.170.

5. Cum înviază morții și cu ce trup au să vină? (I Corinteni 15, 35-50)

În cea mai amplă secțiune, Apostolul Pavel ne pune înainte două nedumeriri (*v.35*), pe care apoi le va explica prin cele mai alese analogii, ca să fie înțelese de tot omul, și anume: 1) modul învierii morților și existența diferitelor trupuri (*v. 36-41*); 2) felul sau calitatea trupurilor (*v. 42-50*)

Pentru a oferi un răspuns atât de cuprinzător la prima întrebare: **„Cum înviază morții?”**, Pavel se folosește de două comparații: prima cu sămânța, grăuntele de grâu sau oricare alta (*v. 36-38*) și a doua o întemeiază pe diversitatea făpturilor și diferența de esență între **„trupurile pământești”** și **„trupurile cerești”**[60]. Ca să ne arate că dacă omul nu moare, nu poate învia se folosește de domeniul agricol și asemenea Apostolului Ioan în Evanghelia Sa, ne dă ca exemplu grăuntele de grâu, care murind rasare din pământ. Dar să fim atenți căci noi nu semănăm însuși spicul, strălucit și frumos, ci doar grăuntele de grâu gol, iar spicul care va răsări nu este identic cu grăuntele semănat, deși nu este nici deosebit de el, căci din el a răsărit și nu din altceva[61]. Așa și trupul omului, din acest trup pământesc, care gol fiind, fără viață, sădit în mormânt, va răsări un trup nou, frumos, duhovnicesc, strălucit. În această realitate a învierii cea de obște a trupurilor se va vedea împlinită proorocia lui Iezechiel, care vede un câmp plin cu oase goale, iar Dumnezeu îi grăiește: **„Voi pune pe voi vine și carne va crește pe voi; vă voi acoperi cu piele, voi face să intre în voi duh și veți învia...”** *(Iezechiel 37, 6)*.

Acum pentru a pricepe corect versetele 39-41 trebuie să înțelegem din terminologia paulină antiteza dintre termenii grecești: *σὰρξ,* care definește trupul carnal, însăși carnea, natura materiei care alcătuiește trupul și *σώμα*, care reprezintă forma organizată, cu chip specific a materiei carnale[62].

Ca să ne arate că între trupurile înviate va fi deosebire, o clasificare în funcție de vrednicia lor din acestă lume, se folosește de analogia trupurilor carnale, arătând diferența trupului de la om la animale, de la păsări la pești (*v. 39*). Apoi face diferențiere între trupurile cerești - gr. *σώματα ἐπουράνια* și trupurile pământești - gr. *σώματα ἐπίγεια* (*v.40*), în ceea ce privește strălucirea lor după înviere.

Sfântul Ioan Gură de Aur tâlcuiește această diferențiere ca împărțirea dintre trupurile drepților si cele ale păcătoșilor. Apoi continuă Apostolul Pavel cu analogii, arătând deosebirea dintre soare, lună, stele și chiar diferența de la stea la stea (*v.41*) ca să înțelegem că deși toți drepții vor fi întru împărăția lui Dumnezeu, nu toți se vor bucura de aceleași bunuri, de aceeași strălucire, precum nici păcătoșii, care toți se vor găsi în împărăția întunericului, nu toți vor suferi aceleași pedepse[63].

---

[60] Pr.Prof.Dr. Vasile Mihoc, *art. cit.*, p.63.
[61] Sf.Teofilact al Bulgariei, op.cit., p. 242-243.
[62] *Biblia sau Sf.Scriptură, versiunea diortosită după septuagintă redactată, adnotată și tipărită de Bartolomeu Valeriu Anania*, Ed.Renașterea, Cluj Napoca, 2009, p.1653 (nota h).
[63] Sf.Ioan Gură de Aur, *o.c.*, Omilia 41, p.584.

Următoarele 3 versete putem spune că reprezintă esența învățăturii despre învierea morților pe care ne-o expune Sfântul Pavel. El arată că Dumnezeu nu intenționează să respingă trupul material, ci să-l răscumpere, căci nu îl devalorizează, ci îl supune unei transformări într-un trup nou, ceresc, duhovnicesc, pnevmatizat (*„σῶμα πνευματικόν”*)[64].

Păstrându-ne în aceeași ambianță a procesului agricol prin care trece fiecare plantă, simbolizând moartea și învierea, Sf. Ap. Pavel repetă de 4 ori perechea de verbe: „*σπείρω* = a semăna (grâne)” - „*ἐγείρω* - a face să se trezească din somn, a învia”, pentru a pune în antiteză trupul care moare și este înmormântat și trupul cel nou care va învia într-o formă transfigurată. Să vedem deci cum sunt caracterizate fiecare dintre ele:

1) cel dintâi este **trup firesc**, sau mai bine tradus „sufletesc” (*σῶμα ψυχικόν*), fiind stăpânit de suflet; este **întru stricăciune** (*ἐν φθορᾷ*), adică se va strica, se va distruge în pământ; este **întru necinste** (ἐν ἀτιμίᾳ), adică trupul nu mai valorează nimic în lipsa sufletului; este **întru slăbiciune** (ἐν ἀσθενείᾳ), fiind atât de neputincios în fața realității morții și a stricăciunii;

2) cel de-al doilea este **trup duhovnicesc** (*σῶμα πνευματικόν*) care este stăpânit întru toate de Sfântul Duh; este **întru nestricăciune** (*ἐν ἀφθαρσίᾳ*) , căci ceea ce este ocărmuit de Duhul Sfânt nu poate cunoaște stricăciune; **întru slavă** (*ἐν δόξῃ*), fiecare însă strălucind diferit după cum am spus mai înainte; **întru putere** (*ἐν δυνάμει*), biruind puterea morții și a stricăciunii, rămânând nevătămat pentru totdeauna.

Trupurile oamenilor de la înviere au ca prototip trupul înviat al Mântuitorului, care deși este același, este transfigurat fiind capabil de îndumnezeire prin comuniunea permanentă cu Dumnezeu. Ar putea spune unii însă că trupul Domnului a rămas întreg în mormânt, iar trupul nostru se va risipi în pământ și își va pierde forma. Nu trebuie însă să uităm că trupul omului e materie și că prin descompunere sau pulverizare, din el rămân molecule sau atomi. Ca să înțelegem mai bine acest fenomen, vrednicul de pomenire mitropolit Bartolomeu Anania ne oferă un exemplu din fizica atomică: *„dacă pe o coală de hârtie presărăm pilitură de fier, minusculele particule apar împrăștiate și informe. Însă în momentul când apropiem o bară magnetică, ele se mișcă, se organizează rapid după cum le poruncește fluxul magnetic al barei luând o formă definibilă”*[65]. Același lucru se va întâmpla și cu atomii trupești ai fiecărui om, când vor fi atrași și organizați de puterea lui Dumnezeu.

În v. 45-49 întâlnim din nou antiteză dintre Adam cel vechi, care este înzestrat de Dumnezeu cu suflări de viață *(ebr. nișmat haiiim - cf. Facerea 2,7)* și Adam Cel Nou, Hristos care este Însăși Viață, un Izvor nesecat, „dătător de viață”. Deci așa cum Adam stă la începutul unei noi umanități, tot astfel Hristos stă la începutul unei noi umanități. Așadar, dacă acum purtăm **„chipul celui**

[64] Richard W.Voelz, *Between Text and Sermon (I Corinteni 15,35-58)*, în vol. *Interpretation: A journal of Bible and Theology*, 2018, Vol.72(1), p.58-60.

[65] Mitropolit Bartolomeu (Valeriu) Anania, *Pastorală la praznicul Învierii Domnului,* 2006, *o.c.*, p.430.

pământesc”, al lui Adam, prin înviere vom primi un trup după **„chipul celui ceresc”,** adică după chipul lui Hristos cel Înviat.

6. Esența eshatologiei - transformarea radicală a tuturor (I Corinteni 15, 51-56)

Primele două versete ale acestei ultime secțiuni ne descoperă indirect credința Apostolului Pavel în imediata venire a Parusiei, care îl va găsi încă în viață. El se aștepta ca la Parusie, când va suna trâmbița, să nu se afle printre cei morți, despre care vorbește la persoana a III-a - **„Morții vor învia nestricăcioși”**, ci printre cei vii, adresându-le la persoana I plural: **„noi ne vom schimba”**[66].

Atunci acest trup muritor și stricăcios - care este carne și sânge (gr. *σὰρξ καὶ αἷμα*) - se va transforma în nestricăciune și nemurire. El își închipuia și era convins că defileul strâmt și dureros al morții nu permite să treacă prin el trupul care a fost sediul sufletului, doar într-o stare transfigurată.

În acest moment al schimbării - ne spune tot Apostolul Pavel în Epistola a II-a către corinteni - că vom suspina îngreuiați văzând cele ce vor avea loc, deoarece nimeni nu vrea să moară, ci dacă se poate să se treacă de la ce este muritor la ce este nestricăcios printr-un culoar larg și fără suferință, pentru că **„nu dorim să ne scoatem haina noastră, ci să ne îmbrăcăm cu cealaltă pe deasupra”** (*II Corinteni 5,4*).

Atunci se vor împlini cuvintele proorocilor: **„El va înlătura moartea pe vecie”** *(Isaia 25,8)* și **„Din stăpânia locuinței morților îi voi izbăvi și de moarte îi voi mântui. Unde este moarte, biruința ta? Unde-ti sunt chinurile tale ?”** *(Osea 13,14).*

Ca o încheiere pentru acest magistral tratat de eshatologie, Sf.Pavel oferă în ultimele 2 versete *(v.57-58)* 4 îndemnuri, care deși sunt adresate locuitorilor Corintului, pot fi extinse pentru întreaga creștinătate: 1) **„să dăm mulțumire lui Dumnezeu, Care ne-a dat biruință prin Domnul nostru Iisus Hristos.”** *(v.57)* - dacă Hristos a luptat și a învins moartea, ca noi să fim biruitori, nicidecum având vreun merit, să fim mereu recunoscători și mulțumitori; 2) **„Fiți tari”** - acest îndemn vine deoarece corintenii se clătinau în dogma despre înviere; 3) **„Fiți neclintiți”** - asemenea unei stânci, pe care vânturile nu o clintesc ca nimeni să nu arate îndoială în această privință; 4) **„Sporiți totdeauna întru lucrul Domnului”** - adică lucrăm pentru fapta cea bună și paza poruncilor Lui, cu osteneală și dăruire totală.

Dar pentru ce să împlinim toate acestea ? Pentru că **„osteneala nu este zadarnică întru Domnul”** *(v.58)*, iar El nu a rămas dator nimănui. Deci să nădăjduim că El va răsplăti, dar nu după merite, ci mult mai mult, după iubirea Sa de oameni.

---

[66] A.C. Perriman, *Paul and the Parousie: 1 Corinthians 15, 50-57 and 2 Corinthians 5, 1-5*, în vol. *New Testament Studies*, 35 (04), 512.

Capitolul V
Simbolismul morții și învierii - de la grâu la pâine și de vița-de-vie la vin

Încă de la originile istoriei biblice, pâinea și vinul au reprezentat esența binecuvântării lui Dumnezeu *(cf. Facerea 14,18; 27,28,37; Psalmul 103, 16-17),* dar și un simbol al bunăstării, rezultat din truda omului, căci trebuie să ținem cont că ambele sunt obținute în urma unor prelucrări laborioase și a unor activități care necesită efort, muncă și osteneală, sau într-un cuvânt - jertfă - din partea omului.

Mântuitorul nostru Iisus Hristos a desăvârșit valoarea acestor două unice elemente, pe care le-a consacrat și cărora le-a oferit o cinste extraordinară, aceea de a-L reprezenta pe El Însuși. De la Cina cea de Taină și până la sfârșitul veacurilor, în cadrul fiecărei Sfinte Liturghii, ele se prefac, prin acțiunea sfințitoare a Duhului Sfânt, în cea mai scumpă, cea mai aleasă, cea mai folositoare și mai necesară hrană, dată ca merinde spre viața veșnică, în Trupul și Sângele Său.

Deși pâinea și vinul au și o importantă simbolistică liturgică, ritualică, eclesiologică, noi ne vom opri doar asupra simbolului eshatologic, ca fiind imaginea cea mai reprezentativă din toată natura pământului, pentru ceea ce înseamnă moartea și învierea. Amândouă trec, rând pe rând, printr-un șir de câte zece morți și învieri, jertfindu-se de zece ori ca să devină ceea ce sunt[67]. Acum le vom lua pe fiecare în parte, analizând procesele pe care le parcurg:

Materia primă a pâinii este grâul, care este fructul luminii solare și pe care Însuși Hristos, iar mai apoi Sf.Ap. Pavel ni-l oferă ca material didactic, ca o lecție plină de înțelepciune, înfățișând simbolul învierii trupului: după cum bobul de grâu, ca să încolțească și să aducă roadă, trebuie să fie îngropat în pământ, uscat și gol fiind, și să putrezească, tot așa și trupul omenesc trebuie să fie înmormântat în pământul din care a fost plăsmuit, fără simțire, dezbrăcat de toată frumusețea, și să putrezească, ca o floare veștejită de moarte, ca apoi să învieze întru nestricăciune *(Ioan 12, 24; cf.și I Cor. 15,36)*[68].

Acest amplu proces agricol de la stadiul de bob de grâu până la forma finală a pâinii, debutează cu aratul pământului, cu semănatul bobului, care odată ajuns în pământ își metamorfozează firea sub înghețul cumplit al iernii, dând naștere mai întâi unui smoc de iarbă verde, iar mai apoi lăstărind paiul cu noul spic sau noua sămânță înzecită. De aici urmează seceratul, treieratul, vânturatul, după care, ajuns la moară, grâul e măcinat și devine făină, iar în ultima fază în urma frământării aluatului și a coptului în cuptor, este rezultată **„pâinea noastră cea de toate zilele”**.

Vinul este **„sângele bobițelor de strugure”** *(Deuteronom 32,14),* deci e simbolul sângelui, adică al sevei de viață care curge prin mădularele trupului omenesc și îl însuflețește. Asemenea bobului de grâu, și în cazul viței-de-vie se realizează un proces complex: Mai întâi are loc plantarea viței-de-vie în pământ și întreținerea ei *(cf. Levitic 25,3; Ioan 15,2)*. Apoi ea lăstărește, face frunze, fructe,

[67] Prof. Dr. Ioan Bude, *„De la întuneric la lumină, de la grâu la pâine și de la moarte la viață”.*
[68] Pr.Prof.Univ.Dr.Ene Branișteș, Liturgica specială, Ed.Basilica, București, 2016, p.642.

ca apoi să aducă rodul - boabele de struguri, grupate în ciorchini care sunt culeși, urmând să fie prelucrați. Procesul continuă cu zdrobirea strugurilor, ce are ca rezultat mustul, iar acesta în urma fermentării se transformă în vin, care este păstrat cu mare grijă *(cf. Matei 9,17)*.

Deloc întâmplător și cu o bogată semnificație, ofrandele de bază care se aduc spre a fi afierosite la slujbele de înmormântare, pomeniri ale morților sau parastase sunt coliva și vinul, care au materie primă tocmai bobul de grâu și rodul viței-de-vie. Acest lucru confirmă puternica simbolistică a lor în privința nădejdii în învierea morților.

Cel Care S-a numit pe Sine Însuși **„Învierea și Viața”**, Își conferă în două dintre cuvântările Sale rostite apostolilor alte două numiri, care reprezintă exact personificări ale celor două elemente, pe care le-am privit mai înainte și anume: **„Eu sunt Pâinea vieții”** *(Ioan 6,35)* și **„Eu sunt vița cea adevărată”** *(Ioan 15,1)*. Așadar, observăm ce simbolistică aleasă se ascunde în cele două elemente constitutive ale Jertfei euharistice, elemente care împreună ni-L întruchipează pe Însuși Hristos Dumnezeul nostru, Care Se dă pe Sine jertfă ca noi care ne împărtășim cu El să nu pierem, ci să avem viață veșnică.

Concluzii:

În studiul de față ne-am străduit să analizăm cele trei elemente fondatoare ale creștinismului: Moartea, Înmormântarea și Învierea Mântuitorului nostru Iisus Hristos, ultima fiind culmea și coloana vertebrală a credinței noastre. Din realitatea Învierii derivă și realitatea transfigurării noastre la învierea cea de obște, pe care am prezentat-o din perspectiva Epistolei I Corinteni a Sfântului Apostol Pavel.

Învierea izvorăște din jertfă, jertfa izvorăște din ascultare, iar ascultarea din iubire, spunea minunat Înaltpreasfințitul Ioan, Mitropolitul Banatului. Stânca Golgotei L-a primit în sine pe Bobul de Grâu cel dumnezeiesc, de unde a răsărit El, Soarele dreptății, dăruind pacea și lumina veșnică acestei lumi[69].

Deși verbele „a lumina”, „a străluci” sau alte sinonime nu se află în nici una din relatările celor patru evangheliști, să fim totuși convinși că Învierea Lui a fost plină de strălucire, dar nu exterioară, asemenea unui spectacol de senzație, ci în intimitatea mormântului, când pereții de piatră s-au pomenit inundați de lumina trupului care se subtiliza prin îndumnezeire, ieșind prin toți porii materiei stâncoase[70].

Ziua Învierii răsare din Lumina aceasta a Învierii lui Hristos și nu are apus, căci ea transcende timpul, intrând în veșnicie[71]. Ultima stihire a Laudelor Paștilor ne îndeamnă, în cinci puncte, cum să ne comportăm și cum să ne raportăm noi la Ziua Învierii: 1) *„să ne luminăm cu prăznuirea”*; 2) *„să ne îmbrățișăm unul pe altul”*; 3) *„să zicem: fraților! și celor ce ne urăsc pe noi”*; 4) *„să iertăm toate*

[69] Î.P.S. Ioan, Mitropolitul Banatului, *Înviatul din Nazaret*, Editura Sophia, București, 2017, p. 61.
[70] Mitropolit Bartolomeu (Valeriu) Anania, *Pastorală la praznicul Învierii Domnului,* 2008, *o.c.*, p. 441.
[71] Î.P.S. Ioan, Mitropolitul Banatului, *Pastorală la Învierea Domnului, 2017*, p.3.

pentru înviere”; 5)*„să ne învrednicim a cânta” imnul cel mai reprezentativ al creștinismului: „Hristos a înviat din morți cu moartea pe moarte călcând și celor din morminte viață dăruindu-le”.*

Consider că nici o altă concluzie nu ar sintetiza și nu ar puncta mai frumos și mai profund toate cele spuse decât un fragment din Cuvântul de Învățătură al Sfântului Ioan Gură de Aur de la Utrenia Învierii, despre ospățul universal al tuturor creștinilor, prin care Dumnezeu oferă celor vrednici răsplată, iar celor nevrednici bunătate:

„Intrați toți întru bucuria Domnului nostru; și cei dintâi și cei de după ei, primiți-vă răsplata! Bogații și săracii împreună bucurați-vă! Cei ce v-ați înfrânat și cei ce v-ați lenevit, cinstiți această zi! Cei ce ați postit și cei ce n-ați postit, veseliți-vă astăzi! Masa este plină, ospătați-vă toți!; Vițelul este mult, nimeni să nu iasă flămând!; Gustați toți din ospățul credinței!; împărtășiți-vă din belșugul bunătății! [...] Înviat-a Hristos și iadul a fost nimicit! Înviat-a Hristos și au căzut diavolii! Înviat-a Hristos și se bucură îngerii! Înviat-a Hristos și viața stăpânește! Înviat-a Hristos și nici un mort nu este în groapă; că Hristos, ridicându-Se din morți, începătură celor adormiți S-a făcut! Lui I Se cuvine mărirea și stăpânirea în vecii vecilor!”

SFINŢII ŞI CANONIZAREA LOR ÎN BISERICILE ROMANO-CATOLICĂ ȘI ANGLICANĂ

Pr. lect. univ. dr. COSMIN PANȚURU
Facultatea de Litere, Istorie și Teologie
Universitatea de Vest din Timișoara

Abstract: In the early Christian Church the name "saints" was given at the beginning of all who received the faith in Jesus Christ and were baptized in the name of the Holy Trinity. After 1054, in the Roman Catholic Church, "holiness" and "saint" became notions that are understood differently from the meanings found in Orthodoxy: "Saint" is an acquirer of superfluous merits. Also, the way of canonizing a person follows a procedure that goes through several stages. Regarding the Anglican Church, we remember that the oldest calendar we have left of Anglo-Saxon England is that of St. Willibord, the Northumbrian missionary from Friesland (c. 8th century).

Keywords: holiness, Roman Catholic and Anglican Church, sanctify

În Biserica creştină primară denumirea de „sfinţi” a fost atribuită la început, tuturor celor care au primit credinţa în Iisus Hristos şi s-au botezat în numele Sfintei Treimi. Sfântul Apostol Pavel se adresează creştinilor cu denumirea de „chemaţi sfinţi” (Rom I,7) simplu: „sfinţi” (II Cor XIII, 12). Ulterior când aceştia au primit denumirea generală de creştini (adepţi ai lui Hristos), termenul de „sfinţi” a rămas numai pentru „acei credincioşi, care în viaţa lor de aici s-au distins prin merite deosebite în ceea ce priveşte tăria credinţei şi practica dragostei creştine”[1]. Încă din secolele IV-V cuvântul „sfânt” a ajuns la o precisă conturare a înţelesului, păstrat în mod neschimbat până în zilele noastre[2]. Sfinţii sunt deci „aceia care prin credinţa lor activă şi dragostea lor au realizat asemănarea cu Dumnezeu şi au manifestat chipul lui Dumnezeu în toată puterea”[3].

Caracteristica dominantă a vieţii sfântului este să facă totul pentru alţii, să facă lucruri mai presus de cele obişnuite prin smerenie, deoarece nu le face cu puterea sa, ci din puterea supremă dumnezeiască ce i s-a dat. De aceea nu trebuie să pretindă nimic pentru sine, ci să se considere „ca unul care a făcut mai puţin decât toţi, și mai puţin decât era dator să facă”[4]. Sfântul manifestă constant o sensibilitate aproape

[1] Iustinian CÂRSTOIU, *Temeiuri biblice şi patristice pentru cinstirea sfinţilor, a Sfintei Cruci şi a icoanelor precum şi pentru serbarea Duminicii,* în rev. „Biserica Ortodoxă Română”, nr. 1-6/1998, p. 319.
[2] Nestor VORNICESCU, *Sfinţi români canonizaţi în anul 1992,* în rev. „Biserica Ortodoxă Română”, nr. 7-10/1992 p. 24.
[3] I. CÂRSTOIU, *art. cit.,* p. 319.
[4] Dumitru STĂNILOAE, *Sfinţenia în Ortodoxie,* în rev. „Ortodoxia”, nr. 1/1980, p. 39.

sfâşietoare pentru semenii săi, pentru orice durere străină, „o sensibilitate mai mare ca pentru durerea proprie” [5].

De fapt în sfinţi trebuie „să vedem pe Dumnezeu şi pe Hristos, Care sălăşluieşte în ei şi Care a lucrat şi lucrează prin ei ceea ce le dădea tăria deoarece simţeau pe Dumnezeu trăind şi lucrând prin ei” [6].

Dacă toate cuvintele sunt create în funcţie de realităţi cunoscute ale acestei lumi sfinţenia nu are referinţă în plan uman. Înţelepciunea, puterea, chiar dragoste prezintă analogii în viaţa oamenilor, însă sfinţenia este prin excelenţă „cu totul altceva manifestarea cea mai frapantă a Transcendentului”[7].

În Biserica Romano-catolică „sfinţenia” şi „sfântul” sunt noţiuni care se înţeleg diferit faţă de sensurile aflate în ortodoxie: „Sfântul” este un dobânditor de merite prisositoare. El este un purtător de valori, asemenea ostaşului roman de odinioară, încărcat de meritele proprii şi de onorurile conferite asupra lui de către împărat. El, sfântul, are chip tridimensional, în sensul că se dăruieşte lui Dumnezeu pentru a dobândi meritele harului şi, deci, mântuirea sigură, apoi se dăruieşte lumii pentru a o aduce spre ascultare în faţa lui Dumnezeu şi, în sfârşit, se realizează pe sine ca şi cum el s-ar rupe de comunitate pentru a fi totdeauna o identitate mereu proprie cu sine, fără asemănare cu Dumnezeu şi cu semenii[8].

O astfel de imagine a sfântului şi a stării de sfinţenie este improprie, este străină de duhul Evangheliei. Dar, după cum se ştie, opinia în sine slujeşte unui anumit mod de afirmare a catolicismului mai vechi şi mai nou[9].

Sfântul în romano-catolicism, este un taumaturg prin excelenţă, un făcător de minuni cu puteri specifice, pentru cazuri anume şi înzestrat cu o anumită cantitate de har. Întrucât însă harul primit este un adaos, o dobândă dumnezeiască creată, harul acoperă persoana sfântului, nu o pătrunde şi, de fapt, nu-i transformă firea umană ci o prezintă în faţa lui Dumnezeu şi a oamenilor în această nouă învelitoare. Consecinţa este că însăşi sfinţenia nu ţine de natura omului declarat sfânt, ci constituie un merit sau o aglomerare de merite mai mult sau mai puţin prisositoare.

Locurile unde se cinstesc sfinţii din romano-catolicism au şi ele, ca urmare, faimă variabilă, după meritele sfinţilor respectivi, merite catalogate de Biserica Romano-catolică. Evident însă că această modalitate de a considera sfinţii, chiar dacă din punct de vedere ortodox este lipsită de plinătatea adevărului dumnezeiesc, ea nu

---

[5] Dumitru RADU, *Sfânt şi sfinţenie la români,* în rev. „Biserica Ortodoxă Română”*,* nr. 7-10/1992, p. 30;

[6] Ioan MIRCEA, *De ce îi venerăm pe sfinţi,* în rev. „Ortodoxia”, nr. 1/1980, p. 78;

[7] Paul EVDOKIMOV, *Înoirea Spiritului,* studiu de spiritualitate, traducere din limba franceză Magdalena Mărculescu - Cojocea, Ed. Pandora, Târgovişte, 1997, p. 99.

[8] Cf. Alexandru I. STAN, *Sfinţi şi sfinţenie - un punct de vedere ortodox*, în rev. „Teologie şi Viaţă” (serie nouă) anul II (LXVIII)-1992, nr. 1-3, p. 65.

[9] Catolicismul a păstrat chiar tradiţia creştinismului primar cultul sfinţilor, dar teologia scolastică de mai târziu privind caracterul creat al graţiei divine, a privat pe omul credincios de o prezenţă reală şi îndumnezeitoare a lui Dumnezeu în el şi prin aceasta sfinţenia a fost redusă la o categorie aproape pur etică, închisă în limitele credului, fie el natural, zeu supranatural, cf. Pr. Prof. Dr. Dumitru RADU, *Cinstirea sfinţilor*, în rev. „Îndrumări Misionare”, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1986, p. 759.

poate impieta asupra faptului că sfinţii cinstiţi de Biserica Ortodoxă şi cea Romano-catolică în comun[10] sunt sfinţi adevăraţi. Trebuie să ţinem seama însă de acele deosebiri de interpretare doctrinară ce au apărut după schisma cea mare de la 1054 şi care, fiind eronate în catolicism, nu s-au corectat nici până în momentul de faţă.

Despre aceste interpretări însă, credinciosul ortodox trebuie avizat, pentru a nu se rătăcii de la dreapta credinţă şi de la viaţa comunitară a Bisericii Ortodoxe.

Mai trebuie reţinut faptul că, tridimensionalitatea doctrinară a sfântului din romano-catolicism a dobândit expresia cea mai neacceptabilă din punct de vedere ortodox în straturile tridimensionale (lungime, lăţime, adâncime) prin care sunt reprezentaţi sfinţii în catolicism[11].

Evaluând această chestiune din punct de vedere istoric, după cum se ştie, încă de la începuturi[12], Biserica a fost conştientă de marea putere a mijlocirii celor care în viaţa pământească au fost în mod intim uniţi lui Hristos. Din acest motiv, i-a propus credincioşilor săi, ca exemplu de viaţă în urmarea lui Hristos şi ca mediatori înaintea lui Dumnezeu.

În timp ce primii sfinţi veneraţi au fost martiri ca Policarp, Ignaţiu şi martirii din Lyon, îndată după moartea lor vor primi aceeaşi cinstire Anton şi Atanasie în Răsărit, împreună cu Augustin şi Martin, în Occident.

Curând s-a ajuns să se pună problema în ce mod trebuie apreciat cineva drept sfânt şi cine este autoritatea potrivită să ia o astfel de decizie. La început recunoaşterea populară era aceea care determina comunităţile locale creştine să venereze pe cineva, dacă a suferit moartea în urma persecuţiilor sau dacă a fost de o sfinţenie atât de ieşită din comun, încât nimeni să nu aibă vreo îndoială cu privire la destinul său în eternitate. Trebuia totuşi stabilit caracterul autentic al materialului, ca distinct de sinuciderea din entuziasm, de pildă, sau de stăruinţa ereticilor nemotivaţi de caritate. Locul în care s-a dezvoltat controversa privitoare la discernerea martiriului autentic de cel fals a fost Africa de Nord[13].

Paşii hotărâtori către cult erau aprobarea episcopului local şi „înălţarea" trupului sfântului într-un loc de venerare. În anumite biserici se păstrau liste ale

[10] Există o serie de sfinţi care se sărbătoresc şi în Apus şi în Răsărit la date comune, dar din lipsă de spaţiu, amintim pe câţiva: Sf. Gheorghe (23 aprilie); Sf. Elena şi fiul ei Constantin (21 mai); Sf. Ilie (20 iulie); Sf. Maria Magdalena (22 iulie); Sf. Pantelimon (27 iulie); Tăierea capului Sf. Ioan Botezătorul (29 august); Sf. Dimitrie (26 octombrie). Dar există şi sfinţi care sunt sărbătoriţi la date diferite, deşi aparţin Bisericii nedespărţite: Sf. Vasile cel Mare (1 ianuarie în Răsărit, 2 ianuarie în Apus, odată cu Sf. Grigorie de Nazianz); Sf. 40 de mucenici (9 martie în Răsărit, 10 martie în Apus); Sf. mucenici Marcian şi Nicandru (5 iunie în Răsărit, 17 iunie în Apus); Sf. Chiril al Alexandriei (18 ianuarie în Răsărit, 27 iunie în Apus); Sf. Ioachim şi Ana (9 septembrie în Răsărit, 26 iulie în Apus); Sf. Grigorie cel Mare (12 martie în Răsărit, 3 septembrie în Apus); Sf. Ioan Gură de Aur (27 ianuarie în Răsărit, 13 septembrie în Apus); Sf. Doctori fără de arginţi Cozma şi Damian (1 iulie în Răsărit, 17 octombrie în Apus); şf. Silvestru - papă al Romei (2 ianuarie în Răsărit, 31 decembrie în Apus); etc. Cf. Ioan VICOVAN, *Sfinţi comuni în Biserica Răsăriteană şi cea Apuseană*, în rev. „Teologie şi Viaţă" (serie nouă), anul II (LXVIII), nr. 11-12/1992, p. 54.

[11] Alex. I. STAN, *art. cit*., p. 65.

[12] Asupra acestui argument, a se vedea Paolo Molinari*, I santi e il loro culto,* Roma, P.U.G., 1962.

[13] E. W. KEMP, *Canonization and Authority in the Western Churchi*, (*Canonizarea şi autoritatea în Biserica apuseană*), 1948, pp. 11-17.

martirilor din secolul al IV-lea; acestea au stat la baza martirologiilor (monologiilor din Răsărit), prin care martirii unei Biserici au ajuns să fie veneraţi şi de altele sau chiar de întreaga creştinătate. În acest proces similar, cel mai important realizator de compilaţii a fost Uzuard (cca. 875 î. Hr.), opera sa fiind principala sursă a actualului martirologiu roman[14].

În timp, decizia de a canoniza sau nu, a devenit prerogativa papei, din câteva motive[15]. Numeroşi episcopi, zeloşi, interveneau pentru a suprima cultele false, însă începând de la sfârşitul secolul al XII-lea şi în cel de-al XIII-lea veac, autoritatea noilor adoraţii a devenit prerogativa juridică a Sfântului Scaun. Nu se puteau face prea multe în mod sistematic în legătură cu vechile culte sau cu proliferarea moaştelor, cu excepţia predicilor, însă cel puţin cultul noilor sfinţi era pus pe o bază legală, la stabilirea şi administrarea căreia au contribuit multe dintre cele mai strălucite minţi ale epocii. Odinioară se consideră că această prerogativă a fost opera lui Alexandru al III-lea (1159-1181), însă studiile mai recente au demonstrat că îi aparţine mai degrabă lui Inocenţiu al III-lea (1199-1216), care, de fapt, a clădit şi consolidat pe opera predecesorilor săi[16].

Centralizarea tot mai mare care a urmat Reformei gregoriene a fost un puternic factor în stabilirea noilor prevederi legale[17].

Reforma Calendarului roman din anul 1969 a realizat atât o reglementare suplimentară a cultului sfinţilor, cât şi promovarea unei selecţii sistematice a acestora, deopotrivă pentru venerarea în cadrul întregii Biserici romane-catolice sau pe plan local[18].

---

[14] David Hugh FARMER, *Dicţionar al Sfinţilor*, trad. de Mihai C. Udma şi Elena Burlacu, Ed. Univers Enciclopedic, Bucureşti, 1999, p. 20.

[15] Unul era convingerea în insuficienţa procedurii anterioare mult mai neformală, procedură datorită căreia au fost posibile numeroase abuzuri. Alt motiv a fost prestigiul tot mai mare al papalităţii începând din secolul al XI-lea; o decizie papală modifică hotărâtor statutul unui sfânt local. Cererea venea mai degrabă de jos, decât de sus. Între alţi factori se număra şi credinţa tot mai mare a unor demersuri legale şi a unor documente legale care să le înregistreze. În lipsa acestora şi acolo unde puteau fi îndoieli cu privire identitatea sau chiar existau unui presupus sfânt, se simţea tot mai mult nevoia de a amplasa cultul pe o bază solidă.

[16] David Hugh FARMER, *op. cit.*, p. 20.

[17] Erau desemnate comisii papale pentru a cerceta viaţa şi miracolele săvârşite de candidaţii la canonizare. Miracolele erau examinat numai dacă se stabilea în prealabil demnitatea vieţii candidatului la canonizare. Aceste două subiecte au rămas standard până astăzi, în timp ce examinarea se făcea potrivit celor mai bune standarde ale vremii. Odată cu dezvoltarea cunoaşterii ştiinţifice, acestea au constat tot mai mult în cercetarea naturii tămăduirilor, în timp ce analiza „vieţii" includea o examinare sistematică a virtuţilor candidatului. Procesul legal includea un avocat reclamant, numit „promotor justitiae" (popular „avocatul diavolului"), alături de un păzlulător şi vicepăzlulător ai cauzei, care făceau deopotrivă uz deplin de pledoarii legale, de examinarea scrierilor candidatului şi de mărturiile făcute sub jurământ de cei care au asistat la anumite întâmplări din viaţa lui. Procedura a fost stabilită de Benedict al XIV-lea în De ternorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione (1734-1738), o lucrare savantă care datorează mult lungii sale existenţe ca „promotor justitiae", când sarcina lui era să se opună prin toate mijloacele legale oricărei încercări de canonizare, Cf. David Hugh FARMER, *op. cit.*, p. 21.

[18] *********Calendarium Romanum* (1969). Această lucrare schiţează principiile reformei şi explică modificările generale şi particulare.

Reforma a fost o componentă a programului de „aggiornamento" (reînnoire) iniţiat de papa Ioan al XXIII-lea (1958-1962) şi continuat de papa Paul al VI-lea (1963-1978). A existat un sprijin puternic pentru ideea că acumularea sfinţilor în calendar, de-a lungul secolelor, a condus la o exagerare a sărbătorilor lor pe seama mult mai importantului „ciclu temporal" al calendarului (alcătuit din Postul Crăciunului, al Paştelui şi duminicile de peste an).

Cu mult timp înainte, anumite ordine, precum cel al benedictinilor, au beneficiat de un calendar mult mai selectiv decât cel al Bisericii Romano-Catolice în întregul ei: se poate spune că efectul reformei a fost aducerea întregii Biserici la o situaţie asemănătoare, în câteva privinţe, cu cea a benedictinilor. Prilejul a fost folosit, de asemenea, pentru a le repune pe altele din Posturile de Paşti şi de Crăciun. În plus au fost omise cu totul unele sărbători care se bucurau de o mare popularitate[19], sau au fost selectaţi anume pentru venerarea universală sfinţi din fiecare secol al istoriei Bisericii şi din multe ţări[20]; alţii care au fost selectaţi anume timp veneraţi în toată creştinătatea, au fost aprobaţi pentru biserici, ţări sau ordine religioase particulare.

Acolo unde cercetarea istorică nu a scos la iveală o întemeiere solidă a considerării lor printre martiri, respectivii nu au mai fost veneraţi ca atare. Preponderenţa sfinţilor de origine romană a luat sfârşit, doar un număr de 15 paşi fiind sărbătoriţi în întreaga lume. În acelaşi timp, au fost modificate categoriile sărbătorilor[21].

Rezultatul întregii reforme poate fi rezumat astfel:

a) o operaţie de epurare şi curăţare pe care mulţi au considerat-o târzie, care a inclus eliminarea cultelor îndoielnice şi reaşezarea sărbătorilor în zile corespunzătoare;

b) o selecţie realizată astfel încât calendarul să devină în mai mare măsură universal, întrucât cuprinde sfinţi din toate epocile şi ai multor naţiuni;

c) o reducere generală a numărului de sfinţi veneraţi în mod universal şi un accent mai mare pus pe cultele locale din diferite ţări.

Decretul care a lansat această reformă a apreciat în mod deosebit munca bollandiştilor[22], care, în Acte Sanctorum şi în periodicul Analecta Bollandiana, au ridicat studiul hagiografic la înalte standarde istorice, prin realizarea de ediţii critice şi comentarii ale Vieţilor sfinţilor, martirologiilor şi altor documente importante[23].

---

[19] Este vorba, de exemplu, de cele ale Sfintelor Filumena, Margareta din Antiohia şi Ecaterina din Alexandriei.

[20] Astfel de exemple sunt mărturii Australia, Uganda, Coreea, Vietnam, etc.. importanţa lor istorică în calitate de reprezentanţi ai unor anumite tipuri de apostolat a fost luate în mod corespunzător în considerare.

[21] În prezent au rămas doar trei categorii: sărbătoarea (pentru cele mai mari sărbători din anul liturgic); praznicul (pentru sfinţii importanţi, precum apostolii, cam la 2-3 luni odată); comentariile (nu neapărat obligatorii).

[22] Bollaudiştii – un mic grup de iezuiţi belgieni, aleşi special pentru realizarea acestei sarcini şi care există din secolul al XVIII-lea, pot fi cel mai facil studiaţi în lucrarea lui D. KNOWELS, *Great Historical Enterprises* (Mari cercetări istorice), 1963.

[23] La fel de lăudaţi au fost şi compilatorii lucrării, Bibliotheca Sanctorum, lucrare de referinţă în literatura teologică romano-catolică de specialitate, Cf. David Hugh Farmer, *op. cit.*, p. 22;

Cu privire la „cauzele de canonizare" în Biserica Romano-Catolică, acestea au apărut printr-o intervenţie formală a Bisericii. Dar nu toţi care şi-au exercitat virtuţile creştine în mod eroic şi care sunt uniţi intim lui Dumnezeu în ceruri, sunt declaraţi beatificaţi sau sfinţi ai Bisericii[24].

Beatificarea şi canonizarea presupun totdeauna o sfinţenie sublimă, o uniune intimă cu Dumnezeu. Totuşi, nici martiriul şi nici exercitarea virtuţilor în mod eroic, nu au nevoie şi nu presupun beatificarea sau canonizarea.

Însă nu întotdeauna candidaţii la canonizare au fost aleşi dintre cei mai sfinţi înaintea lui Dumnezeu. Aceasta se datorează faptului că o cauză de canonizare necesită cheltuieli mari, cere o implicare totală şi un efort dedicat, care poate dura mai mulţi ani. Toate acestea presupun o adevărată organizaţie care depăşeşte simplele persoane fizice şi, în Biserica Catolică, aceasta există sub numele de „Congregaţia pentru Cauzele Sfinţilor". Este vorba, cu alte cuvinte, de un Dicaster al Scaunului Apostolic, care are, în privinţa acestor cauze, norme clare şi precise, stabilite de însuşi Pontiful Roman[25].

Desigur, această Congregaţie nu urmăreşte premierea aici pe pământ, a virtuţilor unui creştin oarecare, care s-a distins prin eroismul sfinţeniei. Nici beatificarea, nici canonizarea nu-i vor spori gloria. Ambele au doar o funcţie socială şi eclesială.

Sfinţii nu au numai funcţia de exemplu şi stimul pentru credincioşi, ci şi aceea de a contribui la consolidarea şi creşterea ce există între Biserica triumfătoare şi Biserica pelerină[26].

Aceştia sunt o expresie a uniunii mistice, o manifestare concretă a vitalităţii Bisericii, un semn al acţiunii sfinţitoare a Spiritului. „Însă noi nu cinstim amintirea sfinţilor -afirmă Conciliul II Vatican- numai pentru pilda pe care ne-o dau, ci, mai mult încă, pentru ca unitatea întregii Biserici în Duhul Sfânt să se întoarcă prin exercitarea iubirii frăţeşti (cf. Efeseni IV, 1-6). Căci, după cum comuniunea creştină între cei aflaţi încă pe cale ne apropie de Hristos, tot astfel comuniunea cu sfinţii ne uneşte cu Hristos, de la care, ca de la Izvorul, izvorăşte orice har însăşi viaţa Poporului lui Dumnezeu"[27].

În linii generale, cam acestea ar fi motivele pentru care sunt indicate şi utile cauzele de canonizare. Mai dificile sunt, însă, procedurile unei asemenea cauze.

---

[24] Ioan M. STOIAN, *Dicţionar religios*, Ed. Garamond, Bucureşti, 1994, p. 37: este vorba de trecerea unei persoane decedate în categoria fericiţilor, inferioară sfinţilor; conform şi Tertulian LONGA, *Credo, Dicţionar Teologic Creştin din perspectiva Ecumenismului Catolic*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1997, p. 30: „beatificarea este o treaptă în procesul de canonizare a unui sfânt, ultima fiind canonizarea însăşi".

[25] Acta Apostolicae Sedis 11, *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, Città del Vaticano, 1990, can. 1056-1057, apud. Iuliu Vasile MUNTEAN, *Cauzele de canonizare în Biserica Catolică,* în Universitatea „Aurel Vlaicu" Arad, vol. „Facultatea de Teologie Ortodoxă la zece ani de existenţă, simpozion aniversar", Ed. Univ. „Aurel Vlaicu", Arad, 2001, p. 211.

[26] Ronnaldo RODRIGO, *Manuale per instruire i processi di canonizzazione*, Roma, Institutum Historicum Augustinianorum Recollectorum, 1998, p. 14.

[27]*** *Conciliul Vatican II. Constituţii, declaraţii, decrete*, Ed. revizuită, Arhiepiscopia Romano-Catolică de Bucureşti, 2000, Lumen Gentium, 50, p. 106.

Legislaţia referitoare la acestea este conţinută în *Constituţia Apostolică Divinus Perfecţionis Magister* din 23 ianuarie 1983[28] şi în *Normae servandae in inquisitionibus ab episcopis faciendis in consis sanctorum* ale *Congregaţiei pentru Cauzele Sfinţilor* date la 7 februarie 1983[29]. De asemenea, tot referitor la acest argument, în special referitor la modul de judecată, trebuie respectate canoanele dreptului comun[30].

Astfel, datorită faptului că toţi credincioşii, atât cei care au suferit martiriul, cât şi cei care au murit în mireasmă de sfinţenie şi care au practicat toate virtuţile creştine în timpul vieţii lor, pot fi propuşi pentru canonizare, vom expune, sumar, paşii ce trebuie urmaţi pentru o asemenea cauză[31].

1. Cel care intentează acţiunea de canonizare va aduna toate documentele şi datele posibile despre viaţa şi virtuţile celui pe care doreşte să-l propună pentru canonizare şi îşi va numi un postulator.

2. Postulatorul va prezenta episcopului competent o cerere prin care se introduce cauza la care vor fi anexate: un exemplar scris al biografiei, originalele sau cazurile autentificate ale scrierilor, publicaţiilor sau a altor scrieri inedite, iar dacă este vorba despre o cauză recentă, şi o listă a celor ce pot depune mărturie.

3. Episcopul competent îi va consulta pe ceilalţi episcopi ai regiunii bisericeşti sau ai Conferinţei Episcopală; va numi doi teologi care vor cenzura scrierile stampate iar dacă este vorba despre o cauză antică, va numi câţiva experţi în istorie sau arhivistică.

4. Dacă nu se prezintă obstacole de nedepăşit[32], episcopul va scrie Congregaţiei pentru Cauzele Sfinţilor, pentru a afla dacă există vreo piedică în „*Dicasterele Romei*" (adică va cere acel „*nihil obstat"*).

5. Episcopul va decreta apoi acceptarea cererii postulatorului şi va constitui un tribunal pentru desfăşurarea procesului.

6. Promotorul dreptului, înainte de sesiunea de deschidere, va pregăti întrebările ce vor fi puse martorilor iar cancelarul va pregătii 3 exemplare ale actelor primei sesiuni: unul va fi procesul în original, iar celelalte 2 copiile autentificate, trimise ulterior Romei.

7. În prima sesiune episcopul va confirma numirea membrilor tribunalului şi va depune împreună cu aceştia jurământul de fidelitate. Judecătorul va stabili ziua, ora, locul unde se va desfăşura cea de-a doua sesiune şi îi va cita pe promotorul dreptăţii şi pe primul martor. Membrii tribunalului vor semna şi ştampila personal

---

[28] *Acta Apostolicae Sedis 75 Divinus Perfectionis Magister* Citta del Vaticano, 1983, pp. 349-355.

[29] *Acta Apostolicae Sedis 75*, *Normae servandae in inquisitionibus ab episcopis faciendis in consis senctorum*, Citta del Vaticano, 1983,pp. 396-404.

[30] *Acta Apostolicae Sedis 11*, *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalum*, Citta del Vaticano, 1990, can. 1055-1184 şi 1185-1356, privitor la dreptul comun, cf. *Idem* can. 1493; este vorba de dreptul comun tuturor Bisericilor orientale catolice.

[31] Rezumat dedus din *Acta Apostolicae Sedis 75*,*Normae servandae in inquisitionibus ab episcopis faciendis in consis sectorum*, apud. Iuliu Vasile MUNTEAN, *art. cit*. pag. 212-215.

[32] Ronnaldo Rodrigo, *op. cit.*, pp. 40-41: Aceste obstacole consistă în cultul fals sau disproporţionat, adus servului lui Dumnezeu, sau în calomnii. În al doilea caz, procesul poate fi reluat, dacă se vor aduce documente sau mărturii care vor demonstra că acestea sunt false.

procesul verbal (în două exemplare) Iar cancelarul cererii le va ştampila, certificând cele întâmplate.

8. În sesiunile a doua şi a treia vor fi interogaţi toţi martorii.

9. La sfârşitul procesului, judecătorul va vizita mormântul celui ce este propus pentru canonizare, precum şi locurile unde i s-ar putea aduce cult şi va scrie o relatare despre absenţa cultului, absenţă ce este obligatorie pentru continuarea cauzei.

10. Judecătorul va publica actele prin intermediul unui decret; dacă promotorul dreptăţii sau postulatorul nu vor mai aduce documente noi, judecătorul va numi un copist care, după ce a depus jurământul, va prelua actele pentru a pregăti transcrierea/ duplicarea.

11. Urmează, legarea actelor, împreună cu originalele şi apoi tribunalul va declara fidelitatea şi autenticitatea copiei.

12. Episcopul va stabili ziua, ora şi locul în care se va desfăşura sesiunea de închidere a procesului.

13. Pentru această sesiune se vor pregăti: trei exemplare ale textului actelor sesiunii de închidere, scrisorile judecătorului şi a promotorului dreptăţii către Congregaţie, trei exemplare ale „*Instrumentum clamsurae*”[33], plicul care trebuie să conţină documentele mai sus menţionate.

14. În sesiunea de închidere, după ce episcopul va declara autenticitatea copiilor, cutiile ce conţin actele se închid şi se ştampilează sau se sigilează. Se va numi apoi un legător, de legat pentru a duce la Roma cele două copii autentice şi plicul. Acesta va trebui, de asemenea, să depună jurământul că-şi va îndeplini cu fidelitate sarcina şi apoi i se vor încredinţa tot materialul de trimis la Roma.

Elementele esenţiale pentru validarea unui astfel de proces sunt:

1. Decretul de constituire al tribunalului, emis de episcopul competent;

2. Semnăturile judecătorului, a promotorului dreptăţii şi martorilor a eventualilor experţi, date în fiecare sesiune, Procesele verbale ale fiecărei sesiuni, semnate şi ştampilate de notarul cauzei, care certifică cele întâmplate;

3. Integrarea din oficiu a cel puţin doi martori, care nu au fost indicaţi în lista prezentată iniţial de către postulator;

4. Decretul judecătorului, care publică actele procesului;

5. „Instrumentum clamsurae”.

După ce aceste formalităţi au fost respectate, Congregaţia va analiza cauza în conformitate cu „*Regulamentul Congregaţiei pentru Cauzele Sfinţilor*”, din 21 martie 1983 şi după ce aceeaşi Congregaţie se va convinge de adevărul cauzei respective, respectivul serv al lui Dumnezeu va fi proclamat „*beatificat*” recunoscut ca sfânt doar pentru Biserica locală şi ulterior „*canonizat*” adică ridicat la demnitatea altarelor Bisericilor din lumea întreagă[34].

---

[33] *Ibidem*, pp. 272-274; este vorba despre o scrisoare către Congregaţia pentru Cauzele Sfinţilor, întocmită de către notar, iar acesta confirmat de către episcopul competent, prin care se atestă că respectivele cutii conţin toate actele care au fost închise, sigilate, sau ştampilate în prezenţa aceluiaşi notar, acelaşi plic, ce conţine scrisoarea respectivă, trebuie închis şi ştampilat de către acelaşi notar, astfel încât să nu poată fi deschis fără să se vadă.

[34] Iuliu Vasile MUNTEAN, *art. cit.*, p. 216.

Concluzionând cele de mai sus, putem afirma că poate fi propus candidat la canonizare orice credincios catolic, fără distincţie de rasă sau de condiţie socială, fie că a murit suferind martiriul, fie că a murit în mireasma de sfinţenie şi pentru aceasta, se cere să aibă:

- faimă de sfinţenie;
- exercitarea virtuţilor creştine în mod eroic;
- lipsa obstacolului de nedepăşit, contra canonizării.

Faima de sfinţenie nu ar fi suficientă dacă nu ar fi bazată pe exercitarea eroică a virtuţilor. De asemenea nu ar fi de ajuns să fi avut o viaţă sfântă şi să-şi fi exercitat virtuţile în mod eroic, dacă nu ar exista faima de sfinţenie. Şi iarăşi, chiar dacă ar fi îndeplinite ambele cerinţe nu se poate introduce cauza de canonizare şi nici nu se poate continua, dacă deja s-a început, dacă s-ar ivi obstacolul de nedepăşit pentru aceeaşi cauză.

În sfârşit, ţinând seama de toate cele prezentate, putem lua act de prudenţa pe care Biserica Romano-Catolică o acordă canonizării fericiţilor sau sfinţilor, astfel încât cultul sfântului să poată fi impus aceleiaşi Biserici întregi, iar dacă noul sfânt nu a fost o figură universală, cu greu va fi apropiat de către credincioşi şi, deci, va lipsi eficacitatea pastorală.

Cu privire la Biserica Anglicană, amintim că cel mai vechi calendar care ne-a rămas din Anglia anglo-saxonă este cel al Sfântului Willibord, misionarul northumbrian din Friza (înc. sec. al VIII-lea).

Martirologiul lui Beda (cca. 730) şi Vechiul Martirologiu englez, din Mercia (sec. al IX-lea), sunt mai cuprinzătoare, dar proporţia se menţine: majoritatea sfinţilor veneraţi sunt de origine străină[35].

Un scriitor anonim din secolul al XI-lea a alcătuit o listă cu 50 de racle din Anglia, intitulată „*On the Resling-Places of the Saints*”[36].

La începutul secolului al XI-lea Aelfric din Eynsham le-a furnizat preoţilor de parohie şi călugărilor „*Omiliile catolice*” şi „*Vieţile Sfinţilor*” scrise de el, ambele în engleza veche[37].

Alt învăţat care a proiectat vieţile sfinţilor pe caravana mai cuprinzătoare a istoriei a fost William din Melmesbury (cca. 1090-1143). Deşi proiectase o colecţie de vieţi ale sfinţilor englezi, se poate să n-o fi terminat; oricum nu ni s-a păstrat; la noi au ajuns doar scurte note şi referiri frecvente la mulţi sfinţi englezi, atât în „*Gesta*

[35] Dadid Hugh FARMER, *op. cit.*, p. 11.

[36] Ea s-a păstrat şi latină şi în engleza veche. Această listă restrânsă şi de interes local este o mărturie preţioasă pentru interesul neîntrerupt în ce-i priveşte pe sfinţi anglo-saxoni, mai degrabă obscuri, ai trecutului. Vezi D.W. ROLLASON, *List of Saints resting places in Anglo-Saxon England*, în „Anglo-Saxon England” an VII (1978), pp. 61-93.

[37] În aceste cărţi el descrie faptele a 10 sfinţi anglo-saxoni. Nici unul dintre materialele sale nu era originar. Multe erau preluate din „Martirologiul lui Beda” sau din alţi scriitori latini, însă le prezentase agreabil şi potrivit nevoilor cititorilor; de asemenea el nu s-a limitat numai la sfinţii englezi, ci a inclus şi mulţi alţii.

Pontificum" cât şi în „*Gesta Regem*". Lucrările lui Wiliam pot fi comparate cu istoriile lui Bedaşi cu biografiile Eadmer, chiar dacă egalăm cu greu calităţile acestora[38].

În Vieţile scrise în secolul al XII-lea şi al XIII-lea s-au făcut eforturi de a se realiza mai degrabă portrete personale mai vii ale sfinţilor decât simple descrieri ale puterilor lor supranaturale, manifestate în minuni, viziuni şi profeţii.

La sfârşitul Evului Mediu, biografii englezi au elaborat lucrări noi care adesea erau dezvoltări ale celor vechi. Mai întâi a fost alcătuită o altă lista a sfinţilor englezi şi a locurilor de cult, în secolul al XIV-lea, cu informaţii mai ample despre sfinţii în cauză. Acest „*Catalogus Sanctorum Pansantium in Anglia*", a rămas în manuscris, deşi se pregăteşte de câtva timp o editare a sa[39].

Cultul sfinţilor a suferit în epoca Reformei o amplă critică şi agresiune. Reformatori ca Erasmus şi Luther au pus pe faţă şi în public problema exagerărilor legate de acest cult, inclusiv înşelăciunea şi frauda. Ambii au fost depăşiţi de discipolii lor în iconoclasm.

Luther, care anterior făcuse comentariile celor 5005 de moaşte din capela lui Frederik cel Înţelept de la Wittemberg, a revenit pentru a-şi struni discipolii care distrugeau imaginile venerate[40].

Thomas More a criticat, de asemenea, credulitatea populară, ciudăţenia unor rugăciuni şi cultul moaştelor false. Asemenea pervertiri nu erau aprobate de autorităţile bisericeşti şi nici nu reflectau perspectiva credincioşilor înţelepţi şi bine informaţi.

În timp ce Biserica Anglicană, asemenea lutheranilor, menţinea într-o anumită măsură venerarea sfinţilor, reformatorii radicali doreau să suprime cultul acestora, nu să-l reglementeze. În Bisericile Lutherană şi Anglicană alte canonizări erau excluse din cauză că acestea încetaseră să recunoască deciziile curţii papale.

În timpul lui Edward al VI-lea izbucnirile iconoclaste au dus la distrugerea a nenumărate statui, vitralii, manuscrise ilustrate şi picturi murale ale sfinţilor. Dintre acestea din urmă, unele au fost acoperite cu var sau cu tencuială şi au fost scoase din nou la iveală, abia în timpurile moderne. În Scoţia şi Irlanda distrugerea imaginilor sau a obiectelor ce aminteau de sfinţi au fost mai puternice decât în Anglia, datorită activităţii discipolilor lui John Knox. Distrugerile acestea n-au reuşit totuşi să suprime şi în inimile credincioşilor venerarea sfinţilor.

Din cele expuse putem concluziona că fiecare cult creștin istoric (ortodox, romano-catolic și anglican) privește în mod diferit persoana unui sfânt, precum și modalitatea de a canoniza sau nu (în protestantism) alte persoane care în timpul vieții au împlinit, din iubire, poruncile lui Dumnezeu, dorind ca prin credință și fapte să ajungă astfel la desăvârșire. Evlavia poporului față de acești a constituit însă dintru început imboldul venerării lor.

---

[38] Cf. David Hught FORMER, *op. cit.*, p. 13.

[39] Această lucrare din secolul al XIV-lea, a fost transcrisă de profesorul F. Wormald.

[40] ERASMUS, *Pilgrimages of St. Mary of Walshingham and St. Thomas of Canterbury*, cf. R. Baulon, *Erasmus of Christendom*, 1970, pp. 258 ş.u., Vezi de asemenea LUTHER, *Works (Philadelphia ed. 1930-1943)*; II 127-132 şi I, 133 şi 260 sunt fragmente relevante pentru părerile sale despre cultul sfinţilor. Mare parte din cele 5005 de moaşte proveneau din Țara Sfântă și erau mai degrabă suveniruri decât oase de sfinţi.

CUVINTE DUMNEZEIEȘTI DESPRE ETERNIZAREA FIINȚEI UMANE

Ierom. lect. asoc. dr. RAFAEL POVÎRNARU
Facultatea de Litere, Istorie și Teologie
Universitatea de Vest din Timișoara

Într-o existență a prezentului în care ființa umană încearcă a-și înțelege menirea și a surprinde dimensiunea tainicului sfințitor, într-o clipă în care moartea "cutreieră" prin lume fără urmă de oprire și răgaz, se cuvine a îndrepta ochii sufletului spre ceea ce Dumnezeu a revelat prin Sine, respectiv, bucuria învierii ca stare a biruinței asupra morții[1].

Dornic a-l face conștient pe omul contemporan de viața veșnică și de faptul că prin Hristos se biruiește dimensiunea morții, Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române a dedicat anul 2021[2] reflecției la realitatea implacabilă a momentului întâlnirii "față către față"[3] cu Dumnezeu, ca o crtitudine a înveșnicirii noastre.

A ne gândi la momentul plecării din această lume constituie una dintre căile revelării tainice a lui Dumnezeu în ființa noastră și a dobândirii conștinței veșnice, precum înșiși Părinții Bisericii ne învață atunci când suntem încredințați că gândul la moarte[4] constituie una dintre cele mai importante căi de sfințire a omului, ca modalitate a înfrânării în fața păcatului și a păstrării unei conștiințe continuu active de întâlnire cu Viața[5].

Căderea protopărinților noștri din comuniunea veșnică la care au fost invitați de către Creator reprezintă momentul în care, în mod implacabil "moartea se întâlnește cu viața" urmare a alegerii pe care omul o face, călcând porunca lui Dumnezeu. Din momentul pierderii veșniciei ca stare a dialogului și ființializării tainice a omului cu Sfânta Treime Dumnezeu[6], moartea devine o lege generală a lumii, prin care toată creația îmbrăcată în viață resimte presiunea clipei despărțirii de acest veac.

---

[1] Troparul Învierii ne invită la a medita cum prin moartea pe Cruce a Domnului, puterea morții asupra ființei a fost abolită. Numai Crucea a adus cu sine învierea în lume, Domnul revelând în ființa Sa, lumina tainică a mormântului devenit altar al Vieții veșnice.

[2] Patriarhia Română a proclamat anul 2021 drept: *Anul comemorativ al celor adormiți în Domnul; valoarea liturgă și culturală a cimitirelor*, precum și *Anul omagial al pastorației românilor din afara României*.

[3] I Cor. 13,12.

[4] Gândul la moarte a reprezentat pentru cei mai mulți dintre Părinții Bisericii, una dintre căile autentice de înfrânare în fața păcatului și o taincă invitație spre dobândirea unei conștiințe perpetue a judecății, o necontenită înviere a sufletului în Hristos și chiar o adâncă pregustare eshatologică.

[5] In 14, 6: Eu sunt Calea, Adevărul și Viața.

[6] Sfânta Treime reprezintă pentru fiecare creștin Arhetipul, Modelul Suprem prin care ființa noastră este chemată a parcurge *vita activa* dimpreună cu *vita contemplativa*, ca o întâlnire tainică dintre dimensiunea istorică și cea veșnică a ființei – a se vedea: Jurgen Moltmann*, Treimea și Împărăția lui Dumnezeu*. *Contribuții la învățătura trinitară despre Dumnezeu*, Ed. Reîntregirea, Alba-Iulia, 2021, p. 29-30.

Cu toate acestea, Învierea Mântuitorului Hristos constituie clipa universală în care Viața cuprinde în Sine întreaga dimensiune creată, anihilând puterea morții. Fiul Tatălui asumă Crucea pentru a deschide din nou omului bucuria înveșnicirii în Lumină, a așezării în "Sânul lui Avraam"[7], adică în taina filiatică asigurată practic prin înfierea în Duh și Adevăr[8]. Prin Tainele Bisericii[9], omul este reconfirmat de către Dumnezeu ca fiu al Cerului, al Vieții și al comuniunii veșnice cu Aceasta, deopotrivă încorporat într-o dimensiune tainică a Adevărului divin, devenit prin Cuvânt, calea autentică a metabolizării Vieții și cuprinderii tainice în viața Preasfintei Treimi.

Astfel, Cuvântul scripturisitic devine pentru fiecare credincios în parte, certitudinea itineranței învierii, în care "boldul morții"[10] se vede a fi învins prin Crucea Fiului lui Dumnezeu.

Prin urmare, în materialul de față vom încerca reliefarea în linii mari a pelerinajului tainic pe care omul îmbrăcat în haina lui Hristos[11] este invitat a-l parcurge în vederea dobândirii veșniciei hristice, în lumina Cuvântului revelat în taina Sfintei Scripturi.

Cuvântul - taina întâlnirii cu Dumnezeu

Abordând etimologic noțiunea de cuvânt, grecescul *Λογος* deschide o dublă perspectivă: pe de-o parte, cunoaștem însuși mobilul comunicării dintre oameni, dar deopotrivă suntem încredințați că această realitate deschide orizontul unificator al minții omului cu rațiunea lui Dumnezeu. Logosul ca Fiu al lui Dumnezeu întreprinde un tainic dialog cu propria Sa icoană – omul, oferindu-i în același timp și posibilitatea înțelegerii și cuprinderii pe măsura propriei desăvârșiri, a voinței ascunse în cuvântul revelat.

Astfel, puterea cuvântului se vede confirmată în dialogul tainic pe care omul îl păstrează cu Dumnezeu în taina rugăciunii, dar Același Cuvânt se revarsă spre creație într-o perpetuă chenoză împlinită în actul sfințitor al Sfintei Scripturi. În mod direct, dar și prin intermediul sfinților Săi prooroci, ucenici și apostoli, Dumnezeu se adresează lumii întregi într-o dinamică a iubirii cuprinse și revelate prin rostirea dumnezeiască devenită Cuvânt de viață pentru ființa trăitoare în crucea lui Hristos.

Acaestă dublă realitate a cuprinderii cuvântului ca stare dialogală a omului cu propriul său Creator, dar și de demantalare și metabolizare a rațiunii divine ascunse în lumina Duhului face ca toți cei ce iubesc numele lui Dumnezeu să devină

[7] Lc. 16, 22.
[8] In. 4, 24.
[9] Prin taina Sfântului Botez în noi se așează *moartea cea de viață dătătoare* prin care ne unim cu Dumnezeu, întrucât: „creștinul se răstignește în Taină, precum și în toată viața sa de mai apoi, așa încât toate stau sub semnul acest duh al crucii (...). Moartea cea de viață dătătoare reprezintă trăsătura caracteristică și substanța vieții creștine" - Ierotheos, Mitropolit al Nafapaktosului, *Știința medicinei duhovnicești. Practica psihoterapiei ortodoxe,* Ed. Sophia, București, 2017, p. 408.
[10] I Cor. 15, 55.
[11] Gal. 3, 27.

"casnici ai Cuvântului Său și să se bucure de primirea Evangheliei Lui"[12]. Prin rugăciune, omului i se deschid "ochii minții, astfel încât ea să pătrundă fără încetare noi și noi taine ale lui Dumnezeu"[13]. Din aceste cuvinte suntem încredințați de faptul că orice ființă omenească dornică a-și confirmă statutul de icoană a lui Dumnezeu se află într-o continuă comunicare cu Cerul în taina rugăciunii, fapt care îl așează în intimitatea Sfintei Treimi și care transformă întreaga existență - trupească și duhovnicească într-un mediu revelator al divinului, într-o articulare prin conștiință și viață a revelației duhovnicești a Cuvântului. Prin asumarea și încorporarea în sine a Logosului divin, omul însuși resimte starea învesnicirii sale, ca formă de învingere a morții în propria făptură. Cuvântul dumnezeiesc odată așezat în mod conștient pe "tablele de carne ale inimii"[14] cuprinde întreaga ființă, transformând omul într-un tainic cuvânt revelat în Duh în fața lumii. Altfel spus, trăind în chip autentic porunca scripturistică, omul însuși devine o evanghelie deschisă a Cerului, în care Dumnezeu ajunge să se reveleze celorlalți, dar să cuprindă în El, prin Crucea devenită "pecete a darului" toată urma morții așezată în omul adamic.

Pronunțarea continuă prin rugăciune, dar și citire a Sfintei Scripturi a Cuvântului determină adâncirea minții și voinței umane în Viață, resimțind tot mai puternic învingerea morții ascunse în păcat, dar totodată și o neîncetată ființializare a hristicului înviat în inimă.

În opinia Sfântului Sofronie de la Essex, "Cuvântul lui Dumnezeu îl face pe om dumnezeu", iar nașterea cuvântului Treimic în inimă[15] devine o taină adâncă cu totul deosebită a vieții duhovnicești, întrucât inima este "organul prin care primim cuvântul Domului"[16].

În același timp, în inimă se ivesc răspunsurile lui Dumnezeu și acolo "El așează gânduri deja gata, adică înțelesuri pe care nu noi le-am izvodit"[17]. Acest lucru devine posibil prin intermediul harului lui Dumnezeu cuprins în taina Cuvântului, care descoperă ființei tot alte și alte chipuri ale prezenței și lucrării nevăzute a Domnului.

De altfel, "Dumnezeu se descoperă pe Sine proorocilor, apostolilor și sfinților mai întâi în inimă prin energia nezidită a harului. Cuvintele de nespus pe care harul le împărtășește sfinților cuprind deplinătatea cunoașterii veacului ce va să fie. Ele sunt încărcate cu energia Duhului și lămurite în focul Luminii mai presus de înțelegere a Împărăției lui Dumnezeu"[18].

---

[12] Arhim. Zaharia Zaharou, *Hristos, Calea vieții noastre,* trad. Ierom. Evloghie Munteanu, Ed. Bunavestire, Galați, 2003, p. 229.
[13] *Ibidem,* p. 224.
[14] 2 Cor. 3, 3.
[15] Despre inima, drept centru duhovnicesc al ființei umane, a se vedea: Arhim. Sofronie Saharov, *Cuviosul Siluan Athonitul*, trad. Ierom. Rafail Noica, Ed. Accent Print, Suceava, 2013, pp. 14, 52, 105, 253.
[16] Arhim. Petros Vryzas, *Taina cuvântului în teologia Sfântului Sofronie*, Ed. Basilica, București, 2021, p. 123.
[17] Arhim. Sofronie Saharov, *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*, Ed. Accent Print, Suceava, 2015, p. 19.
[18] Arhim. Petros Vryzas, *Taina cuvântului,* p. 124.

De asemenea, Cuvântul lui Hristos este lumină nezidită adresată inimii adânci. Odată primind în inimă "cărbunele aprins al cuvântului dumnezeiesc"[19], omul este însuflețit de acest foc care "șterge toate fărădelegile și păcatele le curățește"[20].

Din aceste cuvinte reiese cât se poate de clar faptul că prin cuvântul Său, Dumnezeu revarsă asupra întregii creații tainicul revelat ca rațiune itinerantă a ființei întru adâncirea Vieții, și deopotrivă înlesnește dăruirea necontenită a harului, ca o cale autentică de eliminare a morții cuprinsă înlăuntrul nostru prin păcat și gustare continuă a chipului eshatologic pregătit "tuturor cuvioșilor Săi". Altfel spus, Dumnezeu Cel cuprins în Cuvânt asigură ființei desăvârșirea în dialogul tainic al inimii, certificând în acest fel biruința asupra morții prin însăși încorporarea omului în eternitatea Sa. Această realitate face din Cuvântul revelat o devenire iconică a credinciosului, așezat pe itinerariul învesnicirii sale prin împreuna lucrare interioară cu Hristosul lui Dumnezeu Cel mort și Înviat.

Așadar, în continuare vom evidenția acele repere logosifiante alcătuitoare ale pelerinajului ființei pe calea biruinței sale asupra morții, prin Cuvântul revelat.

Itinerența Vieții prin Cuvânt

Urmărind prin descrierea de mai sus puterea lucrătoare a Cuvântului dumnezeiesc ascuns în taina ființei prin sacramentalitatea Bisericii, se cuvine a puncta parte din extrasele scripturistice care confirmă conștiința morții, dar și biruința aupra ei prin nemurirea sufletului în Hristos.

În primul rând, din epistola către Evrei a Sfântului Apostol Pavel suntem încredințați că tuturor oamenilor le este rânduit "să moară odată și apoi vine judecata"[21]. Din aceste cuvinte rezidă certitudinea răsfrântă asupra întregii omeniri conform căreia, fiecare făptură omenească va trece prin moartea trupească întru dobândirea vieții veșnice. Acest pas deschide perspectiva eshatologicului, nu oricum, ci numai în urma unei judecăți atât particulare - la 40 de zile de la plecarea din această viață – numită Eshaton particular[22], cât și universale, la momentul celei de-a doua veniri a Domnului Hristos. În urma acestor momente, fiecare suflet își va cunoaște în final locul în eternitate - fie de-a stânga, fie de-a dreapta, așa cum însăși

[19] *Ibidem.*
[20] Isaia, 6,7.
[21] Evr. 9, 27.
[22] Temenul eshaton își are originea în grecescul ἔσχατα, care face referire la vremurile din urmă. Conform învățăturii ortodoxe, viața de pe urmă de care vorbește Mântuitorul Hristos are în vedere viața veșnică, iar la 40 de zile de la despărțirea sufletului de trup are loc judecata particulară, caracterizată prin două atribute, respectiv: incompletă și nedefinitivă. Rămâne incompletă, întrucât numai la A Doua Venire a lui Hristos vor fi judecate și faptele trupului, în lumina învierii și deopotrivă dimensiunea definitivă se va împlini tot la acest moment, în care sentința sufletului nu va mai putea fi schimbată, așa cum se întâmplă între momentul judecății particulare și al celei universale, interval în care, prin intervenția rugăciunii Bisericii, starea sufletului poate fi schimbată. Despre Eshatonul universal, a se vedea: Ierotheos, Mitropolitul Nafpaktosului, *Viața după moarte*, Ed. Egumenița, Galați, 2020, pp. 199-250.

Evanghelia ne învață[23], orientare cu deplin înțeles duhovnicesc[24]. Dacă învățătura dumnezeiască se pronunță în acest mod, în cheia celor abordate în prima parte a materialului de față se impune a înțelege că întregul spectru definitoriu pentru ascultarea și analizarea conștiinței reprezintă în fapt tocmai anticiparea tainică pe care Cuvântul ascuns în inimă o înlesnește ființei întru conștientizarea și asumarea actului veșnic al judecății viitoare. Prin impuls de har, omul credincios va putea fi capabil a evalua continuu actele și faptele sale în lumina învățăturii lui Hristos, dar nu numai ca o realitate cuprinsă prin rațiune, ci mai ales, devenită ecou de Viață înlăuntrul inimii. Acest proces va aduce cu sine și învingerea morții ascunse în păcat, precum și dobândirea implicită a fericirii veșnice în Împărăția Cerurilor.

Deși omul purtător de Dumnezeu se află într-un permanent exercițiu al judecății sinelui prin raportarea la învățătura Sfintei Scripturi, el este încredințat de faptul că moartea nu reprezintă apanajul firesc al ființei încă de la momentul creației, ci intervenția acesteia în lume se datorează păcatului protopărinților Adam și Eva. În acest sens, înțeleptul Solomon ne învață că "Dumnezeu nu a făcut moartea și nu se bucură de pieirea celor vii"[25], întrucât prin vocea Evangheliștilor Luca și Matei aflăm că "El nu este un Dumnezeu al morților, ci al celor vii"[26].

Aceste învățături ne confirmă faptul că Dumnezeu l-a creat pe om, deschzându-i perpectiva, dar și certitudinea veșniciei. Prin actul neascultării primordiale, ceea ce Dumnezeu a dorit a fi desăvârșirea icoanei Sale, s-a transformat într-o coborâre în moarte și în despărțirea de Creator. Păcatul a generat în întreaga creație un real dezechilibru și o pierdere imediată a armoniei inițiale pe care Dumnezeu o sădise ca mediu al desăvârșirii omului. Prin Adam "a intrat păcatul în lume și prin păcat moartea, iar moartea a trecut la toți oamenii, prin acela în care toți au păcătuit"[27].

Cu toate acestea suntem învederați prin gura Sfântului Ioan Teologul de faptul că întru Hristos "era viață"[28], iar El a venit în lume pentru ca "lumea viață să aibă și mai mult să aibă" și pentru ca "tot cel ce crede în Dânsul să nu piară, ci să aibă viață veșnică"[29]. Credinciosul care Îl primește pe Dumnezeu oaspete în propria ființă prin actul sfințitor al Tainei Bisericii va putea resimți în chip deplin aceste cuvinte ale Evangheliei, ca o realiate existențială autentică. Iubirea, iertarea și răstignirea propriului ego transformă ființa într-un izvor de viață veșnică, în care Hristos se revelează ca act de credință, întru desăvârșirea eternă a umanității.

Argumentul suprem de biruință asupra morții și de eternizare a sufletului devine pentru întreaga lume, momentul vital al Învierii Mântuitorului Hristos. În

[23] Mt. 25, 33.
[24] Partea de-a stânga este dedicată celor despărțiți veșnic de Cer, iar cei aflați de-a dreapta vor fi aceia care vor moșteni eterna comuniune cu Dumnezeu Tatăl și Fiul și Duhul Sfânt.
[25] Înțelepciunea lui Solomon 1, 13.
[26] Lc. 20, 38; Mt. 22,32.
[27] Rom. 5, 12.
[28] In 1, 4.
[29] In. 3, 15-16.

acest sens, din Epistola I către Corinteni aflăm că Domnul s-a făcut pe Sine "pârgă sau începătură a învierii celor adormiți"[30].

Aceeași scriere întărește cuvântul evidențiat, aflând că "de vreme ce printr-un om a venit moartea, tot printr-un om și învierea morților. Și precum întru Adam toți mor, așa și întru Hristos toți vor învia. Căci vrajmașul cel de pe urmă care va fi nimicit va fi moartea"[31].

Înțelegem din aceste cuvinte că venirea în lume a Mântuitorului Hristos și asumarea jertfei Sale pe cruce a avut ca scop înlăturarea morții din creație, dar mai ales din ființa umană, întrucât prin păcatul lui Adam, omul s-a plasat în starea pierderii Vieții ca perspectivă veșnică. Crucea lui Hristos a devenit boltă a Bisericii din care se revarsă în creație, dar mai ales în icoana lui Dumnezeu - omul, mireasma continuă a învierii și a biruinței asupra morții.

Încredințați fiind de această însoțire cu Dumnezeu prin Cuvânt pe calea învierii noastre, se cuvine nu doar să încercăm a filtra prin simțirile noastre calea spre angajarea imediată a ființei pe cărarea Cerului, ci să vedem în ce măsură omul poate dialoga cu Creatorul său, ca gest de iubire și de tainic răspuns în fața darului învierii primit prin Taine și revelat permanent în actul sinergic al faptei proiectate în lumina veșniciei prin har.

Omul, pelerin pe calea Învierii

O analiză atentă a întregului spectru descris mai sus ne învederează de aceea că iubirea lui Dumnezeu pentru întreaga umanitate a stat la baza jertfei Sale și a efectelor principale ale acesteia, respectiv înfrângerea morții, dar mai ales, eliberarea ființei din mâinile acesteia. Subtilitatea păcatului devine un aspect pe care fiecare dintre noi este dator să o evaluaeze duhovnicește pentru a o putea sesiza și combate în mod direct prin Hristos. Păcatul este cel care presară moartea pe calea vieții noastre, întorcându-ne din nou spre cuprinderea întunericului și pierderea implicită a comuniunii de viață cu Preasfânta Treime Dumnezeu. Din acest motiv, credinciosul are datoria de a face din viața lui un revers al morții, o perpetuă întâlnire cu Cerul ca formă de împlinire a poruncii, dar mai ales de absorbție neîntreruptă a vieții lui Dumnezeu spre propria desăvârșire.

Pentru a putea fi realizat și împlinit acest demers, se impune ca fiecare credincios să rămână în stare de fidelitate prin iubire față de Dumnezeu și învățătura Sa. Iar acest lucru se manifestă în principal prin sporirea și exercițiul credinței, întrucât numai credința va putea asigura sufletul de înviere și comuniunea veșnică în Lumină, învățați fiind de Domnul că: „Eu sunt învierea și viața; cel ce crede în Mine va fi viu, chiar dacă va muri"[32].

Însă Sfânta Scriptură ne oferă și căile prin care omul se înveșnicește, biruind prin cruce moartea din el, dar și pe cea veșnică. Cuvântul evanghelic ne învață că numai Botezul devine începutul pelerinajului nostru spre Cer. În acest sens din

[30] I Cor. 15, 20.
[31] I Cor. 15, 21-22.
[32] In. 11, 25.

Epistola către Romani aflăm următoarele: "Au nu știți că toți câți ne-am botezat întru Hristos, întru moartea Lui ne-am botezat? Deci ne-am îngropat cu El în moarte, prin botez.. Iar dacă am murit împreună cu Hristos, credem că vom și vieţui împreună cu El, știind că Hristos după ce a înviat din morți nu mai moare, căci moartea nu mai are stăpânire peste El"[33].

Din aceste cuvinte înțelegem că prin actul baptismal, fiecare creștin se bucură de moartea și învierea cu Hristos, de cuprindere în Viață, în intimitatea dumnezeirii. Prin Taina Sfântului Botez, Hristos sădește în ființa noastră arvuna nemuririi. Momentul nașterii "din apă și din Duh"[34] constituie începutul itineranței noastre pe calea spre nemurire. Îmbrăcat în haina lui Hristos și pecetluit în Duh prin ritualul tainic al Mirungerii, sufletul resimte bucuria pregustării eshatologicului, dar și responsabilitatea asumării morții continue de sine în crucea lui Fiului lui Dumnezeu.

Însă aceste realități se văd desăvârșite prin actul îndumnezeirii euharistice a ființei, prin împărtășirea cu Sfântul Trup și Sfântul Sânge ale lui Hristos. În acest sens, Domnul ne învață următoarele: "Eu sunt pâinea cea vie care s-a coborât din cer. Cine mănâncă din pâinea aceasta viu va fi în veci. Iar pâinea pe care Eu o voi da pentru viața lumii este Trupul Meu…Adevărat, adevărat zic vouă: Dacă nu veți mânca Trupul Fiului Omului și nu veți bea sângele Lui, nu veți avea viață în voi. Cel ce mănâncă trupul Meu și bea sângele Meu are viață veșnică și Eu îl voi învia în ziua cea de apoi"[35].

Așadar, Sfintele Taine sunt cele care transformă pe om într-un autentic teofor aflat pe drumul crucii, spre dobândirea și confirmarea calității sale eterne în și prin Dumnezeu.

În concluzie, putem vedea cum învățătura Sfintei Scripturi ne asigură pe toți cei care credem în Preasfânta Treime Dumnezeu de revelarea neîncetată și continuu actualizată a voinței Sale spre desăvârșirea ființei umane. Această stare se descoperă în primul rând în tainicul ființei, iar mai apoi conștiința dezvoltă vederea și ascultarea duhovnicească spre biruința asupra păcatului din noi purtător al morții, întru dobândirea certitudinii existenței veșnice a sufletului înmiresmat de înviere.

[33] Rm 6, 3-5, 8-9.
[34] In. 3, 5.
[35] Cuvântarea despre *Pâinea vieții*, In. 6, 31-58.

LEADERSHIP ȘI *PHRONESIS* ÎN ETICA ACADEMICĂ

Pr. lect. asoc. dr. NICHIFOR TĂNASE
Facultatea de Litere, Istorie și Teologie
Universitatea de Vest din Timișoara

Un **student motivat** este gata să învețe, dar un profesor ar trebui să fie suficient de organizat pentru a profita de această situație. Inflexibilitate poate împiedica un coordonator să profite la maximum de anumite oportunități care pot apărea spontan în cursul discuției academice. O prezentare incoerentă, cu toate acestea, poate disipa entuziasmul initial, la fel de mult precum o lipsă de planificare care șerpuiește de la un subiect la altul, nevalorând nimic mai mult decât o oră de vorbă fără scop. Înainte de a cursul profesorii ar trebui să decidă exact ceea ce intenționează să realizeze în timpul unei anumite sesiuni și exact ceea ce se așteaptă să știe studenții lor până la momentul în care sesiunea se încheie. În cuvintele lui Alfred North Whitehead, „o anumită claritate nemiloasă este esențială în educație.”[1] Obligația unui profesor este să îndrume studenții, iar ghidarea necesită un sentiment de direcție. Organizarea atentă trebuie completată de o preocupare egală pentru clarificare. În caz contrar, chiar și cursul cel mai înalt structurat se poate dovedi de neînțeles pentru neinițiați.

„*Malpraxis*” este un termen care a ajuns să fie asociat în primul rând cu medicina; totuși, acesta se aplică membrilor oricărei profesii. Desigur, esența studiilor doctorale este specializarea, dar un erudit are nevoie de o perspectivă mult mai largă, nu de o viziune de tunel, ci, precum istoricul Jaroslav Pelikan a remarcat, și de o „pregătire generală a cărturarului din alte domenii decât domeniul de specializare”.[2] Astfel, aceștia reușesc să-și exercite îndeplinirea atribuțiilor într-nun mod potrivit. Membrii corpului profesoral al facultății, pe lângă actul didactic de predare a materiei, majoritatea lor efectuează și cercetări. Sunt, de fapt, obligați să le facă pe amândouă. Dar prin „cercetare” se înțelege și studiul continuu al temei de către cel însărcinat cu îndrumarea altora. El are responsabilitatea de a rămâne bine informat. Într-o disciplină intelectuală, acest angajament implică menținerea la curent cu evoluțiile sau discuțiile academice din cărțile și revistele științifice. Atunci când solicităm consiliere juridică, avem dreptul să ne așteptăm ca avocatul nostru să cunoască deciziile judecătorești recente și să nu se bazeze exclusiv pe cazurile studiate în timpul facultății de drept. În mod analog, studenții au dreptul să presupună că instructorul lor nu doar repetă idei vechi, ci este capabil să ofere o relatare în cunoștință de cauză a celor mai promițătoare linii de gândire recentă. Un doctorat înseamnă că, de la data acordării, destinatarul stăpânește o disciplină. Diploma nu

[1] Alfred North Whitehead, *The Aims of Education and Other Essays* (New York: Free Press, 1967), 34-36

[2] Jaroslav Pelikan, *Scholarship and Its Survival* (Princeton, N.J.: Carnegie Foundation for the Advancement of Teaching, 1983), 26.

acordă purtătorului o scutire pe viață de cercetare continuă. Un profesor care depinde de notițe sfâșiate, îngălbenite, care reflectă gândirea uzată în timp, este la fel de vinovat de *malpraxis* precum medicul care se bazează pe tratamente vechi.

Profesorii ar trebui să îndrume o **cercetare critică**, iar o caracteristică esențială a acestui proces este ca toți participanții, inclusiv membrii facultății, să aibă o mentalitate deschisă, care însă nu trebuie confundată cu o „*emptyheadedness*".[3] Coordonatorii responsabili nu stau, însă, pasivi permițând studenților să desconsidere standardele academice. Un principiu al realizării unui doctorat responsabil este acela că munca academică ar trebui să fie realizată conștiincios, cu atenția cuvenită detaliilor. In caz contrar, rezultatele nu vor fi fiabile și nu vor fi o contribuție demnă de domeniul de cercetare ales. Astfel, bibliografia disponibilă ar trebui studiată cu atenție, toate citatele ar trebui să fie corecte, opiniile opuse să nu fie distorsionate și concluziile nu trebuie supraevaluate. În plus, trebuie prezentate rezultatele într-o formă cât mai utilă. Regula este încălcată de cei care se grăbesc cu gândul la publicare, precum și de cei care își permit întârzieri nesfârșite în finalizarea proiectelor lor.

Trebuie să existe o puternică **comunitate a cercetătorilor**. În timp ce singurătatea poate stimula creativitatea, cercetătorii nu înfloresc izolat. Aceștia depind de editori, biblioteci, asociații de cercetători și, cel mai important, unul pe altul. Atât de nepotrivită este atitudinea de auto-mărire ori de afișare a propriei erudiții, în timp ce se resping eforturile altora. Ce sunt acești profesori care nu-și dau seama că sunt membri ai unei comunități de cărturari, fără de care s-ar pierde? Dacă colegii lor nu ar oferi fundament științific pentru activitățile universității, la edituri, reviste de specialitate, asociații profesionale și instituții de învățământ superior, ce ar mai rămâne din gloria academică? Prea puțini cercetători se tratează reciproc ca și când ar fi implicați într-o acțiune de cooperare reciprocă.

Există o tentația pentru cărturar de a ceda părtinirii, mai ales atunci când sunt chemați să îndeplinească obligații colegiale: scrierea unei **scrisori de recomandare**. Ce trebuie să facă un membru al facultății atunci când se confruntă cu un student sau un coleg mai puțin înzestrat și care caută sprijin scris pentru obținerea admiterii la o altă instituție, câștigarea unei burse, sau obținerea unei poziții academice? Abordarea greșită este de a oferi o scrisoare înșelătoare care să exagereze trăsături positive, ignorând în același timp cele negative. Cei care se angajează la o astfel de lipsă de onestitate, s-ar putea considera pe ei înșiși ca făcând doar o favoare inofensivă cuiva, dar unele persoane credule pot fi păcălite de această scrisoare de recomandare și acționează în conformitate cu ea, înfruntând apoi consecințe dezamăgitoare. Ca urmare a înșelăciunii, alți solicitanți pot pierde o oportunitate vitală. Nu sunt victime ale unei glume inofensive, ci de trădare a încrederii unui erudit. Profesorii care scriu în mod constant recomandări înșelătoare pot în cele din urmă să se învingă pe ei înșiși.

* * *

[3] Steven M. Cahn, *Saints and Scamps. Ethics in Academia* (Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2011) 12, 31 și 41-46.

Profesorul se poate baza doar pe abilitățile sale de convingere și rezonabilitatea publicului său. În același timp, însă, este nevoie de **lideri în mediul academic**,[4] care să poată inspira indivizii să se schimbe, să se îmbrățișeze o bază etică pe care să-și construiască viitorul. Numai schimbarea voluntară, nu constrânsă, ar putea stabili o schimbare durabilă și ar putea duce societatea dincolo de actualul ei statut conflictual. Se pare că nimeni nu a personificat „leadership"-ul sau conducerea mai complet decât Iisus. Referindu-ne la narațiunea din Evanghelia după Ioan, în care Iisus tulbură o mulțime care intenționează să lapideze o femeie acuzată de adulter, textul evanghelic îl prezintă pe Iisus publicului ca un lider, în sensul deplin al termenului, Iisus intervine și rămâne dispus să stea împotriva consensului mulțimii, pentru că acel consens este greșit. Greenleaf îl portretizează ca pe cineva care oferă claritate morală, ca cineva care conduce nu în virtutea poziției sale în organizație, ci ca una al cărui personaj invita la emulație.[5] Prin urmare, liderii nu dețin neapărat o autoritate formală; conducerea apare din interiorul persoanei. Liderii sunt persoane excepționale care posedă abilități extraordinare, se bazează pe intuiție, creativitatea lor prin practica contemplativă, realizând o stare modificată a conștiinței. Liderii posedă spirit, o calitate inefabilă, un mister în fața căruia pur și simplu stau uluit. Când un lider îl deține, el creează încredere; creează încredere nu numai între lider și adept, dar și între adepți înșiși. Omul modern ca lider trebuie cumva să realizeze o căsătorie între conștiința sa etică iudeo-creștin și detașarea filosofică. Astfel, el este prezentat ca un agent de transformare, nu doar o reflectare a *statu quo*-ului, ci ca cel care oferă un mod proaspăt de a discuta managementul *leadership*-ul ca o activitate morală, lipsită de toate indicațiile exterioare ale puterii.

Pe scurt, conducerea și slujirea sunt aspecte diferite ale aceleiași virtuți, o articulare a disciplinei morale transformatoare, ce a condus la inventarea unei spiritualități pentru locul de muncă. Interesul pentru spiritualitate a început recent să crească, culminând într-un fel de mișcare socială distinctă. Chiar foarte mulți cercetători au raportat unele variații ale afirmației că există o creștere dramatică a interesului pentru spiritualitate în rândul celor care studiază, predau, și scriu sau, cel puțin, și-au exprimat interesul pentru acest subiect.[6] Studiile academice sunt redescoperite ca o sursă de creștere spirituală și conexiune cu alți membrii ai comunității științifice. Sunt tineri care au urmat studii postuniversitare în teologie, înainte de a schimba brusc direcția pentru a obține un doctorat în sociologie spre exemplu. O delimitare strictă între lumile sacră și profane, defineau până recent o rigiditate a profesionistului. Înțeles corect, însă, conceptul de „vocație" diferă de „muncă". Munca este un răspuns la o nevoie, o acțiune condusă de necesitatea externă. **Vocația** apare din interior și exprimă interiorul, sinele pur, necorupt. Prea

[4] Vezi, în acest sens, și Brent D. Ruben, Richard De Lisi, Ralph A. Gigliotti (ed.), *A Guide for Leaders in Higher Education: Core Concepts, Competencies, and Tools* (Sterling: Stylus Publishing, 2016).
[5] Robert K. Greenleaf, *Servant Leadership: A Journey into the Nature of Legitimate Power and Greatness* (Paulist Press, 2002) 176-214.
[6] James Dennis LoRusso, *Spirituality, Corporate Culture, and American Business. The Neoliberal Ethic and the Spirit of Global Capital* (Bloomsbury Academic, 2017), p. 59-80.

des oamenii permit condițiilor externe ale lumii să le dicteze acțiunile în viață. Conducerea sau coordonarea (o formă de *leadership* academic), în consecință, necesită o călătorie spirituală care se mișcă în interior, nu în afară, nu doar o abstractizare conceptuală ci și o experiență de viață. Spiritualitatea practică permite individului, mai întâi, accesul la acel sine autentic și, în al doilea rând, să stabilească o armonie între acesta și lumea exterioară. În cele din urmă, „spiritualitatea" în relația dintre „sine" și „vocație" promovează un program de schimbare în primul rând individuală, nu numai socială.[7]

* * *

Dacă am încerca să schițăm un **portret al cercetător „virtuos"** din punct de vedere al eticii academic (educație sau instruire „etică" ca parte a dezvoltării formale), acesta ar fi cineva care încearcă să găsească un echilibru între extreme și de a rămâne fidel valorilor de etică academică în procesul de cercetare, dar care nu este specific nimănui fără disciplină. Dezvoltarea abilităților analitice și reducerea ambiguității sunt două dintre obiective generale în predarea eticii în învățământul superior, sugerându-se totodată că există un instrument și un raționament pentru educația etică.[8] Etica înseamnă și gândirea pentru sine, nu conformitatea necritică.[9] Codul de etică conține detalii despre abilități și cerințe de formare profesională pentru studenții cercetători: conștientizarea problemelor legate de drepturile altor cercetători, a temelor de cercetare și a altor aspecte care ar putea fi legate de cercetare, precum confidențialitate, probleme etice, atribuire, drepturi de autor, malpraxis.

Viața academică a fost întotdeauna competitivă, ar fi mai exact să afirmăm că viața academică este acum chiar mai competitivă decât era înainte.[10] Sensul unei cercetări „bune" este și el redefinit de cultura performanței (simptomatică pentru o societate în care a existat o eroziune a încrederii în profesii). Aceasta înseamnă că, mai nou acel cercetător e acum evaluat din punct de vedere al valorii economice a activității lui de cercetare. „Regulile tradiționale" ale cercetării au inclus întotdeauna presiuni de publicare, dar acestea sunt acum însoțite de așteptări suplimentare. De exemplu, se pune un accent din ce în ce mai mare pe evaluarea „impactului economic" al cercetării.[11] Ca urmare, privilegierea publicării în jurnalele indexate, alte forme de publicare nu mai sunt considerate a fi o echivalență, intervine presiunea

[7] Parker Palmer, *The Active Life: A Spirituality of Work, Creativity, and Caring* (San Francisco: Jossey- Bass, 1999) 9, 24, 60-68, 156.
[8] D. Callahan, S. Bok, *Ethics Teaching in Higher Education* (New York: Pelum Press, 1980) 61-80.
[9] Bruce Macfarlane, *Researching with Integrity. The Ethics of Academic Enquiry* (New York, Taylor & Francis, Routledge, 2009) 149-151.
[10] O. O'Neil, *A question of trust* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2002) 47. Ideea auditului a fost exportată din mediul său financiar pentru a acoperi un control tot mai detaliat al nefinanciarului.
[11] A. Brew, *The nature of research: Inquiry in academic contexts* (London: Routledge, 2001),

de a publica. **Identitatea profesională** nu vine de la sine gata-făcută, ci implică o **lupta pentru autenticitate** și, ca atare, aceasta trebuie construită.[12]

* * *

Aristotel ia în considerare, în primul rând, dorința (ὄρεξις) și identifică acțiunile pe care aceasta le urmărește. Termenii pe care-i folosește sunt πρᾶξις și προαίρεσις, adică acțiune și decizie. Acest lucru implică o paralelă pe care a arătat-o inițial între gândire și voință (ὄρεξις). El arată că decizia implică atât gândirea, cât și voința. Vorbind despre condițiile unei decizii, face referire la „gândire practică și adevăr". Prin „adevăr în acord cu dorința dreaptă" Aristotel înțelege dorința de a face bine (εὐπραξία). În cele din urmă, observăm că el a dat o explicație a „adevărului practic". Acesta este adevărul pe care îl produce cineva acționând în funcție de alegere și decizie.[13]

Teoria etică a lui Aristotel cuprinde, așadar, în esență o dihotomie: distincția între virtuitea morală și înțelepciunea practică. Se spune că sufletul omenesc este bipartit și o distincție corespunzătoare între virtutea morală și înțelepciunea practică modelează discuția despre perfecțiunea umană. Aparent perfecțiunea umană cere prezența atât a virtuții morale, cât și a înțelepciunii practice. Cartea 1 din *Etica Nicomahică* trasează o distincție între virtuțile gândirii, numite adesea virtuți intelectuale (*aretai dianoêtikai*) și cele de character sau așa-numitele virtuți morale (*aretai êthikai*, 1103a3–10). Ne spune că atât caracterul cât și gândirea determină ce facem. Aristotel ne spune că caracterul este cel care manifestă alegerea (*proairesis*). Virtutea morală, adică o dispoziție de caracter, garantează scopul, în timp ce înțelepciunea practică se ocupă de mijloace și, în general, de considerente prudențiale.[14]

Pentru Gadamer, *techne* în ceea ce privește producția și *phronesis* în ceea ce privește acțiunea fac parte din taxonomia aristotelică a stărilor practice ale spiritului. *Phronesis* este calitatea pe care o posedă o persoană bună (de obicei tradusă ca prudență sau înțelepciune practică), este o „stare sau capacitate rațională" (Aristotel, *Etica Nicomahică*, 1339b15), sau o intuiție despre acțiunea potrivită ce trebuie efectuată, în cadrul înțelegerii mai generale despre elementele constitutive ale unei vieți bune. Dimensiunea hermeneutică a lui *phronesis* este explicită în problema aplicării sau efectuării unei acțiuni.[15] Cunoștințele dobândite în trecut sunt aplicate

[12] J. Nixon, „Education for the good society: The integrity of academic practice", *London Review of Education*, 2:3 (2004), 245-252; J. Nixon, „Relationships of virtue: Rethinking the goods of civil association" *Ethics and Education* 1:2 (2006), 149-161.

[13] Mary Geach, Luke Gormally, *Human Life, Action and Ethics. Essays by G.E.M. Anscombe* (Charlottesville, VA: Imprint Academic, 2005), 143-147.

[14] William W. Fortenbaugh, *Aristotle's Practical Side. On His Psychology, Ethics, Politics and Rhetoric* (Leiden: Brill, 2006), p. 198.

[15] Gerald Bruns, „The Hermeneutical Anarchist: Phronesis, Rhetoric and the Experience of Art", în by Jeff Malpas, Ulrich Arnswald, Jens Kertscher (ed.), *Gadamer's Century: Essays in Honor of Hans-Georg Gadamer* (Studies in Contemporary German Social Thought; Cambridge: MIT Press, 2002), p. 45-76.

prezentului: fiecare acțiune morală este aplicarea principiului general unei situații particulare (și unice) întâlnite acum. ***Phronesis*** **relevă structura reală a înțelegerii**.[16]

Pentru Gadamer, performanța etică nu este un proces de confirmare prin repetare, ci, mai degrabă este deconfirmare, o experiență hermeneutică, o întâlnire cu noul. Noutatea tuturor situațiilor și întâlnirilor sociale ne dezvăluie fragilele noastre concepții de sine. Persoana cu *phronesis* este înțeleptă din punct de vedere moral. Pentru o astfel de înțelepciune, nu acumulează cunoștințe în timp, dar câștigă o deschidere mai mare sau mai intensă spre experiență. **Înțelepciunea, așadar, nu este posesia cunoașterii universale** despre o concepție abstractă a binelui, așa cum este la Platon[17], ci este **fundamental o cunoaștere de sine**, cunoaștere pentru sine. Astfel de cunoștințe sunt intrinsec practice.[18]

Tocmai acest contrast dintre gândirea divină infinită și înțelegerea finită a *Dasein*-ului, îi oferă lui Gadamer propriul său punct de plecare, prin care și el, urmând Heidegger, găsește o **prefigurare a înțelegerii umane, spre deosebire de intelecția divină, în *phronêsis* sau discernământ practic al lui Aristotel**.[19] Gadamer a mutat această idee mai târziu în prim-plan pentru a distinge cunoștințele practice de conceptul de metodă din științele moderne și, astfel, pentru a arăta limitele acesteia din urmă. Elucidarea pe care o caută existența umană, constă mai presus de toate în a deveni transparent pentru sine.

[16] Hans-Georg Gadamer, *Adevăr și Metodă*, Traducere de Gabriel Cercei şi Larisa Dumitru, Gabriel Kohn, Călin Petcana (București: Teora, 2001), pp. 237-242.
[17] Despre *Logos* și *ergon* sau idee și realitate la Platon, vezi Hans-Georg Gadamer, *Dialogue and Dialectic: Eight Hermeneutical Studies on Plato* (Yale University Press, 1980), 1-20, 156-193.
[18] Chris Lawn, *Wittgenstein and Gadamer*, p. 81-82.
[19] Gadamer, *Adevăr și Metodă*, p. 239. Despre „dialog și *phronesis*", ca idei cheie la Platon și Aristotle, vezi Karl Simms, *Hans Georg Gadamer* (Routledge Critical Thinkers, New York, 2015), p. 39-56.

RUGĂCIUNEA INIMII LA SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA (1296-1359)

Pr. drd. ION APOSTU

Suntem îngrădiţi de preocupările noastre zilnice, ne grăbim, obosim, suntem dezamăgiţi, trăim cu frică, nu reuşim să ne eliberăm de gândurile, patimile şi zbuciumul care nu ne dau pace nici o clipă. Nu putem dormi decât cu medicamente, ca să simţim bucurie trebuie să cântăm la chitară sau să găsim alte preocupări care să ne creeze bună dispoziţie. Însă toate acestea ne obosesc şi nu ne permit să ne rugăm cât şi cum dorim.

Trebuie să alocăm mult timp rugăciunii, cât de mult putem, astfel încât să punem în lucrare cuvântul Sfîntului Isaia Pustnicul care spune: „Sileşte-te să faci multe rugăciuni, căci rugăciunea este lumina sufletului tău". „Lasă totul în grija Domnului", ne spune acelaşi Sfânt Isaac. „Concentrează-te la lucrarea ta duhovnicească, iar mintea să-ţi fie la rugăciune. Şi, înainte de toate, alege un bun îndrumător [duhovnic] care să-ţi călăuzească paşii pentru a-L afla pe Hristos".

Ca să poţi să te rogi, trebuie să ai această aptitudine, pe care, mai apoi, trebuie să o cultivi. Aşa cum ne rugăm pentru sănătatea trupului nostru, aşa să ne rugăm şi pentru sănătatea şi curăţia sufletului. Avem „obligaţia" de a fi bucuroşi, de a simţi bucuria. Atunci când rugăciunea devine o obişnuinţă, Hristos ne dăruieşte harul Său, şi mai mult decât atât. Dacă te rogi şi, totuşi, eşti trist, te plictiseşti, ceva nu este bine. Să fii atent de unde vin acele gânduri, să cercetezi, fiindcă caracterul omului influenţează foarte mult viaţa noastră duhovnicească.

Atât de frumos se spune despre Sfântul Sava Vatopedinul, care a îndurat şi a suferit mari încercări şi suferinţe căci aceasta „este bună mijlocire şi dulce vedere şi bucurie". Tot timpul zâmbetul său era vesel, faţa sa era senină şi era plin de har sfânt și atunci când se ruga era ca un soare strălucitor.

Un alt pustnic, Sfântul Nil, spune, foarte frumos: „Rugăciunea este bucurie şi mulţumire adusă lui Dumnezeu". Vrei să afli dacă rugăciunea ta este adevărată şi smerită? Observă: Ai aflat linişte, sufletul tău este bucuros? „Când, cufundat fiind cu totul în rugăciune, vei simţi o bucurie mai mare decât orice altceva, atunci, într-adevăr, ai aflat rugăciunea adevărată".

Rugăciunea este bucurie, însă nu putem dobândi această bucurie dacă nu ducem lupta cea bună împotriva păcatului, împotriva patimilor. Această luptă trebuie dusă cu bucurie, nimic nu trebuie să ne întristeze, de vreme ce viaţa noastră întreagă o am închinat-o lui Dumnezeu. Însă, lupta este absolut necesară, pentru ca viaţa noastră să aibă binecuvântarea Lui Dumnezeu. Dacă vrem să reuşim acest lucru, să nu păstrăm înlăuntrul nostru nici cea mai mică amărăciune împotriva semenului nostru, să nu ne amestecăm în viaţa nimănui, să nu supărăm şi să nu rănim pe nimeni, şi nici să ne supărăm din pricina celorlalţi.

Atunci, rugăciunea se va face cu uşurinţă. Este de ajuns să-L lăsăm pe Dumnezeu să lucreze înlăuntrul nostru, asemeni agricultorului care seamănă seminţele şi aşteaptă apoi, de la Dumnezeu, ploaia binefăcătoare.
Noi vom duce propria noastră luptă, vom rosti numele Lui Iisus, unii cu gura, alţii cu mintea, alţii, cu mintea în inimă, alţii, după cum îi luminează Duhul Sfânt, atunci când îi cercetează, ori de câte ori își înalță glasul către cer.

Sfinţii Părinţi spun că „ Rugăciunea minţii" este Însuşi numele lui Iisus, precum un vas de mir ales. De cum deschizi vasul, toată buna mireasmă inundă încăperea unde te afli. Când ridici ochii şi glasul către cer şi strigi „Doamne, Iisuse Hristoase" şi imediat se răspândeşte mireasma Sfântului Duh, primeşti „însoţirea Sfântului Duh" căci „Duhul Sfânt sădeşte în noi durerea faţă de aproapele" şi „ne îndeamnă să iubim rugăciunea cea dătătoare de har". Acesta se roagă în locul nostru, care uităm să o facem, ne dă ceea ce avem nevoie, își asumă necurăţiile noastre, sărăcia existenţei noastre, fiindcă, fiecare dintre noi suntem templu al lui Dumnezeu, iar atunci când ne rugăm devenim slujitori ai Tainei celei mari.

Amintiţi-vă ceea ce a spus Hristos: „Sunt unii, din cei ce stau aici, care nu vor gusta moartea, până ce nu vor vedea Împărăţia Lui Dumnezeu venind cu putere". Acest lucru este valabil pentru noi toţi. Atunci când ne rugăm, Duhul ne învredniceşte să-L „înţelegem" pe Dumnezeu şi să trăim taina aceasta a Lui. Astfel ajung sfinţii să-L cunoască pe Hristos, pe Cel despre Care spunem că nimeni nu Îl vede şi nimeni nu Îl cunoaşte. Şi, totuşi! Prin rugăciune înţelegem „chipul cel mai presus de minte şi mult strălucitor al Dumnezeului nostru", de vreme ce harul Duhului Sfânt, ca dintr-un izvor se revarsă, şi ne arată frumuseţea cea aleasă a lui Dumnezeu.Dacă noi nu vom ajunge acolo, totuşi, rugăciunea ne va aduce binecuvântare, mângâiere, bucurie, iertare de păcate, mântuire, „fiecăruia, după cum are nevoie"

Sfântul Pavel, care a ştiut despre folosul cel mare pe care-l aduce rugăciunea, ne-a îndemnat să ne rugăm neîncetat (I Tes.5, 17). N-a voit el să sfătuiască niciodată vreun lucru greu şi cu neputinţă, pe care nu l-am fi putut împlini, căci atunci ne-am fi arătat ca neascultători şi călcători ai poruncii lui şi drept urmare vrednici de osândă. Ci scopul Apostolului, care a zis să ne rugăm neîncetat, a fost ca să ne rugăm cu mintea noastră, ceea ce este cu putinţă să facem totdeauna. Căci şi când facem un lucru de mână şi când ne plimbăm şi când şedem şi când mâncăm şi când bem, totdeauna putem să ne rugăm cu mintea noastră şi să facem rugăciunea minţii bine plăcută lui Dumnezeu şi adevărată. Cu trupul putem să lucrăm şi cu sufletul să ne rugăm. Omul din afară poate să împlinească orice slujbă cu trupul şi omul dinăuntru poate să fie dăruit slujirii lui Dumnezeu şi să nu lipsească niciodată de la lucrul cel duhovnicesc al rugăciunii cu mintea. Căci aşa ne spune Iisus Hristos, zicând: „Iar tu când te rogi, intră în cămara ta şi închizând uşa ta, roagă-te Tatălui tău întru ascuns" (Matei 6, 4). Cămara sufletului este trupul. Uşile fiinţei noastre sunt cele cinci simţuri. Sufletul intră în cămara lui, când mintea nu umblă de colo până colo în lucrurile lumii, ci stăruieşte în inima noastră. Şi simţurile noastre le închidem şi rămân asigurate, când nu le lăsăm să se alipească de lucrurile supuse lor şi arătate. În felul acesta mintea rămâne liberă de orice

împătimire lumească şi se uneşte prin rugăciunea ascunsă a minţii cu Dumnezeu Tatăl nostru. Şi atunci zice: „Tatăl tău cel ce vede întru ascuns, îţi va răsplăti ție" (Matei 6, 6).

Dumnezeu, cunoscătorul celor ascunse, vede rugăciunea minţii tale şi o răsplăteşte cu daruri arătate şi mari. Pentru că aceasta este rugăciunea adevărată şi desăvârşită şi ea umple sufletul de harul dumnezeiesc şi de darurile (harismele) duhovniceşti.

Această rugăciune a minţii este o lumină care luminează totdeauna sufletul omului şi aprinde inima lui cu flăcările iubirii lui Dumnezeu. Ea este o verigă care ţine uniţi şi împreunaţi pe Dumnezeu şi omul. O, har neasemănat al rugăciunii minţii! Ea face pe om să fie totdeauna în convorbire cu Dumnezeu. O, lucrare cu adevărat minunată şi deosebită! Să fii deodată cu oamenii trupeşti şi să te afli cu Dumnezeu în chip înţelegător. Îngerii nu au glas material, ci cu mintea lor aduc lui Dumnezeu doxologia neîncetată.

Tradiţia rugăciunii neîncetate are rădăcini apostolice (I Tesaloniceni 5, 17), şi o regăsim în scrierile Părinţilor pustiei, căpătând în cursul vremii specificul vieţii monahale isihaste (isihia = linişte, tăcere). Muntele Athos a devenit în secolele XIII-XIV centrul mişcării de înnoire a vieţii călugăreşti, prin sporirea rugăciunii, mişcare cunoscută sub numele de isihasm. Exponentul ei a fost Sfântul Grigorie Palama (1296-1359) care a formulat teologic, întâia oară, doctrina şi practica isihastă bazată pe întâlnirea înţelegătoare cu Hristos, în lumină, prin rugăciunea: „Doamne Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluieşte-mă pe mine păcătosul!*"* rostită neîncetat.

La vârsta de 19 ani (1315) se retrage la Athos, la mănăstirea Vatopedu, mai târziu la Marea Lavră, urmând întru totul disciplina, postul, privegherea, practicând o asceza monahală severă, rugăciunea minții și deprinderea trezviei (dreapta socoteală), „luptând parcă cu trupul ca să ajungă fără de trup".

Lângă mănăstirea Vatopedu, sub conducerea bătrânului Nicodim, a dus o viaţă de post și de rugăciune neîntreruptă, ziua şi noaptea rugându-se cu multă stăruință și evlavie către Preasfânta Născătoare de Dumnezeu**:** „Maica Domnului,luminează-mi întunericul, luminează-mi întunericul!"

Se retrage doi ani la Glosia şi în 1326, după ce a fost hirotonit preot la Tesalonic, urcă pe muntele de lângă oraşul Bereea (Veria) din Macedonia greacă, unde trăieşte o viaţă duhovnicească intensă, „izolat de toţi şi nu vorbea cu nimeni, iar sâmbăta şi duminica se aduna cu ceilalţi monahi la Sfânta Liturghie şi la convorbiri".

Varlaam de Calabria, între 1334-1341, atacă cu înverşunare mistica răsăriteană și Ortodoxia însăși, iar ieromonahul Grigorie precizează în trei triade (1338, 1339, 1341) doctrina isihastă.

În data de 11 Iunie 1341 are loc un sinod care acordă dreptate isihaștilor și Varlaam (†1350) condamnat[1], fuge în Gerace (sudul Italiei) la catolici unde este promovat episcop catolic[2].

[1] Vezi Tomusul în *PG,* 150, 863A-864A.

Între 1343–1347 Palama este aruncat în închisoare de împăratul Ioan Cantacuzino, pe motiv de complot împotriva stăpânirii, în ciuda faptului că împăratul era un apologet fervent al palamismului, fiind și teolog, în același timp.

Patriarhul Ioan Calecas, împreună cu Patriarhul Ierusalimului și cu cel al Antiohiei convoacă un sinod în 1345 și-l caterisesc pe Palama, susţinând pe Achindin, care preia rolul de batjocoritor al isihasmului.

Împărăteasa Ana de Savoia, la 2 februarie 1347, adună episcopii și-l repun în cinste pe Palama. Achindin fuge și în locul lui vine Nichifor Gregoras. Contra lui Achindin, Grigorie Palama scrie Antireticele I-VII.

Ioan Cantacuzino convoacă în 27 mai 1351 un sinod la Constantinopol, care decretează isihasmul ca doctrină oficială a Bisericii Ortodoxe, condamnând ca eretice învățăturile lui Varlaam şi Achindin.

Acest sinod a fost acceptat de toată ortodoxie, fără nici o împotrivire, întrucât învățătura despre energiile dumnezeiești necreate avea o tradiție îndelungată și fundament scripturistic solid, trăit în mod practic în viața cultică și monahală a Bisericii, sinodul doar statornicind în scris, ceea ce se practica dintotdeauna. De aceea acest sinod „este caracterizat de mulţi drept al IX-lea Sinod Ecumenic”[3].

Între 1358-1359 Palama a mai scris patru tratate despre isihasm, contra lui Gregoras. Știind dinainte ziua morții sale, Sfântul Grigorie Palama a trecut la Domnul pe 13 noiembrie 1359, în vârstă de 63 de ani.

Ucenicul Sfântului, patriarhul Filotei Kokinos, în 1368, convoacă un sinod care-l declară Sfânt pe Grigorie Palama, pe baza numeroaselor mărturii a unor monahi şi episcopi, precum şi a multor minuni petrecute în biserica lui, hotărând, ca zile de prăznuire a lui, ziua de 14 noiembrie şi a doua Duminică din Postul Mare.[4]

Pentru Sfântul Grigorie rugăciunea desăvârșită este calea spre vederea lui Dumnezeu în slava Sa. Atunci când omul se roagă cu mintea curată poate ajunge la puterea de a alunga cu ușurință și pe termen lung orice gând, dacă coboară mintea în inimă, unde se instalează liniștea (isihia, tăcerea), spre împlinirea poruncilor lui Hristos.

Acum rugăciunea inimii: „Doamne Iisuse Hristoase Fiul lui Dumnezeu miluiește-mă!” poate deveni rugăciune neîncetată (1 Tesalonicieni 5, 17), iar „pentru cel ce se roagă neîncetat, lumea întreagă devine biserică”[5], spune Sf. Siluan Atonitul.

---

[2] „Sfântul Grigorie Palama şi Mistica Ortodoxă”, trad. de Angela Pagu, Ed. Humanitas, București, 2007, p. 86.

[3] https://basilica.ro/in-comuniune-cu-dumnezeu-omul-se-transfigureaza-prin-lumina-interviu-cu-ips-ierotheos-vlahos-mitropolit-de-nafpaktos-si-aghios-vlasios-din-grecia/, accesat pe 4.05.2022.

[4] Pr. Dumitru Stăniloae, „Viaţa şi învăţăturile Sfântului Grigorie Palama”, Ed. Scripta, București, 1993, pp. 10-164.

[5] Sfântul Siluan Atonitul, „Între iadul deznădejdii și iadul smereniei”, Ed. Deisis, 2000, p.5; vezi și: https://sfantulioancelnou.ro/carti/Sfantul_Siluan/Intre_iadul_deznadejdii_si_iadul_smereniei1.htm, accesat pe 4. 05. 2022.

Așadar, „isihia este oprire a minții, inițierea în cele de sus, lepădarea gândurilor, pentru a se dezvolta viața lăuntrică a inimii. Această viață este lucrarea pe care se întemeiază vederea lui Dumnezeu […], care este dovada sănătății sufletului. Astfel, isihia ortodoxă este adevărata metodă terapeutică a Bisericii”[6].
Actul respirației, care e ritmic, şi alimentează trupul cu aerul absolut necesar vieții, poate fi reglat sincron cu rugăciunea. Astfel, şi mintea este silită să se adune din răspândirea simțurilor şi „să intre cu aerul respirat în inimă”, adică să privească cele din inimă, stăpânind peste toate gândurile şi mădularele. Căci în rugăciune, nu numai trupul trebuie strunit, ci şi gândurile.

Poziţia adunată a trupului, privirea îndreptată spre inimă (sau buric), împreună cu respiraţia încetinită în ritmul rugăciunii, favorizează prin această dispoziţie o „întoarcere înăuntru inimii a puterii minţii ce se revarsă prin ochi afară”[7], în drumul spre îndumnezeirea omului, care constă în desăvârşirea şi deplina pătrundere a omului de către Dumnezeu, unirea fără amestecare şi asemănarea treptată cu Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, Cel ce a înviat din moarte firea omenească, înălțând-o la cer, în sânul Sfintei Treimi. Iar îndumnezeirea nu se oprește niciodată, ea continuă la infinit, într-o comuniune de iubire tot mai luminoasă, mai fericită, cu Dumnezeu.

Rugăciunea minţii are nevoie de urcuşul plin de osteneală al faptelor virtuţii, de asceză şi ascultare faţă de duhovnic, cerând şi trupului să-şi depăşească hotarele limitate prin patimi şi transfigurându-l odată cu sufletul. Faptele bune, virtuţile, făcute prin trup sunt expresia clară a dorinţei de îndreptare, sunt *„*roadele vrednice de pocăinţă*”* a minţii; ele arată efectul adânc al rugăciunii, al îndreptării cugetului spre Dumnezeu. Adică asceza este nedezlipită de rugăciune, ba ea arată tensiunea rugăciunii către Dumnezeu**,** făcând şi trupul sensibil la lucrarea Duhului Sfânt şi transparent ei, prin despătimire.

De aceea trupul, prin virtuţi, trebuie să devină străveziu pentru Duhul Sfânt, şi opac faţă de pornirile inferioare ale patimilor. Sfântul Grigorie Palama dă mare importanţă demersului ascetic de sfinţire a trupului, faţă de Varlaam care, cu toată teologia apuseană, vede pe Dumnezeu ca o ghicitoare, ca o impersonalitate filosofică abstractă, accesibilă doar intelectualilor. Dumnezeu, ca Persoana deplină, este mereu disponibilă dialogului şi relaţiei de iubire cu omul, ridicându-l şi pe acesta, prin harul Lui, la o asemănare tot mai mare cu El printr-o unire tot mai mare cu El.

Sfântul Grigorie Palama consideră trupul unit cu sufletul în latura sa pătimitoare. De aceea, la actul rugăciunii trebuie să participe şi trupul, odată cu sufletul, cumva într-o susţinere reciprocă . Căci prin latura pătimitoare isihastul, mistuit la culme de dragostea de Dumnezeu şi înstrăinat de trup, se împărtăşeşte de Duhul dumnezeiesc.

Pentru apropierea de Dumnezeu, mintea omului trebuie să stăpânească trupul, supunându-şi simţurile raţiunii aprinse de dumnezeiescul dor. Iar pe măsura

[6] https://basilica.ro/in-comuniune-cu-dumnezeu-omul-se-transfigureaza-prin-lumina-interviu-cu-ips-ierotheos-vlahos-mitropolit-de-nafpaktos-si-aghios-vlasios-din-grecia/, accesat pe 4.05.2022.
[7] Sfântul Grigorie Palama, *Tratatul II, Triada I*, Filocalia, vol. VII, pp. 172-175.

ridicării la nepătimire, mintea, curăţită de nălucirile plăcerilor, înalţă o rugăciune tot mai curată, tot mai luminoasă. Mintea însăşi vede în inimă lumina dumnezeiască, slava lui Hristos care se dezvăluie pe Sine, în lumină**.**

Această vedere a lui Dumnezeu în lumină, această răpire a minţii la Dumnezeu, este produsul rugăciunii curate, este **„**arvuna Duhului**”** care aprinde inima cu iubirea negrăită a lui Dumnezeu. Aşa are loc unirea cu Dumnezeu prin har, participarea prin har a omului la viaţa dumnezeiască şi primirea darurilor Duhului Sfânt potrivit cu credinţa lui.

Cu alte cuvinte, toți cei înduhovniciți, prin harul lui Hristos, pot vedea slava lui Dumnezeu și intra în Lumină încă din timpul vieții pământești, ca dar al lui Dumnezeu, întrucât „toată darea cea bună şi tot darul desăvârşit de sus este, pogorându-se de la Părintele luminilor, la care nu este schimbare sau umbră de mutare (Iacov 1, 17).

Sfântul Grigorie Palama numește rugăciunea calea vieții veșnice, începutul vieţuirii virtuoase, măsura vieții duhovnicești, mijloc de cunoaștere a lui Dumnezeu, şi izvorul tuturor faptelor bune, prin care vine harul Sfântului Duh, care curăță şi sfințește toate cugetările şi simțurile spre împlinirea poruncilor lui Hristos.

Cel ce învață pe om rugăciunea neîncetată este însuși Duhul Sfânt, care îi face acest dar celui ce se roagă, cu următoarele foloase duhovnicești:

- Despătimirea, iluminarea și îndumnezeirea sunt treptele desăvârșirii vieții duhovnicești, urmare rugăciunii neîncetate: „Cel ce își curăță trupul său prin înfrânare, își face din mânie şi poftă izvor de virtuți prin iubire dumnezeiască şi își prezintă mintea lui Dumnezeu, purificată prin rugăciune, acela dobândește şi vede în sine harul promis celor curăți cu inima”[8].
- Sfințirea trupului este așadar efectul rugăciunii neîncetate care atrage pe Duhul Sfânt să se sălășluiască în întreaga ființă a omului: „La cei ce și-au înălțat mintea la Dumnezeu şi sufletul la poftirea Lui, se transferă şi trupul, se înalță şi se bucură şi el de comuniunea cu Dumnezeu; devine şi el posesiune şi locaș al lui Dumnezeu”[9].
- Rugăciunea sporește frica de Dumnezeu și-l păzește de păcat, îl împacă pe om cu Dumnezeu, moment în care frica se preface în iubire şi durerea rugăciunii în bucurie, răsărind în noi floarea iluminării din care răzbate ca un miros contemplarea tainelor lui Dumnezeu prin Duhul Sfânt.
- Pe măsura iluminării minții în har şi a cunoașterii prin vedere directă a slavei lui Hristos, dragostea şi căldura inimii cresc odată cu bucuria unirii fără de amestecare cu Hristos în lumină.
- Pe lângă darul nepătimirii, a vederii slavei dumnezeiești şi a îndumnezeirii omului, prin rugăciune omul primește şi celelalte daruri şi harisme ale Duhului Sfânt, prin care Dumnezeu lucrează în Biserică pentru întărirea comuniunii de iubire între credincioși, cum ar fi:

[8] *Ibidem,* pp. 167-170.
[9] *Ibidem,* p. 172.

„dragostea, bucuria, pacea, îndelunga răbdare, bunătatea, facerea de bine, credința, blândețea, înfrânarea, curăția" (Galateni *5,* 22-23), care reprezintă roadele Duhului Sfânt şi arvuna vieții celei veșnice[10].

- Rugăciunea lui Iisus, aşa cum a fost înţeleasă de Sfinţii Părinţi, nu înlocuieşte niciodată harul mântuitor al Sfintelor Taine. Ea nu face decât să-l actualizeze în lucrare, printr-o relație tot mai conștientă cu Iisus Hristos, în lumina şi iubirea Lui.
- Sfântul Grigorie nu vine cu inovații sau reforme în rugăciune, întrucât „slava lui Dumnezeu" (Ieșire 14, 4; 16, 7; 29, 43; Levitic 9, 4, 6, 23; Deuteronom 33, 2) este sinonimă cu învățătura despre energiile dumnezeiești necreate, deoarece ceea ce vede poporul este „slava Domnului", adică pe Dumnezeu însuși, așa cum l-au văzut pe Hristos cei trei Apostoli pe Tabor: „arătându-se întru slavă" (Luca 9, 31).

Putem concluziona astfel: «Toată viata noastră nu e decât acest pelerinaj extraordinar către locul inimii noastre, către acest altar interior. Pentru a pacifica și a curăti mintea, și a o „face să coboare" în inimă, „metoda" foloseste invocarea numelui lui Iisus, cu formulele care au variat: „Doamne Iisuse Hristoase, miluieste-mă", „Doamne Iisuse Hristoase, miluieste-mă pe mine, păcătosul". Chemarea numelui combină chemările din Evanghelie ale vamesului si orbului întro formulă care poate fi prescurtată, care poate fi întretăiată de tăceri, care poate fi uneori un strigăt de smerenie în stare pură, care poate deveni un fel de pecete a binecuvântării sau ca un cântec de dragoste. Atunci descoperim că avem mult mai mult timp pentru a ne ruga decât ne imaginam: mergând pe stradă, urcând o scară, în timpul lucrului, în timpul unei întrevederi, putem să chemăm numele lui Iisus si să ne deschidem iubirii Lui. Si, putin câte putin, chemarea „se alipeste" de respiratie, deschide în noi o respiratie mai profundă, suflarea noastră corespunde într-un fel cu Suflul lui Dumnezeu»[11].

Bibliografie:

- „Sfântul Grigorie Palama şi Mistica Ortodoxă", trad. de Angela Pagu, Editura Humanitas, București, 2007;
- Tomusul în *PG,* 150, 863A-864A;
- https://basilica.ro/in-comuniune-cu-dumnezeu-omul-se-transfigureaza-prin-lumina-interviu-cu-ips-ierotheos-vlahos-mitropolit-de-nafpaktos-si-aghios-vlasios-din-grecia/, accesat pe 4.05.2022.

[10] Sfântul Grigorie Palama - *Tratatul II, Triada II - Despre rugăciune*, Filocalia, vol. VII, p. 223-262; vezi și: Pr. Dumitru Stăniloae, *Viaţa şi învăţăturile Sfântului Grigorie Palama*, Ed. Scripta, București, 1993, pp. 10-164.

[11] Olivier Clement, „Viata din inima mortii", trad. Claudiu Soare, Ed. Pandora, 2001 pp. 247-248.

- https://basilica.ro/in-comuniune-cu-dumnezeu-omul-se-transfigureaza-prin-lumina-interviu-cu-ips-ierotheos-vlahos-mitropolit-de-nafpaktos-si-aghios-vlasios-din-grecia/, accesat pe 4.05.2022..
- https://sfantulioancelnou.ro/carti/Sfantul_Siluan/Intre_iadul_deznadejdii_si_iadul_smereniei1.htm, accesat pe 4.05.2022.
- Olivier Clement, „Viața din inima mortii", trad. Claudiu Soare, Editura Pandora, 2001.
- Pr. Dumitru Stăniloae, „Viaţa şi învăţăturile Sfântului Grigorie Palama*"*, Editura Scripta, Bucureşti, 1993.
- Sfântul Grigorie Palama - *Tratatul II, Triada II -„* Despre rugăciune*"*, Filocalia, vol. VII.
- Sfântul Grigorie Palama, *Tratatul II, Triada I*, Filocalia, vol. VII.
- Sfântul Siluan Atonitul, „Între iadul deznădejdii și iadul smereniei*"*, Editura Deisis, 2000.

VALOAREA ŞI SENSUL VIEȚII PENTRU TINERII DE ASTĂZI

Pr. conf. univ. dr. GAVRIL TRIFA,
Facultatea de Litere, Istorie și Teologie
Universitatea de Vest din Timişoara

Abstract: Problema sensului vieţii pământeşti şi destinul etern al omului au constituit teme constante de reflecţie în gândirea creştină, chiar dacă marile enunţuri cu valoare clarificatoare pentru întrebările mari ale omului au fost formulate cu titlu definitiv de Iisus Hristos, Cel născut sub lege, pentru ca pe cei născuţi sub lege să-i elibereze. Marile nelinişti ale omului se dovedesc o constantă, iar pentru cei tineri recursul la textele biblice şi patristice, cu toată poziţia lor de necontestat, chiar şi de cei aflaţi la vârsta încercărilor de a schimba lumea, reclamă actualizări şi chiar particularizări. Textul de faţă îşi propune să facă o analiză a relaţiei om - lume, din perspectivă teologică şi educaţional-pastorală. Curentele filosofice şi social-politice născute din marile nelinişti ale omului Renaşterii au condus treptat la considerarea libertăţii, înţeleasă ca independenţă de divinitate, ca scop în sine, iar prin aceasta au făcut ca omul să se simtă tot mai departe de sine şi de semeni. Textul detaliază conceptual şi ilustrează prin modele lăsate de sfinţi părinţi modul în care înţelegerea în lumina Revelaţiei divine a iubirii de semeni conduce la asumarea prieteniei, iar prin aceasta susţine drumul omului spre Om.

Keywords: sensul vieţii, iubire de semeni, prietenie, nelinişti, tineri.

Preliminarii

Schimbările ce se petrec în lume influenţează viziunea asupra vieţii, privită în ansamblul ei. Pornind de la adevărul biblic că omul nu îşi are propria sa cauză, ci are „existenţa împrumutată”[1] că el provine din nimic şi se raportează la Dumnezeu, înţelegem de ce în drumul spre veşnicie nu poate afla valoarea și sensul propriei vieţi atunci când le caută în lumea aceasta, care şi ea provine din nimic.

Mărginirea omului, limitarea sa la lumea creată îl transformă în rob al necesităţilor naturale, privite şi înţelese drept scop în sine, iar nu mijloace. Împlinirea ca persoană se realizează doar prin raportarea la Dumnezeu, fapt care are drept efect eliberarea treptată de aceste necesităţi. Aşadar, limitarea la imanent, care a condus - în special în cazul Iluminismului francez – la îndoiala formulată explicit faţă de tot ceea ce nu este raţiune pură, împiedică accesul la valoarea [2] și sensul vieţii, iar criticile actuale aduse sistemului pedagogic cu fundamentare pragmatistă obligă la

[1] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Tâlcuire la Tatăl nostru*, Filocalia, vol. 2, Editura Humanitas, București, 1999, p. 272.
[2] Dorin Opriș, *Educaţia religioasă şi dezvoltarea personală: cercetări, analize, puncte de vedere*, București, Editura Didactică şi Pedagogică, 2014, p.54.

analize şi redefiniri pentru actualele contexte sociale şi culturale [3].

Omul contemporan îşi urmăreşte scopul vieţii sale într-un anume context social şi cultural-spiritual [4], marcat de un număr mare de mutaţii care „constituie un veritabil apel pentru recunoaşterea unei norme morale universale. Există în lume o aspiraţie generală spre mai multă dreptate socială între indivizi, între popoare, între naţiunile sărace şi cele bogate, manifestată prin ideea de dezvoltare umană, integrală şi solidară. Or, o astfel de aspiraţie spre dreptate, într-o lume care caută unitatea sa, presupune că există ceva comun şi universal între toţi oamenii şi prezent în fiecare, dincolo de particularităţi şi priorităţi”[5].

Viaţa ca dar divin şi sens, în lumina Patristicii ortodoxe

Pentru creştin, viaţa pământească este un mare dar de la Dumnezeu, ea fiind echivalentă cu însăşi existenţa lui ca om. Valoarea ei nepreţuită rezultă şi din raportul în care se află cu viaţa veşnică. Viaţa vremelnică de pe pământ este pentru creştin un loc de pregătire pentru viaţa viitoare: „E cu putință, dacă vrem, să călătorim spre cer trăind pe pământ, când facem fapte vrednice de cer, când nu rămânem uimiți de cele din lume, când nu umblăm după slava deșartă a acestei lumi, ci disprețuind-o, dorim cu toată râvna slava cea adevărată, slava cea care rămâne veșnic” [6].

Viaţa pământească este un bun fără seamăn dăruit de Dumnezeu, darul cel mai de preţ. Dispreţuirea şi suprimarea ei nu sunt cu nimic îndreptăţite, chiar în condiţii sociale dificile. Dimpotrivă, viaţa trebuie respectată ca un mare dar dumnezeiesc considerată şi folosită ca timpul necesar de pregătire pentru viaţa veşnică. Pentru ca lucrul acesta să poate să se realizeze este nevoie de modele relevante şi de ajutor, în fiecare pas şi la fiecare treaptă duhovnicească nouă pe care o atinge omul.

Sfântul Ioan Gură de Aur rezumă concepţia creştină despre viaţa pământească în felul următor: „Vrei să ştii pentru ce este de preţ această viaţă? Fiindcă ea devine pentru noi temelia vieţii viitoare şi prilej şi loc de luptă şi de alergare pentru cununile cereşti; aşa că, dacă ea nu ne asigură pe aceasta e mai de plâns decât o mie de morţi, căci decât a nu plăcea în viaţă lui Dumnezeu, mai bine e de a muri” (Omilia VI către antioheni).

Pornind de la pildele rostite de Mântuitorul Iisus Hristos şi de la textele biblice descoperite prin inspiraţie divină Sfinţilor apostoli, valabile până la sfârşitul veacurilor, avem o imagine completă şi complexă, cu valoare axiologică asupra vieţii

[3] Brian White,, *Scapegoat: John Dewey and the character education crisis*, in Journal of Moral Education, 44:2, pp. 127-144, 2015. DOI: 10.1080/03057240.2015.1028911, p.95.

[4] Colda, Lucian D., *Tipuri de mentalităţi şi «metanaraţiunile» de legitimare ale acestora. Câteva reflecţii asupra conceptelor de «psihologie socială» la Constantin Rădulescu-Motru şi «rescriere a modernităţii» la Jean-François Lyotard*, în „Mehedinţi - istorie şi spiritualitate”, Drobeta Turnu Severin, Editura Didahia Severin, 2013, pp.808-pp.818.

[5] Jean Marie Dubert,, *Vivre en chritien au XX-emé siecle*, Editura Salvador, Mulhouse, Tom I, 1976, p. 150.

[6] Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilia VI către antioheni*, nr. 4, P.G. XL1X, 86, p 208, .971.

pământeşti, care este: vreme a semănatului (Mat. 13, 24), timp de întrecere (1 Cor. 9, 24), vreme a lucrătorilor merituoşi în via Domnului (Mat. 20, 1), timp de sporire a talanţilor (Mat. 25, 14), timp al călătoriilor spre patria veşnică (1 Petru 2, 11), al jertfei neîncetate de laudă şi de mulţumire pentru Dumnezeu (Evr. 13, 15). Fiecare moment din această vreme este irepetabil şi preţios (Rom. 13, 13; Gal. 6, 10; Col. 4, 5).

Petrecerea vieţii are astfel o încărcătură de har care umple fiecare acţiune a omului de cunoaştere a propriei persoane, de înţelegere a misiunii pentru care Dumnezeu a rânduit să se nască şi să trăiască într-un anumit timp şi într-un anumit loc pe pământ. Ajutat şi de semeni, el poate creşte, prin lucrarea harului, până la statura morală a lui Hristos, doar prin valorificarea darurilor primite. Dumnezeu ne-a pus la îndemână toate mijloacele pentru a desluşi caracterul pregătitor al acestei vieţi, nu doar cel efemer.

Iubirea de semeni şi drumul de la om la Om

Sfânta Scriptură, care rămâne cel mai important izvor de inspiraţie pentru educatorii creştini (Opriş, 2013), ne oferă cheia înţelegerii sensului veşnic al vieţii, prin faptul că Însuşi Domnul Iisus Hristos S-a definit pe Sine ca fiind: „Calea, Adevărul şi Viaţa" (Ioan 14, 6). Dacă facem apel la textul ioaneic: „Dumnezeu este iubire" (I Ioan 4,8), putem, pe principiul tranzitivităţii să punem semnul egalităţii între Viaţă şi Iubire. Altfel spus, Iubirea dă sens vieţii, doar trăind iubirea aici pe pământ, putem simţi în suflet Iubirea, Îl putem simţi pe Hristos.

Iubirea primeşte astfel în Noul Testament noi semnificaţii, în virtutea filiaţiei divine şi a fraternităţii întregii omeniri, prin raportarea la acelaşi strămoş: Adam. De aici, şi porunca iubirii vrăjmaşilor, propusă nu ca noutate în sens lumesc, ci ca plinire, împlinire a Legii: „Poruncă nouă dau vouă: Să vă iubiţi unul pe altul. Precum Eu v-am iubit pe voi, aşa şi voi să vă iubiţi unul pe altul. Întru aceasta vor cunoaşte toţi că sunteţi ucenicii Mei, dacă veţi avea dragoste unii faţă de alţii" (Ioan, 13, 34-35). Vedem şi aici legătura Viaţă-Iubire-Cale. Hristos arată iubirea drept cale spre viaţă, după propriul model. Orice educator trebuie să poată să spună învăţăceilor săi: „Faceţi ca mine!".

Urmarea căii iubirii are efecte nu doar asupra celui iubit, ci şi asupra celui care iubeşte! Astfel, Sfinţii Apostoli, ca ucenici deveniţi apoi învăţători ai lumii, au revenit mereu în activitatea lor misionară şi în scrisorile apostolice asupra importanţei capitale pe care o are iubirea de fraţi pentru creşterea duhovnicească personală a celui care propovăduieşte, dar şi pentru succesul propovăduirii, fiind adesea considerată chiar o oglindă a acesteia şi a nedesăvârşirii propovăduitorului: „Voiesc ca voi să ştiţi, fraţilor, că cele petrecute cu mine s-au întors mai degrabă spre sporirea Evangheliei, în aşa fel că lanţurile mele, pentru Hristos, au ajuns cunoscute în tot pretoriul şi tuturor celorlalţi; Şi cei mai mulţi dintre fraţii întru Domnul, îmbărbătaţi prin lanţurile mele, au mai multă îndrăzneală să propovăduiască fără teamă cuvântul lui Dumnezeu. Unii, e drept, vestesc pe Hristos din pizmă şi din duh de ceartă, alţii însă din bunăvoinţă. Unii o fac din iubire, ştiind că stau aici pentru

apărarea Evangheliei; Ceilalţi, însă, - din zavistie - vestesc pe Hristos, nu cu gânduri curate, ci socotind să-mi sporească necazul în lanţurile mele. Dar ce este? Nimic altceva decât că, în tot chipul, fie din făţărie, fie în adevăr, Hristos se propovăduieşte şi întru aceasta mă bucur. Şi mereu mă voi bucura" (Filipeni 1,12-18).

Găsim o prefigurare a iubirii de vrăşmaşi, pe baza legii morale naturale, şi la unii dintre marii gânditori ai antichităţii clasice: Socrate, Plato, Cicero, Seneca, care priveau nevoia de a nu-i duşmăni pe semeni ca datorie de a-i vedea pe toţi oamenii părtaşi ai aceleiaşi firi umane.

Prietenia cu semenii - expresie a iubirii lui Iisus Hristos faţă de Apostoli

În relaţiile interumane, semnul iubirii dintre semeni este prietenia. Regăsim în întreaga literatură îndemnul la contextualizarea sau actualizarea permanentă a invitaţiei de a ajunge nu doar la iubirea faţă de semeni, ci şi la prietenie, după modelul arătat de Mântuitorul în relaţie cu Apostolii: „Voi sunteţi prietenii Mei, dacă faceţi ceea ce vă poruncesc. De acum nu vă mai zic slugi, că sluga nu ştie ce face stăpânul său, ci v-am numit pe voi prieteni, pentru că toate câte am auzit de la Tatăl Meu vi le-am făcut cunoscute" (Ioan 15, 14-15).

Sfântul Ioan Gură de Aur, Marele Părinte al Bisericii, vorbeşte de coexistenţa a trei tipuri de prietenie: prietenia omului natural, în care domnesc utilitatea şi reciprocitatea; modelul Vechiului Testament, în care prietenia, dobândind un caracter religios, se ridică la un nivel superior, dar nu părăseşte definitiv criteriile de mai sus şi, în fine, prietenia Noului Testament cu temelia în iubire (Branişte, 1957).

Deşi trăieşte în lumina harului, omul are momente de cădere şi ridicare, de înălţimi şi de abisuri morale, fapt care impune găsirea unor modalităţi de întărire a prieteniei cu semenii pe temelia pusă de Hristos. Sfântul Ioan Gură de Aur îndeamnă spre căutarea prieteniilor duhovniceşti, singurele adevărate: „Imitaţi-l pe Pavel, iar de nu puteţi, să-i urmaţi atunci pe cei care au strălucit în Vechiul Testament". La pogorământul făcut de el, face un pas mai departe pentru a-i ajuta pe cei căzuţi, cu îndemnul către cei care nu sunt constrânşi la prietenie prin rudenie sau vecinătate [7](*Omilila* XXV *la I Cor.*), să se lase convins cel puţin de considerentul că semenul său este om ca şi el, icoană a lui Hristos, Cuvântul lui Dumnezeu.[8]

Model de prietenie sunt şi Sfinţii Vasile cel Mare şi Grigorie Teologul, care spunea că celor ce iubesc cu adevărat, viaţa întreagă li se pare o zi. Modul pilduitor în care cei doi sfinţi ierarhi au marcat viaţa academică din Atena, prin prietenia reciprocă, dorinţa şi spiritul de întrajutorare, dar şi cu mărturia dată împreună în faţa unei lumi păgâne încă stabile din punct de vedere cultural.

În ceea ce ne priveşte, considerăm că perioada actuală este marcată de o tot mai mare dificultate în ceea ce priveşte înţelegerea vieţii personale ca darul cel mai

[7] Sfântul Ioan Gură de Aur, O*milila* XXV *la I Cor.*; P.G. LXI, 210, p.205..

[8] Vasile Crețu, *Educația digitală în pandemie. Provocări, riscuri și oportunități*, în Mitropolia Olteniei, nr. 5-8/2021, 2015, pp. 202-209.

de preţ pe care Dumnezeu ni l-a făcut fiecăruia dintre noi. Nu doar la adolescenţi, ci şi la tineri, întâlnim situaţii în care anumite nereuşite personale sunt transferate înspre Persoana Supremă, iar marele dar al vieţii este adesea minimalizat.

Constatăm totodată că lumea modernă a trecut foarte repede de la etapa în care era valorizată persoana umană ca entitate de-sine-stătătoare, când omul a fost plasat pe poziţia de valoare supremă şi considerat măsura tuturor lucrurilor, la deruta care-i marchează astăzi pe foarte mulţi tineri, care au nevoie să le fie transmise cu valoare de suport personal nu doar cunoştinţe, ci şi convingerile implicite ale profesorilor.[9]

Chiar dacă este legată de fenomene complexe, cum sunt criza familiei, globalizarea sau materialismul susţinut de consumism, suferinţa acestor tineri ridică provocări majore Bisericii noastre, răspunsul teologic şi pastoral nefiind, în mod cert, unul facil de formulat şi nici de realizat. Considerăm că, pentru acest aspect, cateheza tinerilor este esenţială, iar unul dintre primii paşi este realizarea unui program/ ciclu de cateheze, însoţit de materiale ajutătoare. Importantă în acest context este, credem noi, valorificarea mărturiilor Sfinţilor Trei Ierarhi, a marilor Părinţi şi mărturisitori ai Bisericii noastre, cât şi a unor fraţi de credinţă care au suferit în secolul XX ca urmare a mărturisirii adevărului de credinţă.

Cercetările sociologice recente arată faptul că accesul liber la informaţie prin Internet, precum şi modelul actual de societate democratică, în care cel puţin în perioadele de campanii electorale limitele prieteniei şi chiar ale bunului-simţ, adesea între contra-candidaţi care anterior erau prieteni, face ca mulţi creştini de azi, în special din rândul tinerilor, să considere că şi viaţa bisericească poate să se alinieze unui atare model. Perioada pandemică actuală, marcată pentru elevi şi studenţi de nevoia de a petrece un număr foarte mare de ore în faţa ecranului calculatorului, în educaţie online, face ca toate aceste provocări se cunoască o treaptă şi mai înaltă, cea ce ridică pentru educaţia creştină întrebări suplimentare, pentru cercetare şi pastoraţie.[10]

Ştim în special din viaţa marilor mistici ai Bisericii faptul că pierderea harului prin vorbirea de rău sau judecarea aproapelui era nu doar foarte devastatoare pentru suflet, ci şi pe deplin conştientizată, ceea ce confirmă pe deplin actualitatea şi valabilitatea paşilor prin care sfinţii au ajuns la luminarea minţii, la îndelunga vieţuire în Har şi în Adevăr.

În loc de concluzii…

Nu putem să nu ne întrebăm, în acest contextul acestei analize, care ar trebui să fie demersurile educaţionale ale Bisericii noastre pentru care tinerii, în special, să nu se lase uşor influenţaţi şi atraşi în certuri, dezbinări sau în vrajba care opreşte orice creştere în Adevăr, singurul mod de a nădăjdui într-o zidire pe temelie tare, a sufletului, a trupului, a familiei, a societăţii?

[9] Rissanen, I., Kuusisto, E., Hanhimäki, E. & Tirri, K., *The implications of teachers' implicit theories for moral education: A case study from Finland*, in Journal of Moral Education, 47:1, pp. 63-77, 2018. DOI: 10.1080/03057240.2017.1374244, 2018, p.86.
[10] Vasile Crețu, *op. cit.,* pp. 97-116.

Referinţe:

- Branişte, Marin, *Concepţia Sfântului Ioan Guri de Aur despre prietenie si dragoste,* în «Studii teologice», IX (1957), nr. 9-10.
- Crețu, Vasile, *Educația religioasă a copiilor în opera Sfântului Ioan Gură de Aur*, în: Octavian Moşin, Ioan Scheau, Dorin Opriş (eds.), „Educaţia din perspectiva valorilor", Tom VII: Summa Theologiae, Bucureşti, Editura Eikon, 2015.
- Crețu, Vasile, *Educația digitală în pandemie. Provocări, riscuri şi oportunități*, în Mitropolia Olteniei, nr. 5-8/2021.
- Colda, Lucian D., *Tipuri de mentalităţi şi «metanaraţiunile» de legitimare ale acestora. Câteva reflecţii asupra conceptelor de «psihologie socială» la Constantin Rădulescu-Motru şi «rescriere a modernităţii» la Jean-François Lyotard*, în „Mehedinţi - istorie şi spiritualitate", Drobeta Turnu Severin, Editura Didahia Severin, pp.808-pp.818, 2013.
- Dubert, Jean Marie, *Vivre en chritien au XX-emé siecle*, Editura Salvador, Mulhouse, Tom I, 1976.
- Opriş, Dorin, *Educaţia religioasă şi dezvoltarea personală: cercetări, analize, puncte de vedere*, Bucureşti, Editura Didactică şi Pedagogică, 2014.
- Opriş, Dorin, *Ipostaze ale utilizării textului biblic în educaţia religioasă: teorie, aplicaţii, cercetare*, Cluj-Napoca, Editura Eikon, 2013.
- Rissanen, I., Kuusisto, E., Hanhimäki, E. & Tirri, K., *The implications of teachers' implicit theories for moral education: A case study from Finland*, in Journal of Moral Education, 47:1, pp. 63-77, 2018. DOI: 10.1080/03057240.2017.1374244.
- Sfântul Ioan Gură de Aur, Omilia VI către antioheni, nr. 4, P.G. XL1X, 86.
- Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilii la Facere*, PSB vol.22, p. 47., în vol. „Lumina Sfintelor Scripturi", vol. II, Editura Anestis, București, 2008.
- Sfântul Ioan Gură de Aur, O*milila* XXV *la I Cor.*; P.G. LXI, 210.
- Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Tâlcuire la Tatăl nostru*, Filocalia, vol. 2, Editura Humanitas, București, 1999.
- White, Brian, *Scapegoat: John Dewey and the character education crisis*, in Journal of Moral Education, 44:2, pp. 127-144, 2015. DOI: 10.1080/03057240.2015.1028911.

PASTORAȚIA ÎN MEDIUL ONLINE. PROVOCĂRI, AVANTAJE ȘI DEZAVANTAJE

Pr. lect. univ. dr. DANIEL ENEA
Facultatea de Litere, Istorie și Teologie
Universitatea de Vest din Timişoara

Abstract:

The pastorship in the online environment. Challenges, advantages and disadvantages

The internet world, like any other world or environment needs Christianity. But this presence doesn`t need to be chaotic, but guided by Christian pastoral principles and adapted, that need to give a certain consistence, coherence, and unification of the Christian mission in general, and of the rightful one especially. Pastorship in the online environment needs a clear Christocentric view, maintaining the accuracy of the Holy Parents teaching. It must mind the traditional anthropological conception, incultured, incarnated in this specific environment. The Internet adapted theology is being more and more discussed because of the fact that it observes the specifications of online presence and relating. More studies are being made, some Christian, about the psychology of presence and inter human relating in the online environment. It is being discussed about the concrete implications on the users, of the new technological innovations in this area. Some talk about great advantages and exemplify: spiritual evenings with great confessors, with famous theologians, or broadcasting the religious services for worshippers that are incapable to participate physically in the church, but become partakers in the communal prayer through these online platforms. On the opposite pole are those who talk about some disadvantages: the decrease in empathy and in interhuman contact. Man is created to live in communion with his closed ones. The lack of presence to the holy services and Holy Sacraments bring the absence of some stimuli (touch, taste, smell) that the worshippers are being deprived of. The online pastorship appeared from the necessity of some worshippers and put the Church in the digital environment, like a natural response of the Orthodoxy in the face of today`s challenges. Even though it has got some limits, online pastorship brings a significant contribution in approaching some increasingly encountered problems in the postmodern society, in which man tends to isolate himself, having as a result the appearance of different psychological maladies, anxiety and other spiritual diseases based on lonliness.

Keywords: pastorship, internet, confessor, worshipper, online.

Lumea internetului, ca toate celelalte lumi sau medii are nevoie de creștinism. Dar această prezență nu trebuie să fie una haotică, ci îndrumată de principii pastorale

creștine și adaptate, care trebuie să dea o anumită consistență, coerență și concertare a misiunii creștine în general, și a celei dreptmăritoare în special. Pastorația în mediul online are nevoie de o viziune clară hristocentrică, păstrând acuratețea învățăturii Sfinților Părinți. Trebuie să țină seama de conepția antropologică tradițională, dar inculturată, întrupătă în acest mediu specific. Se discută tot mai mult de o teologie adaptată Internetului prin faptul că ține seama de specificațiile prezenței și relaționării în online. Se fac tot mai multe studii, unele creștine, despre psihologia prezenței și relaționării inter umane în mediul virtual. Se discută de implicațiile concrete asupra utilizatorilor, ale noilor inovații tehnologice în acest domeniu. Unii vorbesc de mari avantaje și exemplifică: seri duhovnicești cu mari duhovnici, cu teologi de prestanță sau transmiterea slujbelor religioase pentru credincioșii ce sunt în imposibilitatea de a participa fizic în biserică, dar care devin părtași la rugăciunea de obște prin aceste platforme online. La polul opus sunt cei care vorbesc de unele dezavantaje: diminuarea empatiei și a contactului interuman. Omul este creat pentru a trăi în comuniune cu aproapele. Neprezență la sfintele slujbe și Sfinte Taine atrag absența unor stimuli (tactil, gust, miros) de care sunt privați credincioșii.

Pastorația onlinea a apărut din necesitatea unor credincioși și plasează Biserica în mediul digital, ca un răspuns firesc al ortodoxiei în fața provocărilor actuale. Deși are limitări, pastorația online, aduce un aport semnificativ în abordarea unor probleme tot mai des întâlnite în societatea postmodernă, în care omul tinde să se autoizoleze, având ca urmări apariția diverselor patologii psihologice, anxietate și alte boli duhovnicești pe fondul singurătății.

Cuvinte cheie: pastorație, internet, duhovnic, creștin, online.

Internetul a început cât se poate de simplu, în anii 1960, cu o rețea instituțională (Massachusetts Institute of Technology, SUA) de calculatoare menite să faciliteze schimbul academic de informații între cercetători. După treizeci de ani, la începutul anilor 1990, apare Internetul ca instrument public general, cum este cunoscut astăzi. Principala sa caracteristică a fost comunicarea de informații și comunicarea între persoane. Lumea Internetului, ciber - spațiu (gr. **Κύβερ** este un compus cu valoare de prefix, care provine de la verbul κυβερνώ / κυβερνάω care înseamnă a conduce, a administra) a evoluat rapid de la un model static la unul foarte dinamic, pentru ca în mileniul al treilea să ajungă la unul participativ, social, caracterizat printr-o accelerare și diversificare continuă, dar și prin interactivitate individuală și socială nemaiîntâlnită nici în lumea comunicării, nici în istoria omenirii. Gilles Boulet are dreptate când spune că în momentul de față, Internetul are capacitatea de a îngloba și reuni toate mijloacele de comunicare. [1]

În douăzeci de ani, Internetul a reușit să integreze toate mijloacele clasice de comunicare: corespondența electronică (e-mail), presa scrisă, radioul și muzica, TV și video. Apoi au apărut mijloacele de socializare: Facebook, YouTube, Instagram, WhatsApp și altele.

[1] http:// gillesboulet.ca/textes/cyberesp.pdf. , 29.03. 2021, 00:07.

Biserica Ortodoxă Română s-a adaptat acestei noi realități și își promovează multiplele activități în mediul online, folosind Internetul. În primul rând toate știrile, comunicatele dar și emisiunile radio și TV sunt disponibile în format online. La nivel de parohii și mănăstiri cele mai frecvente forme de comunicare sunt site-urile și blog-urile proprii unde se pot găsi informații utile despre programul slujbelor, galerii foto, date de contact, cuvinte de învățătură, chiar transmiterea slujbelor în direct, online. Se poate vorbi pe bună dreptate despre conturarea unui nou tip de pastorație și misiune, numind-o generic, pastorația pe Internet. Ea a luat amploare mai ales în diasporă, din mai multe motive. Dar a ajutat pe mulți să se regăsească. "În acest sens, Biserica – Mamă îi sprijină și încurajează pe fiii și fiicele ei duhovnicești din afara granițelor țării și înțelege greutățile cu care aceștia se confruntă în lupta lor pentru a-și asigura un viitor mai bun. Totodată, însă, acești credincioși ortodocși români trăiesc, de multe ori, în societăți din ce în ce mai secularizate și individualiste, fiind priviți adesea cu răceală și suspiciune, fapt care nu le insuflă un sentiment de pace și mulțumire sufletească. De aceea, participarea lor la viața liturgică a parohiei, precum și la evenimentele culturale și acțiunile social-filantropice organizate de parohiile din diaspora română constituie o binefacere și o bucurie deosebită."[2]

Indiferent de mijloacele folosite, preotul trebuie să fie conștient că lucrarea sa pastorală începe de la Hristos și se continuă împreună cu El în Biserică și în lume, căci fără Hristos nu există pastorație adevărată, așa cum Însuși ne învață: *fără Mine nu puteți face nimic!* (Ioan 15, 5). Spațiul în care preotul își desfășoară misiunea sa pastorală este parohia, care nu trebuie înțeleasă doar ca o simplă unitate administrativ – bisericească, ci ca o unitate spirituală, liturgico - sacramentală, ai cărui membri sunt uniți prin mărturisirea aceleași credințe, prin primirea Sfintelor Taine și prin participarea la cultul divin public, fiind grupați în jurul unui altar și în jurul unui preot.[3]

Lumea de astăzi ne aduce o seamă de provocări, ne vin o avalanșă de informații, propagate cu o viteză de neimaginat, iar diferența dintre haos și pace este dată de filtrele prin care trecem aceste informații, dar și sursa lor. Noi, ca și consumatori de internet, avem la un clik distanță o sumedenie de articole, informații, muzică, film din diverse domenii. În acest sens, pastorația în mediul online, pare a se contura ca o ramură a pastorației, ce s-a născut în ultimele decenii și a prins să se dezvolte într-un ritm mai accentuat în ultimii zece ani. Ea caută să păstreze integritatea parohiei, venind în întâmpinarea nevoilor pastorale ale credincioșilor și în mediul acesta, online. Prin intermediul Internetului, Biserica, respectiv slujitorii ei, depășesc granițele distanțelor de kilometri. În acest mod este tot mai prezentă în cazurile unde asistența religioasă este necesară, chiar vitală.

Acest segment al pastorației online vizează toate categoriile de vârstă, toate clasele sociale și toate nivelurile de pregătire ale credincioșilor prin diverse platforme și programe. De asemenea, facilitează și managerierea unor situații limită

[2] *Diaspora Bisericii Ortodoxe Române*, Ed. Basilica, București, 2021, p.13.

[3] Pr. Prof. Dr. Ioan Ică, *Importanța parohiei pentru misiune. Unitatea dintre parohie și biserica locală, unitatea internă a parohiei, mijloace și metode de menținere a acesteia,* în Vol. Pastorație și misiune în Biserica Ortodoxă, Ed. Episcopiei Dunării de Jos, Galați, 2001, p.17.

și chiar aduce claritate în numeroase alte cazuri. Fie sub „umbrela" aninomatului, fie recomandându-se, credincioșii pot beneficia de asistență religioasă mult mai ușor, atât prin serile duhovnicești cât și prin contactul direct cu preoții.

Un alt avantaj al pastorației online este că întâlnirile se pot desfășura indiferent de oră sau chiar fus orar. În utimii ani, întâlnim tot mai multe inițiative ale diverselor organizații non-profit cu tentă religioasă, ce se ocupă cu organizarea de „seri duhovnicești" cu invitați de marcă din domeniul teologic, mari duhovnici, profesori din domeniul academic. Doritorii urmăresc online prin obțiunea livestream, google meet, fie le urmăresc ulterior prin intermediul diverselor platforme. De asemenea videoconferințele cu părinți duhovnicești, pot primi și aspectul mai privat când numărul și identitatea participanților sunt atent selectate. Prin postarea informațiilor în mediul online, tot mai mulți credincioși vor avea accesul la ele. Spre exemplificare, rubricile pe tema „întreabă preotul" sunt tot mai accesate și căutate.

Avem apoi transmiterea slujbelor religioase online, care se adresează credincioșilor ce se află în imposibilitatea de a participa fizic în biserică. În acest mod, pot fi „părtași" la rugăciunea de obște folosind diverse platforme online.

Trebuie să spunem din capul locului și aspectele negative ale acestei pastorații. Mai întâi amintim diminuarea empatiei și contactului interuman la care se adaugă lipca contactului direct, acea „chimie" dintre credincios și preot. Omul a fost creat pentru a trăi în comuniune, bucurându-se de comunitatea cu semenii. Lipsa unei întrevederi personale poate afecta latura psihologică, aducând stări de anxietate, chiar depresive.

Încă din anul 2000 a apărut un document al Conferinței Episcopilor Catolici din S.U.A. intitulat „Your Family and Cyberspace" publicat în luna iunie, în care se cere o protecție a celor care folosesc Internetul, chiar cu scopul acesta religios.[4] În februarie 2002, Vaticanul, prin Consiliul Pontifical pentru Comunicări Sociale publică două documente corelate cu privire la utilizarea Internetului, ca mijloc de pastorație: „Etica și Internetul" și „Biserica și Internetul". În primul se teoretizează chestiuni etice generale și actuale cum ar fi: binele comun, libertatea de expresie, interculturalismul, globalizarea, concluzionând cu recomandări și încurajări ale misiunii prin Internet. Al doilea document este mai concret și propune o privire atentă la dezvoltarea unuei antropologii și a unei teologii a comunicării specifice mediului online, cu propuneri celor responsabili preoți, cateheți și misionari, dar și adresanților: părinți, tineri și copii.

Un alt mare neajuns este că sub masca unor așa ziși slujitori, se află impostori. Înainte de anul 2000, Patriarhia B.O.R. dădea un cominicat de presă: „Întrucât se constată o creștere a numărului de persoane induse în eroare și prejudiciate material în urma apelării la servicii religioase oferite pe internet și mica publicitate de către pretinși slujitori ai Bisericii, Patriarhie Română precizează că serviciile religioase (Sfintele Taine și ierurgiile) se oficiază numai în biserici și la casele credincioșilor de către preoții comunităților parohiale și monahale recunoscute oficial. În același timp, Patriarhia Română îndeamnă preoții slujitori de la parohii și mănăstiri să

[4] Sursa: http//www.usccb.org/comm/cyberspace.shtml.

prevină comunitățile de credincioși asupra riscurilor la care se expun cei care din neștiință apelează la pretinse servicii religioase promovate online sau prin mica publicitate (Taine spovedanie, acatiste, etc.) de către persoane care administrează pagini de internet ce oferă servicii religioase, fără să își arate adevărata identitate, urmărind doar câștig material.

În acest sens, precizăm că pe toate situ- rile bisericești autentice se precizează în mod transparent și fără echivoc faptul că sunt administrate de Patriarhia Română, eparhiile, parohiile și mănăstirile ortodoxe române din țară și străinătate."[5]

Într-un interviu acordat agenției Agerpress, ÎPS Laurențiu, Mitropolitul Ardealului îi îndeamnă pe credincioții ortodocși să participe la Sfintele Taine doar în biserici, nicidecum pe Internet. Dezlegarea de păcate pe care o dă preotul penitentului are loc în biserică, în fața sfintelor icoane, sub epitrahil, prin punerea mâinilor preotului pe capul celui ce s-a mărturisit și presupune o intimitate duhovnicească a mărturisirii. „Intimitatea mărturisirii nu poate fi niciodată înlăturată, pentru că este taina ta cu Hristos. Mărturisirea păcatelor, confesiunea în sine, este întărită de actul sacramental al dezlegării. Deci, preotul lucrul acesta îl face. Cine dă dezlegare pe Internet? Înaltul ierarh a adăugat că Biserica nu condamnă tehnica și tehnologia, ci se folosește de ele cu dreaptă socoteală, însă în privința Sfintelor Taine nu există compromis. Biserica Ortodoxă nu îngăduie spovedania publică (colectivă, formală și impersonală), și nici prin intermediul mijloacelor tehnică: telefon, conferință-video, internet. Așa cum preoții sunt hirotoniți de episcop prin punerea mâinilor ierarhului pe capul celui chemat la Taina Preoției, în cazul Tainei Sf. Spovedanii, este nevoie de prezența față în față a preotului și credinciosului."[6]

Se spune adesea că Biserica este cu un pas în urma vremurilor pe care le trăim, că ar trebui să-și adapteze limbajul și mesajul la modul de viață al omului de azi. Accesul generalizat la internet este o realitate și poate fi folosit ca un instrument bun pentru pastorație online. Dar, pentru că există și riscul unei expuneri publice nepotrivite, o încălcare a intimității persoanei, ori a relativizării importanței și semnificației unor slujbe și Taine ale Bisericii, se recomandă preoților și parohiilor multă cumpătare și prudență în desfășurarea activităților de tip online. Spre exemplu, cineva poate fi convins printr-o postare pe Facebook, să meargă la biserică pentru Taina Spovedaniei, dar niciodată nu se va putea spovedi în modul virtual.

S-a constatat, din nou, că elementele specifice timpului nostru sunt „digitalizarea vieții", adică pătrunderea tehnologiei în manifestările sale: muncă, informare, educație, prietenie, relații inter-umane și alte domenii. Din păcate, toate acestea, schimbă identitatea persoanei, dincolo de demnitatea ei reală, aceasta primind o dimensiune chiar virtuală. Se vorbește tot mai mult de o nouă antropologie. De exemplu, un mic dispozitiv, precum telefonul mobil inteligent, ar putea deveni o extensie și un însoțitor inseparabil al omului. Iată, cum, doar prin acest obiect societatea în sine devine digitalizată, căutând să se manifeste ca un organism viu, iar rețelele tehnice ca un sistem nervos.

[5] Sursa: http//poruncaiubirii.agaton.ro.
[6] Sursa: http//poruncaiubirii.agaton.ro.

Din acest scurt parcurs ne dăm seama că Internetul este o provocare pentru misiunea Bisericii. El aduce avantaje, dar și dejavantaje în pastorația online. Această nouă pastorație aduce un aport semnificativ în abordarea unor probleme dezvoltate de societatea postmodernă, dar are și limitări. Noi trebuie să o folosim, dar nu trebuie să uităm că omul rămâne o ființă a comuniunii și comunicării, a întâlnirii și manifertării iubirii, având modelul iubirii jertfelnice a Sfintei Treimi.

Bibliografie:

- Ică, Pr. Prof. Dr. Ioan, *Importanța parohiei pentru misiune. Unitatea dintre parohie și biserica locală, unitatea internă a parohiei, mijloace și metode de menținere a acesteia,* în Vol. Pastorație și misiune în Biserica Ortodoxă, Ed. Episcopiei Dunării de Jos, Galați, 2001,
- *Diaspora Bisericii Ortodoxe Române*, Ed. Basilica, București, 2021,
- Metallinos, Gheorghios D., *Parohia-Hristos în mijlocul nostru,*trad. Pr. Prof. Dr. Ioan I. Ică, Ed. Deisis, Sibiu, 2004,
- Nistea, Pr. Iulian, *Smartphone-urile și confidențialitatea informațiilor personale ale utilizatorului, Apostolia*, aprilie 2011,
- http:// gillesboulet.ca/textes/cyberesp.pdf.,
- http//www.usccb.org/comm/cyberspace.shtml,
- http//poruncaiubirii.agaton.ro.

„NU PLÂNGEȚI! NU A MURIT, CI DOARME“ - O PERSPECTIVĂ TEOLOGICĂ CU PRIVIRE LA ADORMIREA ÎN DOMNUL[1]

Masterand SORIN MARIAN BUDAI
Facultatea de Litere, Istorie și Teologie
Universitatea de Vest din Timișoara

Introducere

Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române a proclamat anul 2021 drept A*nul omagial al pastorației românilor din afara României* și *Anul comemorativ al celor adormiți în Domnul*; *valoarea liturgică și culturală a cimitirelor* în Patriarhia Română.[2] În cuvântul rostit de Preafericitul Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române cu ocazia proclamării anului omagial și comemorativ, acesta a evidențiat importanța pomenirii celor adormiți în Biserica lui Hristos, această pomenire fiind un act de mărturisire a comuniunii noastre cu cei adormiți.[3]

Comemorarea și amintirea celor adormiți necesită o cunoaștere a problematicii morții din perspectiva creștin ortodoxă.

Din perspectivă creștină, moartea nu este un sfârșit, ci este o trecere spre un nou început, unul veșnic. Din acest motiv, nu moartea în sine contează pentru un creștin, ci pregătirea sufletească pentru această mare trecere, iar starea sufletească în care se va afla omul, va fi amplificată în veșnicie.

Într-una din rugăciunile de iertare ce se citesc celui adormit la Slujba de înmormântare, ni se arată că Dumnezeu a îngăduit moartea: „pentru ca răutatea să nu fie fără de moarte”[4] Dacă moartea, ca finalitate a vieții pământești, nu ar fi existat, după căderea lui Adam și a Evei în păcat, omenirea ar fi continuat să păcătuiască la nesfârșit. Păcătuind la infinit, omul s-ar fi îndepărtat cu totul de Dumnezeu, izvorul vieții și al existenței sale. Dar iubirea nemărginită a lui Dumnezeu față de omenire, a îngăduit moartea tocmai pentru a-l opri pe om din a păcătui veșnic, și prin moarte îi aduce aminte de vremelnicia și deșertăciunea lumească, făcându-l să-și reconsidere modul în care își folosește libertatea.

În Sfânta Scriptură, ne este prezentat, în nenumărate rânduri, faptul că viața omului nu-și are finalitatea în moarte, ci este continuată, desăvârșită în veșnicie. În Evanghelia după Matei, capitolul 22, versetul 32, Mântuitorul le arată saducheilor, care nu credeau în înviere, că încă din Vechiul Testament, Dumnezeu se descoperă pe Sine ca fiind Dumnezeu al celor vii, nu al celor morți. Mântuitorul le arată prin aceasta faptul că purtarea de grijă a lui Dumnezeu față de oameni, nu încetează

[1] Lucrare coordonată de pr. lect. univ. dr. Adrian Covan.
[2] https://basilica.ro/a-fost-proclamat-anul-omagial-si-comemorativ-2021/ (10.04.2021).
[3] https://basilica.ro/cuvantul-patriarhului-romaniei-la-proclamarea-anului-omagial-si-comemorativ-2021/ (10.04.2021).
[4] *Panihida*, E.I.B.M.O, București, 2016, p. 43.

odată cu moartea lor, ci dimpotrivă, ea continuă, iar relația celor adormiți cu Dumnezeu este una mai apropiată, prin posibilitatea de a-L cunoaște pe Dumnezeu într-un mod mai desăvârșit.

Din acest motiv, pentru creștini, moartea nu este un eveniment tragic, ci este o întâlnire cu Dumnezeu, Cel căruia toată viața I-au urmat. Pentru că Dumnezeu este al celor vii, legătura dintre cei de pe pământ și cei trecuți în veșnicie este una foarte strânsă, având nădejdea că ei vor mijloci pentru cei rămași, urmând a fi împreună, în comuniune, în viața cea veșnică.

Apariția morții

La început, Dumnezeu a creat lumea spirituală, cuprinzând aici pe Sfinții Îngeri și pe toate puterile cerești. Mai apoi, a creat și lumea materială, adică cerul cu luminătorii săi și pământul cu toate viețuitoarele și toate cele care sunt așezate pe el. Dumnezeu îl creează pe om după chipul Său, cu mâinile Sale, pentru a fi o încununare a creației, stăpânitor peste toate viețuitoarele de pe pământ.(cf. Fac. 1,26). Omul a fost zidit prin fire fără de păcat, iar prin voință liber, această libertate a sa dându-i posibilitatea să rămână și să progreseze în bine, cu ajutorul darului dumnezeiesc, dar putea și să se îndrepte spre rău, lucru pe care Dumnezeu l-a îngăduit și l-a știut din momentul în care i-a oferit liberul arbitru.[5]

În primele capitole din cartea Facerii ne este prezentată apariția morții, ca urmare a neascultării. Dumnezeu, izvorul a toată bunătatea, l-a creat pe om după chipul Lui, dându-le din puterea Cuvântului Său și înzestrându-i cu libertatea de alegere. Dar știind că această libertate poate fluctua atât spre bine, cât și spre rău, le-a dat lor porunca care să-i îndepărteze de rău. Dumnezeu le-a poruncit: „Din toți pomii raiului poți să mănânci, dar din pomul cunoștinței binelui și răului să nu mănânci, căci în ziua în care vei mânca din el, cu moarte vei muri!" (Fac. 2, 16-17). Această expresie „a muri cu moarte", ne spune Sfântul Atanasie cel Mare, că nu reprezintă doar moartea, ci și dăinuirea în stricăciunea morții.[6]

Înțelepciunea lui Solomon ne arată că: „Dumnezeu a creat pe om întru nestricăciune și ca chip al veșniciei Lui. Dar prin pizma diavolului, moartea a intrat în lume" (Înțel. 2, 23-24). Ascultând de sfatul cel pierzător al diavolului, protopărinții noștri Adam și Eva au păcătuit, depărtându-se de cele veșnice și devenind părtași morții și stricăciunii morții. Sfatul șarpelui i-a îndemnat spre o poftire a pomului oprit, mai mult decât o îndreptare spre Dumnezeu, deși cunoșteau că fructul lui conține sămânța morții. Sfântul Maxim Mărturisitorul spune „Căci dacă moartea e descompunerea făpturii, iar trupul, care se susține prin afluență de mâncăruri, se descompune în mod natural necontenit, evaporându-se prin curgere, Adam necontenit își ținea în vigoare moartea pentru sine și pentru noi prin cele despre care credea că susțin viața."[7] Înțelegem din cuvintele Sfântului Maxim, că

[5] Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, Editura Scripta, București, 1993, p.70-71.
[6] Sfântul Atanasie cel Mare, *Tratat despre întruparea Cuvântului*, E.I.B.M.O, București, 2010, p. 136-137.
[7] Sântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, E.I.B.M.B.O.R, București, 2016, p. 233.

Adam a introdus moartea ca descompunere în trup, prin gustarea fructului oprit, despre care i se spusese că-i va aduce moartea, dar a ascultat sfatul șarpelui și a crezut că-i va aduce viață. Adam ar fi putut să-și păstreze veșnicia tot printr-o hrană, cea din pomul vieții. Această hrană a vieții este „Pâinea ce S-a pogorât din cer și a dat lumii viață”[8].

Dumnezeu le-a atras atenția protopărinților noștri despre ceea ce va urma dacă nu vor asculta porunca Sa. Astfel, Sfântul Grigorie Palama scrie: „Dacă omul ar fi ascultat de porunca dată lui la început, stăruind în harul ce-i fusese dat, ar fi avut parte astfel de desăvârşita unire cu Dumnezeu şi ar fi devenit veşnic ca Dumnezeu, îmbrăcându-se cu nemurirea.”[9] Nu era posibil ca omul să nu moară după neascultarea poruncii, căci Dumnezeu este Părintele Adevărului. În același timp, bunătatea lui Dumnezeu nu putea îngădui ca făptura Sa, făcută după Chipul Său, și chemată la asemănarea cu El, să fie dată pierzării prin neexistență, datorită amăgirii diavolului și a neglijenței lor.[10]

Fiind izgonit omul din paradis, acesta „s-a îmbrăcat cu murirea, adică cu mortabilitatea și grosolănia corpului, căci aceasta simbolizează îmbrăcarea în piei”[11], spune Sfântul Ioan Damaschin. Dar Dumnezeu nu a trecut cu vederea făptura Sa, l-a călăuzit pe om, l-a chemat la pocăință prin potop, prin războaie, prin semne și minuni care dovedeau purtarea Sa de grijă, mai apoi prin lege, prin profeți.[12] Prin toată această purtare de grijă a lui Dumnezeu, înțelegem „Că El a cunoscut zidirea noastră, adusu-şi-a aminte că țărână suntem.” (Psalmul 102, 14), după cum Însuși Duhul Sfânt ne spune prin psalmist. Cu toate că omul a fost sub directa povățuire a lui Dumnezeu, pe parcursul întregii istorii a Vechiului Testament și a avut parte de o pregustare a Slavei lui Dumnezeu, diavolul avea stăpânire asupra oamenilor prin moarte.[13]

Pentru a-l readuce pe om din stricăciune la nestricăciune, a fost necesar ca Cel ce l-a adus pe om la viață, să-l restabilească în viață. În Tratatul despre întruparea Cuvântului, Sfântul Atanasie cel Mare pune foarte mult accentul pe această necesitate a răscumpărării de către Cuvântul prin care au fost create toate, căci ,,fiind Cuvântul Tatălui și fiind mai presus de toate, era firesc că numai El avea puterea să creeze din nou toate și să pătimească pentru toți și să fie pentru toți sol vrednic pe lângă Tatăl”[14].

„De aceea, precum printr-un om a intrat păcatul în lume şi prin păcat moartea, așa și moartea a trecut la toți oamenii, pentru că toți au păcătuit în el.” (Romani 5, 12). Sfântul Apostol Pavel evidențiază apariția morții în lume ca urmare a păcatului neascultării săvârșit de Adam și de Eva. Datorită faptului că prin păcatul unui om a intrat moartea, era necesar ca cel prin care avea să fie biruită

[8] *Ibidem*, p. 234.
[9] *Omilii,* LVII. Cf. Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica,* II, 11.
[10] Sfântul Atanasie cel Mare, *op. cit.*, p.142.
[11] Sfântul Ioan Damaschin, *op. cit*, p. 95.
[12] *Ibidem*.
[13] Pr. Ioannis Romanides, *Dogmatica patristică ortodoxă*, Editura Ecclesiast, p. 83.
[14] Sfântul Atanasie cel Mare, *op. cit.*, p.145.

moartea, să fie fără de păcat. Acest lucru fiind imposibil pentru un simplu om, căci firea omului este predispusă păcatului, din iubirea Sa de oameni, Cuvântul își ia trup omenesc, care poate muri și prin care a biruit moartea întregii omeniri. [15]

„Unde-ți este, moarte, boldul?"

„Că din moarte la viață și de pe pământ la cer, Hristos Dumnezeu ne-a trecut pe noi"[16]. Învierea Mântuitorului Iisus Hristos, a dat morții o nouă perspectivă, stăpânirea acesteia asupra lumii a fost biruită. Moartea era cu adevărat un eveniment înfricoșător, chiar dacă era firesc, dar după învierea Domnului creștinii cred că moartea este un eveniment fericit în vieţuirea lor. Așadar nici un creștin nu trebuie „nici să plângă, nici să hulească această faptă mare a lui Hristos! Că a biruit moartea!"[17]

În percepția creștină, moartea nu mai este o pedeapsă, ci devine o trecere a omului din vremelnicia pământească spre veșnicie. Moartea îi dă un sens vieții noastre pământești, având posibilitatea să dobândim mântuirea, în conformitate cu modul în care ne trăim viața și cu faptele noastre. Acest sens pe care moartea îl dă vieții, este deosebit de important prin faptul că acest eveniment ne schimbă cu totul modul existenței noastre, eminamente diferit de cele trecătoare de pe pământ, care, își găsesc desăvârșirea lor în Dumnezeu.[18]

Moartea capătă un sens pozitiv datorită comuniunii depline cu Dumnezeu, devenită posibilă prin Hristos. Devine pentru creștini un eveniment fericit, o trecere spre viața veșnică și o așezare într-un „oraș, fără margini"[19], după cum îl numește Sfântul Ambrozie al Milanului.

Privit în lumina Învierii Mântuitorului și în perspectiva făgăduințelor Lui, fenomenul morții trupești nu mai poate fi identificat cu dispariția în neant și cu teama. Pentru cei ce ascultă cuvântul Evangheliei, pieirea trupului nu mai este nici o înfrângere, nici o pierdere, ci o biruință și o bucurie. Acestea din doua motive: ea face mai întâi să înceteze pentru totdeauna tirania păcatului și teama de moarte: „să izbăvească pe acei pe care frica morții îi ținea în robie pe toată viața" (Ev. 2,15), iar mai pe urmă, să prilejuiască intrarea sufletului într-un nou mediu de viață, în cerească Împărăție a Lui Iisus Hristos: „Căci pentru mine viața este Hristos, iar moartea un câștig" (Flp. 1,21).

Renumitul teolog ortodox, Olivier Clément, numește moartea „o crimă", pentru că aceasta afectează existența omului creat pentru veșnicie.[20] Tocmai pentru

[15] *Ibidem*,, p.148.

[16] „Slujba Învierii", E.I.B.M.B.O.R, București, 2000, p.26.

[17] Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilia XXXI, 3 , Omilii la Matei,* col. P.S.B., 23, E.I.B.M.B.O.R, București, 1994, p. 385.

[18] Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă III*, E.I.B.M.O, București, 2010, p. 225.

[19] Sfântul Ambrozie al Milanului, *Scrisoarea a II-a, 24*, col. P.S.B., 53, E.I.B.M.B.O.R, București, 1994, p. 34.

[20] Olivier Clément, *Întrebări asupra omului*, Editura Apostolia și Editura Reîntregirea, Paris-Alba Iulia, 2019, p. 174.

că ea este un fenomen contrar naturii, apare frica de moarte. Diavolul se folosește de moarte pentru a-i arunca pe oameni în robia fricii. Creștinismul înțelege această frică și exprimă o spaimă de durerile morții ca despărțire a sufletului de trup, precum și Hristos a manifestat această teamă.[21] De asemenea, creștinismul oferă și o ușurare față de această teamă, prin nădejdea comuniunii veșnice cu Dumnezeu și prin iubire, căci Sfântul Apostol Ioan ne spune că: „În iubire nu este frică, ci iubirea desăvârşită alungă frica, pentru că frica are cu sine pedeapsa, iar cel ce se teme nu este desăvârşit în iubire." (1 Ioan, 4, 18).

Moartea este un eveniment dureros și pentru ceilalți oameni. Oamenii se întristează datorită despărțirii de cei dragi, chiar dacă Sfântul Apostol Pavel ne învață că „nu suntem ca cei care nu au nădejde" (1 Tesaloniceni 4, 13). Dar aflăm din Evanghelia după Ioan că Însuși Mântuitorul a lăcrimat pentru prietenul său Lazăr, atunci când a ajuns la mormântul său. Atât în cazul învierii fiicei lui Iair, cât și în cazul învierii fiului văduvei din Nain, observăm că Mântuitorul îi îndeamnă pe cei întristați să nu mai plângă. Prin Mântuitorul Iisus Hristos, moartea acestora a redevenit viață, de asemenea, trăind viața în Hristos, prin moarte ne mutăm la viață.

Oamenii care își trăiesc viața în comuniune cu Biserica lui Hristos, în dragoste față de Dumnezeu și față de aproapele, nu-și au sfârșitul în nici o moarte, ci îl dobândesc pe Cuvântul cel viu și lucrător al lui Dumnezeu.[22] Toată sârguința omului pe acest pământ, de a se ruga, de a își lucra virtuțile, de a își preda întreaga viață lui Dumnezeu, are un singur scop, acela de a își pregăti sufletul pentru marele eveniment al morții.[23] Despărțirea sufletului de trup și descompunerea acestuia, în cele din care a fost zidit, nu mai este considerată o pedeapsă a păcatului, ci devine un remediu al păcatului. Pentru creștinul pregătit pentru această trecere, ea reprezintă o predare deplină lui Dumnezeu, manifestată de-a lungul întregii vieți ca o năzuință a predării totale.[24]

Faptul că murim are un avantaj: ne obligă la sens, sau măcar la punerea unei probleme. O viață care nu ar avea niciun sfârșit nu ne-ar îndemna să facem vreun lucru anume. Am putea stagna fără scop în încetinirea fără capăt a veacurilor. Dar moartea, ca termen limită imprescriptibil, introduce o urgentă definire a scopurilor noastre. Arhimandritul Emilianos Simonopetritul mărturisește despre amintirea morții: „Dacă nu ar exista boala mea, dacă nu ar exista moartea mea, posibilitatea să mor chiar mâine, ci aș putea să-mi stabilesc eu numărul zilelor, adică să stabilesc și să rânduiesc eu cât trăiesc, unde să merg și unde să mor, dacă aș ști că pot să rânduiesc să merg undeva, iar Dumnezeu să mă ducă acolo, atunci vă întreb: Ce mi-ar mai aminti că sunt trecător și vremelnic?"[25]

---

[21] Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *op. cit*, p. 229.
[22] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *op. cit*, p. 216.
[23] Arhim. Zaharia Zaharou, *Omul cel tainic al inimii (1 Petru 3, 4)* , Editura Basilica, București, 2014, p. 42.
[24] Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *op.cit.*, p. 236.
[25] Arhimandrit Emilianos Simonopetritul, *Așteptarea lui Dumnezeu Despre boală suferință și moarte* Editura Sfântul Nectarie, 2019, p.59.

Părintele Cleopa Ilie de la Mănăstirea Sihăstria, îndemna oamenii ce veneau la el să aibă pururea gândul la moarte. Adesea, părintele repeta cuvintele „moarte, moarte, moarte" și „groapă, groapă, groapă". În monahism exista obiceiul ca unii părinți să aibă în chiliile lor un sicriu în care dormeau, și un cap de mort, pentru a fi neîncetat cu gândul la ceasul morții, iar astfel să se poată ruga cu stăruință.[26] Poate părea stranie această atitudine a părinților, dar această învățătură primită de la Sfinții Părinți, are ca scop pregătirea omului pentru întâlnirea cu Hristos. Sfântul Vasile cel Mare spune că „cel mai bun sfetnic în viață este aducerea aminte de moarte". Iar Sfântul Ioan Damaschin zice: „O, moarte, moarte, mai bine te-am numi noi viață!"[27] De asemenea, Sfântul Antonie cel Mare spune: „Moartea de o va avea omul în minte, nemurire este; iar neavând-o în minte, moarte este. Dar nu de moarte trebuie să ne temem, ci de pierderea sufletului, care este necunoștința lui Dumnezeu."[28] În ceea ce privește vederea mormintelor, Sfântul Ioan Gură de Aur, ne spune că, în mod special, acestea stau la intrările orașelor, ca pildă de smerenie, aducându-ne aminte de slăbiciunea firii noastre și de faptul că în orice clipă ne putem alătura celor ce se află în morminte.[29]

„Privegheați, că nu știți ziua, nici ceasul când vine Fiul Omului."

Adresându-se mulțimilor, Mântuitorul îi întreabă: „Căci ce-i folosește omului să câștige lumea întreagă, dacă-și pierde sufletul? Sau ce ar putea să dea omul, în schimb, pentru sufletul său?" (Mc. 8, 36-37) Aceste întrebări ale Mântuitorului ne arată cât este de prețios sufletul omului, iar pierderea acestuia nu poate fi răscumpărată de nimic. Avem obligația morală de a ne îngriji pentru suflet, cel puțin în aceeași măsură cum ne îngrijim de trupul nostru. În urma morții, sufletul se desparte de trup, care se descompune după legea firii, iar sufletul se îndreaptă spre judecata sa, după cum ne arată Sfântul Apostol Pavel: „Și precum este rânduit oamenilor o dată să moară, iar după aceea să fie judecata." (Evrei 9, 27)

Judecata sufletului, în urma căreia unele suflete vor avea parte de fericirea veșnică, iar altele de osânda veșnică, se va face în funcție de modul în care ne-am manifestat libertatea în viață. Dumnezeu își dorește ca toți oamenii să dobândească mântuirea, dar însăși starea lor, respingerea de către oameni a comuniunii cu Dumnezeu, îi va face să rămână în nefericirea veșnică, ca urmare a libertății lor.[30]

În capitolul Eshatologic (25) din Evanghelia după Matei, Mântuitorul ne arată că accentul se va pune pe slujirea aproapelui, în conformitate cu aceasta vom

[26] Ioan Gînscă, *Din cuvintele Arhimandritului Cleopa Ilie*, Editura Teognost, Cluj-Napoca, 2004, p.164.
[27] Arhimandrit Ilie Cleopa, *Ne vorbește Părintele Cleopa*, ediția a 2-a, vol. 5, Editura Mănăstirea Sihăstria, Vânători-Neamț, 2004, p. 75.
[28] *Învățături despre viața morală*, în 170 capete, Cap 49, Filocalia rom., vol I, Editura Humanitas, București, 2017, p.16.
[29]Sfântul Ioan Gură de Aur, *Pentru moarte și pentru sfârșitul lumii*, în Mărgăritare, Editura Sophia, București, 2010, p. 196.
[30] [30] Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *op.cit.*, p.271.

fi rânduiți de-a dreapta sau de-a stânga. Slujirea aproapelui trebuie privită ca o descoperire a lui Dumnezeu în semenii noștri, nu ca o simplă faptă din compasiune. Dumnezeu a rânduit ca perioada temporală în care vieţuim pe pământ, să o trăim cu credință și fapte bune, căci prin acestea vom ajunge în împărăția Sa. Conștiința noastră este cea care ne va indica răspunsul la judecată, văzând dacă haina pe care o avem este cea potrivită de Nuntă. Sfântul Ambrozie al Milanului, ne prezintă ceea ce Hristos îi răspunde unui om care cere izbăvire în clipa judecății: „Nu te judec eu, faptele tale te judecă; ele te acuză, ele te condamnă. Te judecă legile pe care ca judecător nu le schimb, ci le păzesc. N-aduc nimic de la mine; dimpotrivă, judecata pleacă de la tine și ajunge tot la tine. Judec după ceea ce aud, nu după ceea ce voiesc. De aceea este adevărată judecata mea, fiindcă nu mă supun voinței, ci dreptății."[31]

Contactul nostru cu veșnicia va fi în funcție de atitudinea noastră, care ne îndreaptă spre bine sau spre rău. Vedem în Filocalie că soarele luminează și încălzește toată creația, dar încălzind noroiul, se întărește, iar încălzind ceara, ea devine moale și poate fi folosită după cum dorim. În același fel, dacă prin viața noastră ne aplecăm spre cele veșnice, inima noastră se va încălzi și Dumnezeu Își poate întipări chipul în ea.[32]

Pe fresca din exteriorul mănăstirii Sucevița, este reprezentată scara prin care urcăm spre Hristos. În partea de sus a scării, Mântuitorul îi așteaptă pe oameni cu brațele deschise, pe partea superioară a scării sunt cete de îngeri care îi povățuiesc pe cei ce urcă, iar în partea inferioară sunt demonii care încearcă să îi atragă prin patimi pe cei ce urcă. Fiecare treaptă reprezintă o patimă sufletească prin care, cei ce sunt stăpâniți de respectiva patimă, cad în adâncul cel întunecat, care nu este altceva decât lipsa comuniunii cu Hristos.[33] Având în fața ochilor, exemplificarea modului prin care patimile ne depărtează de Dumnezeu și ne opresc din drumul nostru spre mântuire, ne găsim nădejdea în pocăință.

Fiind încă pe acest pământ, suntem datori să fim pregătiți în fiecare clipă, căci nu cunoaștem momentul în care va veni Domnul fie că este sfârșitul nostru personal, fie pentru Înfricoșătoarea Judecată. Iar starea în care ne va găsi moartea, va fi hotărâtoare pentru noi, primind răspunsul pentru veșnicie, pe care nu îl vom putea schimba. Avem, dar, posibilitatea de a ne îndrepta prin pocăință, luând exemplul tâlharului care s-a pocăit în ultima clipă și a dobândit veșnicia.

Sfântul Ciprian al Cartaginei, în Cartea a II-a către Demetrian, îndeamnă stăruitor la pocăință înainte de sfârșitul vieții, astfel el spune: „Vă îndemn pe voi, până când încă este cu putință, până când încă mai rămâne câtăva vreme, - aduceți mulțumire lui Dumnezeu (…). Pentru cine trăiește încă în această lume, nici-o pocăință nu e târzie. Intrarea la îndurarea lui Dumnezeu este deschisă și apropierea ușoară celor ce caută și înțeleg adevărul. Roagă-te pentru păcate măcar la sfârșitul și la ieșirea din viața vremelnică (…) Celui credincios dragostea divină îi arată

[31] Sfântul Ambrozie al Milanului, *Scrisoarea a LXXVII-a, 24*, col. P.S.B., 53, E.I.B.M.B.O.R, București, 1994, p. 307-308.
[32] Arhim. Zaharia Zaharou, *op.cit*, p.59.
[33] *Ibidem*,, p.272.

îndurare mântuitoare și chiar la moarte se face trecere spre nemurire”[34]. Pocăința aduce cu sine, înțelegerea faptului că viața noastră pământească este vremelnică și moartea ne este alături în orice clipă. Așadar, pocăința ajută la îndreptarea și curățirea vieții, chiar la sfințenie, având exemplul atâtor Sfinți, cum ar fi Sfânta Cuvioasă Maria Egipteanca, dar are și rolul de aducere aminte de vremelnicia vieții și de apropierea morții.

Prin toate acestea, moartea și judecata, nu mai sunt spăimântătoare pentru creștini, căci avem nădejde în cuvântul Domnului care spune „Adevărat, adevărat zic vouă: Cel ce ascultă cuvântul Meu şi crede în Cel ce M-a trimis are viaţă veşnică şi la judecată nu va veni, ci s-a mutat de la moarte la viaţă.” (Ioan 5, 24)

Veșnica lor pomenire, din neam în neam

Sfânta Biserică, prin slujitorii săi, îi călăuzește pe oameni încă de la nașterea lor în această lume, până la adormirea acestora. Dar legătura Bisericii cu cei trecuți în veșnicie nu se oprește aici, ci continuă prin rugăciunile neîncetate pentru iertarea păcatelor și odihna lor cea veșnică.[35] „Tu ești, Doamne, viață celor vii, deci pe cei ce cu credință i-ai mutat de pe pământ, odihnește-i cu Sfinții întru lumina feței Tale, dăruindu-le lor iertare păcatelor, pentru multă îndurarea Ta, Doamne”[36]

Rugăciunile pentru cei adormiți sunt practicate în Biserică încă din perioada Apostolică, având ca temei cuvântul Sfântului Apostol Pavel care ne îndeamnă: „Rugați-vă pentru toți...” (Coloseni 1, 9). Dar și mărturia: „Pomenește-mă, Doamne, când vei veni întru împărăția Ta” (Luca 23, 2), dar și rezultatul acestei pomeniri: „Adevărat zic ție, astăzi vei fi cu Mine în rai” (Luca 23, 43), prin care ni se descoperă folosul rugăciunii și a pomenirii celor adormiți. Necesitatea rugăciunii pentru cei adormiți ca rânduială venită de la Sfinții Apostoli, o regăsim în cuvintele Sfântului Ioan Gură de Aur: „Cum și în ce mod îi putem ajuta? Să ne rugăm pentru cei morți, punând și pe alții să se roage și dând săracilor milostenii pentru sufletele lor. Căci nu degeaba s-a rânduit de către Apostoli ca să se facă pomenire la Sfintele și înfricoșătoarele Taine pentru cei mutați de la noi; au știut ei că mult folos vor avea, mult ajutor vor căpăta. Pentru că atunci întregul popor stă cu mâinile ridicate către Dumnezeu când clerul întreg se roagă, când înfricoșata Taină stă de față, apoi cum să nu îmblânzim pe Dumnezeu, rugându-L pentru ei?”[37]

Biserica pomenește pe cei adormiți și se roagă pentru aceștia, din perspectiva eshatologică a dobândirii iertării păcatelor și a îndurării Stăpânului în

[34] Silvestru- Episcop de Canev, *Teologia Dogmatică Ortodoxă vol. V*, Editura Credința Strămoșească, Iași, 2001, p. 65.
[35] Pr. prof. dr. Ene Branișteș, *Liturgica Specială,* ediția a III-a, Editura Nemira, București, 2002, p. 364.
[36] *Octoihul Mare*, *care cuprinde slujba Învierii pe opt glasuri*, Tipografia cărților bisericești, București, 1952, Glasul al III-lea, Peasna a 8-a, Stihira a V-a, p. 271.
[37] Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilii la Epistola către Filipeni a Sfântului Apostol Pavel,* Editura Icos, 1993, p. 29.

ziua judecății. Căci oamenii, nemaiputând face nimic pentru mântuirea lor, după ce au trecut la cele veșnice, prin rugăciunile Bisericii și rugăciunile personale, însoțite de milostenie, pot primi un răspuns bun la judecată.[38]

Aceste pomeniri, sunt o dovadă a dragostei față de aproapele. Îndemnul Sfântului Apostol Iacov: „rugați-vă unul pentru altul" (Iacov 5, 16), ne arată necesitatea rugăciunii și pentru cei adormiți căci aceasta este legătura dintre cei vii și cei morți. Atunci când ne rugăm pentru iertarea păcatelor celor adormiți, atunci când facem milostenie pentru sufletele lor, noi săvârșim o faptă a dragostei, care ne apropie și mai mult unii de alții și împreună de Dumnezeu. Căci „Dumnezeu este iubire şi cel ce rămâne în iubire rămâne în Dumnezeu și Dumnezeu rămâne întru el." (I Ioan 4, 16).

Mijlocirile Bisericii pentru sufletele celor adormiți se manifestă prin trei forme: rugăciunea, sfânta jertfă și milostenia. Chiar înainte de moarte, Biserica a rânduit să se facă „Slujba la ieșirea cu greu a sufletului" pentru cei care, din diferite motive, nu își pot da sufletul. Dar odată cu moartea acestuia, încep pregătirile și rânduielile cu privire la pregătirea adormitului și la prohodirea acestuia. Cu privire la pregătirea adormitului și momentele ce urmează după acest eveniment, părintele Ene Braniște vorbește astfel: „Glasul clopotului ne duce totodată cu gândul la trâmbița cu care îngerul va vesti sfârșitul lumii și scularea celor morți din morminte pentru înfricoșătoarea Judecată de Apoi (Matei 25, 31; I Corinteni 15, 52; 1 Tesaloniceni 4, 16). Apoi, trupul mortului este scăldat în semn de curățire, cu apă curată, care ne aduce aminte de apa Botezului, prin care răposatul a intrat în Biserică; în continuare, este îmbrăcat în straie noi și curate, închipuind veșmântul cel nou al nestricăciunii, cu care vom învia la ziua judecății (I Corinteni 15, 42-44). Trupul este pus apoi în sicriu pentru a fi ocrotit de greutatea pământului și pentru că el se află sub acoperământul Celui Preaînalt și odihnește sub umbra Celui Atotputernic. Mortul este așezat cu privirea spre răsărit, ca și la Botez, pentru că dinspre răsărit ne-a răsărit Hristos, lumina cea adevărată, și tot de acolo va veni El la judecata viitoare (Matei 24, 27). Pe piept se pune o icoană sau o cruce pentru că un creștin își dă duhul lui Hristos, iar Crucea Lui sau sfântul zugrăvit pe icoană este scut și armă împotriva îngerilor răi. La capul mortului și în sfeșnicele aduse în jurul mortului se aprind lumânări, căci lumina este, pe de o parte, călăuză sufletului pe calea spre veșnicie, risipind întunericul morții, iar pe Hermeneutica textului religios, în perspectivă soteriologică de altă parte, ea Îl simbolizează pe Hristos și Evanghelia Sa. Lumâ-nările simbolizează apoi candelele sau lumina faptelor bune cu care creștinul Îl va întâmpina pe Mirele Hristos la Judecata de Apoi. Același lucru îl simbolizează și lumânarea care se pune în mâinile celui ce trage să moară, precum și lumânările care se împart celor de față la înmormântare și la parastas."[39] Vedem că toate aceste ritualuri și pregătiri ale trupului celui adormit, au rolul de a arăta demnitatea pe care acesta o avea când era în viață, aceea de creștin, de membru al Sfintei Biserici a lui Hristos.

[38] Jean-Claude Larceht, *Viața liturgică*, Editura Doxologia, Iași, 2017, p. 304.
[39] Pr. prof. Dr. Ene Braniște, *op. cit*., p. 365-366.

Într-o legătură aparte cu Slujba înmormântării sunt și pomenirile, care se fac la nouă zile, patruzeci de zile, la trei luni, la șase luni și la un an după moarte, apoi în fiecare an, în ziua morții. Aceste soroace, sunt rânduite de Biserică pentru ca legătura dintre cei vii și cei adormiți să fie neîntreruptă. Aceste zile de pomenire, au fost rânduite de Biserică, pentru a ne îndeplini datoria creștinească de a ne aduce aminte cu sfințenie de cei care au trecut la Domnul.

Folosul pomenirilor este, în mod special, acela de a spori dragostea dintre cei rămași pe pământ și cei trecuți la cele veșnice. Prin acestea, întărim și nădejdea în mila lui Dumnezeu, în mântuirea creștinilor care este posibilă și după moarte, prin rugăciuni, prin iertarea păcatelor celor pentru care se săvârșesc slujbele de pomenire, căci Dumnezeu, ascultă de fiecare dată rugăciunea Bisericii.

Concluzii

Din cele prezentate, putem vedea că Dumnezeu nu este creatorul morții, ci aceasta a fost îngăduită de Dumnezeu, ca urmare a căderii omului în păcat. Dar pentru ca moartea și stricăciunea morții să nu fie veșnică pentru om, din iubire de oameni, Dumnezeu a rânduit ca Domnul și Dumnezeul și Mântuitorul nostru Iisus Hristos, să se întrupeze de la Duhul Sfânt prin Maica Domnului, după cum mărturisim în simbolul de credință. Întruparea Domnului a avut ca scop mântuirea și salvarea omenirii din stricăciunea în care se afla. Pentru aceasta, Mântuitorul a primit a fi răstignit și a muri, ca prin moartea Sa, moartea să fie biruită.

Creștinismul își are fundamentul în pătimirile Domnului, în moartea și învierea Lui. Având această credință, moartea nu este percepută în sens negativ, ci are sensul de înviere, iar precum învierea nu a putut avea loc fără moartea Mântuitorului, tot așa, învierea noastră sufletească, nu poate avea loc fără moartea trupească.

Cunoscând că în orice clipă, viața noastră pământească poate lua sfârșit, creștinul se pregătește cu luare aminte pentru acest eveniment necunoscut. Pregătirea aceasta constă în trăirea permanentă a vieții în Hristos și în Biserica lui Hristos. Căci omul care și-a trăit viața în bună rânduială, atunci când se apropie sfârșitul vieții, are nădejdea că își va lua răsplata, în Împărăția Cerurilor, pentru faptele sale bune. Căci spune Mântuitorul: „Cel ce ascultă cuvântul Meu şi crede în Cel ce M-a trimis are viață veșnică și la judecată nu va veni, ci s-a mutat de la moarte la viață.” (Ioan 5, 24)

Pocăința, este o stare sufletească necesară creștinului ce se pregătește pentru trecerea la cele veșnice. Această stare de pocăință, îl face pe om să își cunoască și să își recunoască păcatele sale, să plângă pentru ele și să primească dezlegare de aceste păcate, urmând ca cealaltă vreme a vieții să o petreacă în pace și să nu mai săvârșească acele păcate.

Pentru creștini, moartea nu reprezintă decât o despărțire vremelnică de cei pe care îi iubim. Dragostea față de cei adormiți se manifestă prin milosteniile făcute pentru sufletul lor, prin rugăciunile personale sau ale Bisericii. Dragostea este singura care nu dispare, singurul rod al creștinului care trece cu el dincolo de viața

pământească, căci ne arată Sfântul Apostol Pavel că: „Acum rămân acestea trei: credința, nădejdea și dragostea. Iar mai mare dintre acestea este dragostea.” (I Corinteni 13, 13).

În nădejdea mântuirii celor adormiți, Biserica se roagă pentru iertarea păcatelor acestora, și îi mângâie pe cei rămași în doliu după plecarea celor dragi. Creștinii așteaptă clipa când vor putea culege roadele din această viață, când eforturile noastre de a ne mântui își vor găsi răsplata în veșnicie unde vom fi „transformați din slavă în slavă” (II Corinteni 3, 18).

Astfel, pentru că momentul morții noastre ne este necunoscut, este necesar să ne pregătim neîncetat. Această pregătire o putem face prin rugăciune neîncetată, prin post, prin mărturisirea păcatelor noastre, pentru a primi Trupul și Sângele Mântuitorului Hristos ca merinde pentru viața cea veșnică. Toate acestea trebuie făcute de un creștin, ca nu cumva moartea să vină pe neașteptate și să ne găsească nepregătiți. Avem ca întărire și nădejde spre înviere cuvintele de îmbărbătare ale Sfântului Apostol Pavel, care zice: „Că dacă trăim, pentru Domnul trăim, și dacă murim, pentru Domnul murim. Deci și dacă trăim, și dacă murim, ai Domnului suntem” (Romani 14, 8).

VALENȚE ALE PASTORAȚIEI TINERILOR DIN BISERICA ORTODOXĂ ROMÂNĂ. ACTIVITATEA SOCIAL-MISIONARĂ A BISERICII ORTODOXE ÎN LUME[1]

Masterand TUDOR-IOAN MUNTEAN
Facultatea de Litere, Istorie și Teologie
Universitatea de Vest din Timișoara

Introducere

Unul dintre sensurile cuvântului valență pe care îl regăsim în dicționar este acela de „posibilitate de dezvoltare”[2]. Dar această posibilitate de dezvoltare, această valență o regăsim și în viața și activitatea Bisericii Ortodoxe Române. Analizând totul mult mai concret se va observa că sunt prezente mai multe valențe sau mai multe căi de dezvoltare spirituală, de desăvârșire în credință a tinerilor din sânul Bisericii noastre.

Prezența încercărilor de îmbunătățire a vieții spirituale tinerilor este produsul împlinirii de către Biserică a îndemnurilor pe care Mântuitorul Hristos le-a lăsat lumii: *„Drept aceea, mergând, învăţaţi toate neamurile, botezându-le în numele Tatălui şi al Fiului şi al Sfântului Duh”* (Matei 28, 19) și *„în dar aţi luat, în dar să daţi”* (Matei 10, 8). Hristos lasă moștenire Sfinților Apostoli și prin ei nouă lucrarea de propovăduire și sfințire a oamenilor ca mădulare ale trupului tainic al Mântuitorului.

Scopul prioritizării

Motivul pentru care Biserica Ortodoxă Română îi vede pe tineri ca pe o prioritate este regăsit în Sfânta Scriptură, unde Sfântul Apostol Pavel îi oferă lui Tit următorul îndemn pastoral: *„Îndeamnă, de asemenea, pe cei tineri să fie cumpătaţi”* (Tit 2, 6). Însă îndemnul paulin nu rămâne blocat între granițele spațio-temporale ale istoriei, acesta traversează istoria și se face neîncetat actual în biserică. Iar cumpătarea tinerilor este mereu căutate de slujitorii sfintelor altare.

Scopul pentru care apostolul neamurilor îndeamnă pe apostolii vremurilor să păstorească cu atenție tinerii este revelat de unii dintre teologii contemporani nouă. Iar toate acestea le putem numi frumos „definiții ale tinereții”. De exemplu vrednicul de pomenire mitropolit Nicolae Mladin enunța foarte frumos ce este tinerețea: *„Tinerețea este puritate și zâmbet, este generozitate și avânt, este sete de ideal și*

[1] Lucrare coordonată de pr. lect. univ. dr. Marius Florescu.
[2] Potrivit Dicționarului explicativ al limbii române (https://dexonline.ro/definitie/valen%C8%9B%C4%83/definitii 24.04.2022, 12:55).

dăruire"[3]. O altă creație de cuvinte prin care sunt pomeniți tinerii vine din partea marelui Nichifor Crainic: *„Vremea noastră este vremea tinerilor. O lume veche se dărâmă, o lume nouă își caută formele de viață. Pulsul ei zvâcnește în arterele tineretului. Puls iuțit de neliniște, întretăiat de nesiguranțe, biciuit de enigme… Neliniștile generației vechi se transformă în suspine după lumea care amurgește; zbuciumurile generației noi sunt nădejdi aruncate spre lumea care vine. De aceea tineretul de azi este preocuparea universală"*[4].

Cu alte cuvinte tinerii sunt viitorul apropiat al Bisericii Ortodoxe, în general, iar al celei din România, în special. Astfel că preocuparea pentru ei nu este altcevca decât un efort eclesiologic de creștere, dezvoltare și desăvârșire al tinerelor mădulare ale trupului tainic al lui Hristos. Prin grija față de tineri se arată grija față de trupul Mântuitorului.

Valențe

Precum darurile Duhului Sfânt sunt deosebite, tot așa și modurile prin care Duhul lui Dumnezeu lucrează în biserică în vederea creșterii și perfecționării sufletești ale tinerilor din sânul acesteia sau a celor care încă se află doar în pridvorul ei.

Prin urmare, câteva dintre modurile prin care Biserica Ortodoxă Română caută să dezvolte contactul tinerilor cu Hristos, creând așadar reușita unei comuniuni depline cu Fiul lui Dumnezeu cel întrupat și înviat sunt: Sfânta Liturghie, cateheza, pelerinajul, programele educaționale și taberele pentru tineret.

a. Sfânta Liturghie și catehezele

Pentru acestea au fost folosite mărturiile părintelui Visarion Alexa de la Biserica „Pogorârea Sfântului Duh și Sfântul Nicolae" – Militari. După cum știm, părintele Visarion este o figură emblematică a bisericii noastre, fiind un apostol al tinerilor, iar din acest motiv mărturiile lui sunt vrednice de luat în considerare. El declara că tinerii *„reprezintă marea miză a întâlnirii dintre Dumnezeu și om"*[5], dar și faptul că *„au nevoie de o viață duhovnicească intensă"*[6]. Iar în urma acestor observații părintele Visarion a început să săvârșească Sfânta Liturghie de patru ori pe săptămână, iar motivul care a stat în spatele acestei decizii a fost pelerinajul său pe la mănăstirile din Moldova. Acolo a observat că deasa săvârșire a liturghiei însoțită de o participare fizică și sufletească a celor de față ajută la apropierea și închegarea unui grup. Lucrul acesta a dat rezultate, pentru că unii dintre acești tineri

[3] Mitropolit Dr. Nicolae Mladin apud. Pr. Mihai Iosu, *Studii de Teologie Practică*, Ediția a II-a, Revăzută și adăugită, Ed. Astra Museum, Sibiu, p.120.
[4] Nichifor Crainic apud. *Ibidem*, p. 134
[5] *Dialoguri Pastorale despre Misiunea Bisericii în rândul tinerilor*, Ed. Cuvântul Vieții a Mitropoliei Munteniei și Dobrogei, București, 2016, p. 26.
[6] *Ibidem*, p. 26.

„între două escale de avion, vin la biserică și participă la Liturghia de duminică”[7]. Dar poate cea mai credibilă mărturie este cea venită din inima unui tânăr voluntar din parohie, care i-a spus părintelui: *„Dumneavoastră să faceți Liturghie, că asta ne dă putere”*[8].

Dar mai înainte de liturghia euharistică este cea a cuvântului, motiv pentrui care părintele Visarion nu a putut priva tinerii de aceste minunate întâlniri didactico-pastorale. Iar despre acestea mărturisea părintele că *„dacă nu le făceam săptămânal, tinerii nu mai vin”*[9]. Catehezele ținute de părinte purtau diferite titluri pentru că diferite erau și problemele abordate în cadrul lor. Dintre acestea amintim pe cele care purtau titlul de „Cursuri de supraviețuire urbană”; iar acestea au fost făcute deoarece *„tinerii sunt foarte stresați, triști, depresivi și atunci au nevoie de un ghid de supraviețuire”*[10]. Conform spuselor părintelui la aceste întâlniri participau musulmani, hinduși sau adepți ai diferitelor spiritualități orientale care au venit aduși de prietenii lor ortodocși, iar unii din ei trecând chiar la ortodoxie.

Din cele două moduri de transmitere al lui Hristos (cuvânt și Euharistie) reușita (valența) Bisericii Ortodoxe Române constă în creșterea numărului de tineri prezenți în sânul unei comunități.

b. Pelerinajul

Pentru partea aceasta vom lua mărturiile părintelui protoiereu Ioan Popescu de la Biserica Icoanei. El definea pelerinajul astfel: *„Pelerinajul este o acțiune care mobilizează, iar tinerii de astăzi au nevoie de mobilizare”*[11]. Motivul pentru care părintele a ales pelerinajul ca mijloc de apropiere a tinerilor de biserică este acela că atunci când organizezi un pelerinaj este nevoie de o implicare din partea tuturor participanților, fie că participă ca organizatori, fie că participă doar ca și simpli participanți; ori tinerii tocmai acest lucru caută, implicarea, să fie imălicați, solicitați.

Părintele Ioan are la parohie o organizație de tineri numită „Tinerii Icoanei”. *„Aceștia au diferite sarcini și, în felul acesta, se simt implicați în cadrul parohiei”*[12]. Mai departe vor fi redate câteva din declarațiile părintelui despre eficacitatea pelerinajelor: *„Tinerilor le place foarte mult să călătorească, iar în pelerinaje este o foarte bună ocazie pentru catehizare, adică de a învăța dogmele creștine”*[13]; *„După un pelerinaj de două, trei sau zece zile ei învață multe lucruri. De dimineața până seara le vorbesc și le fac lecții simple prin care ei își înțeleg credința”*[14]; *„Aceste pelerinaje sunt niște lecții deschise sau lecții practice”*[15].

[7] *Ibidem*, p. 28.
[8] *Ibidem*, p. 37.
[9] *Ibidem*, p. 27.
[10] *Ibidem*, p. 28.
[11] *Ibidem*, p. 51.
[12] *Ibidem*, p. 51.
[13] *Ibidem*, p. 52.
[14] *Ibidem*, p. 56.
[15] *Ibidem*, p. 56.

Așadar pelerinajele sunt mijloace de autodescoperire, dar și de catehizare al tinerilor. Într-un pelerinaj descoperi lucruri noi, lucru care se întâmplă și la vârsta tinereții. Tinerețea însemnând o intensă căutare de cunoaștere și dezvltare a sinelui propriu, acțiune asemănată cu cea a pelerinajului, unde fiecare se descoperă, se cunoaște pe sine, dar și experiențele oferite de lume. Cât despre valențe, acestea reies din cele mărturisite de părintele Ioan.

c. Programele educaționale

La această rubrică amintim despre programele educaționale din Arhiepiscopia Dunării de Jos. În următoarele rânduri expunând declaraiile Înaltpreasfințitului Părinte Arhiepiscop Casian, ierarhul locului.

„În concretul raportului dintre buna comunicare de la Patriarhie către Eparhie și de aici spre preoțime, dascăli și părinți, nu au ezitat a-i introduce pe tineri. […] În acest sens s-a creat un program care, iată, are continuitate și actualitate comunională de două decenii! Este pelerinajul a 1000 de tineri, din toate liceele din Arhiepiscopie, cu prilejul hramului «Sfânta Treime» de la mănăstirea Buciumeni. Preoți, dascăli, cin monahal, popor credincios au drept «inimă» a «Catedralei cu vitralii foșnitoare», altarul din pădure, «botezat» așa de un tânăr participant. Tinerii cântă la Sfânta Liturghie împreună cu mii de credincioși, iau agape cu aceștia – în pădure, apoi dialoghează cu preoții, cu părinții și cu dascălii lor, mereu și mereu despre problemele lor. Uneori ei sunt răspunsurile, care se regăsesc în Învățătura de credință și în lucrarea iubitoare a Domnului în mijlocul poporului Său”[16].

Această minunată activitate ne poate duce cu gândul la spusele Mântuitorului despre rugăciunea *„în duh și în adevăr”* (Ioan 4, 24). Adică despre învățătura lui Hristos în legătură cu rugăciunea curată care poate fi rostită în oricare biserică sau mănăstire ortodoxă, cât și în casele noastre sau după cum vedem în cazul de față, chiar în natură. Putem deduce că valența acestui program constă în întâlnirea dintre tineri și rugăciunea curată. Tinerii pot învăța astfel despre faptul că rugăciunea adevărate și bineplăcută lui Dumnezeu este cea născută într-o inimă curată.

„Însă exemplul cel mai convingător este seminarul parohial timp de o săptămână, creat la îndemnul nostru și dedicat comunicării și comuniunii de la suflet la suflet și de la tânăr la tânăr, alcătuit dintr-o grupă parohială locală și una de tineri de la Penitenciarul de minori de la Tichileşti – Brăila. Cu adevărat, Hristos este bucuria tinerilor de dincolo de orice gratii vizibile, imaginare sau reale”[17]. În cazul acestui program putem întâlni efortul Bisericii Ortodoxe Române de a readuce în sufletele acestor tineri lumina speranței într-o nouă viață, una în Hristos. Tineri care poate și-au pierdut speranța în faptul că Dumnezeu încă îi mai iubește și îi așteaptă ca pe un fiu risipitor, dar biserica depune efortul de a readuce în inimile acestor tineri nădejdea, credința și iubirea. În același timp biserica răspunde

[16] *Educația religioasă a tinerilor în contextul secularizării actuale*, coordonatori: P.S. Varlaam Ploieșteanul, Pr. dr. Florin Marica, Conf. dr. Adrian Lemeni, Ed. Basilica, București, 2017, p. 106.
[17] *Ibidem*, pg. 107.

întrebării: *„când Te-am văzut bolnav sau în temniţă şi am venit la Tine?”* (Matei 25, 39); iar răspunsul se regăsește în speranța unei noi vieți în Dumnezeu a celora ce pierduți au fost și s-au aflat, morți au fost și au înviat, *„Adevărat zic vouă, întrucât aţi făcut unuia dintr-aceşti fraţi ai Mei, prea mici, Mie Mi-aţi făcut”* (Matei 25, 40).

d. Taberele creștine

„Taberele organizate de Biserică răspund unor nevoi reale ale tinerilor (variante de petrecere a timpului liber, căutarea unor metode de dezvoltare personală, recreere, descoperirea talentelor, nevoia de a fi util, bucuria de a-i sluji pe ceilalți)”[18]. *„Impactul unor tabere poate diminua numărul «ortodocşilor nepracticanți» prin lucrarea tinerilor ortodocşi asupra părinților lor sau asupra altor tineri care nu sunt nici pentru și nici împotriva Bisericii, dar nu trăiesc o viață în Duhul lui Hristos”*[19].

Cu alte cuvinte, taberele creștine îmbină credința în Hristos cu diferitele activități pe care tinerii le practică. Ne putem gândi că așezându-l pe Hristos în ceea ce facem, negreșit Îl vom regăsi în ceea ce vom culege mai apoi. Taberele pot fi prilej de sminteală pentru tineri (ne referim aici la taberele cu uz strict laic) sau pot fi ocazii de apropiere a acestora de Dumnezeu. Întâlnind preoți deschiși spre tineri sau voluntari de o seamă cu participații se va observa că Biserica Ortodoxă, în general, iar cea română, în special, are o mare deschidere și un mare interes pentru cei tineri.

Biserica își va arăta fața cea îndreptată către tineri, într-un context politico-social în care forțe seculare caută să așeze biserica într-o imagine de instituție medievală, rece și sumbră care se opune mersului lumii.

Un exemplu de tabără creștină organizată în cadrul patriarhiei noastre este tabăra intitulată: „Credință, Tradiție și Noutate”. În cadrul acestor tabere tineri din diferite colțuri ale țării mergeau pentru câteva zile și locuiau la diferite mănăstiri din țară. Acolo aveau diferite activități alături de preoții coordonatori și de ceilalți voluntari. Un alt exemplu este cel al „Taberei din pridvorul satului”: *„în cadrul proiectului «Tabăra din pridvorul satului» desfăşurată în satul Tudor Vladimirescu, județul Botoşani, trei copii au fost botezați în timpul taberei și au avut nași pe trei dintre animatorii echipei de organizare”*[20].

Prin urmare, câteva dintre motivele pentru care taberele creștine sunt locuri de dezvoltare și perfecționare a credinței, adică mijloace de reușită în pastorația tinerilor sunt:

- *„Îi cheamă pe tineri într-un loc al comuniunii şi al dragostei, al considerației și respectului pentru celălalt;*
- *Le respectă libertatea de a veni de a alege un astfel de viețuire;*

[18] Pr. dr. Doru-Mihai Barna, *Lucrarea misionar-pastorală a Bisericii Ortodoxe în tabere pentru tineri*, Ed. Doxologia, Iași, 2019, p. 193.
[19] *Ibidem*, p. 193.
[20] *Ibidem*, p. 229 (a se vedea și sursa: http://www.doxologia.ro/actualitate/arhiepiscopia-iasilor/ioan-elena-david-cei-trei-copii-care-au-primit-taina-botezului).

- *Le pune la dispoziție un spațiu potrivit pentru practicile liturgice (rugăciunile zilnice și celebrarea Sfintelor Taine)"*[21].

Acestea fiind câteva dintre valențele taberelor de vară din cuprinsul Bisericii Ortodoxe Române. Astfel că *„o tabără poate deveni chiar o «universitate duhovnicească de vară», așa cum a fost cazul taberelor de la Mănăstirile Poșaga și Oașa, care au debutat în 1995 și s-au desfășurat în fiecare an după aceea, avându-l ca invitat de seamă, ca «bătrân duhovnicesc», pe Părintele Teofil Părăian"*[22].

Concluzie

Pe baza tuturor celor abordate în rândurile precedente, în mintea noastră, dar și în inima noastră se poate contura adevărata imagine a Bisericii Ortodoxe Române ca o instituție divino-umană care își are brațele deschise pentru oricare categorie de vârstă. Iar pentru tineri în mod special aceasta caută să îi aducă la sânul ei. Într-o lume puternic lovită de secularism Biserica Ortodoxă Română caută să îi ajute pe tineri să nu se piardă în vârtejul plăcerilor și al patimilor, care mai apoi se își manifeste efectele negative pe măsură ce tinerii devin adulți.

În fiecare moment trupul tainic al lui Hristos caută să îi aducă pe cei tineri la potirul purtător de viață. Într-o lume în care întunericul este în jurul tinerilor, Biserica ține aprinsă neîncetat lumina lumii, prin care fiecare om poate merge pe calea vieții veșnice.

Ușa din pridvorul bisericii va fi mereu deschisă pentru orice om, de orice rasă, etnie sau vârstă ar avea, fie că este bărbat sau femeie, copil, tânăr, sau adult. Pentru că Dumnezeu *„voiește ca toți oamenii să se mântuiască și la cunoștința adevărului să vină"* (I Timotei 2, 4).

Bibliografie:

- *Biblia* sau *Sfânta Scriptură*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2015;
- https://dexonline.ro/definitie/valen%C8%9B%C4%83/definitii;
- Mitropolit Dr. Nicolae Mladin apud. Pr. Mihai Iosu, *Studii de Teologie Practică*, Ediția a II-a, Revăzută și adăugită, Ed. Astra Museum, Sibiu;
- *Dialoguri Pastorale despre Misiunea Bisericii în rândul tinerilor*, Ed. Cuvântul Vieții a Mitropoliei Munteniei și Dobrogei, București, 2016;
- *Educația religioasă a tinerilor în contextul secularizării actuale*, coordonatori: P.S Varlaam Ploieșteanul, Pr. dr. Florin Marica, Conf. dr. Adrian Lemeni, Ed. Basilica, București, 2017;
- Pr. dr. Doru-Mihai Barna, *Lucrarea misionar-pastorală a Bisericii Ortodoxe în tabere pentru tineri*, Ed. Doxologia, Iași, 2019.

[21] *Ibidem*, p. 228.
[22] *Ibidem*, p. 194.

TEOLOGIA SUFERINȚEI ÎN VIAȚA ȘI OPERA LUI C.S. LEWIS[1]

Student VLAD DOBOȘ
Facultatea de Litere, Istorie și Teologie
Universitatea de Vest din Timișoara

I. Introducere

Clive Staples Lewis a scris două cărți în care s-a referit direct la problema suferinței. Prima, este un tratat redactat pe când avea în jur de 40 de ani pe care l-a scris la invitația unui profesor de la Oxford. A doua, este mai degrabă un jurnal intim ținut de Lewis în urma morții soției sale cu care avusese o căsnicie pe cât de scurtă pe atît de fericită. Viața sa, deși în mare parte liniștită pe plan exterior, este un duel acerb între credință și necredință dar care nu reprezintă nimic altceva decât urcușul anevoios și autentic al unei minți strălucite către adevăr și al unui suflet către desăvârșire. Deși ne anunță în tratatul despre durere încă din primele rânduri că el nu a trecut această probă și nu e încercat, moartea mamei sale survenită pe când încă era copil și frontul Primului Război Mondial însemnează un contact nemijlocit și deloc blând cu realitatea suferinței.

A te uita îndeaproape, într-un mod analitic la suferința cuiva pare ceva destul de sumbru. În general ne dorim să ascundem aspectul deznădejdii și al nefericrii, evităm dacă se poate să fim confruntați cu imaginea durerii. Ceea ce m-a frapat încă de la primele pagini în cartea lui Lewis, *A grief observed*[2], a fost francheța cu care și-a dezvăluit cele mai inestetice și neprezentabile trăiri interioare, ca și cum i-ar invita pe cititori să le disece împreună cu el. Actul de a publica un asemnea jurnal nu e cu siguranță o simplă demonstrație de tupeu, este mai întâi semnul unei reale smerenii, este mărturisirea publică a vulnerabilității personale. Nu se sfiește să-și numească credința, opiniile, cunoștințele „castele din cărți de joc" pe care suferința le-a dovedit a fi slabe și neîntemeiate. Apoi, valoarea unei astfel de lucrări rezidă și în faptul că ne arată ce prespune deznădejdea în mod palpabil, nu o teoretizare a ei. Nu oferă soluții, relatează exact ce simțim într-o astfel de stare, că soluțiile nu exsită. În studiul de față, voi compara teoria despre sensul durerii pe pământ expusă de Lewis în lucrarea *The problem of pain* și auto-descrierea stărilor sale provocate de moartea soției sale în *A grief observed*.

Suferița la care mă voi referi în acest text este cea de natură spirituală a cărei dinamică diferă semnificativ de cea a durerii provocate de simțuri. Repertoriul durerii fizice este o realitate bine delimitată. Suferința simțurilor este ceva evident, implacabil, de netăgăduit. Când suferim fizic simțurile sunt dușmanii noștri pe care

[1] Lucrare prezentată la Simpozionul Național Studențesc *Valorile spirituale - temelie a valorilor umane*, organizat de Facultatea de Teologie Ortodoxă Justinian Patriarhul, Universitatea din București.

[2] Voi folosi în text titlurile originale ale cărților lui C.S. Lewis întrucât traducerile românești ale titlurilor diferă de la ediție la ediție și nu sunt întotdeauna exacte.

trebuie să-i înfruntăm. Uneori avem bărbăția să ne ridicăm asupra lor alteori nu, iar atunci durerea fizică ne copleșește și ne aruncă în inerție. Nu putem să învinum pe cineva care suferă fizic pentru că e dominat de durere din simplu motiv că am fi lipsiți de onestitate să susținem că noi am îndura orice suferință fizică. Tortura e exemplul cel mai elocvent, nimeni care a fost torturat vreodată - exceptând aici miracolele - nu a rămas neschimbat sau indiferent. Reușita de a nu îndeplini doleanțele celor care torturează și sfidarea lor, e desigur o performanță neobișnuită sau expresia credinței totale dar nu cred că cineva ar putea zice, bizuindu-se pe forțele propri, că va rezista torturii, fără a fi de o temeritate crasă. De aceea când discutăm despre suferința fizică serioasă nu poate fi vorba de a-l învăța pe cel în cauză să nu o bage în seamă sau să îi nege existența. Când, însă, ne referim la o durere sufletească, la o suferință interioară fie ea de natură spirituală sau emoțională totul se schimbă. În această paradigmă sănătatea trupului devine indiferentă ca toți ceilalți factori externi, tot ceea ce înainte ni se părea plăcut sau hazliu se dovedește a fi o povară, ne reamintește de nefericirea noastră. Motivul nefericirii e dat cel mai adesea de incompletitudine, de dispariția unui element esențial și aparent de neînlocuit din viața noastră, în cazul lui Lewis de moartea soției sale. Durerea fizică aduce după sine și suferință emoțională, desigur, însă în acest caz un sens existențial, o speranță pot avea un rol ușurător, în cazul nefericirii și deznădejdii, tocmai aceast țel e anulat, cele mai solide nădejdi se arată a fi de paie.

II. Absurdul durerii

În toate ramurile sale, tradiția creștină e amprentată profund de suferință. Tot așa, istoria poporului ales este o epopee a durerii și neîmplinrii. Întreg ansamblul creștin este până la urmă povestea suferinței în această lume. În aceeași măsură, însă, este și istoria recuperării omului, ceea ce ne arată că istoria suferinței și istoria mântuirii sunt una și aceeași. Această se reflectă în viața individuală a fiecăruia care reiterează căderea și ridicarea lumii întregi. Platon în Republica descrie alegoric sufletul omlui printr-o cetate unde rațiunea conducătoare ar trebui să stăpânească partea apetentă a sa și ce se întâmplă altminterea. În același chip, vedem în viața noastră personală, cum suferința joacă același rol pe care îl are în întreaga istorie a omenirii, acela de a ne reîndrepta ca o pală de vânt bun către nădejdea în Împărăția Cerurilor. Acestui drum sinuos uneori manifestat ca dialog direct cu Dumnezeu, alteori prin negație și refuz, prin fugă și ascunzișuri i-aș spune teologia suferinței, ea este prezentă indiferent de voința noastră în fiecare nădejde și gând către adevăr pe care îl nutrim.

În viața lui Lewis, dialogul cu Dumnezeu a fost întrerupt încă de când era copil. Prima parte a vieții și-o descrie ca o luptă cu „Adversarul" ale cărui „pericole îl pândesc de peste tot."[3] În final, descrie cum la vârsta de 32 de ani este „îngenuncheat" și începe să creadă dar încă într-un Dumnezeu necunoscut pe care mai apoi, cunoscunâdu-l, îl va iubi din toată inima.

[3] Lewis, C.S., *Surprins de bucurie*, 2013, București, Ed. Humanitas, p. 243-244.

Mai târziu, după ce credința sa era concretizată și bine definită urma să aibă o ultimă șovăială. Suferind, după pierderea soției sale, credința lui Lewis este supusă marelui test descris atât de bine prin întrebarea „Unde este Dumnezeu acum?" În clipa suferinței celei mai cumplite, strigând după ajutor, Atotbunul Dumnezeu nu răspunde, „ne trântește ușa în nas", ne lasă să fim arși din temelie. Presiunea la care este supus de deznădejde îl face chiar să-i pară, nu că Dumnezeu nu ar exista, fiindcă dacă ar fi așa toate problemele s-ar rezolva prin somnifere, ci că un „Sadic Cosmic" ne-a înzestrat cu conștiința morții și a durerii pentru a avea o existență silită și insuportabilă, iar ceea ce noi numim „rău" pentru El e plăcut. Cu alte cuvinte întreaga lui credință se pierde, nimic din argumnetele și experiența pe care o dobândise și în conformitate cu care trăise nu mai valora. Nu ar fi putut nega însă existența lui Dumnezeu fiindcă în căsnicia lor deși împlinită din toate punctele de vedere nu se simțeau ermetici, iubirea nu-i îndestula până la sațietate, dorința către o iubire și mai adevărată era pregnantă. Această dorință îi unea mai mult, faptul că nu posedau nici unul acest obiect, „liniștea care covârșește" le făcea relația mai solidă. Amintirea ei nu putea fi, deci, fracturată de prezența lui Dumnezeu. Așadar, iată-ne aici, Dumnezeu este, doar îl cunoaștem, l-am simțit, dar ne lasă să suferim.

Regăsim momente similare în Vechiului Testament, când profetul Ieremia vede Ierusalimul pângărit și distrus iar neamul său dus în robie, nădejdea lui piere: „*Domnul m-a dat pe mâna durerii/nimic nu mă ține-n picioare.*" (Plângerile 1, 14) Și în ochii săi Domnul pare să fie un Dumnezeu aspru și nicidecum blând, „*Ca un dușman făcutu-ni-S-a Domnul*" (Plângerile 2,5). Întrebarea înțepătoare este de ce Dumnezeu își folosește puterea discreționar? De ce în loc să ne mângâie, să ne susțină cu puterea Sa El alege să ne decime și să ne lase striviți de propria soartă privindu-ne pasiv? Să spunem că ne ispășim păcatele dar de ce lasă Dumnezeu, ca în cazul lui Ieremia, ca locașul său, marele Templu să fie necinstit și dărâmat, templul este expresia cucerniciei poporului și a evalviei sale, mai mult este casa Domnului, de ce nu-l păzește El cu stâlpi de foc? Ieremia, fiind unul dintre marii prorooci și știind că vestește adevărul totuși ajunge în punctul în care încearcă disperat să-l renege pe Dumnezeu deși știe prea bine că nu va putea, se simte tiranizat de misiunea lui într-atât încât strigă că nu va mai chema numele Domnului „*Atunci am zis:/Numele Domnului nu-l voi mai numi/și întru numele Său nu voi mai grăi!/Dar asta-mi era în oase ca o văpaie-aprinsă,/ mă șubrezesc din toate încheieturile și cad sub proprile mele puteri*." (Ieremia 20, 9). Paradoxal este că aceste strigăte sunt alternate cu slăviri: „*Cântați-I Domnului, laude cântați-I*" (Ier. 20,13), suferința e deplină numai atunci când știm că știm că ceea ce ni se întâmplă e necesar, neschimbabil, că noi înșine ne-am dat asentimentul, cum observ și Lewis „*Ni s-au făgăduit chiar suferințe. Ele făceau parte din program. Ni s-a spus chiar că «Fericiți cei ce plâng» și am acceptat. Nimic din ce am primit nu s-a făcut fără târguială.*"[4] Totuși slăbiciunea, acea slăbiciune ontologică pe care teologia o numește „firea căzută" ne obligă să strigăm ca însuși Mântuitorul: Dumnezeul meu, pentru ce m-ai

[4] Lewis, C.S., *O radiografie a durerii*, 2020, București, Ed. Humantias, p. 58.

părăsit? Iar aceasta e dovoada absolută că a fost întru totul om așa cum învierea e dovoda dumnezeirii Sale. Altfel nu s-ar fi putut, cum să învie Cel pururea viu?

Sunt aceste întrebări nejustificate sau niște blasfemii, ar trebui să le evităm cu grijă? Atunci când ne simțim bine ne descurcăm să oferim o explicație printr-un artificiu intelectual unor astfel de întrebări incomode, când auzim despre suferința sau depresia cuiva ne încrețim frunțile și mărturisim cu duioșie că ne pare foarte rău pentru respectivul. Credința noastră nu poate fi adevărată dacă nu are ca temelie răspunsul sau mai bine zis permanentă conștiință a acestei întrebări.

După paroxismul durerii, când indignarea este consumată în loc să apară o resemnare în fața destinului nefast, descoperim că lovitura primită ne-a făcut bine. Lewis, singur, conchide după puțin timp că această suferință i-a demonstrat că credința sa nu era una adevărată. Că mila noastră este de cele mai multe ori teoretcă, nu o compasiune reală. Toată jalea survenită din moartea soției sale era în fapt o plângere a efectelor acestei tragedii asupra lui. Persoana pe care și-o închipuia, nu era Joy, ci reflexia acelor momente frumoase pe care el nu le mai poate avea din cauza lipsei ei. Deziluzia în care a căzut îi demonstrează slăbiciunea credinței sale. *Nu poți să știi niciodată cât anume crezi ceva până când adevărul sau falsitatea acelui ceva nu devine pentru tine o chestiune de viață și de moarte*. Raționamentul acesta ne duce cu un pas mai aproape de sensul suferinței și de ce ea nu contrazice bunătatea lui Dumnezeu

III. Ce ar fi dacă ar dispărea suferința? Suferința prin lentila rațiunii

Suferința, în accepțiunea creștină, nu e altceva decât procesul prin care noi ajungem să nu ne mai situăm pe noi înșine în centrul existenței ci pe Dumnezeu. Această idee privită de departe ar putea suna ca o anulare a sinelui. O existență depersonalizată în care eu-l nu mai are dorințe proprii ci e doar un senzor care execută semnalele transmise de stăpân. Așa pare să fie și afirmația Sf. Pavel „nu mai trăiesc eu ci Hristos trăiește în mine” (Gal. 2, 20) ca și când ar fi devenit un corp mișcat de o voință exterioară lui. Dacă ai fi vorbit cu el, n-ai fi primit răspunsurile sale ci ale unei voci de undeva din spate. Așa erau și oracolele din vechime, Sibila cădea pe spate iar duhul invocat de ea răspundea ascultătorului, Sibila era doar un intermediar. Dacă asta ar însemna spusele apostolului și învățătura creștină, o tehnică generalizată de a ne transforma în oracole nu cred să fi ajuns până la noi. Pentru a fi mai clară această eroare e necesar să cunoaștem raportul nostru cu atributul divin al bunătății. În lucrarea sa, Problema durerii, Lewis dedică un capitol întreg explicării „bunătății lui Dumnezeu”. De vreme ce omul nu poate pricepe în totalitate rațiunile divine, nu poate ști cu certitudine nici în ce grad un lucru e bun sau rău înaintea lui Dumnezeu. Deci, conchide Lewis, mergând pe acest fir logic vom spune că nu putem ști dacă Dumnezeu e bun sau rău, poate fi la fel de bine amândouă, noi nu avem de unde să știm. Dacă ar fi corect acest raționament ar însemna că ideea noastră despre bine nu are nici o valoare iar poruncile lui Dumnezeu sunt împotriva concepției noastre despre bine ceea ce e evident fals. Moralitatea noastră este doar imperfectă dar tinde în mod natural spre perfecțiune. Unui copil care încearcă să desenze o roată

pentru prima dată îi va ieși imperfectă dar intenția sa a fost să o deseneze cât mai bine.[5]

Revenid la descentralizarea eu-lui, vedem că precum moralitatea umană urmărește să se perfecționeze, reașezându-se în continuitate cu cea divină așa și în cazul eu-lui care se simte în impostură fiind în centrul existenței noastre. Eu-l nu trebuie înlocuit ci suprapus cu voința divină. Prin această suprapunere identitatea noastră nu se dizolvă în manifestarea lui Dumnezeu ci devine mai pregnantă. Pustnicul[6] care fuge de lume, se ascunde iar lumea vine după el, îl caută, îl urmărește. Persoana lui are o forță de atracție fiindcă devine un model, un reper pentru dorința inerentă nouă de a fi perfecți. Prin situarea voinței divine în centrul nostru eu-l devine mai el însuși, forma lui originală este mai clară. Dacă o statuie e năpădită de buruieni și pământ încât nu se mai distinge sculptura ei va arăta din nou ca o simplă piatră, dar odată ce sunt îndepărătate apar din nou loviturile de daltă care o fac prețioasă.

Încă un aspect sesizat de Lewis în tratatul său care face mai anevoioasă înțelegerea omului modern în privința suferinței este domnia umanitarismului și a blândeții. Mirajul că o virtute poate fi dobândită prin mila declarativă și fapte de caritate este astăzi mai credibil ca oricând. Iar cu cât „bunătatea lumii" crește cu atât Dumnezeu pare mai absurd în mânia Sa. Ca simplu exemplu putem observa că cel mai cumplit totalitarism al secolului trecut s-a născut dintr-o mare milă pentru cei săraci și asupriți. La fel de evident eronată e mila pentru copii avortați, să decizi anihilarea unui suflet pe baza unei supoziții despre fericirea sa. Mila și blândețea generalizată sunt capcane plăcute a căror prindere ne alintă. Capacitățile omului sunt extrem de reduse și așa cum am mai spus, bizuindu-se pe puterile sale nu poate ajunge decât la cea mai tristă și ireală veselie. Lecția creștinismului despre suferință ne amintește condiția noastră lăuntrică deloc atrăgătoare dar fără recunoașterea ei și dorința de a fi ajutorați nimic nu ne poate salva.

Suferința este, deci, acest proces de recuperare la care ne dăm acordul bucuroși și încredințați că asta vrem dar când începe regretăm și ni se pare absurd. Exemplul dentistului e cel mai banal, i-am opri mâinile dacă am putea deși noi înșine ne-am dus. În același regim funcționează și suferința interioară a omului doar că miza e nesfârșit mai mare, e existențială. Lacrimile de deznădejde pot deveni cele mai dulci pe care le-am gustat vreodată dacă acceptăm acest tratament aspru al însănătoșirii ierarhiei noastre sufletești. De a-l accepta pe Dumnezeu ca olar al nostru, așa cum îl prezintă Ieremia: „Iată ca lutul olarului sunteți voi în mâinile mele" (Ieremia 18,6).

IV. Cea mai mare putere stă în slăbiciune

Am arătat succint în această lucrare viziunea profund creștină și foarte bine întemeiată pe care Lewis o avea despre sensul și explicația durerii în lume. Observăm însă că atunci când el însuși trece printr-o mare suferință această erudită cunoștiință,

[5] Lewis, C.S., *Problema durerii*, 1997, București, Ed. Humanitas, p. 356.
[6] Pustnicul e cel mai ilustrativ exemplu dar nu singurul.

nu-l ajută sau mai degrabă nu o poate folosi. Preferă să spună: „Se vede clar, sunt slab". Nu se controlează, nu rămâne rece în fața suferinței, se plânge. Ceva asemănător face și Apostolul Pavel, se laudă chiar cu slăbiciunile sale. În pofida erudiției lor incontestabile ei stau deoparte și spun la un ison cu toți sfinții bisericii fără excepție, „vai, nouă, neputincioșilor". Ceea ce pretindea Nietzsche că prin smerenie creștinismul e o religie a lașității e chiar pe dos. Cei pe care i-am pomenit își recunosc slăbiciunea la apogeul carieriei lor, e expresia maximei lor potențialități. Acceptarea faptului că ești înfrânt, că ai nevoie de salvare, e până la urmă, doar notarea unei evidențe, aceea că murim iar prin noi înșine nu putem face nimic împotriva acestui dat. Sforțarea de a depăși sau refuza durerea nu ne face decât să suferim mai mult, acceptând că voința noastră e egosită și imposibilă, ne liniștim. La începutul cărții Lewis își consemnează dorința nesfârșită să-și revadă soția, la sfârșit conchide: „Cât de nedrept ar fi dacă i-am putea chema înapoi pe cei morți Ea nu mie mi-a spus, ci preotului: «Sunt împăcată cu Dumnezeu.» A zâmbit, dar nu mie." [7]

[7] Lewis, C.S. *O radiografie a durerii*, 2020, București, Ed. Humantias, p.92.

MISIUNE SFÂNTĂ ROMÂNEASCĂ ÎN ȚARA SFÂNTĂ[1]

Drd. ANDREI GORBĂNESCU
Facultatea de Teologie Ortodoxă „Sfântul Andrei Șaguna" Sibiu
Universitatea „Lucian Blaga" din Sibiu

Abstract: *The Holy Land is the cradle of the Christian world-the meeting place of the present with infinity. The Romanian identity and the confession of the Orthodox Christian faith were preached with dignity by God s people. Romanian confessors were a land mark in their time, but their mission has its effects of this day. Every Romanian confessor has his own unique way of preaching and mission.*

Key words**:** holy mission, Holy Land, confessor, Romanian identity

1. Țara Sfântă leagăn al mărturisirii ortodoxe românești

Crearea lumii reprezintă o dovadă a iubirii infinite a lui Dumnezeu. Fiecare creatură poartă pecetea acestei iubiri și este chemată la desăvârșire. Lumea în imensitate ei este opera iubirii lui Dumnezeu și lăcaș al îndumnezeirii omului. Cea din urmă creație a lui Dumnezeu reprezintă coroana a toate câte sunt și are misiunea de a desăvârși și de a se desăvârși. Fiecare loc în această lume poartă pecetea iubirii divine și este încărcat de istorie și tradiție. Unicitatea creației lui Dumnezeu își face simțită prezența prin aceea că fiecare loc, deși diferit este asemănător în gândul și infinitatea Creatorului.

Un loc aparte în cadrul creației lui Dumnezeu și care a schimbat cu adevărat istoria omenirii este Țara Sfântă - leagănul creștinismului unde pașii Mântuitorului Iisus Hristos îți fac simțită prezența până la sfârșitul veacurilor. De-a lungul timpului aceste locuri au fost călcate de generații întregi de pelerini care au dorit să fie părtași la sfințenia și măreția acestora. Comuniunea omului cu Dumnezeu îmbracă diferite forme în funcție de trăirea și capacitatea fiecăruia de a se raporta la Creator.

Un lucru important de subliniat este legat de sfințenia acestor locuri care îl fac pe om să înțeleagă misterul lui Dumnezeu și îi conferă posibilitatea de a se uni cu Acesta. Fiecare loc al Țării Sfinte este o mărturisire a lui Hristos, urmele pașilor Săi își fac simțită prezența în inima oricărui om care ajunge pe acele meleaguri. Acestea sunt o Evanghelie vie care a rămas peste veacuri să ofere tuturor vestea cea bună a mântuirii: „*Sfințenia locurilor, pe de o parte, dar și mărturia și mesajul lor, pe de altă parte, fac din acestea o veritabilă «**A Cincea Evanghelie**»*"[2]

Specificul Țării Sfinte este acela de a îndemna omul să depășească granița materialului și să pună accent pe cunoașterea în duh și în Adevăr a celor trăite.

[1] Lucrare coordonată de către pr. prof. univ. dr. Aurel Pavel.
[2] Prof.Dr. Martha Bănulescu, *Prezența ortodoxiei românești în Țara Sfântă*, Editura Dacpress,Curtea de Argeș, 2004, p.8.

Credința are un rol covârșitor iar multitudinea de pelerini care pășesc în aceste locuri este dovada vie a căutării lui Dumnezeu. Nevoia omului de Dumnezeu este o condiție a mânturii și a depășirii materialului. Autenticitatea Locurilor Sfinte se reflectă în unire tuturor pelerinilor sub cupola dragostei lui Dumnezeu. Crezul fiecărui om care ajunge aici este de a-L întâlni pe Dumnezeu în locurile unde și-a desfășurat existența. Mântuitorul Iisus Hristos ne-a lăsat o moștenire deosebită prin intermediul acestor Locuri Sfinte.

Ele sunt o prelungire a dragostei lui Dumnezeu și o invitație la a mărturisi cu timp și fără timp demnitatea de creștini. Așa cum am menționat mai sus, credința este unda călătoare spre întâlnirea cu Dumneze dincolo de ceea ce vedem material: „*Credința ne cheamă să înaintăm dincolo de pietre, ajutându-ne astfel să evităm pericolele de a rămâne la nivelul unei abordări superstițioase a acestora. Orice loc sfânt devine autentic atunci când unește pelerinii care ascultă cuvântul lui Dumnezeu și atunci când ajută pe fiecare pelerin să trăiască tainele lui Dumnezeu cu o profunzime din ce în ce mai mare"*[3].

Odată ce omul ajunge în Țara Sfântă acesta are o întâlnire cu istoria și cu ceea ce este dincolo de istorie ...prezentul continuu al lui Dumnezeu. Trăirea omului aflat în aceste locuri nu poate fi descrisă în cuvinte. Sufletul omului se odihnește în taina acelor locuri și găsește alinare pentru toate problemele și încercările prin care trece societatea de astăzi-neliniști sociale, pandemia Covid 19, societatea desacralizată, neomarxism.

Misiunea oricărui creștin este aceea de a mărturisi cu timp și fără timp credința și dragostea față de Dumnezeu. Țara Sfântă este modelul ideal pentru a învăța acest dar al mărturisirii. Sfânta Scriptură este bogată în exemple unde persoanele sfinte L-au căutat și mărturisit pe Dumnezeu cu timp și fără timp. Minunile care se petrec în aceste ținuturi sunt semne ale prezenței lui Dumnezeu și totodată o chemare a omului spre a crede cu adevărat și a mărturisi existența veșnică la care este chemat.

Sfânta Scriptură este parte a descoperirii lui Dumnezeu care ne oferă modele de măturisire și de încredințare a celor văzute. Au existat martori care au mărturisit minunea Învierii și toate celelalte fapte miraculoase pe care Hristos le-a făcut în aceste Locuri Sfinte.

De-a lungul istoriei trebuie mărturisit faptul că a existat o legătură strânsă între Țara Sfântă și România. De altfel, căutarea Locurilor Sfinte reprezintă un element cheie al ființei românești. Mărturiile istorice sunt cele care dezvăluie faptul că poporul român este legat de meleagurile sfinte încă de la nașterea noastră ca popor: „*Este cunoascută îndeosebi generozitatea domnilor români, români, precum și a altor oameni de bună credință, pentru aceste Sfinte Locuri, care dintotdeauna au constituit un patrimoniu comun al Ortodoxiei întregi, nu numai al unei singure națiuni*"[4].

[3] IPS Irineu Arhiepiscop al Alba Iuliei, *Țara Sfântă arena operei mântuitoare*, Ediția a doua, revizuită și completată, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2014, p.12.
[4] Prof.Dr. Martha Bănulescu, *Prezența ortodoxiei românești în Țara Sfântă*, Editura Dacpress, Curtea de Argeș, 2004, p.15.

Strămoșii poporului român au fost legați de meleagurile sfinte și s-au numărat printre pelerinii și sprijinitorii dezvoltării lăcașurilor de cult de aici. Fiii neamului nostru au avut acest țel de a veni în Țara Sfântă și de a purta în inima și gândul lor pe toți mărturisitorii români, familiile și conducătorii vremii. Sprijinul oferit de boieri și voievozi lăcașurilor sfinte rămâne până astăzi o dovadă a atașamenului și dragostei față de Dumnezeu și de Ortodoxie. Ca întărire a celor prezentate aduc următoarea mărturie: „*Voievozii, boierii și negustorii români se întreceau, ajutând la ridicarea sfintelor locașuri din Țara Sfântă, devenind prin aceasta ctitori ai celor mai de seamă biserici, pe care le-au și înzestrat cu odoare de mare preț, dintre care unele se păstrează până și astăzi. Numeroase opere de artă, manuscrise și cărți de proveniență românească dar mai ales icoane și odoare sfinte se păstrează până astăzi în Tezaurul Sfântului Mormânt”*[5].

Prezența românească în Țara Sfântă a fost în cadrul istoriei una reprezentativă și care a adus un plus de valoare neamului nostru. Voievozii și conducătorii vremii au fost ctitori și ostenitor la zidirea lăcașurilor sfinte, donații și sprijin financiar. Urmele românești îți fac simțită prezența atât în timpurile trecute dar și în prezent.

Românii au sprijinit Locurile Sfinte cu timp și fără timp însă trebuie menționată o altă categorie a confraților români care au ajuns în Țara Sfântă conduși fiind de dorul după Dumnezeu, de mărturisire a adevărului Evanghelic și de dăruirea totală față de Dumnezeu. Monahii români prezenți în Țara Sfântă sunt mesagerii patriei noastre care au luat cu dânșii rugăciunile, graiul, dorul și iubirea românească pe care le-au sădit în glia Țării Sfinte spre a avea rod la A Doua Venire a Mântuitorului Iisus Hristos.

În cadrul Țării Sfinte există Locașuri de cult ortodoxe care servesc comunitatea românească ce a devenit parte integrantă a existeței pe acele meleaguri. Așezămintele ortodoxe unde au slujit și slujesc clerici români sunt o mărturie continuă a Ortodoxiei și a identității românești. Acestea au rolul deosebit de important de a uni comunitatea românească din Israel în jurul aceluiași crez în graiul matern.

Așa cum am menționat mai sus, Țara Sfântă este locul unde mărturisirea credinței se face cu timp și fără timp iar aceasta este susținută de întreaga creație. Parafrazând cuvintele Mântuitorului, Care spunea că până și *pietrele vor grăi* susțin faptul că locurile din Țara Sfântă, fiecare cu istoria și importanța sa este o mărturisire a prezenței lui Hristos în acel loc.

2. Sfinți români, mărturisitori și misionari ai lui Hristos

Ioan Iacob Hozevitul

Unul dintre modele de mărturisire și mărturie autentică a credinței creștine a fost monahul român Ioan Iacob care a îmbrăcat haina îngerească și a devenit misionar al lui Hristos în pustiul Hozevei.

[5] Ibidem, p.17.

Originar din părțile Moldovei, născut în anul 1913 în județul Dorohoi, cu numele de botez Ilie, încă din copilărie a învățat ce înseamnă smerenia, dragostea și renunțarea la sine pentru împlinirea planului lui Dumnezeu. Acesta a fost încercat sufletește prin decesul celor doi părinți, rămâne orfan la vârsta de 4 ani și este crescut de bunica sa. Căldura și înțelepciunea bătrânească a bunicii sale au fost modalitățile prin care tânărul Ilie și-a modelat sufletul înspre dragostea lui Hristos și căutarea Lui.

Rămas orfan și având întipărită în suflet școala suferinței acesta a decis să urmeze calea unei fericiri autentice și cu adevărat ziditoare de suflet. Fiind crescut de bunica sa, Maria, în duh de rugăciune acesta și-a dorit să îmbrățișeze viața monahală, devenind un luceafăr al iubirii de Dumnezeu și de rugăciune. Momentul central al devenirii sale întru Hristos s-a petrecut la vârsta de 20 de ani, când, cu binecuvântarea duhovnicului din satul natal și cu cea primită printre lacrimi de la mormântul părinților săi a decis să intre în obștea mănăstirii Neamț.

Sfântul Ioan Iacov îmbracă haina monahală, renunțând la bucuriile vieții materiale la data de **8 aprilie 1936** și a primit numele Ioan. Dumnezeu a rânduit să poarte acest nume datorită dragostei sale față de post, pustie și rugăciune sinceră. Sfântul Ioan Botezătorul i-a fost călăuză și model de desăvârșire.

Dragostea sinceră față de Dumnezeu la îndemnat să se integreze repede în obște și să-și facă ascultările după rânduială: „În puțină vreme a deprins desăvârșit sfânta ascultare, în smerenie, în tăcere și răbdare, întrecând pe mulți călugări din obște Mănăstirii Neamț. Cel mai mult iubea rugăciunea, privegherea de noapte, singurătatea și citirea Sfintei Scripturi. Citea mult și scrierile Sfinților Părinți, încât toți se foloseau de smerenia și înțelepciunea lui”[6].

Chemarea pe care a primit-o Sfântul Ioan Iacob din partea lui Dumnezeu a fost una ziditoare de suflet și deosebit de importantă. Misiunea sa și-a început-o în aceste meleaguri prin închinarea pe Golgota și sărutarea Sfântului Mormânt: „*Primul popas în Țara Sfântă a fost închinarea pe Golgota și sărutarea Sfântului Mormânt. După ce s-a împărtășit cu Trupul și Sângele lui Hristos, fericitul Ioan a străbătut toată Țara Sfântă și a pășit pe urmele Domnului și ale Sfinților săi ocrotitori, Ilie Tezviteanul și Ioan Botezătorul*”[7]. Sfinții ocrotitori i-au fost acestuia călăuză și îndemn spre parcurgerea misiunii și a mărturisirii credințe în Locurile Sfinte.

Acesta s-a închinoviat la **Mănăstirea Sfântul Sava** de pe Valea Cedrilor[8], mănăstire în care a stat până în anul 1947. Experiența cumulată aici l-a condus pe monahul Ioan spre identificarea căilor și mijloacelor dobândirii darului lacrimilor și al rugăciunii inimii ca dovadă a prezenței lui Dumnezeu în viața sa.

---

[6] Ierom Ioanichie Bălan, *„Cuviosul Ioan cel Nou Hozevitul - un Sfânt român al zilelor nostre”*, în BOR, Anul XCIX, Nr 1-2, Ianuarie Februarie, 1981, București, p.68.

[7] *Ibidem*, p.9.

[8] Această sfântă mănăstire a fost înființată în secolul al V lea și se află în partea stângă a Pârâului Cedrilor la distanță mică de Ierusalim și la aproximativ 15 km de Betleem. Deumirea originală a lăcașului de cult este **Mar Sabbas.** Această mănăstire reprezintă o adevărată candelă a Ortodoxiei din pustiul Iudeii. În cadrul acestei mănăstiri și-au făcut simțită prezența, de-a lungul secolelor Sfinți Părinți ai Bisericii noastre-Sfântul Ioan Damaschin, Gheorghe Hozevitul. A se consulta și opera Pr. **Arhimandrit Ioanichie Bălan**, *Pelerinaj la Mormântul Domnului*, Editura Mănăstirii Sihăstria, 2010, pp. 250-257.

Aceste două mari daruri sunt armele unui monah care trăiește viața sa conștient fiind de jertfa lui Hristos: „*Aici a dobândit ostașul lui Hristos darul lacrimilor și al rugăciunii inimii. Aici a răbdat grele lupte și încercări de la diavoli, căci nu-l puteau suferi duhurile rele să se roage neîncetat și să laude pe Dumnezeu. Aici a primit tunderea în marea schimă și tot aici a biruit el pe vrăjmașii cei nevăzuți cu postul aspru și îndelungat, cu privegherile obositoare de noapte, cu sabia biruitoare a rugăciunii lui Hristos și cu scutul smereniei*”[9].

După rânduiala călugărească, monahul Ioan avea în cadrul obștii mănăstirii ascultarea de bibliotecar și infirmier. Dragostea față de literatură și față de oameni au format caracterul și personalitatea unui mărturisitor autentic. Acesta l-a mărturisit pe Dumnezeu prin faptă, grai, vers și mai ales prin slujirea aproapelui. El era cel care purta grijă de sănătatea viețuitorilor din această lavră. Spăla rănile celor bolnavi, era părtaș suferinței lor, alina dureri și mângâia fiecare suflet încercat.

Un alt eveniment important din viața monahului Ioan a fost hirotonia întru preot pe seama bisericii Sfântului Mormânt și primirea ascultării de **egumen la schitul Sfântul Ioan Botezătorul de la Iordan** înființat de Patriarhia Română. Acesta a fost egumen aici vreme de 5 ani de zile, timp în care, conștient de misiunea sa și-a înnăsprit vițuirea și a pus mai mult accent pe jertfa personală. Demnitatea de egumen nicidecum nu i-a adus duh de mândrie ci din contră i-a conștientizat misiunea pe care o are în aceste locuri.

Pe lângă viețuirea sihăstrească asumată, monahul Ioan era un far de nădejde și dragoste pentru pelerinii români pe care-i primea cu dragostea părintească și îi călăuzea spre desăvârșire: „*Aici a adăugat noi osteneli pustnicești și a suferit nu puține ispite de la diavoli. Iar nevoința lui era aceasta: ziua nu mânca nimic, până la apusul soarelui și rostea neîncetat rugăciunea din inimă, iar cu mâinile lucra la grădină, la întreținerea schitului și odihnea cu dragoste pelerinii români și străini care poposeau aici*”[10].

După o viețuire vremelnică în această obște, a dorit să meargă în pustie pentru a se adânci în rugăciune și în isihie. Mărturisirea monahului Ioan Iacob este una autentică, cu iubire și cu jertfă. Acesta s-a retras în peștera Sfânta Ana de pe valea râului Horat. Aici și-a desăvârșit misiunea și mărturisirea prin jertfa propriei existențe. Postul negru, rugăciunea săvârșită în taina inimii lui era o strădania personală învelită în smerenie. Ucenicul său mărturisea că la vreme de neputință și de boală era senin la chip și la suflet dând dovadă de vie mărturisire a încercărilor pe care le trăia pentru a se întări duhovnicește.

Un lucru minunat de subliniat este acela că monahul îmbunătățit Ioan Iacob știa dinainte data plecării sale din această lume spre întâlnirea cu Domnul Hristos. Acesta și-a însemnat data sfârșitului pământesc pe peretele peșterii și apoi a așteptat cu bucurie Paștele personal. La acest ceas pascal întreaga creație a venit pentru a-l petrece așa cum se cuvine. Duhovnicul său, părintele Anfilohie de la mănăstirea Sfântul Gheorghe Hozevitul a venit împreună cu alți călugări pentru a săvârși cele

[9] Ierom Ioanichie Bălan, *„Cuviosul Ioan cel Nou Hozevitul - un Sfânt român al zilelor nostre”*, în BOR, Anul XCIX, Nr 1-2, Ianuarie Februarie, 1981, București, p.10.
[10] *Ibidem*, p.10.

cuvenite. Păsările cerului pe care le hrănea au umplut peșterea unde era trupul schimnicului și au dat mărturie despre bunătatea și mila sa dovedită pentru creația lui Dumnezeu.

Acest moment cu totul aparte al venirii păsărilor cerului este relatat de monahul Anfilohie astfel: „Cum am început slujba, un cârd imens de păsări sălbatice au intrat în peșteră. Am crezut că au venit pentru pesmeții ce-i împărțea cu generozitate Cuviosul. Am aruncat niște pesmeți, însă nu au mâncat de fel. Loveau cu aripioarele deasupra sfintelor moaște, se așezau când pe cap, când pe piept sau la picioarele sfântului, țipând fie toate împreună, fie fiecare în parte. În orice caz, împiedicau citirea slujbei, stingeau lumânările, cu bătăile aripilor ne închideau cărțile. Dumnezeu le trimisese. Veniseră să își ia rămas bun de la binefăcătorul și părintele lor pământesc (...).”[11]

Slujba trecerii la veșnicie s-a făcut după rânduiala călugărească, sfințitul slujitor și „păsările cerului” l-au prohodit împreună cu monahii. După mai bine de douăzeci de ani prin voia lui Dumnezeu, pustnicul Ioan Iacob a apărut în vis unui ucenic de-al său pentru a-i spune că dacă vrea să-l cunoască cu adevărat să meargă la peștera unde el s-a nevoit. O dată ajuns aici, cu binecuvântarea starețului au dezgropat trupul părintelui și au fost întâmpinați de o mireasmă deosebită iar trupul Cuviosului și hainele erau întregi și nevătămate.

Conștienți fiind de întâlnirea cu Sfântul Ioan Iacob aceștia au așezat la loc de cinste moaștele sale în biserica marii lavre- Mănăstirea Sfântul Gheorghe Hozevitul. Începând cu anul 1980 și până în zilele noastre, moaștele Sfântului Ioan Iacob sălășluiesc în Biserica Sfântul Gheorghe Hozevitul și sunt o dovada de credință, dragoste și mărturisire pentru toți pelerinii care vin să se închine. Poporul român este cu atât mai bogat cu cât în Țara Sfântă este un sfânt străjer al neamului nostru care mijlocește ne-ncetat pentru mântuire poporului său.

În anul 1992, la data de 20 Iunie, Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române, luând în considerare misiunea, mărturisirea și sfințenia vieții Cuviosului Ioan Iacov l-a canonizat sub numele de *Sfântul Cuvios Ioan de la Neamț-Hozevitul* cu hotărârea datei de păznuire-5 August ziua mutării sale la cele veșnice.

Mărturie actuală legată de misiunea Sfântului Ioan Iacob Hozevitul

În ceea ce privește misiunea Sfântului Ioan Iacob Hozevitul este important de subliniat mărturiile recente, contemporane legate acesta. O astfel de mărturie îi aparține părintelui Timofte, preot paroh la Biserica cu hramul Sfinții Arhangheli din portul Yaffo, Tel-Aviv. Părintele îl simte, personal, pe Sfântul Ioan ca pe un tată, ca pe un sprijin, o gură sfântă de Românie în patria lui Dumnezeu. Pelerinii români și nu numai sunt cuprinși de o dragoste sfântă față de acest mărturisitor, român ajung la demnitatea sfințeniei. Părintele Gherasim Timofte mărturisește: „*Românii îl percep ca pe un tată, părinte cineva foarte apropiat pentru că este român de al lor. Viață de străinătate este foarte grea. Sfântul Ioan Iacob este oaza de Românie din*

[11] Arhiva Administrației Patriarhale, Dosar 359/1970,ff.28,32.

care să adapă românii atunci când aici fie ca pelerini, fie ca muncitori. Grecii îl au la loc de cinste, arabii, sârbii. Străinii vin şi se pun în genunchi la raclă, fac metanii. Sfântul face minuni diverse, vindecări, tămăduiri."[12]

Cuviosul Irinarh Rosseti (1771-1859)

Cuviosul Irinarh originar din Focșani, s-a născut din părinţi binecredincioşi, a fost botezat ortodox, primind numele de Ioan, şi a primit o aleasă educaţie creştinească, deprinzând Sfintele Scripturi în limba română şi greacă. Înclinaţia firească şi educaţia evlavioasă din familie l-au determinat să intre în viaţa monahală la vârsta de 18 ani.

A mărturisit ortodoxia prin ascultarea de tipograf, atât la Mănăstirea Neamţ, cât şi la Bucureşti, la Tipografia Cărţilor Bisericeşti, ajutând la tipărirea numeroaselor cărţi liturgice şi de învăţătură creştinească. La Mănăstirea Neamţ a fost, timp de un an, ajutor al tipografului mare şi apoi, timp de trei ani a fost el însuşi tipograf mare: „*Iar dupe împlinirea acelor trei ani, Stareţul vedend pre fratele loan că cu sîrguinţă împlineşte tote poruncile, l'au îmbrăcat în chipul monahicesc, şî l'au pus de ajutor al doile dupe Tipograful cel mare. Şi ostenindu-se părintele Irinarh la tipărirea cărţilor un an, au înveţat meşteşugul tipografiei desăvârşit, şi vedend Stariţul vrednicia lui l'au pus Tipograf mare. Şi avea supt supunerea lui 30 de lucrători monahi şi fraţi şi slugi, care lucra la tipărirea cărţilor ziua şi noaptea*" [13]

Cuviosul Irinarh a mărturisit ortodoxia în ţară şi în afara ei prin cuvintele şi faptele sale. Acest lucru este împărtăşit şi de vrednicul de pomenire, Î.P.S. Lucian, Arhiepiscopul Tomisului: „*În tot cursul vieţii sale, pe lângă o trăire pilduitoare, perseverentul călugăr român a mărturisit statornic credinţa ortodoxă. Din fragedă tinereţe a iubit Biserica strămoşească şi adânca sa evlavie1-a determinat să-şi îndrepte paşii spre mănăstire şi chiar către viaţa din pustie. A slujit Biserica Ortodoxă ca frate, apoi ca monah şi sihastru, ca ieromonah şi stareţ. [...] Vieţuind neabătut în credinţa cea dreaptă şi mărturisind-o cu toată puterea, prin cuvintele şi faptele sale, el a rămas o pildă de călugăr şi preot ortodox"*[14]

Convingerea şi trăirea ortodoxă a cuviosului Irinarh rămân peste veacuri de netăgăduit, iar viaţa sa arată clar acest lucru. El a trăit şi a mărturisit ortodoxia mai mult cu fapta decât prin cuvânt, dându-ne pildă de vieţuire ortodoxă autentică, de dreptcinstitor în faptă al lui Dumnezeu, de împlinitor al sfintelor Sale porunci.

Cuviosul Irinarh ctitor de locașuri sfinte

Cuviosul Irinarh a rămas în istoria Bisericii Ortodoxe Române şi Universale nu numai prin sfinţenia vieţii sale, ci şi prin refacerea din temelii a două mănăstiri,

[12] Interviu realizat în data de 20 Decembrie 2021 cu Pr. Gherasim Timofte, preot parhoh al Bisericii cu hramul Sfinții Arhangheli din portul Yaffo Tel-Aviv.

[13] Arhim Nectarie Banul, „*Viaţa şi Petrecerea Cuviosului Arhimandrit Irinarh Roset*", Bucureşti, Editura Tipografia Cărţilor Bisericeşti, 1898, p.13- 14.

[14] I.P.S Lucian, Arhiep. Tomisului, „*Antologie Aghiografică Românească*", Craiova, Editura Mitropoliei Olteniei, 1994, p.225.

una în ţară şi cealaltă peste hotare. Mănăstirea Horaiţa, atestată documentar, pentru întâia oară, la 11 iulie 1428, a fost reconstruită în urma unei revelaţii dumnezeieşti. Atunci s-a descoperit părintelui Irinarh şi fratelui Ioan, viitorul arhim. Ermoghen Buhuş, locul pentru ridicarea bisericii. Mănăstirea de pe muntele Tabor a fost ridicată pe ruinele vechii mănăstiri ortodoxe, distruse de turci în anul 1263.

Ridicarea bisericii mănăstirii Horaiţa şi a unui corp de chilii s-a făcut între anii 1822-1824, folosind cele 200 de lire moştenite de părintele Irinarh de la tatăl său. Lucrarea s-a făcut cu binecuvântarea şi prin contribuţia mitropolitului Veniamin Costache al Moldovei şi cu susţinerea domnitorului Moldovei, Ioan Sandu Sturza (1822-1828), care a dat hrisovul domnesc pentru construcţie. Un ajutor însemnat a venit din partea creştinilor din satele aflate în apropierea mănăstirii. Unii au lucrat fară plată la ridicarea bisericii din lemn, iar alţii, care n-au putut lucra, au dăruit părintelui Irinarh vaci, boi şi oi pentru a-i folosi la lucru şi la hrana muncitorilor.

Mănăstirea de pe Muntele Tabor

Aşezarea pe Muntele Tabor şi refacerea mănăstirii ortodoxe de acolo i-a fost descoperită parintelui Irinarh de îngerul Domnului în vedenia ce a avut-o în drum spre mănăstirea Neamţ. Sursele istorice mărturisesc faptul că viitorul monah Irinarh a avut o vedenie când era mirean iar un înger al Domnului i-a proorocit că va ajunge monah și că va trebui să rezidească din ruine o mănăstire distrusă de turci.

Tânărul iubitor de Dumnezeu Ioan a ascultat de glasul îngerului și a intrat în obștea Mănăstirii Neamț luând numele de monah Irinarh. Dragostea față de Dumnezeu l-a îndemnat să plece în Țara Sfântă, locul unde pământul și pietrele mărturisesc urmele neșterse al prezenței Domnului Hristos.

În aceste locuri sfinte, monahul ascultând de glasul Domnului transmis de înger prin intermediul vedeniei a început construirea bisericii românești de pe Muntele Tabor. Amănunte despre începerea lucrărilor de zidire a mănăstirii şi despre construirea ei găsim în cartea despre viaţa cuviosului Irinarh şi în articolul citat din revista „Luminătorul". În biografia părintelui Irinarh, arhim. Nectarie dă următoarele detalii: „*...Dupe aceea am curăţat trei sterni scoţând pietrile şi ţărîna de care era pline şi am făcut uluci ca să vie apa de pre câmp în sterni când va ploa, apoi ne-am apucat de curăţat biserica, scoţend afară din biserică pietrile şi pămentul de care era plină şi le-am pus fieşte-care deosebi. Dupe aceea am tocmit patru chirigii cu şase măgari mari şi tari din Nazaret şi i-am adus în munte şi umblam eu cel ce scriu aceste cu dânşii pre la zidurile cele răsipite şi unde găseam pietre bune şi cioplite gata le încărcam pe măgari şi le duceam la biserica nostră, până am împlinit 5.000 de pietre(...)"*[15]

În revista „Luminătorul" pr. Nicolae Timuş aduce câteva completări preluate din revistele ruseşti ale Societaţii Ortodoxe Palestiniene: „*Numărul vizitatorilor la stareţ creştea tot mai mult. El se gîndi atunci că nu e bine a lăsa poporul credincios fară mîngîiere prin slujbe dumnezeeşti. Cercetînd ruinele bisericilor de pe munte, stareţul a descoperit un zid al unei biserici vechi. Acest zid avea în el cîteva scobituri*

[15] Arhim Nectarie Banul, op.cit, p.29-32.

(abside). În una din aceste abside stareţul zideşte din piatră un altar (sf. masă) şi începe să oficieze sf. slujbe pentru pelerinii ce tot se înmulţiau.

Dar nici această stare de lucruri nu-l mulţumeşte pe stareţ. El îşi închipue pe vîrful muntelui o mănăstire măreaţă ortodoxă, care în totul să poată satisface cerinţele religioase ale ortodocşilor din Galileia şi în acelaş rînd să sfinţiască locul atît de însemnat prin marele eveniment evanghelic. Intenţia stareţului devine cunoscută fruntaşilor ortodocşi din Galileia şi întîmpină toată bunăvoinţă din partea lor. Unul dintre aceştia - Constantin Averino din Haifa, venind în ajutorul stareţului, colectează între ortodocşii din Galileia o sumă de 14.000 de piaştri, pe care şi o pune la dispoziţia stareţului.(…)"[16]

Misiunea monahului Irinarh Rosseti a avut un impact deosebit în cadrul comunității statului gazdă. Mai mult decât atât, Șeful misiunii din Palestina a mărturisit despre misiunea monahului român că este una de referință și o dovadă a dragostei pe care un român o are față de Dumnezeu: *«Sf. Munte Tabor eternizat prin marele eveniment evanghelic, din nenorocire este acuma părăsit şi uitat de autorităţile ortodoxe locale, cu toate că latinii caută să pună mîna pe el.* ***La straja acestui loc sfînt se află acuma numai venerabilul pustnic, un călugăr stareţ de 80 de ani, de neam romîn, care a venit pe muntele Tabor în urma unei vedenii ce a avut...*** *Fără ajutorul grecilor, şi luptînd cu latinii acest stareţ minunat a reuşit să pună un bun început. A împrejmuit locul mănăstirii cu zid de piatră, a început clădirea Bisericii şi casei de adăpost. Stareţul cere 30.000 piaştri ca să termine construcţiile începute. Mai târziu, se va cere probabil, încă o sumă ca aceasta pentru înzestrarea bisericii cu icoane, veşminte etc,* ***însă datorită energiei acestui stareţ, sf. munte Tabor va înflori*** **(…)**"[17]

Construcţia bisericii a durat în total 80 de zile: „*... şi lucrasem noi cu Stariţul 40 de dile şi au lucrat şi ei 40 de dile şi au isprăvit zidirea bisericii.*"[18]. Cuviosul Irinarh Rosseti a adormit în Domnul înainte de finalizarea lucrărilor la vârsta de 88 de ani, confirm documentelor istorice, în data de 26 Decembrie 1859. Misiunea acestuia în Țara Sfântă reprezintă o dovadă a mărturisirii identității românești pe meleagurile sfinte și dragostea pe care românii o au față de Dumnezeu.

Până în zilele noastre, misiunea ortodoxă românească de pe Tabor este desfășurată cu iubire și cu semerenie de monahiile române unele originare din județul Bacău. Fiecare pelerinaj al românilor în Țara Sfântă este împodobit cu vizitarea mănăstirii românești de pe Muntele Tabor și închinarea la moaștele Sfântului Ioan Iacob Hozevitul străjer al României în Țara lui Dumnezeu.

Concluzii

Misiunea sfântă românească în Țara Sfântă este o mărturie vie a faptului că dragostea românilor față de Dumnezeu este elementul vital al existenței pe acest pământ. Daniile oferite de voievozii români, grupurile de plerini și clericii care

[16] Pr. Nicolae Timuș, „*Stareţul român Irinarh al Mănăstirii de pe Muntele Tabor*", în revista „Luminătorul" a Bisericii Ortodoxe din Basarabia, nr. 9 din septembrie 1937, p 539-541.
[17] Ibidem, p 539-541.
[18] Arhim. Nectarie Banul, op.cit, p.36.

slujesc în limba strămoșească sunt dovezi alte faptului că și în contemporaneitate misiunea românească este una rodnică.

Sfinții români la care am făcut referire în rândurile de mai sus sunt mijlocitori ai noștri în fața Dreptului Judecător și cei care au dus identitatea și mărturisire ortodoxă românească la porțile cerului. În calitate de români trebuie să dovedim o evlavie aparte față de acești sfinți prin urmarea exemplului vieții, puterea cuvântului și dragostea mărturisirii, cu timp și fără timp.

Bibliografie

I. Cărți, studii, articole

- Banul, Arhim Nectarie, „*Viaţa şi Petrecerea Cuviosului Arhimandrit Irinarh Roset*”, Bucureşti, Editura Tipografia Cărţilor Bisericeşti, 1898;
- Bălan, Ierom Ioanichie, *„Cuviosul Ioan cel Nou Hozevitul - un Sfânt român al zilelor noastre”*, în BOR, Anul XCIX, Nr 1-2, Ianuarie Februarie, București, 1981;
- Bănulescu, Prof.Dr. Martha, *Prezența ortodoxiei românești în Țara Sfântă*, Editura Dacpress,Curtea de Argeș, 2004;
- Î.P.S Lucian, Arhiep. Tomisului, „*Antologie Aghiografică Românească*”, Craiova, Editura Mitropoliei Olteniei, 1994;
- Pop, Î.P.S. Irineu Arhiepiscop al Alba Iuliei, *Țara Sfântă arena operei mântuitoare*, Ediția a doua, revizuită și completată, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2014;
- Pop, Î.P.S. Irineu Arhiepiscop al Alba Iuliei, *Sfântul Ioan Iacob - sihastrul român de la Hozeva*, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2015;
- Sfântul Ioan Iacob de la Neamț - Hozevitul, *Pentru cei cu sufletul nevoiaș ca mine...*, Opere complete, Editura Doxologia, Iași, 2010;
- Timuș, Pr. Nicolae, „Stareţul român Irinarh al Mănăstirii de pe Muntele Tabor”, în revista „Luminătorul” a Bisericii Ortodoxe din Basarabia, nr. 9 din septembrie 1937.

II. Documente de arhivă

- Arhiva Administrației Patriarhale, Dosar 359/1970,ff.28,32.

PERSOANĂ ȘI POLIS ÎN GRECIA ANTICĂ

Pr. lect. asoc. dr. NICHIFOR TĂNASE
Facultatea de Litere, Istorie și Teologie
Universitatea de Vest din Timișoara

Există, într-adevăr, aproape întotdeauna, după P.-M. Schuhl, o continuitate între religie și filosofie, chiar și atunci când acestea se opun; „*logos-ul se defineşte treptat, în raport cu mitul; iar neliniştile religioase se prelungesc în problemele filosofice, unde sunt transpuse în forme noi*".[1] Pe de altă parte, antropologul se declară incapabil să emită o judecată de ordin intelectual sau moral asupra valorilor unui alt sistem de credințe: „*Antropologii îşi interzic din respect pentru popoarele pe care le studiază să formuleze judecăţi cu privire la valoarea comparată a culturii unora şi altora… deoarece o cultură nu poate evada din sine, iar aprecierea ei rămâne în consecinţă prizoniera unui relativism împotriva căruia nu există recurs*".[2]

Pentru grecul antic este problematică existența unor indivizi cu „***o dimensiune existenţială pur interioară, ce se manifestă ca centre şi izvoare ale acţiunii, ca agenţi responsabili***", atât în ceea ce privește divinitatea, dar și omul. Pornind de la aceste aspecte ale eului sau ale omului interior, Jean-Pierre Vernant se întreabă: „*în ce măsură individualizarea şi umanizarea puterilor supranaturale se referă la categoria persoanei*".[3] Pe de o parte, între zei şi cetate, între calităţile religioase şi virtuţile civice, nu se găsește nici un fel de ruptură sau discontinuitate. Astfel, legătura credinciosului cu zeul implică mereu o 'mediere socială', însă aceasta nu pune direct în relaţie doi subiecţi personali. Din acest motiv, ruperea relației mediatoare, înseamnă pierderea statutului de om: „*Izgonit de lângă altarele casnice, exclus din templele oraşului său, exilat de pe pământul patriei sale, individul se află rupt de lumea divină. El îşi pierde atît eul social, cît şi esenţa religioasă; el nu mai reprezintă nimic*".[4]

Sunt puse în opoziție/complementaritate, pe o parte, religia politică a cărei funcţie este „sacralizarea ordinii umane şi naturale şi integrarea indivizilor în ea" și cultul dionisiac, care aduce o eliberarea de constrângerile insituționale ale *Polis*-ului. Acesta aduce, așadar, o experienţă religioasă opusă cultului oficial: „*nu sacralizarea unei ordini în care individul trebuie să se integreze, ci depăşirea acestei ordini*".[5]

[1] Pierre-Maxime Schuhl, *Eseu asupra formării gândirii greceşti* (Teora: București, 2000), p. 7.
[2] Claude Levi-Strauss, *Antropologia şi problemele lumii moderne* (Iași: Polirom, 2011), p. 188.
[3] Jean-Pierre Vernant, *Mythe et pensée chez Ies Grecs. Études de historique. Nouvelle édition revue et augmentée*; Paris, Éditions de la Découverte, Paris, 1988 (traducere de Zoe Petre şi Andrei Niculescu cuvânt înainte de Zoe Petre, Editura Meridiane, 1995, p. 425).
[4] Vernant, *Mythe et pensée chez Ies Grecs*, (trad. rom.) p. 426.
[5] Vernant, *Mythe et pensée chez Ies Grecs*, (trad. rom.) p. 427.

Cultul civic era legat de un ideal de *σωφμοσύνη* (autocontrol, stăpânire de sine).[6] Însă, prin abolirea tuturor limitelor dintre om şi zeu, dintre natural şi supranatural, depăşirea convenţiilor sociale şi chiar frontierelor propriului eu, în cultul dionisiac, dimpotrivă, prin *μανία* (nebunie divină, posedare de către zeu), omul se eliberează de ordinea ce constituia *hieron*-ul, domeniul propriu al sacrului religiei oficiale.[7] Astfel, prin experienţa extazului „*adeptul încearcă acum să ajungă, prin contactul nemijlocit cu divinitatea, la o altă stare, de sfinţenie şi puritate totală, ce poarta numele de ὅσιος, consacrarea completă - în sensul propriu; eliberarea faţă de sacru*".[8] Însă, nici această fuziune sau unire ori contact „direct" cu zeul nu este o comuniune personal, fiind mai degrabă o frenezie colectivă, o deposedare de eu și o posedare din partea zeului. Aşadar, nu în cultul dionisiac trebuie căutată o formă de relaţie „personală" între om şi zeu.

În schimb, cultele misterelor se adresează individului oferindu-i conştiinţa unei alegeri. Un mister constituie o comunitate, nu socială, ci spirituală, dar comuniunea cu zeul nu reprezintă nici aici „***un schimb de afecţiune între doi subiecţi sau la o intimitate spirituală**, ci la relaţii cu caracter social şi familial ce îl aduc pe iniţiat în postura de fiu, de copil adoptiv*".[9]

Ca şi cultul dionisiac, misterele nu manifestă un interes special pentru suflet (*psyche*). Din acest motiv, „*iniţierile nu par să fi presupus exerciţii spirituale, tehnici de asceză menite a-l transforma pe om în interiorul său. Ele acţionează în virtutea aproape automată a formulelor, a riturilor*".[10] Între divinitate şi adoratorul său s-au ţesut legături de prietenie, *φιλία*, o intimitate pasionată, *ὁμιλία*, o relaţie constantă, exprimată prin verbul συνεῖναι".[11]

---

[6] Jean-Pierre Vernant, *Originile gîndirii greceşti*; traducere de Florica Bechet şi Dan Stanciu, postaţă de Zoe Petre (Editura Symposion, 1995), p. 117-118, afirmă că ***sophrosyne* avea să capete, în climatul religios al sectelor, o tentă ascetică**. Totuşi, în ansamblu, *sophrosyne* dobîndeşte o semnificaţie morală şi politică precisă în afara sectelor. Foarte curînd, se produce un clivaj între două curente de gîndire, fiecare avînd o orientare complet diferită: unul se preocupă de mîntuirea individuală, celălalt e interesat de aceea a cetăţii.

[7] Michel Meslin, *Ştiința Religiilor* (Humanitas: București, 1993), p. 158, afirmă că pentru Eliade sensul pe care omul caută să-l dea propriei sale vieți îl găsește într-un **sacru metaistoric** care, pentru a fi perceput, se manifestă în hierofanii și simboluri. Morfologia sacrului ar revela deci o soteriologie.

[8] Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, (trad. rom.) p. 428.

[9] Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, (trad. rom.) p. 428.

[10] Jean-Pierre Vernant, *Originile gîndirii greceşti*, p. 78-79: „Taina capătă astfel, în contrast cu caracterul public conferit cultului oficial, o semnificaţie religioasă aparte: ea circumscrie o **religie a mîntuirii personale** ce urmărește să-l transforme pe individ făcînd abstracţie de ordinea socială şi să determine înfăptuirea unei schimbări lăuntrice a acestuia, echivalentă întrucîtva cu o nouă naștere care ar avea darul de a-l sustrage statutului general şi de a-i permite trecerea pe un plan existenţial diferit ." (p. 79). Misterul oferă tuturor acelora care doresc să cunoască iniţierea, fără a se ţine seama de obîrşie sau de rangul lor, făgăduinţa unei nemuriri ce constituia la origine un privilegiu aparţinînd în exclusivitate regilor;

[11] Vernant, *Mythe et pensée chez Ies Grecs*, (trad. rom.) p. 429-430. Tezeu îi reproşează fiului său, Hipolit, că practică o *ἄσκησις* opusă pietăţii adevărate, care implică supunere faţă de ordinea tradiţională a valorilor, o asceza excesivă şi forţată, instrument al intimităţii sale cu divinitatea, care nu are în realitate alt scop decît cultul propriei persoane: *σαυτὸν σέβειν*, iar acest aspect „personal" conţine pentru Tezeu un element de *hybris*. În ultimii șaptezeci de ani, teoreticienii din științele sociale

Potrivit analizei lui Vernant, panteonul grec nu elaborase încă noţiunea unei forme de existenţă pur spirituală, a unei dimensiuni interioare a omului, nu-și pune problema în termeni personal-impersonal: „*Zeii elenici sînt Puteri, nu persoane*”,[12] „*grecii nu au cunoscut unitatea persoanei divine, ci unitatea esenţei divine*”[13]. Ei pot concepe fără dificultate unitatea de acțiune fără unitatea persoanei, ca centru autonomă de existență și acțiune, ca unitate ontologică: „*O putere divină nu are realmente o 'existenţă în sine'. Ea nu fiinţează decît prin reţeaua de relaţii ce o uneşte cu sistemul divin în ansamblul său. Iar în această reţea, divinitatea nu apare neapărat ca un subiect singular, ci şi ca un plural*”.[14] Aspectele zeului, ca agent responsabil, și ale libertăţii sale interioare nu sunt abordate niciodată. Nu se observă nici o referire la un „sine“ anume, şi nici nu se vorbeşte de un *ego* cu o voinţă, sentimente şi un destin propriu. Zeii grecilor, potrivit lui Gheroghe Vlăduțescu, **sunt mai degrabă în condiție imanentă** („lumea este plină de zei”, va fi socotit Thales, cf. Diogenes Laertios, I, 27), **decât în regim de transcendență**. Lumea lor este „în *oikouméne*” și la ea muritorii, chiar dacă mai greu, pot să ajungă.[15]

La marginea religiei oficiale, în mediile sectelor, se elaborează, între secolele al VI-lea şi al V-lea, o nouă concepţie asupra sufletului care va face carieră în gîndirea filosofică: „***Sufletul*** *apare în om ca un element străin vieţii terestre, ca o făptură venită de altundeva şi exilată, înrudită cu divinitatea. Pentru a căpăta substanţă, experienţa unei dimensiuni pur interioare, a trebuit mai întâi să*

și umaniste, spune Richard Valantasis, *Making of the Self: Ancient and Modern Asceticism* (Eugene, OR: Wipf and Stock, Cascade Books, 2008), p. 3 și 212-233, “*au explorat asceza ca pe o componentă vitală a sociologiei, istoriei sociale și hermeneuticii*”. Întâlnim aici, problema sinelui și o teorie a ascezei în cadrul căreia el definește “*funcția socială a ascezei*”. Potrivit lui Michel Foucault, „Morala și Practica Sinelui” în *Istoria Sexualității II. Practicarea plăcerilor* (București: Editura Univers, 2004), p. 141-144, nu se poate învăța arta de a trăi, *techne tou biou*, fără o asceză care trebuie luată ca o formare de sine de către sine însuși. Valantasis, *Making of the Self: Ancient and Modern Asceticism*, p. 546-548, afirmă și el că la baza activității ascetice se află fundamentele culturale: “*În centrul activității ascetice se află un sine care, prin schimbări de comportament, caută să devină o persoană diferită, un nou sine; să devină o persoană diferită în cadrul unor noi relații; și să devină o persoană diferită într-o nouă societate care formează o nouă cultură. Pe măsură ce acest nou sine apare (în relația cu el însuși, cu ceilalți, cu societatea, cu lumea), el stăpânește comportamentele care îi permit, în același timp, să deconstruiască vechiul sine și să-l construiască pe cel nou. Așadar, asceza construiește deopotrivă sinele vechi, sinele reformat, precum și culturile în cadrul cărora funcționează aceste sine*”. Asceza leagă individul de cultură, permițând integrarea individului în cultură. Așadar, asceza *inaugurează o cultură alternativă, pentru a permite relații sociale diferite și pentru a crea o nouă identitate*.

[12] Vernant, *Mythe et pensée chez Ies Grecs*, (trad. rom.) p. 431.

[13] Vernant, *Mythe et pensée chez Ies Grecs*, (trad. rom.) p. 433.

[14] Vernant, *Mythe et pensée chez Ies Grecs*, (trad. rom.) p. 432. Pentru grecul antic, faptul că aceeași Putere divină este simultan unică și triplă, nu reprezintă nici o dificultate. Dacă ne gîndim la discuțiile aprinse asupra trinității din creștinism, apreciem amploarea schimbării de perspectivă față de divinitate, concepută aici ca persoană, nu ca *dynamis*.

[15] Gheorghe Vlăduțescu, *Ontologie și metafizică la greci - Presocraticii* (Paideia: București, 1998), p. 55.

descopere, în interiorul omului, o forţă misterioasă şi supranaturală, sufletul - daimon."[16]

Se poate constata că, în acest stadiu al dezvoltării sale, categoria persoanei nu se referă la individul izolat, de neînlocuit şi unic, şi nici la ceea ce-l distinge pe om de restul naturii, în specificitatea sa umană, ci, în ascimb, se caută coincidențe (dimensiunea Inimioară a individului se înrudeşte cu forţa vitală care animă şi pune în mişcare întreaga natură) și o contopire a părților în totalitate (identificarea cu divinitatea). Vernant vorbește, însă, despre această **cucerire a sinelui de către individ**, ca o „*elaborare progresivă a universului experienţei interioare în faţa lumii exterioare*", care se dezvoltă pe căi diferite (poezia lirică, reflecţia morală, tragedia, medicina, filosofia vor juca fiecare rolul lor). „***Va fi deci necesar ca ulterior să se recupereze trupul, spre a-l integra eului,*** *pentru a constitui persoana atât în singularitatea sa concretă cât şi ca expresie a omului integral*".[17]

E. R. Dodds analizează *ab initio* acea experienţă a ispitei divine sau a infatuării (*ate*),[18] despre care cititorul modern grăbit ar putea identifica în cuvintele lui Agamemnon o scuză precară, sau o eludare a responsabilităţii față de răpirea iubitei lui Ahile. Dar ***ate*** **nu este pentru Homer un agent personal în sine**, ci, afirmă Dodds, aproape întotdeauna, „***ate este o stare de spirit, o întunecare****, o confuzie temporară a conştiinţei normale. Este, de fapt, o nebunie parţială sau vremelnică; şi, ca orice nebunie, nu este atribuită unor cauze fiziologice sau psihologice, ci unui factor extern, daimonic*."[19] El v-a analiza pe scurt alt tip de„intervenţie psihică" care este tot atât de frecventă la Homer, şi anume, **comunicarea puterii de la zeu la om**. în *Iliada* cazul tipic este transmiterea *menos*-ului în timpul unei bătălii. „*Menos nu este în primul rând forţă fizică, sau un organ permanent al vieţii mentale ca thymos sau noos. Este, mai degrabă, ca şi ate, o stare de spirit*".[20]

---

[16] Vernant, *Mythe et pensée chez Ies Grecs*, (trad. rom.) p. 437. Magii se vor deţinătorii unei puteri asupra sufletului demonic, ce le asigură dominaţia şi controlul acestuia: „*Prin practici ascetice şi exerciţii de concentrare spirituală, legate poate de tehnici corporale, cu precădere de oprirea respiraţiei, ei pretind că adună şi unifică forţele psihice risipite în individ şi că pot separa sufletul de trup după voie*" (p. 438).

[17] Vernant, *Mythe et pensée chez Ies Grecs*, (trad. rom.) p. 443, n. 37-38.

[18] E. R. Dodds, *Grecii și Iraționalul*, ediția a II-a, traducere de Catrinel Pleşu, prefaţă de Petru Creţia (Iași: Polirom, 1988), p. 14. Această „*ate*" îl face pe Agamemnon să se consoleze de pierderea iubitei sale prin răpirea iubitei lui Ahile: *"Nu eu sînt de vină, ci numai/Zeus, Ursita şi Furia, iasma hoinară prin umbră,/Care-n sobor mă făcură din minte să-mi ies ca nebunii/ Şi să răpesc lui Ahile răsplata ce obşte-i dăduse./ Ce puteam eu împotrivă? O zână le pune la cale/Toate, fiica mai mare a lui Zeus, Orbirea duşmană,/ care sminteşte pe toţi*." (Homer, *Iliada*, 19.86 și urm. trad. G. Murnu, ESPLA, 1955). Dodds arată faptul că există o serie de pasaje în Homer în care un comportament nesăbuit şi inexplicabil este explicat prin *ate* sau descris cu ajutorul verbului din aceeaşi familie de cuvinte, *aasasthai* fără vreo referinţă explicită la intervenţia divină.

[19] Dodds, *Grecii și Iraționalul*, p. 16.

[20] Dodds, *Grecii și Iraționalul*, p. 19. O trăsătură caracteristică a *Odiseii* este modul în care personajele atribuie toate tipurile de evenimente mentale (sau fizice) intervenţiei unui *daimon*, a unui „zeu" sau a unor „zei" nedeterminați și fără nume.

Pornind, așadar, de la analiza lui *ate* și *menos*, ca stări de spirit, Dodds, ajunge la concluzia potrivit căreia o primă trăsătură negative a omului Homeric este aceea că „nu are un concept unificat despre ceea ce noi numim 'suflet' sau 'personalitate'".[21] Se ştie că Homer pare să atribuie omului o *psyche* numai după moarte sau in pragul leşinului, al morţii şi al ameninţării cu moartea.[22] Singura funcţie înregistrată a *psyche*-i în legătură cu omul viu este aceea de a-l părăsi.[23] Iar Homer nu are alt cuvânt cu care să desemneze personalitatea unui om viu. Este posibil, potrivit lui Dodds, ca *thymos* să fi fost cîndva un primitiv „suflet respirator" sau „suflet al vieţii" ; dar la Homer, el nu este nici sufletul, nici (ca la Platon) o „parte a sufletului", îl putem defini, mai curând, în linii foarte mari, **ca organ al simţirii**.[24] Dar omul homeric tinde a nu resimţi *thymos*-ul ca făcînd parte din „eu"; el apare, de obicei, ca o voce interioară independent.

Într-o a doua caracteristică identificată de Dodds, care pare să fie în strânsă legătură cu prima, e vorba de „obiceiul de a explica un caracter sau un comportament în termeni de cunoaştere":[25] „*Acest mod de a gândi a încurajat probabil credinţa în intervenţii psihice. Atunci când caracterul este cunoaştere, tot ce nu este cunoaştere*

[21] Dodds, *Grecii şi Iraţionalul*, p. 24. În acest, sens, subliniază Dodds, „recunoaşterea, intuiţia, amintirea, ideea strălucită sau perversă au o trăsătură comună, şi anume aceea de a trece omului „prin cap dintr-o dată". Adesea, el este conştient că nu a ajuns la ele cu ajutorul unui raţionament. Dar atunci cum le poate numi „ale sale"? Cu câteva clipe înainte nici nu-i treceau prin minte; iar acum iată-le. Ceva le-a pus acolo, şi acest ceva este altfel decit el. Mai mult nu ştie. De aceea vorbeşte de„zei" sau de „vreun zeu" sau, mai des (în special când îndemnul a avut rezultate proaste) de un daimon. Şi, prin analogie, el aplică aceeaşi explicaţie ideilor şi faptelor altor oameni când nu le poate înţelege şi când i se pare că nu le stau în fire" (p. 21).

[22] Schuhl, *Eseu asupra formării gândirii greceşti*, p. 77, afirmă că la Homer, mortul nu mai trăieşte în mormântul său, când *thymos*, căldura vitală l-a părăsit, *psyche*, imagine (eidolon) a acestui corp care este ars merge în mulțimea umbrelor. În pitagorism, însă, sufletul este o emanație caldă a eterului; după moarte, sufletele se ridică spre zonele supreme, cele damnate plutesc în aerul înconjurător (Keres care rătăcesc în timpul Anthesteriilor), care este plin de suflete, așteptând momentul reîncărnării; aceasta ar fi transpunerea nemuririi orfice în lumea pitagoreică (p. 130).

[23] W.K.C. Guthrie, *O istorie a filosofiei greceşti*, volumul 1; trad. M. Moise și I.L. Muntean (Teora: București, 1999). Pitagora propovăduia transmigrația, sufletul uman era nemuritor datorită înrudirii sale esențiale cu sufletul divin universal (*harmonia* și identificarea aerului cu *pneuma* sau cu sufletul care respiră). Anaximene accepta chiar teza că aerul care formează sufletul uman este aceeași substanță cu zeul presupus a fi universal. Democrit, orficii și pitagoreicii credeau că „dacă lumea este o creatură vie, eternă, divină, trăind prin respirarea aerului sau prin respirarea infinitului din jurul ei, că dacă dacă și omul ia viață prin respirație (fapt care era o dovadă în plus că sufletul uman însuși era aer), atunci înrudirea dintre om și univers, dintre microcosmos și macrocosmos trebuia să fie foarte strânsă". Sufletul nu este muritor, fiind o fărâmă, o scânteie a sufletului divin și universal, ruptă și încarcerată într-un trup efemer - „Sufletul este o fărâmă (ἀπόσπασμα) smulsă din *aither* din cald și rece, el nu este coincident cu viața, fiind nemuritor pentru că el s-a desprins din ceva nemuritor" (Guthrie, *O istorie a filosofiei greceşti*, volumul 1, p. 213 și 149).

[24] Dodds, *Grecii şi Iraţionalul*, p. 24. Acest *thymos* se bucură însă de o oarecare independenţă: θυμός ἀνώγει [sufletul îndeamnă] sau κέλεται δέ με θυμός [sufletul îmi porunceşte]. Poţi sta de vorbă cu *thymos*-ul, cu "inima" ta, aproape ca de la om la om.

[25] Dodds, *Grecii și Iraționalul*, p. 25. Așadar, când omul acționează într-un mod contrar sistemului său temperamental conștient, despre care se spune că și-l „cunoaște", acțiunea sa nu este propriu-zis a sa, ci i-a fost dictată.

nu face parte din caracter, ci vine din afara omului. Cu alte cuvinte impulsurile nesistematizate, non-raţionale şi actele care rezultă din ele, tind să fie ***excluse din „eu" şi atribuite unei origini diferite***".[26]

Situaţia pentru care noţiunea de *ate* constituie un răspuns nu s-a născut numai din impulsivitatea omului homeric, ci şi din tensiunea existentă intre impulsul individual şi presiunea conformităţii sociale, caracteristică culturii-ruşinii. Eşecul moral ca, de pildă, pierderea stăpinirii de sine a lui Agamemnon, au ajuns să fie „proiectate" asupra unui agent divin, rezultatul inevitabil, așadar, al **„absenţei conceptului de voinţă"**.[27] *Psyche* nu mai este atunci, ca la Homer, acel abur inconsistent, fără contur şi fără putere pe care o expiră omul cînd moare, ci este o putere situată în inima omului viu, care-i aparţine şi pe care el are sarcina să o dezvolte, să o purifice să o elibereze. „Devenită acea făptură demonică din om cu care acesta caută să se identifice, *psyche* capătă consistenţa unui obiect, a unei fiinţe reale, putând exista şi în afara omului, a unui „dublu". Dar ea face parte în acelaşi timp din om, definind înlăuntrul acestuia o dimensiune nouă pe care el trebuie să o cucerească şi să o aprofundeze neîncetat, impunându-şi o disciplină spirituală severă. Realitate obiectivă şi, totodată, experienţă trăită în intimitatea individului, ***psyche*** **reprezintă primul cadru ce permite universului interior să se obiectiveze şi să se concretizeze, precum şi punctul de plecare pentru edificarea progresivă a structurilor eului"**.[28]

Această **origine religioasă a categoriei persoanei** va avea, în civilizaţia greacă, o dublă consecinţă. În primul rînd, prin opoziţia sa faţă de trup şi autoexcluzându-se din el, sufletul îşi capătă obiectivitatea şi forma proprie de existenţă. Descoperirea lumii interioare este paralelă cu afirmarea dualismului somato- psihologic. Sufletul se defineşte ca un contrar al corpului; el este sechestrat în interiorul acestuia ca într-o închisoare sau îngropat ca într-un mormânt. **Trupul este deci exclus încă de la început din conţinutul noţiunii de persoană, fără legătură cu individualitatea subiectului**. În al doilea rând, sufletul, fiind divin, nu ar putea exprima unicitatea subiecţilor umani; prin menirea sa, el depăşeşte individualul. Este foarte semnificativ, din această perspectivă, faptul că el aparţine categoriei „demonicului", adică, în mod paradoxal, acelei zone care este cel mai puțin individualizată.

Natura *polis*-ului grecesc contribuie și ea la definirea noțiunii de persoană. Astfel, pentru gîndirea greacă, capacitatea umană de organizare politică nu este doar diferită de, ci se și află în opoziție directă cu acea asociere naturală în centrul căreia stau casa (*oikia*) şi familia. Apariţia oraşului-stat a însemnat potrivit lui Hannah Arendt că, „pe lângă viaţa sa privată, omul primea un fel de a doua viaţă, un *bios politikos* al său. Fiecare cetăţean ţinea acum de două ordine de existenţă; iar în viaţa

[26] Dodds, *Grecii și Irațional*ul, p. 26.
[27] Dodds, *Grecii și Irațional*ul, p. 33, n. 105. Dilema este dacă omul homeric crede în intervenţia psihică fiindcă este impulsiv, sau mai degrabă se lasă în voia impulsurilor, fiindcă este condiţionat social să creadă in intervenția psihică (p. 34, n. 110).
[28] Vernant, *Mythe et pensée chez Ies Grecs*, (trad. rom.) p. 438.

lui se făcea o distincţie clară între ceea ce era al său (*idion*) şi ceea ce era comun (*koinon*)".[29]

Pentru Protagoras, spre deosebire de Platon, condiția de a fi un bun cetățean - a fi bun în ceea ce privește *politeia* individuală în sensul său original și de bază - nu poate fi separată de excelența în treburile publice ale orașului particular, situat istoric.[30] Socrate oferă în *Republica* 4 o relație de susținere reciprocă între respectul pentru legile și obiceiurile - *politeia* - orașului ideal, consacrat în procesul lung de educație și aculturație descris în *Republica* 2–3, și respectul pentru regula rațiunii în atingerea idealului sufletului cetățeanului. Legea e privită, așadar, ca reflectare a rațiunii și ca parte integrantă și definitorie a unei *politeia*.[31] În utilizarea metaforică a două concepte politice de către Alcmaeon, există o comparație, nu a persoanei umane sau a sufletului, ci a corpului cu o *politeia*, sau *polis*, dar care se găsește totuși, doar rar și este puțin discutată în literatura secundară.[32] Spre deosebire de *Theaetetus*, cu interesul său evident epistemologic pentru adevăr, *Protagoras* privește cunoașterea cu referire la valoarea vieții unei persoane. Preocuparea este clar politică; ridică întrebări despre condițiile epistemologice pentru libertate, pentru *politeia*, pentru o viață de succes și despre educarea altora pentru succes. În loc să contrastăm atitudinea „socratică" (angajamentul fără compromisuri față de un adevăr absolut, chiar și până la moarte), cu atitudinea „protagorică" (educație pentru comoditate, adaptare la condițiile de supraviețuire, ambalarea opiniilor tale pentru a apela la orice politică în comunitatea careia te adresezi), probabil că Platon îi arată pe Socrate și Protagoras, mai degrabă, folosind tactici similare.[33]

Opinia obișnuita cu privire la om și la modul politic de viata, era opinia potrivit careia toti cei din afara *polis*-ului - sclavii și barbarii - erau lipsiți de un mod de viață (*aneu-logou*), în care vorbirea avea sens, o preocupare centrală a tuturor cetățenilor fiind aceea de a vorbi unii cu alții.[34]

Comunitatea naturală din locuinţa domestică a luat naştere din necesitate, şi necesitatea guverna toate activităţile desfăşurate în sînul ei. „Domeniul *polis*-ului, dimpotrivă, spune Arendt, forma sfera libertăţii şi, dacă între cele două sfere exista o relaţie, controlul necesităţilor vieţii în casă reprezenta, ca un lucru de la sine înţeles, condiţia libertăţii *polis*-ului".[35] De altfel, în înțelegerea conceptului de persoană e implicată această idee a libertății.

[29] Hannah Arendt, *Condiția umană*, traducere de Claudiu Vereş şi Gabriel Chindea (Idea Design & Print, Casa Cărții de Știință: Cluj, 2007), p. 26.
[30] Verity Harte, Melissa Lane (ed.), *Politeia in Greek and Roman Philosophy* (Cambridge University Press 2013), p. 8.
[31] V. Harte, M. Lane (ed.), *Politeia in Greek and Roman Philosophy*, p. 61.
[32] V. Harte, M. Lane (ed.), *Politeia in Greek and Roman Philosophy*, p. 80. Comparațiile în termeni generali între trup/corp și *polis/politeia* sunt la Pl. R. 464b, Lg. 906c, între ființă vie și *polis* la Arist. MA 10.703a29–b2, între trup și *rei publicae corpore* la Cic. Phil. 8.15.
[33] V. Harte, M. Lane (ed.), *Politeia in Greek and Roman Philosophy*, p. 192.
[34] Arendt, *Condiția umană*, p. 29.
[35] Arendt, *Condiția umană*, p. 31.

Conţinutul *polis*-ului, scopul (*telos*) inerent lui, transcende viaţa înspre acea „viaţă bună".[36]

Domeniul public, *polis*-ul, era pătruns el însuşi de un feroce spirit agonal, fiecare fiind obligat neîncetat să se distingă de toţi ceilalţi, să dovedească prin fapte sau prin realizări unice că este cel mai bun dintre toţi (*aien aristeuein*). Altfel spus, „**domeniul public era rezervat individualităţii**; era singurul loc unde oamenii puteau arăta cine sunt cu adevărat şi ce îi face de neînlocuit".[37] Prezenţa altora, care văd ceea ce vedem noi şi aud ceea ce auzim noi, ne asigură de realitatea lumii şi de realitatea noastră.[38]

Polis-ul a fost pentru greci, aşa cum *res publica* a fost pentru romani, în primul rând o „garanţie împotriva zădărniciei vieţii individuale"[39], spaţiul protejat împotriva acestei zădărnicii şi rezervat relative durabilităţi a muritorilor, dacă nu chiar nemuririi lor. Astfel, înţelesul termenului „privat", în sensul său privativ originar, se defineşte în raport cu aceste multiple semnificaţii ale domeniului public. A trăi o viaţă în întregime privată înseamnă, mai presus de toate, a fi privat de lucrurile esenţiale ale unei vieţi cu adevărat umane: a fi privat de realitatea care decurge din faptul de a fi văzut şi auzit de alţii, a fi privat de o relaţie „obiectivă" cu ceilalţi, relaţie care rezultă din faptul de a fi legat şi separat de ei prin intermediul unei lumi comune de obiecte, a fi privat de posibilitatea de a realiza ceva mai durabil decît viaţa însăşi. Caracterul privativ al privatului stă în absenţa celorlalţi; faţă de ei, omul privat nu se arată şi, de aceea, este ca şi cum nu ar exista. Orice ar face rămîne fără însemnătate şi fără urmări pentru alţii, iar ceea ce contează pentru el este li psit de interes pentru ei.[40] În circumstanţele moderne, această privare de relaţii „obiective" cu ceilalţi şi de realitatea garantată prin intermediul lor a devenit **fenomenul de masă al singurătăţii**, luînd astfel forma sa cea mai extremă și cea mai antiumană.

Acest neprevăzut al urmărilor este strâns legat de caracterul revelator al acţiunii şi al vorbirii, în care **individul îşi dezvăluie eul fără a se cunoaşte pe sine şi fără a putea să calculeze în prealabil pe cine dezvăluie**.[41] Dictonul antic potrivit căruia nimeni nu poate fi socotit *eudaimon* înainte de a muri poate clarifica chestiunea, căci *eudaimonia* nu înseamnă nici fericire, nici beatitudine; e un termen ce nu poate fi tradus şi poate nici chiar explicat. Cuvîntul sugerează binecuvîntare, lipsită însă de orice nuanţe religioase, şi semnifică literal ceva de felul bună-stării **acel *eudaimon* care însoteşte fiecare om de- lungul vieţii, care este identitatea distinctă a fiecărei persoane, dar care se înfăţişează - şi este vizibil - doar privirii celorlalţi. Această identitate neschimbătoare a persoanei[42], cu toate că se dezvăluie într-un mod intangibil în acţiune şi în vorbire**, devine tangibilă abia în

[36] Arendt, *Condiția umană*, p. 36.
[37] Arendt, *Condiția umană*, p. 40.
[38] Arendt, *Condiția umană*, p. 46.
[39] Arendt, *Condiția umană*, p. 51.
[40] Arendt, *Condiția umană*, p. 53.
[41] Arendt, *Condiția umană*, p. 160.
[42] Arendt, *Condiția umană*, p. 161.

povestea vieţii agentului şi a vorbitorului; însă ca atare ea nu poate fi cunoscută, adică percepută ca entitate palpabilă, decît după ce a ajuns la sfârşit.

Remediul grecesc iniţial, prefilosofic, pentru această fragilitate a identității neschimbătoare a persoanei, fusese, aşadar, întemeierea *polis*-ului. „Oriunde veţi merge, veţi fi un polis": aceste faimoase cuvinte nu au devenit numai cuvîntul de ordine al colonizării greceşti; ci, spune Hannah Arendt, „ele exprimau convingerea că acţiunea şi vorbirea creează între participanţi un spaţiu ce îşi poate găsi o amplasare justă aproape oricînd şi oriunde. Este spaţiul înfăţişării în sensul cel mai larg al termenului, şi anume spaţiul unde eu mă înfăţişez altora aşa cum şi alţii mi se înfăţişează mie, unde oamenii nu există pur şi simplu ca un obiect printre altele, vii sau neînsufleţite, ci îşi fac în chip explicit apariţia".[43]

Persoana umană reprezintă contribuția creștinismului la antropologie.[44] De fapt, cuvântul ebraic (פנים, *panim*) poate comunica fie ideea de „față", fie pe cea de „prezență".[45] Corpul uman, și în special chipul sau fața unei persoane, este capabilă să comunice relația cu Dumnezeu. Biblia mărturisește că fața este „esența unei persoane".[46] Ideea biblică de ființă umană cuprinde și trupul (basar - trup însuflețit), alături de dimensiunea spiritual interioară a sufletului (*nephesh*, chiar *ruah*), dar și pe cea de libertate de acțiune, dimensiuni lipsă în antropologia elenă clasică.

În această lume nouă, indivizii caută în continuare intimitatea cu alți oameni, dar nu mai sunt animați de dorința de a cunoaște pe altcineva; în schimb, *sinele caută în primul rând să-și satisfacă propriile nevoi*. Există o foame profundă de autorealizare și o înțelegere latentă a faptului că relaționarea cu ceilalți este un pas necesar pentru această autorealizare. Cu toate acestea, în cele din urmă, întotdeauna este vorba despre proiectul "eu". Dar persoanele devin cinice în ceea ce privește relațiile sau interacțiunea socială și *astfel se creează un cerc vicios: tânjim după intimitate, să avem un sentiment profund de conectare cu noi înșine și cu 'Ceilalți'. Însă, proiectul de autorealizare îl îndepărtează în cele din urmă pe 'Celălalt'. Singur, proiectul realizării de sine se prăbușește asupra lui însuși. Cu astfel de temeri, persoana se ascunde în spatele unor măști, fără să se conecteze vreodată într-adevăr cu ceilalți, fără să își satisfacă nevoia de relaționare intimă, reciprocă, nedistorsionată - și, astfel, nu reușește niciodată să se ridice la înălțimea a ceea ce înseamnă să fii o ființă umană*.

---

[43] Arendt, *Condiţia umană*, p. 163.

44 Vladimir Lossky, "The Theological Notion of the Human Person" Chapter 6 of *In the Image and Likeness of God* (St Vladimir's Seminary Press: New York, 1974) 111-123; W. Pannenberg, "Person," in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart,* edited by K. Galling, 3rd ed. (Tubingen: J. C. B. Mohr, 1961), 5:230-235; J.D. Zizioulas, "Personhood and Being," in Zizioulas, *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church* (Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 1997), 27–65; P. Ricoeur, "Meurt le personnalisme, revient la personne," in *Lectures 2: La Contrée des philosophes* (Paris: Editions du Seuil, 1992), 195–202, 198f.

[45] David H. Wenkel, *Shining Like the Sun. A Biblical Theology of Meeting God Face to Face* (Wooster, OH: Weaver Book Company, 2016), 3.

46 Nonna Vernon Harrison, *God's Many-Splendored Image: Theological Anthropology for Christian Formation* (Grand Rapids: Baker, 2010), 7; și Charles A. Gieschen, *Angelomorphic Christology: Antecedents and Early Evidence* (AGJU 42; Leiden: Brill, 1998), 141, n. 59.

Bibliografie:

- Pierre-Maxime Schuhl, *Eseu asupra formării gândirii grecești* (Teora: București, 2000);
- Claude Levi-Strauss, *Antropologia și problemele lumii moderne* (Iași: Polirom, 2011);
- Jean-Pierre Vernant, *Mythe et pensée chez Ies Grecs. Études de historique. Nouvelle édition revue et augmentée*; Paris, Éditions de la Découverte, Paris, 1988 (traducere de Zoe Petre și Andrei Niculescu cuvânt înainte de Zoe Petre, Editura Meridiane, 1995);
- Jean-Pierre Vernant, *Originile gîndirii greceşti*; traducere de Florica Bechet şi Dan Stanciu, postaţă de Zoe Petre (Editura Symposion, 1995);
- Michel Meslin, *Știința Religiilor* (Humanitas: București, 1993);
- Richard Valantasis, *Making of the Self: Ancient and Modern Asceticism* (Eugene, OR: Wipf and Stock, Cascade Books, 2008);
- Michel Foucault, „Morala și Practica Sinelui" în *Istoria Sexualității II. Practicarea plăcerilor* (București: Editura Univers, 2004);
- Gheorghe Vlăduțescu, *Ontologie și metafizică la greci - Presocraticii* (Paideia: București, 1998);
- E. R. Dodds, *Grecii și Iraționalul*, ediția a II-a, traducere de Catrinel Pleşu, prefaţă de Petru Creţia (Iași: Polirom, 1988);
- W.K.C. Guthrie, *O istorie a filosofiei grecești*, volumul 1; trad. M. Moise și I.L. Muntean (Teora: București, 1999);
- Hannah Arendt, *Condiția umană*, traducere de Claudiu Vereş şi Gabriel Chindea (Idea Design & Print, Casa Cărții de Știință: Cluj, 2007);
- Verity Harte, Melissa Lane (ed.), *Politeia in Greek and Roman Philosophy* (Cambridge University Press 2013);
- Vladimir Lossky, "The Theological Notion of the Human Person" Chapter 6 of *In the Image and Likeness of God* (St Vladimir's Seminary Press: New York, 1974) 111-123;
- W. Pannenberg, "Person," in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart,* edited by K. Galling, 3rd ed. (Tubingen: J. C. B. Mohr, 1961), 5:230-235;
- J.D. Zizioulas, "Personhood and Being," in Zizioulas, *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church* (Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 1997), 27–65;
- P. Ricoeur, "Meurt le personnalisme, revient la personne," in *Lectures 2: La Contrée des philosophes* (Paris: Editions du Seuil, 1992), 195-202;
- David H. Wenkel, *Shining Like the Sun. A Biblical Theology of Meeting God Face to Face* (Wooster, OH: Weaver Book Company, 2016);
- Nonna Vernon Harrison, *God's Many-Splendored Image: Theological Anthropology for Christian Formation* (Grand Rapids: Baker, 2010);
- Charles A. Gieschen, *Angelomorphic Christology: Antecedents and Early Evidence* (AGJU 42; Leiden: Brill, 1998).

ÎNSUŞIRILE „BISERICII CATHOLICE", LA SFÂNTUL IGNATIE AL ANTIOHIEI

Diac. prof. dr. RĂZVAN-EMANUEL FIBIŞAN
Colegiul Național Pedagogic „Carmen Sylva" din Timișoara

Sinteză biografică

Tradiţia Bisericii a păstrat puţine informaţii despre viaţa Sfântului martir Ignatie, episcopul Bisericii din provincia Antiohiei. Importanţa acestui oraş, ca un centru al creştinismului apostolic, nu poate fi trecută cu vederea, mmai ales pentru faptul că formarea Bisericii din Antiohia constituie a treia etapă, după Ierusalim şi Samaria, în dezvoltarea şi răspândirea creştinismului primar. Aici, au predicat, pe lângă mulţi alţii, şi Sfinţii Apostoli Pavel, Barnaba (Fapte 13, 2-3; 15, 35-41; 18, 22) şi Petru (Galateni 2, 11). Existenţa şi învăţătura Sfântului Ignatie şi a altor părinţi apostolici constituie o mărturie importantă a modului în care propovăduiau Apostolii, dar şi a vieţii Bisericii primare. Epistolele sale, fiind adresate unor Biserici întemeiate de apostoli, reflectă tradiţia apostolică, aşa cum s-a conservat în marea cetate a Antiohiei.

Din scrierile Sfântului Ignatie, numit şi Teoforul[1], se observă că a fost un mărturisitor al lui Hristos până la suflarea cea de pe urmă, ştiut fiind că a sfârşit la Roma, ca hrană oferită leilor sloboziţi asupra lui[2]. Deşi scrierile sale nu oferă indicii asupra circumstanţelor şi motivelor juridice referitoare la condamnarea sa[3], totuşi cercetătorii vieţii Sfântului Ignatie, spun că, pe fondul pretenţiilor aberante ale grupărilor şi conflictelor din Biserica Antiohiei, martirul lui Ignatie a fost de a

[1] Acest termen a fost interpretat în două moduri: 1. „cel care a fost purtat de Dumnezeu"; 2. „cel care poartă pe Dumnezeu". Potrivit primului sens, Sfântul Simeon Metrafrastul spune că Ignatie ar fi fost pruncul pe care l-ar fi luat Hristos în braţe, atunci când le-a spus ucenicilor Lui: „de nu veţi fi precum copiii, nu veţi intra în Împărăţia Cerurilor" (Matei 18, 3), M. L'Abbé Freppel, *Les Pères Apostoliques et leur époque*, *Cours d'éloquence sacrée*, troisième édition, Paris, 1870, p. 321. Al doilea înţeles al apelativului „teofor" se referă şi la faptul că Sfântul Ignatie, potrivit mărturisirilor sale, dar şi a împăratului Traian, a purtat în inima sa pe Hristos Dumnezeul-Om până la suflarea cea de pe urmă, Pr. Dr. Dumitru Fecioru, *Introducere*, în *Scrierea Părinţilor Apostolici*, traducere, note şi indici de Pr. Dr. Dumitru Fecioru, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1995, p. 175. A se vedea şi *Cyclopedia of Biblical, Theological and Ecclesiastical Literature*, prepared by John M'Clintock and James Strong, Vol. IV, New York, 1882, p. 490.

[2] Michael Prokurat, Alexander Golitzin, Michael D. Peterson, *Historical Dictionary of the Orthodox Church*, Scarecrow Press, Inc. Lanham, London, 1996, p. 168; A. Cleveland Coxe, *Introductory note to the Epistle of Ignatius to the Ephesians*, în *Ante-Nicene Fathers*, Vol. I, *The Apostolic Fathers, Justin Martyr, Irenaeus*, edited by Alexander Roberts and James Donaldson, Hendrickson Publishers, 1995.

[3] Etienne Decrept, „Circonstances et interprétations du voyage d'Ignace d'Antioche", dans *Revue des Sciences Religieuses*, LXXXII (2008), no. 3, pp. 389-399.

dovedi, dincolo de orice îndoială, dreptatea cauzei lui[4]. Acesta fiind motivul pentru care respinge orice efort al Bisericii din Roma de a-l salva[5].

Referitor la scrierile sale, se cunoaște, în unanimitate, că acest părinte apostolic prezintă un interes doctrinar foarte mare și pentru faptul că a meditat îndelung la tainele centrale ale credinţei creştine[6]. Este îndeobște cunoscut ca fiind unul dintre primii scriitori creştini care introduce în terminologia creştină cuvinte cu însemnătate nouă, ce vor fi acceptate de întreaga creştinătate. În acest sens, el vorbeşte în scrierile sale de „creştinism"[7], pentru a arăta noua situaţie creată în lume prin propovăduirea şi învăţătura făcută de către Însuşi Fiul lui Dumnezeu[8]. Tot el este primul scriitor creştin care foloseşte termenul de „Biserică catholică"[9], pentru a arăta atât unitatea de doctrină a Bisericii în opoziţie cu tagmele eretice, cât şi universalitatea ei[10].

[4] Pentru o înţelegere mai detaliată a martiriului în creştinismul primului secol, a se vedea Henri de Genouillac, *Eglise chrétienne au temps de Saint Ignace d'Antioche*, Paris, 1907, pp. 59-64.

[5] Sf. Ignatie Teoforul, *Epistola către Romani*, II-VIII, traducere, note și indici de Preot dr. Dumitru Fecioru, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1995, pp. 210-21; Claudio Moreschini, Enrico Norelli, *Early Christian Greek and Latin Literature*, translated by Matthew J. O'Connell, Hendrickson Publishers, 2005, p. 106.

[6] F. L. Cross, *The Early Christian Fathers*, Gerald Duckworth & OO. LTD., London, 1960, p. 18.

[7] Sf. Ignatie Teoforul, *Epistola către Magnezieni*, X, 1, p. 201: „fiind ucenici ai Lui, să învăţăm a trăi potrivit creştinismului"; X, 3: „Este o nebunie să vorbeşti de Hristos şi să trăieşti ca iudeii. Că nu creştinismul a crezut în iudaism, ci iudaismul în creştinism, în care s-a adunat toată limba care a crezut în Dumnezeu". Epistola către Romani, III, 4, p. 210: „când creştinismul e urât de lume, nu-i o faptă de înduplecare, ci de măreţie"; Filadelfieni, VI, 1, p. 216: „dacă cineva predică iudaismul, să nu-l ascultaţi! Că este mai bine să ascultaţi creştinismul de la un bărbat tăiat împrejur, decât să ascultaţi iudaismul de la un netăiat împrejur". În Atiohia s-au numit pentru întâia oară ucenicii lui Hristos *creştini* (Fapte XI, 26) şi tot un antiohian foloseşte întâia oară, pentru religia creştină, cuvântul *creştinism*.

[8] Henri de Genouillac, *Eglise chrétienne au temps de Saint Ignace d'Antioche*, Paris, 1907, p. 76.

[9] Idem, *Epistola către Smirneni* VIII, 2, p. 222: „unde se vede episcopul, acolo să fie şi mulţimea credincioşilor, după cum unde este Iisus Hristos, acolo este şi Biserica universală…". De precizat faptul că acest termen, încă din perioada post-apostolică, desemna o însuşire fundamentală a Bisericii întemeiată de Hristos. În Răsărit, termenul καθολικη nu era folosit ca substantiv, ci era un adjectiv, care desemna atributul fundamental şi unic al Bisericii creştine; vezi Vasilie Krivoşeion, *Biserica sobornicească. Texte eclesiologice*, traducere din limba rusă de Nicolae Creţu, Editura Sophia, Bucureşti, p. 117. Pentru mai multe detalii referitoare la semnificaţia termenului καθολικός, din timpurile apostolice până în Evul Mediu, a se vedea G. W. H. Lampe, *A Patristik Greek Lexicon*, Oxford, 1961, pp. 690-691; Și lucrarea de doctorat a lui Andrzej Choromanski, *L'Eglise comme communion - vers une ecclesiologie commune a l'age de l'oecumenisme*, Fribourg, 2004, pp. 435-444.

[10] În timpul controverselor dogmatice care au urmat păcii constantiniene, termenii greceşti *catholicos* şi *orthodoxos*, au servit pentru a desemna pe cei care deţineau doctrina adevărată. Biserica *catholică* reflectă plinătatea, universalitatea şi, de asemenea, natura comună a mesajului evanghelic, Cf. Jhon Meyendorff, *Foreword*, *The Orthodox Church. Its past and its role in the world today*, Fourth Revised Edition, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, NY, 1996, IX.

Eccleziologia în viziunea Sfântului Ignatie

Încă din Biserica primară, învăţătura despre Biserică, ca reprezentare a prototipului Treimic de comuniune agapică[11], a preocupat pe creştini, mai ales pentru faptul că Biserica reprezenta taina mântuirii lor[12]. Se cunoştea, într-un fel că, viaţa Bisericii este viaţa intratrinitară coborâtă şi întrupată în lume. Ea este modul de viaţă ce reflectă necontenit la viaţa Persoanelor Treimice, viaţă care ne adună pe toţi sub acoperişul ei cel unul, sfânt, sobornicesc şi apostolesc. Fără echivoc, viaţa în Biserică este un nou „mode d'existence", în care persoanele experiază ontologia comuniunii, originară din modul de existenţă treimic[13]. În acest sens, Sfântul Maxim Mărturisitorul (sec. VII) spune că Biserica este chip şi icoană a lui Dumnezeu „ca una ce înfăptuieşte aceeaşi unire ca Dumnezeu între cei credincioşi, chiar dacă cei unificaţi în ea prin credinţă sunt deosebiţi după însuşirile lor şi sunt din diferite locuri şi de diferite feluri. Este aceeaşi unire pe care o înfăptuieşte şi Dumnezeu însuşi în chip neamestecat între fiinţele lucrurilor, îndulcind şi aducând la identitate deosebirea dintre ele prin raportarea lor la El şi prin unirea cu El"[14]. Astfel, ceea ce există veşnic prin fire în relaţiile celor Trei Persoane se dă prin har în viaţa oamenilor.

Creştinii conştientizau că Biserica este „centrul liturgic al creaţiei sau locul central unde se săvârşeşte şi de unde se răspândeşte peste întreaga creaţie puterea mântuitoare a lui Hristos prin Duhul Sfânt sau prin energiile Sale necreate, şi prin aceasta se promovează înaintarea ei spre unitatea cât mai deplină" imprimată de unitatea treimică[15]. Biserica întemeiată de Hristos nu este o instituţie istorică, ci, în fiinţa ei, este umanitatea transfigurată de Hristos, prin opera de mântuire, şi sălăşluită în inimile tuturor oamenilor[16], prin Duhul Sfânt. Astfel, încă din primele timpuri, Biserica, prin cuvintele Întemeietorului ei adresate Apostolilor (şi prin ei

---

[11] Vezi, în acest sens, înţelesul prim al termenului de *„ekklesia"*, ca strădanie de realizare, prin coexistenţă, a unui mod de viaţă, în dragoste, nedegradant şi nelimitat, la Christos Yannaras, *Contra religiei*, traducere din limba greacă de Tudor Dinu, Editura Anastasia, 2011, pp. 40-49.

[12] Cf. Henri de Genouillac, *Eglise chrétienne au temps de Saint Ignace d'Antioche*, pp. 94-105.

[13] Pr. D. Stăniloae, „Relaţiile Treimice şi viaţa Bisericii", în *Ortodoxia*, nr. 4, 1964, pp. 503-525. În termeni moderni, este vorba de acel *realism liturgic*, care vede în simbol nu doar o valoare descriptiv istorică – care uneşte două realităţi din sfere diferite, ci şi o valoare revelatorie, epifanică – care îl uneşte pe om cu Dumnezeu, făcându-l, totodată, să participe la viaţa intratreimică. În această ordine de idei, Biserica a fost considerată ca fiind „cerul pe pământ", devenind spaţiul eshatologic al noii Împărăţii. De menţionat este faptul că prin acest aspect eshatologic nu se anulează temporalitatea şi spaţiul lumii actuale, ci se afirmă prezenţa lui Dumnezeu şi a Împărăţiei Sale în lume - Pr. Cornel Toma, „Lex orandi, lex est credendi sau unitatea dintre dogmă, spiritualitate şi cultul Bisericii", în Alexander Schmemann, *Introducere în Teologia Liturgică*, traducere de Ierom. Vasile Bârzu, Editura Sophia, Bucureşti, 2002, pp. 27-30.

[14] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Mystagogia*, I, introducere, traducere şi note de Pr. Prof. Dr. D. Stăniloae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 2000, p. 15.

[15] Pr. D. Stăniloae, *Spiritualitate şi comuniune în Liturghia ortodoxă*, ediţia a II-a, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 2004, p. 45.

[16] Pr. Prof. Ion Bria, *Introducere în eclesiologia ortodoxă*, în S.T. XXVIII, 1976, nr.7-10, p. 699.

episcopilor şi tuturor mărturisitorilor lui Hristos): „Îmi veţi fi Mie martori în Ierusalim şi în toată Iudeea şi în Samaria şi până la marginile pământului" (Fapte 1, 8) a conştientizat, caracterul ei ecumenic.

Și ierarhul antiohian acordă o importanţă deosebită eclesiologiei[17], arătând că Biserica nu a fost întemeiată de un om sau de vreun arhanghel, ci de Însuşi Iisus, Dumnezeul-Om, Care „este din neamul lui David după trup, dar Fiu al lui Dumnezeu după voinţa şi puterea lui Dumnezeu"[18], şi, Care cu adevărat S-a înomenit, jertfindu-se până la moarte pentru neamul omenesc, şi înviind „în văzul celor cereşti, al celor pământeşti şi al celor dedesupt"[19], tocmai ca făptura umană să nu fie limitată şi ameninţată de scindare, şi în final, de moarte, ci pentru ca să se sfinţească. El îi îndeamnă, în acelaşi timp, pe creştini să fugă de tot ceea ce este contrar Evangheliei[20] şi să ţină unitatea învăţăturii Bisericii celei una, „rămânând strâns uniţi" în adevăr, deoarece „Dumnezeu a făgăduit unire, iar unirea este El"[21].

Scrierile ierarhului martir, referitoare la *Biserica catholică,* au contribuit la Sinodul al II-lea ecumenic ţinut la Constantinopol în anul 381, la fixarea însuşirilor Bisericii, într-o formulare extrem de simplă, dar cu o însemnătate foarte bogată şi importantă[22]: „Credem întru-una, sfântă, catholică şi apostolică Biserică"[23].

Înainte de a trece la caracteristicile mai importante ale Bisericii, mai trebuie menționat faptul că, pentru creştinii primelor secole, toţi membri Bisericii erau numiţi sfinţi, datorită apartenenţei lor la Dumnezeu[24]. Nu exista vreo distincţie între sfinţii proslăviţi şi membrii Bisericii, deoarece sfinţenia aparţinea Bisericii, iar creştinii se considerau urmaşii poporului sfânt. Numai cu primii martiri apare şi o cinstire aparte, care se baza nu pe o poziţie dintre sfinţenie şi nesfinţenie, ci pe

---

[17] Thomas Monahan, *The Ecclesiology of St. Ignatius of Antioch*, School of Theology, *Seminary Graduate Papers/Theses,* 1966; John S. Romanides, *The Ecclesiology of St. Ignatius of Antioch*, http://www.romanity.org/htm/rom.11.en.the_ecclesiology_of_st._ignatius_of_antioch.01.htm, accesat în 11.02.2013.

[18] Sf. Ignatie, *Epistola către Smirneni*, I, 1; p. 219; Efeseni, XV, 3, XVIII, 2, pp. 194, 196.

[19] Sf. Ignatie, *Epistola către Tralieni*, IX, 1, p. 207; *Epistola către Smirneni*, I, 1, p. 219. Sfântul Ignatie combate, adeseori, erezia docheţilor (care negau realitatea trupului lui Hristos, spunând că moartea Lui este în aparenţă), subliniind că Hristos, prin natura Sa dumnezeiască, este nevăzut, mai presus de timp, atemporal, dar se face văzut şi devine capabil de suferinţă prin naşterea Sa umană în timp, *Epistola către Policarp*, III, 1, p. 226. Totodată, afirmă viguros realitatea trupului lui Hristos, dar şi a suferinţei şi a morţii Lui (Smirneni I; Tralieni IX, 1-2). Prin faptul că Hristos este mai presus de timp înseamnă că El nu poate fi primul sau cel mai mare spirit creat, aşa cum va afirma Arie mai târziu. Aşadar, Ignatie învăţa, cu două sute de ani înainte de primul Sinod Ecumenic de la Niceea, că Hristos este veşnic, mai presus de timp şi deasupra creaţiei, fiind Dumnezeu adevărat.

[20] Sf. Ignatie, *Epistola către Tralieni*, VI, 1; VII, 1; XI,1, pp. 206-207.

[21] Sf. Ignatie, *Epistola către Tralieni*, XI, 2; XII, 2, p. 207.

[22] Jhon Meyendorff, *Foreword*, *The Orthodox Church. Its past and its role in the world today*, p.IX.

[23] „Πιστεύομεν εις μίαν, αγίαν, καθολικήν και αποστολικην εκκλησίαν", *Expunerea de credință a celor 150 de Părinți de la Sinodul al II-lea Ecumenic*, în Pr. Sorin Șelaru (coord.), *Hotărârile dogmatice ale celor șapte Sinoade Ecumenice*, Editura Basilica, București, 2018, pp. 90-91.

[24] M. A. Costa de Beauregard, Père Ion Bria, Théologue de Foucauld, *L'Orthodoxie. Hier-demain*, Éditions Buchet/Chastel, Paris, 1979, pp. 216-217; A se vedea interesanta carte a lui Hippolyte Delehaye, *Sanctus. Essai sur le culte des Saints dans l'Antiquité*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1927.

credinţa Bisericii că Hristos S-a revelat în martiri într-un mod deosebit. Cultul sfinţilor era un cult eshatologic, deoarece prin moartea martirului se arăta puterea dată lui de către Biserică. Martirul manifesta realitatea Bisericii[25].

Apostolicitatea, temelia ultimei temelii

În creștinism, Hristos este temelia şi izvorul ultim al Bisericii, iar apostolii şi urmaşii lor relevă acest izvor ca martori direcţi, prin credinţa şi slujirea lor. Ei au fost oamenii cărora Hristos S-a făcut cunoscut aşa cum a fost, ca Dumnezeu întrupat, răstignit, înviat şi înălţat pentru oferirea vieţii şi fericirii veşnice neamului omenesc. Pe credinţa, mărturia şi vorbirea Apostolilor despre Hristos s-a întemeiat şi se prelungeşte Biserica în istorie[26].

Certitudinile apostolilor referitoare la dumnezeirea lui Hristos sunt transmise tuturor generaţiilor succesive de creștini, aşa încât ei sunt numiţi „stâlpii Bisericii" (Galateni II, 9), iar Hristos cel care susţine totul, „temelia Bisericii" (I Corinteni III, 11). Prin atributul apostolicității, Biserica nu poate fi percepută ca un exponat de muzeu, ca ceva antic, demodat, nemaifiind capabilă să dea răspunsuri adecvate societăţii actuale. Din potrivă, dimensiunea apostolicităţii Bisericii constituie un garant al adevărului de credinţă: „Biserica este apostolică, întrucât prin Apostoli cunoaşte ea pe Hristos în mod deplin şi autentic şi de la ei a moştenit credinţa în El şi certitudinea învierii Lui"[27]. Observăm că, Sfântul Ignatie al Antiohiei (deci, încă din sec. I) îi îndeamnă pe creştini să fie plini de credinţă în cuvântul Apostolilor şi să le fie următori[28], întrucât ei au văzut şi au înţeles că Hristos nu este un duh fără de trup, ci este o Persoană reală, Care a pătimit pentru mântuirea oamenilor[29]. Astfel, apostolicitatea primeşte o importanţă deosebită, fiind temelia ultimei temelii - „Hristos - piatra cea din capul unghiului" (Efeseni II, 20). Și mai târziu, în timpul sinoadele ecumenice, episcopii sinodali exclamau: „Aşa au învăţat Apostolii şi părinţii!"[30] La fel se găseşte şi în scrierile Părinţilor Bisericii, întrucât aceştia întăreau cuvântul lor cu referirea continuă la învăţătura Apostolilor.

Aceste aspecte pun în evidenţă importanţa capitală pe care o are apostolicitatea pentru existenţa Bisericii celei adevărate. „Hristos îi uneşte pe

[25] Alexander Schmemann, *Introducere în Teologia Liturgică*, pp. 256-259; A se vedea semnificaţia cuvintelor „sfânt" şi „martir" în M. A. Costa de Beauregard, Père Ion Bria, Théologue de Foucauld, *L'Orthodoxie. Hier-demain*, pp. 215-219.

[26] Pr. Prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Teologie Dogmatică Ortodoxă*, Vol. II, ediţia a III-a, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 2003, p. 301; Pr. Prof. dr. Dumitru Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2005, p. 278.

[27] Pr. D. Stăniloae, *Teologie Dogmatică Ortodoxă*, Vol. II, p. 303.

[28] Sf. Ignatie Teoforul, *Epistola către Antiohieni*, VII, 1, în Diac. Ioan Ică jr., *Canonul Ortodoxiei*, *Canonul apostolic al primelor secole*, vol. I, Editura Deisis, Sibiu, 2008, p. 463.

[29] Sf. Ignatie, *Epistola către Smirneni* III, 2-3, p. 220.

[30] Vezi, în acest sens, Canonul 1 al Sinodului II Ecumenic, Canonul 1 al Sinodului IV Ecumenic sau Canonul 1 al Sinodului Trulan.

Apostoli prin credinţa şi învăţătura lor despre El în temelia unitară a Persoanei Lui, profund imprimată în fiinţa lor, pe care se zideşte Biserica până la sfârşitul veacurilor, ca o clădire spirituală unitară care rămâne mereu aceeaşi".[31] Aşadar, din scrierile episcopului antiohian reiese faptul că Biserica este apostolică prin unitatea credinţei, prin învăţătura adevărată şi prin transmiterea harului sfinţitor care leagă generaţiile între ele. Biserica devine infailibilă dacă trăieşte universalitatea şi plinătatea adevărului lăsat de Apostoli; apostolicitatea nefiind altceva decât „alcătuirea trupului bisericesc prin intermediul lucrărilor Mântuitorului, acest trup fiind unul, sfânt şi universal"[32].

Unitatea Bisericii, extensiune a unităţii lui Dumnezeu

Încă din primii ani ai creştinismului, unitatea a constituit elementul esenţial al vieţii Bisericii datorită importanţei sale capitale.[33] Sfântul Evanghelist Luca spune: „iar toţi cei ce credeau erau laolaltă (epi to auto) şi aveau toate de obşte" (Fapte 2, 44). La rândul său, Sfântul Apostol Pavel, vorbind despre cei adunaţi laolaltă, spune: „Că o pâine, un trup suntem cei mulţi; căci toţi ne împărtăşim dintr-o pâine" (I Corinteni 10, 17). Aşadar, pentru creştinii din acea perioadă, cuvântul *„Biserică"* însemna, înainte de toate, unirea credincioşilor în sinaxa euharistică[34]. Cu alte cuvinte, Biserica era identificată cu adunarea euharistică, în jurul sacerdotului. Părintele Alexander Schmemann[35] relevă foarte concis faptul că: „în centrul credinţei şi conştiinţei comunităţii creştine primare a fost experierea Bisericii ca realitate a Templului viu, actualizat în adunarea euharistică". O schimbare în înţelegerea semnificaţiei Bisericii, ca adunare, a survenit odată cu convertirea împăratului Constantin, când s-a trecut la o altă semnificaţie independentă, şi anume la aceea de locaş sfânt sau de sanctuar.

Identificarea aceasta nu era valabilă dacă nu ar fi existat o profundă legătură între Euharistie şi Biserica ca adunare din primele secole privind unitatea[36].

---

[31] Pr. D. Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, p. 275; Pr. D. Stăniloae, *Teologie Dogmatică Ortodoxă*, p. 303.

[32] Nikos Matzoukas, *Teologie Dogmatică şi Simbolică*, Vol. II, trad. de Nicuşor Deciu, Editura Bizantină, Bucureşti, 2006, p. 326.

[33] Luz Ulrich, *Unity of the Church in the Pauline Times*, în *Sacra Scripta*, nr. 2, 2004, pp. 53-71; Stelian Tofană, „The dimension of Being Unity of the Church in New Testament Terminology", în *Sacra Scripta*, nr. 2, 2004, pp. 167-180

[34] Vezi în detaliu studiul referitor la legătura dintre Euharistie şi semnificaţia iniţială a termenului „Biserică": Ioannis Zizioulas, *Euharistie, Episcop, Biserică*, traducere de Pr. Dr. Ioan Valentin Istrati şi Geanina Chiriac, Editura Basilica, Bucureşti, 2009, pp. 47-57; Andrzej Choromanski, *L'Eglise comme communion - vers une ecclesiologie commune a l'age de l'oecumenisme*, pp. 435-436.

[35] Alexander Schmemann, *Introducere în Teologia Liturgică*, traducere de Ierom. Vasile Bârzu, Eitura Sophia, Bucureşti, 2002, pp. 170-172.

[36] De menţionat este faptul că în perioada apostolică şi post-apostolică toţi creştinii participau în mod activ la frângerea pâinii (Sf. Euharistie). După generalizarea creştinismului în secolul IV, triumful exterior şi cantitativ al încreştinării superficiale a maselor a fost dublat de falimentul în plan duhovnicesc; Euharistia se va clericaliza şi va fi redusă la valoarea de simbol. Mai exact,

Euharistia a fost privită dintotdeauna ca fiind „ospăţul unităţii”[37], care adună comunităţile răspândite în întreaga lume într-o Împărăţie a lui Dumnezeu. De exemplu, Didahia (sfârșitul sec. I - începutul sec. Al II-lea), vorbind despre Euharistie, surprinde foarte bine această legătură: „După cum această pâine frântă era împrăştiată pe munţi şi fiind adunată a ajuns una, tot aşa să se adune Biserica Ta de la marginile lumii în Împărăţia Ta … Adu-Ţi aminte, Doamne, de Biserica Ta, ca s-o izbăveşti de tot răul şi s-o desăvârşeşti în dragostea Ta şi adună din cele patru vânturi această Biserică sfinţită în Împărăţia Ta, pe care ai pregătit-o”[38]. Dar, un aspect fundamental este acela că unitatea eclezială a fost şi este dată de Hristos şi în Hristos (I Corinteni I, 13)[39].

Ideea unităţii Bisericii a ocupat un loc central în gândirea creştinilor din veacurile primare. De exemplu, pentru Sfântul Ignatie Teoforul, care se descria ca fiind „un om rânduit spre unire”[40], un singur cuvânt - arată P. Th. Camelot - ar fi putut rezuma întreaga sa gândire: unitate[41]. Pentru el, Euharistia era percepută ca fiind taina unirii, centrul vieţii Bisericii[42], el îndemnând, în acest sens, pe creştini să caute şi să participe „la o singură Euharistie; că unul este Trupul Domnului nostru

„Euharistia originilor, centrată în jurul vestirii şi predicării Cuvântului, al rugăciunii euharistice şi împărtăşirii comunitare, a fost înfăşurată într-o anvelopă rituală tot mai complexă”, Diac. Ioan Ică jr., *Comentariul liturgic bizantin - contestarea şi reabilitarea unui gen teologic*, *în De la Dionisie Areopagitul la Simeon al Tesalonicului. Integrala comentariilor liturgice bizantine*, Editura Deisis, Sibiu, 2011, pp. 56-57.

[37] Karl Christian Felmy, *De la Cina de Taină la Dumnezeiasca Liturghie a Bisericii Ortodoxe, Un comentariu istoric*, traducere de Pr. Prof. Ioan I. Ică, Editura Deisis, Sibiu, 2004, p. 18.

[38] *Didahia* sau *Învăţătura celor doisprezece Apostoli*, IX-X, în *Scrierile Părinţilor Apostolici*, traducere, note şi indici de Pr. Dr. Dumitru Fecioru, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1995, pp. 31-32.

[39] Excluzând acest aspect şi urmând linia teologică a lui Afanasiev, unii dintre teologii moderni (Schmemann) au dezvoltat o teorie aşa zisă a euharistocentrismului ecezial şi cultic, în sensul că considerau Euharistia, Biserica şi pe Hristos ca fiind identice. În acelaşi timp, considerau Euharistia ca fiind unica formă a prezenţei lui Hristos în Biserică. Fără îndoială că Euharistia are un rol fundamental în realizarea Bisericii, dar în Biserica apostolică existau şi alte elemente constitutive: doctrina (învăţătura), acţiunea social-filantropică a Bisericii. Mergând în profunzime, chiar viaţa sacramentală a Bisericii începe cu Botezul, care e încorporarea în trupul tainic al lui Hristos. Aşadar, Hristos este centrul de identitate a Bisericii. Tainele, doctrina, spiritualitatea, cultul şi întreaga sferă de activitate a Bisericii au ca şi centru pe Hristos. În constituţia ontologică a Bisericii, Hristos este atât trupul Bisericii, prin unirea sacramentală în Botez şi euharistie, cât şi Capul Bisericii, fiind într-un mod deasupra Bisericii. El este atât prin Euharistie, cât şi prin alte moduri în Biserică, dar în acelaşi timp El transcede Biserica ca Persoană divino-umană, Cf. Pr. Cornel Toma, „Lex orandi, lex est credendi sau unitatea dintre dogmă, spiritualitate și cultul Bisericii”, pp. 32-34; Pr. Prof. Dr. Ioan Ică, „Modurile prezenţei personale a lui Iisus Hristos şi a împărtăşirii de El în Sfânta Liturghie şi Spiritualitatea Ortodoxă”, în *Persoană şi comuniune. Prinos de cinstire Părintelui Profesor Academician Dumitru Stăniloae la împlinirea vârstei de 90 de ani*, Sibiu, 1993, pp. 335- 358.

[40] Sf. Ignatie, *Epistola către Filadelfieni*, VIII, 1, p. 217

[41] P. Th. Camelot, „Introduction” la Ignace d'Antioche et Polycarpe de Smyrne, *Lettres. Martyre de Polycarpe*, Edition du Cerf, Paris, 1958, p. 21.

[42] Sf. Ignatie, *Epistola către Efeseni,* XIII, 1, p. 193: „sărguiţi-vă, dar, să vă adunaţi mai des pentru Euharistia lui Dumnezeu şi spre slava Lui. Când vă adunaţi des, sunt nimicite puterile satanei, iar prin unirea credinţei voastre se risipeşte prăpădul lui”.

Iisus Hristos şi unul este potirul spre unirea cu sângele Lui…"[43]. Observăm cum odată cu creştinismul este prezentă şi conştiinţa relaţiei a „celor mulţi", chemaţi spre a forma „Un Trup" (Ioan 6, 56; Efeseni 4, 4). Este lesne de observat că, adunarea euharistică constituie un eveniment eclezial unificator, adunându-ne pe toţi *epi to auto,* pentru a intra într-o relaţie de comuniune aprofundată cu Hristos şi cu mădularele adunării respective, făcându-ne, în acelaşi timp, să pregustăm împărăţia eshatologică, revelată de adunarea euharistică.

Hristos, fiind Dumnezeu şi Om adevărat, este Cel Care coboară în Biserică şi se face Cap al ei; din El curgând viaţa duhovnicească care ne adună, pe toţi, într-o unitate fiinţială, ontologică: „Că unul este Dumnezeu, Care S-a arătat prin Iisus Hristos, Fiul Lui, Care este Cuvântul Lui ieşit din tăcere, Care în toate a bineplăcut Celui ce L-a trimis"[44]. Divino-umanitatea este categoria neschimbabilă a eclesialităţii catholice (ortodoxe)[45]. Astfel, unitatea Bisericii are caracter ontologic, venind de sus. Concludente sunt în acest sens cuvintele părintelui rus G. Florovsky: „Teologia Bisericii nu este altceva decât un capitol, şi încă unul dintre cele principale, ale hristologiei.(…) Taina Bisericii este proclamată în Noul Testament doar în cadrul hristologiei"[46]. Astfel, Biserica este Hristos întreg care s-a coborât din ceruri pentru a ne ridica la unirea cu Sfânta Treime.

În urma cercetării scrierilor Sfântului Ignatie, mitropolitul Zizioulas afirmă că „în dumnezeiasca Euharistie, Biserica s-a manifestat în timp şi spaţiu ca Trup al lui Hristos, dar şi ca o unitate canonică. Astfel, unitatea dumnezeieştii euharistii a devenit izvorul unităţii Bisericii în Trupul lui Hristos, dar şi a unităţii sale în episcop"[47]. De asemenea, arată cum „Episcopul fiind conducătorul adunării euharistice, ocupând „tronul lui Dumnezeu" în altar, a trecut la treapta celui care

[43] Sf. Ignatie, *Epistola către Filadelfieni*, IV, 1, p. 215. Şi la alţi Sfinţi Părinţi se poate observa că chipul unităţii Bisericii este unitatea lui Dumnezeu: „Căci dacă toţi ne împărtăşim dintr-o pâine, toţi alcătuim un trup. Pentru că nu se poate împărţi Hristos. De aceea e numită Biserica şi Trup al lui Hristos, iar noi mădulări din parte, după cugetarea lui Pavel (Efeseni V, 30). Căci uniţi fiind toţi în Hristos prin Sfântul Trup, întrucât L-am luat pe Cel Unul şi neîmpărţit în trupurile noastre, suntem mădulari proprii Lui mai mult decât nouă înşine… Iar dacă suntem uniţi întreolaltă în Hristos, şi nu numai întreolaltă, ci şi cu El, Cel ce se află în noi prin Trupul Său, cum nu e limpede că suntem toţi una şi întreolaltă şi în Hristos? Căci Hristos este legătura unităţii fiind acelaşi şi Dumnezeu şi Om", Sf. Chiril al Alexandriei, *Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan*, apud. Pr. D. Stăniloae, „Sinteză eclesiologică", în *Studii Teologice*, nr. 5-6, 1955, p. 269.

[44] Sf. Ignatie, *Epistola către Magnezieni*, VIII, 2, p. 201.

[45] Sf. Iustin Popovici, *Abisurile gândirii şi simţirii umane. Studii teologice*, traducere din limba neoelenă de Pr. Dr. Gabriel Mândrilă şi Laura Mândrilă, Editura Sophia/Metafraze, Bucureşti, 2013, p. 133.

[46] Pr. Georges Florovsky, *Le corps du Christ vivant, Une interprétation orthodoxe de l'Eglise* în *La sainte Eglise Universelle: Confrontation oecuménique*. Neuchatel / Paris: Dalachaux et Niestlé 1948, p. 12.

[47] Ioannis Zizioulas, *Euharistie, Episcop, Biserică*, p. 82. În comparaţie cu mitropolitul Ioan Zizioulas, care tinde să limiteze funcţiunea episcopului doar la săvârşirea Euharistiei, Părintele Dumitru Stăniloae vorbeşte şi de alte slujiri importante ale episcopului: predicarea adevărului mântuitor, supravegherea credincioşilor (de aici şi numele de episcopos), care, toate, culminează în săvârşirea Euharistiei. Dar Euharistia este legată indisolubil de păstrarea adevărului revelat, Pr. D. Stăniloae, „Biserica universală şi sobornicească", în *Ortodoxia*, Anul XVIII, nr. 2, 1966, p. 169.

stătea „în locul lui Dumnezeu". Astfel, unitatea Bisericii în Euharistie a devenit, în mod automat, şi o unitate în episcop"[48]. Scrisoarea către Smirneni a Sfântului Ignatie Teoforul spune că „unde se vede episcopul, acolo să fie şi mulţimea credincioşilor, după cum unde este Iisus Hristos, acolo este şi Biserica universală"[49]. Se observă că unitatea Bisericii este concentrată în adunarea euharistică, prezidată de episcop: „adunaţi-vă cu toţii ca într-un templu[50] al lui Dumnezeu, ca la un altar, în jurul unuia Iisus Hristos, Care a ieşit de la Unul Tatăl, Care este Unul şi l-a Tatăl S-a întors"[51]. Principala preocupare a episcopului antiohian era unitatea în interiorul Bisericii în jurul episcopului, a cărui supremaţie fondează pe modelul teologic patern. Funcţia episcopului este de a reprezenta pe Tatăl, ca să fie sursa şi centrul unic al unităţii Bisericii, după cum Tatăl este sursa unică a Dumnezeirii[52]. Astfel, după cum există un singur Dumnezeu, tot aşa există

---

[48] Ioannis Zizioulas, *Euharistie, Episcop, Biserică,* pp. 80-83. De subliniat faptul că unitatea Bisericii nu este un sistem de legi care administrează o instituţie teritorială, ci este o taină divino-umană cunoscută în Duhul, care alcătuieşte întreaga Biserică. Este o realitate din afara lumii, deşi se găseşte în lume, care dă viaţă Bisericii. Dacă Hristos ar fi dorit o simplă unitate administrativă, ar fi putut da ca imagine a unităţii Bisericii, Imperiul Roman, însă El n-a făcut aşa ceva, ci a cerut ca treimicul să ritmeze în viaţa Bisericii.

[49] Sf. Ignatie, *Epistola către Smirneni*, VIII, 2, p. 222. Vasilie Krivoşein, vorbind despre modurile de interpretare a acestei expresii, îl critică pe Afanasiev, întrucât, acesta, se inspiră dintr-o ediţie greşită a textelor ignatiene, unde apare conjuncţia ωστε (pentru că), şi astfel interpretează că Sfântul Ignatie, în cele două părţi ale expresiei sale, vorbeşte doar despre una şi aceeaşi Biserică locală, nefiind vorba de una sobornicească. Conjuncţia corectă, aşa cum apare în toate manuscrisele şi ediţiile critice, este ωσπερ (precum, după cum); aceasta relevă atât asemănarea dintre Biserica locală şi cea sobornicească, cât şi distincţia dintre ele. Conştiinţa faptului că sobornicitatea Bisericilor locale, luate separat, nu ar fi deplină, şi-a găsit expresia, din cele mai vechi timpuri, în practica bisericească a hirotonirii episcopilor, unde ni se arată că era nevoi de cel puţin doi sau trei episcopi pentru alegerea şi învestirea unui episcop (canonul 1 apostolic, canonul 4 al Sin. I ec.), vezi Vasilie Krivoşein, *Biserica sobornicească. Texte eclesiologice*, pp. 125-126. Pentru detalierea opiniilor lui Afanasiev cu privire la autonomia şi independenţa Bisericilor locale, a se vedea teza de doctorat a lui Joseph G. Aryankalayil, *Local Church and Church Universal: towards a convergence between East and West*, Fribourg, 2004, dar şi studiul lui Lucian Turcescu, „Eclesiologie euharistică sau Sobornicitate deschisă", traducere de Drd. Ioan Istrati, în *Teologie şi Viaţă*, Anul XXII, nr. 9-12, 2002, pp. 216-231, în care prezintă şi opinia critică a teologilor Ioan Zizioulas şi Dumitru Stăniloae.

[50] Teologul rus, din diaspora rusă americană, Alexander Golitzin spune că la Sfântul Ignatie (ca şi la alţi Părinţi ai Bisericii, cum ar fi, de pildă, Sfântul Macarie cel Mare, Omilia a XII-a, Întrebarea XV, în *Omilii duhovniceşti*, traducere de Pr. Prof. Dr. Constantin Corniţescu, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 2010, p. 97), cuvântul „templu" are trei semnificaţii: 1. de Dumnezeu – imaginile templului şi altarului, din citatul de mai sus, desemnează pe Tatăl şi pe Fiul; 2. de Biserică, ca adunare a mai multor credincioşi: „sunteţi pietre ale templului Tatălui, pregătiţi pentru zidirea lui Dumnezeu Tatăl, ridicaţi la înălţime cu unealta lui Hristos, care este Crucea, folosindu-vă de Duhul cel sfânt ca de o funie" (Epistola către Efeseni IX, 1); 3. de a indica pe credincioşi în parte, ca locuri ale sălăşluirii divine: „pe toate, dar, să le facem ca şi cum Domnul ar locui în noi, ca să fim temple ale Lui; că El este în noi…" (Epistola către Efeseni XV, 3), Ierom. Alexander Golitzin, *Mistagogia - Experienţa lui Dumnezeu în Ortodoxie*, traducere de Diac. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 1998, p. 46.

[51] Sf. Ignatie, *Epistola către Magnezieni*, VII, 2, p. 200.

[52] Jhon Meyendorff, *The Orthodox Church. Its past and its role in the world today*, p. 12.

un singur episcopat; Episcopul fiind imaginea lui Dumnezeu Tatăl[53], el trebuie să fie considerat ca Hristos şi să fie primit ca pe Însuşi Cel Ce L-a trimis[54]. Acest lucru nu înseamnă că episcopul are autoritatea la fel ca Dumnezeu Tatăl, ci mai degrabă, că noi trebuie să ne supunem episcopului, după cum Hristos a ascultat de Tatăl[55].

Unitatea plenară şi desăvârşită a Bisericii lui Hristos în viziunea Sfântului Ignatie este constituită atât din preoţi, diaconi şi episcop, cât şi din „poporul lui Dumnezeu", constituit în Biserică prin „Botezul unic"; toţi, împreună, săvârşind Sfânta Euharistie. Aceasta reprezintă imaginea unei Biserici locale, dar cu conştiinţa plenitudinii în adevărul unic şi unificator al tuturor Bisericilor locale - alcătuind Biserica Universală. Bisericile locale de pretutindeni cu episcopii şi credincioşii din sânul lor, aveau conştiinţa că alcătuiesc un singur trup – „Trupul lui Hristos". După cum în Euharistie este prezent Hristos în întregime, tot la fel în fiecare comunitate ecleziastică locală, condusă de un episcop sau de un preot se află plenitudinea Trupului lui Hristos[56]. În altă ordine de idei, catholicitatea Bisericii lui Dumnezeu este legată intrinsec de iararhia sacramentală, care asigură sacramentalitatea Bisericii, împărtăşind harul sfinţitor al Sfintelor Taine, prin care comunitatea creştină se constituie permanent şi dinamic în diacronia istoriei de după Cincizecime[57].

Este interesant faptul că, Biserica nu se închide într-o succesiune apostolică liniară, pur temporală, întrucât Euharistia face ca fiecare moment al temporalităţii istorice a Bisericii să fie epifania plenitudinii lui Hristos şi a vieţii trinitare[58]. Taina Euharistiei depăşeşte, astfel, opoziţia dintre Biserica locală şi cea Universală deoarece Euharistia locală este Euharistia catholică, de plenitudine, ea fiind locul în care se manifestă catholicitatea[59].

Fiind conştient de importanţa unităţii[60] cea după adevăr a Bisericii, ca şi comunitate, Sfântul Ignatie Teoforul, prin epistolele sale scrise în drum spre martiriu, îndeamnă, de nenumărate ori, pe creştini să se ferească „de buruienile rele, pe care nu le cultivă Hristos, pentru că nu sunt sădite de Tatăl", spunându-le că „toţi câţi se vor pocăi şi vor veni la unitatea Bisericii, vor fi şi ei ai lui Dumnezeu".[61] Se vede limpede că Ignatie pune accentul pe necesitatea unităţii, subliniind faptul că ceea ce se opune desăvârşirii şi „comuniunii sfinţilor" este

[53] Sf. Ignatie, *Către Tralieni*, III, 1, p. 205.
[54] Sf. Ignatie, *Epistola către Efeseni* VI, 1, p. 191; *Către Tralieni* II, 1, p. 204.
[55] Cf. Claudio Moreschini, Enrico Norelli, *Early Christian Greek and Latin Literature*, p. 107.
[56] Aurel Pavel, Ciprian Iulian Toroczkai, *Introducere*, în *Adevăratul şi falsul ecumenism. Perspective ortodoxe asupra dialogului dintre creştini*, Editura Andreiană, Sibiu, 2010, p. 10.
[57] Pr. Gheorghe Petraru, „Însuşirile Bisericii după Simbolul de Credinţă Niceo-constantinopolitan şi contextual creştin pluralist actual", în *Teologie şi Viaţă*, Anul XXI, nr. 5-8, 2011, p. 30.
[58] Pr. Prof. Dr. Boris Bobrinskoy, *Taina Bisericii*, traducere de Vasile Manea, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2004, p. 106.
[59] Ibidem, p. 179.
[60] Jean Laporte, *Părinţii greci ai Bisericii*, traducere din franceză de Pavai Stanca, Editura Galaxia Gutenberg, 2009, p. 8.
[61] Sf. Ignatie, *Epistola către Filadelfieni*, III, 1-2, p. 215.

răceala dragostei şi îndrăzneala celor care doresc dezbinarea pleromei Bisericii. De aceea, Biserica, încă de la începutul fiinţării ei, mărturiseşte că, ruperea de credinţa cea adevărată şi ieşirea din unitatea de viaţă ontologico-pnevamtic în Hristos şi în Duhul Sfânt este un mod de a trăi altfel evenimentul mântuirii, adică viaţa nemuritoare, pe care o revelează adevărul Bisericii prin Hristos, Fiul lui Dumnezeu[62]. În altă ordine de idei, cel care se duce după cel ce dezbină şi va stărui în învăţături străine Bisericii nu este în acord cu Patimile lui Hristos şi, ca atare, nu va moşteni Împărăţia lui Dumnezeu[63].

Din cele afirmate de Sfântul Ignatie Teoforul rezultă că unitatea Bisericii izvorăşte atât din Euharistie (el chiar îi îndeamnă pe creştini să participe „la o singură Euharistie; că unul este trupul Domnului Iisus Hristos şi unul este potirul spre unirea cu sângele Lui"[64]), cât şi din faptul că Domnul nostru Iisus Hristos n-a întemeiat mai multe Biserici care să existe paralel, ci una singură (în acest sens, Sfântul Ignatie accentuează în scrierile sale că *„Dumnezeu a făgăduit unire; iar unirea este El"*[65]*).*

Universalitatea Bisericii lui Hristos

Unitatea Bisericii, văzută de Ignatie al Antiohiei, este strâns legată de universalitatea[66] ei, pentru că Biserica formează un întreg unitar, fără limitări de loc, de timp, de rasă, de limbă, etc., chiar dacă este răspândită în toată lumea, deoarece „Dumnezeu vrea ca toţi oamenii sa se mântuiască şi la cunoştinţa adevărului să vină" (I Timotei II, 4)[67]. Catholicitatea sau întregimea Bisericii stă în strânsă legătură cu însuşirea unităţii, nefiind decât precizarea modului unităţii. Însăşi termenul de καθολική folosit pentru prima dată de Ignatie, înseamnă „conform cu întregul, cu totul" (kath'olon). O redare directă a sensului termenului

[62] Christos Yannaras, *Adevărul şi unitatea Bisericii*, trad. de Daniela Cojocaru, Editura Trinitas, Iaşi, 2008, p. 35.
[63] Sf. Ignatie, *Epistola către Filadelfieni*, III, 3, p. 215.
[64] Sf. Ignatie Teoforul, *Epistola către Filadelfieni*, IV, 1, p. 215.
[65] Sf. Ignatie, *Epistola către Tralieni*, XI, 1, p. 207.
[66] Spre deosebire de răsăriteni, apusenii, începând cu Fericitul Augustin, au văzut catolicitatea ca pe o universalitate geografică şi cantitativă. În Răsărit însă, urmând principiilor apostolice, catholicitatea a fost şi va fi înţeleasă mai mult în sens calitativ. Biserica Ortodoxă foloseşte în locul acestui termen cuvântul de origine slavă *sobornicitate* (Homiacov), derivat din verbul *sobirati*, care înseamnă *a aduna la un loc*, *a reuni*. Prin el se exprimă „modul sinodal de păstrare a învăţăturii Bisericii la nivel episcopal, dar şi modul general comunitar al practicării învăţăturii. Toata Biserica este un Sinod permanent, o comuniune, o convergenţă şi o conlucrare permanentă a tuturor membrilor ei, căci numai în această stare se păstrează şi se valorifică bunurile ei spirituale", Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, Vol. II, p. 292.
[67] Referitor la acest atribut al Bisericii universale, Sf. Chiril al Ierusalimului spune: „Biserica se numeşte sobornicească pentru că se întinde peste toată lumea, de la un capăt al pământului până la celălalt, pentru că învăţătura ei este sobornicească şi desăvârşită: dă toate învăţăturile trebuincioase omului ca să cunoască atât cele văzute, cât şi cele nevăzute, cele cereşti şi cele pământeşti…" Sfântul Chiril al Ierusalimului, *Cateheze*, Cateheza a XVIII-a, traducere din limba greacă şi note de Pr. Prof. D. Fecioru, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 2003, p. 333.

„catholicitate" ne-ar oferi-o termenul de „întregime" (holon) sau de „plenitudine". Catholicitatea înseamnă, în general, plenitudinea Bisericii adevărate şi, în special, plenitudinea Revelaţiei păzite şi propovăduite de ea şi a harului mântuitor prin care se urmăreşte mântuirea lumii în întregime[68]. Catholicitatea, aşa cum afirmă şi Lossky, este o calitate a adevărului revelat, dată Bisericii; „este un mod de cunoaştere a Adevărului propriu Bisericii, mod datorită căruia acest Adevăr devine evident întregii Biserici"[69].

Biserica „catholică" nu este o federaţie de Biserici locale, ci este sobornicească nu doar într-un sens universal, ci şi local, în fiecare parte. Aşadar, Biserica este catholică în toate părţile ei, căci fiecare parte din ea se identifică cu întregul, exprimă totul[70], neexistând în afara totului, aşa cum în Dumnezeu fiecare din cele Trei Persoane nu este o parte a Trinităţii, ci fiecare Persoană posedă întreagă natura divină[71]. Conform acestui înţeles, Părintele Dumitru Stăniloae relevă faptul că „Biserica are pe Hristos întreg cu toate darurile Lui mântuitoare şi îndumnezeitoare, şi fiecare Biserică locală şi chiar fiecare credincios Îl are întreg, dar numai întrucât rămâne în întregul corpului. Aşa cum în orice celulă este corpul întreg cu lucrarea lui, cu specificul lui, aşa este în orice mădular sau parte a ei, Biserica întreagă, şi, prin aceasta, Hristos întreg, dar numai întrucât partea rămâne în Biserică. Mădularele nu sunt uniformizate prin aceasta, ci sunt complementare, datorită faptului că viaţa corpului sau Hristos Însuşi, prin Duhul sfânt, este prezent, în mod activ, în toate"[72]. Comuniunea (koinonia), departe de a reduce viaţa personală, o îmbogăţeşte, iar prin aceasta, îmbogăţeşte viaţa întregului, întrucât atestă o realitate eclezială, care îmbină dimensiunea verticală (izvorul harului) cu dimensiunea orizontală (comunitatea oamenilor)[73]. Comuniunea şi plenitudinea sunt cele două sensuri ale însuşirii Bisericii exprimate prin termenul de „catholicitate" sau „sobornicitate"[74].

---

[68] Cf. Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, Vol. II, pp. 293-296.

[69] Vladimir Lossky, *După chipul şi asemănarea lui Dumnezeu*, traducere di limba franceză de Anca Manolache, Editura Humanitas, Bucureşti, 2006, p. 180; Această însuşire a Bisericii nu este universalismul abstract al unei ideologii, ci este o tradiţie vie, păstrată totdeauna, oriunde şi de către toţi. Catholicitatea Bisericii se datorează catholicităţii Capului ei, Vladimir Lossky, *După chipul şi asemănarea lui Dumnezeu*, p. 180.

[70] Cf. Stelian Tofană, *The dimension of Being Unity of the Church in New Testament Terminology*, pp. 167-180.

[71] Vladimir Lossky, *După chipul şi asemănarea lui Dumnezeu*, pp. 184-185; Pr. Prof. Dr. Boris Bobrinskoy, *Taina Bisericii*, pp. 178-179. Şi mitropolitul Hierotheos Vlachos afirmă că: „Fiecare Biserică locală nu este doar una din multele aşa numite Biserici, ci Biserica lui Hristos. Şi nici parohiile nu rup unitatea Bisericii, căci fiecare parohie este Biserica în mic. Este cam la fel cum se întâmplă cu Sfântul Agneţ, Trupul lui Hristos. Pe Sfânta Masă, Hristos este „sfărâmat şi nu despărţit", astfel că atunci când ne împărtăşim nu mâncăm doar o parte a lui Hristos, ci pe Hristos întreg", Hierotheos Vlachos, *Cugetul Bisericii Ortodoxe*, traducere de Constantin Făgeţan, Editura Sophia, Bucureşti, 2000, pp. 44-41.

[72] Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, Vol. II, p. 293.

[73] Aurel Pavel, Ciprian Iulian Toroczkai, *Introducere*, în *Adevăratul şi falsul ecumenism. Perspective ortodoxe asupra dialogului dintre creştini*, p. 140.

[74] Biserica este un întreg organic, un organism, sau un corp spiritual, o plenitudine care are totul, iar acest tot, această plenitudine e prezentă şi eficientă în fiecare din mădularele ei, din actele ei, din

Acesta este şi punctul esenţial descris de eclesiologia Sfântului Ignatie, şi anume acela că: Biserica locală nu este considerată ca fiind o parte a corpului Bisericii, ci ca ansamblu (întreg), având ca şi cap al ei pe Însuşi Hristos şi toţi Apostolii[75]. Eaşadar, episcopul antiohian, prin „Biserica catholică" arată deodată atât „integritatea bisericească" a fiecărei comunităţi, întemeiată pe Euharistie - cu Episcopul ei săvârşitor, - cât şi unitatea tuturor comunităţilor ecleziale „în plenitudinea întregului Trup al lui Hristos" - deci „Biserica Universală". Arhiepiscopul Vasilie Krivoşein spune că cea mai importantă calitate a ecclesiologiei euharistice este aceea că ea atrage atenţia asupra importanţei înţelegerii teologice a Bisericii locale: ‚Biserica locală nu este doar parte a Bisericii Ecumenice Sobornicești, ci manifestarea ei deplină, manifestarea ei întreagă, cu nimic micşorată, într-un loc concret determinat. Biserica locală este Biserica sobornicească într-un loc determinat, identică cu Biserica Ecumenică Sobornicească, care există doar în manifestările ei locale. Dar în acelaşi timp, Biserica locală nu este identică cu Biserica Ecumenică, ci se deosebeşte de ea"[76].

La rândul său, mitropolitul Zizioulas observă, din eclesiologia Sfântului Ignatie, contextul euharistic în care apare termenul de καθολικα εκκλησια şi spune că ecclesiologia lui Ignatie arată că comunitatea euharistică este aceeaşi cu Biserica întreagă unită cu Hristos, ceea ce înseamnă că „catolicitatea, în acest context, nu înseamnă nimic altceva decât integritatea, plenitudinea şi totalitatea Trupului lui Hristos"[77]. În altă ordine de idei, Sfântul Ignatie al Antiohiei, prin scrierile sale, arată caracterul ecumenic al Bisericii sobornicești întrucât Hristos S-a făcut universul Bisericii: „unde este Iisus Hristos, acolo este şi Biserica universală"[78].

Din cele arătate, se poate spune că, în plenitudinea credinţei adevărate, în episcopatul cu succesiunea apostolică şi în Sfintele Taine, se află hotarele Bisericii lui Hristos. Erezia, ca slăbire a adevărului de credinţă, a fost aruncată dincolo de hotarele Bisericii, condamnată şi înlăturată. Sobornicitatea eclezială trebuie să fie de fapt o trăire a unei credinţe într-o comuniune vie[79]. De aceea, în Biserica Ortodoxă se subliniază faptul că toţi cei ce cred în Mântuitorul Iisus Hristos sunt în Biserica cea Una, Sfântă, Sobornicească şi Apostolească în măsura în care ţin şi mărturisesc adevărul de credinţă, în toată plenitudinea lui, aşa cum l-au propovăduit Sfinţii Apostoli şi urmaşii acestora, având ca termen de comparaţie învăţătura Bisericii primare.

Încă din timpurile apostolice şi post-apostolice, simţirea unităţii sobornicești a credinţei, unitatea şi apostolicitatea adevărului revelat şi propovăduit, viaţa de obşte

---

părţile ei deoarece îl are conducător pe Hristos, în care *„sălăşluieşte toată plinătatea"* (Coloseni I, 19), Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, Vol. II, p. 293.

[75] Jhon Meyendorff, *The Orthodox Church. Its past and its role in the world today*, p. 12.

[76] Vasilie Krivoşein, *Biserica sobornicească. Texte eclesiologice*, p. 123.

[77] Mitropolit Ioannis Zizioulas, *Fiinţa eclesială*, traducere de Pr. Dr. Aurel Nae, Ed. Bizantină, Bucureşti, 2007, pp. 155-156.

[78] Sf. Ignatie, *Către Smirneni* VIII, 2, p. 222; Pr. Ioan G. Coman*, Sinoadele ecumenice ca expresie a universalităţii Bisericii*, în *Studii Teologice*, nr. 1-2, 1967, pp. 3-8.

[79] Cf. Pr. D. Stăniloae, „Sobornicitatea deschisă", în *Ortodoxia*, nr. 2, 1971, pp. 172.

prin Sfânta Euharistie condusă de episcop erau trăsăturile fundamentale ale Bisericii universale. Părinţii apostolici şi Sfinţii Părinţi insistă asupra unităţii Bisericii, văzută şi prin celelalte atribute, întrucât aceasta este condiţia fundamentală a existenţei Trupului lui Hristos, căci Biserica „cu toate că este răspândită în întreaga lume, păzește cu grijă, credința, primită de la Apostoli și învățăceii lor, ca şi cum ar locui într-o singură casă, crede în ea ca şi cum ar avea un singur suflet şi aceeaşi inimă, o vestește într-un singur glas și o învaţă şi o transmite ca şi cum ar avea o singură gură…”[80]. Hristos, Dumnezeul-Om, „este puterea neîncetat făcătoare de viaţă, care se manifestă continuu în viaţa divino-umană a Bisericii prin unitatea, sfinţenia, sobornicitatea şi apostolicitatea credinţei, a vieţii şi a adevărului”[81].

Analizând opera ierarhului antiohian, se observă că Sfântul Ignatie, atunci când vorbește despre Biserica catholică, el are în vedere universalitatea (ecumenicitatea) Bisericii întemeiate de Hristos, Fiul lui Dumnezeu, atât sub aspect geografic („toate marginile pământului”), cât şi sub aspect calitativ; ea fiind pleroma Adevărului, având deplinătatea puterii de mântuire şi sfinţire a tuturor oamenilor de diferite culturi, rase, stări sociale. De asemenea, pentru Sfântul Ignatie, episcopul Antiohiei, unitatea, sfinţenia, catholicitatea şi apostolicitatea formează însuşirile sau atributele Bisericii, prin care se exprimă plenitudinea naturii ei şi prin care se asigură continuitatea lucrării mântuitoare a lui Hristos până la Parusie.

[80] Sfântul Irineu, *Împotriva ereziilor*, I,10,1, traducere din limba greacă veche și latină, introducere și note de Petru Molodeț, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2016, p. 78.
[81] Sf. Iustin Popovici, *Abisurile gândirii şi simţirii umane. Studii teologice*, p. 132.

BISERICA PRIMULUI MILENIU ÎN DIALOG DOGMATIC AL IUBIRII CU PROVOCĂRILE DIFERITELOR DOCTRINE CREȘTINE

Drd. REMUS-EMILIAN BOTOȘ
Facultatea de Teologie „Ilarion V. Felea"
Universitatea „Aurel Vlaicu" din Arad

Abstract: Întotdeauna, atunci și în veci, în timpul ce Îl petrece Mântuitorul Hristos Iisus pe pământ, poartă dialoguri cu diferiți oameni în circumstanțe diverse; tot astfel i-a învățat să procedeze la fel și pe apostoli și pe toți creștinii prin mărturisirea Adevărului. Intenționez să arăt necesitatea stringentă a dialogului, în Iubire și virtuți, a Bisericii, deci a mădularelor ei, cu orice ființă umană din afara Bisericii. Nădejdea mea este că vom cunoaște o mai puternică apropiere în dialogul dogmatic între Răsărit și mult doritul pentru vindecare Apus, sau între creștini și eterodocși, eretici, atei, păgâni sau de orice mărturisiri, înnoindu-ne înțelegerile și apropierile față de toți oamenii prin redescoperirea creștinismului autentic ca răspuns al vieții omenirii secolelor XXI și toate cele care, din mila Domnului vor urma.

Cuvinte cheie/ Key words: Dogmatic dialogue, the Church from the first millennium, heterodox, ecumenical, different doctrines, solutions

Biserica lui Hristos n-a făcut rău niciodată, nimănui, n-a ucis pe nimeni niciodată, în numele nimănui, ci a fost întodeauna apolitică și amilitară, n-a avut organizații secrete și oculte, n-a condus mișcări politice de nicio înclinație și niciun fel de organizări n-a întemeiat sau condus, n-a avut secrete, n-a lucrat din umbră și n-a organizat ideologii împotriva unui om sau oameni, niciodată. Și nici nu va face nimic din toate cele menționate, vreodată, oricât de mulți membri, deci persoane, s-ar adăuga ei, sau s-ar rupe din ea. Ea nu urmărește să-și adauge oameni, ci urmărește libertatea fiecăruia, de alegere, de asumare, nu de manipulare, de șantaj sau forțare, în niciun fel, urmărește să fie auzit cuvântul ei și oamenii să aleagă dacă cred sau nu, deci cu alte cuvinte, urmărește scopul ei prin excelență: vindecarea omului, nu doar pentru redobândirea stării primordiale, ci și depășirea ei, anume continuarea urcușului în ea, de unde a căzut Adam și Eva, „din slavă-n slavă".

Nu succesul trebuie urmărit, că putem spune că nici Hristos n-a avut prea mare succes în timpul propovăduirii din timpul vieții Sale, nu? O statistică în sociologia de atunci ar arăta că probabil jumătate din oamenii cetăților unde vorbea Hristos și mai apoi cei 84 de Apostolii ai Săi, veneau să-L asculte, cu frică de Dumnezeu, cu credință și cu dragoste se apropiau, și jumătate se revoltau împotriva Lui. Deci și Domnul supăra destui oameni în jurul Lui, mai mereu, probabil la fiecare cuvântare - oamenii care se revoltau Îl bârfeau, căutau să atragă de partea

lor și pe alții și chiar să-L ucidă, fiindcă erau aprinși de ancorarea în ideologiile lor, pentru ei străvechi și satisfăcătoare, dar pe care Domnul vroia să le înnoiască pentru ca omul să ajungă dumnezeu după Har. Deci nu succesul îl urmărește și îl dăruiește Biserica, ci smerenia ei trebuie văzută, urmărită, înmulțită, dăruită, împlinită, desăvârșită. Dacă Hristos vroia să aibe succes, ar fi venit în slava Sa și tot pământul credea Lui, dar atunci ar fi fost încălcată libertatea de alegere. Atunci, afirmând prin libertatea în care suntem acum și în care vom fi pururea, erezia predestinației și erezia mântuirii a toată creația, ar fi fost în toată splendoarea lor - și negrăitul echilibru de azi, mântuirea și libertatea de azi, n-ar mai fi fost; lumea de astăzi, anume a posibilității îndumnezeirii, a celor mai frumoase virtuți, dragostea, smerenia, libertatea, ascultarea de bună voie, discernământul, dreapta socoteală, n-ar mai fi fost, ci ar fi fost o sclavie și dictatură mai presus de cuvinte, în care toată lumea credea în Dumnezeu, și altceva nu era și nu trebuia, iar aceasta fără să-L aleagă, fără să cunoască libertatea deplină, desăvârșită, dăruită de El, în orice circumstanță, întotdeauna. Dar pe Dumnezeu, chiar și când Îl cunoaștem, în măsura în care voim, să ne umplem de El și de smerenia Lui, primim de la El posibilitatea de a ne lipsi de Domnul, chiar și pentru totdeauna, precum au primit demonii - și tot asemenea demonilor, primim posibilitatea să visăm atât de profund o lume fără Dumnezeu, să credem în acea lume, atât de puternic, într-un univers sau mai nou, în teorii de multiuniversuri, fără El, încât pentru aceste stindarde să ne dăruim toată energia, faptele, libertatea, năzuințele, viitorul, moștenirile, esențele mirajelor noastre. Și acestea, firesc, tot datorită libertății de care vorbim și a dragostei, a smereniei, a păcii care covârșește orice minte și a virtuților sau patimilor pe care fiecare le poate alege în voie și se poate adânci în ele oricât va voi.[1]

Biserica lui Hristos, asemenea unei Mirese autentice, sau mai bine zis asemenea unei mame și femei creștine, adevărata mamă și femeie creștină, care primește cu bucurie să rămână însărcinată ori de câte ori o poftește Mirele, anume astfel și Biserica care primește pe oricine dorește să devină creștin, căci ea nu refuză pe nimeni, cum Hristos nu refuză pe nimeni și naște oamenii prin Sfântul Botez pentru Împărăția Cerurilor, precum copilul se naște pentru lume; dar bebelașul care viețuiește 9 luni în pântecele mamei sale, în lichidul amiotic, el totuși nu aparține lichidului amniotic și din care lichid mama sa vrea să-l scoată, ci doar se folosește de acel lichid amniotic pentru a se dezolta; apoi, după ce s-a născut în lume, va crește minunat în toate calitățile, iată astfel Dumnezeu ne arată și îl reprezintă pe creștin, anume prin Sfântul Botez, precum copilul care stă în această viață și din nimic devine minunatul copil în lichidul amniotic, adică minunatul om, creștinul. Dacă mama sa nu-l vrea rămas în acel lichid, tot astfel nici Dumnezeu nu ne vrea rămași în această viață, ci vrea să ne nască, precum mama îl naște pe copil în lume, așa și Dumnezeu pe noi în Împărăția Cerurilor,

[1] A se consulta St. Hilarion (Archimandrite Troitskii), *The Unity of the Church and the World Conference of Christian Communities*, traducere de M. Jerenic, Oxford Univeristy Press. Fr. Romanides, John S., *Franks, Romans, Feudalism, & Doctrine,* Tesalonic, 1975. Sfântul Nectarie de Eghina, *De ce papa și urmașii lui s-au despărțit de Biserica lui Hristos,* Editura Evanghelismos, București, 2011.

precum copilul este deja în lume, fără să fie conștient și chiar dacă nenăscut, tot așa și creștinul este deja în Împărăția Cerurilor, fără să fie conștient și chiar dacă nenăscut pentru luciditatea lui acolo. Precum mama vrea să-l scoată din pântec și știe că nu aparține pântecului ci doar se dezvoltă acolo, la fel Dumnezeu vrea să ne scoată din lume și știe că noi nu aparținem lumii acesteia, ci Împărăției Cerurilor, crescând apoi minunat în toate calitățile, căci și dincolo, în Ceruri, omul continuă creșterea și îmbunătățirea duhovnicească.

Deci, ca o mărturie pentru diferitele doctrine creștine ale cultelor și confesiunilor, așa suntem noi, așa este Biserica, mădulare a lui Hristos, așa a fost Biserica primului mileniu și așa este azi, în mileniul trei și așa va rămâne pentru viitoarele milenii. Dacă ne gândim la adaptare și schimbare, da, Biserica îmbrățișează adaptabilitatea și schimbarea, dar fără să-și schimbe principiile, cum spre exemplul pământul se poata adapta și schimba, dar nu-și schimbă principiul său de a se roti în jurul soarelui, nu? Biserica rămâne în poruncile lui Hristos și se mântuiește. Deci fiindcă Biserica vine din infinitul Dumnezeu, și astfel, pentru ea, există un infinit de posibilități de schimbare și adaptare, fără a avea schimbate principiile - de aceea Biserica nu se teme de aceste frumoase principii, pe care mereu le-a avut, cu care slujește minunat oamenii, prin care, spre exemplu, s-au îmbunătățit Sfintele Slujbe și s-au pus hotarele Sfintei Credințe, spre paza mântuirii oamenilor.

Și astfel, vedem că ne conduce Dumnezeu Hristos, prin Dumnezeu Duhul Sfânt, în Dumnezeu Tatăl. Hristos din Sfinții Apostoli, din Sfinţii Părinţi, din Sfinţii Mucenici, Stâlpnici, Pustnici, Episcopi, Preoţi, Diaconi, din Mirenii care pot deveni episcopi, preoţi, ș.a., sau cei ce pentru virtutea virtuțiilor, smerenia, aleg să rămână simpli Monahi, ca Sfântul Maxim Mărturisitorul. Nu orice oameni ne conduc, ci aceia care luminaţi cu Lumina Necreată, cu Harului Necreat ne sunt însăși limbă a Duhului Sfânt, prin grăirile, nu dictările, ce fac pentru omenire, pentru mântuirea cât mai multora, şi ne conduc mai ales cei mai smeriți oameni de pe pământ, cei îndumnezeiţi, mereu ascunși, în a căror rugăciune sunt cuprinse toate ființele, care au fost, sunt și vor fi, căci în îndumnezeiți locuiește Dumnezeu. „Dacă Mă iubeşte cineva, va păzi cuvântul Meu şi Tatăl Meu îl va iubi şi vom veni la el şi vom face locaş la el" (Ioan 14, 23).

Astfel, care-i misiunea Bisericii? Care-i sunt scopurile? De ce există? Din aceleași motive pentru care există și omul. Și pentru care există întreaga creație căzută: vindecarea; curăţirea; luminarea; și firesc în luminare, dobândirea Duhului Sfânt, apoi îndumnezeirea, cea mai presus de orice cuvinte, apoi încununarea sau mântuirea. În acestea, mereu va fi și va via, înmulţirea paşnică a Bisericii. În aceste scopuri și moduri sau metode, în ordinea arătată, e cuprinsă Biserica Luptătoare, ca parte văzută şi număr mic, ca să ajungă la Biserica Biruitoare, partea nevăzută, cea numeroasă, fiindcă acolo sunt cei nemuritori care s-au adunat în decursul secolelor, în Împărăţia Cerurilor, cea mai presus de orice minte…[2]

[2] A se vedea Bradshaw, David, *Metafizica energiilor divine și Schisma Bisericii*, traducere de Dragoș Dâscă și Protos. Dr. Vasile Bîrzu, Editura Ecclesiast, Sibiu, 2010. Larchet, Jean-Claude,

Astfel, avem noi oare simplitatea gândirii? A pregătirii penru cele menționate? Cu smerenie ne silim să avem simplitatea atât de dulce, ca rod al smereniei. Și cum se realizează aceste scopuri ale Bisericii dacă Biserica nu e în mijlocul tuturor oamenilor, indiferent cine ar fi ei? Căci Biserica e ca o mamă ce își așteaptă fiii risipitori prin țări străine, adică credințe străine, culte și confesiuni, care nu hrănesc, ci flămânzesc și care asemenea fiului risipitor - și ele, cultele - dau prizonierilor roșcovele porcilor. Adică roșul, care este culoarea trupească prin excelență, și fiind ale porcilor, adică a celor trupești, biruiți de desfrânări și patimi, de moartea cea dea doua.

Cui propovăduiau Hristos, Apostolii, Părinţii? La la evrei, la păgâni şi tuturor oamenilor. Mergeau în sinagogi şi în adunările lor şi fiindcă ei sunt Lumina lumii, cum spune Scriptura (Matei 5, 14), aduceau Lumina şi Evanghelia, cu riscul de-a fi omorâţi. Deci aşa trebuie să facă și astfel procedează episcopii, preoţii, diaconii - și prin extensie, ca mărturisitori, toți creștinii, trebuie să meargă să dăruiască, să desăvârșească, să mărturisească ceea ce au primit: Biserica, sau numita, Ortodoxia.

Să nu ne smintim că merge Preafericirea sa, Părintele patriarh, Daniel şi alţi episcopi chemați, în frumoasele adunări ecumenice ale doririi cel puțin, de îndreptare a fraților total străini de învățăturile și practicile Duhului Sfânt, adică de Biserică, făcându-și propriile reguli și moralitate, doctrine și credințe, ca să le putem lămuri: să nu ne smintim, ci să ne bucurăm! E vital să amintim aspectul că diferența între ecumenic și ecumenist, e colosală, iar ecumeniștii vor să înghită ecumenicitatea Bisericii, dar nădăjduim la rugăciunile Sfinților, chiar dacă nu se roagă şi nu slujesc împreună, iar dacă se roagă necreștinii, sau eterodocșii, sau ereticii în Biserică, când îi invităm la dialog și e un lucru minunat, nu e ecumenism, ci ecumenicitate, fiindcă e alegerea lor, în libertatea lor, dar în Sfântul Altar nu intră, deci se poate considera că noi nu ne rugăm cu ei. Episcopii chiar trebuie să meargă acolo, ca reprezentanţi ai lui Hristos, ca medici chirurgi ai sufletului! Bucuraţi-vă că merg episcopii la eretici, la păgâni, la atei, la orice oameni, oricine ar fi ei şi vorbesc cu ei. „Îngăduinţa voastră să se facă ştiută tuturor oamenilor." (Filipeni 4, 5). Nu oare aşa a făcut şi Hristos? Şi Apostolii? Părinţii? Firesc și așa trebuie să fim și să facem și noi.

Un alt aspect este numirea. Hristos mânca la masă cu vameşii şi cu fariseii, da? A venit pentru drepţi? Nu, ci pentru păcătoşi şi bolnavi. Deci şi noi în măsura în care suntem pregătiţi, trebuie să mergem la eretici, la homosexuali, la păgâni, să mâncăm la masă cu ei. Să-L aducem pe Hristos Care locuieşte înăuntrul nostru. Să purtăm Sfinte Icoane în mâinile noastre, când mergem la ei, ca obiecte în care odihneşte Duhul Sfânt şi sunt făcătoare de minuni.[3]

Teologia energiilor dumnezeiești. De la origini până la Sfântul Ioan Damaschin, traducere din limba franceză de Marinela Bojin, Editura Basilica, București, 2016.

[3] A se consulta Gafton, Lucian, *Agravarea schismei prin încercările de unire în secolele XI-XV*, Revista *Ortodoxia*, VIII (1956), nr. 3. Rămureanu, I., Șesan, M., Bodogae, T., *Istoria Bisericească Universală*, vol. II, București, 1993. Meyendorff, Jean, *Orthodoxie et Catholicité*, Editions du Seuil, Paris, 1965.

Lasă Domnul cele 99 de oi ca să plece în căutarea celei pierdute? Da! O numeşte pe oaie: ciumă? Nu. O numeşte tot oaie, dar rătăcită. Fiul risipitor, nu înceta să fie numit fiu, chiar dacă era risipitor. Drahma pierdută, tot drahmă era numită. Deci şi noi, să-i numim pe eretici: fraţi risipitori, sau fraţi rătăciţi, sau fraţi pierduţi. E suficient. Că dacă-i numim eretici, riscăm să pierdem dragostea faţă de ei, să ne mândrim, ori atunci harul va pleca de la noi şi nu vom mai reuşi vindecarea lor. „La cel mai mic gând de mândrie, harul va pleca, iar la cel mai mic gând de smerenie, harul va reveni", mi-a mărturisit personal, într-o conversaţie, părintele Marcel Hancheş.

Prima treaptă a vindecării unei boli este ca bolnavul să-şi asume că e bolnav. Iar aceasta doar prin multă dragoste şi dialog, să ne purtăm ca şi Hristos, căruia i-a fost aruncată la picioare femeia desfrânată. Deci şi noi, să fim faţă de homosexuali şi eretici, ca şi cum ar fi aduşi în faţa noastră de draci. Și deci ce facem? Sfinţii Părinţi, la Sfintele Sinoade, nu aduceau pe eretici/fraţii risipitori în mijlocul lor? Ba da. La orice Sinod. Şi aveau dialog cu toţii. Stăteau în Sinod luni de zile, se adunau zilnic, îşi scriau unii altora, îşi cercetau scrierile, răspundeau, cu dragoste, cu răbdare, îngăduinţă. Facem noi azi aşa? Nu. Şi-atunci ne mirăm că suntem prigoniţi? Să nu ne mirăm. Că meritătm.

Sau un alt aspect: săvârșirea. La fel să facem şi noi, ca Hristos, ca Apostolii, ca Părinţii, dar la măsurile noastre mai mici. La nivel de Parohie, de exemplu. Un preot, dacă e pregătit bine din Biblie, Noul şi Vechiul, în Dogmatică, în Sectologie, Misiologie, şi înveşmântat în Iubire, Har, Curăţie, Post şi Rugăciune, să meargă în mijlocul altor culte, să-L aducă pe Hristos, să demaşte practicile hristoşilor mincinoşi, fără brutalitate şi violenţă în cuvânt, să-i catehizeze, să ţină omilii, să facă sinaxe. Să meargă la eretici, la orice om, precum odinioară Apostolii în mijlocul păgânilor.

Apoi să-i invite şi pe cei din alte culte, în Biserică, într-o marţi seară, când nu se face vecernie, să dialogheze deschis, despre orice nu înţeleg din Biserică, din Ortodoxie, acolo în Sfânta Biserică să vorbească cu stâlpul de foc, preotul lui Hristos şi alţi mireni, plini de dragoste care vor să întărească propovăduirea părintelui. Să-i invite la masă în casa lui, să meargă părintele în casa lor! Și 90% din dialog, numai despre Hristos să fie, despre Sfinţi, despre Sfintele Taine ale Bisericii, despre Sfintele Icoane, Sfintele Moaşte, subiecte pe care părintele trebuie să le cunoască cât de cât, apoi să nu se teamă, că pentru credinţa lui, i se va da cuvânt. Despre scopurile bisericii, acelea 7, să fie vorba şi fapta, metoda şi practica... „Vorbiţi între voi în psalmi şi în laude şi în cântări duhovniceşti, lăudând şi cântând Domnului, în inimile voastre" (Efeseni 5, 19).

Deci aşa să facă cei ce sunt conduşi de Hristos, de Sfânta Treime, fie ei episcopi, preoţi, diaconi, mireni, fiecare la măsura lui. Căci nu mai trăim noi, ci Hristos trăieşte în noi, cum spune Pavel. Deci să facem toate ca şi cum am fi Hristos. Fiindcă suntem dumnezei, dumnezei după har – Psalmii 81, 1 şi suntem fiii lui Dumnezeu – 1 Ioan 5, 2. E plină Scriptura de chemări şi numiri ale noastre, fiii, noi, lumina lumii. Şi dacă Hristos ne-a spus că lucruri mai mari decât cele ce le-a

săvârşit El, vom săvârşi noi, atunci de ce nu credem? De ce ne îndoim? Unde ne e credinţa? Avem modele de urmat. De ce nu urmăm?

Cei ce nu fac astfel, pot ei oare să fie parte a lui Hristos? După învățăturile Lui? Nu, că dacă se închină la hristoși mincinoși, e alegerea lor. Mădulare ale Domnului, nu sunt de folos Bisericii, iar ereziile nu se pot vindeca prin ei, păgânismele şi ateismele de toate formele, nu se pot stinge prin ei, căci ei refuză pe cei bolnavi. Hristos n-a refuzat. Şi şi-a pus viaţa pentru oiţe. Şi noi trebuie să facem la fel. Spune Pavel: „În lupta voastră cu păcatul, nu v-aţi împotrivit încă până la sânge" (Evrei 12, 4). Greu cuvânt. Deci până când ne vor urî atât de mult, că ne vor ucide… Ca pe Hristos, ca pe Apostoli, pe Sfinţii Părinţi, Mucenici, prooroci şi alţii. Sigur, dacă îţi pierzi răbdarea şi dragostea, poţi oricând să opreşti aceste practici, adică propovăduirea Evangheliei, că zice: „De omul eretic, după întâia şi a doua mustrare, depărtează-te" (Tit 3, 10). Dar nu zice cât anume să dureze o mustrare. După răbdarea şi dragostea ta, firesc ! O mustrare poate dura de la 1 minut, 1 an, 10 ani, 100 de ani, sau un mileniu, sau mai mult, până ne vor ucide pe toţi, la prigoana cea mare, căci: „Iisus Hristos, ieri şi azi şi în veci, este acelaşi" (Evrei 13, 8).

Și desigur, când te apuci de această adevărată şi sănătoasă propovăduire a Evangheliei, trebuie să fi ancorat în Cer, cu ancoră pe care porţile iadului nu o vor birui pe ea. Smerenie, dragoste, înţelepciune, blândeţe, discernământ, dreaptă socoteală, trezvie, post, rugăciune, acestea să nu-ţi lipsească, să „fiţi dar înţelepţi ca şerpii şi nevinovaţi ca porumbeii" (Matei 10, 16). Să daţi exemplu prin viaţa voastră, înţelepciunea, pregătirea mai ales pe Biblie, căci protestanţii cunosc mult din Scripturi, deşi le tâlcuiesc aiurea, să fim pregătiţi şi pentru tâlcuire şi pentru răspunsul cel bun şi mântuitor, împotriva învăţăturilor mincinoase ale lor, scumpii de ei. Deci preferabil să memoraţi întreg Noul Testament.

Aşadar conduce Hristos Biserica din oamenii care doresc să păcătuiască cât mai puţin şi să biruiască patimile cât mai mult, până la de tot; să ajungă la nepătimire sau neprihănire, cei pe care oamenii îi urăsc tot mai mult: „cei ce plâng să fie ca şi cum n-ar plânge; cei ce se bucură, ca şi cum nu s-ar bucura; cei ce cumpără, ca şi cum n-ar stăpâni; cei ce se folosesc de lumea aceasta, ca şi cum nu s-ar folosi deplin de ea. Căci chipul acestei lumi trece." (1 Corinteni 7, 30-31), ei care doresc curăţirea, luminarea cu Lumina Necreată şi îndumnezeirea încă din lumea aceasta. Aşa învaţă Biserica. Mergeţi în mijlocul ereticilor, păgânilor, ateilor. Suntem trimişi ca oile în mijlocul lupilor, cum spune Scriptura! De ce nu mergem? Aşa face Biserica. Aşa face Ortodoxia. Nu fuge, nu se ascunde de ecumenism, ci dă piept cu el nu cu dorință de strivire a lui, că nu e un lucru de lepădat, nimic nu e de lepădat, şi cu orice erezie, orice păgânism, orice ateism, orice patimă, orice păcat, orice demon, orice abis de iad. Căci oriunde merge creştinul, Hristos Însuşi merge cu el, şi biruieşte orice întuneric cu blândeţea lui, dragostea, smerenia, asceza lui, rugăciunea lui, prezenţa lui covârşeşte, căci e prezenţa lui Hristos. E curajos creştinul, nu laş, e îndrăzneţ, că aşa ne învaţă Hristos: „Îndrăzniţi. Eu am biruit lumea" (Ioan 16, 33). Şi biruieşte.

Cei mai curajoşi oameni de pe pământ şi cei mai puternici, sunt creştinii, noi, ortodocşii, mai ales în luptele cu ereziile, cu păgânismul, cu ateismul, acelea

sunt cel mai uşor de înfrânt. Cel mai greu sunt ura, patimile, păcatele, nu minciunile, care se pot demasca imediat prin Adevăr, Cale şi Viaţă, adică Hristos, care e şi Uşă, Cheie, Pâine... Nu, nu ne temem, ci iubim toţi oamenii, căci toţi sunt aproapele nostru, fraţii noştrii risipitori, oiţele pierdute. Să-ţi dai şi viaţa pentru un eretic, pentru orice păgân, orice ateu. Aşa a făcut şi Hristos. Mântuirea este a tuturor, dar nu toți o voiesc, sau o voiesc, dar schimbată, după mintea lor. Poate în acea mântuire să locuiască Hristos, dacă e plină de tot felul de patimi și nu vine de la El?

Ştiţi ce avem de la Hristos? „Iată, v-am dat putere să călcaţi peste şerpi şi peste scorpii, şi peste toată puterea vrăjmaşului, şi nimic nu vă va vătăma." (Luca 10, 19). Avem putere să călcăm demonii, căci ei în faţa noastră, fiii lui Dumnezeu, nu au nicio putere, întrucât Harul dat nouă, biruieşte. Avem puterea să ne iubim vrăjmaşii, inclusiv pe demoni, care sunt vrăjmaşii noştri, cum spune şi Sfântul Isaac Sirul, că iubeşte Domnul pe draci, ca pe Maica Domnului. Cum să nu iubeşti nişte fiinţe, limitate şi create, care se chinuiesc singuri atât de mult? Pe aproapele nostru, ca pe noi înşine să-l iubim, şi spun chiar şi mai mult decât pe noi înşine, dacă putem, căci ei, aproapele nostru şi orice demon, ne sunt mereu aproape cu minciunele lor, cu neputinţele lor. Cât putem să iubim toată creaţia. Prin iubire biruim, dar nu iubirea budistă, sau ecumenistă, numai prin iubirea Bisericii, ascetică. Cea ortodoxă, aducătoare de mântuire.

Scriu aceste rânduri în primul rând pentru mine, apoi pentru oricine iubește pe Domnul Treime, scriu acestea ca unor soldaţi, precum şi eu sunt, în războiul nevăzut pe care-l purtăm în fiecare minut. Război, la care doar prin Hristos ne odihnim şi biruim în acelaşi timp. „Îmbrăcaţi-vă cu toate armele lui Dumnezeu, ca să puteţi sta împotriva uneltirilor diavolului. Căci lupta noastră nu este împotriva trupului şi a sângelui, ci împotriva începătoriilor, stăpâniilor, stăpânitorilor întunericului acestui veac, împotriva duhurilor răutăţii, care sunt în văzduh[4]." (Efeseni 6, 11-12).

Şi aşa să biruim neamurile cele mai tari de demoni cu post şi cu rugăciune şi să ne apropiem de mântuire. Să fim fiii lui Dumnezeu, lumina lumii, sarea pământului, căci dacă sarea se va strica, cu ce se va mai săra? Habotnicia Bisericii e o plagă la fel de mare ca şi ecumenismul, e defapt slăbiciunea pe care nădăjduieşte ecumenismul, ca să poată creşte. Dar nu vă temeţi. Fi-ţi precum Hristos, precum Apostolii, precum Sfinţii Părinţi, fiecare la măsura lui, episcopi, preoţi, diaconi, mireni, fiecare la orice măsură vrea, dar să fim stâlpi de foc pentru Împărăţia Cerurilor, oamenilor. Tuturor oamenilor.

Cei care doresc să afle, și în special neo-protestanții, care iscodesc foarte mult, se întreabă adesea despre ce este și unde este mântuirea și dacă se mai poate face ceva pentru omul care ajunge în iad. Preoții creștini, adică cei ai lui Hristos, nu mint, ci se bazează pe Biblie și tâlcuirea Bibliei de la Sfinții Părinți, adică Sfinții, când fac afirmații. Neo-protestanții sau reformații, nu vor să audă de Sfinții Părinți.

[4] Văzduh, adică în minţile noastre, războiul pentru sufletele noastre, sau dobândirea scopurilor Bisericii, la cât mai mulţi.

Putem noi să dăm răspunsuri mai bune decât Sfinții Părinți? De ce nu suntem mulțumiți cu învățătura Sfinților Părinți? Deci noi, ca ortodocși, nu rămânem doar pe câteva versete, când definim și înțelegem credința creștină, câteva versete alese și restul ignorate, precum neo-protestanții. Noi, creștinii fără erezie, numiți politic ortodocși, am fi ajuns prin ignorarea multor versete, să ne închinăm la hristoși mincinoși, ca cei rătăciți în penticostalism, în romano-catolicitatea franco-latină, în baptism, lutheranism, adventism și alții.

Noi, prin Duhul Sfânt, ne referim la toată Biblia deodată, adică la Noul Testament, care este și aduce învățătura desăvârșirii și mântuirii. Deci dacă tâlcuirea unui verset, contrazice un alt verset, aceea e înșelare. De aceea Biserica prin Sfinții Părinți e Una care mântuiește, nu multe. Hai să vedem: minte Biserica? Minte Ortodoxia și preoții lui Hristos? Evanghelia spune: „Cel ce mănâncă trupul Meu şi bea sângele Meu are viaţă veşnică, şi Eu îl voi învia în ziua cea de apoi" (Ioan 6, 54). Apoi: „De nu se va naşte cineva din apă şi din Duh, nu va putea să intre în împărăţia lui Dumnezeu" (Ioan 3, 5). Deci pentru mântuire e obligatoriu Sfântul Botez și Sfânta Împărtășanie. Până aici e bine. Apoi toți oamenii sunt păcătoși și „Nici un desfrânat, sau necurat, sau lacom de avere, care este un închinător la idoli, nu are moştenire în împărăţia lui Hristos şi a lui Dumnezeu" (Efeseni 5, 5). De aici încep diferențele. Neo-protestanții se consideră deja mântuiți. Dar Scriptura îi contrazice: „cu frică și cu cutremur, lucrați la mântuirea voastră" (Filipeni 2, 12). Deci trebuie să lucrăm la mântuire, nu suntem mântuiți deja. Apoi: „cel ce va răbda până la sfârșit, acela se va mântui" (Matei 24, 13). Și: „împărăţia lui Dumnezeu se binevesteşte şi fiecare se sileşte spre ea" (Luca 16, 16). Deci e limpede de ce nu ești mântuit încă... Atunci dacă suntem toți păcătoși, nimeni nu se mântuiește? Se mântuiesc, dar nu toți. Sunt atâtea mărturisiri ale diferitelor credințe numite creștine, se mântuiesc toate? Nu. Dacă fiecare își face propria credință creștină, se mai mântuiește? Nu. Deci câți oameni, atâtea credințe? Asta vrea Hristos? Firesc, nu. Firesc, nu toți care se numesc pe sine creștini, se mântuiesc. De ce? Pentru că ne-a spus Scriptura de hristoșii mincinoși, care nu trebuie urmați și de care trebuie să ne ferim.

Dar atunci cine se mântuiește? Biserica. Una. Adevărul e Unu, nu sunt 5. Mărturisirea e una. Dacă 5 oameni mărturisesc diferit în 3 sau 10 feluri, doar unul spune Adevărul, restul 2 sau 9, sunt mincinoși. Din atâtea grupuri câte sunt, doar un singur grup este Biserica. Nu biserică, ci Biserica. Cine e acel grup care se mântuiește? Cine deține și mărturisește Adevărul? Noi, Biserica, spunem că Ortodoxia, Mireasa lui Hristos, deține Adevărul. Nu spunem Adevărul suprem, că nu există adevăr superior și un alt adevăr inferior. Este doar Adevărul. Hristos. Persoană. Și are o singură Mireasă. Ortodoxia. Noi, mădularele Lui. Deci noi spunem că doar Ortodoxia este Biserica și altă biserică afară de Ortodoxie nu este. Și dacă totuși insistă și vor să se numească și alte grupuri de oameni, biserică și creștini, da, n-au decât să se numească, sunt liberi, dar în Adevăr, ei sunt biserică/biserici înșelate, creștin/creștini înșelați, cum și oamenii, dacă sunt fără Hristos, prin Adam și Eva, de la cădere, sunt înșelați.

În Adevăr sunt biserică/biserici rătăcite, creștin/creștini rătăciți, precum și oița, a rămas oiță, dar rătăcea, fiind fără Hristos, Păstorul Cel Bun. În Adevăr, ei sunt biserică/biserici risipitoare, creștin/creștini risipitori, cum și fiul ce a plecat să desfrâneze, nu a încetat să fie numit fiu, dar el era risipitor și era așteptat să se întoarcă acasă. În Adevăr, ei sunt biserică/biserici pierdută/e, creștin/creștini pierdut/i, precum drahma era pierdută, și femeia o căuta, dar tot drahmă rămânea, deși nu folosea la nimic, că nu putea fi folosită, valorificată.

Așa sunt și cei care nu pot să se mântuiescă, chiar dacă se numesc ei înșiși biserică și creștini, dar în Adevăr, ei nu pot fi, că sunt în afara Bisericii celei Una. Hristos nu are harem, Mireasa e Una. Și nu a sfâșiată, a îngrijită de Hristos și nu are zbârcitură, spune Scriptura. Biserica nu are mai multe ramuri, fiindcă nu are mai multe mâini, nu a mutantă, e normală și e pe drumul mântuitor, cărarea strâmtă, îngustă și grea, care duce la viața veșnică, pe care puțini o află. Deci penticostalii spun că ei se mântuiesc. Romano-catolicii spun că și ei se mântuiesc. Dar mărturisesc total diferit. În Adevăr, doar un singur grup se mântuiește și spune Adevărul: noi, Biserica, Ortodoxia, Mireasa. Ceilalți, sunt oameni minunați, purtând chipul lui Hristos, cu fapte morale minunate, dar nu moralitatea mântuie. Și nici faptele bune singure, fără nimic altceva, nu mântuie. Trebuie și dreapta credință fără erezie, cea care este ortodoxă și trebuie Harul, căci prin har suntem mântuiți, fără har nu este mântuire, har care doar în Ortodoxie există, căci în erezie nu poate exista.

Ceilalți, care nu se mântuiesc, sunt scumpi și minunați, dar sunt înșelați și înșeală, sunt mințiți și mint. Doar că la Judecată, când vor afla că doar Ortodoxia este Biserica cea adevărată și doar cine face parte din ea, se mântuiește, atunci va fi prea târziu. Se mai poate ceva după moarte pentru oameni? Penticostalii, baptiștii, etc. deci neo-protestanții spun că nu. Dar ei nu cunosc Adevărul. Scriptura spune că da. Hristos spune: „TOATE câte veţi cere, rugându-vă cu credinţă, veţi primi" (Matei 21, 22). Și: „să credeţi că le-aţi primit şi le veţi avea" (Marcu 11, 24). Și în altă parte: „Orice veţi cere de la Tatăl în numele Meu El vă va da" (Ioan 16, 23). Deci dacă cere Biserica, primește sau nu? Primește, conform Bibliei. Chiar dacă cere scoaterea unui credincios din iad.[5]

Dar oricine cere, primește? Nu, că spune: „Nu oricine Îmi zice: Doamne, Doamne, va intra în împărăţia cerurilor, ci cel ce face voia Tatălui Meu Celui din ceruri" (Matei 7, 21). Dar de cine ascultă Dumnezeu? De Biserică. Nu de atei, care

[5] A se vedea Stăniloae, Dumitru, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, volumele I-III, tipărite cu binecuvântarea Preafericitului Părinte Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, ediția a IV-a, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2010. Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, tipărită cu binecuvântarea Prea Fericitului Părinte Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, traducere din limba greacă, introducere și note de Preotul profesor Dumitru Fecioru, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2005. Sfântul Iustin Popovici, *Dogmatica Bisericii Ortodoxe*, volumele I-II, colecția „Dogmatica", traducere din limba sârbă de diacon Zarko Markovski, carte tipărită cu binecuvântarea Înaltpreasfințitului Teofan, Mitropolitul Moldovei și Bucovinei, Editura Doxologia, București/Iași, 2017/2020.

se pot ruga în batjocură și hulă și spun: „Dacă eşti Fiul lui Dumnezeu, coboară-Te de pe cruce!" (Matei 27, 40) Ateii care cer semne și dovezi, ca să creadă, „Neam viclean şi desfrânat cere semn, dar semn nu i se va da, decât semnul lui Iona proorocul" (Matei 12, 39).

Deci dacă am vedea toată ziua semne, dacă am vedea îngerii și demonii în cer, bătându-se pentru sufletele noastre, ce folos ar mai avea credința? Toți oamenii ar fi credincioși. Deci Dumnezeu ascultă doar de Biserica Lui. Doar cei ai Lui. Doar cei care se mântuiesc. „Eu pentru aceştia Mă rog; nu pentru lume Mă rog, ci pentru cei pe care Mi i-ai dat, că ai Tăi sunt" (Ioan 17, 9), spunea Hristos la rugăciunea din grădina Ghetsimani. Deci, de Biserică ascultă Dumnezeu, nu de orice cult și confesiune, care mărturisesc fără roadele mântuirii, că ei, aceia, lucrează fărădelegea și nu fac voia Tatălui și a lui Hristos, sunt neascultători și chiar hulesc Biserica, Sfânta Ortodoxie, cea Una. Că spune Hristos: „Cel ce vă ascultă pe voi pe Mine Mă ascultă, şi cel ce se leapădă de voi se leapădă de Mine; iar cine se leapădă de Mine se leapădă de Cel ce M-a trimis pe Mine" (Luca 10, 16). Deci, cine se leapădă de Ortodoxie, se leapădă de Hristos, cine nu ascultă de preoții lui Hristos, adică Apostolii Bisericii ai fiecărui secol, nu ascultă de Domnul Treime. Te mântuiești dacă asculți de pastorii penticostali? Păi dacă ei învață împotriva Bisericii, împotriva Ortodoxiei, cum să te mântuiești? Cum să poată mântui ei și cine-i urmează pe ei, când de exemplu, ei hulesc pe Duhul Sfânt și spun că Duhul Sfânt nu poate să intre în Sfintele Icoane? Nu se pot mântui acei oameni.

E incapabil Duhul Sfânt? Dar în Chivotul Legii a putut să intre? În șarpele de aramă, a putut să intre? În prosoapele lui Pavel, care vindecau demonizații și bolnavii, a putut să intre? Deci orice om, era de ajuns doar să privească șarpele de aramă, fără să-l atingă și se mântuia din mușcarea veninoasă a șerpilor care-i atacau. Este de ajuns doar să privești o Sfântă Icoană cu credință și dragoste în ochi, inimă și minte, ca să fi pescuit și să devii creștin, să devii ortodox sau să te întărești în credință, dacă ești deja creștin, ortodox, și așa să te mântuiești și vei fi mântuit. Cum să se mântuiască și să facă parte dintre Sfinții lui Dumnezeu, omul care crede că Sfinții lui Dumnezeu din Ceruri nu mai au nicio legătură cu pământul și când mor, și-au încheiat socotelile cu viața? Pe lângă că spune: „Cel ce ascultă cuvântul Meu şi crede în Cel ce M-a trimis are viaţă veşnică şi la judecată nu va veni, ci s-a mutat de la moarte la viaţă" (Ioan 5, 24), vedem mai ales pe Moise și Ilie, că au coborât din Ceruri, pe pământ, la Schimbarea la Față a Mântuitorului, pe muntele Tabor; el, Moise, care era mort de sute de ani și totuși e văzut de apostolii Ioan, Petru și Iacov și erau chiar lângă, că au și auzit ce vorbeau cu Hristos, despre răstignirea Lui. Cum e posibil deci, penticostalii, și alții, să îi mintă pe oameni în asemenea hal, încât să spună că Sfinții nu se mai coboară pe pământ? Și apoi să hulești Biserica, să hulești Ortodoxia? Care e ghidată de Duhul Sfânt. Practic să hulești pe Duhul Sfânt. Acel păcat nu are iertare. Și-atunci să ai pretenții să te mântuiești? De acea doar Biserica se mântuiește. Unii vor spune: cum adică? Doar ortodocșii se mântuiesc? Dar romano-catolicii sau baptiștii, sau alții, nu se mântuiesc? „Ortodox", e denumire politică.

Răspunsul Duhului Sfânt e: creștinii se mântuiesc, ereticii nu se mântuiesc, și păgânii sau ateii nu se mântuiesc. De aceea doar Biserica se mântuiește. Iar în Biserică, nu există erezie, deci nu există minciună, de aceea nimic necurat nu intră la nunta Mirelui Ceresc fiindcă doar Biserica, Mireasa, este cea curată. Se mai poate face ceva pentru un om după moarte dacă nu sunt parte a Bisericii celei Una? Nu. Tocmai de aceea nimeni decât ortodocșii sunt pomeniți, după vrednica și cinstita adormire a lor.

Dacă Scriptura spune „toate câte veți cere, rugându-vă cu credință, veţi primi" (Matei 21, 22), atunci așa este. Poate un creștin, deci ortodox ajunge în iad. De ce? Pentru o viață foarte păcătoasă, o moarte năpraznică, n-a mai apucat ultimele minute ale vieții, să-și mai plângă păcatele. Dar dacă Biserica se roagă pentru el, și cere să fie scos din iad, Dumnezeu nu împlinește? Adică Scriptura minte? Hristos, dacă S-a pogorât odată la iad, e incapabil să se mai pogoare acolo de mai multe ori, ca să scoată de acolo orice suflet pe care îl cere Biserica, cu credință? Ba da, Hristos poate. Și face. Mântuitorul mântuiește. Dacă Mireasa cere Mirelui, El îi dă. Acel creștin, care, sunt convins că s-a căit în ultimele minute ale vieții lui, ca și tâlharul de pe Cruce, i-a părut rău pentru păcatele lui sau chiar dacă nu a apucat, totuși și atunci dacă Biserica cere pentru el, să fie dus în Rai, „la loc cu verdeață, la loc cu odihnă, acolo unde nu mai este durere, nici întristare, nici suspin"[6], Hristos adică să nu împlinească? E imposibil. Hristos împlinește. Dar de exemplu, alt caz, dacă un creștin, la 15 ani să zicem, sau la 40, sau la orice vârstă, se leapădă de credință, de Biserică, și de Sfântul Botez, care se primește din pruncie, ca să aparții mântuirii lui Dumnezeu și Împărăției Cerurilor cât mai repede, deci dacă se leapădă de preoții lui Hristos care sunt noii apostoli, și primește apoi spălătura penticostală de exemplu, se mântuiește? Da, sunt șanse foarte mari să se mântuiască. Fiindcă el a fost creștin, până la vârsta lepădării de credință și înlocuirea ei cu erezia. Iar dacă până la 15 sau 40 de ani, a fost creștin, apoi devine înșelat, Dumnezeu tot se milostivește se el, dacă în ultimele minute ale vieții lui, îi pare rău pentru înșelarea în care a fost și pentru credința lepădată; Domnul îl mântuiește. La fel se mântuiește și dacă se naște în penticostalism, cu părinți rătăciți acolo, neascultători Bisericii, dar care devine creștin la 20 sau 40 sau 80 de ani sau chiar în clipele morții, dacă apucă să primească Sfântul Botez adevărat creștin, fără erezie, ortodox; atunci se mântuiește.

Însă să ferească Dumnezeu, de acei oameni, care toată viața lor și chiar și în clipele morții, nu au primit și nu vor să primească să fie membrii ai Bisericii, ai Miresei, în Sfânta Ortodoxie, mădulare a lui Hristos. Aceia nu se mântuiesc. Acei oameni în clipele morții, când sufletul lasă aici trupul, au devenit fiii blestemului, de care spune Scriptura, fiii neascultării. Până atunci mai există șanse, dar după adormire, omul nu mai poate face nimic, urmează să vadă rezultatele alegerilor lui. Iar Biserica nu se poate ruga pentru unii ca aceia, să fie scoși din iad, că ei nu sunt mădulare ale lui Hristos, au refuzat Mireasa, Ortodoxia, Biserica. E libertatea lor. Pe care dacă Dumnezeu o respectă, și noi, Biserica, la fel. Dar ei, scumpii de ei,

[6] *Molitfelnicul cel mare*, tipărit cu binecuvântarea Preasfințitului Calinic, Episcopul Argeșului, în zilele Părintelui nostru Justin Pârvu - Starețul mănăstirii Sfinții Arhangheli Mihail și Gavriil, Editura „Credința strămoșească", Iași.

singuri se condamnă la iad, căci un asemenea păcătos este „singur de sine osândit" (Tit 3, 11). Cum toată viața s-au lipsit de Hristos, închinându-se hristoșilor mincinoși din diverse culte și confesiuni, sau din păgânisme, ateisme sau diverse ideologii, la fel vor fi lipsiți de Hristos și în veșnicie, fiindcă așa au ales ei, de bună voie. Mai ales ecumeniștii spun: „lasă că nu știm noi cine se mântuiește și cine nu." Adică Duhul Sfânt, care se ocupă de mântuirea oamenilor, nu a descoperit oamenilor, cine se mântuiește și cine nu? Nu a descoperit Bisericii cine se mântuiește și cum anume să facă oamenii ca să se mântuiască? Cu siguranță că a descoperit.

Și Biserica, Ortodoxia știe cum. Și este cea care nu numai că știe, nu numai că deține Adevărul și Adevărul o deține pe ea, dar Îl și împărtășește și dăruiește deplin, oricui vrea să-L primească, ca să se mântuiască. Nu e nimic secret, nu avem nimic de ascuns. E doar voință, prin libertate și asumare, a conlucrării cu pronia lui Dumnezeu, în virtuți și sfințenie, „Care voieşte ca toţi oamenii să se mântuiască şi la cunoştinţa adevărului să vină" (II Timotei 2, 4). „Oare voiesc Eu moartea păcătosului, zice Domnul Dumnezeu - şi nu mai degrabă să se întoarcă de la căile sale şi să fie viu?" (Iezechiel 18, 23); biruința și limpezirea ereziei predestinării, deci fără să încalce și să forțeze alegerea și libertatea niciunui om. Iar acum, că ai văzut această rază de Lumină și ai văzut parte a învățăturii Adevărului, dată Bisericii Sale, spune-mi, vei deveni parte a Bisericii, vei deveni ortodox? Vrei să te mântuiești? Vei căuta să înțelegi învățătura Bisericii dată de Duhul Sfânt? Sau vei dori învățături și creștinisme date de oamenii care nu iubesc și nu urmează Bisericii, Sfintei Mirese Dreptslăvitoare? E alegerea ta.

Ești chemat, dar ca să fii ales, devino creștin, nu eretic, ca să te mântuiești; fii ortodox, nu penticostal și romano-catolic franco-latin sau orice altceva, altfel nu te poți mântui.

Iar noi, Biserica, să binecuvântăm, să ne închinăm și să slăvim, cântând și lăudând pe Domnul: „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."[7] Binecuvântat să fie Dumnezeu, care ne învață mântuirea, te binecuvântez pe Tine, Dumnezeule, Cel ce ești binecuvântat în vecii vecilor, că Ție se cuvine toată slava, cinstea și închinăciunea, a Tatălui, și-a Fiului și-a Sfântului Duh, totdeauna, acum și pururea și în vecii vecilor. Amin.

Bibliografie:

- *Biblia sau Sfânta Scriptură*, Ediția 1914, anastatică după original, București, 1914.
- *Biblia sau Sfânta Scriptură*, Ediția Jubiliară a Sfântului Sinod, versiune diortosită după Septuaginta, redactată și adnotată de Bartolomeu Valeriu Anania, Arhiepiscopul Clujului, Editura I.B.M.B.O.R., București, 2001.

[7] *Liturghier*, tipărit cu aprobarea Sfântului Sinod și cu binecuvântarea Prea Fericitului Părinte Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 2000.

- *Biblia sau Sfânta Scriptură*, tipărită cu binecuvântarea Preafericitului Părinte Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, cu aprobarea Sfântului Sinod, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2008.
- Bradshaw, David, *Metafizica energiilor divine și Schisma Bisericii*, traducere de Dragoș Dâscă și Protos. Dr. Vasile Bîrzu, Editura Ecclesiast, Sibiu, 2010.
- Fr. Romanides, John S., *Franks, Romans, Feudalism, & Doctrine,* Tesalonic, 1975. Sfântul Nectarie de Eghina, *De ce papa și urmașii lui s-au despărțit de Biserica lui Hristos,* Editura Evanghelismos, București, 2011.
- Gafton, Lucian, *Agravarea schismei prin încercările de unire în secolele XI-XV*, Revista Ortodoxia, VIII (1956), nr. 3.
- Larchet, Jean-Claude, *Teologia energiilor dumnezeiești. De la origini până la Sfântul Ioan Damaschin*, traducere din limba franceză de Marinela Bojin, Editura Basilica, București, 2016.
- *Liturghier*, tipărit cu aprobarea Sfântului Sinod și cu binecuvântarea Prea Fericitului Părinte Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 2000.
- Meyendorff, Jean, *Orthodoxie et Catholicité*, Editions du Seuil, Paris, 1965.
- *Molitfelnicul cel mare*, tipărit cu binecuvântarea Preasfințitului Calinic, Episcopul Argeșului, în zilele Părintelui nostru Justin Pârvu – Starețul mănăstirii Sfinții Arhangheli Mihail și Gavriil, Editura „Credința strămoșească", Iași.
- Rămureanu, I., Șesan, M., Bodogae, T., *Istoria Bisericească Universală*, vol. II, București, 1993.
- Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, tipărită cu binecuvântarea Prea Fericitului Părinte Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, traducere din limba greacă, introducere și note de Preotul profesor Dumitru Fecioru, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2005.
- Sfântul Iustin Popovici, *Dogmatica Bisericii Ortodoxe*, volumele I-II, colecția „Dogmatica", traducere din limba sârbă de diacon Zarko Markovski, carte tipărită cu binecuvântarea Înaltpreasfințitului Teofan, Mitropolitul Moldovei și Bucovinei, Editura Doxologia, București/Iași, 2017/2020.
- St. Hilarion (Archimandrite Troitskii), *The Unity of the Church and the World Conference of Christian Communities*, traducere de M. Jerenic, Oxford Univeristy Press.
- Stăniloae, Dumitru, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, volumele I-III, tipărite cu binecuvântarea Preafericitului Părinte Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, ediția a IV-a, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2010.

BUNUL ȘI PROSTUL GUST (KITSCH) ÎN BISERICĂ[1]

Masterand TEODOR GEȚIA
Facultatea de Litere, Istorie și Teologie
Universitatea de Vest din Timișoara

I. Noțiunea de frumos

Când ne referim la bunul gust avem în vedere noțiunea de frumos, de estetică, noțiune care în Biserica Ortodoxă decurge din ceea ce putem numi frumusețe duhovnicească. Astfel, Frumusețea ca atribut al lui Dumnezeu, stă la baza tuturor manifestărilor de tip estetic integrate armonios în tezaurul comun al Ortodoxiei. Ce este frumusețea? Putem spune că în gândirea Bisericii Ortodoxe frumusețea nu se referă la stadiul în care se află creația acum, ci are în vedere frumusețea veacului viitor, când Dumnezeu va fi totul în toate. Dumnezeu este frumusețe, conform Sfântului Dionisie Pseudo-Areopagitul[2] și oferă omului o frumusețe specifică, dar este totodată chemat să ajungă la asemănarea cu Dumnezeu, la frumusețea divină, prin colaborarea omului cu harul divin. Dumnezeu este frumusețe sau Frumusețea deplină care este veșnică, imuabilă, suprarațională, eternă, incognoscbilă, fiind unul din numele dat Divinității, și care de fapt denumește un atribut al Ei. Toată frumusețea lumii create își are originea în Dumnezeu, în care se regăsește această frumusețe. Sf. Vasile cel Mare afirmă că frumusețea creației reflectă frumusețea infinită a lui Dumnezeu.[3] El se întreabă oare cum ne-am putea închipui frumusețea lucrurilor nevăzute, dacă așa de mare este frumusețea celor văzute. Fer. Augustin reiterează și el această idee într-unul din comentariile sale la Psalmi. Putem spune că Dumnezeu este arhetipul frumuseții existente în creație, Frumusețea sa exprimă Adevărul și frumusețea este cea care va salva lumea, potrivit lui Dostoievski: „Frumusețea salvează lumea. Fără ea lumea ar pieri".

Termenul grecesc *kalos* are un dublu sens, el putând fi tradus atât prin frumos cât și prin bun iar bun ne duce cu gândul la armonie. Arta trebuie să reflecte armonia. *Filokalia* este iubirea de frumos. Omul are menirea să caute frumosul sau Înțelepciunea divină iar aceasta reflectă aspectul itinerant al omului. Este o mișcare sau o călătorie continuă care nu se termină niciodată, deoarece Dumnezeu este infinit și nu există o limită extremă a ei. Cu cât înaintăm, cu atât mai mult descoperim noi profunzimi. Lucrurile finite, create, nu satisfac această sete a omului, ci îl lasă mai gol și mai însetat.

Astfel pătrundem în interiorul Bisericii unde frumusețea și armonia duhovnicească este prezentă pretutindeni în arta liturgică. Toate simțurile omului

[1] Lucrare coordonată de pr. lect. univ. dr. Marius Florescu.
[2] Sfântul Dionisie Areopagitul, Despre numirile Dumnezeiești în Opere Complete, Paideia, București, 1996, p. 148.
[3] Sfântul Vasile cel Mare, Omilii la Hexaemeron, Scrieri, Vol. I, Ed. IBMBOR, București, 1986, p.83.

sunt interpelate și chemate să participe activ la slăvirea lui Dumnezeu. Ne concentrăm pe aspectul cotidian al esteticului în practicile liturgice. Arta liturgică există pentru a ne ajuta să ne trăim viața în mod liturgic. Biserica poate fi astfel văzută ca o icoană a lumii create iar această lume a fost creată ca templu în care să-L slăvim pe Dumnezeu. Viața noastră cu toate aspectele ei, de la arhitectura casei și design-ul interior și până la modul de a ne manifesta ospitalitatea trebuie să imite viața liturgică, să devină o prelungire a slujbelor săvârșite în Sfânta Biserică și să se armonizeze cu cultul liturgic.

II. Premise doctrinare pentru o estetică liturgică

Unul din elementele principale asupra căruia merită stăruit și care se leagă de aspectul estetic al lăcașului de cult este cel legat de icoane și venerarea lor. Fără a intra prea mult în teologia icoanei, se impune totuși lămuriea anumitor aspecte legate de cultul lor, deorece de cele mai multe ori kitsch-ul apare și dintr-o interpretare greșită sau o ignoranță adevărurilor de credință pentru care s-a vărsat sânge de mucenici și s-a murit în foarte multe cazuri. După ce icoana, ca imagine, şi-a consolidat statutul şi funcţia kerigmatică de complementaritate cu cuvântul scris sau rostit în vestirea Evangheliei, în anumite situaţii, Biserica a renunţat la folosirea unor simboluri chiar prin hotărâre sinodală. Un exemplu în acest sens este canonul 82 al Sinodului quinisext sau Trulan II dinanul 692. Astfel doctrina icoanelor se bazează pe o hristologie ortodoxă corectă. Întruparea Celei de-a doua Persoane din Sfânta Treime este temeiul hristologic al icoanei[4]. Acesta a fost dintotdeauna planul din veci din sânul Sf. Treimi. Logosul preia natura umană pe care a creat-o, își asumă natura umană în toată universalitatea ei, astfel că Ipostasul divin-uman al lui Hristos este deoființă cu Tatăl prin natura Sa divină și deoființă cu noi prin firea Sa umană. Logosul este icoana Tatălui, care-L naște din veșnicie.[5] Astfel icoana lui Iisus Hristos, este expresia vizuală a dogmei de la Calcedon[6]. Aceasta este dogma fundamentală a creștinismului și temeiul întregii iconografii existente în Biserica Ortodoxă. Astfel ortdocșii pot să reprezinte Persoana lui Hristos în care sunt unite cele două naturi în chip neamestecat și nedespărțit.[7] Totodată un concept esențial pentru posibilitatea pictării icoanelor este distincția dintre Ființă și energiile necreate. Aceste energii constituie o punte de legătură între creat și necreat. Dumnezeu este incognoscibil în Esența Sa, dar Îl putem cunoaște prin energiile Sale necreate, energii prin care se manifestă imanența Lui în creație. Neînțelegerea acestor dogme poate duce la așa numitul kitsch deoarece se va pune un accent dominant pe una din cele două firi. Un exemplu în acest sens avem stilul naturalist sau arta apuseană în care divinul a fost uitat și este evidențiat doar umanul.

---

[4] Leonid Uspenski, Teologia icoanei, Editura Anastasia, București, 1994, p. 103.
[5] Sfântul Teodor Studitul, Iisus Hristos, prototip al icoanei Sale, Ed. electronica Apologeticum, 2006, p. 13.
[6] Leonid Uspenski, Idem, p.104.
[7] Sfântul Teodor Studitul, Iisus Hristos, prototip al icoanei Sale, Ed. electronica Apologeticum, 2006, p.43.

Venerarea icoanelor, deși universal valabilă în ortodoxiei diferă prin modul de venerare de la Biserică la Biserică. Aceste moduri de venerare, sau expresia locală a unei practici liturgice pot constitui fundamentele unei discuții despre estetică în Biserică. Practicile bisericilor locale, sau miciile tradiții, ca expresie specifică a Marii Tradiții și relația lor cu ortopraxia sau practicarea unei teologii canonice ne oferă bazele unei astfel de discuții. Există 14 Biserici Autocefale, fiecare cu propriile lor tradiții, canoanele fiind intrerpretate conform specificului locului, fapt ce poate da naștere unor practici care diferă unele față de celelalte. Într-o vizită la Sf. Munte putem observa diferențe sesizabile între greci, români, ruși în felul de închinare și de participare la Sf. Liturghie. O idee esențială este că icoanele trebuie să fie în acord cu Tradiția Bisericii, dar asta nu înseamnă că trebuie să adopte același stil. Pot exista reprezentări mai stilizate sau unele mai naturaliste. Aici se naște o discuție legată de faptul că Dumnezeu poate face minuni prin oricare din aceste reprezentări. O dovadă în acest sens este o icoană care a vărsat lacrimi pictată în stil naturalist într-o biserică din America.[8] Cum ne putem raporta la reprezentările iconografice necanonice, dar care devin făcătoare de minuni? Putem să le considerăm icoane înainte sau mai ales după ce fac miracole? Poate Dumnezeu să lucreze și prin astfel de icoane și să reverse harul Său asupra lor chiar dacă se abat de la normele canonice? Sunt un criteriu în arta sacră? Hotărârile sinodale nu s-au bazat pe modele miraculoase ci pe tradiția iconografică din vechime iar viața bisericii nu a fost niciodată reglată de miracole [9].

III. Diferențe, tensiuni și posibilitatea depășirii lor

Bisericile noaste abundă de imagini necanonice, de icoane eretice și de tablouri care denotă un foarte prost gust. Aceste imagini, de cele mai multe ori, au ca scop stimularea unor emoții în sufletul privitorului, însă cu prețul abdicării de la adevărul tradiției bisericii. Cel mai obișnuit simbol, dar si cel mai des intalnit in Bisericile noastre, este chipul batranului, Celui Vechi de zile. Cei care sustin ca Dumnezeu Tatal poate fi pictat, se bazeaza pe vedeniile prorocilor, in special pe ale proroculuI Isaia (6, 5: Domnul Savaot) si Daniel (7, 9 si 13: Cel Vechi de zile). Însă, potrivit tâlcuirilor făcute de Sfinții Părinți la prorociile din Vechiul Testament, putem vedea ca aceste vedenii sunt înțelese ca fiind referiri la Dumnezeu Fiul și nu la Dumnezeu Tatal. Cel vechi de zile poate să se refere la toate cele Trei persoane treimice însă putem reprezenta ca bătrân doar Ipostasul Fiului, al Logosului întrupat cu semnele distinctive iconografice. În iconografia tradițională ortodoxă există două moduri de reprezentare a Sfintei Treimi: Chipul lui Hristos, și scena numită ospitalitatea lui Avraam. Dumnezeu Tatăl este reprezentat in iconografia tradițională ca o mână care iese din cer binecuvântând. Simbolismul mâinii are la bază cuvintele Scripturii: „Trimite mâna Ta din înălțime (Ps. 143, 7)" și „Mâna Domnului era cu Dânsul".

[8] https://journal.orthodoxwestblogs.com/2018/11/16/theological-aesthetics-east-and-west-the-reception-of-the-seventh-ecumenical-council-nicaea-ii/
[9] Leonid Uspenski, Idem, p.193.

Nici un om nu L-a văzut pe Tatăl, nici măcar Moise când s-a suit pe munte. Moise a interacționat atunci cu Logosul pre-incarnațional, care reprezenta chipul Tatălui[10] și acest lucru îl mărturisește și Hristos când se adresează fariseilor în capitolul 5 din Evanghelia după Ioan. Conform Sinodului VII nu-L putem reprezenta pe Tatăl în icoane, regulă reafirmată și de alte sinoade ortodoxe ulterioare. Exemplul icoanei lui Dumnezeu Tatăl cu toate variantele ei: Sfânta Treime, încoronarea Fecioarei și Înțelepciunea divină au pătruns în conștiința colectivă încă de acum 400 de ani și de aceea este foarte grea înlăturarea lor sau evidențierea faptului că reprezintă o abatere de la doctrina orodoxă. Un exemplu de astfel de icoane găsim și la Mănăstirea Sucevița. Un alt tip de icoană eterodoxă în care-L regăsim pe Dumnezeu Tatăl este cea în care apare cu Fiul ca prunc în brațe. Aceasta dă impresia că Tatăl L-a zămislit pe Fiul și nu Fecioara Maria și pe deasupra mai introduce și ideea de temporalitate în Sfânta Treime ca și cum Tatăl e mai bătrân și a existat un timp când Fiul nu exista.

O altă reprezentare iconografică este *Înțelepciunea Divină*, însă aceasta nu poate fi socotită printre icoanele Erminiei bizantine. A cunoscut o oarecare răspândire în secolul XX după ce curentul sofiologic a lui Bulgakov a câștigat în popularitate. Se bazează pe un principiu feminin regăsit în doctrina Cabalei și printre consecințele adoptării unui astfel de sistem se numără confuzia dintre Sf. Duh și Înțelepciune sau chiar introducerea unei a patra persoane în sânul Sfintei Treimi[11]. Adoptarea unei astfel de figuri de stil în planul iconografic nu poate fi acceptată, pentru că icoana trebuie să respecte realismul evanghelic, potrivit principiului stabilit de Sinodul Quinisext, afirmă Jean-Claude Larchet.

Un alt exemplu de icoană discutabilă atât din punct de vedere canonic cât și estetic este icoana Galaktotrufusa, care se regăsește în evlavia popoarele rus, sârb sau grec, dar care la noi nu apare. Bazată pe versetul „ Fericit este pântecele care Te-a purtat si fericiți sunt sânii pe care i-ai supt!" (Luca 11, 27), icoana este considerată ajutătoare în nașterea de prunci, dar nu și-a găsit un loc și în evlavia poporul român. Se pot astfel înfiripa discuții privind canonicitatea ei: Dacă înfățișează doar natura umană a Mântuitorului? Dacă este necuvincioasă, deși sânul este pictat în alt loc decît normal tocmai pentru a nu sminti și a arăta că tot ce s-a întâmplat cu Maica Domnului biruiește rânduiala firii?

O altă problemă prezentă în viața credincioșilor și a Bisericii este cea a reproducerilor în masă a icoanelor.Cum afectează acestea practica liturgică? Sunt deopotrivă autentice și în același timp le lipsește ceva din autenticul unei icoane pictată manual. În timpul controverselor iconoclaste, nu s-a pus problema lor, deoarece era de la sine înțeles că icoana era făurită manual prin mâna talentată a iconografului. Referitor la metoda lor de fabricare, era suficient de știut că icoana putea fi de „lemn, sau vopsea, sau aur, sau argint sau din alte diverse materiale" [12]. Subiectul discuțiilor a reprezentat produsul finit al icoanei și nu etapele pictării, sau

[10] Jaroslav Pelikan, Imago Dei, Princeton University Press, 1990, p.88
[11] https://doxologia.ro/viata-bisericii/catehism/sofia-divina-patra-persoana-sfintei-treimi)
[12] https://orthodoxartsjournal.org/the-degraded-iconicity-of-the-icon-the-icons-materiality-and-mechanical-reproduction/

procesul prin care se realiza, sau despre artistul care o realizează. Era normal să fie așa deoarece aceste discuții au avut loc într-o eră când nu existau mijloace tehnologice de producție în masă. Astăzi, într-o epocă a supra-abundenței de imagine, partea artistică tinde să fie ignorată și de aceea trebuie luate în considerare implicațiile introducerii acestor icoane în cult și importanța folosirii icoanelor pictate manual. Apar semne de întrebare legate de iconicitatea acestor reproduceri, de puterea lor simbolică, de rolul pe care-l au în experiența estetică a practicii liturgice și dacă reprezintă un ajutor sau un obstacol în străduința noastră de înălțare înspre Dumnezeu? Calitatea este sacrificată în favoarea cantității și a cererii crescute a maselor. Ele sunt icoane și totuși umbre ale originalului, deoarece lipsește ceva, lipsă simțită și de privitor, de unde și încercarea de a le face să pară cât mai originale sau vechi prin diferite tehnici moderne. Poate reprezenta acesta un simptom al societății moderne obsedate de imagine, cucerită de imagine, de o comunicare aproape exclusivă prin intermediul imaginii care de cele mai multe ori se traduce însă prin superficialitate și forme fără fond? Astfel și icoana devine tot mai prezentă, însă într-o formă alterată, mai ieftină, mai kitschoasă, lipsită de substanță și tinzând spre acea efemeritate specifică zilelor noastre. Și totuși, în ciuda caracterului lor efemer și pe alocuri kitchos aceste reproduceri mecanice au reușit să miște ceva în inimile multor oameni, au reușit chiar să-i întoarcă pe unii la credință, au adus poate liniște în sufletele multor credincioși care se roagă cu evlavie în fața lor, neputând să-și permită achiziționarea unor icoane originale pictate manual și de aceea reprezintă o realitate a zilelor noastre pe care nu o putem ignora și nici să o tratăm într-un mod condescendent. Și totuși chiar și aici s-ar cuveni o discuție, în sensul în care deși nu negăm faptul că problemele financiare sunt o realitate pentru foarte mulți credincioși, câți totuși nu pregetă în a scoate din buzunar echivalentul unui salariu lunar pentru a-și achiziționa ultimul gadget ieșit pe piață, însă când vine vorba de icoane preferă reproduceri ieftine realizate mecanic în locul unor icoane autentice un pic mai scumpe. Însă problema apare atunci când în Biserică ele devin regula și atunci când încetăm să mai facem un efort, obișnuiți fiind cu o anumită comoditate, să-I oferim Lui Dumnezeu tot ce avem mai bun, când în practica liturgică nu-L mai slăvim pe Dumnezeu aducându-I în față cea mai bună variantă a noastră și a artei liturgice de care suntem capabili.

Observăm totuși o tendință îngrijorătoare: dacă în perioada iconoclastă sau în cea regimului comunist, icoanele erau privite cu ostilitate și atrăgeau asupra lor reacția violentă a autorităților, astăzi, în paradigma societății postmoderne a capitalimului și a libertății individului ele sunt tratate cu banalitate neprimind atenția și respectul care li se cuvine. Uspenki afirmă în acest sens că o reproducere de genul unei fotografii este neacceptabilă în biserică deoarece doar imită culoarea și nu are o culoare în sine a ei. Este astfel anulat sensul icoanei care are menirea de a da mărturie pentu Adevărul absolut, pe când reproducerea nu face altceva decât să introducă ceva fals și artificial în cult. [13] Unii ar argumenta chiar că aceste practici reprezintă o altă formă de iconoclasm.

[13] https://hexaemeron.wordpress.com/2012/04/09/much-cheaper-than-real-2/

IV. Concluzii

Se cuvine așadar să nu rămânem tăcuți în fața acelor practici și tradiții, care deși exprimă o anumită evlavie a poporului credincios, ele nu se încadrează în Sfânta Tradiție a Bisericii. Reprezintă de multe ori chiar un adaos periculos, frizând cu superstiția sau cu o gândire magică, negând astfel chiar lucrarea proniatoare a lui Dumnezeu și discreditând Biserica Ortodoxă. De aceea, trebuie să fim atenți la tot ce se întâmplă în viața Bisericii, să sesizăm tot ceea ce constituie o abatere de la o Ortodoxie autentică și să căutăm soluții pentru a le îndrepta. Vedem abateri și inovații care nu au nici o legătură cu Sfânta Scriptură sau cu Tradiția Bisericii și ajung în timp, din ignoranță sau absența unei minimi catehizări, să dobândească în conștiința colectivă a populației un duh autentic creștin. Însă ele sunt străine de adevărata lucrare a Duhului Sfânt, a Duhului Adevărului, așadar nu ne ajută la mântuire, deci trebuie eliminate fără nici o reținere. Și ca să ne referim concret la bunul gust și implicit la bunul simț care este sinonim cu o Ortodoxie autentică, menționăm unele practici străine de acesta pe care le întâlnim din păcate în lăcașele de cult. Vedem așadar candele tradiționale cu ulei înlocuite de mult mai facilele candele electrice care pe lângă prejudiciul estetic pe care-l aduc, lipsesc credinciosul de posibilitatea aducerii unei ofrande minime lui Dumnezeu. Apoi obiceiul întâlnit în unele Biserici de a așeza flori pe Sfânta Masă, ca să nu mai vorbim în cazuri extreme și de alte obiecte personale ale slujitorului altarului. Atunci când florile sunt așezate cuvincios în fața altarului ele sunt înlocuite uneori de flori artificiale, gest care poate fi considerat de-a dreptul jignitor. Am tratat mai amănunțit problema iconografică și de aceea ar fi recomandat ca pangarele bisericilor să promoveze icoanele autentice, icoanele pictate manual și în general icoanele care să respecte erminia picturii bizantine. Fără a intra în detalii, nu putem omite nici problema legată de folosirea lumânărilor de ceară în locul celor de parafină. Toate aceste aspecte impun așadar o minimă instruire a credincioșilor, dar pentru a face posibilă catehizarea lor, nu trebuie omisă nici intruirea clericilor și a teologilor în acest sens prin cursuri specifice sau secții speciale în cadrul seminariilor și a facultăților de teologie.

Surse bibliografice:

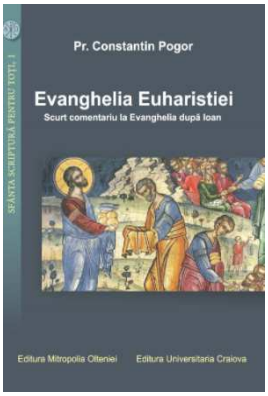
- Sfânta Scriptură sau Biblia, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1994
- Sfântul Teodor Studitul, Iisus Hristos, prototip al icoanei Sale, Ediție electronică, Apologeticum, 2006
- Jaroslav Pelikan, Imago dei - The Byzantine Apologia for Icons, Princeton University Press, 1990
- Sfântul Dionisie Areopagitul, Opere complete, Ed. Paideia, București, 1996

- Sfântul Vasile cel Mare, Scrieri, Vol. 1, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1986
- Leonid Uspenski, Teologia icoanei, Ed. Anastasia, București, 1994

Articole:

- https://journal.orthodoxwestblogs.com/2018/11/16/theological-aesthetics-east-and-west-the-reception-of-the-seventh-ecumenical-council-nicaea-ii/
- https://hexaemeron.wordpress.com/2012/04/09/much-cheaper-than-real-2/
- https://doxologia.ro/viata-bisericii/catehism/sofia-divina-patra-persoana-sfintei-treimi
- https://orthodoxartsjournal.org/the-degraded-iconicity-of-the-icon-the-icons-materiality-and-mechanical-reproduction/

Pr. lect. univ. dr. IOAN MIHOC - Pr. Constantin Pogor, *Evanghelia Euharistiei. Scurt comentariu la Evanghelia după Ioan*, Editura Mitropolia Olteniei și Editura Universitaria Craiova, 2020, 246 p.



Cu binecuvântarea Î.P.S. Părinte acad. Irineu, Arhiepiscop al Craiovei și Mitropolit al Olteniei, comentariul pastoral-exegetic al Evangheliei a patra realizat de către Pr. Constantin Pogor inaugurează colecția „Sfânta Scriptură pentru toți" și reușește să antreneze într-o lectură „vie, actuală și dinamică" (p. 10) pe cititorul de astăzi, ajutându-l să se concentreze pe mesajul central al Sf. Apostol Ioan, și anume viața *în Hristos* în sânul liturghiei și filantropiei. Autorul cărții este preot paroh al Parohiei ortodoxe române „Sfântul Apostol Andrei şi Sfântul Ierarh Materne" (Gent-Aalst, Belgia). Doctor în teologie din anul 2012 al *Université catholique de Louvain* (Belgia), Pr. Pogor predă Vechiul Testament la *Institut de théologie orthodoxe „Apôtre Paul"* (Bruxelles, Belgia) și la *Centre Orthodoxe d'Étude et de Recherche „Dumitru Stăniloae"* (Paris, Franța).

Cuvântul înainte, semnat de Pr. prof. Vasile Mihoc, semnalează faptul că „puține lucruri în viața aceasta pot fi mai de preț și mai luminoase decât a te lăsa cucerit de Evanghelia de la Ioan și de Cuvântul și Fiul lui Dumnezeu, despre care ea dă o mărturie într-un mod atât de înalt" (p. 17). Cu privire la justificarea sintagmei din titlul cărții, „Evanghelia Euharistiei", citim tot aici: „Cât de incompletă ar fi învățătura Bisericii despre Sfânta Euharistie, precum și cea despre necesitatea absolută și importanța unică a împărtășirii noastre din Pâinea cea vie a Trupului și Sângelui Mântuitorului fără Evanghelia de la Ioan!" (p. 18).

Propunând și evidențiind dimensiunea pastorală a textului ioaneic într-o „lectură duhovnicească selectivă, comprehensibilă și dinamică" a Evangheliei a patra, Pr. Constantin Pogor reține cu precădere „învățăturile și informațiile folositoare sufletului" (p. 22) și alege să urmărească textul din două perspective tematice: *identitate* și *finalitate*: „Dacă prima perspectivă ne introduce în chestiunea identității personajului principal, adică cea a originii lui Iisus din Nazaret, cel de-al doilea orizont se oprește asupra scopului sau finalității misiunii Acestuia" (p. 25).

După o atenție specială acordată *Prologului ioaneic* (p. 25-46), comentariul este structurat în trei părți: I. *Cartea semnelor* (cap. 2-11): *Nunta din Cana, anticamera Euharistiei; Trei conversații bulversante; Semnele lui Iisus; Pâinea vieții – Euharistia; Necredința și uimirea iudeilor* (p. 47-138) II. *Paștele lui Mesia (cap. 12-19): Ceasul Meu a sosit; Cuvântările de despărțire; Rugăciunea lui Iisus*; *Paștele lui Mesia* (p. 139-204) și III. *Învierea (cap. 20-21): Învierea, pecetea și garanția Euharistiei; ICHTHYS, hrana vieții veșnice* (p. 205-220). Epilogul (p.

221-224) subliniază că prin cele două orizonturi tematice ale cărții - identitatea și finalitatea - trebuie să remarcăm preeminența Euharistiei (p. 222).

Adresată unor cititori chemați de Sfântul Apostol Ioan la *îndumnezeire* încă din Prolog (1,1-18), Pr. Constantin evidențiază modul în care Evanghelia a patra „respiră" Taina Sfintei Euharistii, semnalând de la început că „semnele (minunile, n.n.) lui Iisus, preceptele Sale și mai ales Învierea Sa din morți converg împreună spre Euharistie" (p. 26). De asemenea, conotația liturgică a textului este subliniată: „Sesizăm că totul este traversat de idea de mărturisire a Luminii, după cum și Sfânta Liturghie se încheie cu înălțătoarele cuvinte: *Am văzut Lumina cea adevărată*…" (p. 31).

Episodul nunții din Cana poate fi citit în cheie euharistică: „Tainic ne învață Evanghelistul Ioan, că Sfânta Euharistie este asemenea unei nunți, unde Mirele Hristos își fericește mireasa, Biserica Sa, adică pe noi, creștinii". Dar, de asemenea, episodul respectiv poate fi explicat din persectiva restabilirii Legământului: „Paștele iudaic este în templul iudeilor din Ierusalim, un spațiu necurat pentru Iisus, motiv pentru care Nunta, adică reluarea și refacerea Legământului dintre Dumnezeu și poporul Său, are loc în Cana, din Galileea neamurilor, cea prea puțin curată pentru iudei, însă fără prihană pentru Iisus" (p. 51-52).

Cu privire la „închinarea în duh și adevăr", cultul noii iconomii religioase, autorul surprinde foarte bine noutatea Evangheliei: „Noțiunea de templu suportă și ea o modificare profundă prin deplasarea centrului adorării lui Dumnezeu de la un loc circumscris într-o realitate nouă și inedită. Prin aceasta, slăvirea adecvată se realizează nu doar într-un loc, ci, mai ales, printr-un Trup, prin Trupul euharistic al lui Mesia. Această idee va fi reluată și dezvoltată de Iisus în convorbirea cu femeia samarineancă (In 4,1-43)" (p. 53).

Uneori, semnificative pentru teologia Evangheliei a patra, pot fi anumite detalii care ar putea trece neobservate de cititorul neavizat, așa cum este acesta: „Imaginea Porții Oilor trimite la chipul blând al Păstorului ce se îngrijește de mioarele bolnave, care tânjesc după tămăduire lângă apă, poate aceea a botezului" (p. 76). Dar și elementele descriptive aghiografice reținute în *Sinaxar* pot fi exploatate în comentariu, așa cum dovedește cartea de față în legătură cu slăbănogul de la Vitezda: „Tradiția … afirmă că, slujitorul care a lovit pe Iisus pe obraz de față cu Marele-Preot, este acest om vindecat, acest fost infirm" (p. 77). Astfel, rezultă că avertismentul pe care el l-a primit din partea lui Iisus, „să nu mai păcătuiești, ca să nu-ți fie ceva mai rău" (In 5,14), se dovedește a fi și mai necesar în cazul său.

Deturnarea sensului adevărat al Sabatului în lumea palestiniană a epocii lui Iisus, prin tot felul de constrângeri și limitări ale persoanei, este urmărită atât în cauza cât și în consecințele spirituale: „Micimea sufletului adversarilor (lui Iisus, n.n.) schimonosise dinamismul sâmbetei în restricții irațională, un fel de carantină duhovnicească, ce public înfățișa imaginea salvării, însă intim conducea spre moarte, prin sufocarea persoanei și a credinței" (p. 78). Pe baza textului ioaneic și cu discernământ, autorul demască pe „fiii diavolului", adică pe cei care fiind stăpâniți de mândrie sunt paralizați de robia păcatului și sunt în voia tatălui lor, care

este „de la început ucigător de oameni” și „mincinos și tatăl minciunii” (In 8,44) (p. 110-111). De actualitate sunt considerațiile autorului despre modul în care putem să ne ne eliberăm din „captivitatea fricii” (p. 168).

În mod constant, interpretarea textului ioaneic este realizată atent din perspectiva specialistului în studiul Vechiului Testament. De exemplu, cu privire la hrănirea miraculoasă a mulțimii, părintele Constantin Pogor notează acestea: „Hristos cere ucenicilor să orânduiască pe cei cinci mii de bărbați. Acum, ucenicii lui Mesia se ocupă de ordonarea poporului, precum, odinioară, Moise a instituit în Israel căpetenii peste zeci, peste sute și peste mii (Ieș 18,21.25-26)” (p. 87). Cele douăsprezece coșuri de firimituri rămase „reprezintă pe fiii lui Iacov, strămoșul viitorului popor al lui Israel” (p. 88; a se vedea și p. 154, tradiția iudaică a Paștelui; sau p. 189, corespondența tainică dintre întrebarea lui Iisus „Pe cine căutați?” din grădina Ghetsimani, și întrebarea dumnezeiască din grădina raiului „Unde ești”, Fac 3,9, p. 189; mențiunea despre eroii naționali ca Iudita, Estera sau familia Macabeilor, p. 194; referințele vechi-testamentare cu privire la răstignire, p. 201-202; sau cele cu privire la puterea iertării dăruită Apostolilor prin „suflare” p. 209; și mărturisirea lui Toma despre Iisus, „Domnul meu și Dumnezeul meu”, p. 211).

Încadrând expunerea exegetică într-o lumină pastorală, pentru o mai conștientă asumare a Euharistiei, nu lipsesc polemicile constructive față de interpretările deviante: „Capitolul de față (șase, n.n.) prezintă o importanță deosebită, deoarece aici este respinsă… concepția secularizantă a celor care consideră Sfânta Taină a Euharistiei ca fiind un simplu simbol, o anamneză a unui fapt trecut… În acest capitol, Iisus Hristos condiționează clar unirea cu Dumnezeu și viața veșnică de Euharistie” (p. 90-91). Comentariul evidențiază foarte bine faptul că tema centrală din cap. 6 privitoare la Euharistie „revine în cadrul ultimelor momente din viața pământească a lui Mesia, care își așează ucenicii în fața noilor realități duhovnicești. El se descoperă acestora întărindu-i prin imaginea viței de vie, simbolul Euharistiei” („Eu sunt vița cea adevărată” - In 15,1) (p. 169). Însă, conform parabolei viței (In 15,1-8), autorul atrage atenția că „nu calitatea de membru al viței aduce mântuirea, ci roadele produse”, amintind că „în și prin Sfânta Euharistie vița transpiră apă și vin și, în acest mod, avem posibilitatea de a bea împreună în cadrul Noului Legământ” (p. 174).

Urmărind cu acrivie noțiunile definitorii ale teologiei Sf. Apostol Ioan, autorul sesizează importanța lor pentru exprimarea unor învățături parenetice, precum importanța mărturisirii, așa cum este ilustrat, de pildă, în observațiile pertinente cu privire la termenul-cheie „lumină” (p. 152-153) sau la gestul spălării picioarelor ucenicilor, care este perceput nu doar ca un gest al smereniei, ci este integrat în exigența poruncii celei noi a iubirii (In 13,34-35). „Dacă nu căutăm să devenim mărturisitorii lui Iisus, ne atrage atenția autorul, este posibil ca, în momentul cernerii credinței, să ne lepădăm de Domnul, după cum a făcut-o discipolul Petru” (p. 163). Un avertisment atât de important pentru „cernerea” timpului de față, în care, în mod evident, lipsa mărturisirii atrage și lipsa iubirii, și invers! Acestea ne fac să decădem în „iadul disperării și al singurătății, stare ce se caracterizează prin absența energiei dumnezeiești, prin lipsa comunicării și a

iubirii" (p. 164). Dimpotrivă, „turma mică, în preajma ostilității disimulate a Luceafărului înțelegător și binevoitor, se cunoaște și se distinge prin iubire" (p. 166). Iubind cu adevărat pe Hristos și primind Trupul și Sângele Său în Sfânta Euharistie, dobândim îndumnezeirea, precizează argumentat autorul, căci „numai în urma adeziunii noastre concrete la Iisus accedem la sfințire și la unime cu Dumnezeu prin Sfânta Euharistie" (p. 181).

Accentuând faptul că „Paștele Domnului nu reprezintă simpla izbăvire a unui popor, ci mântuirea întregului neam omenesc, prin Învierea lui Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu", autorul explică că „aceasta este pecetea și garanția Euharistiei" (p. 205). De asemenea, ultimul capitol al cărții, intitulat sugestiv „*ICHTHYS, hrana vieții veșnice*", evidențiază că episodul pescuirii minunate de la Marea Tiberiadei reprezintă „imaginea simbolică a Bisericii, a corabiei mântuirii" (p. 217): „Peștele (*ichthys*) de pe jăratec simbolizează atât Trupul euharistic, cât și Persoana lui Iisus Hristos" (cf. semnificația acronimului ICHTHYS: *Iisus Hristos Fiul lui Dumnezeu Mântuitorul*, n.n.). Corabia plină cu pești ilustrează lucrarea comunitară a Bisericii, simbolismul eccleziologic fiind evident. Chemarea ucenicilor la prânzire (In 21,12-13) trimite la scena înmulțirii pâinilor și peștilor, care, de fapt, este aici duplicată, cu diferența că, acum Iisus un mai este doar un Învățător, ci Fiul lui Dumnezeu cel Înviat" (p. 219).

Concluzia care se impune din întreg comentariul, bazat pe identificarea centralității Euharistiei în Evanghelia a patra, arată că „omul este menit să se metamorfozeze în ființă euharistică, adică în stare permanentă de mulțumire, prin repetarea comportamentului Fiului ce mulțumește Tatălui, în deplină ascultare și comuniune… Prin fiecare participare la Sfânta și Dumnezeiasca Liturghie, copiem și reproducem mulțumirea pe care Fiul a adus-o Tatălui" (p. 222).

Lista bibliografică de la sfârșitul comentariului (p. 225-229) ne oferă practic cadrul de referință cel mai bun pe care-l avem la îndemână pentru Evanghelia a patra: lucrări patristice (Origen, Sf. Chiril al Alexandriei, Sf. Ioan Gură de Aur și Sf. Teofilact al Bulgariei), comentarii moderne (C. S. Keener, I. Olariu, Șt. Todirașcu, A. Scrima, V. Mihoc, J. Zumstein) și articole relevante pentru înțelegerea pericopelor ioaneice: prologul (M. Coloe; R. A. Culpepper, J. L. Staley), convorbirea cu femeia samarineană (St. Tofană), iertarea femeii adultere (In 7,53-8,11) (B. Holmes și S. R. Winfeld; Ch. Keith), precum și ale unor concepte ioaneice: Mielul lui Dumnezeu și Cuvântul lui Dumnezeu (Ath. - Daniel Negoiță). De asemenea, nu lipsesc importante resurse despre Sabat (N.-E. Andreasen, J.-M. Sevrin, A. Wénin), sau despre receptarea unor cărți profetice în Evanghelia a patra, cum este studiul recent al lui A. Kubis: *Cartea lui Zaharia în Evanghelia a patra*, apărut în 2012).

Felicitând pe autor pentru acest demers exegetic atât de necesar pentru îmbogățirea studiilor biblice în limba română, dintr-o perspectivă pastoral-ortodoxă, dorim ca și celelalte lucrări ale colecției „Sfânta Scriptură pentru toți" să vadă cât mai curând lumina tiparului pentru toți cei interesați de teologia și spiritualitatea biblică.

Pr. lect. univ. dr. DANIEL ENEA: **Nicolae Kataskepenos**, **SFÂNTUL CHIRIL FILEOTUL - VIAȚA CA FILOCALIE**

Cu binecuvântarea Î.P.S. Teofan, Mitropolitul Moldovei și Bucovinei, vede lumina tiparului la finele anului 2020, la Editura Doxologia lucrarea monahului Nicolae Kataskepenos, Sfântul Chiril Fileotul - viața ca filocalie, în traducerea Laurei Enache cu un studiu introductiv de Ètienne Sargologos, tradus din limba francază de Florentina Drăgulănescu. Diaconul Ilarion M. Argatu este cel ce s-a ostenit cu îngrijirea ediției, cu notele și bibliografia.

Știm că sfântul s-a născut pe la anul 1015, cînd încă trăia Sfântul Simeon Noul Teolog, cel care revigorase viață monahală prin isihie, în plină epocă bizantină. S-a bucurat de educație teologică, ajungând citeț. Era un adevărat model de evlavie, iar arhiepiscopul din Dercos l-ar fi dorit între clerici. Considerându-se nevrednic de preoție și nefiind de la început de acord, la vârsta de douăzeci de ani se căsătorește. După nașterea primului copil, sfântul vorbea cu soția sa despre cumpătare și multă înfrânare. Postea cinci zile pe săptămână și făcea privegheri noaptea. Simțea o adâncă admirație pentru călugări, ce aveau o viață asemenea îngerilor. Timp de trei ani intră în slujba unui corăbier. Întors acasă, el îi face cunoscut soției hotărârea sa, fie să se retragă la o mănăstire, fie să ducă acasă o viață plină de reculegere și isihie. Soția îl roagă să rămână sub același acoperiș, el împlinimdu-i dorința, stând ani îndelungați. Pe lângă educarea copiilor, se îngrijea mult cu postul, citirea psalmilor și rugăciune stăruitoare, împletită cu milostenia. În necazuri, știa să fie calm și răbdător, un exemplu este încercarea prin care fiica sa de doar zece anișori, își pierde un ochi într-un accident. Fratele său Mihail, transformă modestul lor paraclis în mănăstire, iar sfâtul se ocupa de buna rânduială a micii comunități. Pentru scurt timp se retrage cu toți viețuitorii la Dercos. Se stabilește pentru totdeauna la mănăstirea întemeiată de fratele său și este tuns în monahism cu numele Chiril. Aici se desăvârșește în trăire isihastă. Se retrage pentru trei ani, ca apoi revenit în obște să fie renumit pentru viață și minunile ce le făcea. Este cercetat de Eumathios Filokalis, faimosul general al împăratul Alexie I Comnenul. Numea sfânta euharistie, dulcele meu Hristos. În ultimul an de viață, sfântul a stat mai tot timpul fără putere la pat. Pe 2 decembrie 1110, la 96 de ani trece liniștit la Domnul. Așa cum mărturisește biograful său, Nicolae Kataskepenos, a rămas în amintirea tuturor ca un mare ascet, cu o viață plină de dragostea lui Dumnezeu și a semenilor. S-a distins ca un mare postitor, rugăciune continuă, smerenie dar și un bun sfătuitor. Cele 57 de capitole prezintă pe larg lupta sfântului cu ispitele, smerenia și toate încercările asumate. Dar trebuie remarcat duhul filocalic al Sfântului Chiril Fileotul, care a transformat timpul său în timpul lui Dumnezeu, devenind monah în vremuri tulburi, anul 1054 Marea Schismă. Rolul său de sfătuitor pentru Ana Dalassena, pentru fiul acesteia împăratul Alexie I Comnenul, care îl cercetează în două rânduri, sunt demne de luat în seamă, așa cum Binecredinciosul Voievod Ștefan cel Mare și Sfânt îl cerceta pe Cuviosul Daniil Sihastrul.

Lucrarea reprezintă o adevărată frescă a vieții bizantine din proximitatea Constantinopolului, cu oameni obișnuiți: călugări, lucrători, războinici, hangii. Deși sunt prezentate și fapte mărunte cu detalii interesante, despre modul de a se hrăni și de a se îmbrăca, despre ocupațiile cotidiene, acestea se împletesc cu politica de stat, despre pelerinajele la Roma sau la altarul din Vlaherne sau din Hones, în Frigia. Editarea în limba română a operei cuviosului Nicolae Kataskepenos îmbogățește literatura filocalică de la noi, deoarece sfântul Chiril Fileotul încredințându-și viață vreme de trei ani unor corăbieri, va petrece o perioadă pe malurile Dunării, pe actualul teritoriu al țării noastre, fapt ce-l va determina să-și închine viața slujirii lui Dumnezeu, dar și a aproapelui. Această biografie ne dă date și despre autor, cuviosul Nicolae Kataskepenos, care era până în momentul actual foarte puțin cunoscut. Prin stil, concizie, limpezime și sinceritate, cu parafraze scripturistice și din Sfinții Părinți, îl putem considera printre cei mai buni haghiografi bizantini ai veacului al XII-lea.

Pr. conf. univ. dr. CONSTANTIN JINGA: Antim Ivireanul, *Evanghelie*, 1697, ediție critică și studiu filologico-lingvistic de Roxana Vieru și Adina Chirilă, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza" din Iași, Colecția „Fontes Traditionis", Iași, 2021.

O frumoasă colaborare între Literele ieșene și cele timișene a rodit recent prin scoaterea la lumină, cu uneltele filologiei, a unei comori de rafinat meșteșug biblic, liturgic și nu numai. Autoarele volumului pe care ne pregătim să-l prezentăm sunt Lect. Univ. Dr. Roxana Vieru, de la Facultatea de Litere a Universității „Alexandru Ioan Cuza" din Iași și Conf. Univ. Dr. Adina Chirilă, de la Facultatea de Litere, Istorie și Teologie a Universității de Vest din Timișoara – ambele reputate specialiste în studiul limbii române vechi. Astfel, Roxana Vieru a mai publicat în anii din urmă studii minuțioase cu privire la monumente de limbă și de literatură română veche, dintre care spicuim: *Tetraevanghelul* Diaconului Coresi, *Evangheliarul de la Sibiu*, *Floarea Darurilor*, *Psaltirea Hurmuzaki*, *Psaltirea Voronețeană* ș.a. La rândul ei, Adina Chirilă a publicat între multiple studii de referință, două lucrări deosebit de importante chiar despre Mitropolitul Antim Ivireanul: *Limba scrierilor lui Antim Ivireanul* și *Proiectul cultural al mitropolitului Antim Ivireanul*.

Ediția de față a *Evangheliei* Mitropolitului Antim Ivireanul a apărut în colecția *Fontes Traditionis*, coordonată de către Prof. Univ. Dr. Eugen Munteanu, completând firesc o listă deja bogată de editări și de studii filologice cu privire la documente fundamentale pentru cultura și pentru gândirea religioasă veche din spațiul carpato-danubiano-pontic, cum ar fi: *Dosoftei - Parimiile preste an, 1683* (Mădălina Ungureanu), *Ilie Miniat - Cazanii, 1742* (Cristina Crețu), *Constantin Diaconovici-Loga - Orthografia sau dreapta scrisoare pentru îndreptarea scriitorilor limbii românești, 1818* (Loredana-Liliana Buzoianu), *Rugăciunea „Tatăl nostru" în limba română. Studiu istorico-filologic* (Iosif Camară) – pentru a menționa doar o mică parte dintre volumele deja apărute. Cele două specialiste într-ale filologiei redau publicului contemporan un document de importanță majoră, altfel destul de greu accesibil, fiind păstrat în colecțiile Academiei Române din București, cu numărul de inventar 467. Documentul de bază a fost descoperit în biblioteca mănăstirii Turbați, către care a fost donat încă din anul 1698, chiar de către Mitropolitului Antim. Exemplarul este descris în amănunțime în „Nota asupra ediției", unde sunt menționate și însemnările de pe filele cărții, deosebit de utile în studiile efectuate asupra ei. Ediția mai conține și o serie de reproduceri în facsimil de o înaltă calitate tipografică, ceea ce permite cititorului un contact apropiat cu textul original.

Prima parte a volumului recenzat conține un studiu filologic amplu, care surprinde câteva date despre personlitatea lui Antim Ivireanul, considerând rolul jucat de acesta într-un context istoric în care Biserica românească ar fi fost oarecum pe punctul de a înlocui slavona, ca limbă de cult, cu greaca. Tendința aceasta este aplicat discutată, find luată în considerare mai degrabă ca o ipoteză de lucru, în absența unor dovezi clare care să ateste o intenție programatică în sensul acesta.

Pornind de la un fragment semnat chiar de către Mitropolitul Antim, din prefața *Molitvelnicului* din 1709, autoarele arată pas cu pas modul cum demersurile întreprinse de către ierarh de aci încolo vor conduce de fapt la opțiunea fără echivoc de a adopta ca limbă a cultului chiar limba română. Astfel, sunt trecute în revistă cu scurte prezentări o serie de tipărituri din perioada de păstorire a lui Antim Ivireanul, care atestă în mod evident această direcție. *Evanghelia de la Snagov* (1697) se înscrie în mod firesc între acestea. Sunt analizate posibilele surse folosite pentru această tipăritură, textul de bază utilizat și raporturile cu alte Evanghelii publicate în acest areal geografic, în acea epocă. Studiul filologic oferă exemple directe, prezintă în paralel fragmente din ediții diferite, evidențiază particularități și fenomene lingvistice care ar putea contura raporturile dintre acestea.

A doua parte este dedicată unui studiu lingvistic minuțios. Sunt analizate și prezentate aici particularitățile fonetice, morfologice și lexicale prezente în text. Secțiunea aceasta este deosebit de interesantă și din punct de vedere teologic, pentru că permite observarea modului cum textul urmează chiar și în raporturile dintre cuvinte și în alegerea unor lexeme anume, unei gândiri fidele față de învățătura de credință a Bisericii. Capitolul dedicat lexicului sistematizează termenii analizați în funcție de originea lor (latină, slavă, grecească, maghiară), arătând sensul contextual al acestora și deschizând înspre evoluția lor ulterioară. Prezentarea lexicului evanghelic cu instrumentele lingvsticii generale, ale istoriei limbii și ale pragmaticii lingvistice poate fi de un real folos pentru studiile biblice, pentru o mai bună înțelegere a unor termeni și chiar pentru contribuția acestora la dinamica gândirii teologice din spațiul românesc.

Partea cea mai amplă a acestei ediții este dedicată, de bună semă, textului propriuzis al *Evangheliei*. Astfel, aici este redat în transliterare cu grafie latină textul integral al *Evangheliei de la 1697*, cu secțiunile introductive și viețile sfinților evangheliști aferente fiecăreia dintre cele patru Evanghelii în parte. Pericopele evanghelice sunt înșiruite după rânduiala citirii duminicale, cu începere din Sfânta și Marea Duminică a Paștilor. La finalul pericopelor sunt trecute și Evangheliile Învierii, după care vine rânduiala pericopelor după praznice și după „minologhion", precum și pericopele rânduite a se citi în felurite împrejurări. *Evanghelia* se încheie cu un colofon specific tipăriturilor bisericești, dar mai cu seamă traducerilor bibice și patristice din creștinismul răsăritean.

Aparatul critic al ediției conține o bibliografie atent structurată și de folos pentru o documentare temeinică ulterioară și cu un indice lexical util nu doar în vederea continuării unui studiu filologic, ci și pentru eventuale studii biblice și de traductologie biblică aprofundate.

Evangheliarul a fost și este în continuare una dintre cărțile esențiale ale Bisericii Ortodoxe, iar Mitropolitul Antim Ivireanul a fost fără îndoială unul dintre cărturarii de seamă ai Bisericii Ortodoxe Române și ai culturii românești, în general vorbind. Strădania cărturărească a doamnelor Roxana Vieru și Adina Chirilă reprezintă o importantă contribuție la recuperarea acestor valori perene, la readucerea lor în actualitate și la supunerea lor spre studiu și luare aminte, noilor generații de învățăcei într-ale teologiei, într-ale limbii, într-ale vorbirii cu meșteșug, cu înțeles și cu miez duhovnicesc.