

TEOLOGIA

anul XII, nr. 1, 2008

Revista Teologia publică studii, traduceri din Sfintii Părinti, note, comentarii, si recenzii.

NOTĂ CĂTRE AUTORI

Autorii sunt rugati să trimită materialele ce se încadrează în rubricile revistei dactilografiate la două rânduri. Responsabilitatea asupra conținutului acestora revine în exclusivitate autorilor. Manuscrisele nepublicate nu se restituie.

Coperta IV: Clădirea Facultății de Teologie Ortodoxă din Arad

TEOLOGIA

Orice corespondență se va adresa:

FACULTATEA DE TEOLOGIE
310096 ARAD
Strada Academiei Teologice Nr. 9
Tel/Fax: 0040-257-285855

TEOLOGIA

Totute correspondance sera envoyee
a l'adresse:

FACULTATEA DE TEOLOGIE
310096 ARAD
Strada Academiei Teologice Nr. 9
Tel/Fax: 0040-257-285855

**Editura Universității
„Aurel Vlaicu”
A R A D**

**UNIVERSITATEA „AUREL VLAICU” ARAD
FACULTATEA DE TEOLOGIE ORTODOXĂ**

TEOLOGIA

**ANUL XII, NR. 1, 2008
ARAD**

COMITETUL DE REDACȚIE

PREȘEDINTE DE ONOARE:

P.S. dr. TIMOTEI SEVICIU, Episcopul Aradului și Hunedoarei

PREȘEDINTE DE REDACȚIE:

Pr. prof. univ. dr. IOAN TULCAN, Decanul Facultății de Teologie

MEMBRI:

Prof. univ. dr. JOHN H. ERICKSON, Seminarul Teologie Ortodox „St. Vladimir” din New York, (USA)

Prof. Univ. Dr. ELENI HRISTINAKIS, Universitatea din Atena (Grecia).

Prof. univ. dr. DANILO CECCARELLI, Institutul Pontifical Oriental din Roma (Italia)

Prof. univ. dr. ERNST CHR. SUTTNER, Universitatea din Viena (Austria)

Prof. univ. dr. MICHEL STAVROU, Institute Saint Serge, Paris (Franta)

Prof. univ. dr. ZYFRIED GLAESER, Universitatea din Opole (Polonia)

Pr. prof. univ. dr. CONSTANTIN RUS

Lect. univ. dr. CRISTINEL IOJA

Lect. univ. drd. FILIP ALBU

Lect. univ. drd. LUCIAN FARCAȘIU

SECRETAR DE REDACȚIE:

Lect. univ. dr. CAIUS CUTARU

Culegere text, corectură, traducere în limba engleză a rezumatelor:

IOAN și IOANA CURECHIAN, prof. ANCA POPESCU

Tehnoredactare:

CĂLIN CHENDEA

EDITORIAL

Lumina lui Hristos în Europa 7

STUDII

Peter Bouteneff

Whatever That Was!

Paradise According to Gregory of Nazianzus 9

Cristinel Ioja

Iarion V. Felea – preotul, teologul, mărturisitorul – după

Jurnalul autobiografic 15

Mihai Brie

Personalități muzicale bisericesti din Bihor. Francisc Hubic

(1883-1947) 62

Dumitru Radu

Persoană si comuniune în gândirea teologică a Părintelui

Profesor Doctor Dumitru Stăniloae 71

Constantin Rus

Caracterul national în Biserica Ortodoxă 97

Ion Popescu

Crestinism si postmodernism 115

Teodor Baba

Sensul rugăciunii revelat în Vechiul Testament 123

Ioan O. Rudeanu

Misterele păgâne de la Eleusis 144

Dumitru Mărcus	
Poezie si credință. O perspectivă estetică	159
Nicu Breda	
Unitatea Bisericii în viziunea Sfinților Trei Ierarhi	172
Lucian Farcasiu	
Reprezentarea sfinților în icoane si melodi în pictura bisericească	185
Stelian Gombos	
Despre importanta colaborării si conlucrării religiilor la începutul mileniului al III-lea, în cadrul Uniunii Europene	196
NOTE, COMENTARIU, VOICI ÎN ACTUALITATE	
Reflecții asupra unei conferințe susținută de Maica Ecaterina (Aurel I. Berheci)	225
Educație: cuvânt si faptă în formare (Aurel I. Berheci).....	230
TRADUCERI	
Casiana monahia si femeia păcătoasă	236
RECENZII	
„Sfântul închisorilor – Mărturie despre Valeriu Gafencu, adunate si adnotate de monahul Moise” (Stelian Gombos)	245
LISTA AUTORILOR	247

Lumina lui Hristos în Europa

Eforturile pe care le întreprind statele europene în ultimele decenii vizează un proces amplu, complex, de compatibilizare și unificare a aspirațiilor lor fundamentale, proces care este în deplină manifestare. Accentul pe care îl pun statele europene ca actori concreți ai acestui proces de unificare este cel economic, material; aceasta, deoarece, statele, guvernele administrează îndeosebi bunuri materiale, pe care se străduiesc să le pună într-un mod echitabil la dispoziția cetățenilor lor, care sunt, în același timp, cetățeni europeni.

Dar, în țările europene există Biserici Ortodoxe, Romano-Catolice și Protestante, care constituie majoritatea cetățenilor europeni. Bisericile și-au dat seama, cât de mare importanță are recurgerea la rădăcinile credinței, pentru a ajuta oamenii să se regăsească unii pe alții ca frați prin libertate, solidaritate și unitate.

Tezaurul doctrinar al Ortodoxiei poate ajuta într-o mare măsură la însufletirea Europei, prin ceea ce creștinii mărturisesc permanent. Centrul mărturisirii lor este Iisus Hristos – Logosul întrupat – înțeles ca Lumină din Lumină, Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat, făcut om pentru noi oamenii, pentru a ne înălța la calitatea de fii iubiti ai lui Dumnezeu și frați cu toți oamenii, pe care Hristos i-a asumat prin Întruparea Sa.

Cea de-a treia Adunare Ecumenică Europeană care s-a ținut la Sibiu în septembrie 2007, a avut în centrul ei înțelegerea lui Iisus Hristos ca Lumină, care luminează tuturor, sursă de speranță și înnoire pentru Europa.

Ortodocsii au o deosebită sensibilitate și bucurie de a privi spre Iisus Hristos – Lumina lumii, în care se găsește un răspuns potrivit la toate problemele care s-au pus, se pun și se vor ridica în viitor, în fața oamenilor, a societăților, a persoanelor.

Întelegându-L pe Iisus Hristos ca Lumină, trebuie să recurgem la paginile Sfintei Scripturi, care ne încredințează că Logosul sau Cuvântul Tatălui este acea lumina „care luminează pe tot omul care vine pe lume” (Ioan 1,9). Cuvântul Tatălui luminează pe tot omul, care vine pe lume, pentru că este Lumina dumnezeiască vesnică, mai precis întreit-existent luminoasă în trei persoane: Tatăl, Fiul și Sfântul Duh. Iisus Hristos spune despre Sine Însuși: „Eu sunt lumina lumii, cel ce-Mi urmează Mie nu va umbla întru întuneric, ci va avea lumina vieții” (Ioan 8, 12). Lumina lui Hristos dăruiește, susține și desăvârșește viața. Promovarea vieții nu este posibilă fără această lumină, care vine de sus.

Europa este privilegiată până astăzi, că s-a constituit și s-a dezvoltat pe lumina lui Hristos. Lumina spirituală care izvorăște din Hristos a consolidat civilizația europeană. Cu toate acestea, sunt diferite situații, împrejurări și fapte, care împiedică lumina lui Hristos să se manifeste și să rodească deplin în Europa.

Fenomenele negative prezente în Europa astăzi, cum ar fi anumite aspecte ale secularizării, care se îndreaptă, de fapt, împotriva omului și a Europei însăși, precum și anumite implicații pe care tendințele separatiste, autonomiste exacerbate, care se manifestă în Europa, o scufundă pe aceasta în umbră și în întuneric. Căutarea de către europeni a luminii Evangheliei lui Hristos reprezintă o şansă pentru fiecare cetățean al Europei, ca și pentru aceasta în ansamblul ei, de a redeveni o forță a spiritului, a culturii și a civilizației superioare, care să aibă în centru omul cu toate nevoile și aspirațiile lui, atât cele spirituale, cât și cele materiale.

Tocmai când lucrurile par a fi mai confuze, mai fără ieseire, atunci deschiderea pentru a primi lumina lui Hristos trebuie să fie o preocupare importantă pentru toți. Căci numai în lumina Persoanei Mântuitorului, a Evangheliei și a învățăturii Lui, aflăm temeiul și izvorul vieții, al iubirii, al reconcilierii și unificării tuturor.

Pr. Ioan TULCAN

Peter Bouteneff
Crestwood, New York

Whatever That Was! Paradise According to Gregory of Nazianzus¹

Fifteenth International Conference on Patristic Studies, Oxford

Gregory of Nazianzus's thirty-eighth oration, *On the feast of Theophany*, is a glorious and joyful piece of work. Among the topics he covers, Gregory here sets out a concise account of the primordial Paradise and its role in the divine economy. Before exploring this passage, let us examine its context both within the oration itself and within early patristic history.

Oration 38

The center of this oration, repeated verbatim in *Or.* 45,² and echoed in his seventh dogmatic poem, *On the Soul*,³ concerns God's act of creation and redemption in Christ.

¹ Portions of this paper are dealt with more fully in my forthcoming book, *Beginnings: Ancient Christian Readings of the Biblical Creation Narratives* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2008).

² *Or.* 38.9-11 (SC 358, 120–126). See *Or.* 45.5-8. The repetition is deliberate, according to P. Gallay, *La vie de Saint Grégoire de Nazianze*, p. 159. For the Eng. trans. I am using (and periodically adapting) Brian Edward Daley, *Gregory of Nazianzus* (London: Routledge, 2006), p. 117–127.

³ *Carm.* 1.1.8. See D. A. Sykes, C. Moreschini, *St Gregory of Nazianzus: Poemata Arcana* (Oxford: Clarendon, 1997), p. 32–40, esp. from p. 36.

trees in the garden of Eden, in the East' and that he planted 'the tree of life' in it – a visible tree that could be touched, so that someone could eat of it with corporeal teeth and gain life, and further, could eat of another⁸ tree and receive the knowledge of 'good and evil?' Moreover, God is said to stroll in the garden in the afternoon and Adam to hide under a tree. Surely, I think no one doubts that these statements are made by Scripture in the form of a figure [*quod figurali tropo*] by which they point toward certain mysteries.⁹

The same *Philocalia*, however, does not reproduce the most controversial passages in Origen's *Commentary on Genesis*. The storm caused by the *Commentary* resulted in its suppression, such that only small fragments have reached us today. The main reason for the uproar – which we know of through Epiphanius,¹⁰ not to mention the Antiochene exegetes – was that Origen allegedly allegorized the Hexaemeron account to the point of suggesting that, for example, 'the waters' of Genesis 1 were not actual H₂O but angelic powers. Origen, therefore, was understood to be saying that Gen. 1 did not refer to the physical universe at all. He was supposedly employing what could today be called 'translational allegory', i.e., allegory in which the original or *prima facie* subject retains no reality of its own.

Whether or not these allegations had any basis in Origen's actual thought – and there are good reasons to doubt that they did – the controversy had a profound effect upon subsequent writers, whether admirers or detractors of the Alexandrian master.

This spirit of caution, for example, is surely at the root of Basil's statement in his Hexaemeron homilies which warns about the practice of allegory. He scorns 'those who say that water is not water', and says, 'When I hear "grass", I think of grass, and in the same manner I understand everything as it is said, a plant, a fish, ...an ox.'¹¹ When it came to allegorizing

⁸ In the Greek text, the two trees are erroneously conflated. Rufinus' Latin corrects the error by adding 'another' (*alia*).

⁹ 4.3.1 (Görgemanns/Karpp, 730-732). See also Philo, *Leg.* 1.43.

¹⁰ *Ancoratus* 55.1; also 55.2, 58.6-8. See Jon F. Dechow, 'The Heresy Charges Against Origen,' in Lothar Lies, ed., *Origeniana Quarta* (Innsbruck: Tyrolia, 1987), p. 115-117; Jon F. Dechow, *Dogma and Mysticism in Early Christianity: Epiphanius of Cyprus and the Legacy of Origen* (Macon, GA: Mercer University Press, 1988), p. 306-333.

¹¹ *In Hex.* 9.1.

the biblical creation narratives, Origen's plight served as a warning that was heeded by exegetes for decades (if not centuries) to come.

In this light we return to Gregory of Nazianzus, who is not only steeped in Origen and aware of the controversy, but also knows Basil's *Hexaemeron* homilies.¹²

Nazianzen's Paradise

We left off talking of Gregory's thirty-eighth oration at the point where God had created the human person, this double being, created with the aim of being made divine and beholding the divine brilliance. But divinization does not happen by magic, or by a simple divine irruption. The divine-human interaction, one that cultivates and respects human freedom, is worked out in the arena of Paradise. And here is my main point: in explaining the dynamic of creation and salvation, Gregory sees absolutely no need either to historicize Paradise, nor explicitly to blast it out of concrete existence.

His description of it is almost *insistently* open, unfixed, non-doctrinaire. This spirit of openness is established from the outset, when Gregory says that God placed his creature 'in Paradise – whatever this Paradise was! (ὁέοδ ᾄιὸά ςί ἰ ᾄñáááέόιò)'. His characterization is consistently *propositional* in its character, full of qualifiers such as 'perhaps (βόιò)', and 'according to my interpretation (τὸ ς ἄτ ἐάῦñέá)'.¹²

Gregory's explicit conclusions about the divine economy and the role of human choice, therefore, are informed by his implicit assumption about how the scriptural Paradise narrative *works*, how it operates to evince such conclusions. For example, his idea – already known in Irenaeus – that the eating of the tree was simply premature, rather than forbidden by nature, is based on his idea of what the story means by 'the tree of knowledge' in the first place: 'this tree was, according to my interpretation, contemplation (ἐάῦñβá) – something which may only safely be attempted by those who have reached perfection in an orderly way.' So from an analytical perspective that is foreign to Gregory himself, we could say that he has allegorized the tree, implicitly undermining its hypostatic existence. That was challenging, especially – but not only – in the immediate aftermath of Origen. A full millennium later in fact, no less a figure than Gregory Palamas was alarmed by the possibilities suggested by Nazianzen's thinking. Palamas, arguing for the physical reality of the

¹² See *Or.* 43.67 (SC 384, 272–274).ϣ

light on Mount Tabor, was wary of symbolical interpretations, and sited *Or.* 38 in that context.

Maximus calls [the light of Tabor] a ‘symbol’... So likewise Gregory the Theologian named the tree of the knowledge of good and evil ‘contemplation (ἐπινοία)’. For he considered it – in his own interpretation – a symbol of that contemplation which is to raise us upward. But it does not follow that he conceives an illusion or a symbol without proper existence (Ἰδέσθαι ὁμοίωσις).¹³

Palamas continues: If Moses symbolizes judgment, Elijah symbolizes providence, Peter is faith, James is hope, and John is a symbol of love, were they too mere symbols at the Transfiguration, and not *actually* present? So Palamas is making sure that no-one takes Nazianzen’s allegory for the translational kind. Much like the Antiochenes had already insisted: say what you like about what the trees and the serpent mean, there had to be real trees and a real serpent, otherwise the coherence of our whole story is threatened.¹⁴

For his part, however, Gregory is decidedly unconcerned about the hypostatic reality of the trees or the serpent, and this is because Paradise is not about them at all.

As he reminds us not only in *Or.* 38 but throughout his corpus, Paradise ultimately concerns two things: us, and Christ. Let us look at each in turn, although they are intertwined. Naturally, Gregory sees Paradise as bearing an etiological significance, and therefore as referring to *origins*, and as such is set in ‘the past’. But like all etiologies it ultimately means to shed light on the *present*. Likewise Gregory will periodically refer to Adam as a genealogical starting point, among other things. But when it comes to spelling out the implications of the transgression Gregory almost invariably places himself, or ‘us’, in the garden, rather than somebody named Adam or Eve. The serpent constantly seduces *us*, says Gregory (*Or.* 14.26). ‘I came to know my nakedness and clothed myself in a garment of skin, and fell from the garden’ (*Or.* 19.14). ‘My ancestor’s weakness is my own’ (*Or.* 38.12). A summation of his thinking is worth citing at greater length: We were entrusted with Paradise that we might enjoy life. We received a commandment so that we might obtain a good repute by keeping it... We were deceived because we were the objects of envy. We were

¹³ *Triads* 2.3.22.

¹⁴ See Frances Young, *Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture* (Cambridge: CUP, 1997), p. 169-176.

cast out because we transgressed. We fasted because we refused to fast, being overpowered by the tree of knowledge. For the commandment was ancient, coeval with ourselves, and was a kind of education of our souls..., so that we might recover by keeping it that which we had lost by not keeping it [*Or.* 45.28].

Gregory's universalizing of the Paradise narrative stems in part from the rhetorical and oratorical character of his theology, but it was also a common hermeneutical approach to Genesis 2–3 by Gregory's time. Conversely, the idea (identified with later Western theology) that the person of Adam is to be blamed for our sin, or that we inherit his guilt, was not.

Paradise is indeed about us, but it is at the same time about Christ. Gregory's main reflections on Paradise, both in *Or.* 38 and in his poem *On the Soul*, culminate in Christ's work of redemption. But in addition Gregory sees Adam as a type for Christ. He is of course building on the well established precedent not only of Rom. 5, 14 but of almost every writer before him. In *Or.* 2.25, again in the context of his two-nature anthropology, and again explaining why Christ comes as he does, Gregory spells out all the elements of Paradise which foreshadow their respective fulfillment in the redemptive work of Christ. Here he contrasts the tree of the cross with the tree in the garden, the hands of Christ – stretched out in generosity and fixed by nails – with the hand of Adam, stretched out in self indulgence, unrestrained. Christ is lifted up to atone for the fall, is given gall instead of Adam's fruit, he dies for Adam's death, and is raised so that Adam may be raised. And we have come full circle, because this Adam, of course, is *us*.

Here is how Gregory brings it all together: All of us ... partake of the same Adam, and were led astray by the serpent and slain by sin, and are saved by the heavenly Adam and brought back by the tree of [the cross] to the tree of life from which we had fallen [*Or.* 33.9].

Gregory of Nazianzus is never explicit about allegory, typology, symbol. He is a theological rhetorician, a pastoral preacher, not a literary critic. He is mindful of the questions Origen posed about the hypostatic existence of Paradise, but they do not concern him. It is enough that the Paradise narrative explains God's economy and our role in it, and that it finds its true fulfillment only in the *New Adam*. As to whether it is hypostatic, existing in the physical universe or not, Gregory simply says, "Whatever!"

Cristinel Iojă

Ilarion V. Felea – preotul, teologul, mărturisitorul – după *Jurnalul autobiografic*

Abstract

„Jurnalul autobiografic” (The autobiographical journal) reveals Father Felea as a missionary, apologetic, dogmatist and as a man of culture. The ideas and the style let us identify the man who does not agree to any compromises, but accepts dedication, sacrifice and confession. The priesthood, the theology, the sacrifice and confession are so closely linked in Father Felea’s personality that it is hard to individualize them. This fact shows the constant dimension of his confession, of his sacrifice as a priest and theologian, a theology which has the beginning in priesthood and in the thorough expression. The ordainment vow remains eternal for Father Felea and determines the motivation, dynamism and originality of his confessing theology.

I. Cadrul istoric-bisericesc si socio-cultural al exercitării preotiei lui Ilarion Felea

Încă de la început trebuie să subliniem faptul că misiunea preotească și formarea intelectuală a Părintelui Ilarion Felea s-a desfășurat într-un cadru bine delimitat din punct de vedere istoric-bisericesc și socio-cultural. Cadrul istoric-bisericesc este cel specific perioadei dintre cele două

războaie mondiale într-o primă fază cu parohii în care credința în Dumnezeu, respectul față de preot și Biserică rămăneau valori fundamentale coroborate – la îndemnul preotului mai ales – cu formarea intelectuală a tineretului, care era una sănătoasă, în relație strânsă cu viața religioasă. Parohiile Valea-Brad, Criscior, Zdrapti, se integrează în specificul satului românesc din perioada interbelică, iar credincioșii lor aveau două repere fundamentale Biserica și școala. Cadrul socio-cultural era în corespondență cu cel istoric-bisericesc, oamenii – în majoritatea lor – erau simpli, fără școală, cu o existență economică adesea precară, dar care erau însuflețiți de idealul zidirii unei noi biserici, de idealul desăvârșirii întru virtute în preajma Bisericii și a preotului lor. Observăm că exista un echilibru spiritual-material, echilibru care caracteriza tânărul român format existențial în „umbra Bisericii” și desăvârșit în cadrul ei. În mijlocul celor materiale și trecătoare, Preotul Felea a pus întotdeauna pe cele vesnice și netrecătoare, de aceea putem afirma că în modul exercitării preotiei lui Felea cadrul bisericesc este pus în corespondență intimă cu cel socio-cultural, pentru că cel din urmă să se ridice, să primească nu numai o valoare imediată, ci și una demnă de sfîntenia lui Dumnezeu. Prezenta Preotului Felea în parohie a fost una plină de lumină, de sfîntenie personală și de jertfă și lucrare permanentă în mărturisirea vieții și credinței în Iisus Hristos.

II. Relația preot-credincioși – un început fundamental pentru orice preot și bază a manifestării credinței și misiunii Bisericii

a) Preot în Valea-Brad, Criscior, Zdrapti

Preotia Părintelui Felea îi determină orientarea întregii sale vieți, este centrul pe care întreaga sa viață se fundamentează, iradiază și înflorește. Adică este conștient de darul, dar și de îndatorirea preotiei din care iradiază întreaga sa lucrare, chiar și cea teologică. Aici este vorba de vocație și nu de improvizație, vocație care s-a desfășurat în cadrul eclesial-sacramental și cu o deschidere remarcabilă față de cel social-intelectual și istoric-politic, toate acestea înțelese ca intrând într-o responsabilitate largită care ține de mărturisirea prezentei vieții și lucrării lui Hristos nu numai în Biserică, ci și în lume.

Teologia Părintelui Felea a fost o teologie întrupată, o teologie trăită și racordată nu numai la problemele lumii contemporane lui, pe care le cunoaștea destul de bine, ci, mai ales la nevoile spirituale ale credincioșilor Bisericii, care erau trăitori în lume. El nu a văzut teologia desprinsă de viața parohială, el a probat întotdeauna teologia sa în cadrul vieții spirituale, confruntând-o cu manifestările, reacțiile, interogațiile și căutările spirituale ale creștinilor contemporani lui. Mai mult, teologia pe care o va aprofunda a luat naștere în cadrul vieții și ritmului parohial-cultic și sacramental. Astfel, putem vorbi într-un mod strict de relația preot-credincioși în cazul Părintelui Profesor Felea, dar și de relația Biserică-lume cu trimiteri speciale spre școala românească din perioada interbelică, relaționată armonios cu valorile netrecătoare ale creștinismului. Nu despre aceeași dimensiune practică eclesial-sacramentală se poate vorbi în cazul altor profesori de teologie din cadrul Institutelor Teologice sau a Seminarilor Teologice, atât din perioada interbelică, cât și în contemporaneitate, deși nu putem generaliza. Teologia Părintelui Felea dobândește astfel o dimensiune practică, eclesială, misionară și pastorală din care transpare pretutindeni filonul dogmatic, apologetic și uneori mistic, viguros și distinct.

Preotia o înțepe și o conține în ordinea transfigurării, a Schimbării la Față a Domnului pe Tabor. Preotia înseamnă pentru Felea, Taborul permanent transfigurat și permanent prezent în lume în vederea transfigurării ei. Iată începutul simplu, plin de Taina transfigurării al preotiei lui Ilarion Felea, un început petrecut în cadrul interrelației iubitoare dintre preot și credincioși, un început exprimat chiar de el însuși: „Ziua de 6 August a.c. a fost pentru comuna noastră Valea-Brad, din prot. Zarandului, adevărată zi de sărbătoare (...) Dimineața la ora 7, enoriașii comunei îmbrăcați în haină de sărbătoare, se prezintă la casa noului paroh Ilarion Felea, însoțiti de cântăreții bisericii. Doi voinici flăcăi, purtau drapele împodobite cu cununi de flori. Tânărul paroh Ilarion Felea îi întâmpină cu cuvintele „bine ați venit, dragii mei”, la care credincioșii îi răspund într-un glas: „Trăiască părintele nostru”¹. Cei veniți la casa preotului, pleacă

¹ Pr. Ilarion Felea, *Opera vieții mele – ziar personal, 1927-1937*, (manuscris), p. 5. Textele *Jurnalului autobiografic* al Părintelui Profesor Ilarion Felea văd pentru prima dată tiparul în structurarea acestui studiu după mai bine de 50 de ani de când au fost scrise.

spre Biserică – „înconjurând pe noul paroh” – în frunte mergând flăcâii cu drapelele și cântăreții care cântau troparul „Bine esti cuvântat Hristoase”. Înaintea convoiului tineri și copii rupeau ramuri de salcie și salcâm aruncându-le jos, asociind astfel acest eveniment cu Intrarea Domnului în Ierusalim. De asemenea, clopotele și toaca băteau vestind tuturor apropierea *mirelui* lor – credinciosii pregătind și înfrumusetând biserica cu flori, frunze verzi și cununi².

Această descriere autobiografică a Părintelui Felea aduce contribuții majore și în înțelegerea actului instalării unui nou preot într-o parohie din Vestul țării, din perspectiva comunității, în înțelegerea acțiunilor și obiceiurilor spirituale și materiale pe care credinciosii le manifestă, precum

Mărturisesc că am încercat o vie și pofundă emotie în momentul în care am citit pentru prima dată cele trei volume (caiete) scrise cu regularitate de Părintele Profesor Felea – aflat prin martirajul său (1961, Aiud) în vecinătatea canonizării ca sfânt de către Biserica Ortodoxă Română – și care ilustrează în schită, desfășurarea vieții sale între anii 1927-1956. Multumesc pe această cale Părintelui Nicolae Marcu din Arad, care mi-a pus la dispoziție cu amabilitatea și încrederea unui preot iubitor de cultură și de carte teologică, dar și cu dorința vizibilă de evidentiare a unuia dintre modelele spirituale și morale ale Aradului, această valoroasă scriere a vieții marelui teolog și martir arădean, scriere pe care a primit-o de la un nepot al Părintelui Felea pe nume Miron, care a avut-o în custodia sa în anii grei ai comunismului. Se știe faptul că în perioada comunistă puteai plăti cu viața detinerea unor asemenea manuscrise aparținând celor care au militat direct sau indirect împotriva sistemului ateu, împotriva bolșevismului și comunismului. Textele *Jurnalului autobiografic* impresionează nu numai prin originalitatea lor, ci și prin convingerea și credința mărturisitoare și viața pilduitoare a celui care le scrie. O *monografie* asupra vieții și operei Părintelui Profesor Ilarion Felea se află în pregătire – *Ilarion V. Felea – preotul, teologul, martirul* – iar aceste texte conturează programatic și revelator o introducere în problematica anunțată – care va fi extinsă și aprofundată și prin studierea sistematică a textelor teologice ale operei sale cu toate implicațiile lor dogmatice, apologetice, mistice, practice – redând totodată cele mai importante momente din viața preotului, teologului și omului Ilarion Felea. O bună parte a operei sale teologice o întâlnim în publicațiile vremii, în diferitele cuvântări rostite la diferite congrese, conferințe, întruniri. Astfel, am ajuns la concluzia că nu putem surprinde numai din lucrările publicate în volum, bogăția și profunzimea ideilor teologice exprimate de teologul nostru, dimensiunea pastoral-misionară așa cum a fost înțeleasă și mărturisită de el, ci este nevoie de o aplecare intensă și asupra diferitelor publicații ale vremii din care transpar cu fidelitate aceste aspecte teologico-misionare și personalitatea mărturisitoare a celui care nu încetează să ne surprindă și astăzi.

² *Ibid.*, p. 6-7.

si în înțelegerea relației strânse dintre preot si credinciosi. După sfințirea apei în pronaosul Bisericii, urmează slujba Utreniei si a Sfintei Liturghii cu interventiile altor preoti si cu cuvântul Părintelui Felea, care, aduce multumire tuturor celor prezenti si transmite acelasi cuvânt si Mitropolitului Nicolae Bălan care l-a hirotonit. La sfârșitul Liturghiei, Părintele Felea distribuie credinciosilor ziarul „Lumina satelor”, cărți de rugăciuni si de întărire a credinței³. Din însăși acest gest putem identifica predilectia Părintelui Felea de a mărturisi pe Hristos într-un mod temeinic si printr-o relație strânsă si vitală cu *cartea*, pe care o oferă si celor prezenti la instalarea sa. De asemenea, se pot observa intentiile duhovnicesti si culturale ale slujirii sale ca preot si mai apoi ca profesor în parohia Valea-Brad, precum si generozitatea spirituală prin care se raportează încă de la început la credinciosii săi, oferindu-le, nu cerându-le. Încă de la început, relația preot-credinciosi este plasată – si asa ar trebui să fie permanent – pe coordonatele duhovnicesti si culturale care vor prima în slujirea Părintelui Felea si nu pe cele materiale si economice care își câștigă abia locul secund si pot fi deslusite si își găsesc rostul doar în lumina celor dintâi.

Bucuria si sfințenia acestei zile îl va urma permanent pe Părintele Felea. El caracterizează astfel ziua instalării sale în comuna natală Valea-Brad⁴: „va fi o zi neuitată pentru mine, după cum va fi neuitată si pentru enoriasii mei, care m-au dorit cu atâta dragoste, m-au sustinut cu atâta încredere si m-au primit cu atâta bucurie si entuziasm. Am fost înduiosat totdeauna, când i-am văzut rătăcind – în certuri (rătăcirii) si frământări – ca o turmă fără păstor – dar m-au înduiosat mai mult atunci, când cu lacrimi de bucurie m-au întâmpinat acasă, manifestându-si prin rugăciuni si închinăciuni, prin strigăte si chiote de bucurie fiorii înaltelor multumiri sufletești (ca si când „Dumnezeu s-ar fi pogorât între ei”) că de acum

³ *Ibid.*, p. 7-9.

⁴ Părintele Felea se naste în comuna Valea Brad în anul 1903. În ceea ce priveste ziua nasterii sale se naste o controversă expusă în Jurnalul autobiografic astfel: „M-am născut în comuna Valea-Bradului raionul Brad, regiunea Hunedoara, după spusele mamei mele în vinerea de Florii din anul 1903, când în calendar este pomenit cuviosul Ilarion cel Nou. Dacă data aceasta e cea adevărată, atunci atât matricola stării civile din Brad care arată data nasterii mele la 13 aprilie (stilul nou), cât si matricola botezătorilor parohiei Valea-Bradului care fără să precizeze data nasterii mele arată ca zi a botezului meu data de 31 martie 1903 (stil vechi) sunt gresite” (*Opera vietii mele – ziar personal 1937-1944 (II)*, p. 1).

înainte dorul lor a fost împlinit și rugăciunile lor ascultate – Să dea Domnul ca ziua de 6 August 1927 să fie pentru parohia Valea-Brad o zi de „schimbare la față”, un început de nouă viață, care pornind pe căi drepte și luminoase, neîntârziat să ajungă la acel „semn” spre care aleargă și care concentrează toate strădaniile și năzuințele de „desăvârșire în duh și adevăr” ale omului în lume”.⁵

Observăm conectarea intimă a Părintelui Felea la întristările, rătăcirile și bucuriile credinciosilor săi, precum și viziunea duhovnicească pe care o are despre prezenta unui preot în parohie și anume „o nouă viață” și „desăvârșirea credinciosilor săi”. Întâlnim aici scopul prezentei unui preot într-o parohie; un scop duhovnicesc, care vizează soteriologia. Relația preot-credincios este plasată pe coordonatele iubirii-slujirii și ale împreună-pățimirii și nicidecum pe alte coordonate contractuale, exterioare, conjuncturale sau de altă natură, așa cum am mai afirmat.

Preotia primilor anii constituie pentru Ilarion Felea o implicare spirituală și cultic-sacramentală fundamentată pe Liturghie și pastoral-misionară concretă, în cele două parohii, Valea-Brad și Criscior, iar mai pe urmă la Zdrapti. Relația preot-credincios are un caracter hristocentric și sacramental-cultic, precum și o disponibilitate a celui dintâi de a înțelege sensibilitatea celui de-al doilea. „Este un lucru mare ca să ai o sensibilitate sănătoasă: să nu cauți să descoperi în fiecare om sensibilitatea proprie, ci mai ales să înțelegi sensibilitatea fiecărui om. Numai așa poți cunoaște sufletul omenesc”.⁶ Asităm la o personalizare profundă a relațiilor dintre preot și credincios, la o deschidere și transparentă demnă de numele de *crestin*. Preotul se „aplecă” spre sensibilitatea proprie fiecărui creștin pentru a-l ridica – prin cunoașterea sufletului său – la sensibilitatea unei autentice vieți în Hristos. Un veritabil „tact pastoral”, actual în toate și pentru toate timpurile. Această mișcare de smerire spre orizontul omului de rând, urmată de înălțare a omului de rând înspre Dumnezeu, tocmai plecând de la această smerire, o întâlnim și are ca model pe Însuși Iisus Hristos, urmat de Sfinții Apostoli și Sfinții Părinți ai Bisericii. În 17 august 1930 expune credinciosilor în cadrul predicii motivele pentru care pleacă

⁵ Idem, *Opera vieții mele – ziar personal, 1927-1937*, (manuscris), p. 9-10.

⁶ *Ibid.*, p. 65.

din Valea-Brad la Arad-^aega, semn al unui respect fată de credinciosii săi⁷, iar în 29 august 1930 „predica de rămas bun de la parohie”, împărțind – ca la instalare – cărți de rugăciuni „ca semn de aducere aminte despre cei trei ani de păstorire a parohiei Valea-Brad”.⁸

b) Preot în Arad

În data de 1 iunie 1930 este ales preot la Arad-^aega (91 de voturi), iar în 31 august 1930 este instalat preot la parohia Arad-^aega⁹. Va începe o nouă perioadă pentru preotul Ilarion Felea. Aici la Arad va experimenta maturizarea și apogeul mărturisirii sale, precum și clipele amare ale regimului comunist centrat pe ateismul și materialismul pe care niciodată Părintele Felea nu le-a agreat. Misiunea preotească în Arad va fi mult mai solicitantă mai ales în ceea ce privește relația Biserică-cultură, Biserică-intelectuali, Biserică-scoală.

Este semnalată spovedirea regulată și împărțirea elevilor de la ^acolile din Arad – de pildă Dimitrie tighindeal – precum și acțiunile misionare din parohiile din jur – Macea, Bocsig, Bontesti, Măderat, Pâncota, Mâsca, Nădab, Socodor, ^aiclău, Păulis, Fibis – și cele prin distribuirea de broșuri, cărți etc¹⁰. Duminica după masă participă la un *cerc religios* la ^aega.¹¹

După zece ani de preotie, Părintele Felea rămâne cu aceleași gânduri și sentimente ca în prima zi de preotie. Fiind preot în Arad, devine chiar nostalgic subliniind importanța spirituală a zilei în care a fost instalat preot în Valea-Brad: „Astăzi se împlinesc 10 (zece) ani de când servesc ca preot. Acum zece ani era mare sărbătoare și bucurie la instalarea mea de preot în Valea-Bradului. A fost cea mai frumoasă zi din viața mea și neuitată va rămâne cât voi trăi. Astăzi e ziua tăcută. Nimic deosebit de însemnat. Doar amintirea unui trecut ce nu se mai întoarce”.¹² Reflecțiile continuă: „Din gândurile care îmi copleșesc sufletul în clipa aceasta, însemnez următoarele: De când eram încă pe băncile Academiei Teologice

⁷ *Ibid.*, p. 125.

⁸ *Ibid.*, p. 126.

⁹ *Ibid.*, p. 121.

¹⁰ *Ibid.*, p. 129, 202-207, 214. Deasemenea vizitează și parohiile Ghiroc, Jimbolia, Beregsău, Comlăus, Răpsig, Lipova, rostind predici și conferințe pe teme religioase.

¹¹ *Ibid.*, p. 131.

¹² *Ibid.*, p. 247.

„Andreiene” din Sibiu, am nutrit gândul să mă fac preot la sat, cu scopul de a cunoaște direct viața sufletească a satului și greutățile chemării preotesti. Bunul Dumnezeu mi-a împlinit acest gând. Până astăzi am păstorit și la sat – 3 ani – și la oraș 7 ani. Cunoșc viața preotească și sunt convins că este pe cât de frumoasă și cinstită, pe atât este de grea. Sunt zile când nu ai nimic de lucru și sunt zile când se adună atâta lucru, încât plătești cu vârf și îndesat liniștea zilelor libere. Dar un preot totdeauna are de lucru. Nu este ceas pe care să nu-l poată întrebuința cu folos. Eu mi-am folosit timpul liber cu studiul teologiei. Căci mi-am zis: unii preoți folosesc libertatea pentru a se ocupa cu negotul, cu politica și cu alte îndeletniciri, care de cele mai multe ori nu se potrivesc cu preotia. Eu am făcut acest vot (liber): să-mi folosesc timpul liber tot pentru Biserică și preotie. Nu voi regreta niciodată hotărârea aceasta. Deși autoritatea oficială-bisericească nu mi-a răsplătit cu nimic până în prezent, totuși pe alte căi am dobândit atâta multumire în viață, încât jertfa și devotamentul meu față de preotie și ortodoxie, mi-au fost răsplătite. M-a răsplătit Dumnezeu și glasul conștiinței”.¹³

Această mărturisire scrisă în Jurnalul personal are menirea să dezvăluie după o lungă perioadă de timp viziunea intimă a Părintelui Felea despre preotie, exigentele ei permanente, nu doar ocazionale, implicațiile acesteia, precum și afinitatea pentru aprofundarea teologiei în ritm cu misiunea preotească. Devine exigent cu unii preoți semnălând anumite orientări prezente în viața lor, dar în același timp este exigent cu el însuși, autoritatea supermă la care se raportează permanent fiind Dumnezeu și glasul propriei conștiințe. Întâlnim aici o conștiință vie de preot, dedicat „cu timp și fără timp”, în mod liber, misiunii Bisericii în lume, slujirii lui Dumnezeu și slujirii oamenilor, aprofundării acestei slujiri prin studiu asiduu și printr-o viziune jertfitoare și devotată asupra Bisericii și preotiei ei. Pentru toate realizările Părintele Felea afirmă „lăudat să fie milostivul Dumnezeu”.¹⁴

c) Modelele umane ale Părintelui Felea

În contextul instalării în parohia Valea-Brad, Ilarion Felea își identifică un factor fundamental în formarea sa și anume exemplul tatălui său, care fusese preot. Este conștient că personalitatea tatălui său crește odată cu

¹³ *Ibid.*, p. 247-249.

¹⁴ *Ibid.*, p. 252.

timpul în ochii și conștiința sa, fiind un suflet simplu, sincer, muncitor și devotat chemării sale, un adevărat apostol, un tată serios, sever, rece, înțelept fără să-și dezvăluie dragostea și grija față de copiii săi, în schimb în interiorul lui trăia bucuria copiilor săi vărsând adesea lacrimi în taină. Părintele Felea subliniază rolul rugăciunii și al contactului zilnic într-un mod intim și sincer cu Hristos și cu Evanghelia Sa. „Când venea acasă de la slujbe – mai presus de orice – lăsa toate la o parte și îngenunchia și se ruga”.¹⁵ Iată un exemplu veritabil de preotie altoită în Hristos și „răsărită” profetic în ramurile familiei.

Personalitatea și viziunea teologică și duhovnicească a Părintelui Felea, înțelegerea interrelatiei cu credincioșii și grija expresivă pentru desăvârșirea lor în Hristos, poartă în ele ceva din vizinea spirituală, efortul duhovnicesc și personalitatea tatălui său care, preot fiind, a avut conștiința preotiei sale. Această legătură indisolubilă prin fire văzute și nevăzute între părinți și copii rămâne plină de taină și de responsabilitate pentru fiecare familie în parte. Fundamentul preotului, teologului și chiar martirului Ilarion Felea îl putem identifica într-o primă fază în cadrul familiei sale, în mod special în cazul exemplar al tatălui său. Cu siguranță că și rolul mamei rămâne fundamental. Iată și singura mărturisire din Jurnalul autobiografic – 27 ianuarie 1951 – despre mama sa, mărturisire care reliefează viața jertfelnică și curată a ei: „ora 14, a murit Mama în al 86-lea an. La înmormântare au fost toți copiii în viață (...) 71 de ani și-a păstrat îngrijită haina de mireasă cu care s-a înmormântat. A crescut 10 copii (...) Dumnezeu să o odihnească în pace”.¹⁶ El rămâne în ascultare față de părintii săi trupești, dar și față de propria constință în ceea ce privește

¹⁵ *Ibid.*, p. 11-12.

¹⁶ Idem, *Opera vieții mele – ziar personal 1944-1956 (III)*, (manuscris), p. 69-70. Au fost la părinți 9 copii, al zecelea, Gheorghe, cel mai mare murind la vârsta de 6 ani. Au fost 6 feciori și trei fete: 1) Ioan, doctor în Teologie, fost preot în Pecica și duhovnic al Internatului Facultății de Teologie din București; 2) Victor, profesor de matematici în Oradea și Arad, licențiat în matematici și doctor în Drept; 3) Maria, soția preotului Miron Popovici; 4) Aurelia, măritată cu meseriasul Ilie Paicu din Brad; 5) Miron, doctor în Drept, avocat în Pecica și Arad; 6) Elisabeta, căsătorită cu Cornel Grozescu, fost comisar de poliție; 7) Ilarion-Virgil; 8) Gheorghe, licențiat în Drept; 9) Traian, profesor de muzică în Dumbrăveni, Arad și Cluj (*Opera vieții mele – ziar personal 1937-1944*, p. 1-2).

preotia, alegerea de a deveni preot: „Asa au dorit părintii si asa am dorit si eu: să studiez Teologia si să mă fac preot”.¹⁷

Părintele Felea a trăit si a înteles crestinismul ca „religie a iubirii”, a practicat un crestinism plin de iubire față de Dumnezeu si față de semeni. În jurnalul său autobiografic își exprimă sentimentele alese față de un colujitor la altarul Bisericii care a adormit în Domnul. „Scumpă îmi rămâne în memorie această zi pentru că dragi si scumpe au fost legăturile de crestinească dragoste si afinitate sufletească – de respect si devotament, care ne-au legat, povățuit si unit. Regretatul părinte era un suflet ales, în cel mai superior înteles al cuvântului – suflet clădit pe piatra credintei neclintite, a sperantei mângâietoare, a iubirii sfintitoare si a întelepciunii cuminti si sfătoase. Fire deschisă si optimistă, era exteriorizată în o privire mereu zâmbitoare si vesnic senină. S-a stins subit si linistit ca o lumânare.(...) Mi-a fost Părinte: preot cununător si duhovnic si îmi place să mă mândresc cu aceasta, pentru că a fost un adevărat preot model. El a fost totodată si duhovnicul tatălui meu si preotul care a pontificat si a rostit panegiricul la locul de vesnică odihnă a scumpului si neuitatului meu tată. Pentru toate acestea fie-i pilda vietii urmată si memoria binecuvântată”.¹⁸

De aici putem observa relatia duhovnicească dintre preotul Felea si duhovnicul său, precum si amprenta modelului acestuia din urmă lăsată în constiinta celui dintâi. Această relatie se extinde într-o adevărată legătură duhovnicească de-a lungul multor ani, duhovnicul tatălui care era preot, devine si duhovnicul fiului care este preot. Portretul schitat de Părintele Felea duhovnicului său, Ioan Perianu, arată maturitatea duhovnicească a celui dintâi în lumina celui din urmă, precum si modul exemplar si plin de iubire prin care Părintele Felea înțelege să se raporteze la duhovnicul său: „am avut fericirea si cea mai multumitoare mângâiere, de-ai face ungera cu sfântul mir si de ai săvârși slujba vegherii”.¹⁹

Asemenea cuvinte de recunostintă Părintele Felea adresează si preotului profesor dr. Pavel Oprisa cu ocazia pensionării acestuia. Printre altele acestuia în datorează pregătirea la limba latină în clasele primare,

¹⁷ Idem, *Opera vietii mele – ziar personal 1937-1944*, p. 3.

¹⁸ Idem, *Opera vietii mele – ziar personal 1927-1937 (I)*, p. 20-21.

¹⁹ *Ibid.*, p. 20.

pregătire care constituie o bună parte a succesului său la Universitatea din Cluj.²⁰ Observăm la Părintele Felea o afirmare concisă a meritelor celor care au contribuit la formarea sa începând cu tatăl său – al cărui exemplu în urmărește și îl motivează – și până la profesorul care în clasele primare și-a făcut din plin datoria, orientându-l în studiul limbii latine, orientare care peste ani a dat roade. Această recunoaștere nu este altceva decât rodul unei conștiințe smerite și iubitoare.

Un alt gând de recunoscintă se îndreaptă spre fratele său Ioan-Irineu care este ucis în bombardamentele din 4 aprilie 1944 la București și înmormântat într-o groapă comună în cimitirul calvin Giulești. „Dumnezeu să-l ierte căci mi-a fost ca un tată, atât când am studiat la Academia Teologică din Sibiu, cât și la Facultatea de Teologie din București, pentru licența și doctoratul în Teologie”.²¹ La vestea morții fratelui său Ghită, magistrat-căpitan la Odessa, în război, Părintele Felea scrie: „Astăzi e ziua înmormântării lui. I-am făcut parastas și l-am plâns nu numai ca pe cel mai bun frate – mort în războiul nostru sfânt – dar și ca pe cel mai bun prieten cu care mi-am împărtășit multele greutăți și putinele bucurii până în clasa a VI de liceu. Apoi, soarta și școala ne-au despărțit. Dumnezeu să-l ierte și să-l odihnească în pace și fericire eternă”.²² La Arad, dintre personalitățile remarcabile care îl impresionează este cea a Preotului Gheorghe Ciuhandu. Pentru el Preotul Gheorghe Ciuhandu – trecut la cele vesnice la Vata la 29 aprilie 1947 – rămâne „moral și fizic cea mai impunătoare figură de preot cărturar ardelean între anii 1920-1940”.²³

La 20 august 1956 scrie: „Am văzut mormintele părinților și casa părintească de la Valea-Bradului, după patru ani și jumătate de la moartea mamei. M-am simțit străin în satul meu și în casa părinților mei”.²⁴ Satul pe care îl stia înțepea să se schimbe simțitor, la fel și mentalitățile oamenilor.

²⁰ *Ibid.*, p. 85.

²¹ *Idem*, *Opera vieții mele – ziar personal 1937-1944 (II)*, p. 291.

²² *Ibid.*, p. 146.

²³ *Idem*, *Opera vieții mele – ziar personal 1944-1956 (III)*, (manuscris), p. 27. Va cere în Consiliul plenar al Episcopiei Aradului „ca frumoasa lui bibliotecă – a lui Gheorghe Ciuhandu – să fie obținută pe seama Academiei Teologice, prin orice sacrificiu”.

²⁴ *Ibid.*, p. 218.

d) Ilarion Felea – preotul mărturisitor

Preotia este prin excelență una mărturisitoare, o mărturisire a lui Dumnezeu înaintea oamenilor; este mărturisirea unui nou mod de viață în Hristos și astfel, fiecare creștin devine un anumit mărturisitor al vieții în Hristos în lume și cu atât mai mult fiecare preot. Este o mărturisire a *nădejzii* ce animă viața creștină, a *credinței* care o fundamentează și a *iubirii* care o desăvârșește. Reflecțiile Părintelui Felea despre mărturisire dublează însăși modul mărturisirii credinței și vieții lui Hristos în lume, mod care l-a animat și articulat întreaga viață în mijlocul credincioșilor săi, fie în Biserică, fie în lume. Astfel, pentru el „mărturisirea e cel mai bun loc și mijloc de educație religioasă. Preotul mărturisitor trebuie să fie o personalitate superioară. În special trebuie să fie un suflet ales (înzestrat cu superioare și bogate însusiri intelectuale și morale) și curat (neprihănit, nevinovat „în care nu este viclesug”); psiholog fin (să cunoască toate tainele sufletului omenesc) și pedagog bun (să știe aplica cele mai eficiente metode de învățare și influențare a sufletului). Un astfel de preot, are toate mijloacele și posibilitățile de îndrumare sigură a sufletului omenesc, pe căile credinței și ale mântuirii – un astfel de preot merge și povătuiește pe căile vesnice ale duhului și adevărului”²⁵

Iată un adevărat portret intelectual-duhovnicesc al preotului, care revelează o credință înflăcărată, o prezentă a Duhului. Recursul la *neprihănirea* preotului trimite spre o dimensiune ascetică a preotiei, dublată de valorile intelectuale și morale și chiar psihologice, dar nu o psihologie care nu vrea să știe de Dumnezeu, ci una care stă într-o relație strânsă cu duhovnicia care are ultimul cuvânt. Mărturisirea implică „luptă”, iar lupta implică „jertfă”, jertfa fiind „suprema expresie a iubirii”. Părintele Felea trasează încă de timpuriu, sub influența lui Grigorie Cristescu, imperativul Bisericii în lume, plasându-l pe coordonatele credință-iubire-slujire, care devin sinonime. De asemenea, „jertfa purcede din sfințenie și lumea se sfințește prin jertfă”²⁶. Încă de la începutul preotiei sale Ilarion Felea își însușește la modul real și conștient dimensiunea mărturisitoare a preotiei introducând-o în tripticul credință-iubire-slujire și asociind-o cu o

²⁵ *Ibid.*, p. 67.

²⁶ *Ibid.*, p. 68.

jertfă care este asociată cu sfîntenia. Aceste coordonate le întîlnim într-un mod constant în viața preotului mărturisitor Ilarion Felea, ele vor fi îngemănate complex în personalitatea sa de foc, arzând atît în vremuri de pace, cât și în vremuri tulburi.

Viata mărturisitoare a preotului Felea fundamentată și exprimată prin credință, iubire, slujire, va ajunge la jertfă, la o jertfă asociată cu sfîntenia. Împlinirea vârstei de 25 de ani descoperă în Preotul Ilarion Felea, o personalitate duhovnicească remarcabilă, intens angajată într-un proces ascetic-mistic de negare fătișă a materialismului și de manifestare a unei dimensiuni jertfitoare și idealiste a existentei. „Sunt fericit că ziua numelui îmi coincide cu ziua nasterii (28.III.1903). Până aici viața mi s-a desfășurat tot prin contraste. Am trăit într-un vesnic antagonism cu cele mai intime și arzătoare gânduri și simțiri ale sufletului meu. Am oscilat mereu între iluzii și deziluzii. Setea de a trăi și bucuria de viață, împreună cu cele mai scumpe convingeri, îndelung studiate și deplin întemeiate și justificate, au primit rezolvări diametral opuse. Am fost mai ales sincer – ca un copil, optimist și idealist ca un vizionar. Deceptii: Am preamărit în viață fericirea și iubirea și am combătut materialismul și ateismul. Ceea ce combat și experimentez zilnic este principiul jertfei și a lepădării de lume și de mine – de aceea învăț ca să ajut pe cei ce sufăr și înțeleg ca să percep sensul divin al Golgotei și al Crucii pe pămînt(...) Multumirea și fericirea care până acum am cerut-o pămîntului și mi-a refuzat-o, o implor în viitor Cerului – acolo aștept senin și liniștit reintegrarea în absoluta și eterna Plenitudine”.²⁷ Deși întîlnim multe contraste în această exprimare, multe căutări, totuși semnalăm o constiință eshatologică bine conturată a Părintelui Felea îmbinată cu o predispoziție spre jertfă și lepădare de sine, spre slujire a unui ideal sfînt.

e) Integrarea liturgic-sacramentală a preotului Felea și relevanța acesteia în rîndul credincioșilor

Viata oricărui preot trebuie să aibă o conformitate cu viața Bisericii, să dobîndească o reală integrare liturgic-sacramentală ca „model” demn de urmat în cadrul unei parohii de către credincioși. În cazul Părintelui Felea putem vorbi de o asemenea integrare liturgic-sacramentală și de o

²⁷ *Ibid.*, p. 74.

„revărsare” a acesteia în chip duhovnicesc în rândul credinciosilor. Așa cum reiese din Jurnalul autobiografic, săvârșea Sfânta Liturghie aproape în fiecare zi, cu spovedanii și împărtășiri regulate²⁸. În ceea ce privește Taina Nuntii introduce în prealabil, un mic examen duhovnicesc pentru cei ce doresc să se căsătorească, examen care implică cunoașterea anumitor rugăciuni, porunci și altor aspecte ale credinței, urmat fiind de spovedanie și împărtășanie.²⁹ Aceste măsuri descoperă grija Părintelui Felea pentru însănătoșirea vieții religios-morale a credinciosilor săi.

În ritmul liturgic-sacramental al parohiei pe care îl propune tot mai pregnant credinciosilor, face interesante asocieri între personaje biblice și proprii credincioși. În cadrul împărtășirii, asociază pe unii credincioși cu unele personaje biblice ca bătrânul Simeon și proorocita Ana.³⁰ Abundenta slujbelor la care este solicitat zilnic arată pe de-o parte intergrarea sa liturgic-spirituală în cadrul Bisericii care devine astfel misionară și pastorală prin preotul ei și integrarea liturgic-spirituală a credinciosilor care solicită sfintele slujbe ale Bisericii cu conștiința unui folos duhovnicesc și trupesc în urma lor. Descoperim o dimensiune filantropică a operei pastoral-misionare a Părintelui Felea, filantropie predicată de la amvonul Bisericii și pusă în practică.³¹ În raportul pe anul 1927 privind starea religios-morală a parohiei sale, consemnează că „discul pentru bolnavi este totdeauna mai încărcat de bani – desi se poartă mai pe urmă – decât celelalte discuri”.³²

Inițiază în memoria Mitropolitului Andrei ^aaguna – după modelul deprins la Academia teologică „Andreiană” din Sibiu – un parastas în 30 XI 2007.

²⁸ *Ibid.*, p. 13-15 s.u. Este remarcabilă insistența Părintelui Felea asupra numărului credinciosilor care s-au împărtășit. De asemenea sunt consemnate în nenumărate rânduri împărtășirile oamenilor aflați pe patul de moarte. Aceasta dovedește faptul că înțelegea viața duhovnicească din parohie și însăși desăvârșirea credinciosilor intim legată de dimensiunea sacramentală a Bisericii. Putem astfel vorbi despre o viziune euharistică asupra parohiei sale. De asemenea, vizitarea bolnavilor, rugăciunile asupra lor, sfestaniile, maslul, citirea psaltirei și alte slujbe întregesc opera pastoral-misionară zilnică a Preotului Felea care are în centrul ei Liturghia Bisericii și extinderea vieții acesteia în rândul credinciosilor.

²⁹ *Ibid.*, p. 19-20, 24, 30, 41, 61.

³⁰ *Ibid.*, p. 38.

³¹ *Ibid.*, p. 49.

³² Idem, *Raport anual asupra parohiei Valea-Brad, 1927*, (manuscris), p. 4.

Pe lângă dimensiunea sacramentală a parohiei, Părintele Felea semnalează practica extinsă de citire a Psaltirei în împrejurările grele ale vieții.³³ De asemenea este semnalată ca practică curentă ungera cu untdelemn a credinciosilor la toate sărbătorile de peste săptămână, precum și pomenirea credinciosilor la iesirea cu Cinstitele Daruri, cei adormiți fiind pomeniți la anumite sărbători ca Pastile, Crăciunul, Duminica Tomii, Adormirea Maicii Domnului, când se și ridică parastase³⁴. Îndeamnă pe credincioși să dea copii la școală pentru a învăța și a se „lumina cu învățătura și cu știința de carte”, dar și să-i aducă la Biserică în mod regulat pentru a se „împrieteni cu duhul lui Dumnezeu” având ca model de viață pe Iisus Hristos și Maica Domnului.³⁵ Constată cu bucurie că credincioșii îl ascultaseră și și-au dat copii la școală, numărul acestora dublându-se de la 30 la 60 de persoane, fiind în continuă creștere³⁶.

Asa cum am mai arătat, Preotul Ilarion Felea împărtășește o viziune duhovnicească asupra parohiei sale, asupra credinciosilor săi și asupra misiunii și prezentei sale în cadrul parohiei. Aspectele pecuniare – deși nu sunt absente – nu formează orizontul preocupărilor preponderente în stil personal al Părintelui Felea. Aceasta o dovedește și *Raportul anual* asupra parohiei sale, întocmit pe anul 1927, în care la loc de frunte în preocupările Părintelui stă starea religio-moară a credinciosilor săi pe care o apreciază pozitiv, exemplar, aceasta hrănindu-se „dintr-un viu și adânc sentiment religios”.³⁷

Iată pe scurt caracterizarea stării religio-morale a credinciosilor săi, care, de fapt, constituie oglinda parohiei și a Bisericii Ortodoxe: „Credincioșii noștri respectă cu sfîntenie sărbătorile și cercetează regulat biserica. În această privință pot servi de model tuturor parohiilor din jur. Sfintele Taine – în special Sfânta Taină a Pocăinței și a Cumnătăurii – se administrează la majoritatea absolută a credinciosilor an de an, mai ales în postul sfintelor Pasti și a sfintei Marii. Bătrânii care sunt în stare de

³³ *Ibid.*, p. 24-25. „În comuna noastră Psaltirea are o foarte mare valoare și se citește mai mult ca oricare altă carte biblică”.

³⁴ *Ibid.*, p. 15-16.

³⁵ *Ibid.*, p. 44.

³⁶ *Ibid.*, p. 46.

³⁷ Idem, *Raport anual asupra parohiei Valea-Brad, 1927*, p. 1.

slăbire, bolnavii și femeile înainte de a naște, se cuminecă și pun o deosebită grijă pe acest lucru așa că din acest punct de vedere, asupra comunei noastre s-ar putea face o statistică sanitară fără gres, numai cu referire la spovedire și cuminecare”.³⁸ În ceea ce privește raportarea la Sfintele Taine, Ilarion Felea mărturisește: „Administrarea Sfintelor Taine o îndeplinesc cu cea mai mare constanță și nu ezit a o săvârși cu toată sfîntenia ce o comportă mai ales Sfînta Cuminecătură”.³⁹ Activitatea pastorală se caracterizează prin sfintele slujbe, prin predici, prin vizite la casele credincioșilor și convorbirile avute cu acestia⁴⁰. Este conștient că „păcatul este lipsă de sănătate”, iar „sănătatea sufletească aduce cu sine și sănătate trupească”.⁴¹ În acest sens, integrează zilnic pe credincioși tot mai conștient și real în „metabolismul” vindecător al Bisericii prin Sfintele Taine.

Odată cu numirea sa ca preot în Arad, activitatea cultic-sacramentală se intensifică paralel cu cea cultural-scolară și cea privitoare la Oastea Domnului și alte organizații creștine. De asemenea, activitatea predicatorială, de mărturisire a lui Hristos în cadrul diferitelor întruniri și conferințe pe diferite teme sporește considerabil, Părintele Felea acordând o atenție deosebită așa-numitelor „coli duminecale și filantropiei, ajutorării săracilor”⁴².

f) Ilarion Felea și mănăstirea

Ca și viziune pastoral-misionară Părintele Felea orientează credincioșii obișnuiți să realizeze pelerinaje la Mănăstirea Maria Radna spre Mănăstirea Hodos-Bodrog „care e locas de lege românească”.⁴³ Odată

³⁸ *Ibid.*, p. 1-2. Raportul semnaleză încrederea pe care credincioșii o manifestă pentru eficacitatea rugăciunii lângă patul bolnavului, încrederea în darurile sfîntitoare ale sfestaniei și ale tainei maslului, precum și observarea regulată a cultului mortilor de către credincioși.

³⁹ *Ibid.*, p. 5. Deși spovedește și cuminecă cu regularitate, totuși nu pe toți cei spovediți îi cuminecă. În Joia Mare a anului 1928 mărturisește că dintr-un număr de peste 200 de credincioși spovediți, abia 56 au fost împărtășiți, ceilalți fiind „nevrednici” (*Opera vietii mele – ziar personal 1927-1937*, p. 76-77).

⁴⁰ *Ibid.*, Reclamă alcoolismul numindu-l „o plagă” pentru comuna noastră sperând că printr-o mărturisire susținută și vie prin viu grai și prin broșuri, precum și prin exemplul viu, acesta să fie diminuat. Reclamă analfabetismul pe care îl „vindecă” prin trimiterea copiilor la școală.

⁴¹ *Ibid.*, p. 69.

⁴² *Idem*, *Opera vietii mele – ziar personal 1944-1956, (III)*, p. 90-91.

cu venirea ca preot în Arad-^aega se intensifică legătura Părintelui Felea cu mănăstirea Bodrog. Inițiază pelerinaje și împreună cu credincioșii participă la slujbele oficiate în această mănăstire. Participă la „Drumul Crucii”, la Sfântul Maslu, la Priveghiere, la Sfânta Liturghie, predică – își asumă forma pelerinajului de atunci, mergând pe jos cu sute de credincioși prin pădurea Ceala spre Bodrog⁴⁴. În 29 aprilie 1938 reeditează broșura *Drumul Crucii* și se hotărăște împreună cu Preotul Florea Codreanu să publice o carte de cântări pentru pelerinii la mănăstire, pe care o alcătuiește în după-amiaza zilei de 30 iulie 1938. Culegerea se numea „Rugăciuni și cântări pentru creștinii care merg la Sfânta Mănăstire”.⁴⁵ Dar nu numai cu credincioșii vizitează Mănăstirea Hodos-Bodrog, ci și cu studenții teologi.⁴⁶ Între 19-21 mai 1951 îl întâlnim în pelerinaj și misiune la Schitul Cioara cu Gheorghe Litiu și Teodor Babuția.⁴⁷

Slujește și la Mănăstirea Arad-Gai; este numit provizor duhovnic al acestei mănăstiri. ține meditații maicilor din care amintim cele despre *Viata îngerească și viata în Hristos, Despre smerenie, Despre mândrie și urmările ei, Despre viața duhovnicească*.⁴⁸ La 10 septembrie 1956 vizitează mănăstirea Prislop „stăretită de maica Zamfira și ierom. Arsenie Boca”. Părintele Felea mărturisese că slujbele la care a participat i-au umplut inima de „evlavie și bucurie sfântă”.⁴⁹

g) Ilarion Felea și Asociațiile creștin-ortodoxe

Misiunea Bisericii în societate era organizată bine în perioada interbelică, exprimându-se și prin intermediul unor asociații active și conștiente de

⁴³ Idem, *Opera vieții mele – ziar personal, 1927-1937*, p. 15.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 152-153, 198, 223-224. Vezi și *Opera vieții mele – ziar personal, 1937-1944, (II)*, p. 1, 33, 140. Rosteste meditații la cele șapte popasuri care sunt tipărite într-o broșură (3000 exemplare) epuizate toate, broșură pe care o va reedita; *Opera vieții mele – ziar personal 1944-1956 (III)*, p. 50, 62, 78.

⁴⁵ Idem, *Opera vieții mele – ziar personal, 1937-1944, (II)*, p. 24, 29. Broșura *Drumul Crucii* o va împărți – împreună cu Florea Codreanu – răniților din timpul celui de-al doilea război mondial prezente în spitalele județean și din cetate (p. 142-143). În această perioadă întâlnim o implicare exemplară a preoților din Arad în asistența religioasă-spirituală privitoare la provocările și consecințele sociale și economice ale războiului.

⁴⁶ Idem, *Opera vieții mele – ziar personal 1944-1956 (III)*, p. 17.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 74-75.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 191, 194, 197, 199.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 220.

rolul lor mărturisitor. Un rol important acordă intensificării activității Societății „Sfântului Gheorghe” – constituită la 22 iulie 1928 – formată din tineri⁵⁰ și înființată și în Potingani în 9 iunie 1930⁵¹ și Arad-^aega în 18 ianuarie 1931.⁵² Observăm că Părintele Felea acordă o bună parte a implicării sale misionare tinerilor, educării acestora, și implicării în mărturisirea credinței lui Hristos în lume prin diferite activități.

Participă la Congresul Asociației generale a clerului din toată țara la București unde reține cuvintele lui Vasile Ispir: „Ortodoxia este sufletului neamului, iar Statul este trupul Ortodoxiei”⁵³, iar la 6 iulie 1930 patronează – în Potingani – adunarea „Oastea Domnului”, tinând chiar o cuvântare privind „Oastea Domnului”.⁵⁴ Între 27-29 octombrie 1934 participă la Congresul „Frăției Ortodoxe Române” și la Congresul Asociației clerului „Andrei ^aaguna” la Sibiu în calitate de referent cu o temă privitoare la modalitatea de organizare și de acțiune a societăților religioase – Oastea Domnului, Sfântul Gheorghe, Reuniunea Femeilor Ortodoxe – în parohia sa⁵⁵.

În 17 iunie 1935 îl întâlnim din nou la Congresul Oastei Domnului din Sibiu ca delegat al Episcopiei Aradului, unde se întâlnește cu Mitropolitul Nicolae Bălan.⁵⁶ La 25 octombrie 1936 i-a aprte la Congresul Frăției Ortodoxe Române la Arad, iar între 21-22 iunie 1937 reprezintă „Oastea Domnului” din Arad la Congresul de la Sibiu al Oastei Domnului prezidat de Mitropolitul Nicolae Bălan⁵⁷. În 12 septembrie 1937 participă la Congresul anual al Oastei Domnului la Timisoara unde se întâlnește cu Episcopul Nicolae Colan care îl numeste Preot-Profesor suplinitor la

⁵⁰ Idem, *Opera vietii mele – ziar personal 1927-1937*, p. 89.

⁵¹ *Ibid.*, p. 121. Tot aici aprobă în cadrul Consiliului și Adunării parohiale, contractul pentru zidirea scolii confesionale.

⁵² *Ibid.*, p. 130.

⁵³ *Ibid.*, p. 108.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 123. La adunarea Oastei Domnului din Arad – 1 martie 1931 – la Casa Culturală din Pârneava susține conferința: *Pagini alese din viața Ortodoxiei* (p. 131). Participă regulat și cu fervoare și la alte adunări ale Oastei Domnului. În 19 martie 1933 participă la înființarea „Oastei Domnului” și la parohia Arad-^aega (p. 146).

⁵⁵ *Ibid.*, p. 178-179.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 196.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 227, 245.

Academia Teologică din Cluj, numire care o primește oficial în 24 septembrie 1937.⁵⁸

În 21-22 septembrie 1937 participă la sedința Comitetului Secției Arad a Asociației Clerului „Andrei ăguna” unde se discută modalitatea noii apariții a „foii” *Calea Mântuirii*. De asemenea, în cadrul acestor dezbateri, clerul s-a angajat să răspândească cât mai mult în popor „foaia” *Calea Mântuirii* și a adus elogiul redactorului ei. Cu această ocazie Părintele Felea este ales membru în Comitetul Secției.⁵⁹ În 13 octombrie 1937 este invitat de Episcopul Nicolae Colan pentru a predica la Congresul Asociației Clerului „Andrei ăguna” la Târgu Mureș, pregătind o predică despre *Revelație și grație*.⁶⁰ La Congresul „Oastei Domnului” de la Sibiu predică despre *Dragostea și adevărul lui Hristos*, obținând totodată permisiunea de la Mitropolitul Nicolae de a publica în seria „Teologică”, lucrarea de doctorat *Pocăinta*.⁶¹ La 26 noiembrie 1940 ține în cadrul Adunării Asociației clerului „Andrei ăguna” o conferință în Aula Academiei Teologice din Arad, intitulată *Preotul în fața timpurilor și a împrejurărilor de azi*. În cadrul acestei adunări face propunerea unirii Bisericilor românești.⁶²

La 7 februarie 1942 conferențiază la Caransebeș în cadrul „Astreii” despre necesitatea religiei, fiind în permanentă oaspetele Episcopului Veniamin Nistor, iar la 18 februarie 1942 conferențiază la Palatul Cultural despre „Badea Cârtaș” în cadrul Institutului de Cultură Italian.⁶³ De asemenea la sala teatrului în cadrul organizației „Muncă și Lumină” ține conferința *Sărbătorile creștinești și românești – 19 decembrie 1943*.⁶⁴

La 12 decembrie 1946 participă la constituirea Societății de lectură a studenților în teologie, cu o cuvântare despre rolul educativ și instructiv al acestei societăți.⁶⁵ În cadrul festivalului religios organizat de Societatea

⁵⁸ Idem, *Opera vieții mele – ziar personal 1937-1944, (II)*, p. 3-4.

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ *Ibid.*, p. 6-7.

⁶¹ *Ibid.*, p. 27.

⁶² *Ibid.*, p. 119.

⁶³ *Ibid.*, p. 274.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 286.

⁶⁵ Idem, *Opera vieții mele – ziar personal 1944-1956 (III)*, p. 22.

Ortodoxă Natională a Femeilor Române – 2 martie 1947 – participă cu conferința *Religie si cultură*.⁶⁶

Acestea sunt doar o parte din conferințele la care Părintele Felea participă și în cadrul cărora își desăvârșeste statutul de orator, acesta fiind unul dintre aspectele misiunii sale preotesti prin care va și rămâne în conștiințele contemporanilor săi. Aceste conferințe aveau menirea să mărturisească pe Hristos și dincolo de zidurile locasului de cult, în societate. Aceste conferințe ofereau omului din vremea aceea, o viziune clară asupra credinței creștine, aplicării și sensului acesteia în lume, în delimitare față de diferitele ideologii care începuseră să pustiască sufletul omului european în general și chiar a creștinului.

h) Organizarea parohiei și medierea conflictelor dintre credincioși

Dar Părintele Felea, deși afirmase ca prioritate viața duhovnicească a credincioșilor, nu se raportează la problemele curente care tin de administrarea parohiei cu indiferență și cu un soi de lepădare „duhovnicească” față de acestea. În prima sedință a Consiliului Parohial, Părintele Felea hotărăște dimpreună cu cei prezenți următoarele: a) repararea vesmintelor sfinte și legarea cărților de ritual deteriorate; b) reglarea datoriilor pecuniare ale parohienilor față de epitropia bisericii (existau datorii încă din 1876); c) repararea acoperisului bisericii; d) înființarea unei colecte anuale în vederea zidirii unei noi biserici; e) cumpărarea unui dulap pentru păstrarea bibliotecii și arhivei parohiale; f) inventarierea obiectelor aparținătoare bisericii inclusiv arhiva parohială s.a.⁶⁷. Se hotărăște – 27.11.1927 – să intensifice demersurile pentru construirea noii biserici prin cererea unui sprijin financiar Consiliului arhiepiscopalian, din țară, de la prefectura județului Hunedoara, de la Ministerul

⁶⁶ *Ibid.*, p. 24.

⁶⁷ Idem, *Opera vieții mele – ziar personal 1927-1937 (I)*, p. 18. Părintele Felea sub imperiul necesității reparării acoperisului bisericii prin care plouă, face apel de pe amvonul bisericii la credincioși pentru a contribui benevol cu anumite sume pentru repararea acestuia „să ajute fiecare cu cât îl lasă inima, contribuții benevole, în scopul acoperirii bisericii; ploaie prin acoperis și până la zidirea unei noi biserici trebuie să ne grijim și de aceasta veche” (p. 37). Dulapul pentru aranjarea arhivei și bibliotecii parohiale va fi adus și pus în funcțiune la 18 mai 1928 (p. 80).

Cultelor și printr-o repartitie în comună pe patru clase pentru suma de o sută mii lei.⁶⁸ Motivarea construirii unei biserici noi este în primul rând una duhovnicească și soteriologică și este legată de Părintele Felea de rolul bisericii în planul mântuirii omului și în viața satelor.⁶⁹ În 19 ianuarie 1930 aprobă în cadrul Consiliului parohial pe lângă actele gestiunii pe anul 1929 și planul și devizul ridicării noii biserici.⁷⁰ Este remarcabilă această îmbinare armonioasă, acest echilibru dintre spiritual și material în opera misionar-pastorală a preotului Felea în parohie. Deasemenea este demnă de notat deschiderea permanentă a Părintelui nostru spre cultură, spre cartea religioasă, spre organizarea ei într-o bibliotecă, spre constientizarea credincioșilor săi în ceea ce privește rolul cărților în viața lor.

În *Raportul* pe anul 1927 aminteste de necesitatea aranjării bibliotecii parohiale, de dispărutii în război, de problema cimitirului care nu este împrejmuit, de problema celor ce trăiesc în concubinaj, de închiderea cârciumii în dumineci și sărbători, de organizarea tineretului în societatea Sfântului Gheorghe și catehizarea lui, de uniformitatea cultului care este respectată prin respectarea rânduielilor tipiconale și prin multimea cântăreților (20 de totii) care se povățuiesc și se judecă unul pe altul când se abat de la regulă, de fondurile care sunt în număr de două fiind plasate în obligații pe la oameni: fondul general al bisericii și fondul zidirii de biserică.⁷¹

Mediază conflictul dintre credincioși făcând apel în numele Consiliului Parohial la autoritatea Consiliului arhidiecezan privind cazul cântărețului

⁶⁸ *Ibid.*, p. 46.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 102-103. Bogăția primește în accepțiunea Părintelui Felea conotații duhovnicești. De pildă pune nume copilului său, Florin, ca să fie neprihănit ca florile, iar la botez îi urează să fie cuminte ca tatăl său și bogat ca mosul său care a zidit șapte biserici (pp. 101-102, 104). Aceste realități și multe altele vorbesc despre neamul din care face parte, un neam integrat și dedicat slujirii Bisericii. Despre descrierea amănunțită a suferințelor lui Florin și despre moartea sa, precum și despre durerea Părintelui Felea, ca tată a se vedea *Opera vieții mele – ziar personal 1937-1944 (II)*, p. 14-19.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 113.

⁷¹ *Idem, Raport anual asupra parohiei Valea-Brad, 1927*, p. 8-9. Referiri la aceste deziderate și împlinirea lor a se vedea *Opera vieții mele – ziar personal 1927-1937*, p. 87-88. Sunt reflectii asupra realizărilor la un an de la instalarea în parohia Valea Brad. Remarca generală este următoarea: „Putin, dar cu gând curat, cu inimă bună și cu voie liberă. Am fost singur la toate și pentru toate... slavă Domnului”.

Andrei Mates, vinovat de omor în legitimă apărare. El cere o poziționare oficială a Consiliului arhiepiscopar în această problemă și disponerea sau nu a unei sentințe canonice, legea civilă în vigoare deja achitându-l. Deși și-a ispășit canonul de pocăință și a fost reintrodus în strana Bisericii, unii credincioși cer – gelosii fiind – respectarea canoanelor. Astfel, pentru restabilirea păcii în parohie, Părintele Felea face apel la autoritățile bisericești.⁷²

Aici nu observăm numai atitudinea plină de iconomie a Părintelui Felea față de cântărețul său, ci și viața stranei bisericești din acea vreme, raportarea creștinilor din cadrul parohiei la exponenții stranei bisericești și la probitatea lor morală. Cântărețul bisericesc avea în acea vreme un loc bine definit în cadrul parohiei, un loc care impunea respect pe de o parte și implica o conduită morală evidentă, pe de altă parte. Ilarion Felea tine „sfat” cu cântăreții din strană privind buna lor purtare și buna executare a cântărilor bisericești, fapt ce demonstrează valoarea ce o acordă stranei bisericești și importanța conduitei celor ce cântă în ea.⁷³ Tot legat de strană – în alt context – convoacă Consiliul parohial pentru a „expulza” din aceasta pe Petru Nicula caracterizat ca și „criminal incorigibil”.⁷⁴

i) Raportarea Preotului Felea la erezii, sectele și orientările timpului

În prima sedință a Consiliului Parohial – 28 August 1927 – Părintele Felea dispune „înlăturarea icoanelor și a crucilor eretice din biserică”.⁷⁵ Reacionează la vestea că cineva – motivind lipsa preotului ortodox – ar dori să treacă de la ortodoxie la uniatism, context în care vorbește, în predică, despre legea neamului românesc. Discuția cu persoana respectivă se prelungește și după slujbă, Părintele Felea reușind să determine prin argumente diverse rămânerea acestuia în legea ortodoxă. Reușita o pune pe seama inspirației Duhului și nu pe seama vreunui „intelectualism” sau „profesionalism” de tip subiectivist. „... și lecția a urmat mai departe timp de o oră cu argumente și entuziasm pe care numai momentul și Duhul le poate inspira. Mulțumirea mi-a fost că n-a mai îndrăznit ca să

⁷² Idem, *Opera vieții mele – ziar personal 1927-1937 (I)*, p. 27-28.

⁷³ *Ibid.*, p. 42.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 84.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 18.

mai spună la nimeni că se face unit, nici chiar când a fost întrebat de cineva”.⁷⁶ Ceilalți credinciosi au fost satisfăcuți de această lectie. Problema care se pune astăzi este cea referitoare la o tot mai mare lipsă de reacție a preotimii față de trecerea vreunui ortodox la o altă confesiune și față de orientările seculare ale creștinilor ortodocși în general. Astăzi – sub influența mișcării ecumenice pe de o parte și a secularismului pe de altă parte – nu se mai pune problema apărării credinței în același mod în care era înțeleasă această acțiune în perioada interbelică. Desigur că în alte contexte și scrieri care nu tin de prezentarea Jurnalului autobiografic, nefiind prezente în acesta, Părintele Felea are diferite atitudini față de fenomenul sectar apărut la noi.

j) Exprimarea doleantelor credinciosilor Bisericii înaintea autorităților statului

Preotul ca „om învățat” se face interlocutor al autorităților statului privind anumite doleante ale credinciosilor săi. Astfel, preotul Ilarion Felea prezintă înaintea unei Comisii de Miniștri de la București, venite în Brad în vederea soluționării așa numitei „probleme a Motilor din Muntii Apuseni”, doleantele credinciosilor Bisericii privind retrocedarea unor pământuri confiscate și intabulate pe statul maghiar, și a unor păduri, refacerea drumului pentru o circulație mai ușoară spre oras, precum și satisfacerea cererilor de colonizare în Banat și reducerea impozitelor pe mori și păduri comunale.⁷⁷ La 18 martie 1928 în urma Consiliului parohial adresează Ministrului cultelor și artelor o cerere privind un ajutor financiar pentru zidirea noii biserici.⁷⁸

Între 31 martie-4 aprilie 1930 merge împreună cu Preotul Alexandru Fugăță în delegație la București pentru a solicita ajutor extraordinar de la Curte în ceea ce privește preotimea din protopopiatul Zarand și pădurile de la Vata de Jos.⁷⁹ În adunarea comunei Valea-Brad animă poporul

⁷⁶ *Ibid.*, p. 72. Același personaj a fost întrebat de primarul de la Zdrapti: „Ei, ce ai pătit ieri cu popa?” „Lasă-mă” – i-a răspuns – „nu mă mai întreba și tu că destul am fost spovedit” (p. 73).

⁷⁷ *Idem*, *Opera vietii mele – ziar personal 1927-1937 (I)*, p. 31-33.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 69.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 116.

pentru a-si revendica „mai apăsât drepturile” în ceea ce privește pădurea „Cocosul”.⁸⁰

În 19 septembrie 1930 îl întâlnim pe Părintele Felea semnând împreună cu Consiliul parohial al parohiei Arad-^aega o cerere de ajutor adresată primăriei Arad pentru zidirea si terminarea bisericii.⁸¹

III. Formarea intelectuală în concomitență cu slujirea preotească

Părintele Felea, desi un preot dedicat misiunii sale, alege si o formare laică menită să ajute la mărturisirea adevărilor de credință înaintea oamenilor. În acest sens, se înscrie la Facultatea de Filozofie si Litere din Cluj – 21-25 octombrie 1927.⁸² În acelasi timp predă limba latină ca suplinitor la liceu⁸³, tinând o strânsă legătură cu scoala si fiind chiar presedinte al comitetului scolar⁸⁴. De asemenea prezidează „sfatul scolar” nu numai în Valea-Brad, ci si în Criscior – 13. 01. 1928 – unde se votează

⁸⁰ *Ibid.*, p. 123.

⁸¹ *Ibid.*, p. 127. În 5 decembrie 1930 sfinteste crucile de pe turnurile bisericii din ^aega împreună cu Preotul Florea Codreanu, iar în 17 septembrie 1933 are loc sfințirea bisericii din ^aega după ce Părintele Felea slujise o priveghiere seara împreună cu Arhimandritul Policarp Morusca (p. 154).

⁸² *Ibid.*, p. 39. În 15 iunie 1928 își i-a examenul din filologia latină – sase materii – pe doi ani la Cluj cu calificativul *foarte bine* la Prof Dr. T Naum. (p. 83). Între 9 ianuarie si 9 martie 1929 audiază la Cluj cursurile filologiei clasice, ale istoriei românilor si ale sociologiei sustinând examene la: Introducere în Filozofie, Istoria Filosofiei, Pedagogia generală, Didactică si Metodică, Istoria românilor, Sociologie (p. 95-96). Între 16-27 aprilie audiază din nou cursurile Universității din Cluj (p. 99). Între 21 mai-24 iunie sustine 8 examene din filosofia clasică si sociologie (p. 101). Licenta o va sustine la specialitatea limba si literatura latină cu o teză despre „Arta poetică a lui Horatiu” (66 p.).

⁸³ *Ibid.*, p. 41. Inspectiile, examenele scolare, organizarea de serbări scolare si culturale fac din Preotul Felea un personaj bine articulat la nevoile culturale, intelectuale si sociale ale credinciosilor săi, precum si un personaj bine ancorat în dimensiunea misionar-pastorală a Bisericii, a cărei viață nu numai că o aduce în școală, ci si scoala o face receptivă față de valorile mărturisite de Biserică si de preotul ei.

⁸⁴ *Idem*, *Raport anual asupra parohiei Valea-Brad, 1927*, p. 8. Participă la examenul de religie de la scoala primară din sat dând premii, cărți de rugăciuni si tinând cuvântare, precum si la încheierea festivă a cursurilor de la Liceul „Avram Iancu” din Brad (*Opera vietii mele – ziar personal*, p. 83-84).

„bugetul scoalei primare si a grădinei de copii”, precum si „adunarea generală comunală”⁸⁵

Odată cu venirea la Arad participă la mai multe conferinte, examene, catehizatii sau festivități în cadrul liceelor si scolilor din Arad, contribuind substantial la formarea unei constiinte religioase a tineretului si copiilor prin împărtășiri regulate cu Sfintele Taine ale Bisericii. La 31 august 1940 din initiativa sa si cu contributia Preotilor F. Codreanu si C. Muresan tipăreste „Catehismul crestin ortodox”, care se dorea ca o nouă programă a învățământului primar, pusă în aplicare în Episcopia Aradului din toamna anului 1940.⁸⁶ În sensul intensificării relatiei dintre Biserica si „coală”, dintre Biserica si Cultură si urmărind o mărturisire a învățăturii lui Hristos în lume, participă activ cu conferinte la asa-numitele „sezători culturale” tinute la Casa Culturală.⁸⁷

Această activitate ilustrează strânsa relatie dintre Biserica si cultură, dintre preotii Bisericii si majoritatea oamenilor de cultură ai perioadei interbelice. Mai mult, aceste implicări într-o calitate oficială a preotului, în bunul mers al procesului de învățământ din perioada interbelică ilustrează nu numai strânsa relatie dintre Biserica si scoală, ci si relevanta locului si misiunii preotului în societate cu toate implicatiile ce decurg de aici. În plină epocă modernă încă se mai păstra în România o anumită ordine a valorilor, o ierarhie a lor, desi era contestată de către unii intelectuali, zisi progresisti, atei si modernisti.

Desigur că după experienta comunismului, în epoca postmodernă ca deconstructie a celei moderne si începutul mileniului al III-lea crestin, ierarhia valorilor în România suferă o disolutie, o confuzie permanentă a planurilor, fapt pentru care se reclamă permanent o criză a valorilor, o

⁸⁵ Idem, *Opera vietii mele – ziar personal, 1927-1937*, p. 56, 58.

⁸⁶ Idem, *Opera vietii mele – ziar personal 1937-1944 (II)*, p. 111-112. Revizuieste si manualele elaborate de preotii C. Muresan (cl. I-II), V. Mihutiu (cl. III), F. Codreanu (cl. V), T. Demian (cl. VI) si P. Bogdan (cl. VII).

⁸⁷ Idem, *Opera vietii mele – ziar personal 1927-1937 (I)*, p. 163. Participă la funeraliile nationale ale lui Vasile Goldis si ^atefan Cicio Pop (12 si 19 februarie 1934) si la cele ale lui Ioan Suciuc înmormătat lângă Vasile Goldis si ^atefan Cicio-Pop (16 martie 1939) – vezi *Opera vietii mele – ziar personal 1937-1944 (II)*, p. 53. Va ajunge să fie numit reprezentantul intelectualilor în Consiliul Municipiului Arad (15 martie 1943) (p. 276).

criză spirituală a societății și o ofensivă concertată media pentru „scoaterea” religiei din școli sau pentru „scoterea” icoanelor din clasele de curs. Asistăm asadar la o ofensivă majoră a tendințelor sincretiste care nu țin seama de o ierarhie a valorilor. Se uită rolul fundamental jucat de religie în formarea culturii și în întemeierea și funcționarea primelor școli, precum se uită ușor de rolul jucat de preot prin prezenta sa în mijlocul celor ce încep să deslășească tainele existenței. Exemplul preotului Ilarion Felea rămâne grăitor în acest sens, el fiind nu numai actual, ci și formidabil de inspirant pentru situația învățământului românesc, care trebuie să-și regăsească – deși nu în forma sa interbelică – valorile și să le așeze într-o ierarhie care nu poate face abstracție de religie și rolul ei formativ-soteriologic.

Slujirea preotească a Părintelui Felea este dublată de o activitate sistematică de definitivare și desăvârșire a studiilor superioare și doctorale. Slujirea preotească o înțelege care primind proșpetime, vigoare și autenticitate printr-o susținută raportare la teologie pe care o studiază cu fervoare și o exprimă cu fidelitate și devotament, iar teologia o înțelege fundamentată și practică în cadrul slujirii preotesti printr-o strânsă relație cu spiritualitatea și cultul Bisericii.

Între 5 mai-16 iunie 1931 îl întâlnim la București pentru a da 5 examene de diferență la Facultatea de Teologie⁸⁸, la fel între 12 ianuarie-8-martie, între 15 mai-15 iunie, 20 – 31 octombrie 1932 pentru opt examene și altele în vederea licenței.⁸⁹ Între 17-21 decembrie este la București unde își susține examenul de licență pe care îl ia „cum laude” (9)⁹⁰ cu tema *Mântuirea din punct de vedere ortodox, catolic și protestant*⁹¹. În 29 aprilie 1935 îl întâlnește și cunoaște pe Nichifor Crainic care conferențiază la Palatul Cultural din Arad⁹². Între 21-25 octombrie se înscrie la examenul de doctorat în teologie, la București. De acolo pleacă la Târgoviste și la Sibiu unde apăruse lucrarea sa „Convertirea creștină” cu binecuvântarea Mitropolitului Nicolae și din propunerea Părintelui Nicolae Colan, rectorul

⁸⁸ *Ibid.*, p. 133.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 138, 140, 143.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 143.

⁹¹ *Opera vieții mele – ziar personal 1937-1944 (II)*, p. 3.

⁹² *Idem, Opera vieții mele – ziar personal 1927-1937 (I)*, p. 190-191.

Academiei Teologice⁹³. Între 2-12 noiembrie 1936 merge la Bucuresti unde prezintă Părintelui Profesor Ioan Mihălcescu lucrările de seminar în cadrul cursurilor de doctorat: *Doctrina mântuirii în primele patru veacuri si Dumnezeu si sufletul în poezia română*.⁹⁴ Între 17-24 mai 1937, sustine la Bucuresti, la sectologie, teza *Critica ereziei baptiste*, iar între 1-4 iunie 1937 i-a examenul de admisibilitate la doctoratul în teologie (colocviu).⁹⁵ În contextul participării la Bucuresti la funeraliile Patriarhului Miron Cristea – trecut la cele vesnice la Cannes (Franta) în 6 martie 1939 – Părintele Felea primește de la decanul Facultății de Teologie din Bucuresti, aprobarea tezei de doctorat *Pocăinta*, pentru tipărirea ei în seria „Teologică”, Sibiu, fiind în audiență la Mitropolitul Nicolae Bălan aflat la locuinta generalului Văitoianu din Bucuresti.⁹⁶

În 14 aprilie 1939 odată cu audienta la Episcopul Andrei Magieru privind aprobarea publicării tezei de doctorat, este anunțat de către acesta cu privire la numirea de preot la Catedrala din Arad – 1 iunie – fiind al patrulea paroh al Catedralei din Arad. Este invitat totodată să aleagă între o slujbă administrativă în Consiliul Eparhial si Catedra de la Academia Teologică. Părintele Felea alege catedra de la Academia Teologică si i se oferă si redactia revistei *Biserica si acoala*. El va scrie: „Am primit – cu emotie – numirile de paroh al IV-lea al Catedralei si parohiei Arad si de redactor al revistei „Biserica si acoala”, cu data de 1 iunie 1939”.⁹⁷

La 30 octombrie 1939 i-a examenul de doctorat în teologie „cum laude” (9) din Comisia examinatoare făcând parte următorii: Petre Vintilescu, Decanul Facultății de Teologie din Bucuresti, Nichifor Crainic – Dogmatică si Mistică, Nae Popescu – Istoria Bisericii Române, Lazăr Iacob – Omiletică (în locul lui Vasile Ispir absent), Haralambie Roventa – Noul Testament. Subiectele au fost următoarele: 1) Conceptia despre Antihrist în Noul Testament; 2) Cățile sfinte ca izvoare ale predicii; 3) Ioan Metianu

⁹³ *Ibid.*, p. 202.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 228.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 243-244.

⁹⁶ *Idem Opera vietii mele – ziar personal 1937-1944*, p. 53.

⁹⁷ *Ibid.*, pp. 57-58, 60. În 2 iunie – ora 12 – scoate si prezintă Episcopului Andrei, primul număr din revista *Biserica si acoala*, în calitate de redactor (p. 62). În locul său la Arad-^aega va fi numit cu data de 1 octombrie 1939 Părintele Demian Tudor (p. 76).

episcop de Arad; 4) Paisianismul. Părintele Felea într-o sinceritate debordabilă care implică o smerenie demnă de notat arată în Jurnalul autobiografic întrebările la care nu a știut să răspundă, desi s-a prezentat cu răspunsuri bune la toate temele. Astfel, aceste întrebări sunt: 1) Ce scriitor rus a scris despre Antihrist? (Soloviev); 2) Ce conflict a avut Paisie la Athos? (pentru acuza că e „catolic”); 3) Cine a scris în Rusia cea dintâi carte despre „Rugăciunea lui Iisus”? (Nil Sorski); 4) Ce însemnătate are spovedania în limba penitentului? (că noi avem dovezi, documente despre vorbirea limbii române până în veacul al XIII-lea). Teza de doctorat intitulată *Pocăinta* a fost notată cu calificativul foarte bine. La depunerea jurământului Părintele Vintilescu a vorbit despre *Teologie* și *doctorat* „menite a propaga adevărurile revelate în haine noi”. Părintele Felea arată că rămâne din Facultate cu amintiri bune despre profesori. De asemenea arată că: „nu fac nici o făgăduintă, ci rog pe Dumnezeu să-mi ajute să-mi tin făgăduinta făcută la hirotonie”.⁹⁸

IV. Ilarion Felea și autoritatea bisericească

Preotul Felea își exercită misiunea preotească în parohie în conformitate cu sistemul protocolar al unei parohii și în relație strânsă cu oficiul protopeosc și centrul arhidiecezan. În acest sens el întocmește buget anual, invită Consiliul și Comitetul parohial la dezbateri privind organizarea parohiei, convoacă adunarea parohială să aprobe și să voteze „socoatele bisericii pe anul 1927”, „lista membrilor adunării parohiale”, „inventarul și cu jurnalul de casă și cu contul capitalelor active”.⁹⁹ Astfel, descoperim o transparentă financiară privind „socoatele bisericii” demnă

⁹⁸ *Ibid.*, p. 79-80.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 51-52, 57, 58-60. Aceleași adunări parohiale cu aprobare gestiunii pe anul 1927 și adunare comunală cu votarea bugetului pentru școală le întâlnim convocate și la Valea-Brad și la Criscior. În ceea ce privesc cheltuielile și actele bugetului pe anul 1927 Preotul Felea nu întâmpină nici o obiecție din partea credincioșilor lui, însă în ceea ce privesc problemele de ordin școlar cei prezenți și-au exprimat nemulțumirile dând naștere la discuții. În acest sens scrie: „Notez că în ambele comune, atât comitetele parohiale cât și adunările parohiale, au rămas cu cea mai mare mulțumire de felul în care le-am prezentat actele și datele a. 1927. N-am avut și nu mi s-a făcut nici o obiecțiune până când în chestiunile de ordin școlar, membrii adunărilor au fost mult nemulțumiți și au dat naștere la discuții, certuri și obiecțiuni, care au durat ceasuri întregi”.

de invidiat și de aceea se constituie într-un exemplu demn de urmat și astăzi. Nu confunda planurile în ceea ce privesc finanțele: planul personal cu cel al Bisericii. Între 28-31 ianuarie 1928 înaintează oficiul protopopesesc „extrasul din protocolul parohial”, „specificatiunea cununatilor” și „tabloul concubinilor” pe anul 1927, precum și toate actele care trebuiau înaintate până la acea dată¹⁰⁰, iar în 29 ianuarie 1928 adresează o cerere în numele credincioșilor săi Consiliului arhiepiscopalian în ceea ce privește ridicarea unei noi biserici.¹⁰¹

Deși consemnează – spovedania preoților și împărtășirea lor în cadrul serviciului divin și cu ocazia unei conferințe la Brad, deplânge orientarea preotimii și a autorităților bisericesti numai pe cele referitoare la administrația parohiei, fără vreă viziune spiritual-duhovnicească asupra parohiei, asupra misiunii pastorale și culturale a preotului în ea. „Notez că la serviciul divin toți preoții ne-am spovedit și cuminecat. Restul programului a fost încârcat numai cu forme și chestiuni de administrație, care în vremea de acum sunt la modă, înlocuind în bună parte problemele de „fond” ale chemării noastre pastorale și culturale”.¹⁰² Din păcate lucrurile nu par a fi diferite astăzi în ceea ce privesc conferințele preotesti. Astăzi asistăm la o acutizare a duhului secularizat care a cuprins viziunea preotimii asupra „conferințelor preotesti” și asupra priorităților și necesităților pe care existența unei parohii le reclamă. Insistența unilaterală pe necesitățile Bisericii ca instituție în detrimentul Bisericii ca eveniment care înglobează dimensiunea tainic-sacramentală, misionară, pastorală și chiar culturală a Bisericii este o formă de secularizare a clerului Bisericii, care trebuie să-și echilibreze viziunea și astfel să estompeze păstrunderea secularizării masive în Biserică și în conștiința omului contemporan viețuitor în Biserică și în lume. Din mărturisirea preotului Felea se poate observa o

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 57. În elaborarea lor este ajutat de preotul Miron Popoviciu căruia îi multumeste întrucât a întâmpinat greutăți pe „care nu putea să mi le lămurească nici o carte” (*Ibid.*, p. 60).

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 58. În 29 aprilie 1928 planul bisericii noi primit gratuit de la Consiliul arhiepiscopalian este respins în Consiliul Parohial care motivează că este prea mare și costisitor (p. 79).

¹⁰² *Ibid.*, p. 70. Practica spovedirii și cuminecării preoților o semnalează anual Părintele Felea și când este preot la Arad, însă în anul 1939 semnalează și cuminecarea profesorilor și teologilor (vezi *Opera vieții mele – ziar personal 1937-1944 (II)*, p. 55).

lipsă de încuvintare a acestuia privitor la asemenea unilateralități păguboase pentru misiunea și scopul Bisericii în lume. De asemenea observăm o viziune sănătoasă asupra rolului preotului în parohia sa, o viziune care desi se exprimă într-o lume în plin proces de secularizare, totuși scapă secularizării, altoindu-se pe coordonatele vii, echilibrate și sănătoase ale creștinismului răsăritean. Pendularea și accentul când pe institutie în detrimentul evenimentului, când pe eveniment în detrimentul institutiei aparține creștinismului apusean de factură catolică și protestantă, cu toate consecințele pastoral-misionare și culturale ce decurg de aici.

În 25 aprilie 1928 trimite Consiliului arhiepiscopar tabelul bibliotecii parohiale înființate începând cu Ziua Învierii și care cuprinde 143 de volume, majoritatea ca donație făcută de „Casa acoalelor” din București prin profesorul Nicolae Vasilescu, între care și o Biblie donată de preotul Ilarion Felea.¹⁰³

Venind ca preot la Arad participă împreună cu episcopul Grigorie Comsa la mai multe sfinte slujbe, festivități și alte evenimente culturale rostind foarte multe predici și conferințe. Părintele Felea relatează ultima întâlnire cu Episcopul Comsa în legătură cu ziarul „Calea Mântuirii”. L-a întrebat – 17 mai 1935 – ce să facă cu „foaia” *Calea Mântuirii*, la care episcopul i-a răspuns: „Dă-i înainte părinte Felea – să scoatem barem 20 de numere”. Peste o săptămână la 25 mai 1935, episcopul Grigorie Comsa moare.¹⁰⁴ În 2 februarie i-a aprte la instalarea episcopului Andrei Magieru ca episcop al Aradului.¹⁰⁵ În 30-31 iulie este chemat la Oradea de către Episcopul Dr. Nicolae Popoviciu pentru a i se oferi catedra de Apologetică și Dogmatică din cadrul Academiei Teologice de acolo.¹⁰⁶

În 3 septembrie 1937 i-a parte la sedința Culturală a Consiliului Eparhial unde se hotărăște apariția din nou a „foii” *Calea Mântuirii*.¹⁰⁷ Colaborarea cu Episcopul Andrei Magieru devine foarte strânsă și rodnică. Astfel, după numirea pe care acesta i-o acordă Părintelui Felea în cadrul Academiei Teologice din Arad și ca preot paroh la Catedrala din Arad, la

¹⁰³ *Ibid.*, p. 78.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 192.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 210.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 222.

¹⁰⁷ *Idem, Opera vietii mele – ziar personal 1937-1944 (II)*, p. 2.

26 mai 1940 i-a parte ca membru activ la lucrările Adunării eparhiale a Episcopiei Aradului, iar în sedinta de după-masa aceleasi zile este ales consilier onorific ordinar în Sectia culturală a Episcopiei. De asemenea devine si secretarul sedintei a treia a Adunării eparhiale, ceea ce în acea vreme însemna foarte mult.¹⁰⁸ În 19 mai 1941 este ales membru onorific supleant în Sectia administrativ-bisericească a Consiliului Eparhial.¹⁰⁹

În sedinta deschiderii Adunării Eparhiale – 3 mai 1942 – cu toti membrii clerici din Adunare de fată, propune: a) înfiintarea scolilor duminicale; b) înfiintarea unei reviste de propagandă religioasă în popor. În cadrul Adunării Eparhiale din 7 mai 1942 se hotărăște reeditarea foii „Calea Mântuirii” sub conducerea unui Comitet de redactie din care fac parte: Ilarion Felea, Florea Codreanu, Pentru Bogdan, Ioan Ungureanu – fost secretar general al Uniunii baptistilor din România. „Calea Mântuirii” se propune să se tipărească de la Rusalii, când va începe si ^acoala de duminică.¹¹⁰ La 22 iulie 1943 este încredintat de Episcopul Andrei Magieru pentru a tipări în calitate de redactor foaia Calea Mântuirii¹¹¹. La 30 decembrie 1944 primeste distinctia de protopop onorariu, iar la 4 noiembrie 1945 este hirotosit de Episcopul Andrei în protopresbiter.¹¹² La 24 august 1947 este ales secretar general al Adunării Eparhiale, iar în noiembrie 1947 membru în Comisia culturală a Congresului National Bisericesc.¹¹³ După 21 de ani de preotie si 10 ani de profesor de teologie este hirotosit de către Episcopul Andrei Magieru – 25 decembrie 1947 – iconom stravofo.¹¹⁴

V. Ilarion Felea si Academia Teologică

a) Profesor la Academia Teologică din Cluj

În 24 septembrie 1937 primeste numirea de Preot-Profesor suplinitor la disciplinele Dogmatică si Sectologie la Academia Teologică din Cluj,

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 101-102.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 133.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 160.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 281. Între 19 iunie si 8 ocombrie 1944 încredintează răspunderea pentru *Calea Mântuirii* lui Gheorghe Litiu si pentru *Biserica si ^acoala* preotilor Demian Tudor si Pentru Bogdan (p. 294).

¹¹² *Idem*, *Opera vietii mele – ziar personal 1944-1956 (III)*, p. 5, 14.

¹¹³ *Ibid.*, p. 33, 37.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 39.

numire pe care o face Episcopul Nicolae Colan. În 29 septembrie își i-a în primire suplinirea catedrei de Dogmatică și Sectologie la Academia Teologică din Cluj.¹¹⁵ După ce cere concediu săptămânal de patru zile de la Episcopia Aradului, care i se aprobă în vederea susținerii cursurilor la Academia Teologică din Cluj, este prezentat studenților de acolo în 6 octombrie 1937 de Pr. Rector Gal Munteanu prin cuvinte din care transpare convingerea acestuia că Părintele Felea va fi „un demn urmaș al d-lui profesor Bucevschi”.¹¹⁶ Deja numai la o zi, Părintele Laurentiu Curea îl informează pe Părintele Felea că studenții îi dau vesti bune despre modul și conținutul lecțiilor predate¹¹⁷ 23-27 mai 1938 încheie la Cluj cursurile de Dogmatică și Sectologie din anul academic 1937-1938¹¹⁸.

b) Profesor la Academia Teologică din Arad

La 12 septembrie 1938 i se comunică la Episcopie din partea Episcopului Andrei Magieru că începând cu 1 octombrie va fi numit profesor la Academia Teologică din Arad în locul Părintelui Teodor Botis – trecut la pensie.¹¹⁹ După aflarea acestei vesti, pleacă la Cluj – 19-20 septembrie – pentru a se sfătui cu Episcopul Colan pentru care catedră să opteze: cea de la Cluj sau cea de la Arad. Episcopul îi lasă libertatea de a alege pentru a nu fi „cu inima împărțită” declarând totodată că „I-ar părea rău să ne despărțim, dar nu mă poate forța să mă hotărâsc într-un fel sau altul”. Secretarul Episcopiei de la Cluj – Ioan Goron – îi sugerează să opteze pentru catedra de la Arad și să ceară de la Episcopul Nicolae Colan să-i aprobe să se prezinte după doctorat la concursul pentru ocuparea catedrei de la Cluj – sfat pe care l-a și urmat¹²⁰. În 21 septembrie va înainta cererea pentru obținerea catedrei de la Academia Teologică din Arad, rămasă vacantă prin pensionarea Părintelui Rector Teodor Botis, iar în 27 septembrie 1938 va fi numit în ședința plenară a Consiliului

¹¹⁵ Idem, *Opera vieții mele – ziar personal 1937-1944, (II)*, p. 3-4.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 5.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 5-6.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 26-28. La examenele de sfârșit de an din 21 doar pe un student cade – 14-16 iunie 1938 și 20-24 iunie 1938.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 35.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 37.

Eparhial Arad, profesor titular provizor la Academia Teologică din Arad.¹²¹ În după-masa aceleiasi zile în cadrul unei sedinte la resedinta episcopală au fost chemati profesorii sub presidentia Episcopului Andrei stabilindu-se studiile predate pe cursuri si ore. La dorinta Episcopului, Părintelui Felea i s-au dat pe lângă Dogmatică si Morală, si Omiletica si Ascetica si Mistica – „adecă miezul studiilor teologice – în total 14 ore săptămânal”.¹²²

Observăm strânsa legătură dintre episcop si profesorii de teologie, pe de o parte, si grija si implicarea personală a episcopului în bunul mers al Academiei Teologice din Arad, pe de altă parte. La deschiderea festivă a cursurilor Academiei Teologice – 2 octombrie 1938 – a vorbit Rectorul Dr. Nicolae Popoviciu, Episcopul Andrei si Episcopul anglican Harold de Gibraltar, după care toti profesorii academiei au fost invitati Episcopului Aradului la masă. Atât Rectorul Popoviciu, cât si Episcopul Andrei au fost optimisti privind o viată nouă în cadrul Academiei, intensificată atât de noua lege a învățământului, cât si de prezenta noilor profesori Felea, Deheleanu, Bancea – „care au dat până acum dovezi de vrednicie.”¹²³ La 11 ianuarie 1939 primeste de la Ministerul Educatiei Nationale numirea de profesor suplinitor la Academia Teologică din Arad.¹²⁴

¹²¹ *Ibid.*, p. 38-39.

¹²² *Ibid.*, p. 39.

¹²³ *Ibid.*, p. 40-41. Părintele Felea predă 14 ore pe săptămână după cum urmează: Dogmatică 6, Morală 4, Ascetică si Mistică 2, Omiletică practică 2. Concomitent catehizează 10-12 ore pe săptămână la „coala primară din Arad-^aega, precum si la alte scoli din Arad: ^acoala nr. 1, ^acoala Primară de fete, e.t.c (p. 75). În urma conferintei de la Episcopia Aradului – 14 octombrie 1940 – Părintele Felea va preda săptămânal la Academia Teologică, Dogmatica 6 ore, Omiletica practică 2 ore, Mistica 2 ore (p. 116). În 6 octombrie 1941 consemnează ca a început cursurile la Academia Teologică si va preda săptămânal 6 ore de Dogmatică, 4 Apologetică, 2 Ascetică si Mistică (p. 144, 171). Este foarte important de remarcat faptul că Dogmatica, Apologetica si Mistica predate de Părintele Felea erau orientate spre o diseminare a lor în practica omiletică si mai apoi exprimate actualizat înaintea credinciosilor. Deci, teologia, Părintele Felea nu o gândeste într-un cerc închis, menit să satisfacă doar orgoliul intelectual al specialistilor, ci într-un spirit pastoral-misionar accentuat, o gândeste ca deschidere maximă spre credinciosi, ca o atingere cu viata si gândirea credinciosilor prin serviciile si diversele metode ale predicii. Finalitatea dogmaticii, misticii, apologeticii trebuie să fie predica, prin care teologul sau preotul face cunoscut într-o formă accesibilă adevărul mântuitor, credinciosilor. Tot în acest sens nu conține o divizare între aceste discipline si evlavia si trăirea creștină.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 48.

Începuse al II-lea război mondial, iar la 24 ianuarie 1940 I-a jurământul Cohortei studenților de la Academia Teologică prin care aceștia s-au încadrat în Frontul Național Studentesc vorbindu-le în aula Academiei despre misiunea studenților în cadrul acestui Front și trimițând telegrame în acest sens: regelui Carol al II-lea, Ministerului Educației Naționale, Comandamentului Suprem al Frontului Național Studentesc și Comandamentului Diviziei Cluj al Frontului Național Studentesc.¹²⁵ În 15 august 1940 participă la stâlpul oficiat la catafalcul lui Teodor Botis în Aula Academiei Teologice, iar în 16 august la procesiunea transportării în catedrală și prohodul fostului rector Teodor Botis.¹²⁶

La 1 septembrie 1940 i-a parte la adunarea națională de protest din Aula Academiei Teologice, tinută sub prezidenția Episcopului Andrei Magieru privind actul dezmembrării Ardealului¹²⁷.

În urma examenului susținut la catedra de Dogmatică și Apologetică având ca și membri ai Comisiei pe Dr. I. Petreută, S. Țiclovan și G. Popoviciu, primește numirea de profesor titular la Academia Teologică din Arad – la data de 16 aprilie 1941.¹²⁸ La 6 noiembrie 1942 finalizează manuscrisul colecției de schite și predici, *Duhul Adevărului*, care va fi premiat de Academia Română la 31 mai 1943.¹²⁹ La 27 ianuarie 1944 va fi titularizat definitiv la catedra Academiei Teologice din Arad în sedință plenară.¹³⁰

În 30 ianuarie 1945 prezintă un memoriu șefilor de Autorități de la Primărie – la care au colaborat și alți preoți – pentru aducerea la Arad a Facultăților de Teologie, Drept, Litere și Filosofie.¹³¹ La 26 noiembrie 1946 finalizează lucrarea *Religia iubirii*.¹³²

¹²⁵ *Ibid.*, p. 88. Consemnează o excursie împreună cu 40 de profesori și studenți de la Academia Teologică din Arad, în Jugoslavia – „prima oară în străinătate” și în alte localități din țară vizitând mănăstiri și călătorind cu vaporul pe Dunăre (p. 105-106) Această excursie vorbește nu numai despre legătura constructivă și sinceră dintre profesorii Academiei și studenții ei, ci și dintre profesorii Academiei întreolaltă.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 110.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 112.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 127, 131.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 172, 280. La 20 iunie 1943 termină de revăzut și adăugat pentru tipar editia a II-a din lucrarea *Duhul Adevărului* (p. 281) pe care o începe să o retipărească cu data de 21 iulie 1943 și o finalizează la 18 septembrie 1943. (p. 283).

¹³⁰ *Ibid.*, p. 288.

¹³¹ Idem, *Opera vieții mele – ziar personal 1944-1956 (III)*, p. 6.

¹³² *Ibid.*, p. 19.

La 1 iulie 1947 este numit rector al Academiei Teologice din Arad în sedinta administrativă și apoi în cea plenară a Consiliului Eparhial. Primul act pe care îl va face după ce preia funcția de la fostul rector, S. ăiclovan, este abonarea Filocaliei (tradusă de Părintele Stăniloe) și cumpărarea Izvoarelor Ortodoxiei, pentru biblioteca Academiei¹³³. O orientare duhovnicească și înnoitoare în ceea ce privește teologia românească.

La 22 august 1947 are loc primirea localului Academiei Teologice de la Colegiul Militar al orfanilor de război care au fost adăpostiti aici timp de doi ani.¹³⁴ În urma acestei restituirii la 6 octombrie are loc sfințirea localului Academiei teologice și transmutarea cu ajutorul elevilor și studenților a Bibliotecii Academiei din podul casei din strada Eminescu nr. 34 în sala festivă a Academiei. Au loc lecturi și meditații cu studenții – 7-12 octombrie – în concomitență cu sortarea bibliotecii și aranjarea sălii festive.¹³⁵ În 13 octombrie 1947 are loc o consfățuire cu profesorii, Gala Galaction sub prezidiul Episcopului Andrei pe tema marxismului, politiciii și vietii religioase terminată cu concluzia: „teoretic nu putem colabora, practic da”.¹³⁶

La deschiderea festivă a cursurilor la Academia Teologică din Arad – 14 octombrie 1947 – Episcopul Andrei caracterizează etapa nouă în care intră această institutie după cele două războaie mondiale ca un al treilea templu în care intră Hristos.¹³⁷ Într-adevăr se observă schimbări senificative. De pildă în 7 noiembrie, Părintele Felea participă la Doxologia pentru prietenia româno-sovietică în aula Academiei conferențiind despre *Influentele culturale între Rusia și România*.¹³⁸ Patronul Academiei Teologice a fost „Sfântul Nicolae” a cărui icoană alături de tabloul episcopului Ioan Metianu – ctitorul edificiului Academiei – au fost asezate în sala festivă – 6 decembrie 1947.¹³⁹ Se intensifică misiunile cu studenții și corul Academiei în parohiile din jur, descoperindu-se astfel rolul misionar-pastoral al Academiei.

¹³³ *Ibid.*, p. 30.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 33.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 35.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 35.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 35.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 37.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 38.

La 12 august 1948 are loc la Arad sinod mitropolitan format din Mitropolitul Vasile Lăzărescu, Episcopii Andrei Magieru al Aradului si Veniamin Nistor al Caransebesului, de fată fiind si Ilarion Felea. Sinodul i-a în discutie mentinerea Academiei Teologice la Arad.¹⁴⁰ În 27 octombrie 1948 participă la o sedintă plenară pentru a lua la cunostiintă Noul statut de organizare a Bisericii, reforma învățământului teologic prin care la Arad se înfiinta un Institut Teologic de grad universitar, regulamentul pentru alegeri si întoarcerea „unitilor” la Biserica Ortodoxă. Părintele Felea arată că „am apărat teza Institutului la Arad si nu împărtit cu Timisoara”.¹⁴¹

În urma arestării din 6 ianuarie 1949, este scos din învățământul teologic prin decizia Ministerului Cultelor numărul 1890/1949, publicată în Monitorul Oficial din 27 ianuarie 1949. La art. 3 aliniatul 2 se prevede că Părintele Felea poate fi încadrat în corpul clerical, încadrare realizată de Comisia patriarhală care a lucrat la Alba-Iulia si prin aprobarea Ministerului Cultelor nr. 30.555/1948, cu un salariu brut lunar de 4.888 lei. Este încadrat ca preot al Catedralei din Arad prin decizia Episcopiei Aradului nr. 131/1950. Referitor la motivul scoaterii din învățământ, Părintele Felea arată că aceasta constă în lucrarea „Duhul Adevărului” (câteva pasaje indicate probabil de V. Popescu), motiv care putea exclude si expune pe toti vlădiciei si pe toti profesorii de Teologie ortodoxă”.¹⁴²

Ca preot își mentine preocupările publicistice si orientările înspre cultura teologică. Astfel redactează *Îndrumătorul* (Calendarul eparhial) pe 1952, *Catehismul crestinului ortodox* (30.000 exemplare), tipărit si în *Îndrumătorul* Arhiepiscopiei Timisoarei sun titlu *Tâlcuirea sărbătorilor*.¹⁴³ În 2 septembrie 1955 scrie: „Am terminat corecturile si reviziile la Cartea de rugăciuni, tipărită la Diecezana în 50.000 (cincizecimii) exemplare, în Iunie, Iulie si August, ajutat de Tudor si Codreanu. Pe lângă Calea Mântuirii (1935, 1944-1946), Catehismul crestin ortodox în trei editii (1940, 1946 si 1952 în calendar) am dat credinciosului nostru popor si Cartea de Rugăciuni. Pentru toate fie lăudat bunul Dumnezeu”.¹⁴⁴

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 50

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 52.

¹⁴² *Ibid.*, p. 57.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 92.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 191-192.

În 28 martie 1953 la vârsta de 50 de ani termină cele patru volume de meditații despre viața religioasă duhovnicească: *Spre Tabor* (I) Pregătirea; (II) Curățirea, (III) Luminarea, (IV) Desăvârșirea. Părintele Felea scrie în Jurnalul autobiografic: „Cu voia lui Dumnezeu urmează slefuirea și...tipărirea lor. Aci e culmea și încheierea operei vieții mele”.¹⁴⁵

În 24 noiembrie 1956 vizitează – în contextul unui itinerar mai amplu pe la bisericile și mănăstirile din țară – pe Părintele Dumitru Stăniloae, acasă pe Calea Mosilor. În 30 noiembrie 1956 termină într-o primă redactare *Din vietile Sfintilor* sau *Religia Sfintilor*.¹⁴⁶ Aceasta este ultima însemnare despre vreo carte sau proiect teologic în Jurnalul autobiografic.

VI. Ilarion Felea și politica

Atitudinea Părintelui Felea față de politica timpului, față de bolșevismul și comunismul ateu, va determina sfârșitul său martiric în temnița de la Aiud la 18 septembrie 1961, fiind îngropat într-o groapă comună. Un aspect al vieții și activității sale ca preot mai ales la Arad, îl constituie tocmai această reacție critică față de comunism și simpatie distantă față de miscarea legionară, fără a fi legionar.

Prima notificare în jurnalul autobiografic despre atitudinea Părintelui Felea vis-a-vis de o anumită formă de politică o întâlnim în cadrul unei conferințe pastorale lunare a preoților Zarandului ținută la Brad. În cadrul acestei conferințe participă activ la discuțiile pe marginea referatului susținut de preotul I. Florea din Baia de Cris referitor la pericolul bolșevismului și sectarismului și mijloacele de combatere a lor. Sustine că relele vin dinspre oras spre sat și că răul trebuie căutat și vindecat la rădăcină. De asemenea reclamă unele rele „care sunt încuibate la „centrele” noastre”.¹⁴⁷

La 19 martie 1928 scrie în Jurnalul autobiografic: „ceea ce din punct de vedere practic nu are urmări bune (ex. ateismul, materialismul e.t.c.) nici din punct de vedere teoretic nu poate să fie adevărat”.¹⁴⁸ Începe să se contureze tot mai clar poziția Părintelui Felea vis-a-vis de ateismul și

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 126.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 227.

¹⁴⁷ *Idem, Opera vieții mele – ziar personal 1927-1937 (I)*, p. 44-45.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 70.

materialismul dialectic comunist aflat într-o ofensivă îngrijorătoare în acea vreme.

La 6 decembrie 1934 participă la Casa Culturală din Arad la adunarea obștească luând atitudine contra „Acordului de la Roma” cu privire la „Statutul catolic ardelean”.¹⁴⁹ La 21 iunie 1936 votează în cadrul adunării parohiale în vederea alegerii deputatului Dr. C. Radu în Congresul National, candidatură stabilită în prealabil cu Părintele Codreanu în casa parohială. Observăm influența pe care Biserica și preoții ei o aveau în ceea ce privește politica țării văzută în legătură cu necesitățile Bisericii.¹⁵⁰

La 5 decembrie 1937 după Utrenie și Liturghie face parastas și înaltă rugăciuni „pentru odihna și fericirea eroilor legionari Ioan Mota și Vasile Marin morți pentru apărarea crucii și culturii creștine”. Comentariul Părintelui Felea legat de acest eveniment, continuă: „În vremurile de la începutul creștinătății, când creștinii erau prigoniți, chinuți și uciși pentru legea lor cea nouă și mântuitoare, se spunea vorba: Sângele este sământa creștinătății. Să deie Bunul Dumnezeu ca din sângele eroilor legionari să se facă sământă pentru înmulțirea luptătorilor pentru apărarea și înaltarea crucii, culturii și civilizației creștine”.¹⁵¹

Observăm cum Părintele Felea se pare că este prins în mentalitatea vremii. Afinitățile cu ideile și idealul legionar sunt evidente în acest pasaj reprodus din Jurnalul autobiografic. Această tendință o întâlnim în majoritatea cazurilor intelectualilor români și chiar a teologilor de marcă din perioada interbelică care erau puși în principal să aleagă, liber, ce-i drept, între două rele, mișcarea comunistă și mișcarea legionară. Totuși, deși întâlnim anumite afinități față de mișcarea legionară, el se și delimitează foarte clar de aceasta: „La Casa Culturală adunare legionară (...) unde am vorbit: Nu am făcut politică și nu sunt legionar, dar vorbesc ca preot: Mișcarea legionară va birui sigur, căci: 1) a cucerit tinerimea țării; 2) are un cap care știe ce vrea și e ascultat și 3) are la temelie ei adevărul, credința și dragostea creștină și în contra acestora nu avem nici o putere”.¹⁵² Cred că afinitatea Părintelui Felea față de mișcarea legionară

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 181.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 221.

¹⁵¹ Idem, *Opera vieții mele – ziar personal 1937-1944 (II)*, p. 9.

¹⁵² *Ibid.*, p. 9-10.

nu constă într-o orientare politică, cât într-o identificare în cadrul ei a unor valori crestine, prin care însăși politica poate deveni mai viabilă și adevărată. De asemenea, dorește ca preot să participe la transformările politice, sociale și culturale care au loc în societate din care fac parte creștinii. Din acest punct de vedere Părintele Felea își asumă miscarea legionară atât prin referințele ei la valorile creștinismului, cât și prin orientările vremii, care în rândul tineretului tindeau spre simpatizarea cu această miscare. Desigur, aceste acțiuni în cea mai mare parte justificabile, îl vor costa mult prea scump pe Părintele nostru în timpul dictaturii comuniste. Părintele Felea iubeste implicarea ca preot nu numai în ceea ce privește dimensiunea cultică, pastoral-misionară și teologică a Bisericii, ci și în ceea ce privește rolul creștinului în cetate. El își asumă astfel contextul istoric în care mărturiseste pe Hristos, cu scopul de a-l face mai apropiat de valorile Evangheliei și ale Bisericii. În acest sens, politica devine o problemă de interes pentru orice creștin iubitor de țară și viettor în societate. El îndeamnă credincioșii pentru a se prezenta la alegerile parlamentare din 20-22 decembrie 1937 „ca români iubitori de țară și creștini temători de Dumnezeu”.¹⁵³ Aceste acțiuni ale Părintelui Felea, pentru a fi înțelese în autenticitatea lor, trebuie abordate și analizate în contextul în care au fost realizate, context în care creștinismul ortodox avea o mare relevanță socială prin diversele lui implicații în diferitele aspecte și pe diferitele paliere ale societății din perioada interbelică.

În 20 septembrie 1938 în urma unui denunț făcut de Nas Augustin – necunoscut – în legătură cu pronunțarea numelui legionarilor Mota și Marin în cadrul parastasului pentru fiul său din data de 27 august, este perchezionat corporal și la domiciliu de către comisarul Săniută, agentul Iordache și alți doi sergenți, cărora le prezintă și predă de bună voie „Cărticica sefului de cuib” (1933). De asemenea cerând a doua zi explicații politiei, infirmă pomenirea numelor celor doi legionari în cadrul parastasului amintit, precum și faptul că în 27 august nu a făcut nici un parastas, ci în 18 august, fără a pomeni pe altcineva decât numele fiului său. Mai mult, parastasul nu l-a slujit Părintele Felea, ci Preotul Teodor Tătaru.¹⁵⁴ Între

¹⁵³ *Ibid.*, p. 10-11.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 37-38.

20-22 septembrie 1940 îl întâlnim în sobor la sfintirea sediului legionar din Primăria Arad rostind o cuvântare despre puterea minunată a jertfei, precum și la Dezna unde tot în sobor participă după Sfânta Liturghie la procesiunea și parastasul oficiat la mormântul legionarului Dr. Ioan Mănduta.¹⁵⁵

În 16 noiembrie 1940 participă la Palatul Cultural cu o cuvântare despre „Revoluția legionară”, în cadrul festivalului teologilor pentru *ajutorul legionar*.¹⁵⁶ În 27 noiembrie 1940 consemnează două evenimente care aveau importanță: deshumarea căpitanului C.Z. Codreanu la Jilava și împuscarea lui Nicolae Iorga.¹⁵⁷ Părintele Felea se descoperă ca un luptător împotriva bolșevismului. Astfel, la 22 iunie 1941 când România, Germania și Finlanda încep războiul împotriva rusilor, el exclamă: „...a început războiul sfânt împotriva bolșevismului, Germania, România și Finlanda. (...) toată țara a îngenucheat. Cu noi este Dumnezeu...”.¹⁵⁸ Observăm că prin „război sfânt” Părintele Felea acordă implicării religioase luptei contra bolșevismului. În acest sens la 17 octombrie 1941 rosteste o cuvântare la spital despre „însemnătatea războiului nostru împotriva bolșevismului”, urmată de o manifestare „patriotică” împreună cu studenții.¹⁵⁹ La 7 martie 1943 rosteste conferința „Crestinismul și comunismul ateu” la Căminul Industriștilor.¹⁶⁰ De asemenea va vorbi intelectualilor despre pericolul bolșevismului și al comunismului.¹⁶¹ Observăm o implicare masivă prin predici și conferințe a Părintelui Felea în ceea ce privește avertizarea creștinilor din diferite clase sociale și profesii despre pericolul comunismului și consecințele sociale, religioase și spirituale ale acestuia.

Odată cu semnarea armistițiului dintre România și Rusia (23 august 1944) și cu începutul anului 1945, bolșevismul pe care la înfierat și condamnat în atâtea ocazii părea că prinde putere tot mai multă în România. Astfel, vor începe și replicile la adresa celor care se declaraseră

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 114.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 118.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 119. Consemnează și spovedirea legionarilor (p. 121).

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 137.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 145.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 276.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 278

împotriva lui. Între 7-30 martie 1945 Părintele Profesor Ilarion Felea este arestat la Chestura Politiei Arad. Iată cum relatează el evenimentele: „7 III seara pe la ora 21 (si un sfert n.n.) o echipă din F.N.D. (Frontul National Democrat) m-a poftit la Politie din ordinul F.N.D. Echipa era compusă dintr-un politist (sergent), doi tineri minoritari (unguri sau evrei) si Zaharie Matcău, muncitor la atelierele CFR – Arad, conducătorul echipei. Asigurat de el că împotriva mea nu se află nici o vină si că a doua zi voi fi eliberat, am fost retinut totusi la politie, fără de nici un interogator. Mâncare de acasă, dormit pe jos – în 25-26 am fost vizitati toti detinutii (...) spovediti si cuminecati de către P.S.S. Episcopul Andrei Magieru. Se sustinea că ne duce în lagăr, la Tribunalul Poporului în Rusia, la zid, e.t.c. Mari emotii, mai ales în zilele de 29-30 III”.¹⁶²

Părintele Felea descrie modalitatea si vicisitudinile spirituale si materiale ale călătoriei la Caracal din 30 martie-3 aprilie 1945: „Dimineata, pe la ora 6, am fost adunati în curtea Chesturii, încadrati în politisti si comisari, având în frunte pe evreul Puries (dat afară de la Fabrica de textile pentru furt) am fost dusi la gară, unde 38 de persoane cu bagaje, am fost înghesuiti într-un vagon de vite, păziti de 5 politisti si cu agentii Litiu si Nichici (muncitor de la Astra). În jur mai erau la gara Arad, tot felul de agenti secreti ca Binder, Steru Fiuli, Darida s.a. De vineri dimineata am călătorit – cu mari întreruperi – până marti dimineata, de la Arad până la Caracal, în lagăr pentru detinuti politici”.¹⁶³ La Caracal sunt instalati în cabana 26 în paturi suprapuse. Aici se întâlnește cu C. Gane – autorul Vietilor de Doamne si Domnite, P.P.Panaïtescu – profesor universitar, Petre Pascu – poetul s.a. Modalitatea de a munci este una degradantă: „Lucru la căratul pământului cu targa de la săparea unui closet la astuparea altuia”.¹⁶⁴

La data de 15 aprilie 1945 este consemnat în Jurnalul autobiografic primul serviciu religios în lagăr unde erau aproape 100 de preoti, cu părintele Victor Rădulescu-Ploiesti. Acest serviciu a constat din: Utrenia si Liturgia fără partea de la *Heruvic* până la *Fie numele Domnului*, cu *Crezul*,

¹⁶² Idem, *Opera vietii mele – ziar personal 1944-1956 (III)*, p. 7-8.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 8. Părintele Felea aminteste câteva nume din Arad care au suferit împreună cu el: C. Magieru, I Ungureanu, fratii Noveanu, D-na Preda, ing. Tripa s.a.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 9.

Tatăl nostru și o rugăciune pentru cei din lagăr – la 22 aprilie la fel.¹⁶⁵ Serviciile religioase se intensifică în lagăr cu slujba Aghiasmei, cu Taina Sfântului Maslu în sobor, cu Spovedanii în Vinerea Patimilor și Cuminecări în Sâmbăta Pastilor, Învierea în curtea lagărului la ora 5. „Am servit în sobor, ca reprezentant al Ardealului în odăjdii complete, cu protopopul Al. Popescu-Caracal, asistați de preoți (cu epitrahile) (...) Am oficiat proscomidia și Sfânta Liturghie și am cuminecat vreo 20 de credincioși. La Vecernie am citit Evanghelia în limba latină din *Missale Romanum*”.¹⁶⁶ Serviciile religioase continuă în lagăr săvârșite mai ales în sobor mai ales la Înălțarea Domnului, la Rusalii, la Sfântul Ilie. În 29 iulie 1945 Episcopul Andrei Magieru vizitează pe arădeni în lagărul de la Caracal.¹⁶⁷ La 19 august 1945 este eliberat, iar la 21 august ajunge acasă din nou, unde găsește soția bolnavă.¹⁶⁸

La începutul anului 1949, mai exact la data de 6 ianuarie are loc din nou o perchezitie domiciliară (ora 3) urmată de arestare la Securitate (ora 5) și privare de libertate în celula 5. Urmează o serie de anchetări: 18 ianuarie la Penitenciarul Arad (celula 82), 9-12 septembrie, 27 septembrie-6 octombrie la Securitate, 8 octombrie la Timisoara, 25-26 octombrie procesul la Tribunalul militar pentru nedenuntarea lui C. Gligor și P. Boldor din Conop. Pedepsă: un an corecțională (9 luni în Arad, 1 lună în Timisoara – Penitenciarul civil – și două luni (14 noiembrie-5 ianuarie 1950) la Aiud. Între 5-7 ianuarie 1950 este la Securitatea Aiud, iar în 8 ianuarie ajunge în gara Arad, întâmpinat de soția Valeria, de Ioan, Olga și Victor.¹⁶⁹ Este scos din învățământul Teologic. Motivul scoaterii din învățământul teologic este neînțeleș de Părintele Felea, care mărturiseste: „Am fost scos din învățământul teologic și din bugetul statului „pentru atitudine antidemocratică”(?!)”.¹⁷⁰ Într-un „adaos” la scurta autobiografie de la începutul volumului al II-lea din Jurnalul autobiografic, Părintele

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 9-10.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 10.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 12. Împlinirea a 18 ani de la căsătorie și de la hirotonie are loc în lagăr. „optsprezece ani de la cununie. Fără pâine. Putină de la C. Gane”.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 13. Absenta de acasă a durat 168 de zile.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 56-57.

¹⁷⁰ *Idem, Opera vietii mele – ziar personal 1937-1944 (II)*, p. 5.

Felea afirmă următoarele: „Celor trei perchezitii domiciliare si arestări (7 III-20 VIII 1945, 6 I 1949-6 I 1950 si 3-4 IX 1952) le-au premers distinctiile: brâul rosu 5 XI 1939, protopresbiter onorific 30 XII 1944, iconom stavrofor 25 XII 1947, steaua României în grad de cavaler 9 V 1942 si premiul Academiei Române „Eufimia si Ioan Andrei” – 9 VI 1943 pentru colectia de predici „Duhul Adevărului”.¹⁷¹ Cu siguranță că toate acestea nu valorau nimic înaintea noului regim instaurat în România.

VII. Reflectii în Jurnalul autobiografic si germenii operei teologice

În unele părți ale Jurnalului autobiografic, Ilarion Felea exprimă anumite reflectii teologice cu implicatii ontologice profunde. Dincolo de vulgaritatea comună pe care a repudiază, mărturiseste aspiratia spre un ideal care îl plasează în vecinătatea teoriei epectazelor a Sfântului Grigorie de Nyssa sau a urcării lui Moise pe Muntele Sinai: „iubesc cu ardoare idealul de aceea mereu aspir si vesnic sunt nemultumit”.¹⁷² Pentru el pânganismul înseamnă un iad pământesc, iar adevărurile crestine – personificate de nevinovăția lui Beatrice fecioara – înseamnă raiul pământesc.¹⁷³ Reflectiile despre moarte sunt revelatoare de sens: „moartea este nemuritoare”, în sensul că deschide usa si desvăluie misterul vietii vesnice.¹⁷⁴ Iubirea devine centrală pentru fericirea, norocul, cinstea si poezia casei, pentru că „unde i iubire este binecuvântare si sfințenie”. Pentru Părintele Felea „Dumnezeu, ideal, iubire sunt sinonime” de unde rezultă că „punctul central, principiul activ si legea vietii este iubirea”.¹⁷⁵

Observăm o centralitate a iubirii în gândirea Părintelui Felea căreia îi dă o perspectivă teocentrică care desi se exprimă în lumea aceasta își are originea si tinde spre Dumnezeu ca ideal suprem. Mai târziu va scrie *Religia iubirii*. Iubirea este secundată de nădejde pe care si-o însuseste,

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 8.

¹⁷² *Idem*, *Opera vietii mele – ziar personal 1927-1937 (I)*, p. 62.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 62-63.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 63.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 64-66

de o pozitivitate a gândirii, de un optimism autentic creștin și practic: „Nu fii decepționat...Soarta totdeauna se întoarce în favoarea omului care știe aștepta”.¹⁷⁶ Relationat cu aceasta și sub influența revistei *Gândirea* arată că „adeseori tăcerea spune mai mult decât graiul”.¹⁷⁷ Această reflecție care își are originea în Sfânta Scriptură, o întâlnim ca o constantă în teologia patristică de la Scrierile Părinților Apostolici, până la Părintii Patericului. Pentru Felea – care își asumă unele ziceri ale principesei Ileana – *fericirea* este un element ce stă la îndemâna oricărui om indiferent de starea economică și socială. El plasează fericirea pe coordonatele interioare ale conștiinței și nu în asimilarea lucrurilor și obiectelor trecătoare. Originea fericirii constă în „sentimentul datoriei împlinite”.¹⁷⁸ Pentru Părintele Felea fiecare om este o enigmă și își are istoria lui.¹⁷⁹

Face apel la smerenia științei care atât timp cât nu poate descoperii „totul” trebuie să se „închine” religiei.¹⁸⁰ De asemenea, nu concepe o știință fără religie mărturisind că „știința și filosofia ateistă greșeste când vorbește de eliberarea rațiunii de religie”.¹⁸¹ Era plină epocă a ateismului militant și afinitatea pentru apologetică a Preotului Felea începe să se facă simțită. Întâlnim aici germeii unei apologetici creștine pe care o va elabora magistral în anii '40 și care își păstrează în marea ei parte prosperitatea, pertinenta și actualitatea mesajului și la începutul secolului al XXI-lea.

^atiti ce este interesant și profund exemplificator în majoritatea acestor reflecții? Majoritatea au luat naștere – așa cum reiese din Jurnalul autobiografic – în urma unei exercitării pastorale și misionare ale preotiei în parohie. Aceste reflecții sunt inspirate și fundamentate pe viața Bisericii corelată cu viața cotidiană a creștinilor pe care îi spovedea, îi cumineca, se ruga la căpătâiul lor, îi vizita. Teologia este astfel pusă într-o relație nesistematică și deloc programatică cu viața sacramentală a Bisericii, cu

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 64. Mărturiseste sublimitatea durerii, mărturisire care peste timp o va experia (p. 65).

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 65.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 68.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 89

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 63

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 64.

misiunea si necesitățile pastorale ale ei. De pildă, în 31 mai 1930 scria în Jurnalul autobiografic: „Un botez – Inspiratie: ideea unei lucrări: „Sfintii Prooroci, Apostoli si Evanghelisti” – Biografii sacre”.¹⁸² Această relationare nu este concluzia vreunui program stiintific si teologic initiat sistematic si urmărit precis, ci este concluzia fericită a unei vieturi si mărturisiri autentice a lui Hristos în mijlocul oamenilor, care înseamnă a face o teologie întrupată si în intimă corespondență cu viata Bisericii. Asistăm astfel – în primă fază – la construirea si elaborarea tacită a unei teologii în corespondență cu spiritualitatea si viata Bisericii si impicit a crestinilor din parohia încredințată lui. Aceasta arată nu numai autenticitatea viziunii sale teologice care nu se construiește într-un „cabinet”, ci si racordarea Preotului Felea cu toată fiinta lui, prin intermediul preotiei Bisericii, la necesitățile, aspiratiile si perspectivele spirituale ale omului contemporan lui, vietuitor în Biserică si în lume.

Concluzii

Jurnalul autobiografic al Părintelui Felea are o însemnătate covârșitoare nu numai pentru cei deprinsi cu studiul teologiei sau cu slujirea la altarul Bisericii, ci si pentru intelectuali si credinciosii de rând, care pot identifica în el anumite aspecte pozitive pentru apropierea personală de Hristos si desăvârșirea lor în cadrul vietii Bisericii. Cu siguranță că acest Jurnal constituie pe lângă operele Părintelui Felea deja cunoscute – unele publicate, altele în curs de publicare – o piesă importantă în conturarea personalității sale ca preot, ca teolog si ca om al lui Dumnezeu, integrat total în ritmul liturgic-sacramental, ascetic-mistic al Bisericii, cu rezonante adânci în mediul social, intelectual si chiar politic contemporan lui.

Însemnările făcute în acest Jurnal descoperă o persoană dedicată integral misiunii sale, slujirii lui Dumnezeu, o persoană iubitoare de viata Bisericii si cultura teologică a acesteia, precum si iubitoare de cultură în general. De asemenea descoperă personalitatea complexă si fascinantă a unui om care se integrează cu usurință atât în exigentele miscării de înnoire ale Oastei Domnului, cât si în exigentele conferintelor pe teme culturale, sociale, în dialog cu intelectualii timpului, rostite cu diferite ocazii.

¹⁸² *Ibid.*, p. 120

Jurnalul autobiografic descoperă pe Părintele Felea ca misionar, ca apologet, ca dogmatist, ca om de cultură. În subsidiarul ideilor pe care le exprimă se poate identifica o personalitate care nu este dispusă spre compromis, ci doar spre dăruire, jertfă și mărturisire. Preotia, teologia precum și starea de jertfă și mărturisire sunt atât de îngemănate în personalitatea Părintelui nostru încât este greu să le individualizezi. Aceasta arată dimensiunea constantă a mărturisirii sale, a jertfei atât ca preot, cât și ca teolog, teologie care își are începutul în preotie și exprimarea maximă, până în ultimele ramificații ale ei, tot prin preotie. Legământul de la hirotonie rămâne pentru Părintele Felea vesnic și determină însăși motivația, dinamismul și originalitatea teologiei sale mărturisitoare.

Astfel putem schita anumite aspecte care transpar din Jurnalul autobiografic al Părintelui Profesor Ilarion Felea și care, considerăm că pot aduce un plus de lumină în conturarea fidelă a acestei personalități teologice și culturale a secolului al XX-lea:

1) Modelul care a stat la baza formării sale ca preot a fost în permanentă cel al tatălui său și mai apoi al duhovnicului său

2) Relația preot-credincioși în cazul Părintelui Felea nu se plasează pe coordonate juridice, exterioare, preponderent pecuniare, ci se integrează în viziunea duhovnicească a Bisericii cu accentul pe valoarea persoanei umane și chemarea ei la desăvârșire.

3) Integrarea liturgic-sacramentală exemplară a preotului Felea și efortul de a constientiza permanent pe credincioșii săi asupra valorii fundamentale a acestei integrări, de unde și consemnarea cu strictete a numărului celor spovediți și cuminecați în fiecare zi.

4) O conștiință eclesială și eshatologică bine conturată, o conștiință a chemării preotesti exemplară și o întrupare autentică a celor trei virtuți teologice: credința, nădejdea și dragostea. Toate acestea fac din Părintelui Felea nu numai un mărturisitor al lui Hristos în lume, ci și un om plin de credință, nădejde și dragoste în fața vicisitudinilor vieții pământești care nu au lipsit.

5) Bun organizator al parohiei, al școlii, și bun mediator al conflictelor.

6) Dimensiunea pastoral-misionară în rândul credincioșilor cu deschidere nu numai spre valorile religioase, ci și spre cele culturale, dimensiune concretizată prin cuvântări, predici, conferințe, vizite, broșuri, în centrul ei stând aspectul liturgic-sacramental al Bisericii. Scrisul teologic

al Părintelui Felea vizează viața spirituală a credincioșilor săi, pe care nu numai că îi întărește pe drumul desăvârșirii, dar îi și fereste de influențele sectarilor și ale unei părți a societății laxe moral și spiritual.

7) Relația exemplară cu școala, cu asociațiile creștine ale timpului, cu intelectualii timpului, cu ceilalți preoți și cu autoritatea bisericească.

8) Construirea unei adevărate teologii plecând de la dimensiunea pastoral-misionară a preotiei, reflecțiile sale teologice stând într-o relație intimă cu slujirea pastorală și eclesial-sacramentală. Adevărurile dogmatice, apologetice și mistice le face cunoscute credincioșilor printr-o capacitate extraordinară de pătrundere în conștiința lor prin intermediul prediciei, al cuvântărilor și al modului său de a fi. Teologia Părintelui Felea nu este o „teologie de cabinet”, nici doar una a specialiștilor, ci are marele merit de a fi o teologie eclesială prin excelență, cu o mare forță de penetrare în rândul credincioșilor prin cuvântul rostit. Teologia sa stă în relație intimă cu aspirațiile duhovnicești ale „poporului lui Dumnezeu”, scopul ei ultim fiind nu „teologia de dragul teologiei” sau construirea vreunui sistem intelectual-religios, ci soteriologia.

9) Relația foarte strânsă cu mănăstirile din jur, vizitarea lor anuală și integrarea pentru scurt timp în programul lor duhovnicesc împreună cu credincioșii.

10) Valoarea pe care o acordă tineretului în viața Bisericii este exemplară, atât ca preot – înființând diferite asociații – cât și ca profesor la Academia Teologică din Arad.

11) Profesor la Academia Teologică din Cluj și Arad – la ultima rector – autor al unei impresionante opere teologice – redactată, fie în volum, fie dispersată în publicațiile vremii – care încă își așteaptă evaluarea; redactor la publicațiile „Biserica și Țara”, „Calea Mântuirii” și „Îndrumătorul”, distins cu premiul Academiei Române și cu Steaua României în grad de cavaler, precum și cu distincția de iconom stravofor, deținând importante funcții în cadrul Centrului Eparhial Arad.

12) Simpatizant al mișcării legionare, dar nicidecum legionar și convins militant încă de timpuriu, împotriva bolșevismului și comunismului ca pericole la adresa credinței creștine și a societății în general. Această convingere și atitudine rămâne o constantă în viața Părintelui Felea, până la sfârșitul ei pământesc, sfârșit demn de muceniciei calendarului ortodox. Să nu uite nimeni acest fapt: a murit mărturisind pe Hristos, la Aiud, în 1961.

Mihai Brie

Personalități muzicale bisericesti din Bihor. Francisc Hubic (1883-1947)

Abstract

Francisc Hubic a famous musicologist in the first half of the twenty'th century, will stand out as a complex musician, teacher, conductor and composer.

His polyphonical religious work invites the audience to reflect and to ponder upon his work, being a model to those that will passionately study his novel scientific creation.

Francisc Hubic s-a născut la 21 octombrie 1883 în localitatea Nyirábrány (Ungaria). După terminarea primelor clase elementare la scoala satului, la stăruinta mamei sale, Francisc Hubic a fost înscris la Liceul istoric din Beius. A urmat apoi Facultatea Teologică din Oradea, apoi facultatea de Litere si Filosofie din Budapesta, iar în 1908 se numără printre absolventii Academiei de Muzică din capitala Ungariei, având profesori pe Belá Bartók, Kódaly Zoltán, Mihailovich Ődön si altii.

În 1912 Francisc Hubic a fost numit profesor definitiv la Liceul de băieti din Beius, unde din primele lectii s-a străduit să fie la înăltimea sarcinilor pedagogice solicitate de programa de învățat si extrascolară. În

1924 Francisc Hubic este transferat la Oradea în calitate de profesor și dirijor al *Corului „Unirea”*¹.

Primele impresii muzicale care au lăsat urme adânci în creația sa artistică de mai târziu au fost cele inspirate din tezaurul folcloric al cântecului românesc și maghiar. Adeseori Francisc Hubic Mărturisea că primul său profesor de muzică a fost poporul și apoi tatăl său „Baciul Hubic”² neîntrecut lăutar al satului și împrejurimilor.

După ce a venit la Oradea primele sale succese au fost sporirea numărului de coriști, înființarea unei orchestre simfonice afiliate corului său.

La inițiativa lui Francisc Hubic a luat ființă și conservatorul popular de muzică din Oradea³ acum purtând numele de „Coala Populară de Artă Francisc Hubic. Activitatea muzicală a lui Francisc Hubic nu s-a limitat numai la creația muzicală religioasă, ci și la creația muzicală patriotică și folclorică. Creația muzicală a lui F. Hubic se extinde în diverse genuri muzicale vocale și instrumentale.

După *Dictatul de la Viena (1940)* F. Hubic se retrage la Blaj unde ajunge profesor de muzică la Liceul Sfântul Vasile cel Mare din Blaj ca succesor al compozitorului Iacob Muresanu. După ce în vara anului 1947 a fost internat la spital, unde nu a stat foarte mult, în luna noiembrie a anului 1947, a trecut la cele vesnice.

Hubic și-a desfășurat activitatea într-o epocă cu profunde implicații istorice, înainte de Unirea cea Mare. Fecior de rapsod popular, a păstrat adânc grefată în conștiința sa comoara ancestrală a virtutilor polivalente ale poporului nostru, care au întruchipat în făptura sa, un mănunchi fertil de gândire și artă, ce aveau să se concretizeze curând în manifestări artistice. Compozitorul a înțeles să ridice muzica mai presus de interesele personale. În cele două cicluri de „*Poporale*”, care sunt niste prelucrări de folclor, se remarcă originalitatea geniului său creator.⁴ A încercat să

¹ Sigismund Toduță, *Imagini din activitatea compozitorului, dirijorului, Francisc Hubic*, în vol. *Francisc Hubic*, Oradea, 1973, p. 27-33.

²Gh. Petrescu, *Cântecul popular bihorean în creația lui Francisc Hubic*, în *op. cit.*, p. 61-87.

³ Silvia Pop D. Popa, *Francisc Hubic, directorul conservatorului de muzică și artă dramatică*, în *op. cit.*, p. 117-123.

⁴ Gh. Pascu, *Melodramele lui Francisc Hubic*, în *op. cit.*, p. 41-51 și Gh. Petrescu, *op. cit.*, p. 61-87.

impună un nou stil melodiilor românești, folosit de contemporanii săi: Belá Bartók și D.G. Kiriac.

În unduirea ritmică introduce îndrăznețe miscări melodice ale vocilor urzind o omogenitate sonoră de rară incantație, dar și o varietate surprinzătoare, prin nuanțe și accente.

Însăși marile compozitii, faimoasele sale *liturghii* au fost zămislite după adânci frământări meditative, o psalmodiere a suferințelor de veacuri transfigurate melodic în tâlmăciri profund vibrante. În ceea ce privește genul melodramatic de cameră, melodramele lui F. Hubic au fost concepute pentru recital cu acompaniament de pian, el s-a dovedit a fi avut o fericită intuiție asupra valorii acestor piese în ceea ce privește educația muzicală.

Francisc Hubic a scris „*Melodramele*”⁵, al căror mesaj poetic era realizat prin alăturarea unei muzici menite să sublinieze sensurile poeziei, iar alteori să amplifice sensurile ei prin trimerile pe care deschiderea imaginilor muzicale le poate face. A ales în alcătuirea melodramelor sale texte ale căror imagini de un zguduitor dramatism folosesc atât realizări muzicale, cât și acțiuni educative căreia i-au fost hărăzite aceste piese.

Tematica melodramelor este una variată începând cu imaginea eroică a gornistului de la Grivita și terminând cu figura dostoevskiană a cântărețului presupusă a fi de Carmen Silva. Nu mai puțin cutremurătoare este și tema din „Mama”, în care imaginea personajului central, cu rezonante din Cosbuc este redată alături de cea a forței iubirii care învinge moartea. Aceste „melodrame” sunt trei imagini diferite, din zone disparate ale vieții, amplificând rezonante afective puternice fundamental diferențiate și cu extraordinare valente educative.

Artistul Francisc Hubic a compus de asemenea și piese pentru pian⁶, fiind inspirat de compozitorii romantici. Acest nou orizont deschis de romantici care l-au influențat pe autor, în compunerea pieselor pentru pian, se reflectă și în miniaturile sale pentru pian „*Viorele*”.

Înzestrat cu o pregătire multilaterală⁷ și cu o viziune inovatoare, ca muzician își extinde creația recurgând la resursele orchestrei. Marile sale

⁵ Ion Bradu, op. cit., p. 109-117 și Gh. Pascu, op. cit., p. 41.

⁶ Enea Borza, *Piese pentru pian de Francisc Hubic*, în op. cit., p. 51-61.

⁷ Ioan Matei, *Contribuția lui Francisc Hubic la cunoașterea și aprecierea muzicii românești peste hotare*, în op. cit., p. 131-139.

cantate de concert, cu sau fără orchestră, și care s-au executat în concerte în țară și peste hotare, fie că se numesc: „*Nuntă domnească*”, „*Liturghia pentru cor mixt*”, „*Liturghia mare pentru cor și orchestră*”, „*Slujba Patimilor*”, „*Colinzi*”, „*Psalmul 93*”, „*Prohodul... Vecernia solemnă*”, „*Îngerul a strigat*”, „*Doxologia*” sau „*Suitele corale Poporale din Bihor*”, sunt inspirate din lirismul, avântul sau dramatismul simțirii umane pe care le exprimă grandios.

Ciclul celor șapte piese pentru pian formează un manual dăruit tineretului care studiază pianul. Concepute în forme tipărite mici sau monopartite libere, nu prezintă dificultăți în elucidarea structurii muzicale.

Piesa I-a în *Fa major* a fost compusă în 1912 și poartă numele de „*Nocturne*”⁸.

Piesa a II-a a fost scrisă în *si minor* și are o formă tipică de lied schumanniană.

Piesa a III-a a fost scrisă în *sol minor* are caracterul unui preludiu cu sonorități ce aduc un ecou folcloric.

Piesa IV-a a fost scrisă *La major* și este un lied de cantabilitate mendelssoniană.

În aceeași atmosferă de lied instrumental se încadrează și piesa a V-a scrisă în *Si b major* piesă care se apropie mai mult de romantismul lui Field.

Piesa a VI-a scrisă tot în *Si b major* în Andante ne aminteste de atmosfera liniștită a unei părți mai lente dintr-o „*Poloneză*” de Chopin.

Piesa a VII-a a fost scrisă în *Re b major* și este cea mai dezvoltată între aceste miniaturi. Titlul de „*Buhuta amintită*” și caracterul ilustrativ de povestire de legendă ne sugerează o atmosferă de basm.

Francisc Hubic și-a lăsat amprenta și asupra folclorului românesc. El a ajuns să cunoască, cântecul popular bihorean atât de bine încât îl folosea în chip de citat în miniaturile sale corale.

A fost preocupat și de educarea generațiilor în domeniul artei muzicale. Este știut faptul că la un an după transferarea sa la Oradea (1925), el înființează „*coala de Muzică*”.⁹ Scopul acestei școli era să

⁸ Petru E. Papp, *Compozitorul Francisc Hubic – Vertilianu*, în revista *Beiusul*, nr. 43, 14 oct. 1943, p. 2.

⁹ Iosif R. Botto, *Francisc Hubic, om, pedagog, compozitor și dirijor*, în *op. cit.*, p. 251-253.

formeze instrumentisti, cântăreți și poate curios pentru acea vreme pregătirea muzicală a viitorilor membri ai *Societăților corale*.

Francisc Hubic s-a ocupat și cu culegerea de folclor după cum mărturisesc diferiți oameni de seamă din aceea perioadă:

- ^atefan Mărcus care observă că „*astăzi se ocupă cu folclor muzical românesc Francisc Hubic, C. Givulescu și Nicolae Firu.*”¹⁰

- M. Bruchenthal constată că „*nu putem afirma că el (Francisc Hubic) a fost un mare folclorist în sensul că el ar fi fost preocupat în mod deosebit de depistarea și notarea melodiilor populare, cum caută să afirme unii biografi ad-hoc ai vieții și activității sale.*”¹¹

- Thurzo Alexandru¹² identifică pe o fișă a marelui etnomuzicolog român Constantin Brăiloiu un cântec cules de Francisc Hubic. Fișa cuprinde cântecul „*La toată lumea am plăcutu*”, însoțit de incantația: „*Bihor*”, Francisc Hubic cu adnotările lui Brăiloiu.¹³

Fără a încerca să elucidăm dacă a cules în mod special folclor muzical, necunoscând o colecție în sensul acesta, vom face următoarea constatare: majoritatea melodiilor populare pe care le-a armonizat sunt din variante ale celor găsite în colecția lui Belá Bartók. Totuși, nu trebuie să deducem neapărat că Hubic le-ar fi luat din colecția amintită. O explicație în acest sens ne-o oferă M. Bruchenthal: „*Melodiile populare pe care le-a armonizat (Hubic) le-a auzit și le-a notat de la persoane provenite din satele din jurul Beiusului și Vascău (sate de unde a cules și Bartók)*”¹⁴.

Compozitoru bihorean a lăsat posterității două suite de cântece populare. Prima a fost scrisă în perioada beiusană și grupează patru cântece: „*Toată lumea doarme-n pace*”, „*Trimis-a-mpărțitul carte*”, „*Dusu-s-a, bătăta dus mă*”, și „*Mărită-ti babă fata*”. Cea de-a doua a fost scrisă în perioada orădeană, după 1924, cuprinde trei cântece:

¹⁰ ^atefan Mărcus, *Muzică și teatru în Bihor*, Oradea, 1935, p. 68-69.

¹¹ M. Bruchenthal, *In memoriam Francisc Hubic*, Rev. Liceului Samuil Vulcan, an III, nr. 1, 1969, p. 8-9.

¹² Thurzo Alexandru, *Activitatea lui Francisc Hubic oglindită în presa de limbă maghiară din Oradea*, în *op. cit.*, p. 123-131.

¹³ *Ibid.*, p. 8.

¹⁴ M. Bruchenthal, *op. cit.*, partea I, p. 9.

„Dusu-mi-s-a, dus”, „Frunză verde ruptă-n vie” și „Asa stă inima-n mine” sau „Asa stă dârîma-n mine”.

Alături de aceste creații muzicale, mai putem observa și armonizările făcute pe melodiile populare: „La toată lumea am plăcutu”, „Nevastă cu ochi de mure”, „La fântână-ntre livezi”, „Pe drumutu-ndelungat”, „Când m-am dus la măcinat”, „Haidi, vei în tara mei”, „Nu-i bai” („Vină bade de mă fură”)¹⁵.

Din patrimoniul muzical bihorean, Fr. Hubic armonizează și câteva colinde. Activitatea de armonizare a colindelor o începe încă de la Beius. Ele văd lumina tiparului în 1934, în volumul „Pentru cor mixt și bărbătesc”. Volumul cuprinde în prima parte patru piese pentru cor mixt și una pentru cor de voci egale, iar partea a doua cuprinde patru piese pentru cor bărbătesc.¹⁶

Prima colindă cunoscută „Florica” („Steluta”) aparține repertoriului liturgic al misterelor medievale și era intonată de copii. Celelalte colinzi (nr. 2, 3, 4, 5) sunt citate din creația populară. Productiile „Colo-n susu” și „Colo-n drum” sunt culese de Fr. Hubic. El indică și locul de proveniență și anume Nyirábrány, Talpe. Colinda a patra poartă numele de „Rășarito-a”, din Delani. Colinda a cincea intitulată „În dimineata lui Crăciun” a fost auzită de la fostul său coleg Alexandru Ciplea. În afară de colinda a doua care este armonizată pentru voci egale (sopran I, II și alt), celelalte sunt aranjate pentru cor mixt.

Partea a doua a volumului cuprinde coruri bărbătești grupând câteva piese din teatrul liturgic: „Într-o noapte”, „Bună dimineata”, „Câți cărbuni în vatră” și „Cei trei crai în cale”. Semnalăm o imixtiune în această suită, a unei urări din repertoriul popular al Anului Nou și anume colinda „Câți cărbuni în vatră”.

Atât în timpul activității din Beius cât și din Oradea, viața lui a fost absorbită de trei preocupări mari și anume de profesor, de dirijor de cor¹⁷ și compozitor. După numirea sa ca profesor de muzică la liceul *Samuil Vulcan* din Beius, prima lui dorință a fost să organizeze și să instruiască

¹⁵ Stefan Mărcus, *op. cit.*, p. 167.

¹⁶ Petru E. Papp, *op. cit.*, p. 2.

¹⁷ Corneliu Torsan, *Francisc Hubic, dirijor și organizator a vieții muzicale bisericesti*, în *op. cit.*, p. 211-215.

corul mixt al elevilor de la liceu. În anul școlar 1912/1913 acest cor interpreta prima lui lucrare de amploare: „*Liturghia pentru cor mixt*”, despre care marele maestru D.G. Kiriac scria: „*Ai făcut un pas urias înaintea fată de tot ce s-a scris până acuma în genul acesta prin rupera de formele amortite și anamice vechi*”.

Reorganizează corul *Lyra* împreună cu care acompaniat de orchestră reusește să interpreteze primele trei mari lucrări ale sale: „*Liturghia mare de concert pentru cor mixt*”, „*Vecernia solemnă pentru cor mixt, soli și orchestră*”, „*Psalmul 93, Dumnezeu răzbunării, pentru cor mixt, soli, cor și orchestră*”.

Prima suită de cântece populare din Bihor care se intitulează „*Poporale nr.1*” a fost compusă în timp ce era la Beius și dirija corul mixt cu orchestră al beiusenilor. Ea cuprinde două melodii din colecția lui Bartók numărul 65 „*Suflă vântul pe hotarui*” și numărul 57 „*la toată lume'am plăcut*” și două piese culese de el „*Nevastă cu ochi de mură*” și „*Haide vei-vezi ...*”.

A doua suită de cântece populare „*Poporale nr. 2*” a fost compusă tot la Beius, pe când dirija fostul cor *Lyra* și cuprinde următoarele piese: „*Trimis-a-mpăratu carte*” (melodia nr. 139 din colecția lui Bartók), „*Dusu-s-a bătăta dus...*” (melodia nr. 5 din colecția lui Bartók), „*Mândruliță noapte bună*” și „*Mărită-ti babă, fata!*”.

A treia suită de cântece populare din Bihor „*Poporale nr. 3*” a fost compusă pentru corul liceului *Samuil Vulcan* din Beius, care se pregătea pentru jubileul de 100 de ani (1928)¹⁸. Ea a fost compusă la Oradea și cuprinde melodii bihorene specifice: „*Dusu-mi-s-a...*”, cântec popular din comuna Talpe, auzită de la Dan Rusanda, „*Măritată în Tigănești*” (1928), „*Frunză verde ruptă-n vie*” cântec popular din Tehecenii. Se găsește în colecția lui Bartók nr. 174, dar este notat în altă măsură și cu alt text, „*Asa stă dârîma-n mine*” este un cântec popular din Cărpînet, care se găsește în colecția lui Bartók nr. 176, dar acolo melodia e altfel și mai puțin autentic decât la Hubic.

¹⁸ Titus Rosu, *Francisc Hubic în viața cultural artistică a Beiusului*, în *op. cit.*, p. 215-223 și Ioan Căpreanu, *Activitatea artistică și social politică a compozitorului Francisc Hubic, parte integrantă a luptei pentru emancipare și unitate națională a poporului român*, în *op. cit.*, p. 173-179.

După ce Fr. Hubic se stabilește la Oradea (1924), în creația muzicală corală se observă un nou stil marcat prin utilizarea unor elemente melodice cu tendințe spre muzica bizantină.¹⁹ Toate aceste elemente luate din muzica bizantină dau imnelor liturgice pentru cor bărbătesc, tipărite în 1934, o factură de creație mai mult cu destinație pentru concerte decât pentru servicii rituale, ceea ce reiese de altfel și din faptul că părțile din această *Liturghie* au fost cântate nu la serviciile divine, ci la diferite concerte corale date de corul bărbătesc dirijat de compozitorul lor.

Dragostea și pasiunea pentru stilul bizantin se resimte și în piese mai mari ale *Liturghiei în Do* pentru cor mixt și orchestră, dar mai ales în cele 40 de episoade miniaturale pentru cor bărbătesc și solisti (bariton, tenor și sopran) din „*Slujba Patimilor*”, în care motivele se încadrează, în mod fericit într-o factură armonică când consonantă, când disonantă pentru a reda conținutul textului. Elementele solistice din „*Slujba Patimilor*” sunt adevărate arii, când dramatice, când lirice, reliefate ca și conținut, de cor, nu în rol de simplu acompaniament, ci ca elemente constitutive ale imaginilor muzicale. Aceste 40 de episoade cuprind și părți de recitativ și melodii scurte, ambele însă sunt de așa factură încât în mod impresionant redau scene dramatice.

O altă lucrare pentru cor bărbătesc și solisti, inspirată din muzica bizantină și psaltică este „*Prohodul Domnului*”²⁰ și cuprinde 4 episoade mari în care solistii alternează cu cornul având fiecare un rol bine determinat. Altă creație de mare inspirație a compozitorului Fr. Hubic este cantata „*Îngerul a strigat*” pentru solo sopran, cor și orchestră. A compus și o lucrare matură despre care putem spune că face excepție în sirul lucrărilor sale. Această lucrare este ultima sa *Liturghie* pentru cor bărbătesc și orchestră mare în stil contrpunctic. În același stil fiind creată și piesa de concert „*Cinei Tale*”. Tot pentru cor a scris și o „*Doxologie mare*”.²¹

Reconstituirea fisei bio-bibliografice a activității și creației compozitorului Fr. Hubic constituie în momentul de față o acțiune temerară. Om modest, conștient de menirea sa artistică nu a acceptat niciodată

¹⁹ Nicolae Lungu, *Francisc Hubic și opera sa*, în *op. cit.*, p. 19-25.

²⁰ M. Brukental, *op. cit.*, p. 98-99.

²¹ *Ibid.*, p. 100-101.

popularitatea excesivă. Cu ocazia împlinirii a 60 de ani de viață a compozitorului bunul său prieten de la Beius, Petru E. Papp, scrie: „*Mă va ierta prietenul meu, că sunt indiscret cu vârsta lui și cu ziua nasterii lui. „tiu cât a e de modest și că a evitat mereu sărbătorile și nu îi place nici o manifestatiune în jurul persoanei lui...”*²².

Acestei modestii, poate, i se datorează și faptul că majoritatea creației lui nu a văzut lumina tiparului. De aici marile dificultăți ce se impun în cronologizarea compozițiilor sale. Mai mult, nu ne găsim astăzi în posesia tuturor creațiilor sale, multe din ele având soarta atâtor manuscrise pierdute sau în cel mai bun caz, existente în mai multe variante. Compozitorul Fr. Hubic ne-a lăsat o moștenire artistică de o incontestabilă valoare.

²² Petru E. Papp, *op. cit.*, p. 3

Dumitru Radu

Persoană si comuniune în gândirea teologică a Părintelui Profesor Doctor Dumitru Stăniloae

Abstract

The study presents one of the most frequent themes in the Romanian theology, person and communication; Father Stăniloae presents the divine person, creator of communion, and the human person who enters the communion with the others following the Holy Trinity. The study clearly and concisely presents Father Stăniloae's thinking regarding the theme.

1. Se știe că religia, în general, constă în comuniunea de viață și de lucrare a omului cu Dumnezeu în vederea mântuirii proprii și a slujirii semenilor. Iar Biserica, în calitatea ei de religie a mântuirii, este comuniunea de viață și lucrare a oamenilor cu Dumnezeu prin Hristos în Duhul Sfânt, întemeiată ca o comunitate concretă de oameni la Cincizecime și durând în veci.

De aici cele două noțiuni și realități existționale pe care le implică Biserica privind mântuirea omului: *Persoana și Comuniunea personală*. Adică pe Dumnezeu ca Persoană absolută și mai exact ca o Treime de persoane absolute: Tatăl, Fiul și Sfântul Duh și omul, respectiv oamenii,

ca persoane relative, mărginite, în comuniune de viață și lucrare cu Dumnezeu cel Unul în Ființă și întreit în Persoane.

Biserica este o comuniune existentială, teandrică și o comunitate concretă, văzută a oamenilor ca existente personale concrete, în comuniune cu Dumnezeu. Gândirea teologică a părintelui profesor Dumitru Stăniloae, personală și de o mare adâncime și finete teologică în același timp, dar totdeauna explicitând și nuanțând învățătura și lucrarea Bisericii în context ecumenic, ne oferă o aprofundare și o ilustrare, fără egal, în teologia ortodoxă românească și ecumenică a persoanei divine și umane și a comuniunii și comunității teandrice pe care o implică Biserica însăși în constituția și lucrarea ei mântuitoare pentru om și pentru societatea umană a vremii, provocată astăzi de postmodernismul ca teorie și practică holiste care vizează haosul în toate domeniile vieții și ale existenței umane.

2. O primă definiție de substanță, descriere și ilustrare teologică a noțiunii de persoană și a comuniunii și comunității pe care o implică persoana ne-o oferă Părintele Profesor Dumitru Stăniloae în paginile substanțialei sale lucrări teologice: *Iisus Hristos sau restaurarea omului* (Sibiu 1943, 404 pagini).

Revelația dumnezeiască, naturală și supranaturală, ca împlinire a omului căruia, pe calea acestei Revelații i se adresează Dumnezeu, implică noțiunea de persoană: Dumnezeu ca existentă personală, spirituală absolută și omul ca existentă personală relativă în trup, dar capabilă să primească descoperirea pe care Dumnezeu i-o face.

Drumul omului spre Dumnezeu îl constituie credința ca receptivitate ontologică a acestuia față de realitățile nevăzute, aprinsă și susținută în om, de Dumnezeu însuși prin harul Său împărtășit lui. „Credința și certitudinea despre existența lui Dumnezeu ca realitate personală supremă ce nu stă în continuitate de substanță cu noi și cu natura și despre cele comunicate nouă de El prin Revelație. Credinciosul este sigur că măcar uneori se află față de Dumnezeu în raport asemănător ca față de a doua persoană, deși e nevăzut”¹.

Deci, Revelația implică Persoana care ne cheamă și care ni se descoperă și persoana căreia i se adresează, dar care rezistă sau

¹ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, Sibiu, 1943, p. 7.

reacionează la presiunea persoanei care vorbește sau care își descoperă anumite intenții, idei, atitudini. „Presiunea sau rezistența aceasta o simțim mai ales în întâlnirea cu alte persoane, de unde urmează că conștiința realității culminează în conștiința despre altă persoană”².

Iar „presiunea și reacțiunea, pe care o simțim în acte de la realitatea trans-subiectivă, arată că acea realitate nu este o simplă aparență, fenomen produs de conștiința noastră, ci o transcendentă adevărată a subiectivității noastre”³.

Dacă credința implică persoana ca suport al acesteia, tot credința este aceea care ne indică și calea prin care ea vine în om, de la un alt om, de la o altă persoană: „^ai vorbim nu numai de credință ca cuprins, ceea ce este de la sine înțeles, ci ca act și ca putere. Cel mai minunat lucru este forța cu care se comunică certitudinea de credință de la omul care o are la cel care îl vede. Cine se află în preajma unui om care își mărturiseste încordat sau calm, dar neclintit, credința, greu poate rezista să nu devină și el credincios. Certitudinea din altul naste certitudinea în noi. Provine acest lucru tainic din încrederea pe care o avem în alt om? Nu, căci uneori cel ce crede este, în alte referințe, un om care detine un loc mai modest în considerația noastră și a societății, în comparație cu persoanele mult mai înzestrate și fată de care suntem mult mai legați. Într-un chip indestructibil suntem copleșiți de siguranța că persoana respectivă nu-și ia din puterile proprii certitudinea credinței, ci se află aici în lucrare puterea lui Dumnezeu mai presus de a oricărui om. ^atim prin noi înșine că omul de la sine nu poate ieși din îndoială, nu-și poate dărui certitudinea. Dacă întâlnim pe cineva care o are, avem siguranța că privim umbra mâinii lui Dumnezeu în lucrare. Apostolul Pavel insistă asupra faptului că tocmai pentru că se prezenta ascultătorilor în înfățișarea unui om fără putere, fără preștanță, lucra prin el cu mult mai multă forță cuvântul lui Dumnezeu. Astfel, prin omul care crede avem siguranța că vedem dincolo de el pe Dumnezeu și cel ce lucrează din el asupra noastră făcându-ne să credem că este iarăși Dumnezeu. Credința altuia este mediul, este cărarea prin care transmite Dumnezeu credința în noi”⁴.

² *Ibid.*, p. 8.

³ *Ibid.*, p. 9.

⁴ *Ibid.*, p. 14.

Deci, credinta nu si-o dă omul siesi, nici ca aspiratie si cu atât mai mult ca certitudine si continut. Astfel, precizează Părintele Profesor Dumitru Stăniloae, fiecare om care crede trimite pe de o parte la alt om, care a crezut înaintea lui, iar pe de altă parte la Dumnezeu, care se înfățișează în chip negrăit, dar sigur că lucrând în credinta aceluia de la care a primit-o si în a sa. Credinta nu este un bun explicabil în cadrul individualist. Ea este produsul raportului între om si om si al lucrării lui Dumnezeu, care e activ în acest raport. De la om si de la Dumnezeu deodată, sau de la Dumnezeu prin om se naste ea. Credinta fiecăruia indică spre trecut si spre cer⁵. Deci, actul credintei si forta ei implică persoana si comuniunea.

Ca persoană, si anume ca persoană de comuniune cu Dumnezeu si ca persoană de largă comuniune si comunitate umană, omul este prezentat de Părintele Profesor Dumitru Stăniloae, ca organ de propagare a Revelatiei dumnezeiesti.

Dumnezeu ne agrăiește direct, dar ne agrăiește mai bine din alt om, dar si noi Îl simțim mai pătrunzător pe Dumnezeu agrăindu-ne din alt om. ^ai aceasta pentru că „pe om îl descoperim ca ceea ce are deosebit de tot ce este dat în ordinea lucrărilor prezente masiv, ca materie, ca viață, ca legi, ca fapte mai cu seamă în ipostasul de-a doua persoană de tu sau numai întrucât l-am experiat pe unul sau pe altul ca atare”⁶. Omul de lângă noi ni se prezintă cu totul deosebit de orice realitate din lumea înconjurătoare. ^ai aceasta se explică, arată Părintele Prof. Dumitru Stăniloae, prin experienta cu totul deosebită pe care o facem în fata unui om ca persoana a doua, care nu mai stă în fata noastră ca obiect, ci ca ceva sau mai exact ca cineva care ne pretinde, ne revendică, nu ca entitate fizică, ci spirituală. Tot ce ne înconjoară, ni se prezintă ca stând la dispozitia noastră, este o lume de obiecte în care nu vedem o intentie îndreptată direct asupra vointei noastre, ci stând sau miscându-se indiferent că existăm, puse parcă anume să fie folosite, să fie înglobate în domeniile eu-ului. Nimic nu se ridică deasupra noastră în chipul în care este eu-ul nostru ridicat deasupra lor. Ne simțim însă deasupra tuturor, dacă nu prin

⁵ *Ibid.*, p. 14-15.

⁶ *Ibid.*, p. 18.

putere fizică numaidecât, prin constiința de subiect. Iar acest lucru îl experiem numai în contactul cu un alt om, care ne întâlnește în calitatea de a doua persoană! Am întâlnit un om, am întâlnit un alt subiect, altul decât al nostru, care ne obligă la atenție și deschidere către el. Cuvântul lui ne obligă la răspuns. „Numai cuvântul altuia, care ne cere și nouă un cuvânt, un răspuns la întrebare, cuvântul ce se mișcă între noi doi naste subiectul tău și al meu, dar nu cuvântul monolog. Numai atunci o persoană omenească ne devine cu adevărat un tu, când face și din noi un adevărat eu încărcat plenar de caracterul subiectului, al raportului eu-tu. Eu-ul adevărat nu trăiește în izolare, în afirmarea pătimașă a egocentricității, dar nici în scoborârea la obiect sub stăpânirea semenului ca unic subiect”⁷.

Raportul de eu-tu este un raport de subiecte, mai bine zis o comuniune de subiecte; Descoperind subiectul semenului am devenit și eu un subiect, nu prin faptul că nu mă atinge, că nu-mi cere, nu-mi pretinde nimic, ci prin faptul că îmi cere iubirea, îmi cere apropierea liberă. Ceea ce experiez e limită și libertate în același timp, e obligativitate în fața altuia, datorie de ascultare, și totuși bucurie de a împlini acea voie, impuls liber și fericit de slujire. E putere de la altul și totuși sentiment de putere proprie. La lumina acestui raport înțelegem cum între har și libertate nu este nici un antagonism, ci libertatea crește prin har. Harul nu e predestinație, nu e desființare a persoanei mele, iar libertatea, nu este mândria cu „dreptatea” proprie.

În cuvântul altuia se manifestă voința de comuniune și nu voința egoistă. Dar putem să rămânem surzi la chemarea lui de comuniune. Cuvântului acestuia trebuie să i se răspundă. Desigur, subiectul altuia, voința lui de comuniune, ceea ce numim tu nu ni se impune în același chip silnic cunoașterii noastre ca lumea obiectelor, ca sunetul cuvântului, ca sensurile logice. Se cere din partea noastră un efort pentru a face experiența subiectului altuia. Harul deși ne solicită nu ni se împărtășește fără un efort personal. Trebuie deci să avem încredere în cuvântul celui care ne vorbește chemându-ne la comuniune cu el, deschizându-ne și înaintând și noi spre el. Înaintarea unuia spre altul implică iubirea, dar și credința unuia în altul, adică încrederea reciprocă și înaintarea reciprocă

⁷ *Ibid.*, p. 19-20.

a unuia spre altul din credinta sau încrederea unuia în altul si prin iubirea reciprocă. Aceasta este o altă idee subliniată de Părintele profesor Dumitru Stăniloae, aprofundând subtema: omul propagator al Revelatiei dumnezeiesti.

Dar si credinta însăsi implică pe Dumnezeu si pe semenul nostru, în nasterea si propagarea ei. Căci „numai dacă Dumnezeu îmi este un Tu, supremul Tu, pot trezi sau pot recunoaste în orice semen al meu un tu”⁸ cu care să intru în comuniune si să realizez comuniunea si comunitatea cu alti multi semeni. „Dacă credinta nu s-ar naste în om prin alt om ar lipsi dintre oameni cea mai profundă si mai intimă legătură. Iar aceasta e tot una cu a spune că prin credință si numai prin credință se poate produce o adevărată coeziune si frățietate între oameni. Numai prin ea oamenii se nasc, prin ajutorul reciproc, în spirit, depășind viata cea după trup. Iar nasterea în spirit înseamnă înălțare la rangul de personalitate. Numai în rolul de transmitător al credinței sentimentul de răspundere al omului urcă la suprema intensitate, știind că de el depinde nu numai viata de aici, ci si cea vesnică a semenului său. Dar sentimentul de răspundere este credinta esențială a personalității si în acelasi timp elementul principal care leagă pe om de alt om”⁹, în sânul unei largi comunități umane, precum si în sânul comunității eclesiale.

Istoria este spatiul de propagare a Revelatiei si a credinței însesi precum si spatiul desfășurării vietii individuale si comunitar sociale a omului si comunității umane în timp si spatiu.

De aici, necesitatea Revelatiei Dumnezeiesti în general: a Revelatiei natutale si a Revelatiei dumnezeiesti supranaturale în special, date în multe rânduri, moduri si chipuri prin părintii nostri, prin Moise si prin toti proorocii Vechiului Testament si mai apoi în mod desăvârșit prin însusi Fiul Său prin care a făcut si veacurile (Evrei 1, 1-2; Ioan 1, 17). ^ai Cuvântul Tatălui venind în lume s-a făcut Trup si s-a sălăsluit între noi, fiind Dumnezeu si anume Logosul Tatălui făcându-se pentru noi oamenii Dumnezeu-Omul, adică un Tu consistent, un super Tu, în comuniune cu Tatăl si cu Duhul Sfânt, si cu noi oamenii. ^ai după înviere, înălțându-se la ceruri întru slava

⁸ *Ibid.*, p. 20.

⁹ *Ibid.*, p. 20-21.

de-a dreapta Tatălui, fiind Unul dintre noi în Treime, dar ca Dumnezeu – Omul, Iisus Hristos. Logosul întrupat și mântuitor coboară, în umanitate, comunitatea treimică, adică viața de comuniune a Persoanelor Sfintei Treimi dând naștere Bisericii ca, comunitate de iubire și de viață a oamenilor cu Persoanele Sfintei Treimi, prin Hristos în Duhul Sfânt¹⁰.

3. Sfânta Treime – Revelația desăvârșită a Persoanei și a Comuniunii personale

Pentru creștinism există, cum subliniază Părintele profesor Dumitru Stăniloae, un singur adevăr atotcuprinzător, care ne mântuiește. Acesta este Iisus Hristos, Dumnezeu-Omul care ne mântuiește. Dar Adevărul atotcuprinzător este propriu-zis Sfânta Treime, comuniunea Persoanelor absolute; dar Ea, Sfânta Treime, lucrează mântuirea noastră prin Fiul lui Dumnezeu Ipostasul Divin care uneste în sine dumnezeirea și umanitatea, dorind să adune în Sine toate. În Logosul divin își au originea și baza, existența și sensurile, toate, și, prin întruparea Lui, adună toate creaturile în Sine¹¹.

Deci, prin Iisus Hristos, Dumnezeu-Omul, ni se revelează Dumnezeu Unul în ființă și întreit în Persoane, în același timp.

Nici o ființă constientă nu există decât în ipostasuri sau persoane. Ființa Dumnezeiască există în trei ipostasuri sau persoane, iar ființa sau esența omenească, în mai multe persoane. Altfel, nu-și împlineste nici Dumnezeu și nici umanul destinul de existență iubitoare și prin această fericire¹². De altfel, termenul grecesc care indică notiunea de persoană este cel de $\psi\upsilon\sigma\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$, ”a fi”, iar termenul latin corespondent ar fi persona, esența ($\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$) este conținutul ipostasului. Ipostasul este ființa care stă de sine, există de sine, prin sine. Termenul de $\psi\upsilon\sigma\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$ aparține teologiei și anume teologiei Părinților Capadocieni, astfel, definind Sfânta Treime, adică pe Dumnezeu ca fiind Unul în ființă, dar întreit sau închinat în Trei Persoane.

„Dacă ființa Dumnezeiască ar fi într-o unică Persoană, n-ar fi bună sau iubitoare din eternitate, deci n-ar fi dumnezeiască. Dar și dacă ar fi

¹⁰ *Ibid.*, p. 21-22.

¹¹ *Ibid.*, p. 27.

¹² *Ibid.*, p. 27-28.

într-o multime de persoane, valoarea lor, demnă de iubire și capabilă de iubirea infinită, s-ar relativiza, deci nici această multime n-ar fi dumnezeiască. Numai existând în trei persoane, aceste trei Persoane, sunt dumnezeiesti, pentru că au o valoare și o relație între ele care le face demne și capabile de iubire absolută. Un Dumnezeu monopersonal n-ar fi, de aceea, nici persoană, nici Dumnezeu, i-ar lipsi desăvârșirea. Atotputernicia Lui n-ar fi unită cu bunătatea sau cu iubirea¹³ „, Ba mai mult, „Un Dumnezeu monopersonal s-ar apropia de o esență impersonală, supusă unei legi a evoluției sau a emanatiei, inexplicabilă în privința originii sau a ceea ce se petrece prin miscarea ei”¹⁴.

Dumnezeu este iubire, iar Sfânta Treime este, subliniază Părintele profesor Dumitru Stăniloae, structura supremei iubiri. La Dumnezeu iubirea între eu-uri este perfectă, de aceea și Unitatea lor este superlativă. Totuși, eu-urile nu sunt anulate în această unitate, căci altfel n-ar fi posibilă relația dintre ele”¹⁵. Iar „dacă iubirea tine inițial de Dumnezeu, atunci și raportarea reciprocă în care se manifestă iubirea este ființială. În Dumnezeu, de aceea, este o raportare, dar o raportare de la egal la egal, nu ca la ceva superior sau inferior cum se întâmplă la oameni. Pe de altă parte, raportarea nu trebuie să se refere ca la ceva străin. Aceasta ar însemna că Dumnezeu are lipsă de ceva, deosebit de Sine. Raportarea Lui Dumnezeu trebuie să aibă loc în El însuși. Dumnezeu trebuie să se raporteze la Sine, dar acest Sine la care se raportează, trebuie să fie în același timp un altul, ca raportarea și, prin urmare, iubirea să fie reală. Îmbinării paradoxale a acestora îi răspunde structura Treimică a lui Dumnezeu”¹⁶. De aici, concluzia privind realitatea existentială a persoanei și a comuniunii de iubire în Dumnezeu¹⁷. „Ca să menținem

¹³ *Ibid.*, p. 28-48.

¹⁴ Pr. prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1978, p. 71.

¹⁵ Idem, *Sfânta Treime sau la început a fost iubirea*, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă al Bisericii Ortodoxe Române, București, p. 27.

¹⁶ *Ibid.*, p. 26-27.

¹⁷ Vezi pe larg *Ibid.*, *Sfânta treime, structura supremei iubiri*, în *Studii Teologice* XXII, 1970, nr. 5-6, p. 333-335.

definitia iubirii ca act divin fiintial, dar în acelasi timp, definitia acestui act ca relatie, iar fiinta divinã ca una, este necesar sã vedem fiinta divinã simultan ca relatie – unitate, sau vice-versa. Nici unitatea nu trebuie sfârãmatã în favoarea relatiei, nici relatia anulatã în favoarea unitãtii. Relatia sau raportarea reciprocã este act, iar actul acesta este fiintial lui Dumnezeu. Raportarea este comunã în Dumnezeu, desi fiecare persoanã are altã pozitie în acest act comun al raportãrii”¹⁸. Teologul Pavel Florenski precizeazã: „Subiectul este o raportare a celor trei, dar o raportare care apare ca substantã, o raportare substantialã.”¹⁹”

Sfânta Treime exprimã atãt unitatea comuniunii, dar si distinctia Persoanelor care compun comuniunea, egalitatea si distinctia Lor. Efortul pentru întelegerea realitãtii ne va ajuta sã ne înãltãm spre paradoxul suprarational al unitãtii desãvãrsite a celor trei Persoane distincte pe care o constituie unitatea de fiintã a celor trei persoane ale Sfintei Treimi, deofiintã, egale si împreunã slãvite. „Cãci nu este Unul mai mult Dumnezeu si Altul mai putin. Nici Unul mai întãi si Altul mai târziu. Nici nu se taie prin vointã, nici nu se divizeazã în putere, nici nu e ceva în Dumnezeu din cele proprii celor divizate, ci dumnezeirea este neîmpãrtitã în cele deosebite dacã vrem sã grãim pe scurt. E ca o unicã si indistinctã luminã în trei sori într-o interioritate reciprocã. Când privim spre dumnezeire si spre prima cauzã si spre unicul principiu, cugetãm pe Unul. Dar când ne atintim spre cei în care este dumnezeirea si spre Cei ce sunt din prima cauzã în mod netemporal si-de slavã egalã, Trei sunt Cei închinati”²⁰. În concluzie, Sfânta Treime este taina desãvãrsitei unitãti a Persoanelor distincte ale Sfintei Treimi.

O manifestare a acestei unitãti a Persoanelor Sfintei Treimi, o constituie faptul cã „Fiecãrui Subiect Treimic îi sunt interioare celelalte. Fiecãrui Subiect Treimic îi sunt, în acelasi timp, desãvãrsit transparente Celelalte, ca alte eu-uri ale Sale. Fiul apare în constiinta Tatãlui prin actul nasterii ca o altã Sine.”²¹” Dupã Sfintii Pãrinti, Sinea Tatãlui nu s-ar cunoaste

¹⁸ *Ibid*, p. 337.

¹⁹ Dupã Pr. prof. D. Stãniloae, *art. cit.*, p. 337.

²⁰ Sfântul Grigorie de Nazians, *Oratio XXXI*, Theol. V.P.G. 30 col. 149; apud Pr. Prof. D. Stãniloae, *Teologia Dogmaticã Ortodoxã*, vol. I, p. 289-290.

²¹ Sfântul Grigorie de Nyssa, *Contra Eunomium*, libr. II, P. G. 49, col 493; apud. Pr. Prof. D. Stãniloae, *Teologia Dogmaticã Ortodoxã*, vol. I, p. 289.

pe Ea însăși dacă n-ar avea în oglinda conștiinței Sale pe Fiul ca o altă conștiință a Sa. Aceasta nu înseamnă că Fiul îi aduce Tatălui dinafară cunoașterea de Sine, ci că Tatăl numai întrucât este subzistentă esenței divine ca Tată, deci întrucât e născător al Fiului se cunoaște pe Sine. Cu alte cuvinte, esența divină numai întrucât subzistă real ca Trei Ipostasuri e lumină, sau faptul că e lumină se arată în aceea că subzistă în Trei ipostasuri ce se cunosc împreună²².

Relația dintre ființă și persoane în Sfânta Treime este pista aprofundării celor două noțiuni și realități: persoana și comuniunea, în gândirea Părintelui profesor Dumitru Stăniloae.

Gândind complex lucrurile, Sfintii Părinți nu cugetă ființa separat de persoană. Bunătatea ființei se arată în relația dintre Persoane. Desigur, ei nu confundă, prin aceasta, Persoanele pentru că nașterea e o proprietate incomunicabilă a Tatălui. Dar în actul nasterii se manifestă, în același timp, într-un anumit fel personal, însusirea ființei divine de a fi bună. Fiecare Persoană manifestă însușirile comune ale ființei din poziția Sa proprie²³. Iar plenitudinea existenței, proprie ființei divine, nu poate avea decât forma de subiectivitate pură și deci nu poate fi trăită de un singur ipostas al ei. Deci plenitudinea de existență implică dăruirea deplină a unui eu către alt eu, și nu numai o dăruire a ceva de sine sau din bunurile sale. Ea trebuie să fie corelație de dăruire și de primire totală între două eu-uri pentru a realiza un fel de cuprindere reciprocă a eu-urilor, care pe de altă parte rămân distincte în această cuprindere. Deci, în iubirea deplină, Persoanele Sfintei Treimi nu se dăruiesc numai și nici nu se acceptă reciproc, ci se afirmă reciproc și personal, se pun în existență prin dăruire și primire. Iubirea divină este atoteficientă. Tatăl pune pe Fiul din veci în existență, prin dăruirea integrală a Sa, iar Fiul afirmă pe Tatăl din veci continuu ca Tată, prin faptul că se acceptă ca fiind pus în existență prin Tatăl, și prin faptul că se dăruiește Tatălui ca Fiul. Afirmându-se reciproc în existență, în distincția lor, prin iubirea perfectă, actele prin care se săvârșeste aceasta, sunt acte din veci și au un caracter de

²² Pr. Prof. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 298.

²³ *Ibid.*, p. 296.

acte cu totul personale, desi, sunt acte în care persoanele divine sunt împreună active”²⁴.

Doctrina Catolică despre purcederea Duhului Sfânt de la Tatăl si de la Fiul, ca dintr-un singur principiu, formulat cu intentia de a întări comuniunea dintre Tatăl si Fiul, limitează sau anulează extinderea generoasă a iubirii dintre Tatăl si Fiul, precum si mentinerea distinctă a Persoanelor Lor, dar chiar si a persoanei Sfântului Duh. Dacă cei doi, Tatăl si Fiul, sunt coborâti la nivelul unei unităti indistincte ca să purceadă pe Duhul Sfânt, atunci nici Duhul Sfânt nu mai poate fi persoană, deci nu numai Tatăl si Fiul care au fost contopiti într-un *noi*, ca persoană duală, idee afirmată si subliniată chiar de un teolog apusean, Herbert Muhler prin cuvintele: “*Duhul Sfânt este relatia intertrinitară*” noi, întrucât actul comun (Wir – Akt) al Tatălui si Fiului subzistă în El însusi sau „Duhul Sfânt este unitatea dintre Tatăl si Fiul în persoană, ea este, asa-zicând Perihoreză (Compenetrarea), intradivină în persoană.”²⁵ Este curios să constatăm ca Muhler vrea sa mentină pe Tatăl si pe Fiul ca persoane distincte, dar n-are nici un suport obiectiv.

Părintele profesor Dumitru Stăniloae administrează o critică doctrinară de mare adâncime teologică si de tinută stiintifică doctrinei apusene a lui Filioque, prezentându-l argumentat drept o contrazicere flagrantă a Treimeii Persoanelor ca, conditie *sine qua non* a mentinerii distincte a persoanelor divine în comuniune si în lucrarea mântuirii omului însusi.

Din prezentarea Părintelui profesor Dumitru Stăniloae, a învățaturii ortodoxe despre purcederea Duhului Sfânt din Tatăl si Relatia Lui cu fiul, retinem ca definitorii următoarele: Tatăl născând pe Fiul prin gândire Îl si iubeste. Divinitatea este un act etern, unic si întreit în mod simultan, un act unic într-o continuă întreire, adică Tatăl gândindu-se sau născându-si chipul Său si iubindu-se, sau iubindu-si Chipul... Comuniunea a două eu – uri e necesară pentru a trăi plenitudinea existentei, dar nu este suficientă. Ea se trăiește total în comuniunea a trei eu-uri, căci comuniunea în doi este si ea o limitare, nu deschide orizontul nelimitat. Simpla prezentă sau constiinta prezentei unui al treilea lărgeste dimensiunea existentei, acoperind

²⁴ *Ibid.*, p. 297.

²⁵ Pr. Prof. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 314; În lucrarea sa apud *Der heilige Geist als Person*, 3 Auflage, Munster, Verlag Aschendorf 1996, p. 157, 158, 166.

în principiu tot ce poate exista... Tatăl se dăruiește întreg Fiului și Fiul întreg Tatălui. Cel ce iubeste nu se multumeste cu jumătăți, vrea pe celălalt întreg și se dăruiește întreg. De aceea Fiul este „*Unicul Fiu al Unicului Tatăl*”²⁶. Pe de altă parte, trebuie îndepărtat din iubirea între Tatăl și Fiul orice înțeles de egoism în doi. Aceasta limitează orizontul, aceasta face tot ce este în afară sau ține orice alt ceva într-un vesnic nimic, sau cel mult la nivel de obiect. Numai prin punerea unui al treilea, iubirea celor doi este generoasă, e capabilă să se răspândească... Numai existența unui al treilea în Dumnezeu explică crearea unei lumi numeroase de eu-uri și ridicarea lor la nivel de parteneri a lui Dumnezeu în iubire. Numai prin Duhul se răspândește iubire divină în afară”²⁷. Deci, în Treime, al Treilea este Duhul Sfânt care detine rolul obiectului numai prin faptul că îi uneste pe cei Doi, Tatăl și Fiul în Sine și este recunoscut în comun de cei Doi și prilejuiește bucuria Lor comună de a-1 cunoaște și a-1 avea.

Termenul de purcedere „*a Duhului Sfânt din Tatăl*”, completat uneori cu particula „*prin Fiul*”, redă rolul de punte al Duhului Sfânt între Tatăl și Fiu cu precizarea că El își are existența din Tatăl, dar având o relație și cu Fiul. Pe de altă parte, Fiul nu s-ar putea înțelege fără Duhul Sfânt. Dar aceasta face ca și Fiul să fie considerat legat de Duhul Sfânt. Caracterizând însă pe Duhul Sfânt ca „*iubire*” între Tatăl și Fiul, trebuie să existe, spun Părinții Bisericii, atât identificarea exclusivă a Duhului Sfânt cu Iubirea cât și uitarea faptului că Duhul Sfânt este Persoană²⁸.

Deci, cum afirmă Părintele profesor Dumitru Stăniloae, „*prin purcedere*” Duhul porneste de undeva la drum spre o țintă. Purcederea nu înseamnă pornirea pe un drum care nu duce nicăieri. Duhul Sfânt porneste din Tatăl Spre Fiul, căci „se odihnește în Fiul” „rămâne” în Fiul (Ioan 1, 32-35). „Odihnirea” Duhului Sfânt în Fiul nu-si are cauza într-o oboseală a Duhului Sfânt, ci în faptul că Fiul este tinta Lui. Mai bine zis, Tatăl Îl purcede pe Duhul Sfânt, dându-I ca țintă pe Fiul. Tatăl Însuși se odihnește prin iubirea proiectată din Sine asupra Fiului”²⁹.

²⁶ Pr. Prof. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 314.

²⁷ Pr. Prof. D. Stăniloae, *Sfânta Treime, Structura supremei iubiri*, p. 345-346, vezi întreaga demonstrație, p. 365-349.

²⁸ *Ibid.*, p. 346.

²⁹ *Ibid.*, p. 350.

Duhul Sfânt este deci Cel ce uneste pe Tatăl și pe Fiul, dar nu ca ființă cum indică Filioque ci tot ca persoană, lăsându-i și indicându-i ca persoane libere. De aceea, Duhul Sfânt este Cel ce uneste și pe oameni întreolaltă, în comunitatea teandrică a Bisericii, ca o persoană cu alte persoane. Duhul Sfânt este Cel care manifestă comuniunea Treimică și care o revarsă în umanitate prin Hristos, Dumnezeu Adevărat și Om Adevărat, iar Treimea Persoanelor Divine este condiția unei depline bucurii a Fiecăreia de Celelalte, și a generozității Lui Dumnezeu în „iesirea” Lui la creaturile Sale, a bucuriei Lui Dumnezeu de ele și a lor de Dumnezeu însuși.

Dumnezeu Unul și Trei în același timp este temeiul și înțelegerea persoanei și comuniunii umane înseși, în gândirea teologică a Părintelui profesor Dumitru Stăniloae.

4. Omul, ființă relatională și persoană de comuniune

Primele creionări și abordări, chiar ale persoanei și comuniunii personale umane le-a dat Părintele profesor Dumitru Stăniloae chiar în monografia sa: *Iisus Hristos sau restaurarea omului* (Sibiu 1943) în argumentarea necesității venirii Fiului Lui Dumnezeu în lume ca Logos creator și întrupat pentru mântuirea omului.

Aprofundarea propriu-zisă a temei: Omul ca ființă relatională și persoană de comuniune, comuniunea și comunitatea umană, va fi realizată progresiv într-un număr apreciabil de studii și articole ale căror idei și puncte fundamentale, vor fi sintetizate în atotcuprinzătoarea sa sinteză de *Teologie Dogmatică Ortodoxă*, în trei volume (București, 1978), gândită și elaborată la cel mai înalt nivel teologic într-o expunere personală cu deschidere ecumenică; în monografia: *Chipul nemuritor al Lui Dumnezeu* (Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1987; în *Comuniune și spiritualitate în Liturghia Ortodoxă* (Craiova, 2004) s.a.

Din întreaga literatură teologică ne vom opri la câteva puncte și aspecte fundamentale privind tema urmărită.

a) *Omul este creat de Dumnezeu într-un act special.* După învățătura creștină omul este adus la existență de către Dumnezeu Însuși la sfârșitul creației, printr-un act special, ca spirit întrupat. Ca ființă specială, omul este creat în mod simultan în întregimea ființei lui. Prin menționarea caracterului bifurcat al actului de creare a omului, *Facerea* vrea să spună

numai cã omul este constituit din douã componente, din trup si suflet si ca trupul este din materie generalã si suflet, spirit prin suflarea de viaã de cãtre Dumnezeu Însusi si asa s-a fãcut omul fiintã vie (Facere 2, 7). Crearea omului este un act special atãt cãt priveste trupul, cãt si sufletul, suflarea de viaã. Omul este pe de o parte fiintã deosebitã de naturã, dar legatã de naturã, iar pe de altã parte, o fiintã unitarã si compusã în acelasi timp. „Omul însã ca fiintã realã, vie ”vine la existentã, în mod esential prin suflarea Lui Dumnezeu în trupul fãcut din tãrãnã, arãtându-se prin aceasta cã omul are o pozitie specialã nu numai fatã de natura si materia din care a fost luat trupul lui, ci si în raport cu Dumnezeu, fãcându-l preot al întregului cosmos si purtãtor de cuvânt al creatiei în fata Lui, ca creator si proniator³⁰.

b) *Omul, ca Chip al Lui Dumnezeu si cu misiunea de a înainta si creste în asemãnarea cu Dumnezeu* (Facere 1, 26-28), *tinde spre Absolut* care este Persoanã. Omul întreg, suflet si trup, tinde spre Dumnezeu. Aceastã tensiune dupã Dumnezeu, este un dat ontologic indicat prin „chipul” dupã care a fost creat omul de Dumnezeu Însusi într-un act special. Fãrã legãtura cu Dumnezeu, omul nu poate fi cugetat. Raportarea la Absolut tine de fiinta Lui. Omul este înrãdãcinat si ancorat în Absolut, cum spune teologul Vãlseslavte: „*Omul tinde spre Dumnezeu întrucãt Dumnezeu este Absolutul si tinde spre Absolut, întrucãt Absolutul este Dumnezeu Persoanã*”³¹.

Omul este o fiintã spiritualã în trup, relationalã, adicã în relatie cu întreaga creatie, dar si în relatie cu Creatorul si Modelul Sãu Dumnezeu; este deci o persoanã în comuniune cu Modelul Sãu Absolut, Dumnezeu, spirit absolut, si persoanã absolutã.

Ca fiintã spiritualã personalã, înzestratã cu ratiune, si simtire si vointã liberã, omul se cere dupã comuniunea cu Persoana capabilã de o relatie infinitã, ca sã-si explice deplin sensul existentei si sã-si umple fiinta de bucurie neîncetatã si fãrã lipsuri. Pe aceasta o intuieste mintea ca sens suprem al vietii. De aceea, Pãrintii Bisericii vãd Chipul lui Dumnezeu în

³⁰ *Ibid.*

³¹ Das Ebedib Gottes in dem Sudenafall, în vol. *Kirche Staat und Mensch*, russisch-orthodoxe Studien, Genf. 1937, p. 310-311, apund Pr. Prof. D. Stãniloae, *Teologia Dogmaticã Ortodoxã*, vol. I p. 394.

om, manifestându-se în toate funcțiile și mișcările sufletului sau mai bine-zis ale ființei omenesti. Toate, se împărtășesc de Chipul lui Dumnezeu, de capacitatea relației cu Dumnezeu și de aspirația după comuniune cu El. Astfel, cum spune și Vl. Lossky, „Caracterul de Chip al Lui Dumnezeu se atribuie, când demnității Împărătești a omului, superiorității lui în cosmosul sensibil, când e văzut în natura lui spirituală, în suflet, sau mai bine-zis în puterea principală conducătoare a ființei lui în minte, în facultățile superioare ca înțelegerea, rațiunea sau libertatea proprie omului, în facultatea de a se autodetermina în virtutea căreia omul e principiul propriilor sale acte; uneori Chipul lui Dumnezeu este asimilat unei calități a sufletului; simplității, nemuririi, sau identificat cu facultatea de a cunoaște pe Dumnezeu, de a participa la Dumnezeu”³². Dar la Părintii, ca Sfântul Irineu, Sfântul Grigorie de Nyssa și Sfântul Grigorie Palama, nu numai sufletul, ci și trupul omenesc participă la chip, creat după Chipul lui Dumnezeu. Sfântul Grigorie Palama referă calitatea de chip și la trup întrucât identifică chipul cu omul întreg, iar omul e constituit din trup și suflet: „Numele de om nu se aplică sufletului sau trupului, în mod separat, ci la amândouă împreună, căci împreună au fost create după chipul lui Dumnezeu. De aici și concluzia: Omul este un *cine* cu tot ceea ce implică ființa sa, adică în acel *cine* intră trupul și sufletul. De altfel, trupul însuși este un instrument de dialog al omului cu semenul său; ba mai mult, omul intră și stă în dialog, în timp și spațiu, cu Dumnezeu, precum și cu semenii săi, oamenii, cu întreaga sa ființă psihofizică”³³.

c) *Chipul, premisă a asemănării și îndumnezeirii omului.* Ca dat ontologic, chipul trebuie să înainteze spre asemănarea tot mai mare a omului cu Dumnezeu. Iar această înaintare implică fapte și acțiuni concrete pe linia binelui; purificare continuă de patimi și păcate și împodobirea vieții proprii cu virtuți și mari virtuți care implică eforturi încordate, continuu susținute de harul dumnezeiesc; unire maximă cu Dumnezeu spre care urcăm prin virtuți, contemplare a lui Dumnezeu din rațiunile existenciales ale fapturilor, rugăciune și unire plenară cu Dumnezeu pe calea Sfintei Euharistii.

³² După V. Lossky, *Essai la theologie mystique de L'Eglise orientale*, pag. 111, apud. Pr. prof. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 395.

³³ *Prosopae*, P.G. 150, col. 1361.

Împlinirea poruncilor este supunerea voii noastre, voii lui Dumnezeu, și înaintarea spre Dumnezeu în acte de cunoaștere și iubire a lui Dumnezeu: „Căci cel ce are poruncile Mele și le împlineste, acela este cel ce Mă iubeste...” Dacă păziți poruncile Mele, veți rămâne întru iubirea Mea, după cum și Eu am păzit poruncile Tatălui Meu și rămân întru iubirea Lui” (Ioan 15, 10). Păzirea și împlinirea poruncilor este calea obișnuită pentru dobândirea mântuirii, iar împlinirea sfaturilor Evanghelice deschide drumul spre asemănarea tot mai mare cu Dumnezeu și îndumnezeirea omului, ca creștere în virtuți; iubire și cunoaștere și unire cu Dumnezeu până la vârsta deplinătății lui Hristos (Efeseni 4, 13). Iar aceasta implică comuniunea pleneră cu Hristos ca mădular al trupului Său Tainic, Biserica.

Îndumnezeirea, ca desăvârșire harică a omului credincios, în sens larg, începe la Botez, întinzându-se de-a lungul întregului urcus spiritual al omului în care sunt active și puterile lui, adică de-a lungul purificării de patimi și a dobândirii virtuților și al iluminării. Iar dacă în acest urcus puterile naturale ale omului sunt în continuă creștere, ca omul să-și ajungă apogeul în clipa când ele au ajuns apte de a vedea lumina Dumnezeiască primind ca putere văzătoare lucrare Duhului Sfânt; am putea spune că îndumnezeirea prin care se realizează această dezmortire și creștere, coincide cu procesul dezvoltării puterii umane până la limita lor, sau cu deplina realizare a naturii omenesti, dar și cu depășirea lor nesfârșită prin har³⁴.

Îndumnezeirea omului nu se oprește niciodată. Ea este un concept și o realitate dinamică, niciodată încheiată, durând și după despărtirea sufletului de trup, dar numai sub acțiunea harului dumnezeiesc. După moarte pătimind îndumnezeirea, cum zice Sfântul Maxim Mărturisitorul, fiind lucrată acum numai de harul dumnezeiesc în om.

d) *Chipul lui Dumnezeu în om, este datul ontologic al persoanei și al comuniunii umane.* Fiecare facultate a spiritului uman reflectă Chipul lui Dumnezeu în om, dar acesta, adică chipul, este în mod esențial întregul uman concentrat și centrat pe spiritual, al cărui caracter propriu-zis este să se depășească pentru a se arunca în oceanul infinit al dumnezeirii, ca să găsească acolo alinarea nostalgiei sale.³⁵ De aici,

³⁴ Pr. prof. D. Stăniloae, *Ascetica și Mistica Bisericii Ortodoxe*, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2002, p. 427.

³⁵ Pr. prof. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 396.

misterul negrăit al ființei umane, trăit în comuniune și legat de Sfânta Treime, căci Chipul lui Dumnezeu în om, este Chipul lui Dumnezeu Cel Unu în ființă și întreit în persoane, Chipul lui Dumnezeu Cel Unul și Trei, în același timp. „După Evdochimov, „în chipul nostru, vedem, deci, reproducerea misterului trinitar negrăit până la nivelul profunzimii unde omul devine o enigmă pentru sine însuși”³⁶. Dar misterul acesta îl trăim în Treime ca Persoane, mai exact ca o Treime de persoane, *ca subiecte* sau ca un eu de comuniune cu alte eu-uri. Misterul treimic se reflectă în Misterul omului. Acest lucru ni-l spune Dumnezeu Însuși creând pe om: „Să facem pe om după chipul și după asemănarea noastră...³⁷ și a făcut Dumnezeu pe om după Chipul Său; după Chipul lui Dumnezeu I-a făcut și I-a creat bărbat și femeie și Dumnezeu i-a binecuvântat zicând: Cresteți și să vă înmulțiți și umpleți pământul și-l stăpâniți...” (Facere 1, 26-29).³⁸ și acest mister îl trăim ca persoană, ca subiect. și misterul persoanei noastre ca izvor de nebănuite stări, simțiri și gânduri îl trăim în mod viu și actualizat în relația cu misterul persoanei semenilor noștri și odată cu el. Misterul sau Chipul dumnezeiesc al persoanei noastre și al celorlalte persoane se dezvăluie și se actualizează în comuniune. În comuniunea cu semenii se dezvăluie cel mai mult însă și Misterul prezenței divine interpersonale. Căci numai iubirea dintre Persoanele divine iradiază forta iubirii noastre interpersonale. Comuniunea interpersonală e un chip al comuniunii treimice și o participare la ea. Deci chipul se arată în comuniunea umană³⁷. Acest lucru îl subliniază Sfântul Grigorie de Nyssa, spunând, că „Nu într-o parte a naturii se află Chipul, nici într-un membru al ei se găsește harul, ci natura, în totalitatea ei, este Chipul lui Dumnezeu”³⁸.

Comentând acest text din Sfântul Grigorie de Nyssa, J. Danielou precizează: „Acest nou aspect al lui va determina și el un aspect al Teologiei spirituale. Dacă chipul nu e decât în comunitate, viața spirituală va trebui să fie pe deoparte trăită în comunitate, iar pe de alta să fie orientată spre o mai desăvârșită realizare a chipului prin unirea tuturor fapturilor în Hristos care este perspectiva fundamentală a gândirii lui Grigorie de Nyssa. Când iubirea desăvârșită va fi alungat afară frica,

³⁶ Pr. prof. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 401.

³⁷ *Ibid.*, p. 402.

³⁸ Sf. Grigorie de Nyssa, *De Opificio hominis*, P.G. vol. 44; și col. 185.

atunci tot ce va fi mântuit se va găsi formând o unitate și totii vor fi unul în altul în Porumbita desăvârșită³⁹.

^ai în umanitate vom găsi aceeași dialectică, relație și împlinire ca în Sfânta Treime. Dacă fiinta dumnezeiască nu stă într-o monadă, ci e detinută de o Treime de persoane, fiecare persoană ipostaziind fiinta cea una, întregă și fără nici-o mișcare, dar într-un mod propriu, și natura umană nu există decât în ipostasuri sau persoane, dar nu în trei, ci într-o multime de ipostasuri sau persoane.

Una este comuniunea dintre persoanele divine și alta este comuniunea dintre ipostasurile sau persoanele firii umane. Fiecare Persoană a Sfintei Treimi, revelându-se în lume și lucrând în oameni și între oameni manifestă unitatea desăvârșită față de Celelalte două Persoane prin fiinta și prin iubirea desăvârșită față de Celelalte două Persoane.

Iubirea aceasta dintre noi nu e desăvârșită pentru că nici unitatea de ființă, dintre noi, nu e desăvârșită. Noi suntem chemați să creștem în iubirea desăvârșită între noi și față de Dumnezeu prin energiile dumnezeiești necreate, care reprezintă unitatea de ființă a lui Dumnezeu adusă între noi și mărinid unitatea ființei noastre umane⁴⁰.

Cauza acestei deosebiri între comuniunea Persoanelor divine și comuniunea între persoanele umane constă în deosebirea dintre deofiintimea divină și cea umană. Continuitatea naturii umane subzistentă concret în multe ipostasuri, s-ar putea concretiza într-un fir pe care apar, unul după altul, ipostasurile ca diverse noduri. Între ele nu e un gol total ci o subțiere a naturii care apare în ele îngrosată, sau în actualitatea tuturor virtualităților ei. Dar fără continuitatea dintre persoanele umane prin firul subțiat al naturii, nu s-ar putea nici înțelege și nici menține diversele ei concretizări în persoane. Dar nu există întâi firul și apoi apar nodurile, persoanele. Sau că firul subțiat dintre ele nu le aparține lor în comun. Ci și firul și nodurile, sau unele din aceste noduri, ale firii există simultan. „Fiecare ipostas e legat de celelalte ipostasuri în mod ontologic și aceasta se manifestă în necesitatea lor de a fi în relație unele cu altele. Prin

³⁹ Jean Danielon, *Platonisme et Theologie mystique*, p. 278. Textul din Sf. Grigorie de Nyssa, P.G. 44, col. 1316-1321.

⁴⁰ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 397.

aceasta ele au caracter de persoane si adevărata lor dezvoltare constă în dezvoltarea lor ca persoane, prin comunicarea lor tot mai strânsă între ele. Prin relatie pozitivă, firul dintre ele se poate îngrosa, prin distanță si luptă între ele, firul acesta se poate subția până aproape de o rupere a firului sau de sfâsiere a naturii umane, nu ca unitate ontologică, ci ca unitate chemată să se manifeste în unitatea vointelor⁴¹. Sfântul Maxim Mărturisitorul precizează: „Noi am fost creati ia început într-o unitate a firii, dar diavolul ne-a despărțit dintre noi si dintre Dumnezeu si a împărțit firea în multe opinii si închipuiri, folosindu-se de alegerea vointei noastre”⁴².

Pe firul mai subtire a firii umane care leagă persoanele umane are loc o miscare continuă de la una la alta, o străbatere si o primire a uneia în alta, fără ca persoanele să înceteze a se mentine distincte, prin mentinerea acestei punti ontologie între ele. Dar între persoane nu există numai un fir liniar căci în cazul acesta nici o persoană n-ar putea avea decât o relatie directă cu o singură persoană. De fapt, de la fiecare persoană duc fire la toate persoanele care pot fi actualizate sau nu în relatii directe. Fiecare persoană este centrul unor raze nesfârșite a unei stele. Sau persoanele sunt legate prin razele lor. Prin razele lor dau si primesc. „Fiecare persoană e centrul atâtor fire actuale către persoane care se află în relatie cu ea si centrul a atâtor fire virtuale câte persoane pot fi în relatie cu ea.” Deci nici deofiintimea umană nu constă numai în identitatea unei naturi posedate de persoane distantate, ci într-o unică fiintă în toate ipostasurile într-o solidaritate, desi unele persoane se mântuiesc covârșite de Duhul lui Hristos, altele nu⁴³. În ordinea umană creată, paradoxul unității constă în pluritatea ipostasurilor. În Sfânta Treime, Persoanele nu sunt unite în aceasi natură numai prin firele subțiate, ci cele toate trei Persoanele sunt în mod desăvârșit unele în altul, posedând întreaga natură divină si toate posedă în mod comun întreaga fire fără nici-o slăbire sau subțiere a continuității între Ele. De aceea, ipostasurile divine sunt total transparente Unul Altuia în interioritatea iubirii desăvârșite. Deofiintimea Lor nu se mentine si nu se dezvoltă prin firele subtiri care

⁴¹ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 292.

⁴² Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 293.

⁴³ *Ibid.*

le-ar uni ca purtătoarele aceleiași fiinte, cum este cazul la oameni; ci fiecare ipostas divin posedă în comun cu Celelalte Persoane întreaga fire, dar într-un mod propriu: Fiul prin nastere din Tatăl, iar Duhul Sfânt prin purcedere din Tatăl privind spre Fiul.

Tatăl, Fiul și Sfântul Duh sunt deofiintă pe când oamenii sunt omiusianici, adică de o fiintă asemănătoare. ⁴⁴și aceasta din cauza întinării și fragmentării firii umane în urma căderii protopărinților, oamenii, ajungând să se sfâșie între ei ca niște fiare, cum spune Sf. Maxim Mărturisitorul.

Sfânta Treime este Taina perfecte unități și a persoanelor distinct. Dar omul, ca Chip al lui Dumnezeu, este legat direct de Taina Sfintei Treimi, întrucât el poartă în sine Chipul lui Dumnezeu, Cel Unul și Trei în același timp. Având această înțelegere, suntem îndemnați să înaintăm spre promovarea unei tot mai mari unități între noi, oamenii, ca persoane distincte. „Căci cel mai apropiat Chip al Sfintei Treimi, e unitatea de fiintă și distincția personală a oamenilor⁴⁴. Desigur, aceasta implică un efort sporit pentru a înțelege unitatea și comuniunea Persoanelor Sfintei Treimi din Revelație și necesitatea adâncirii unității între noi. Desigur ajutați de harul dumnezeiesc împărtășit nouă prin Sfintele Taine, începând cu Taina Botezului și continuând cu Taina Mirungerii și a Sfintei Euharistii, prin care ne încorporăm plenar în Hristos, prin lucrarea Duhului Sfânt, cu misiunea de a crește în Hristos în asemănarea tot mai mare cu Dumnezeu prin fapte bune și virtuți, ajutați de același har dumnezeiesc prin lucrarea Sfântului Duh în Biserica lui Hristos.

În comparație cu unitatea fiintei lui Dumnezeu care este continuă și infinită, unitatea naturii noastre umane, este mult redusă și dispersată⁴⁵. Căci cum spune Sf. Grigorie de Nazianz, „Noi suntem nu numai compusi, ci și contrari nouă însine și unii altora, nerămânând nici o zi în mod curat aceiași, cu atât mai puțin toată viața. Dar și curgem și cădem cu sufletele și cu trupurile”⁴⁶. Or, „Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt, nu se rup din continuitatea reciprocă”.

⁴⁴ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 291.

⁴⁵ Sf. Grigorie de Nazianz, *Cuv. Teol. V*; P.G. 32, col. 149, după Pr. Prof. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 291.

⁴⁶ Sf. Grigorie de Nazianz, *Cuv. Teol. V*; P.G. 32, col. 149.

Fiecare Persoană a Sfintei Treimi, revelându-se în lume și lucrând în oameni și între oameni, manifestă unitatea desăvârșită față de Celelalte Două Persoane prin ființa și iubirea desăvârșită față de Ele Însesi. Dar în același timp, fiecare persoană divină aduce și oamenilor iubirea Sa proprie, din iubirea ce o are față de Celelalte Persoane. Iubirea noastră între noi nu e desăvârșită pentru că nici unitatea de ființă dintre noi, nu e desăvârșită. Or, noi suntem chemați să creștem în iubirea desăvârșită între noi și față de Dumnezeu, prin energiile Dumnezeiești necreate, care izvorăsc din ființa, cea una a lui Dumnezeu, mărinind unitatea ființei noastre⁴⁷. De aici, necesitatea comuniunii omului, atât cu Dumnezeu cât și cu semenii noștri, oamenii.

Deci ființa, atât la Dumnezeu cât și la oameni, nu există decât în ipostas, sau ipostasuri. Iar persoana nu e decât modul de subzistență reală a naturii, a ființei. Treimea Persoanelor Divine ține de esența divină fără ca cele Trei Persoane, să se confunde în unitatea continuă și infinită a ființei sau esenței. Iar ființa umană a cărei unitate nu e nici continuă și nici infinită, ci mărginită, redusă și dispersată, subzistă într-o pluralitate de ipostasuri⁴⁸, care se simt solidare și, în același timp, obligate să crească și să se îmbogățească reciproc într-o largă comuniune și comunitate umană pe drumul desăvârșirii, niciodată încheiată, implicând cu necesitate comuniunea oamenilor cu Dumnezeu și între ei în Dumnezeu, inițiată, susținută și îmbogățită progresiv de harul dumnezeiesc, cu care omul și comunitatea umană conlucrează și se află într-un urcus continuu, realizat prin continua purificare de patimi și împodobire și creștere în Hristos prin virtuți.

5) Biserica, comunitate teandrică de persoane pentru mântuirea omului și sfîntirea creației

După crearea protopărinților noștri, Adam și Eva, într-un act special de creație de către Dumnezeu Însuși, Unul în ființă și Întreit în Persoane (Facere 1, 26-28; 2, 7, 22, 24), omul nu apare de unul singur, ci în iubirea unui bărbat și o femeie (familia) sau din întâlnirea întâmplătoare a unui bărbat și o femeie, spre comuniune și comunitate cu semenii săi, oamenii,

⁴⁷ Ibid.

⁴⁸ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 291.

pentru comuniunea cu Dumnezeu si relatie cu întreaga creatie. Deci omul este o ființă spirituală, relatională, de comuniune si de relatie cu Dumnezeu si cu semenii si de strânsă relatie cu întreaga creatie.

Căzând în păcat prin neascultare de porunca dată, omul a atras asupra sa si asupra întregii creatii, stricăciunea, precum si pierderea comuniunii cu Dumnezeu, Creatorul si Proniatorul Său si al creatiei întregi. De aici necesitatea restaurării si a reînnoirii firii umane, si a creatiei de care omul este legat, din partea lui Dumnezeu prin Logosul si Fiul Său întrupat, adică Logosul creator si întrupat la plinirea vremii, Dumnezeu-Omul Iisus Hristos (Ioan 1, 14; Filipeni 2, 6-11). ⁴⁹ i aceasta din marea Sa iubire si bunătațe pentru om si creatie, făpturi ale mâinilor lui Dumnezeu.

Prin întruparea Fiului Său, trimis în lume, prin învățatura, Jertfa Crucii si Învierea lui din morti, Dumnezeu a răscumpărat pe om din robia păcatului si a mortii, a restaurat si a înnoit firea umană si creatia întreagă si a refăcut comuniunea omului cu Sine si relatia acestuia cu creatie? al cărui stăpân si preot este omul în fata Creatorului. Prin înăltarea la ceruri, întru Slavă, de-a dreapta Tatălui, Mântuitorul Iisus Hristos este Unul dintre noi pe scaunul Slavei, fiind si rămânând în veci Dumnezeu, în comuniune cu Tatăl, dar si cu noi oamenii al cărui chip dumnezeiesc îl purtăm. Dar comuniunea omului cu Dumnezeu, este numai prin Hristos, Dumnezeu-Omul.

Pentru aceasta, adică pentru comuniunea cu Dumnezeu, Mântuitorul Hristos a refăcut chipul nostru care era, de fapt, chip al Chipului Său Dumnezeiesc, adică al Fiului si Cuvântului lui Dumnezeu⁴⁹. „Omul este astfel: „*chipul*” Cuvântului si ca atare după chipul Tatălui. Întrucât este Chipul cuvântului si după Chipul Tatălui, el e pus într-o relatie cu comuniunea treimică si este chemat să realizeze în planul uman o viață de comuniune asemănătoare comuniunii treimice si din puterea Lui. Prin întrupare, Hristos a ridicat în om Chipul Dumnezeiesc la deplina lui actualitate, adică la deplina lui comuniune cu Dumnezeu si cu semenii umani⁵⁰.

Ca Chip special al Cuvântului, dezvoltat prin Duhul Sfânt, adică prin harul Dumnezeiesc lucrător în virtuti si fapte bune, „omul este subiect al

⁴⁹ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, p. 276, vezi si p. 209.

⁵⁰ Idem, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 408.

lucrurilor sau împreună subiect cu semenii săi, având răspunderea să vadă prin lucruri ratiunile divine existenciales ale lor si pe Logosul Însusi ca subiect suprem al lor si să dezvolte cu semenii săi comuniunea ca împreună subiecte ale lucrurilor, după chipul Logosului divin”⁵¹.

Din această pricină, ”actualizarea chipului nu constă numai în realizarea comuniunii depline cu Dumnezeu si între ei a tuturor celor ce cred în Hristos, Modelul divin si uman al lor, ci si într-o încadrare a întregii naturi în comuniunea omenirii transfigurate. Duhul Dumnezeiesc răspândit în plenitudinea Lui din Hristos în oamenii care cred în El, întărind spiritul ei, va face nu numai trupul lor deplin elastic si transparent, ci si natura cosmică”⁵².

Dar toate acestea au loc în larga comuniune si comunitate a Bisericii, ca trup tainic al lui Hristos si plenitudine de viață a Duhului Sfânt în ea (Efeseni 1, 23), Capul ei fiind Hristos prin care Duhul Sfânt revarsă în ea (Biserica) si în membrii ei, bogăția vietii de comuniune a lui Dumnezeu.

Biserica este însăși prelungirea lui Hristos Dumnezeu-Omul în umanitate în general si special în cei ce s-au încorporat în Hristos după mărturisirea credinței în Dumnezeu, prin Botez, Mirungere si Euharistie si rămân în Hristos numai dacă păstrează dreapta credință si se împărtășesc de aceleasi Sfinte Taine lăsate de Hristos Bisericii, săvârșite de Hristos însusi, prin lucrarea Duhului Sfânt, folosindu-se de apostolii, episcopii si preotii Bisericii, ca iconomi ai Tainelor Dumnezeiesti pusi de Hristos însusi (I Corinteni 4, 1).

Biserica are prin aceasta o constitutie teandrică. „Continutul ei constă din Hristos cel unit după firea dumnezeiască cu Tatăl si cu Duhul, iar după firea omenească cu noi, oamenii. Cuprinzându-se în Ipostasul întrupat al lui Hristos, Biserica poate fi numită Hristos Cel extins în umanitate. Ea este „Hristos însusi Cel ce este dinainte de veci în sânul Tatălui si la plinirea vremii, s-a făcut om si este si vietuieste pururea cu noi si lucrează si mântuieste si se extinde peste veacuri”⁵³.

⁵¹ *Ibid.*, p. 408.

⁵² *Ibid.*, p. 408-409.

⁵³ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, București, 1987, p. 209.

Cei doi factori pe care îi cuprinde Biserica, „Hristos și umanitatea care sunt atât de uniți în Biserică încât în Biserică nu poate fi văzut unul fără altul, și nu se poate vorbi despre unul fără de celălalt. Despre Hristos, se spune că e cap al Bisericii (Efeseni 1-18), iar despre Biserică, că este trup al lui Hristos. Hristos are în Biserică poziția de Cap de temelie, de izvor de viață infinită. Orice vorbiri despre unul implică pe celălalt și invers⁵⁴.

Hristos a devenit Capul Bisericii prin faptul că Ipostasul divin al Logosului și-a asumat chipul uman, pârgha firii noastre, luând și ca om o poziție centrală între oameni, dar această poziție devine eficientă numai întrucât ne poate comunica, prin Duhul Sfânt în formă omenească, puterea Dumnezeiască ce ne poate face să ne imprimăm de El, ca de Modelul adevărat al omului, de omul îndumnezeit. Dar Hristos a făcut Cap al Bisericii și prin faptul că a ridicat această pârghă a firii umane la starea de Jertfă superioară oricărei preocupări egoiste din Sine și la starea de Înviere,... ca să ne comunice și nouă puterea de a ni le însuși sau de a ne ridica umanitatea noastră la ele⁵⁵.

Iar Duhul Sfânt este Cel care ne împărtășește prin umanitatea îndumnezeită a lui Hristos starea de Jertfă și de Înviere a Mântuitorul Nostru Iisus Hristos, în Biserică și prin care noi oamenii ca mădulare ale Trupului lui Hristos, putem crește până la plinătatea vârstei lui Hristos prin virtuți și fapte bune, dobândite prin eforturi susținute de har Dumnezeiesc în cei care sunt în unitatea credinței și în comuniunea harului al iubirii lui Dumnezeu.

Având la bază întreaga lucrare de răscumpărare (Mântuirea obiectivă) a firii umane în plinitatea ipostasurilor și a creației întregi săvârșită de Mântuitorul nostru Iisus Hristos, și fiind întemeiată obiectiv pe Jertfa Crucii și Învierea din morți a lui Hristos, și ca prelungire Întrupării Logosului Însuși, Biserica intră în istorie la Cincizecime ca o unitate concretă a oamenilor cu Dumnezeu prin Hristos în Duhul Sfânt și anume ca o largă comuniune și comunitate a oamenilor, ca persoane distincte, dar unite în aceeași credință și împărtășindu-se de harul dumnezeiesc prin aceleași

⁵⁴ *Ibid.*, p. 209.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 210.

Sfinte Taine, cu Dumnezeu Cel Unu în Treimea Persoanelor Închinat.

Biserica are o constituție și o lucrare teandrică, sacramentală în care cei pe care îi cuprinde și îi uneste, care sunt persoane distincte, Dumnezeu ca o Treime de Persoane absolute, și umanitatea în pluritatea ipostasurilor sau persoanelor în comuniune de iubire și lucrare.

Legătura sau relația nemijlocită a fiecărui credincios cu Hristos, dar numai în cadrul corpului cel unic al Lui îi uneste pe ei și întreoalaltă. Pe de altă parte legătura aceasta nemijlocită cu Hristos, Dumnezeu devenit om, îi face pe ei biruitori peste toate puterile și pornirile care i-ar trage în jos și i-ar tine închisi în egoismul lor și în orizontul imanent al morții și al coruptibilității. Faptul acesta înlesnește oamenilor, adică credincioșilor, unitatea întreolaltă în ambianța infinită – și, liberă a Duhului Sfânt sau al comuniunii iubitoare a Sfintei Treimi⁵⁶.

6) Considerații finale

Notiunea persoanei ca mod de subzistentă al ființei și notiunea de comuniune și comunitate în care se realizează persoana, și spre care tinde ontologic persoana, constituie în gândirea și în scrisul Părintelui profesor Dumitru Stăniloae, o temă continuă, niciodată încheiată, autorul venind de fiecare dată cu noi și bogate nuanțe, aspecte și aprofundări, cum am văzut deja. Dar de fiecare dată notiunea de persoană și de comunitate la oameni, este legată de notiunea de persoană și de viață de comuniune în iubire infinită a lui Dumnezeu, Unul și Trei în același timp.

De notiunea de *Persoană*, ca tensiune după comuniune și comunitate concretă, este legată Revelația Dumnezeiască, naturală și supranaturală și însăși mântuirea omului, precum și existența și transfigurarea creației înseși, dar și relația omului cu întreaga creație, dată lui de Dumnezeu, și calitatea omului de preot al creației. Iar valoarea omului ca persoană chemată la treapta îndumnezeirii prin Hristos, Dumnezeu-Omul, la demnitatea de Fiu și de parteneri de dialog al lui Dumnezeu, mai presus de natură, vine din faptul că omul e creat din nimic de un Dumnezeu Tri-personal și iubitor.

Aprofundarea teologică a marilor adevăruri de credință și teme privind pe ora și mântuirea lui realizată de Părintele Prof. Dumitru Stăniloae

⁵⁶ *Ibide.*, p. 211-212.

prin bogata literatură dată de el la iveală și punând la contribuție atât Sfânta Scriptură și gândirea patristică precum și contribuțiile reale ale filozofiei existentialiste, dar în sens creștin, și a întregii gândiri filosofice, este unică în felul ei nu numai în teologia românească ci în *întreaga* teologie Ortodoxă și Ecumenică în același timp, precum și o contribuție cu totul importantă a unui român la dezvoltarea gândirii umane în general, la care vor mîneca și generațiile viitoare.

Constantin Rus

Caracterul national în Biserica Ortodoxă

Abstract

The subject of this study, „Nationalism in the Orthodox Church”, has its beginning in the apostolic period, where the first weak manifestations of nationalism can be discerned. These first manifestations of nationalism found their way into Christianity principally through Jewish Christians, as well as through Gentile Christians representing a wide variety of peoples and nations. National concerns emerged in the Church of Christ as the result and expression of national spirit, character and temperament and sometimes as the political expression of Christian peoples – determined in the every place by the ethnic, linguistic, political, sociological and specific peculiarities of the respective peoples. In this study, we try to describe those peculiarities from the ancient period until today.

Subiectul acestui studiu, „caracterul national în Biserica Ortodoxă”¹, își are originea în perioada apostolică, unde se poate distinge primele

¹ În legătură cu această problemă despre caracterul national sunt studiile scrise de către trei profesori ai Facultății de Teologie a Universității din Atena : Bratiotes, *Kratos, ethnos, Ekklesia*, în periodicele «*Anaplasis*», 49 (1936, p. 53 și urm. ; și «*Ekklesia*», 14 (1936), p. 71 și urm., 97 și urm., 12 și urm. ; Balanos, în «*Ekklesia*», 14 (1936), p. 73 și urm., 91 și urm.,

manifestări mai slabe cu caracter national. Aceste prime manifestări ale caracterului national își găsesc sensul lor în creștinism, în primul rând printre creștinii iudei, precum și printre creștinii proveniți dintre neamuri, care reprezintă o mare varietate de popoare și națiuni. Interesele nationale au ieșit în evidență în Biserica lui Hristos ca rezultat și expresie a spiritului, caracterului și temperamentului national, iar, uneori, ca expresie politică a popoarelor creștine – determinate în fiecare loc de caracteristicile etnice, lingvistice, politice, sociologice și specifice ale popoarelor respective. În timpul perioadei primare noi mărturisim zăcăririle caracterului national bisericesc printre creștinii greci, latini, arabi și alții; mai târziu printre ruși²,

114 și urm., precum și studiul său *The State and the Church*, Athens, 1920, și un studiu asemănător în «*Praktika*», 13 (1938), p. 208 și urm. ; Alivizatos, în «*Ekklesia*», 14 (1936), p. 111 și urm., și 15 (1937), p. 83 și urm., 98 și urm., precum și în *Proces-Verbaux du Premiere Congres de Theologie Orthodoxe a Athenes* (1936), Athens, 1939, p. 248 și urm. De asemenea și studiul său *The Church and the State from the orthodox point of view*, Athens, 1936. A se vedea și alte studii: Iezekiel Velanidiotes, *The Church and the State*, Athens, 1906; K. Dyovouniotos, *The relations between the Church and the State*, Athens, 1936; C. Androustos, *The Church and the State from the orthodox point of view*, Athens, 1920; A. Alivizatos . S. Zankow, *Kirche und Staat*, în “Proces-Verbaux”, p. 370-399; S. Zankow, *Nation, Staat, Welt und Kirche*, în „Orthodoxen Osten als theologisches Problem”, Sofia 1937; de același autor, *Kirche und Nation im Orthodoxen Osten*, în “Die Kirche und das Staatsproblem in der Gegenwart”, Genf., 1935, p. 207-213; J. Oldham (ed.), *Kirche, Staat und Mensch, Russisch – Orthodoxen Studien* (1937); raportul Conferinței de la Oxford, din iulie 1937, despre „Church, Community and State”, London 1937; Dr. Nicodim Milas, *Dreptul bisericesc al Bisericii Orientale*, trad. rom. de D. Cornilescu și V. Radu, București, 1915; Arhid. Prof. dr. Ioan N. Floca, *Drept canonic ortodox, legislație și administrație bisericească*, vol. I-II, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1990; E. Peterson, *Das Problem des Nationalismus im alten Christentum*, în “Theol. Zeitschrift”, 7 (1951), p.81-91; F. Heiler, *Katholizität und Nationalität*, în “Hochkirche”, 14 (1932), p. 177 și urm.; A. Demf, *Volk und Völder im Gottesreich*, Augsburg, 1932; E. Shilito, *Nationalism, Man's Other religion*, London 1932; W. Kunneth și H. Schreiner, (Hrsg.), *Die Nation vor Gott*, Berlin, 1934; W. A. Vissert' Hoofft, *The Ecumenical Movement and the racial problem*, Paris, 1954; K. Bouratidos, *The relations between the Church and the state in Greece*, vol. I, Athens, 1965; Ioannes Karmiris, *The Church and the State from the orthodox point of view*, Athens, 1972.

² Pr. Prof. Ioan Rămureanu, Pr. prof. Milan ^aesan și Pr. prof. Teodor Bodogae, *Istoria Bisericească Universală*, vol. II, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1993, p. 452-459. A se vedea și N. Moschopoulos, *Panslavismos*, in “The Greek Encyclopaedia”, vol. 19, p. 548; G. Konidares, *The lifting of the Bulgarian schism*, Athens, 1971, p. 40 și urm.

bulgari³, români⁴, iar apoi mai recent, la un grad mai mare, printre greci, arabi și alte popoare ortodoxe⁵. Caracterul national, sau filelismul, s-a manifestat mai intens și pentru o perioadă mai mare de timp printre aceia care s-au detasat de Biserica veche, în special armenii, coptii, iacobitii și celelalte popoare monofizite și diofizite. În timpul perioadei moderne, unele Biserici locale au fost caracterizate ca „nationale”, mai întâi în Apus, iar apoi în Răsărit. De asemenea, în această perioadă aceste Biserici au primit denumirea de „autocefale”. În Apus, un număr de Biserici care temporar și-au asumat o oarecare formă galicizată sau febroniană au fost caracterizate ca „nationale”, după cum au fost diferitele Biserici și confesiuni protestante. La fel, în Răsărit un număr de Biserici Ortodoxe au fost într-un mod asemănător influentate de un tip de „etnorasism” care, „din cauza tradițiilor rasiale și a particularităților lingvistice, au rezultat din ruptura și dezmembrarea de Biserica cea Una și sobornicească a lui Hristos în fragmente și secțiuni recunoscute”, după cum patriarhul ecumenic Ioachim al III-lea a scris într-o scrisoare Bisericii Ortodoxe în anul 1904⁶. În plus, este cunoscut faptul că sentimentele nationale ale grecilor și ale latinilor au jucat un rol important în dezmembrarea și completarea marii Schisme bisericești dintre Roma cea Veche și Roma cea Nouă, din secolele X și XI. Această tendință a continuat, din păcate, și după aceea, în special în timpul Cruciadelor, cu state latine în Răsărit, uniți papali, etc.

³ Pr. Prof. Ioan Rămureanu și col., *op. cit.*, p.483-486. A se vedea și Archbishop of Athens Chrysanthos, *On the Bulgarian schism*, Athens, 1945; G. Konidares, *op. cit.*; F. Vafeides, *The Church history*, vol. 3, part. 2, Alexandria, 1928, p. 128 și urm.; V. K. Stephanides, *The Church History*, Athens, 1948, p. 663 și urm.

⁴ Pr. prof. Ioan Rămureanu și col., *op. cit.*, p.460-473. A se vedea și F. Vafeides, *op. cit.*, p. 194.

⁵ « Există o analogie între cucerirea arabă a celorlalte patriarhate ortodoxe și cucerirea bulgară a Patriarhiei de Constantinopol. A apărut în Patriarhia de Antiohia, din mijlocul secolului al XIX-lea o scădere a numărului persoanelor ortodoxe care vorbesc araba din Siria ... În Patriarhia Ierusalimului, problema persoanelor care vorbesc araba a fost precipitată după schisma bulgară... Problema ortodocsilor care vorbesc arab nu a fost absentă din Patriarhia de Alexandria, dar nu a interesat lumea creștină”. Vezi V. K. Stephanides, *op. cit.*, p.683-684.

⁶ A se vedea Ioannes Karmiris, *Teologia Dogmatică și Simbolică a Bisericii Ortodoxe Răsăritene*, vol. II, Graz, 1968, p. 1040.

Dar în acest studiu ne vom limita numai la Biserica Ortodoxă din Răsărit, în care a fost introdus „spiritul national, ciudat si străin Bisericii”, în decursul timpului, după același patriarh, Ioachim al III-lea⁷. Prin urmare, Biserica a fost obligată, în mod sinodal, să condamne acest „spirit ciudat si străin”, capabil de a avea un efect catastrofal asupra unității și sobornicității Bisericii Ortodoxe și asupra atribuțiilor sale indispensabile și inseparabile, exprimate cel mai perfect în Sfânta Euharistie. De fapt, unele Biserici Ortodoxe locale, din păcate, au fost împinse cu timpul într-un nationalism pur, fiind atasate apoi dincolo de orice nevoie propriilor lor națiuni sau state. Cu timpul ele au devenit, involuntar, instrumente ale aspirațiilor sovuniste a națiunilor lor respective, adică „slujitoarele nevoilor lumesti și ale programelor politice”⁸, – violând principiile fundamentale, teoretice și canonice ale Ortodoxiei – care respinge discriminarea etnică⁹. Mai târziu, această problemă a ocupat Biserica Ortodoxă mult mai intens, în special ca rezultat al caracterului national excesiv manifestat de Biserica Bulgară. Din această cauză, s-a ținut un sinod local la Constantinopol în 1872, care „a criticat și condamnat *filetismul* din Biserica lui Hristos, deoarece se opune învățăturii Evangheliei și a sfințelor canoane”. Mai specific, acest sinod local a judecat pretențiile cu caracter national ale Bulgarilor, afirmând că ele se opun canoanelor 8 și 15 ale Sinodului I ecumenic, 2 al Sinodului II ecumenic, 5 al Sinodului IV ecumenic, 14 și 15 apostolice, precum și altor canoane¹⁰ și, în general, se opun ecleziologiei ortodoxe. Pentru că după ecleziologia ortodoxă, fiecare episcop este întâistătătorul fiecărei biserici locale. El împreună cu turma lui, care se adună în jurul lui, constituie deplinătatea Trupului lui Hristos care devine mai evidentă în săvârșirea Sfintei Taine a Euharistiei. Cu această caracteristică în minte, sinodul a caracterizat „filetismul ca străin și ostil

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ibid.*

⁹ A se vedea articolele lui P. Bratsiotes în „*Anaplasia*”, 49 (1936), p. 53; și în „*Ekklesia*”, 14 (1936), p. 82-83.

¹⁰ G. Rallis și M. Potlis, *Sintagma dumnezeiestilor și sfințelor canoane*, vol. II, Atena, 1852, p. 133, 145, 169, 229 (vom cita în continuare: *Sintagma Ateniană*); A se vedea și Arhid. Prof. dr. Ioan N. Floca, *Canoanele Bisericii Ortodoxe, Note și Comentarii*, Sibiu, 2005, p.60, 66, 71, 88, 16-17.

vis-à-vis de învățătura evanghelică și de providență vesnică a Bisericii lui Dumnezeu”¹¹. Deci, nu poate exista nici o îndoială potrivit căreia caracterizarea unei Biserici Ortodoxe locale ca „națională”, pe baza acestui tip de naționalism, se opune în special înțelesului unității și sobornicității Bisericii, precum și celorlalte principii teoretice și canonice. Prin urmare, naționalismul pe bună dreptate a fost caracterizat ca eretic și, deci, respins¹². Deoarece nu este admis ca Biserica, Una, universală și vesnică să fie egală cu bisericile mici, locale, „naționale” – limitate geografic și influențate excesiv de cultura, limba, prejudiciul nativ și obiceiurile diferitelor popoare, servind cu timpul intereselor politice și civile care sunt dictate de caracterul național al propriilor lor popoare sau state.

Astfel, Biserica Ortodoxă, acceptând sobornicitatea și unitatea esențială a Bisericii – Trupul lui Hristos după structura, construcția, identitatea și continuitatea internă cu Biserica apostolică – respinge naționalismul excesiv din Bisericile locale ale diferitelor națiuni. În măsura în care creștinismul este atât o religie ecumenică cât și una universală, în aceeași măsură Biserica creștină este „catolică”, adică în același timp ecumenică și universală, misiunea ei aplicându-se tuturor popoarelor. Dumnezeu-Omul, conducătorul creștinismului și întemeietorul Bisericii, a poruncit ucenicilor și Apostolilor Săi „mergeți și învățați toate neamurile” (Matei 28, 19) și „mergeți în toată lumea și propovăduiți Evanghelia la toată făptura” (Marcu 16, 15). În acest fel a fost propovăduită „această Evanghelie a împărtășiei în toată lumea spre mărturie la toate neamurile” (Matei 24, 14) și „în toată lumea” (Matei 26, 13; Marcu 13, 11; 14, 9), așa încât „cuvântul adevărului să se propovăduiască la toate neamurile” și „să se propovăduiască în numele Său pocăința spre iertarea păcatelor la toate neamurile” (Luca 24, 47) până la sfârșit, întrucât „neamurile sunt împreună mostenitoare (cu iudeii) și mădulare ale aceluiași timp și împreună-părtasi ai făgăduinței, în Hristos Iisus, prin Evanghelie” (Efeseni 3, 6).

Din aceste texte biblice se poate vedea că Biserica lui Hristos adresează și oferă mântuire tuturor neamurilor fără nicio distincție

¹¹ Ioannes Karmiris, *Theologia Dogmatică ...*, vol II, p. 1014-1015.

¹² Idem, *Nationalism in the Orthodox Church*, în „The Greek Orthodox Theological Review”, vol. XXVI, 1981, nr. 3, p. 174.

națională, considerându-i pe toți egali și pe toate ființele umane ca pe niște creaturi și copii ai lui Dumnezeu, „care voințe ca toți oamenii să se măntuiască” (I Timotei 3, 4): toți oamenii, toate popoarele, toate neamurile fără deosebire, pe care „la început Dumnezeu le-a vizitat și a avut grijă să ia dintre neamuri un popor pentru numele Său” (Fapte 15, 14). Datorită acestui fapt, fără nicio distincție națională, s-au întemeiat sub Apostoli primele Biserici, alcătuite atât din iudei, cât și dintre neamuri, în orase, ca de exemplu: Ierusalim, Antiohia, Alexandria, Efes, Roma, Corint, etc., din care s-au format apoi viitoarele patriarhate ortodoxe și Bisericile autocefale. Aceste biserici s-au numit, de obicei, după orasul sau țara principală a regiunii lor și nu după originea națională a credincioșilor care aparțineau lor. Mai târziu, legate împreună, sunt supuse episcopilor canonici ai respectivelor eparhii determinate geografic, independente de originea sau limba lor națională.

Vechea practică și istorie bisericească învată aceasta, mărturisind nu despre stabilirea Bisericilor naționale, ci locale sau provinciale, în cadrul unor teritorii geografice determinate istoric sau politic, deoarece „în decursul veacurilor Biserica s-a adaptat principiului adaptării unităților bisericești ale unei Biserici autocefale la împărțirea administrativ-politică a statului respectiv”¹³. Din această cauză, la Sinodul local din Constantinopol din anul 1872 s-a subliniat că „Biserica Greciei, a Rusiei, a Serbiei a Valahiei și a Moldovei, care impropriu se numesc așa, sunt Biserici autocefale sau semi-independente; în domeniul lor ele sunt autonome, având limite fixate, acelea ale statelor civile... constituite nu din motive naționale, ci mai degrabă din cauza situațiilor sau condițiilor politice ...”¹⁴. General vorbind, nu există națiuni sau popoare preferate sau alese distincte de celelalte care apar a fi de o importanță mai mică. Diferențele incidentale naționale care există între națiuni, nu se datoresc factorilor inerenti, ci mai degrabă factorilor externi și istorici, au numai o importanță relativă pentru creștinătatea universală și nu stabilesc un criteriu absolut al diferențelor dintre oameni și popoare.

¹³ *Sintagma Ateniană*, vol. II, p. 258, 392. A se vedea Arhid. Prof. dr. Ioan N. Floca, *Canoanele...*, p. 95, 138.

¹⁴ M. Gedeon, *Orânduiri canonice*, Constantinopol, 1908, p. 407.

Prin urmare, așa numitul filețism trebuie condamnat ca fiind o expresie a spiritului și a caracterului nationalist al diferitelor popoare. De asemenea, după Sinodul menționat mai sus, filețismul este „formarea într-un anumit teritoriu a unor Biserici particulare, acceptând toate propriul lor neam și respingând toate pe aceia care nu aparțin națiunii lor, conduse numai de păstoriei propriului lor neam”¹⁵. Astfel, filețismul este necunoscut și ireconciliabil cu învățătura, tradiția și ordinea canonică a Bisericii Ortodoxe. Ca rezultat al acestui fapt, nationalismul excesiv al Bisericilor locale – adică acele Biserici caracterizate greșit ca „nationale” – este interzis. Atasamentul lor excesiv față de conducătorii națiunilor sau ai statelor lor respective și consimțământul lor față de năzuințele politice ale națiunilor sau ale statelor lor sunt cu totul ireconciliabile cu spiritul Evangheliei, dat fiind faptul că Biserica este „una și catolică” și, în același timp, universală și veșnică, nelimitată de granițele timpului și ale spațiului. Prin urmare, caracterul național este antitetic învățăturii dogmatice ortodoxe referitoare la unitatea Bisericii în structură, construcția și identitatea ei internă. Caracterul național, înțeles greșit, dezbină această unitate și duce la schismă, despre care Sfântul Ioan Gură de Aur a scris: „nici sângele, nici martiriul nu este capabil de a spăla păcatul”, deoarece „nimic nu supără mai mult pe Dumnezeu decât ca Biserica să fie divizată”¹⁶. Iar, în sfârșit, filețismul se opune catolicității, ecumenicității și universalității Bisericii lui Hristos, care se extinde în întreaga lume și ale cărei caracter și misiune ecumenică este supranatională și supratemporală.

Pentru aceste motive, Biserica Ortodoxă condamnă nationalismul excesiv, deoarece Biserica lui Hristos „nu este din lumea aceasta” (Ioan 18, 36), ci mai degrabă este de origine, natură și misiune divină. Ca rezultat al acestui fapt, Biserica nu este nici definită, nici influențată esențial de deferitele națiuni, popoare și neamuri ale pământului – deși greșit s-a identificat cu unele dintre acestea – ci mai degrabă este universală, cu un

¹⁵ *Ibid.*, p. 405. Astăzi, termenul rasism este folosit de obicei cu o conotație politică, așa cum a fost definit de către a IV-a Adunare generală a Consiliului Ecumenic al Bisericilor, de la Upsala din 1968. A se vedea *The Ecumenical Review*, 26 (1974), p. 672.

¹⁶ St. John Chrysostom, *Homilies on the Epistle of St. Paul to the Ephesians*, XI, în „A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers”, edited by Philip Schaff, vol. XIII, WM. B. Eerdmans, Grand Rapids, Michigan, 1979, p. 106.

caracter supranational, ecumenic, care apartine întregii lumi, în care „nu există nici iudeu, nici grec, nici barbar, nici scit”, ci „toti sunt una în Hristos Iisus” (Galateni 3, 28; Coloseni 3, 11; Efeseni 2, 14; Romani 11, 12). Biserica este singurul, unicul, catolicul trup al lui Hristos, care „nu este împărțit”, un trup spiritual, întreg, indivizibil, vesnic condus de Hristos Însusi. Sfânta Scriptură învată despre unitatea omenirii. Hristos, care „este totul în toti” (Coloseni 3, 11), anulând discriminarea națională dintre popoare.

Bisericile Ortodoxe locale nu trebuie să uite că „nimeni nu poate să slujească la doi domni” (Matei 6, 24) și că „trebuie să ascultăm pe Dumnezeu mai mult decât pe oameni” (Fapte 5, 29). Prin urmare, nu este posibil să slujești lui Dumnezeu și conducătorului temporal, ci numai și exclusiv lui Dumnezeu. Desigur este spre binele Bisericilor „de a da Cezarului ceea ce se cuvine Cezarului”, dar înainte și dincolo de toate este spre cel mai mare beneficiu al lor de „a da lui Dumnezeu cele ce sunt ale lui Dumnezeu” (Matei 22, 21), slujind cu credinciosie dorința și lucrarea răscumpărătoare a lui Dumnezeu. Astfel, pe de o parte ele trebuie să învete pe credincioși „să se supună înaltelor stăpâniri” (Romani 13, 1) și „să facă cereri, rugăciuni, mijlociri și mulțumiri ... pentru împărați și pentru toți care sunt în înalte dregătorii” (I Timotei 2, 1-2). Pe de altă parte, ele nu trebuie să devină „slujitoare ale oamenilor” (I Corinteni 3, 23) și modele antievangelice și nelegale ale conducătorilor diferitelor națiuni, deoarece „lumea trece și pofta ei” (I Ioan 2, 17), pe când biserica rămâne de-a lungul vesniciei, lucrând pentru mântuirea neamului omenesc și întemeierea împărăției lui Dumnezeu pe pământ, ale cărei început și prezentă sunt înglobate de Biserică. Extinderea împărăției lui Dumnezeu cuprinde dimensiunea eshatologică a Bisericii, aceea care se referă la esența ei.

Astfel, fără îndoială, spiritul provincial și nationalist al unor Biserici caracterizate greșit și inacceptabil ca „naționale” este incompatibil cu universalitatea și unitatea Bisericii. Într-adevăr, este necesar pentru aceste Biserici să trăiască prin puterea Duhului Sfânt într-o unitate și catolicitate absolută a Bisericii celei una, catolică, trupul lui Hristos, și într-o comuniune tainică a deplinătății vieții în Dumnezeu, luând în considerare că Biserica este în primul rând viața în Hristos și o comunitate de iubire și unitate în

libertate, ai cărei membri sunt obligati să trăiască în unitate, catolicitate si iubire frătească ca membri ai singurului trup al lui Hristos. După cum am afirmat mai sus, Biserica Ortodoxă a condamnat întotdeauna nationalismul excesiv, după cum a dezaprobat si secularismul si, în general, orice amestec secular si politic si orice tendință spre „afacerile lumesti”¹⁷, adică spre „împărățiile lumii si slava lor” (Matei 4, 8), nesucombând la a treia ispitire a Domnului.

Din cele de mai sus se poate conchide că spiritul national si supranationalismul sunt în general ireconciliabile cu esenta Bisericii si cu caracterul ei spiritual si teandric. Mai mult, nationalismul este ireconciliabil cu universalitatea, unitatea ontologică si ultima comuniune a Bisericii dintre diferitele Biserici Ortodoxe locale, care sunt obligate să-si exprime catolicitatea lor în cadrul unității si a egalității de credință, cult, organizare si ordine canonică bazate pe sfintele canoane si succesiunea apostolică a episcopilor, si în structura conceptuală a sistemului sinodal ortodox, „silindu-se să păzească unitatea Duhului, întru legătura păcii” (Efeseni 4, 3).

Spunând aceasta, nu trebuie în nici un fel să subestimăm marea importantă si misiune a natiunii si a statului spre care Biserica trebuie să aibă o legătură asemănătoare cu aceea dintre suflet si trup. Biserica recunoaste aceasta. Ea mentine o pozitie si o legătură cu statul si urmăreste ca politica ei să conducă toate popoarele, natiunile si statele spre Dumnezeu, si să le unească, să le transfigureze si să le transforme pe toate într-un „singur popor al lui Dumnezeu”, deoarece toti au fost chemati de către Dumnezeu la mântuire si toti sunt „unul în Hristos Iisus”. Biserica caută să îndeplinească aceasta, respingând nationalismul exclusivist al oricărui asa-numit popor superior. Prin urmare, legătura dintre Biserică, pe de o parte, si statul national pe de altă parte, trebuie să fie asemănătoare cu acest progres, cu siguranță un proces de coexistență, schimb, colaborare armonioasă, ajutor reciproc, interactiune, influență natională. Această legătură a fost determinată cu mult timp înainte pe baza învățăturii generale a Noului Testament în general, si mai specific pe baza celor patru texte clasice care posedă autoritatea si puterea vesnică

¹⁷ Canoanele 81 si 83 apostolice, 3 al Sinodului IV ecumenic, si altele, în *Sintagma Ateniană*, vol. II, p. 104, 105, 220. A se vedea si Arhid. Prof. dr. Ioan N. Floca, *Canoanele ...*, p. 51, 53, 86.

a legăturii dintre Biserică și Stat. Aceste texte sunt: porunca memorabilă a divinului întemeietor al Bisericii: „Dati, deci, Cezarului cele ce sunt ale Cezarului și lui Dumnezeu cele ce sunt ale lui Dumnezeu” (Matei 22, 21). În mod identic sunt și cuvintele Sfântului Apostol Petru: „Trebuie să ascultăm pe Dumnezeu mai mult decât pe oameni” (Fapte 5, 29); ale Sfântului Apostol Pavel: „Tot sufletul să se supună înaltelor stăpâniri, căci nu este stăpânire decât de la Dumnezeu; iar cele ce sunt de Dumnezeu sunt rânduite” (Romani 13, 1); și capitoul al XIII-lea din Apocalipsa Sfântului Ioan Evanghelistul.

Legătura reciprocă dintre Biserică și Stat a fost definită pe baza învățaturii Noului Testament amintită mai sus, conform căreia atât Biserica, cât și Statul sunt considerate a fi principii suficiente și independente în afară de altele și prin urmare nu trebuie să fie nici amestecate, nici egale; nici nu trebuie să fie separate complet, subjugate sau oprimate reciproc printr-o intervenție discordantă a unuia în *interna corporis* al celuilalt. Dimpotrivă, în timp ce se mentine interdependentă și autonomia lor, este necesar pentru ele să urmeze un acord în toate lucrurile, să lucreze împreună în armonie, și să ajute la promovarea respectului reciproc. Fiecare are nevoie de asistența și completarea celuilalt. Statul are nevoie de puterea spirituală și de ajutorul Bisericii, iar Biserica are nevoie de puterea materială și de ajutorul Statului. Sfera de activitate a Bisericii și a Statului nu este complet separată una de cealaltă; într-adevăr, ele adesea coincid. Membrii fiecărei instituții sunt aceleași persoane care completează aceste două instituții distincte. Aparținând acestor două instituții, în calitate de creștini, ei trebuie să observe cu atenție porunca Domnului „De a da Cezarului cele ce sunt ale Cezarului și lui Dumnezeu cele ce sunt ale lui Dumnezeu” (Matei 22, 21). Chestiunea se ocupă, deci, cu două organizații diferite și independente. Una este teandrică și autonomă, bazată pe legea divină, neschimbătoare și vesnică. Cealaltă este pur umană, bazată pe legea empirică, temporală și trecătoare. Într-adevăr, așa cum statul este autonom și independent, condus de propria sa constituție, la fel și Biserica este autonomă și independentă, condusă de propria sa constituție cuprinsă în sfintele canoane. Astfel, ambele instituții se manifestă împreună ca două principii și autorități integrale, autoreglementate liber după viața

internă și baza constituțională unică a fiecăreia, și fără a permite nicio unire excesivă sau înrobire a vreunei Biserici locale de către Stat.

Pentru a înțelege mai bine acest lucru, este necesar să ținem seama că aceste două institutii independente și complete sunt diferite după natura, misiunea și metodologia prin care ele își ating scopurile respective. Astfel, Biserica, pe de o parte, este o institutie metafizică, ale cărei întemeiere și misiune au fost determinate odată și pentru totdeauna de către dumnezeiescul ei întemeietor, vesnic fără schimbare și pentru mântuirea lumii; Statul, pe de altă parte, este o institutie naturală, omenească, supusă schimbărilor după libera voință a celor care îl alcătuiesc și în căutarea păcii interne și externe și a bunăstării materiale a membrilor săi. Deci, scopul și misiunea Bisericii constă în sfera vieții metafizice a omului, în timp ce scopul și misiunea Statului constă în sfera vieții fizice a omului. Ambele institutii folosesc mijloace pentru atingerea scopurilor lor care pot fi identice sau chiar diferite unele de altele. În acest fel cercul de activitate și de competență a fiecăreia sunt diferite și, prin urmare, este posibil să se evite orice confuzie, amestec reciproc și înrobire între aceste două institutii, deoarece Biserica este limitată numai la sfera bisericească, iar Statul numai la sfera politică, dar ambele îngădite „în cadrul propriilor lor teritorii”. Această stare actuală a lucrurilor trebuie să fie aplicată totdeauna în legătură cu învățătura Sfinților Părinți, care acceptă ideea că „după cum bunăstarea politică este sinonimă cu purtarea bună a conducătorilor politici, la fel situația bisericească este sinonimă cu purtarea bună a păstorilor și învățătorilor Bisericii”¹⁸.

Biserica Ortodoxă nu respinge sentimentele naționale bine intentionate, care există și operează în cadrul structurii unității și catolicității Bisericii și care sunt definite și limitate la aceasta. Biserica nu trece cu vederea nici valoarea civilizației pe care o prevede diferitele națiuni sau popoare și în cadrul căreia Biserica realizează apostolicitatea ei în acord cu voința și porunca dumnezeiescului ei întemeietor și conducător (Matei 28, 19-20), urmând exemplul Apostolilor și în special al Apostolului Neamurilor. Totuși Biserica ia în considerare particularitățile politice și

¹⁸ Sf. Ioan Damaschin, *Contra celor care resping sfințele icoane*, 3, 12, în P. G. 94, col. 1296-1297.

alte diferite etnice ale diferitelor popoare si proclamă tuturor în propria lor limbă taina mântuirii. Astfel, este posibil pentru fiecare neam să cinstească liber pe Dumnezeu în propria lui limbă si să recunoască rolul special pe care fiecare Biserică locală îl poate juca în misiunea universală a ortodoxiei. Cu toate acestea, Ortodoxia rămâne pe deplin liberă si independentă de formele, prioritățile si tradițiile spirituale ale diferitelor popoare si state, realizând treptat împărăția lui Dumnezeu pe pământ, până la sfârșitul veacurilor si realizarea deplină a împărăției eshatologice. În mod asemănător, Biserica Ortodoxă recunoaste, după cum am arătat mai sus, toate natiunile ca fiind echivalente si egale în cinste si pe toate popoarele ca fiind egale în afilierea frățească, considerându-i nu ca pe un popor al lui Dumnezeu mai mare sau ales.

De asemenea, este cunoscut faptul că Ortodoxia s-a adaptat cu usurință la recomandarea, modul de gândire si la obiceiurile diferitelor popoare, dacă acestea nu se opun învățaturii sale dogmatice si morale. Biserica se îngrijeste si promovează totdeauna virtutea unui stat si în acelasi timp se obligă să sustină întreaga unitate de credință si spirit în Ortodoxie si să rămână nealterată pretutindeni si în orice perioadă. Într-adevăr, puterea si capabilitatea flexibilă a Ortodoxiei este mare cu privire la coexistenta, sfintirea si înălțimea spirituală a stilului de viață national caracteristic popoarelor ortodoxe în special si cu privire la influenta răscumpărătoare asupra credinciosilor în general. Credinciosii sunt încurajati cu dragoste până la punctul unde consideră Biserica atât mama lor, cât si propria lor Biserică personală. Ei descoperă în sânul ei adevărata iubire si protectie maternă, pe care de fapt ea o arată spre ei, în special în timpul perioadelor istorice critice ale pericolului national. În timpul acestor perioade, Biserica Ortodoxă si-a asumat rolul de conducere si a participat activ la luptele nationale pentru apărarea, mântuirea si eliberarea credinciosilor ei, contribuind, astfel, efectiv la restaurarea natiunii¹⁹. În mod asemănător, în timp de pace, Biserica a oferit mari servicii si consiliere inestimabilă evolutiei si dezvoltării civilizatiei. Ea s-a interesat de progresul si de prosperitatea generală a credinciosilor ei, fiind întotdeauna alături de ei si înfruntând problemele lor ca si cum ar fi fost ale ei. Astfel,

¹⁹ Ioannes Karmiris, *The Nationalism in the Orthodox Church*, p. 181.

penetrând adânc în viața lor națională, Biserica cultivă și sfînteste pe credincioși totdeauna pozitiv, sau mai degrabă dispusă matern spre națiunile și popoarele ortodoxe, peste care s-a arătat să fie un păzitor iubitor și o forță unificatoare și creatoare. Această forță cultivă conștiința credincioșilor și le dezvoltă talentele, capacitățile și nivelul lor cultural. În acest fel, Ortodoxia a devenit o mare putere, religioasă și morală regeneratoare a popoarelor și a națiunilor ortodoxe. Ea exercită o influență profundă asupra lor și, în plus, ea acționează ca o legătură mare printre ele, creând deci aspirații, sentimente și obiceiuri comune care asigură unitatea și armonia pentru popoarele ortodoxe.

General vorbind, istoria Bisericilor ortodoxe locale depune mărturie cu privire la faptul că, deoarece ele au fost împletite atât de strâns cu nașterea, viața și tradiția statelor și popoarelor ortodoxe și deoarece ele au fost legate atât de strâns de existența lor națională, cu timpul au fost caracterizate, de către unii, ca „biserici naționale”²⁰. Cu toate acestea, ele nu sunt așa. Existența lor în unele locuri a devenit tolerabilă datorită nevoii de a se confrunța cu problemele și necesitățile bisericesti locale și pentru dezvoltarea talentelor speciale în unele domenii specifice ale Bisericii. Acest lucru este permis numai în măsura în care intenția a fost de a nu devia sau abate de la calea catolicității, tradiției vii și unității Bisericii Ortodoxe, deasupra și dincolo de granițele naționale, opozițiile ideologice și distincțiile lingvistice și culturale.

Legătura etnică – temei al dreptului Bisericilor autocefale de a organiza și îndruma viața religioasă a diasporelor proprii

Diaspora unei Biserici autocefale este formată din credincioșii ei care, din diferite motive, au ajuns să se stabilească și să trăiască în cuprinsul altor state naționale. Păstrând permanentă legătura și comuniunea spirituală cu Bisericile naționale, credincioșii și unitățile în care ei s-au grupat, în țările în care s-au stabilit, nu constituie unități sau Biserici distincte în cadrul Bisericii Ecumenice a Răsăritului, ci sunt socotite ca o continuare – sub raport duhovnicesc – a Bisericilor autocefale naționale, peste limitele geografice ale acestora. Această legătură implică datoria și dreptul

²⁰ Vezi A. Alivizatos, în „*Ekklesia*”, 15 (1937, p. 100, și *Proces-Verbaux du Premier Congres de Theologie Orthodoxe a Athenes*, p. 47-48.

Bisericii-mame de a se îngriji de asigurarea asistentei religioase a diasporei sale, atât pentru ca acestia să-si păstreze credința ortodoxă strămoșească, cât și pentru a beneficia, în limbajul neamului, de aceleași avantaje spirituale pe care Biserica-mamă le împărtășește fiilor din cuprinsul statului național.

Existența diasporei este amintită în Sfânta Scriptură încă de la începutul propovăduirii de către Mântuitorul Hristos (Ioan 7, 35). Creștinii pe care împrejurările îi obligau să trăiască în diaspora, la început păstrau legătura ori cu Apostolul de la care primiseră botezul, ori cu episcopul conducător al comunității din care făcuseră parte înainte de a ajunge în diaspora. Legătura aceasta le dădea speranța și liniștea că se găsesc în permanentă comuniune spirituală cu comunitatea de care s-au despărțit și că prin aceasta se găsesc în comuniune cu întreaga Biserică. La o asemenea legătură se referă și canonul 2 al Sinodului II ecumenic, dispunând ca diasporele care se găseau în afara Imperiului roman, sub stăpâniri barbare, „să se administreze după obiceiul observat până atunci”²¹. Excepția pe care a stabilit-o Sinodul IV ecumenic, prin canonul 28²², recunoscând scaunului de Constantinopol dreptul de jurisdicție și asupra diasporelor diecezelor Asiei, Pontului și Traciei – deși mitropoliților acestor dieceze li se respecta, în continuare, jurisdicția asupra eparhiilor sufragane – nu poate fi socotită contrară vechiului obicei potrivit căruia întâistătătorul unei dieceze exercita jurisdicția numai asupra mitropoliților sufragani, nu și asupra episcopilor sufragani și mitropoliților ei, dimpotrivă, această excepție, adoptată din motive politice, poate fi socotită ca o confirmare a acestui vechi obicei, la care s-au referit Părinții Sinodului I ecumenic, în canonul 6, și Părinții Sinodului II ecumenic, în canonul 2, stabilind ca episcopul fiecărei dieceze să-si exercite jurisdicția numai în limitele diecezei sale.

Egalitatea în putere a tuturor întâistătătorilor de Biserică autocefale – excluzând vreun drept de jurisdicție rezultat din întâietatea onorifică stabilită între scaune pentru motive de ordin practic – a scos-o în evidență canonistul Zonara, în interpretarea canonului 17 al Sinodului IV ecumenic, în temeiul căruia Constantinopolul susținea că ar fi fost recunoscut ca instanță supremă față de toate tribunalele bisericesti ale celorlalte Biserici

²¹ Arhid. Prof. dr. Ioan N. Floca, *Canoanele...*, p. 56.

²² *Ibid.*, p. 101-102.

autocefale de Răsărit, de la ale căror hotărâri, cei nemulțumiti i s-ar putea adresa. Zonara spune: „Dar patriarhul Constantinopolitan nu este desemnat ca judecător asupra tuturor mitropolitilor fără excepție, ci numai asupra celor ce se găesc sub jurisdicția sa, deoarece el nu poate chema la judecata sa pe mitropolitii Siriei sau Palestinei, Feniciei sau Egiptului, contra voinței lor; și mitropolitii Siriei stau sub jurisdicția patriarhului de la Antiohia; cei din Palestina sub jurisdicția patriarhului din Ierusalim, iar cei din Egipt sunt supuși judecării patriarhului de la Alexandria, de la care primesc hirotonia și cărora sunt supuși”²³.

De altfel completa egalitate dintre Bisericile autocefale a confirmat-o însuși scaunul din Constantinopol, prin *Tomos*-urile pe care le-a dat, ca acte oficiale de autoritate, pentru recunoașterea autocefaliei Bisericilor ortodoxe ale popoarelor care au reușit să scape de sub jugul stăpânirii străine și să-și afirme independența, cum s-a dat și cel pentru recunoașterea autocefaliei Bisericii Ortodoxe Române.

Din conținutul unui asemenea *Tomos* rezultă că o Biserică recunoscută ca autocefală este egală cu celelalte Biserici autocefale în privința exercitării puterii bisericești; nici una nu poate exercita acte de jurisdicție asupra altei Biserici autocefale, indiferent de vechimea pe care unele ar avea-o ca autocefale, sau de numărul credincioșilor pe care aceste Biserici i-ar avea. Orice tendință a vreunei Biserici autocefale de a exercita drepturi jurisdicționale asupra altei Biserici autocefale este necanonică, fiindcă nu corespunde învățăturii Mântuitorului Iisus Hristos, care a investit pe toți cu putere egală. În acest spirit au stabilit Sfinții Apostoli măsuri de principiu – cum a fost cea luată la Sinodul Apostolic de la Ierusalim, din anul 51 – sau cea prevăzută în canonul 34 apostolic, care a stabilit principiul etnic ca principiu fundamental pentru organizarea Bisericii. Sfinții Apostoli n-au socotit incompatibil caracterul universalității Bisericii, ca împărăție formată din toți cei care primesc botezul în numele Sfintei Treimi, indiferent de neamul, sau rasa din care fac parte, cu caracterul sau specificul particular al popoarelor sau neamurilor.

Cu toate acestea – așa cum am amintit – există autori, istorici și canonisti, care și în fața acestei evidente încearcă să minimalizeze

²³ *Sintagma Ateniană*, vol. II, p. 260.

importanta principului etnic cu privire la organizarea Bisericii Ortodoxe, formată din Biserici particulare autocefale, și cu privire la dreptul acestor Biserici particulare naționale, autocefale sau autonome de a se îngriji de asigurarea asistentei religioase a diasporelor proprii, organizându-le și îndrumându-le pentru trăirea vieții lor religioase în duhul ortodoxiei autentice, sau autori care încearcă să dea o altă interpretare canonului 34 apostolic. Dar ne limităm să accentuăm că organizarea Bisericilor neamurilor ca Biserici autocefale nu vor primejdi unitatea Bisericii lui Hristos și caracterul ei universal numai dacă această unitate se realizează și se păstrează prin legătură permanentă, în spiritul dragostei frățești dintre Bisericile ortodoxe autocefale, ca mădulare egale ale trupului tainic al Domnului.

În rezumat, repetăm că Bisericile ortodoxe autocefale în nici un fel nu le este îngăduit, sub influența spiritului național, să se rupă și să se dezbină de singurul și unicul Trup al lui Hristos care, desigur, nu poate niciodată să fie „divizat”. Nici Biserica Sa, ca Trup al Său, nu poate să fie divizată, ci în schimb rămâne totdeauna neîmpărțită și indivizibilă, așa cum a fost în timpul Sfinților Apostoli, când Biserici locale, sau „colonii” au fost în Ierusalim, Antiohia, Filipi, Corint, Roma și altele, care toate au fost caracterizate și au fost într-adevăr Biserici „catolice”, unite în jurul mesei comune a Sfintei Euharistii și care și-au mărturisit credința lor „într-o Biserică, una și catolică”. Trebuie să nu uităm că esența, catolicitatea și unitatea Bisericii s-a realizat în timpul și în spațiul liturgic și că în această sferă se exprimă realitatea trupului mistic al lui Hristos. Aceasta se aplică, desigur, la Bisericile ortodoxe autocefale contemporane (în special pe baza canonului 34 apostolic, 17 al Sinodului IV ecumenic și 38 al Sinodului VI ecumenic)²⁴ care, pe lângă propria lor independență administrativă – care este subiectul Sinodului Panortodox – posedă unitatea dogmatică, liturgică și canonică. Ele trăiesc într-o unitate, comuniune și dragoste neîntreruptă prin credința, cultul și conducerea episcopalo-sinodală și tradiția lor ortodoxă comună în unitatea mistică a Bisericii, una, ortodoxă, catolică și prin ea în deplinătatea harului și a vieții lui

²⁴ *Sintagma Ateniană*, vol. II, p. 45, 258, 392. A se vedea și Arhid. Prof. dr., Ioan N. Floca, *Canoanele...*, p. 27, 95, 140.

Dumnezeu, pe care ea le-a primit prin Hristos în Duhul Sfânt. Prin urmare, statutul canonic de „autocefale” nu îndepărtează sau afectează unitatea Ortodoxiei, sau a Bisericilor locale, care cuprinde ortodoxia, sub îndrumarea Duhului Sfânt, deoarece această unitate nu este influențată în mod excesiv de nationalism²⁵.

În concluzie este necesar să adăugăm că spiritul național și autocefal nu ar trebui îngăduit să fie întretinut în așa-numita „Diasporă ortodoxă” existentă în unele țări neortodoxe din Europa și America, adică sistemul care a apărut acum mai bine de 60 de ani, care permite coexistența mai multor episcopi ortodocși de diferite naționalități (greacă, albaneză, siriacă, sârbă, română rusă etc.), a căror jurisdicție sunt paralele în unele teritorii. Această situație a fost tolerată numai la început pentru o perioadă limitată, de tranziție, dar care din nefericire s-a păstrat până astăzi. Cu dispariția majorității celor care insistă asupra acestui sistem, există în prezent o necesitate imperioasă pentru întrunirea Sinodului Panortodox, acum în pregătire, ca să procedeze la reorganizarea „Diasporei ortodoxe”, prin această restaurându-se unitatea jurisdicției episcopale după sfintele canoane și în același timp păstrându-se multitudinea naționalităților. Într-adevăr, în anul 1976, atât Congresul al II-lea al Profesorilor de teologie ortodoxă cât și „Prima conferință presinodală panortodoxă” s-au ocupat cu aceste probleme –naționalismul, autocefalia, diaspora ortodoxă – care au fost desemnate ca teme pentru viitorul Sinod panortodox care se va preocupa de „diaspora ortodoxă” și de „contribuția Bisericilor ortodoxe locale la respingerea discriminărilor rasiale”²⁶.

Concluzia finală a celor discutate mai sus este aceea că legătura strânsă dintre Bisericile locale și diferitele națiuni în nici un fel nu poate să fie îngăduită să existe pe socoteala unității metafizice și a universalității Bisericii, care se adresează tuturor oamenilor, indiferent de rasă și de naționalitate, și tuturor persoanelor aceluiasi Părinte Cereș, care „dorește ca toți oamenii să se mântuiască” (I Timotei 2, 4), pentru care Mântuitorul „este jertja de ispășire pentru păcatele noastre ... și pentru ale lumii întregi”

²⁵ A. Alivizatos, în *Proces-Verbaux du Premier Congres de Theologie Orthodoxe*, p. 42-43.

²⁶ A se vedea *Episkepsis*, 7, nr. 158 (1976), p. 3.

(I Ioan 2, 2), care a poruncit Apostolilor „mergeti în toată lumea și propovăduiți Evanghelia la toată făptura” (Marcu 16, 15), „ca să adune laolaltă pe fiii lui Dumnezeu cei împrăștiati” (Ioan 11, 52) și „să unească toate întru El” (Efeseni 1, 10), deoarece Dumnezeu „a făcut dintr-un sânge tot neamul omenesc, ca să locuiască peste toată fața pământului ... ca ei să caute pe Dumnezeu, doar L-ar pipăi și L-ar găsi”, așa cum Apostolul Pavel a învățat în Areopag (Fapte 17, 26-27).

Ion Popescu

Crestinism si postmodernism

Abstract

It is necessary for our contemporary world to give up secular thinking, a thinking which has lost the sacred, and come back to a "teandric thinking" which has a considerable tradition coming from the first Fathers of the East, because the union of man with God, not by being, but by grace, is the final target of the human being. Postmodern society has overpassed the philosophical and religious dualism in order to come back to a pantheist ideology. Only contemporary gnosticism, which revived pagan gnosticism was born in the first centuries after Christ, seems to complete pantheist conception of the contemporary "elite".

Societatea postmodernă a depășit dualismul filosofic și religios pentru a reveni la o concepție panteistă. Doar gnosticismul contemporan care a reînviat gnosticismul păgân născut în primele secole după Hristos pare să concureze concepția panteistă și panteizantă a „elitei” contemporane.

Niciodată dispărut, gnosticismul păgân a însoțit creștinismul de-a lungul secolelor și a fost reînviat în contemporaneitate pentru a oferi o soluție salvatoare împotriva și în locul unui creștinism secularizat. Eșecul metafizicilor existențiale și așa-zisul eșec al religiilor tradiționale au generat o puternică criză de identitate spirituală în lumea occidentală.

Datorită acestei crize și sub impactul filosofiilor și religiilor orientale și extrem-orientale, societatea occidentală contemporană s-a îndreptat spre un nou tip de religiozitate (spiritualitate) care să satisfacă deopotrivă exigentele intelectualiste ale oamenilor de știință de a cunoaște și înțelege fenomenul religios cu ajutorul minții, pe de o parte, iar pe de altă parte, aspirația inerentă ființei umane spre religiozitate.

După eșecul filosofiilor idealiste și materialiste, modernitatea a cunoscut și eșecul filosofiilor nihiliste, existentialiste, structuraliste și post-structuraliste, ajungând la filosofia analitică, la filosofia limbajului (Wittgenstein) și finalmente la filosofia postmodernă. Postmodernismul este pentru creștinism un pericol mai mare decât ateismul.

În timp ce sistemele filosofice ateiste și materialiste au atacat creștinismul cu argumente rationale (după logica omenească), rezultatul fiind fortificarea sau întărirea Bisericii, postmodernismul este mult mai periculos prin faptul că atacurile lui se dau împotriva rațiunii, a logosului, precum și împotriva raționalității intrinseci a lumii.

Dinamitarea logosului vertical și a transcendentului, precum și anularea principiului adevărului, ca unitate în diversitate, generează o concepție imanentă, individualistă, plurală (policentrism), globalizantă și despre lume.

Religiozitatea postmodernă este centrală pe misticile orientale panteiste și panteizante, care propun o rezolvare a separării dualiste (schizofrenice) dintre inteligibil și sensibil, obiectiv și subiectiv, materie și spirit, personal și impersonal, parte și tot, etc.

Cu toate acestea, relativismul cultural, filosofic și religios al postmodernismului a generat multe reacții, care par să deschidă orizontul unei perioade crepusculare pentru acest curent deconstructivist.

Asadar, se poate vorbi astăzi despre o perioadă de sfârșit a postmodernismului?

Se pare că atacurile vin din partea acelor care au considerat că postmodernismul, prin abandonarea valorilor tradiționale autentice și în special prin abandonarea eticii (moralei), reprezintă un factor de disoluție culturală și social-umană. Pentru acestia, „Construcția intelectuală care deschide calea spre ridicarea esteticii deasupra eticii are mari fisuri. Deconstructivismul, ca orice alt sistem de gândire și orice definiție a unei

ordini copleșitoare, interiorizează anumite contradicții care, dintr-un anumit punct, devin din ce în ce mai evidente”¹.

Criza generată de concepția postmodernă aplicată în domenii precum politica, economia, geopolitica și naționalismul s-a accentuat datorită internaționalismului care generează adevărate contradicții interne. „Nu se pot da răspunsuri făcând abstracție de forțele politico-economice care transformă la ora actuală lumea muncii, a finanțelor, dezvoltarea geografică inegală etc. liniile de tensiune sunt destul de clare. Geopolitica și naționalismul politic, localismul și politica locului, toate se confruntă cu un nou internaționalism în modul cel mai contradictoriu”².

Se constată azi o întoarcere la o formă de **realism**, ca mijloc de a readuce practicile culturale pe un teren unde ar putea fi exprimat un conținut etic. Se pare că și unii filosofi deconstructivisti recunosc necesitatea întoarcerii la etică. Posibila întoarcere la etică, ca reacție a situației esteticului deasupra eticului, este una spre o nouă formă de materialism istoric, recentrat pe un proiect iluminist, asadar spre o formă de imenenteism cultural reasimilat rațional. Se dorește astfel reapariția polarităților: naratiune-imagie, etică-estetică, ființă-devenire, prin revenirea la cele dintâi.

Se constată și o recrudescență a etnocentrismului ca reacție împotriva internaționalismului globalizat, evidențiindu-se valențele celui dintâi. Astfel, profesorul Geertz afirmă că etnocentrismul exilează golurile și asimetriile dintre indivizi și grupuri, într-un domeniu al diferenței respirabile sau ignorabile, ale simplei neasemănări”³.

În problema etnocentrism – cosmopolitism – anti-etnocentrism se interpun principiile democrației de tip liberal. Pe de altă parte, etnocentrismul înțeles individualist și monadic pare să fie expresie a imoralului și chiar a iraționalului.

Opoziția iubire – dreptate pare să fie axa liberalismului cosmopolit – etnocentrism schizoid. Totuși, împotriva anti-etnocentrismului a apărut o

¹ David Harvey, *Condiția postmodernității*, Editura Amacord, Timisoara, 2002, p. 362.

² *Ibid.*, p. 363.

³ Richard Rorty, *Obiectivitate, Relativism și Adevăr. Eseuri filosofice*, Editura Univers, 2000, p. 353.

atitudine anti-anti-etnocentristă. Etnocentrismul pare să fie, în viziunea gânditorilor postmodernisti (deconstructivisti), o reminiscentă a unei mentalități culturale depășite și o frână împotriva adevăratului postmodernism. Însă împotriva gânditorilor postmodernisti, etichetați drept anti-etnocentristi, a apărut o reacție numită anti-anti-etnocentristă.

Astfel, „anti-anti-etnocentrismul ar trebui înțeles ca un protest împotriva persistenței retoricii iluministe într-o eră în care măiestria noastră în diversitate a făcut această retorică să pară autoînselătoare și sterilă. El nu este reacție împotriva iubirii sau împotriva dreptății sau împotriva instituțiilor liberale. Este doar puțină terapie filosofică ad-hoc, încercare de a alterna disconfortul pricinuit liberalilor de ceea ce Bernard Williams numește „teoria rațională a raționalității” – ideea că suntem irationali și, în mod vicios etnocentristici ori de câte ori nu putem apela la criterii neutre.

El, anti-anti-etnocentrismul îi îndeamnă pe liberali să accepte cu deplină seriozitate faptul că idealurile dreptății procedurale și egalitatea umană sunt dezvoltări culturale parohiale, actuale, excentrice și apoi să recunoască că asta nu înseamnă că sunt mai puțin demne de a lupta pentru ele. El susține că oricât de locale și legate de cultură ar fi idealurile acestea pot fi cea mai înaltă speranță a speciei⁴.

Pentru filosoful român Constantin Noica, nationalismul este orizontul libertății. Constantin Noica are o viziune proprie, interesantă și creatoare cu privire la raportul dintre general și particular, cu aplicabilitate în varii domenii.

Demersul lui porneste de la caracterul totdeauna orientat al rațiunii. „Această orientare originară, afirmă filosoful român, (în care rațiunea își desfășoară activitatea sub semnul căderii), l-ar împinge pe individ să accepte determinatii armonizate cu ale generalului – asadar nu orice determinatii (autonomie), nici orice general (abstract, anonim), ci *al său*” în opinia lui Noica prepoziția „întru” redă foarte precis o asemenea mișcare exprimând ideea unei indisolubile evoluții în și către ființă: sau, mai exact în (retragere, revenind la sine) și prin această către ființă (către „sinele lărgit”, comunitatea). Noica va face din această prepoziție unul din principalii „operatori ontologici” ai modelului său. Ea ar fi, din unghiul de

⁴ *Ibid.*, p. 362.

vedere al individului, prepozitia „împlinirii”, spre deosebire de „în” care ar fi a „stagnării”. Iată asadar cum „întru” înțeles ca însăși principiul rațiunii orientate ar permite după Noica lămurirea conversiunii „eului” către „noi”⁵.

În viziunea teologilor problema etniilor și a limbilor este o problemă religioasă, cheia ei se află în Sfânta Scriptură.

Astfel, „este suficient să deschidem Scriptura ca să ne dăm seama că împărțirea limbilor are o semnificație din punct de vedere al istoriei religioase a omenirii”⁶.

Existența etniilor și a limbilor, multitudinea și multifelurimea sunt consecințele căderii, ale păcatului. Asadar, „despărțirea limbilor, ca și cea a neamurilor, apare ca un aspect al credinței umane păcătoase. Ea nu corespunde vocației de la început și de aceea nostalgia unității îi frământă pe neștiute pe oameni. Dar, în același timp, ea reprezintă o poruncă a lui Dumnezeu. Ea stabilește credințele care sunt adaptate naturii omului căzut”⁷.

În actualul context european, acum când România este membră a uniunii Europene, problema existenței Ortodoxiei în Europa, coroborată cu participarea (contribuția) ei la construirea noii structuri la nivelul întregii Europe se pune cu o mai mare acuitate ca oricând.

Dar participarea Ortodoxiei la binele comun al Europei trebuie să se facă în corespondență perfectă cu deschiderea reală, sinceră și generoasă a Europei Occidentale, care la rândul ei trebuie să facă eforturi în regăsirea rădăcinilor originare, ca temelie autentică a osmozelor și dezvoltărilor ulterioare.

Este învederat „faptul că la rădăcinile culturii și civilizației Europei Occidentale se găsește Ortodoxia, și că, dacă Europa Occidentală vrea să iasă din anumite impasuri spirituale, este datoare să se întoarcă la rădăcinile ei autentice, în care se trăiește armonia omului cu Dumnezeu și cu lumea”⁸.

⁵ Alexandra Laignel-Lavastine, *Filosofie și nationalism. Paradoxul Noica*, traducere din franceză de Emanoil Marcu, Editura Humanitas, București, 1998, p. 176-177.

⁶ Jean Daniélou, *Reflectii despre Misterul Istoriei*, Editura Universității din București, 1996, p. 47.

⁷ *Ibid.*, p. 55.

⁸ Bartolomeu I, Patriarhul Ecumenic al Constantnopolului, *Mărturisire Ortodoxă la începutul mileniului trei creștin*, Editura Episcopiei Dunării de Jos, Galați, 2000, p. 75.

Simbioza culturală și religioasă atât timp cât societatea europeană nu va depăși mentalitatea postmodernistă.

Postmodernismul susține că lumea este policentrică și propagă scientismul cultural și sincretismul religios, dorind să eludeze o nouă paradigmă prin amestecarea realizărilor culturale dobândite pe parcursul istoriei.

Apariția așa-zisului om nou, omul postindustrializat, focalizarea atenției pe individ, în detrimentul societății și pe particular în detrimentul generalului, face ca postmodernismul să fie un curent ce deconstruiește întreaga tradiție culturală a umanității. Legătura între postmodernism și curentul religios New-Age constă în deconstrucția tradiției religioase a metafizicilor tradiționale.

Dar există aici și o anumită separație luptând împotriva metafizicii tradiționale și a doctrinelor religioase, New-age-ul, propune o religiozitate a imanentei, dar care se distinge de curentul postmodern prin caracteristica ei de „generalitate imanentă”.

Crestinismul nu poate accepta un asemenea tip de religiozitate a imanentei fără transcendență, a uniformizării pe orizontală, fără ierarhia care-L preamărește pe Dumnezeu și care leagă transcendența de imanentă. Crestinismul este ierarhic. În primul rând, „însuși omul în interiorul său este o ființă ierarhică”⁹.

În afară de aceasta, există o ierarhie a valorilor. „Omul este inclus în lume, de aceea creștinii vorbesc despre antropocentrism, dar, mai exact, acesta poate fi numit «Teantropocentrism», pentru că principalul în om este chipul lui Dumnezeu”¹⁰.

Pe de altă parte, în interiorul creștinismului au apărut noi mișcări prin care se încearcă ieșirea din criza lumii moderne și postmoderne. Noile mișcări harismatice par să dorească a înlocui „creștinismul tradițional” cu un creștinism cu chip nou, însă fără Hristos. Teihard de Chardin și Berdiaev împart istoria lumii spirituale în etape distincte într-un mod care fixează evolutionismul.

⁹ Monah Savatie Bastovoi, *Ortodoxia pentru postmodernitate. Întrebări și răspunsuri*, Editura Marineasa, Timisoara, 2001, p. 33.

¹⁰ *Ibid.*, p. 34.

Berdiaev scrie: „Lumea se îndreaptă către o nouă spiritualitate și către un nou misticism; în ele nu va mai încăpea nimic din vechea viziune ascetică asupra vieții. Succesul miscării către unitatea creștină presupune ca însuși creștinismul să intre într-o epocă nouă, într-o nouă și mai adâncă spiritualitate, ceea ce înseamnă o nouă revărsare a Duhului Sfânt”¹¹.

Unitatea creștină nu se poate realiza dacă nu se păstrează ceea ce este mai profund, mai adânc în el – caracterul său personalist care asigură armonia unului și a multiplului, unitatea și diversitatea după modelul Absolutului divin, Sfânta Treime.

În acest moment cel mai mare obstacol în calea realizării unității creștine este globalizarea.

Globalizarea, din nefericire, „nu se întinde numai la nivelul macro-economic, ci pătrunde și în toate structurile microsociale, până în însăși persoana omenească, insuflând duhul său distructiv, care este spiritul banului...”

Morala se sprijină totdeauna pe dinamica duhului. Morala este trecerea de la nivelul lui *a fi* la nivelul lui *a fi bine*. „Iar diferența între *a fi* și *a fi bine* nu este cantitativă, ci calitativă. Însă, atunci când toate calitățile sunt abordate drept cantități și când ele sunt apreciate în funcție de bani, nu mai rămâne loc și pentru morală... De aceea, nu ar fi exagerat să vorbim despre virusul banului, care sub forma unei epidemii universale, epidemia globalizării, contemizează profund persoana umană”¹².

Nu întâmplător, globalizarea a apărut ca fenomen în perioada de explozie a postmodernismului. Dacă „postmodernismul se caracterizează prin ritualul trecerii de la verticalitate la orizontalitate, de la ortodoxie la heterodoxie, de la „politica rațiunii” la politica opiniilor¹³, iesirea din criza spirituală a lumii generată de postmodernism și globalizarea se va putea înlăptui prin întoarcerea la verticalitate cu păstrarea orizontalității, la rațiune și la fundamentul ei, Rațiunea Supremă, și la Ortodoxie.

¹¹ Ieromonah Sefafim Rose, *Ortodoxia și religia viitorului*, FEP Tipografia Centrală Cartea Moldovei, Chișinău, 1995, p. 33.

¹² Georgios I. Mantzaridis, *Globalizare și Universalitate, Himeră și Adevăr*, traducere de Pr. Prof. Vasile Răducă, Editura Bizantină, București, p. 13-14.

¹³ Calvin O. Schrag, *Resursele raționalității*, Editura „tiintifică”, București, p. 254.

Este nevoie ca lumea contemporană să părăsească gândirea secularizată și desacralizată de acum și să se întoarcă la o „gândire teandrică”, „gândire care are o tradiție considerabilă, de la primii Părinți ai Bisericii Răsăritului”¹⁴, fiindcă unirea omului cu Dumnezeu, nu după ființă, ci după har, este tinta finală a ființei umane.

¹⁴ Nicolae Iuga, *Filosofia contemporană. Despre morala creștină*, Editura Paralela 45, Pitești-București, 2002, p. 26.

Teodor Baba

Sensul rugăciunii revelat în Vechiul Testament

Abstract

Man's connection with God through the prayer is presented in the Old Testament in Moses' Pentateuch, in the historical books, in the prophetic, the didactical and poetical ones. The most representatives in this way are: the Genesis in the Pentateuch, I-II Samuel in the historical books, and the Psalms for the poetical books. The prayer of the Old Testament is associated most of the time with the sacrifice, the fasting and the charity, from all the belongings, and the celebration of the sabbatical holidays, especially of the sabbatical year and of the jubilee.

Rugăciunea în perioada Vechiului Testament

Din cele mai vechi timpuri orice om a simțit că trebuie să se roage; a simțit nevoia de a fi ocrotit și apărat de o forță supranaturală.

După ce Adam și Eva au fost alungați din grădina Raiului (Eden), iar lumea s-a depărtat treptat de Dumnezeu, oamenii au căutat ceva, dar mai bine zis au căutat pe cineva căruia să i se închine. Fiecare popor și-a creat zei, idoli la care să se închine, alții se închinau astrelor cerești, alții animalelor, alții fenomenelor naturii. Nu exista ființă omenească pe pământ care să nu aducă mărire unei puteri naturale sau supranaturale.

Între toate popoarele acelor vremuri îndepărtate, singurul popor care a păstrat credința în Dumnezeu Cel adevărat a fost poporul evreu. Acest popor se închina lui Iahve (Adonai Elohim) și doar de El asculta. În acea perioadă Dumnezeu era cunoscut ca fiind Unul în ființă și o singură Persoană: Iahve. Așa L-a cunoscut poporul ales din Vechiul Testament pe Dumnezeu.

Sensul rugăciunii vechi testamentare era acela de a pregăti omenirea întreagă pentru venirea lui Mesia. Vechiul Testament este doar pedagogul spre Hristos, iar rugăciunea din acea perioadă este dorința celor drepti de a intra în „Sânul lui Avraam” și de a trăi împreună cu Iahve și cu cei drepti.

Rugăciunea fiind vorbirea (dialogul) liberă și directă a omului cu Dumnezeu, ea a fost folosită frecvent atât în Vechiul Testament, cât și în Noul Testament fiind folosită și astăzi.

În Vechiul Testament, un grăitor exemplu de rugăciune rostită cu adevărat este rugăciunea regelui David în Psalmul 50, psalm alcătuit după ce i-a luat soția generalului Urie, iar pe acesta l-a trimis în linia întâi să moară. Regele nu se roagă cu trufie și fățarnicie, ci cu lacrimi și smerenie, cu dorința de a obține iertarea lui Dumnezeu: „Că fărădelegea mea eu o cunosc și păcatul meu înaintea mea este pururea” (Psalmul 50, 4); cei ce se rugau și se roagă în acest fel obțin iertarea Lui Dumnezeu.

În Noul Testament rugăciunea primește și alte conotații. Dacă cei din Vechea Lege se rugau doar la Iahve, în Noua Lege noi ne rugăm Tatălui și Fiului și Sfântului Duh, Treimea cea de o Ființă și nedespărțită. Pe lângă rugăciunile închinare Sfintei Treimi noi ne mai rugăm Maicii Domnului și tuturor puterilor cerești: sfinți și îngeri.

În Vechiul Testament rugăciunea se făcea la Templu și acasă, în particular, dar rugăciunea în comun, în zilele noastre o săvârșim în Sfânta Biserică. Dacă în vechime se prevestea venirea lui Mesia, noi cei care am fost mântuiți prin jertfa pe cruce, avem imensă bucurie de a ne împărtăși cu Trupul și Sângele Domnului pentru a avea viață vesnică.

În lumea aceasta nu numai omul se roagă, ci și cele ce ne înconjoară, fiecare în felul lor: „Puii leilor mugesc ca să apuce și să ceară de la Dumnezeu mâncarea lor” (Psalmul 103, 22), „Celui ce dă animalelor hrana lor și puilor de corb care Îl cheamă pe El”. Psalmistul dă și aceste

detalii pentru ca omul din toate veacurile să nu uite de rugăciune și de sensul ei duhovnicesc. Așa cum trupul are nevoie de mâncare și băutură, tot la fel și sufletul trebuie să fie hrănit cu Cuvântul lui Dumnezeu și cu rugăciunea.

Omul rugăciunii nu poate fi orice om, ci doar acela care „se naste de sus” (Ioan 3, 7), acela care lasă sufletul să fie pe primul loc și nu trupul. Pentru a ne ruga este nevoie de un „mic” efort, acela de a tinde spre Dumnezeu, acest lucru cunoscându-l sfintii Vechiului și Noului Testament. Avraam era un om al rugăciunii; el se ruga cu adevărat, de aceea primește răsplata de la Dumnezeu. Copilul lui Avraam, Isaac urmează exemplul tatălui său și este bineplăcut Domnului și îi sunt primite rugăciunile. Iacob, fiul lui Isaac este cel din sământa căruia ies cei doisprezece patriarhi.

Sensul rugăciunii reliefat în Sfânta Scriptură este unul foarte adânc. Într-un fel se rugau Avraam, Ioan și Iacob; altfel se rugau Sfintii Apostoli și cu totul deosebită este rugăciunea Mântuitorului. Rugăciunea vechi testamentară era bună și bine primită, dar nu putea aduce mântuire. Din această stare am fost ridicati odată cu Moartea și Învierea lui Iisus Hristos.

Modele ale rugăciunii nou-testamentare

Rugăciunea lui Iisus a fost una desăvârșită, El ne-a lăsat și nouă rugăciunea „Tatăl nostru” la cererea Sfintilor Apostoli. Din totdeauna contactul cu Dumnezeu imprimă în suflet pacea care apoi se revarsă și asupra celor din jur și acest contact se realizează prin rugăciune. Prin intermediul ei omul se întâlnește cu Dumnezeu, iar Dumnezeu vine în întâmpinarea omului. Dar pentru a ajunge în acest stadiu de desăvârșire trebuie o viață curată și un suflet drept. Dreptul Iov a fost, este și va fi un exemplu demn de urmat din toate punctele de vedere: se ruga Domnului și nu cărtea înaintea Lui indiferent ce încercări și necazuri treceau peste el. Acesta este adevăratul sens al rugăciunii; chiar dacă vine încercarea să nu ne îndepărtăm de Dumnezeu și să rămânem mai departe cu El după cum ne îndeamnă: „rămâneți întru Mine și Eu întru voi, căci fără Mine nu puteți face nimic”¹.

¹ Pr. Ilie Cleopa, *Ne vorbeste părintele Cleopa*, vol. 14, Editura Episcopiei Romanului, 2001, p. 48.

Rugăciunea alături de post formează cele două aripi ale sufletului cu care acesta se poate înălța la cer. Având rugăciunea adevărată în inima, în gândul și în sufletul nostru, vom înțelege ceea ce Dumnezeu vrea de la noi, dar până a ajunge acolo trebuie să ne „hrănim cu lapte” (I Corinteni 3, 2) și nu cu „bucate”, căci încă nu suntem în stare a pricepe sensul adevărat al vieții creștine.

Pentru început rugăciunea trebuie făcută cu credință „și pe toate câte le vei cere rugându-vă cu credință le vei primi” (Matei 21, 22). Acest fapt era valabil și în Vechiul Testament, cât și în Noul Testament și va fi valabil până la sfârșitul veacurilor. A ne ruga în comun înseamnă a ne reuni în Sfânta Biserică toți membrii Bisericii lui Hristos, atât cei din Biserică luptătoare, cât și cei din Biserică triumfătoare. Este dureros că sfinții vin împreună cu îngerii a sluji și a se bucura în rugăciune cu noi, iar noi nu mergem să slujim și să ne bucurăm împreună cu ei înălțând rugăciuni Tatălui Ceresc. Din rugăciunea zilnică a creștinului nu poate lipsi Născătoarea de Dumnezeu, pururea Fecioara Maria. Ea se roagă pururea Fiului ei pentru noi cei care ne aflăm în valurile învolburate ale acestei vieți și vine în ajutorul celor ce o cheamă cu dragoste și credință.²

Modele ale rugăciunii vechi-testamentare

Pentru a înțelege mai bine modul, motivul și felul cum se rugau evreii vom purcede spre textele vechi testamentare în care sunt prezentate diferite feluri de rugăciuni ale personajelor biblice de-a lungul istoriei poporului evreu.³

Rugăciunea lui Iacov (Facere capitolul 32, versetele 9-12):

„Dumnezeul tatălui meu Avraam și Dumnezeul tatălui meu Isaac, Doamne, Tu, Cel ce mi-ai zis: Întoarce-te în țara ta de naștere, și Eu îți voi face bine. Nu sunt vrednic de toate îndurărilor Tale și de toate binefacerile ce mi-ai arătat mie, robului Tău, că numai cu toiagul am trecut deunăzi Iordanul acesta, iar de acum am două tabere; Izbăveste-mă dar din mâna fratelui meu, din mâna lui Isav, căci mă tem de el, ca nu cumva să vină și să mă omoare pe mine și pe aceste mame cu copii. Căci

² Sfântul Serafim de Sarov, apud. pr. Ilie Cleopa, *op. cit.* p. 48.

³ Pr. Prof. Dumitru Abrudan, Diac. Prof. Dr. Emilian Cornitescu, *Arheologia Biblică*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1994, p. 251.

Tu ai zis: Țți voi face bine si voi înmulți neamul tău ca nisipul mării, cât nu se va putea număra din pricina multimei”.⁴

Iacob se roagă, recunoscându-si nevređnicia în primul rând. Lui i-a promis Dumnezeu că din el se va naste popor mult, în momentul când fugea de mâna fratelui său Isav, după ce îi furase acestuia binecuvântarea tatălui lor, Isaac. În vis vede o scară de pe pământ la cer, de acolo vorbindu-i Domnul (Sfântul Ioan Scărarul scrie o operă fundamentală cu acest nume „Scara”). Iacob se smereste si recunoaste că a mers sărac, iar acum se întoarce bogat, dar aceasta nu-l împiedica de a cere ajutorul lui Dumnezeu.

Cântarea lui Moise (Iesire capitolul 15 versetul 1-3):

„Atunci Moise si fiii lui Israel au cântat Domnului cântarea aceasta si au zis: «să cântăm Domnului, căci cu slava S-a preaslăvit! Pe cal si pe călăret în mare i-a aruncat! Tăria mea si mărirea mea este Domnul, căci El m-a izbăvit. Acesta este Dumnezeul meu si-L voi preaslăvi, Dumnezeul părintelui meu si-L voi preaînălta! Domnul este viteaz în luptă; Domnul este numele Lui»...”.

Moise si poporul lui Israel se rugau acum aducând slavă si multumire lui Dumnezeu, căci Acesta tocmai I-a trecut Marea Rosie ca pe uscat, iar apoi a înecat pe egiptenii care îi urmăreau pe israeliti. Ei își exprimau rugăciunea împreună cu Moise prin cântare. Ei se bucurau dar nu uitau să si multumească prin rugăciune Celui care i-a salvat, Domnului.

Rugăciunea lui Moise pentru iertarea poporului care a făcut vitelul de aur (Iesire 32, 32):

„Rogu-mă acum, de vrei să le ierti păcatul acesta iartă-i; dar de nu, sterge-mă si pe mine din cartea ta, în care m-ai scris!”.

O rugăciune curată si sinceră din partea lui Moise, care dă dovadă aici de dragostea sa pentru poporul ales. El se roagă pentru semeni. După ce au trecut prin Marea Rosie, toti s-au bucurat, dar nu a trecut prea mult timp că si au căzut în păcat. Moise fiind plecat după tablele Legii cu cele 10 porunci, ei au făcut vitelul de aur si i s-au închinat. Moise simte pericolul de exterminare a poporului căzut în idolatrie si de aceea intervine înaintea Domnului pentru israeliti.⁵

⁴ *Ibid.*

⁵ Pr. conf. dr. Alexandru Stan, Prof. Remus Rus, *Istoria Religiilor*, Editura Institutului Biblic si de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucuresti, 1991, p. 314.

La aducerea primitilor (Deuteronom 26, 3-10):

„... Am strigat noi către Domnul Dumnezeu (nostru, al) părintilor nostri, iar Domnul a auzit strigarea noastră și împilarea noastră... acum iată am adus pârga roadelor din pământul pe care Tu Doamne mi l-ai dat din pământul unde curge lapte și miere. Să pui roadele acelea înaintea Domnului Dumnezeului tău să te închini înaintea Domnului Dumnezeului tău”.

Poporul Domnului se bucura că a scăpat de robia egipteană, de aceea se hotărăște să dea pârga roadelor Domnului ca semn de mulțumire, dar și de slăvire și apreciere a lui Dumnezeu. Demn de luat în seamă și apreciat este faptul că Domnului i se aducea tot ceea ce era mai bun și frumos din primele roade.

Rugăciunea Anei (I Regi 2, 1-10)

„... Nimeni nu este sfânt ca Domnul, căci nu este altul afară de Tine; și nimeni nu e puternic ca Dumnezeu nostru. Nu vă lăudați și cuvinte trufase să nu iasă din gura voastră, căci Domnul este Dumnezeu a toată cunoștința și lucrurile la dânsul sunt cântărite... Domnul omoară și învie; El coboară la locuința morților și iarăși scoate. Domnul sărăcește pe om și tot El îl îmbogățește; El smereste și El înalță... Pașii sfinților Săi El îi păzește, iar nelegiuitii vor pieri într-un întineric căci omul nu prin putere este tare. Domnul va zdrobi pe cei ce se împotrivesc Lui... Sfânt este Domnul... El va judeca marginile pământului, drept fiind, El va da tărie regilor nostri și fruntea Unsului Său o va înălța.”

În rugăciunea ei, Ana preamărește pe Dumnezeu, dar nu uită să îi mulțumească. Pe lângă acestea, în textul rugăciunii avem și referiri la Mântuitorul; la Unsul Domnului care coboară la locuință și pe cei de acolo îi scoate. Avem deci aici profetii mesianice. Ana mai arată în rugăciunea ei micimea omului față de Dumnezeu și neputința omului de a trăi fără ajutorul lui Dumnezeu.

Cântarea de mulțumire a lui David (II Regi 22):

„Domnul este întărirea mea, scăparea mea și izbăvitorul meu. Dumnezeu este stânca mea cea de scăpare, scutul meu și puterea cea mântuitoare... Strigat-am către Dumnezeuul meu și El mi-a auzit glasul din sălasul Său... Tu esti lumina mea Doamne! Doamne luminează întinericul meu... Dumnezeu este cel ce mă încinge cu putere și calea cea dreaptă-

mi arată. Care dă picioarelor mele sprinteneala cerbului si la locurile cele înalte mă aseză ...”

Regele si psalmistul David avea multe motive să fie bucuros si să se închine Domnului, înălțându-I acestuia rugăciuni si cântări. El scapă de vrăjmasii lui, dar si de urmărirea lui Saul, care dorea si el să-l omoare. O parte din cântarea lui, Sfânta Biserică a îndătinat-o la momentul îmbrăcării preotului pentru Sfânta si dumnezeiasca Liturghie, mai exact este rugăciunea de la brâu.⁶

Rugăciunea lui Solomon la sfintirea Templului (II Paralipomena 6):

– versetul 4: „Binecuvântat este Domnul Dumnezeu lui Israel care a grăit cu gura Sa către David, Tatăl meu si-a împlinit cu mâinile Sale ceea ce spusese... Doamne Dumnezeu lui Israel, nu este Dumnezeu asemenea tie nici în cer nici pe pământ”.

– versetul 41: „³i acum, Doamne Dumnezeu scoală-Te si vino la locul de odihnă al Tău, Tu si chivotul puterii Tale. Preotii Tăi Doamne Dumnezeu se vor îmbrăca întru mântuire si credinciosii Tăi se vor desfăta de bunătați”.

Solomon este cel sub a cărui domnie s-a zidit frumosul Templu din Ierusalim. El este fiul lui David care a fost un rege credincios si rugător către Dumnezeu. Solomon îi urmează exemplul pentru început. El binecuvintează pe Dumnezeu si spune că nu este un alt Dumnezeu, Dumnezeu cel adevărat. El roagă divinitatea să vină pe pământ si să locuiască în acel Templu făcut de mâini omenesti. Dar tot el zice în versetul 18: „Dacă cerul cerurilor nu Te încap, cu atât mai puțin Te va încăpea Templul acesta pe care ti l-am zidit eu?” Dar Domnul a fost si în acel templu, după cum a fost cu putință ca Dumnezeu Fiul să ia chip de om si să vină în lume. ³i atunci a fost în lume si prin nastere a fost Dumnezeu printre noi, iar acum pe Sfânta Masă a Sfântului Altar Dumnezeu Fiul este prezent permanent în biserica Sa. În versetul 41 se află frumoasa rugăciune numită a felonului, pe care preotul trebuie să o rostească în timp ce îmbracă felonul.⁷

⁶ *Liturghier*, Editura Institutului Biblic si de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucuresti, 1990, p. 112.

⁷ *Ibid.*, p. 231.

La sfârșitul rugăciunii Solomon cere de la Dumnezeu iertare și vrea ca Domnul să nu îl lase niciodată.

Rugăciunea Sfântului Ilie (III Regi 18, 36-37):

„Doamne Dumnezeu lui Avraam, al lui Isaac și al lui Israel: auzi-mă Doamne, auzi-mă acum cu foc, ca să cunoască astăzi poporul acesta că Tu singur esti Dumnezeu în Israel și că eu sunt slujitorul Tău. Auzi-mă, Doamne auzi-mă ca să cunosc poporul acesta că Tu Doamne esti Dumnezeu și că Tu le întorci inima la Tine”.

Ilie se roagă Dumnezeului pe care Îl urmează atât el cât și unii din popor. El evocă și pe Avraam și pe Isaac, pentru ca israelitii să fie convinși că Ilie se roagă Domnului Savaot. El se roagă ca Dumnezeu „să îl audă cu foc” (versetul 36) denunțând astfel pe cei ce slujeau idolilor.

Rugăciunea regelui Manase

„Doamne Atotputernic, Dumnezeul părintilor noștri, al lui Avraam, al lui Isaac și al lui Iacov și al semintei celei drepte a lor, Cel ce ai făcut cerul și pământul cu toată podoaba lor, care ai legat marea cu cuvântul poruncii Tale, care ai încuiat adâncul și l-ai pecetluit cu numele Tău cel înfricosător și slăvit, înaintea Căruia toate se tem și tremură din pricina atotputerniciei Tale și nesuferința este mânia urgiei Tale asupra celor păcătoși însă nemăsurată și neajunsă este și mila făgăduinței Tale. Căci Tu Domnul cel Preaînalt și bun, îndelung-răbdător și mult-milostiv, căruia îi pare rău de răutățile oamenilor Tu Doamne după multimea bunătății Tale ai făgăduit pocăință și iertare celor care ti-au gresit și după multimea îndurărilor Tale ai hotărât pocăința păcătoșilor spre mântuire. Asadar Tu Doamne Dumnezeu celor drepti, n-ai pus pocăința pentru cei drepti: pentru Avraam și Isaac și Iacob, care nu ti-au gresit tie, ci ai pus pocăința mie păcătoșului, pentru că am păcătuit mai mult decât nisipul mării, multe sunt fărădelegile mele, dar acum plec genunchii inimii mele rugând bunătatea Ta. Am păcătuit Doamne, am păcătuit și fărădelegile mele eu le cunosc însă cer rugându-te: iartă-mă, Doamne, iartă-mă și nu mă pierde în fărădelegile mele și nici nu mă osânda la întuneric sub pământ. Căci Tu esti Dumnezeu Dumnezeul celor ce se pocăiesc, arată-ți peste mine bunătatea Ta mântuindu-mă pe mine nevrednicul după mila Ta. ³i te voi preaslăvi în toate zilele vieții mele, căci pe Tine Te slăvesc toate puterile cerești și a Ta este slava în vecii vecilor Amin”. Regele Manase

a primit pedeapsa de la Domnul pentru păcatele pe care le-a săvârșit prin ducerea în robie. În timp ce este închis își aduce aminte de Dumnezeu. El era închis într-o cuscă timp de mai multi ani încât oasele i s-au curbat. Se îndreaptă și revine la Domnul. Abia acum recunoaște atotputernicia lui Dumnezeu, dar își recunoaște și păcatele și pedeapsa pe care a meritat-o. Își cere iertare de la Dumnezeu, care îl iartă și îl tine în viață ani de zile. Manase se transformă din necredincios în credincios, trece de la rău la bine, rămânând astfel pildă de pocăință, de îndreptare.

Rugăciunea lui Neemia (Neemia 1, 5-11):

„Doamne Dumnezeule al cerurilor, Dumnezeul cel mare și înfricosător, Care păzești legământul Tău și esti milostiv cu cei ce Te iubesc și păzesc poruncile Tale. Să fie urechile Tale cu luare aminte și ochii Tăi deschisi ca să auzi rugăciunea robului Tău, cu care mă rog eu acum ziua și noapte înaintea Ta pentru fiii lui Israel, robii Tăi, mărturisind păcatele fiilor lui Israel, robii Tăi... cu care am păcătuit înaintea Ta eu și casa tatălui meu. Noi Te-am mâniat și n-am păzit poruncile. Legile și orânduielele pe care le-ai dat Tu lui Moise robul Tău. Adu-ti aminte însă de cuvântul pe care L-ai spus robului Tău Moise: «De veti păcătui vă voi împrăstia printre popoare; Iar când vă veti întoarce la Mine și veti păzi poruncile Mele și le veti împlini atunci de ati fi izgoniți chiar și la marginea cerului și de-acolo vă voi aduna și vă voi duce la locul pe care l-am ales ca să-Mi pun numele Meu acolo...» Rogu-Te dar o, Doamne, să fie urechile Tale cu luare aminte la rugăciunea robului tău și la rugăciunea robilor Tăi, căroro le place să se teamă de numele Tău, și ajută robului Tău acum și-i dă să se dobândească mila de la omul acesta”.

Rugăciunea lui Neemia este profundă, el Îl iubeste și Îl cinstește pe Dumnezeu. ^atie că poporul este vrednic de pedeapsă, dar tine să precizeze Domnului că el știe faptul că după pedeapsă vine iertare.

Dumnezeu primește rugăciunea adusă din inimă curată și suflet curat, așa cum a fost rugăciunea lui Neemia, care pe lângă faptul că înălta rugăciune de cerere Îl laudă și Îl preamărește pe Domnul și Dumnezeul lui Israel, singurul și adevăratul Dumnezeu.

Rugăciunea lui Mardoheu (Eстера 4, 17):

„Doamne, Împărate, Atotțiitorule, totii sunt în puterea Ta și nu este cine să se împotrivescă tie când vei voi să izbăvesti pe Israel. Tu ai

făcut cerul și pământul și toate cele minunate de sub cer, Tu esti Domnul tuturor și nu este cine să se împotrivescă tie Doamne! Tu toate le ști Doamne, Tu știi că eu nu din mândrie, nici din trufie nici ca să jignesc m-am închinat lui Aman cel mândru... dar eu am făcut aceasta ca să nu dau slavă oamenilor mai presus de slava lui Dumnezeu și nu m-am închinat, decât numai tie, Domnului meu și nici nu voi face aceasta din mândrie și acum Doamne Dumnezeule Împărate, Dumnezeul lui Avraam, crută pe poporul Tău, căci se pune la cale pierirea noastră și voiesc să piardă mostenirea Ta cea dintru început... Auzi rugăciunea mea și Te milostivești spre mostenirea Ta; întoarce plânsul nostru în veselie ca, vii fiind noi să lăudăm numele Tău Doamne și nu astupa gura celor ce te preamăresc pe Tine”.

În primul rând, Mardoheu recunoaște măretia lui Dumnezeu, dar și puterea Lui. El își arată smerenia deschizându-și inima înaintea Domnului Savaot. Spune de ce nu s-a închinat lui Aman și o spune din tot sufletul, astfel încât Dumnezeu nu-și întoarce fața Sa de la poporul Său. Aman este un om rău și dorea ca totii să i se închine, dar Mardoheu a știut că doar Dumnezeului i se cuvine închinare; de aici s-a pornit ura lui Aman împotriva evreilor, dorind să-i stârpească cu totul.

Rugăciunea regelui Iezechia (Isaia 38, 1-3):

Iezechia era bolnav, pe moarte, iar Isaia îi spune că va muri. Cu toate acestea, el înălta o rugăciune: „O Doamne adu-ti aminte că am umblat înaintea Ta într-o vrednicie și cu inima curată săvârșind ceea ce este plăcut înaintea ochilor Tăi”.

Această rugăciune bineplăcută lui Dumnezeu are ca rezultat prelungirea vieții lui Iezechia. Acesta era un rege care îl iubea pe Dumnezeu, de aceea și Dumnezeu îl iubea pe el și i-a ascultat rugăciunea și i-a redat sănătatea trupului.

Rugăciunea lui Avacum (Avacum 3):

„Doamne auzit-am de faima Ta și m-am temut de punerile Tale la cale Dumnezeule. Fă să trăiască în cursul anilor, lucrarea Ta și în trecerea vremii, fă-o să fie cunoscută. Dar într-o mânia Ta, adu-ti aminte că esti milostiv. Dumnezeu vine din Teman și cel Sfânt din muntele Paran. Slava lui acoperă cerurile și tot pământul este plin de slava Lui. Izbucnire de lumină ca la răsărit de soare, raze vii din mâna Lui pornesc... Acolo stă

tainic ascunsă puterea Lui... Muntii te-au văzut și s-au cutremurat, puhoai de apă au trecut, adâncul și-a slobozit glasul său... Eu voi tresălta de veselie în Domnul, bucura-mă-voi de Dumnezeu Mântuitorul meu. Domnul, Stăpânul meu, este tăria mea; El face picioarele mele ca ale căprioarelor, pe culmi poartă pașii mei...”

Profetul Avacum lauda pe făcătorul meu, el spune că se teme de Dumnezeu, că îi este frică de El; dar este frica cea sfântă, la fel cum copiilor le este frică de părinții lor, dar îi iubesc, tot așa și Avacum. El arată puterea divină, prezintă urgia lui Dumnezeu dar el spune că va tresălta de bucurie pentru faptul că îl știe pe Domnul Dumnezeu și tot timpul alături și gata să-l ajute la greu.

Rugăciunea lui Iona (Iona 2, 2-10):

„Strigat-am către Domnul în strâmtoarea mea și El m-a auzit; din pântecul locuinței morților către El am strigat și El a luat aminte la glasul meu. Tu m-ai aruncat în adânc, în sânul mării și unde m-au înconjurat toate talazurile și valurile Tale au trecut peste mine. ^aî gândeam: Aruncat sunt dinaintea ochilor Tăi, dar voi vedea din nou Templul cel Sfânt al Tău. Apele m-au învăluit pe de-a-ntregul, adâncul m-a împresurat, iarba mării s-a încolăcit în jurul capului meu. Mă coborâsem până la temeliiile muntilor, izvoarele pământului erau trase asupra mea pentru totdeauna, dar Tu ai scos din stricăciune viața mea, Doamne Dumnezeu meu. Când se sfârșea în mine duhul meu, de Domnul mi-am adus aminte și la tine a ajuns rugăciunea mea, în templul Tău cel Sfânt. Cei ce slujesc idolilor disprețuiesc Harul Tău. Dar eu îți voi aduce jertfă tie cu glas de laudă și toate făgăduințele mele le voi împlini, căci mântuirea vine de la Domnul”.

Iona a vrut să fugă de Dumnezeu, dar nu a reușit. Ajunge în apă și înainte de a muri este salvat de Dumnezeu Care a trimis chitul să-l înghită. După trei zile și trei nopți Iona începe de se roagă din toată inima și este readus la tărâm. El se vedea pierdut pentru totdeauna, când s-a văzut aproape de adâncul mării și a cuprins disperarea, dar a mai avut tăria de a se încrede în Dumnezeu, Care, nu numai că îl iartă că a fost neascultător, dar îi și ascultă dorința de a ieși din peste. După ce iese devine un alt om. Putem face aici o paralelă între sederea de trei zile în peste a lui Iona și sederea de trei zile în mormânt a Domnului nostru Iisus Hristos.

Despre rugăciune si treptele ei

Origen a scris cartea „*Despre rugăciune*” pentru a sublinia legătura dintre libertatea omului si spiritul Mântuitorului care umple cerul si pământul si care prin rugăciune ne face participanti la viata lumii.⁸

Rugăciunea purifică simtirile si cugetul omului, îl ajută să intre în intimitatea lui Dumnezeu familiarizându-se cu Duhul Lui. Crestinul adevărat nu caută si nu va căuta să ceară de la Dumnezeu bunuri trecătoare, ci va urma îndemnul din Evanghelie: „cereti lucruri mari si dumnezeiesti” (Matei 6, 33).

În viziunea lui Origen despre rugăciune apar trei directii. Sustine, în primul rând, că trebuie să ne rugăm pentru lucruri mari. Apoi ne învată să nu uităm că în Rugăciunea Domnească pentru prima dată omul intră în relatie de fiu si mostenitor al slavei vesnice. Crestinul adevărat trebuie să fie constient că pilda neîntrecută a lui Hristos, marele preot, însoțit de îngeri si Sfintii Bisericii, ne poate însufletii să urcăm spre asemănarea cu Dumnezeu.⁹

Rugăciunea apare pe mai multe trepte pentru că nu toti ne rugăm la fel si nu toti avem aceeasi putere în rugăciune. Astfel, desi existente de la început, s-a ajuns si de către contemporani la concluzia că rugăciunea trebuie făcută după un anumit tipic, dar si cu o anumită intensitate.

Rugăciunea poate fi făcută în mai multe moduri. Astfel, avem rugăciunea buzelor;¹⁰ „aduceti Domnului roada buzelor voastre” zice Sfântul Apostol Pavel. Urmează rugăciunea limbii:¹¹ „bine voi cuvânta pe Domnul în toată vremea, pururea lauda Lui în gura mea” zice Psalmistul. A treia treaptă este rugăciunea gurii:¹² „cu glasul meu către Domnul am strigat, cu glasul meu către Domnul m-am rugat” arată rugăciunea glasului.¹³ Aceste patru trepte sunt considerate partea de jos a rugăciunii, ceea ce reprezintă cantitatea, dar fără aceasta nu putem atinge calitatea.

⁸ Origen, *op. cit.*

⁹ *Ibid.*, p. 158.

¹⁰ *Ibid.*, p. 112.

¹¹ Pr. Ilie Cleopa, *Despre rugăciune*, vol. 9, Editura Episcopiei Romanului, 2001, p. 112.

¹² *Ibid.*, p. 112.

¹³ *Ibid.*, p. 112.

Sfântul Ioan Scărarul zice: „Să nu părăsești cantitatea pentru că cantitatea te duce la calitate”.¹⁴ Adică să zicem rugăciune cât mai multă și să ne plecăm Domnului, ca El văzând sufletul nostru că se sârguiește la rugăciunile acestea, apoi îl înălțăm la celelalte, ajungând (cei drept putini) la rugăciunea contemplativă care se cheamă și vedere dumnezeiască. Cu acest fel de rugăciune s-a înălțat la cer Sfântul Apostol Pavel.

Noi oamenii nu știm să ne rugăm, dar de aceea nu trebuie să deznădăjduim, ci să ne rugăm cum putem, dar cât mai des cu putință. Rugându-ne în particular nu trebuie a pune o anumită cantitate sau un anumit număr de catisme și acatiste într-o zi, ci câte putem pentru a nu fi înșelați de vrăjmas, căci uneori putem mai mult, iar alteori mai puțin. O paralelă între rugăciunea simțită și cea de cantitate o întâlnim la Maria și Marta, acestea fiind foarte elocvente aici, căci cantitatea e Marta, iar simțirea e Maria.

Referindu-se la știința de a ne ruga Origen zice: „Pentru că nu știm să ne rugăm cum trebuie e necesar să cerem Domnului să ne lumineze cum și ce să ne rugăm”.¹⁵ El porneste în această afirmație de la cuvintele Sfântului Apostol Pavel care se teme să nu-l socotească cumva „mai presus de ceea ce crede sau aude despre el” (II Corinteni 12, 6-7), ba chiar în alt loc Apostolul neamurilor afirmă: „nu știm să ne rugăm cum trebuie” (Romani 8, 26); „Nu este de ajuns să ne rugăm, ci trebuie să ne rugăm cum se cuvine și ce se cuvine”,¹⁶ „căci chiar dacă cerem nu este de ajuns dacă nu am dobândit și înțelegerea cum să ne rugăm. Dar la ce ne-ar folosi să știm să ne rugăm dacă nu știm să cerem?” La rugăciune trebuie să cerem ca și regele Solomon „lucruri mari căci cele mărunte le veti primi pe deasupra” (Matei 6, 33).

Rugăciunea trebuie a fi concisă fără prea multă vorbărie pentru a putea exista un dialog între rugător și cel rugat, căci dacă nu-l ascultăm și noi pe El nu putem să ne înțelegem. Cum ne rugăm atunci și când? Răspunsul ne vine din Epistola către Timotei a Sfântului Apostol Pavel: „... vreau, deci ca bărbatii să se roage în tot locul ridicând mâini sfinte,

¹⁴ Sfântul Ioan Scărarul, *Scara Raiului. Despre sfânta și fericita rugăciune*, Editura Amarcord, Timisoara, 2000, p. 298.

¹⁵ Origen, *op. cit.*, p. 201.

¹⁶ *Ibid.*, p. 201.

fără de mânie și fără sovăire. Asemenea și femeile în îmbrăcăminte cuviincioasă, făcându-și lor podoabă din sfială și din cumintenie, nu din păr împletit și din aur sau din mărgăritare, sau din vesminte de mult pret precum se cuvine unor femei care se fâgăduiesc temerii de Dumnezeu făcându-și lor podoabă din fapte bune” (Timotei 2, 8-10).¹⁷

„Când îți aduci darul tău la altar și acolo îți aduci aminte că fratele tău are ceva asupra ta, lasă darul tău acolo, înaintea altarului și mergi împacă-te cu fratele tău și apoi venind adu darul tău” (Matei 5, 23-24).¹⁸

Încă o îndrumare: „bărbați și femei, să nu vă lipiti unul de altul, decât numai cu bună învoială și până la un timp, ca să vă îndeletniciți cu rugăciunea, iar după aceea să fiti iarăși împreună să nu vă ispitească satana din pricina neînfrânării voastre” (I Corinteni 11, 4-5).¹⁹

Se cade să ne rugăm: „Când stați de vă rugați iertati orice aveți împotriva cuiva” (Marcu 11, 25),²⁰ iar mai departe putem adăuga: „Orice bărbat care se roagă sau proorocește, având capul acoperit, necinsteste capul său, iar orice femeie care se roagă sau proorocește cu capul neacoperit își necinsteste capul” (I Corinteni 11, 4-5).²¹

Mintea noastră omenească este foarte mărginită dar mai mult de atât mai este încurcată cu tot felul de gânduri și păcate de aceea ea nu se poate ruga cum trebuie dacă nu se roagă înaintea ei duhul căruia îi aparține. Tot la fel de puțin poate lăuda în mod deplin și armonios pe Tatăl întru Hristos, dacă duhul care toate le cercetează, până și adâncurile lui Dumnezeu (I Corinteni 2, 10) nu va începe să laude și să preamărească adâncurile înțelepciunii și să le pătrundă după puterile Lui.²²

Rezumându-se la cele spune de către Origen cu privire la cum stim să ne rugăm ce putem spune altceva decât că nu stim să ne rugăm cu adevărat. Pentru așa ceva este nevoie de ajutorul Duhului Sfânt care să lumineze mintea și să deschidă inima pentru a primi Cuvântul lui Dumnezeu.

¹⁷ Origen, *op. cit.*, p. 201-202.

¹⁸ *Ibid.*, p. 28.

¹⁹ *Ibid.*, p. 208.

²⁰ *Ibid.*, p. 30.

²¹ *Ibid.*, p. 203.

²² *Ibid.*

Diadoh al Foticeii, Sfântul Ioan Scărarul și Sfântul Maxim Mărturisitorul ne arată că practicarea rugăciunii neîncetate era o tradiție bine stabilită în Răsărit cu mult înainte de epoca controverselor isihaste. Împreună cu cercetarea rațională din faptele create, rugăciunea este și ea un mijloc de a-L cunoaște pe Dumnezeu.²³

Preotul profesor Dumitru Stăniloae zice: „Rugăciunea cu adevărat desăvârșită este rugăciunea curată, adică aceea pe care o face mintea când a ajuns la capacitatea de a alunga ușor și pentru multă vreme orice gânduri în vreme ce se roagă. Dar la această capacitate ajunge omul numai după ce a dobândit libertatea de patimi... Pe culmile sale, rugăciunea e curată prin faptul că nu mai are nici un obiect și nu mai folosește nici un cuvânt, ci mintea adunată din toate este constientă că se află față în față cu Dumnezeu, de aceea se mai numește și rugăciunea minții”.²⁴

Rugăciunea ca expresie a întregii naturi umane

La Biserica Ortodoxă, rugăciunea nu a fost niciodată concepută ca o activitate exclusiv sufletească. În concepția biblică a omului – trup și suflet – ea apare întotdeauna ca o unitate indivizibilă. Nu s-a putut și nici nu s-a vrut excluderea trupului de la unirea cu Dumnezeu prin rugăciune. Temei absolut a fost și este întruparea Mântuitorului. Sfântul Apostol Pavel asigură și el prezenta trupului la rugăciune spunând că „trupurile noastre sunt temple ale Duhului Sfânt” (I Corinteni 6, 16), dovedind astfel vrednicia trupului de a fi sălas adecvat al minții în rugăciune”.²⁵

Sfântul Grigorie Palama afirmă că există deosebire între simțurile miscate din afară și cele determinate dinlăuntru. Cele dinlăuntru nu împiedică concentrarea la rugăciune, ci o ajută.²⁶ Tot el afirmă, mai bine zis reafirmă distincția patristică între mortificarea senzațiilor de plăcere și acceptarea celor de durere. Dacă primele îndreaptă trupul spre păcat, îndepartându-l de rugăciune, cele din urmă îl duc și îl susțin în ea.²⁷

²³ Ierom. Drd. Vichentie Punguță, *Cunoașterea lui Dumnezeu și rugăciunea Sfântului Grigorie Palama*, în „Revista teologică”, anul I (1991), nr. 5, p. 20.

²⁴ Pr. Dumitru Stăniloae, *Spiritualitatea ortodoxă*, apud ierom. Drd. Vichentie Punguță, art. cit., p. 20.

²⁵ *Ibid.*, p. 20.

²⁶ *Ibid.*, p. 22.

²⁷ *Ibid.*, p. 39.

Dumnezeu ajunge să fie trăit doar de omul total, concret, dar purificat, însă nu în sensul golirii de continutul simturilor, ci în sensul purității lor.²⁸

Trupul are un caracter aparte în metodele isihaste privind „Rugăciunea inimii”, numită și „Rugăciunea lui Iisus”. Aceste metode cuprind și elemente de procedură tehnică fiziologică.

Sfântul Macarie definește inima ca centru al organismului și tren al minții,²⁹ pe baza acestei concepții modul ideal de realizare al rugăciunii permanente se va defini ca adunarea minții în inimă pentru că de acolo se înalță neîntrerupt scurta rugăciune a numelui lui Iisus: „Doamne Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluieste-mă pe mine păcătosul”. Această rugăciune trebuie să fie zisă odată cu respirația în același tempo ca astfel să fortăm mintea să intre în inimă precum aerul în piept. Prin adunarea minții în inimă, cel ce se roagă (isihast) nu se caută de fapt pe sine, ci îl caută pe Dumnezeu în intimitatea subiectului propus. Avându-L pe Hristos în inimă, prin harul Sfințelor Taine, credincioșii îmbunătățiți se pot înalta la vrednicia vederii și prezenței Lui în rugăciunea curată, a cărei înaltă expresie este rugăciunea lui Iisus.³⁰

Frumos și bun lucru este a ne ruga, de aceea și Fericitul Augustin îi arată rostul: „Cel ce se aterne la rugăciune pune capăt păcatului, iar cel ce pune capăt rugăciunii începe a păcătui”.³¹ Deci, ce ar trebui să încercăm a săvârșii? Să nu întrerupem rugăciunea niciodată pentru a nu lăsa păcatul să intre în viața noastră.

Rugăciunea constituie o mare și nebiruită putere morală dacă e îndeplinită după gândul și voia lui Dumnezeu.³² Ea face dintr-un păcătos un drept pentru că ea se câștigă darul pocăinței și al întoarcerii la Dumnezeu. Exemplul grăitor îl avem de la tâlharul răstignit împreună cu Hristos, care în urma rugăciunii ce i-a adresat-o Domnului Iisus a fost iertat și mai mult decât atât, a dobândit Raiul.³³

²⁸ Pr. Prof. Dr. D. Stăniloae, *Natură și har în teologia bizantină*, în „Ortodoxia”, anul XXVI (1974), nr. 3, p. 38.

²⁹ Sfântul Macarie, *Omilia XV*, P. G. XXXIV, col. 589, apud ierom. drd, Vichentie Punguță, *art. cit.*, p. 39.

³⁰ *Ibid.*, p. 39.

³¹ *Ibid.*, p. 39.

³² Prot. prof. Zeno Munteanu, *Cuvânt de învățătură despre rugăciune*, în „Mitropolia Banatului”, anul XXXVII (1996), nr. 3, p. 41.

³³ *Ibid.*

Dusmanii omului au fost biruiti de patriarhi, profeti si sfinti crestini prin rugăciune. Acesti dusmani sunt corpul, lumea si diavolul. Mântuitorul i-a îndemnat pe Sfintii Apostoli si prin intermediul lor si pe noi la rugăciune, zicând: „privegheati si vă rugati ca să nu cădeți în ispită” (Matei 26, 41). Doar prin rugăciune credinciosul poate să-si ajungă scopul suprem pentru care a fost creat: fericirea vesnică.³⁴

Sfânta Biserică ne învată că orice rugăciune trebuie însoțită de anumite semne externe corespunzătoare prin care exprimarea în afară cugetele si simțămintele de care suntem pătrunsi. Aceste semne sunt: facerea semnului Sfintei Cruci, plecarea capului, asezarea în genunchi, facerea metaniilor, ridicarea mâinilor, s. a.³⁵

Pentru o rugăciune înălțată la cer este nevoie de multă dragoste si împăcare a tuturor. Nu ne putem ruga certati fiind cu fratele nostru. Apoi să ne umilim sufletul înaintea Domnului, dar cum? Ne învată Mântuitorul: „Iar tu când te rogi, intră în camera ta si închizând usa roagă-te Tatălui celui întru ascuns si Tatălui tău care vede întru ascuns îți v-a răsplăti tie la arătare” (Matei 6,6).

„Rugăciunea făcută fără luare aminte la continutul ei, este ca si cădelnita fără tămâie, ca si trupul fără suflet”.³⁶ Celui ce se roagă cu adevărat, rugăciunea îi este judecatorie, tribunal si pretoriu al Domnului, mai înainte de judecata ce va să fie.³⁷

Cum începem să ne rugăm? Începem printr-o sinceră multumire, apoi să ne mărturisim păcatele si să ne zdrobim sufletul întru părerea de rău, de-abia pe urmă facem cunoscută cererea noastră Împăratului a toate.³⁸ Acest fel de rugăciune este cel mai bun, precum s-a arătat unuia dintre frati de către îngerul Domnului. Nu trebuie să ne rugăm cu cuvinte sofisticate si pedante, căci de multe ori glasul simplu si nemestesugit al copiilor a îmblânzit pe Tatăl lor cel din ceruri.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Ibid.*, p. 42.

³⁷ Sfântul Ioan Scărarul, *op. cit.*, p. 495.

³⁸ *Ibid.*, p. 496.

Dar oare rugăciunea adevărată o obținem cu ușurință? Nu, dar important este faptul că avem această posibilitate. Până când nu vom dobândi o adevărată rugăciune, ne vom asemăna celor care învată pruncii să meargă. Pe lângă rugăciune mai avem nevoie de credință, căci fără aceasta rugăciunea ar fi ca un porumbel cu o singură aripă, nu s-ar ridica la cer. Cel care tine neîncetat toiagul rugăciunii nu se va poticni, și chiar de se va împiedica tot nu va cădea cu desăvârșire.³⁹

Chiar dacă ne rugăm la Dumnezeu și cerem diferite lucruri, uneori se întâmplă ca acel lucru să se lase așteptat a se împlini. Care este problema oare? Vina este în noi înșine, căci trebuie să o căutăm. De aceea, „uneori împlinirea celor cerute se lasă așteptată ca noi și mai mult să zăbovim în rugăciune”,⁴⁰ dar cu stăruință căci rugăciunea stăruitoare mult bine aduce lumii. O astfel de rugăciune a avut și femeia cananeeancă a cărei fată era grav bolnavă, iar ea rugându-se a obținut ceea ce și-a dorit – vindecare fiicei sale.

Atunci când rugăciunea se face cât mai cuviincios și cât mai bine cu putință, atunci foloasele ei sunt multe. Cel dintâi folos este să-ți crezi o stare sufletească prielnică rugăciunii, gândindu-te că te afli în fata lui Dumnezeu, că vorbești cu El ca și cu Cineva care ne te vede și te aude.⁴¹

Constiinta prezentei lui Dumnezeu în rugăciune e încă unul din temeiurile esențiale ale apropierii noastre de Dumnezeu. Cel ce se roagă se cade să ridice „mâini sfinte” (I Timotei 2, 8), ceea ce înseamnă că va ierta tuturor greselile lor (Matei 6, 14) alungând din suflet patima mâniei și nepizmuind pe nimeni.⁴² Apostolul Pavel vorbește în acest sens: „vreau asadar ca bărbații să se roage fără mânie și fără gălceavă în tot locul ridicând mâini cucernice” (I Timotei 2, 8).

Proorocul David arată calitățile celui ce se roagă Domnului și de mare folos ne-ar fi să citim cuvintele Lui pentru ca să iasă la lumină și mai mult marile avantaje: tinuta sufletească și pregătirea pentru rugăciunea din partea aceluia care s-a oferit lui Dumnezeu. El spune: „Către Tine, Cel ce locuiești în cer am ridicat ochii mei” (Psalmi 122, 1) și „Către Tine Doamne am ridicat sufletul meu” (Psalmi 24, 1).

³⁹ *Ibid.*, p. 505.

⁴⁰ *Rugăciunea*, în „Mitropolia Banatului, anul XVII (1991), nr. 10-12, p. 134.

⁴¹ Origen, *op. cit.*, p. 216.

⁴² *Ibid.*, p. 217.

Dacă ochii sufletului se înalță în așa măsură încât nu mai zăbovesc asupra celor pământesti și nu se mai lasă împovărați de reprezentări lumesti, ci-și pironesc gândul doar la Dumnezeu,⁴³ atunci cum nu s-ar trage înapoi de la cele mai mari avantaje acesti ochi care văd ca în oglindă, strălucirea măreției Domnului, prefăcându-se în același chip din slavă în slavă ca de la Duhul Domnului? Ei se împărtășesc atunci dintr-o revărsare dumnezeiască a harului, precum ne lămurește Psalmistul când zice: „Însemnatu-s-a peste noi lumina fetei Tale Doamne” (Psalmi 4,6).⁴⁴

Cum, dar nu se va lepăda de ceea ce este să devină un suflet înduhovnicit?

În primul rând pornim cu o rugăciune curată, iertând pe aproapele înaintea de a ne ruga: „ai când stai de vă rugați, iertati orice aveți împotriva cuiva” (Marcu 11, 25). Așa se ajunge a stăpâni în mod văzut cele mai sublime virtuți, dacă ne îndreptăm spre rugăciune în modul acesta.⁴⁵

Rugăciunea este maică și împărăteasă peste toate faptele bune. Ea este așa pentru că „aduce în sufletul nostru dragoste, dar nu oricare, ci dragoste de Dumnezeu și dragostea de aproapele care nu vin pe altă cale în sufletul nostru decât pe calea rugăciunii”.⁴⁶ Sfântul Maxim Mărturisitorul zice: „Când vei vedea pe cineva că te urăște sau te nedreptătește, fie cu dreptate fie cu nedreptate, începe să-l pomenesti în rugăciune”.⁴⁷ Dar cum să-l pomenim noi la rugăciune pe cel ce ne urăște? Oare ca Dumnezeu să-l pedepsească? Nu, pentru că vede în noi răul dorit aceluia, ci dimpotrivă trebuie să ne rugăm pentru fratele nostru, aproapele nostru ca Dumnezeu să-i lumineze mintea și să-i ajute în tot lucrul bun și bineplăcut Lui. Sfântul Ioan Scărarul spune în acest context: „Să nu învinuiești cumva pe fratele când te rogi pentru el sau să-i ceri pedeapsă”.⁴⁸ De ce oare? În ziua de azi auzim că a pus pe unii la pomenire pentru vrăjmasi. Dar, oare Biserica blestemă pe cineva? Așa a lăsat Mântuitorul? Biserica se roagă pentru

⁴³ *Ibid.*, p. 218.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 218.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 218.

⁴⁶ Pr. Ilie Cleopa, *op. cit.*, p. 59.

⁴⁷ Sfântul Maxim Mărturisitorul, apud pr. Ilie Cleopa, *op. cit.*, p. 57.

⁴⁸ Sfântul Ioan Scărarul, *op. cit.*, p. 35.

luminarea mintii si pentru iertarea păcatelor tuturor credinciosilor săi, căci „Dumnezeu vrea ca toti oamenii să se mântuiască”.

Sfântul Maxim Mărturisitorul afirmă că, toate faptele bune ajută pe om să câştige dragostea lui Dumnezeu, dar nici una ca rugăciunea. Rugăciunea nu doar că îl apropie pe om de Dumnezeu, ci îl lipeste de Dumnezeu si îl face un duh cu El.

Nu toată rugăciunea rostită de noi este rugăciune ci doar aceea care este spusă si cu mintea si cu inima, căci „Dumnezeu în vremea rugăciunii nu caută numai buzele si limba, ci caută mintea si inima”.⁴⁹

În urcusul ei duhovnicesc, rugăciunea nu are margini pentru că se uneste cu Dumnezeu. Un exemplu de urcus al rugăciunii: la începutul rugăciunii ne rugăm cu buzele, dar dacă reusim să înțelegem, s-ar ridica la rugăciunea mintii. Dar pe aceasta Sfântul Părinte o numeste jumătate de rugăciune, iar când ajunge în inimă se numeste a inimii.

Omul care a ajuns la rugăciunea de sine miscătoare, oriunde ar fi inima lui se roagă permanent, astfel ajunge ca viata lui să fie o rugăciune continuă.⁵⁰ O altă rugăciune este rugăciunea cea vâzătoare, situată pe o treaptă mai înaltă. Putini sunt cei ce reusesc să ajungă până aici. Acesti oameni nu doar că pot vedea în duh pe cei de la mare distanță, dar pot vedea si cele ce se întâmplă în jurul nostru, câti demoni avem în jur, câti îngeri ne stau alături, pot vedea dacă un om este curățit de patimi sau nu.

Prin rugăciunea în extaz sau în uimire, omul se răpeste în timpul rugăciunii cu mintea la cer, iar fata lui se face ca focul, iar mâinile ca făclii de foc, iar mintea e numai în cer.

O altă treaptă a rugăciunii este Rugăciunea cea duhovnicească. Ea mai este numită vedere duhovnicească si Împărăției a cerului.⁵¹ Cel ce se roagă nu trebuie să creadă că, dacă în scurt timp nu ajunge la aceste trepte, rugăciunea lui nu este bine primită, ci dimpotrivă, să se roage în continuare ca Dumnezeu, vâzând stăruinta lui, să-l ajute spre cele înalte.⁵² Cu mult exercitiu se poate ajunge ca cineva să se roage lui Dumnezeu fără imaginație, fără formă, dar nu foarte multi ajung la un asa rezultat.

⁴⁹ Pr. Ilie Cleopa, *op. cit.*, p.68.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 66.

⁵¹ *Ibid.*, p. 68.

⁵² *Ibid.*

Astfel legea cea mai scurtă a rugăciunii este să nu-ti închipui nimic când te rogi. De multe ori imaginatia poate juca feste si astfel, în loc să ne ajute, diminuează.

Omul nu poate să se roage cu adevărat dacă nu se roagă des, iar rugându-se des va dobândi si rugăciunea cea adevărată. Căci cel ce se roagă des, însăsi rugăciunea i se face lui cel mai mare dascăl al rugăciunii.⁵³

Când ne rugăm nu trebuie să cerem si să căutăm trepte de rugăciune înalte pentru că astfel ajungem la mândrie, iar cel ce află dulceața rugăciunii voieste să fie pururea singur. Dar unde oare putem să ne ascundem mintea de lume decât în inimă?⁵⁴ Odată ajunsă aici, să fie mută, surdă si orbă față de cele din jur, iar întreaga dăruire să-I fie acordată lui Dumnezeu. Rugăciunea vine de obicei atunci când omul ajunge la necaz, dar si atunci dacă omul cere cu credință si pocăință ceea ce dorește.

⁵³ *Ibid.*, p. 78.

⁵⁴ *Ibid.*

Ioan O. Rudeanu

Misterele păgâne de la Eleusis

Abstract

The study deals with the Eleusis mysteries, some of the most well known mystery cults of the antiquity. The author presents the connections of the cult and other mysteries of the same period of time, but special emphasis is given to the Eleusis mysteries and the way in which they influenced the Greek society of the time.

Grecia antică și-a impus civilizația în Bazinul Mării Mediteraneene cu pași mărunți, începând cu secolele IX – VII î. Hr. și s-a sfârșit o dată cu înflorirea Imperiului Roman de Răsărit – Bizantul.

Atunci când romanii au cucerit aproape întreaga lume antică mediteraneană, Grecia oferea o cultură atât lumii romanice, cât și altor popoare, oferind sensuri de viață – pentru o existentă din ce în ce mai civilizată.

Grecii au fost un popor compozit în care au fost incluși vechii băștinasi și noii veniti. Peste populația pelasgilor sau a „oamenilor mării” s-au așezat indo-europenii, triburi nomade, între care și „aheii”, care au pătruns în peninsula în jurul anului 1400 î. Hr. și au creat o civilizație proprie. Peste ei au venit ioviterii, eolienii și dorienii.

În perioada civilizației și spiritualității grecești antice au fost stabilite cinci perioade: perioada „geometrică”, perioada „arhaică” – când au fost

întemeiate colonii pe tărmurile Mării Negre, în nordul Italiei, creând Magna Graecia, perioada „clasică” – expansiunea lui Alexandru cel Mare în Orient și până în India, perioada „elenistică” – se produce o simbioză a culturilor, civilizațiilor și religiilor popoarelor care făceau parte din Imperiul Macedonean și în sfârșit, perioada „romană”, când spiritualitatea veche decade iminent tot mai mult sub influența idolatriei.

Panteonul grec a fost definit ca indo-european, dar el a suferit o influență hotărâtoare din Orientul Apropiat și Anatolia. Zeus este un zeu al cerului indo-european, rege al generației zeilor olimpici înzestrat cu o putere fecundatoare debordantă. Atributele lui sunt trăsnetul și acvila. Soția sa legitimă, Hera, de multe ori înșelată, inflexibilă, de o gelozie sălbatică, pe scurt antipatică, este arbitra de temut a legăturilor matrimoniale. Zeus are mulți copii, dar numai unul singur cu Hera: Ares, care nu are o înfățișare prea plăcută. Întelegta fecioară Atena a ieșit în chip miraculos, îmbrăcată în armură, din capul lui Zeus, fără ajutorul vreunei partenere divine. Ea le învață pe femei meseriile casnice, pe bărbați artele războiului. Leto, titana, a conceput, cu ajutorul lui Zeus, perechea gemenilor Artemis și Apollon. Artemis, stăpâna animalelor (*potnia theron*) este vânătoarea fecioară care, la Brauron prezidează inițierile pubertare feminine. Sub înfățișarea acestui personaj rece și inflexibil se ascunde o mare zeiță ce provine, probabil, dintr-un substrat pre-indo-european. Apollon, zeul strălucitor, dar distant, al lirei și arcului, însoțitor al Muzelor, ascunde sub aparenta sa rațională tainele cele mai adânci ale însușirilor profetice, ale extazului vizionar, ale vindecării și purificărilor. Nimfa Maia, fiica titanului Atlas, îl are de la Zeus pe Hermes, mesagerul divin, al cărui nume este dat și pietrelor falice (*hermai*) care delimitau ogoarele. Demeter, sora lui Zeus, o naște pe Persefona, regina Infernului, iar tebana Semele îl naște pe Dioysos. Afrodita, zeita Dragostei, Istar / Astarte orientală, care sosese în Grecia prin Cipru, îl are ca sot pe Hefaistos, fierarul schiop. Poseidon și Hades sunt frații lui Zeus, care stăpânesc, primul asupra apelor mării, celălalt asupra infernului subpământean¹.

În ceea ce privește calendarul sărbătorilor, se știe că acesta varia de la o cetate la alta, dar el nu conținea numeroase ceremonii generale,

¹ Mircea Eliade, Ioan P. Culianu, *Dictionar al religiilor*, Editura Humanitas, București, 1990, p. 142.

precum acelea de Anul Nou. La Atena, după luni de purificare rituală și de pregătiri, se celebrau în mijlocul verii sărbătorile Panathenaia. Un cortegiu procesional pleca de la portile orasului și se îndrepta spre Acropole pentru a-i oferi un nou vesmânt statuii culturale a Atenei Polia. Ele se încheiau cu sacrificii, curse de cai, etc.

O sărbătoare veche și răspândită care dura trei zile, numită Anthesteria, era consacrată lui Dionysos în timpul primăverii, când fermentarea vinului cel nou era încheiată. Întreg orasul o celebra, bând vin amestecat cu apă, sau chiar organizând un chef monstru cu vin. În cursul nopții, soția lui *archon basileus* se dăruia lui Dionysos într-o împreunare de nuntă. Se spunea că spiritele mortilor erau prezente în cetate până a sfârșitul sărbătorilor, când erau alungate.

La Thesmophoriile zeiței Demeter luau parte numai femeile. Ele își întindeau tabere din colibe ridicate în afara cetății, jertfînd porcei și celebrând misterele cultului fertilității².

Originea cuvântului „mister” provine de la grecescul *mysterion* sau *mystes*, ceea ce se traduce ca fiind nedescoperit sau neînțeles, o taină sau o enigmă. Se cunosc ritualurile secrete din Grecia sau Roma antică, la care luau parte numai cei inițiați și al căror ceremonial consta, în primul rând, dintr-o reprezentare teatrală, evocând mituri legate de diverse zeități, cum ar fi „Misterele de la Eleusis”. Acestea erau dedicate zeitelor Cora-Persefora și Demetra, „Misterele lui Mithra”, sau „Misterele orfice” dedicate lui Orfeu sau lui Dionysos.

Înainte de a fi pe deplin definit, conceptul de „mister” a apărut încă din cele mai vechi timpuri și s-a întâlnit, de-a lungul vremurilor, nu numai la triburile antice, cum ar fi barbarii sau elinii, dar și la popoarele net superioare ca religie și cultură, ca Egiptul de exemplu. Cum spunea și Diodor din Sicilia, aproape toți egiptenii cunosteau scrierea hieroglifică, limbaj ce nu a putut să fie descifrat în totalitate nici până astăzi. După Clement din Alexandria, acest alfabet are cu siguranță un caracter misterios, datorită faptului că, pentru egipteni, toate lucrurile erau cunoscute ca niste desene ciudate și greu de învățat.

Asemenea misteriilor lui Dionysos, misteriile de la Eleusis nu aveau nici ele tradiția unei învățături secrete care să fi constituit obiectul propriu-

² *Ibid.*, p. 144-145.

zis al initierii. În privința aceasta, secretul misteriilor era unul singur. Toată lumea cunostea esența credinței și scopul riturilor, respectiv darul nemuririi, acordat prin bunăvoința Zeitelor și în virtutea inițierii ale cărei norme se credea că fuseseră instituite de către Demeter. Fiecare atenian era conștient de răsplata pentru victima jertfită Demetrei pentru inițiere: asigurarea unei nemuriri preafericite.

În *Pacea* lui Aristofan, când Hermes îl amenință pe Trygaios că va muri de îndată, Trygaios se grăbește să-i răspundă: „Împrumută-mi atunci trei drahme ca să-mi cumpăr un purcel; fiindcă înainte de a muri trebuie să fiu inițiat”³. Ceea ce era secret, ceea ce inițiatul nu trebuie să spună, ceea ce profanul nu trebuia să vadă sau să audă erau obiectele sacre, riturile, formulele liturgice, ceremoniile săvârșite în interiorul sanctuarelor. Din această cauză Aristotel a putut afirma că inițiatii de la Eleusius nu învățau nimic, ci resimteau unele impresii și erau aduși într-o anumită stare sufletească. Putinele lucruri învățate priveau chiar normele inițierii, riturile pe care mystii trebuiau să le îndeplinească și ceremonialul ce trebuia respectat. Ceea ce i s-a reproșat lui Alcibiade și a dus la faimosul proces care i s-a intentat în anul 415 nu a fost faptul că dezvăluise vreunul din articolele simbolurilor secrete, ci pentru că a reprezentat la el acasă un act al misteriilor în care juca el însuși rolul marelui inițiator, al hierofantului, îmbrăcat cu vestimentație sacerdotală și purtând obiectele sacre. În acest fel se explică tăcerea autorilor tragici și comici asupra acestui fapt. Chiar și Aristofan se abține de la aluzii sau glume pe care ar fi fost o imprudentă prea mare să și le îngăduie. Iată de ce riturile de la Eleusis, a căror vechime trebuie să fi fost în jur de o mie de ani, nu sunt cunoscute decât foarte vag. Unele informații provin de la scriitorii creștini care le-au folosit în polemica pe care o aveau cu păgânismul. Mărturiile păgâne se referă îndeosebi la iconomia exterioară a cultului eleusin și la manifestările sale publice, precum și la organizarea personalului sacerdotal.

Putem spune că instituirea micilor misterii e un rezultat al înțelegerilor dintre Atena și Eleusis. Aceste misterii, oricare ar fi originea lor⁴, apar ca

³ Alfred Loisy, *Misteriile păgâne și misterul creștin*, Partea I, Editura Symposion, București, 1996, p. 62.

⁴ Există posibilitatea verosimilă ca ele să fie vechi rituri agrare care au fost incluse în sistematizarea ateniană a misteriilor de la Eleusis.

o dedublare a riturilor eleusine în favoarea Atenei. Ele sunt preliminară și subordonate misterii eleusine. În pofida acestui fapt, micile misterii constituie prin ele însele o inițiere și o garanție de mântuire cu care oamenii se pot mulțumi, deși misterii de la Eleusis păstrează un mai mare prestigiu și caracterul de inițiere desăvârșită⁵.

Micile și marile misterii se celebrău odată pe an; micile misterii se celebrău la Atena pe 20 și pe 21 ale lunii anthesterion (februarie-martie), la o săptămână după Anthesterii; marile mistrii se celebrău la Eleusis, între 19 și 22 sau 23 boedromion (septembrie-octombrie). De ele se ocupa același personal sacerdotal. Un răstimp sacru de cincizeci și cinci de zile, acoperind luna sărbătorii, ultimele cincisprezece zile ale lunii precedente și primele zece zile ale lunii ce urma, era vestit cetățitorilor elenici și garanta siguranța celor care doreau să ia parte la aceste solemnități. Condiția prealabilă pentru admiterea în marile misterii era inițierea în micile misterii. Această inițiere era însoțită de celebrarea unei sesiuni suplimentare a micilor misterii cu puțin timp înainte de cele mari: artificiu ritual care nu provine din timpurile străvechi și care evidențiază însemnătatea destul de redusă a micilor misterii. Sărbătorile se celebrău cu un fast sporit o dată la doi ani și, mai cu seamă, o dată la patru ani⁶.

Cele mai vechi informații despre „Misterele eleusine” ne-au parvenit din „*Imnul homeric către Demetra*”, un poem cu autor anonim, a cărui datare se situează în jurul secolului VII î. Hr. Poemul descrie apariția mistică a Misterelor Demetrei, care ajunsese aici din cauză că-și căuta fiica, pe Cora-Persephona, răpită de zeul adâncurilor, Hades.

„Fericit acel om de pe pământ care a văzut aceste mistere! Dar cel care nu a fost inițiat și nu a luat parte la rituri nu va avea parte, după moarte, de toate splendorile de dincolo, din sălasurile întunecate”, spune autorul „*Imnului către Demetra*”. Imnul relatează atât mitul central al celor două zeițe, Cora-Persephona și mama ei, cât și întemeierea Misterelor Eleusine. În picturile rămase celebre, Demetra este reprezentată cu mare fast. Ea are în jurul frunții spice de grâu și flori de mac, în mâna dreaptă ține o tortă, cu care se presupune că și-ar fi căutat fiica, iar în stânga ține

⁵ *Ibid.*, p. 63.

⁶ *Ibid.*, p. 64.

un cos, simbol al serbărilor de la Eleusis. Iar fiica sa, Cora, „este faimoasă, mai-mai să ajungă pe Afrodita. La fire este potolită. Este cuminte, înțeleaptă”.

Iată cum este prezentată Persephona de către Orfeu, în „*Imnul dedicat Persephonei*”:

„Fiica lui Zeus, Persephona divină,

Vino, regină binecuvântată, și sfinteste aceste ritualuri:

Tu, soție onorată a lui Pluto,

O, venerabilă zeiță, sursa vieții:

venită de pe suprafata pământului roditor,

Coborâtă prin portile Infernului,

Copilă curată a lui Zeus,

Sfântă zeiță, regină subpământeană.”

Legenda spune că, în timp ce aduna flori de pe câmp pe plaiul Nysei, Cora, fiica Demetrei, este răpită de Hades sau Pluton, zeul Infernului. Legendele ne povestesc: „Să povesteste că-ntr-o zi frumoasa fată se afla cu niște nimfe pe livadă și culegea zambile, roze, flori de sofran și violete. Deodată, Cora mai zărește și un narcis, o plantă mândră, cu-nfățisare uimitoare. Narcisul răsărit acolo avea o suț de tulpine și fiecare avea flori cu un parfum atât de tare, că năpădisese tot pământul, întreaga mare și chiar și cerul.

Cora, uimită de narcisul atât de neobisnuit, s-a îndreptat spre el, să-l rupă. Dar, când și-a-ntins zglobie mâna spre acea floare minunată, pământul s-a deschis în fata-i. În tropot au tâsnit caii cei negri ai lui Hades, târând un car mare de aur. Din car, cu bratele-i vâjnoase, a prins-o, ca-ntr-un clește, Hades. ³și carul, ocolind livada, a pierit iarăși în adâncuri.”⁷

Nouă zile a căutat-o Demetra, și în tot acest timp ea nu s-a atins de ambrozie, mâncarea sfântă a zeilor. În cele din urmă, Helios, zeul soarelui, îi spune adevărul. Zeus a hotărât ca Hades și Cora să se căsătorească. „Regină Demetra, fiică a bogatei Rhea, îți voi spune adevărul, deoarece mă copleșeste durerea ta pe care o ai din cauza fiicei pierdute. Pe nici un zeu nu trebuie să-l condamni, deoarece vinovatul este Zeus, cel care i-a dat-o pe Cora lui Hades, unchiul ei, pentru a-i fi soție. Iar Hades a răpit-o și a dus-o sub pământ, în întuneric și ceată. De aceea, lasă plânsul și

⁷ Victor Nagnien, *Les Mysteres d'Eleusis*, Editura Poyot, Paris, 1929, p. 12-19.

supărarea; fiind fratele tău, și stăpânind un sfert din pământ, ar trebui să fii onorată că s-a căsătorit cu fiica ta.” Coplesită de durere și supărată pe regele zeilor, Demetra nu s-a mai întors în Olimp. Luând înfățișarea unei femei bătrâne, ea s-a îndreptat spre Eleusis, și s-a asezat lângă Fântâna Fecioarelor, pe unde tocmai treceau fiicele regelui Celeu, care domnea acolo. „Ele veneau să ia apă pentru dragul lor tată. Erau patru la număr și erau frumoase ca zeitele. Erau Callidice și Cleisidice și adorabila Demo, și cea mai mare, Callithoe.” Aceștia zeita le răspunde că se numeste Doso, că a scăpat cu greu din mâinile piratilor care o răpiseră și vroiau să o ducă cu forța în Creta. „Fie-vă milă de mine, fecioarelor, și învățați-mă, spuneti-mi, încotro să mă îndrept, și să muncesc pentru o familie, atât cât poate să o facă o femeie bătrână ca mine. Poate aș putea avea grijă de un copil mic, să-l tin în brate, sau să fac curat în casă, sau să le învăț pe alte femei să coasă...” Auzind aceste lucruri, fetele regelui o cheamă pe Demeter la ele acasă. „Mamă, se pare că zeii te-au trimis la noi, deoarece suferim foarte tare”. Ajunsă aici, ea accepta să-i fie doica ultimului născut al reginei Metaneira, Triptolem, un copil mic și bolnav de multă vreme. Atunci când a intrat în palat, zeita s-a asezat pe un scăunel și a rămas multă vreme tăcută, cu fata ascunsă sub un văl. În cele din urmă, o servitoare pe nume Iambe o face să râdă spunând niste glume mai desucheate. Demetra nu a acceptat să bea o cupă cu vin roșu pe care i-a oferit-o regina, ci a cerut cyceon, un amestec de boabe de orz, apă și busuiocul cerbilor.

Metaneira i-a adus copilul. Zeita, fiindu-i milă de copil, mai ales că își pierdu-se fiica, l-a sărutat pe Triptolem pe buze. Acesta s-a trezit și a spus că-i este foame. Atunci zeita i-a dat lapte cald și niste ambrozii, iar copilul a început să semene din ce în ce mai mult cu un zeu. Într-o noapte l-a luat și l-a băgat în jarul aprins din sobă, în scopul de a-l face zeu. Iată ce spun legende: „La miezul nopții, când somnul și liniștea domneau în casă, zeita s-a sculat în taină. L-a luat pe Triptolem în brate, l-a mângâiat ușor pe frunte, trecându-și palma de trei ori pe pielea-i netedă și albă. A soptit câteva cuvinte, pe care gura omenească n-ar fi știut să le rostească – cuvinte magice, desigur – și, apropiindu-se de vatra în care mai erau tăciuni, a învăluit sub jar tot trupul copilului abia însănătoșit.” Dar, tocmai atunci a intrat Metaneira și, văzându-și copilul în foc, a început să strige

speriată. „Oameni nestiutori și smintiti, care nu vă cunoașteți nici norocul, nici nefericirea”, ar fi spus zeita, arătându-se apoi în toată splendoarea ei. Triptolem nu va mai deveni nemuritor, dar primind de la zeiță darul de a fi primul agricultor din lume, și primul om care a învățat să are cu un plug. Demetra cere să i se ridice un templu mare, cu un altar dedesubt, unde îi va învăța pe oameni săvârșirea riturilor.

În privința săvârșirii misterii și a inițierii, cultul eleusin se afla în mâinile a două familii, Eumolpidai și Kerykes. Acestea susțineau că au o obârșie foarte veche ce data încă din perioada când Eleusis nu se unise cu Atena. Cultul avea un ritual bine stabilit: cu începere din 13 boedromion⁸, efebii atenieni merg la Eleusis pentru a lua obiectele sacre pe care procesiunea mystilor le va aduce înapoi pe 19; pe 14 ei alcătuiesc escorta procesiunii sacerdotale ce aduce de la Eleusis la Atena obiectele respective, probabil niste imagini divine⁹, păstrate de obicei în încăperea secretă a sanctuarului de la Eleusis unde numai hierofantul avea dreptul să intre. Preotul care avea în grijă pe cele două zeite mergea să anunțe sosirea lor preotesei Athenei Polias. Toată lumea, magistrati și popor, iese să-i întâmpine, procesiunea oprindu-se, în asteptare, în suburbia Smochinului sacru. În cele din urmă, obiectele de cult erau depuse în Eleusionul Atenei, un templu înconjurat de ziduri înalte unde, ca și în sanctuarul de la Eleusis, profanii nu aveau acces.¹⁰

Pe 15 era ziua „adunării”, candidatii la inițiere strângându-se în Poikile pentru a asculta „proclamarea” de către hierofantul asistat de daduh a condițiilor de admitere în misterii. Erau excluși ucigașii și barbarii. Caracterul acestor eliminări este religios și nu unul moral; se urmărea inaptitudinea și impuritatea rituală mai degrabă, decât degradarea civică. De fapt, erau înlăturati doar oamenii care se făcuseră vinovați de săvârșirea unei crime publice ori cei cunoscuți ca necredincioși. Candidatul

⁸ Decretul din epoca imperială crea „cosmetului efebilor” să-i însotească la Eleusis pe 13 boedromion, iar pe 14 până la Eleusionul Atenei. Procesiunile de la Eleusis la Atena și de la Atena la Eleusis se făceau, cel puțin până în vremea lui Alcibiade, fără escortă militară.

⁹ Acestea aveau dimensiuni medii, fiindcă în timpurile antice, pentru a traversa lacurile Rheitoi, preotesele purtau obiectele sacre în brate.

¹⁰ Alfred Loisy, *op. cit.*, p. 67-68.

mai trebuia să aibă un mystagog al său, care nu era un inițiat oarecare, ci un membru al celor două mai familii sacerdotale, Eumolpid sau Keryx. Mystagogul avea rolul să-i de-a candidatului toate lămuririle practice privitoare la interdicțiile pe care trebuia să le respecte pe durata perioadei sacre și la riturile ce trebuiau îndeplinite.

În ziua de 16 avea loc purificarea mystilor în mare. Odată cu ei, era scăldat și un purcel. Porcul este o jertfă obișnuită în lustrării sau purificării; el figurează în inițierea eleusină mai mult în calitatea de jertfă predilectă a Demetrei. Se pare că acești porcei erau mâncați în chip ritual. În *Broastele*, aroma lui gădilă plăcut nările lui Xanthias, atunci când, împreună cu Dionysos, întâlnește în Infern o procesiune de mysti identică aceleia care mergea de la Atena la Eleusis, pe 19 boedromion.

Urmau apoi *Epidauria*¹¹, sărbătoarea lui Asklepios, care nu avea vreo legătură cu ceremoniile eleusine pe care doar le întrerupeau. La acestea mystii nu luau parte. Se povestea că Asklepios, ajungând la Atena în ajunul celebrării misterilor și dorind să fie inițiat, sacrificiile preliminare au fost reluate pentru el.

19 era ziua lui Iacchos, ziua mării procesiuni care se îndrepta solemn de la Atena spre Eleusis pe calea Sacră, purtând imaginile divine. Mystii aveau în mâine făclii și mănunchiuri de spice. De-a lungul drumului, alaiul se oprea în diferite locuri sfinte, mai ales la „Regatul lui Krokon”. Aici mystii își legau la mâna dreaptă și la piciorul stâng panglici de culoarea sofranului, rit care aparține categoriei amuletelor protectoare. Se dansa și era cântat misticul Iacchos¹², a cărui imagine însotea procesiunea. În sanctuarul unde alaiul făcea popas erau aduse jertfe.

Procesiunea ajungea la Eleusis noaptea, destul de târziu. Odată intrată în incinta sacră, ea este ferită de privirile profanilor. Tot ce se petrece mai departe e secret, altfel spus istoria nu cunoaște aproape nimic în această privință. Având în vedere ora înaintată, este plauzibil ca nici un rit important de inițiere să nu fi fost săvârșit noaptea de 19 spre 20¹³; erau numai depuse, un mod solemn, obiectele sacre în sanctuarul lor.

¹¹ O zi din sărbătoare era destinată și Epidaurilor.

¹² Strabon spune despre acesta că era „conducător al misteriiilor și spirit al Demetrei.

¹³ Noaptea sacră a eikadei ar fi de fapt aceea de 20 spre 21.

Riturile nocturne de initiere alcătuiau un ansamblu și erau coordonate în vederea atingerii aceluiași scop. Acest scop nu era numai recrutarea unor inițiați și garantarea preafericitei nemuriri ce rezulta de aici pentru fiecare dintre ei.

În istorisirea sa, Herodot arată că ceremoniile de misterii erau considerate a fi importante nu doar pentru fericirea vesnică a celor ce luau parte la ele. Cu câteva zile înainte de începerea bătăliei de la Salamina¹⁴, atenianul Dikaios și macedoneanul Demaratos, aflându-se pe câmpia Thriei, au văzut înălțându-se dinspre Eleusis un nor de praf ce părea ridicat de pași a treizeci de mii de oameni și au auzit un glas în care Dikaios a recunoscut „strigătului misticului Iacchos”. Demaratos, care nu era inițiat în misterii, l-a întrebat care ar putea fi pricina zgomotului. „E cu neputință”, i-a răspuns Dikaios, „ca o mare nenorocire să nu se abată asupra oastei Regelui; căci glasul acesta este un glas divin care vine de la Eleusis în ajutorul atenienilor și aliaților lor. Dacă se îndreaptă spre Pelopones, Xerxes și oastea lui de uscat sunt în primejdie; dacă o ia spre Salamina și corăbiile de acolo, flota Regelui e în primejdie. Atenienii celebrează în fiecare an sărbătoarea aceasta în cinstea Mamei și a Fiicei și oricare dintre ei, ca și oricare dintre greci poate fi inițiat în misterii dacă o dorește. Glasul pe care îl auzi e glasul pe care ei îl scot la această sărbătoare”. Glasul s-a îndreptat spre Salamina și flota persilor a fost distrusă. Autentică sau nu, istorisirea dovedeste că acel cult al Zeitelor nu își pierduse caracterul său național și că misteriiile, deși inițierea se făcea în folosul propriu al indivizilor, nu încetau să fie considerate ca asigurând protecția Atenei.

Vedem că îndeplinirea ceremoniilor tradiționale era importantă și pentru binele statului și că pentru atenieni era o garanție a protecției divine. Riturile nu constau doar în acte care îi priveau nemijlocit pe inițiați și erau executate de către ei asupra lor, ci dimpotrivă, ele constau în reprezentări liturgice al căror obiectiv inițial era un interes comun al cetății. Ceremoniile erau legate de acea dramă sacră din care făceau parte. Tema dramei nu era aceeași pentru apoteia și pentru inițierea publică. O descriere a inițierii, intenționat vagă provine dintr-un fragment al lui Plutarh,

¹⁴ Sfârșitul lui septembrie 480.

unde concepția referitoare la intrarea în nemurire este ilustrată într-un fel prin sentimentele inspirate de misterii: „În clipa morții, sufletul trece prin aceeași stare pe care o trăiesc cei ce participă la marile inițieri. Iar cuvintele se aseamănă și ele (?ăăăă?í = a muri; ôăăă?ôéóé = a fi inițiat). (...) Omul, desăvârșit și inițiat, devenit liber și preumblându-se nestingherit, celebrează misterele, își încununează creștetul și stă de vorbă cu oameni sfinti și puri, privind la multimea impură a neinițiatilor care vietuiesc în această lume cum se calcă în picioare și se izbesc unii de alții în mocirlă și în beznă și cum, de frica morții, stăruie în nenorocire, fiindcă le lipsește credința că și-ar putea găsi fericirea pe pământ”.

Astfel, iconomia misterilor cuprindea, în mare, două părți: o parte de încercare și de supunere la durere, chiar și de spaimă, care se desfășura în întuneric sau, în orice caz, într-o semiobscuritate și o parte de consolare și de bucurie, în plină lumină, alături de divinități și de cei îndrăgiti de ele, inițiatii. Suferințele și bucuriile erau legate de miturile Korei și Demetrei; iar participarea la durerile zeitelor aducea după sine, în chip firesc, participarea la fericirea lor și această îndoită participare ce-l introducea pe myst în intimitatea lor era, în fond, adevărata și unica garanție de nemurire care i se dădea inițiatului. Ajuns odată în preajma zeitelor nemuritoare, el era încredințat că, după moarte, se va afla iarăși alături de ele și pentru totdeauna¹⁵.

Mai este cunoscută o formulă mistică de la Eleusis, compusă doar din două cuvinte scurte: „Fă să plouă – Rămâi însărcinată”. După Proklos, primul cuvânt ar fi fost rostit cu privirea îndreptată spre cer, iar al doilea cu privirea aplecată către pământ, adică i s-ar fi cerut sau poruncit cerului să plouă și pământului să fie roditor. S-a avansat ipoteza că strigătul acesta ar fi putut avea o legătură cu ceremonia vărsării apelor ce se desfășura în ultima zi a sărbătorilor: două vase din argilă pline, probabil cu apă și așezate unul la răsărit, celălalt la apus, erau răsturnate în vreme ce se pronuntau cuvintele mistice. Ritul vaselor răsturnate poate fi ușor interpretat ca o vrajă pentru aducerea ploii. Solemnitatea cu care autorul lucrării *Philosophumena* citează aceeași formulă nu este suficientă spre a

¹⁵ *Ibid.*, p. 71-77.

dovedi că ea era legată de o ceremonie mai importantă decât vărsarea apelor. Presupunându-se că era spusă cu ocazia căsătoriei sacre, înțelesul strigătului rămâne același. Dar ritul descris de Proklos nu prea își are locul într-un templu, în miez de noapte și, în plus, s-a afirmat că ritul căsătoriei sacre era îndeplinit în vreme ce adunarea păstra o tăcere desăvârșită. Pare îndoielnic ca semnificatia ritului să fi fost în mod deslusit aceea de împreunare a cerului cu pământul, simbolizată prin căsătoria sacră. Ceea ce simboliza și înfăptuia căsătoria sacră nu era ceva atât de precis și de real precum fecundarea pământului de către ploaia venită din cer, cu alte cuvinte o împreunare a Tatălui și a Mamei grânelor în scopul zămislirii viitoarei recolte. Tatăl și Mama grânelor erau mai degrabă două întruchipări sau două aspecte ale spiritului grânelor, ce nu puteau fi identificate de la bun început cu cerul și pământul și care, în cultul eleusin, nu au fost niciodată identificate pe de-a-ntregul cu acestea.

Sărbătorile de a Eleusis se încheiau probabil pe 23 boedromion dimineata, iar întoarcerea la Atena avea loc, fără vreo ceremonie, în cursul după-amiezii¹⁶.

Cultul de la Eleusis este o institutie complexă, ce a trecut printr-un sir de prefaceri și care a ajuns la o organizare oficială. Fondul cel mai vechi al acestui cult a fost constituit probabil din rituri agrare, săvârșite mai ales de către femei și analoage acelora celebrate de către ateniene la Anthesterii și la Thesmophorii. Aceste rituri erau în mare parte secrete, ceea ce nu înseamnă însă că ele constituiau un mister. Erau săvârșite de către femei spre binele recoltelor și nu s-a afirmat niciodată că sotiei arhontelui-rege i s-ar fi asigurat o nemurire preferită ca urmare a căsătoriei sale cu Dionysos, sau că femeile care participau la Thesmophorii ar fi obținut astfel vreo garanție în privința lumii de dincolo. Aceste rituri săvârșite pentru folosul temporal al comunității nu conferă celor care participă nemijlocit la ele nici un soi de privilegiu legat de lumea cealaltă. De fapt, preoteasa Demetrei, oricât de îndemnat ar fi rămas locul ei în cultul transformat în mister, nu se află deloc în fruntea misterului: treburile inițierii sunt

¹⁶ *Ibid.*, p. 88-90.

în mâinile preoților, Eumolpidai și Kerykes, administrate de reprezentanții unui sacerdotiu mai puțin străvechi decât al preotesei, de parcă misterul s-ar fi suprapus peste cultul antic printr-o influență străină și nu printr-o evoluție lăuntrică și un progres firesc al acesteia¹⁷.

Credința în nemurirea preafericită ar fi fost introdusă astfel odată cu forma specifică a cultului dionysiac importată de la Eleusis de către Eumolpidai. Antica Demeter s-ar fi preschimbat în mama noului zeu și deopotrivă a alesilor săi. Oricum ar fi, credința atestată de imnul homeric s-a perpetuat până spre sfârșit fără vreo modificare esențială. Nemurirea rămâne privilegiul inițiaților, în timp ce ideea unei răsplăți acordate potrivit meritelor fiecăruia își face loc încetul cu încetul ca urmare a influenței orifice. Credința comună nu depășește ideea unui sacrament ce le aduce inițiaților câștigul bucuriilor eterne, idee specific religioasă, din care se va desprinde ideea mântuirii prin credință și cu care concepția rațională despre răsplată pe măsura meritelor se află într-o contradicție latentă. Credința va susține misterul, a cărui rațiune de a fi este aceea de a conferi credinciosului un privilegiu. Inițierea de la Eleusis era exclusiv individuală, iar inițiații nu formau nici o confrerie, nici o societate religioasă. Misteriile de la Eleusis nu au fost o religie, cum erau de pildă cele ale lui Isis ori ale lui Mithra.

Influența morală a acestor misterii era prezentă în disciplina inițierii, mystii neputând dobândi prietenia zeilor decât cu pretul unei discipline de viață. Mai mult decât atât, spiritul misterului, care îl înălța pe om deasupra preocupărilor vulgare și a intereselor materiale și îl introducea într-o lume ideală unde bunăvoința zeilor apărea ca fiind legea supremă. Așa se face că antichitatea a putut celebra influența binefăcătoare a misteriiilor, în ciuda modestiei vechilor simboluri mitice și rituale pe care se sprijinea iconomia lor.

În secolul al II-lea al erei noastre, Celsus vorbește despre răsplata viitoare ca despre o doctrină larg răspândită, ai cărei garanți sunt interpretii misteriiilor, fericirea eternă fiind hărăzită celor dreți, iar osânda celor nelegiuiți. Concluzia ce se desprinde este aceea că în sânul credinței

¹⁷ *Ibid.*, p. 95.

religioase s-a conturat treptat un anume ideal moral ce s-a identificat cu ea, ajungându-se ca în final consacrarea inițiatului să presupună din partea acestuia un trai curat, ca o condiție pentru a fi răsplătit¹⁸.

Începând cu secolul al V-lea cultul lui Eleusis se apropie de sfârșit. În această perioadă, Eunapios, inițiat în Misterele de la Eleusis, relatează profetia ultimului hierofant legitim. În prezenta lui Eunapios, hierofantul prevestește că „succesorul său va fi ilegal și sacrileg; el nu va fi nici măcar cetățean al Atenei; și mai rău, el va fi cineva care, «consacrat altor zei», va fi legat de jurământul său de a «prezida exclusiv la ceremoniile lor». Din pricina acestei profanări, sanctuarul va fi distrus și cultul celor Două Zeite va dispărea pentru totdeauna»¹⁹.

Într-adevăr – continuă Eunapios – un înalt inițiat în Misterele lui Mithra a devenit hierofant. El a fost ultimul hierofant de la Eleusis, căci, la scurt timp după aceea, gotii lui Alaric au pătruns prin defileul Thermopilelor. Ei au fost urmați de „bărbații în negru”, călugării creștini. În acest fel a fost distrus pentru totdeauna cel mai vechi și cel mai important centru religios al Europei²⁰. Totuși, dacă ritualul inițiativ a dispărut la Eleusis, Demeter nu și-a abandonat locul. Chiar dacă în restul Greciei, Sfântul Dimitrie i-a luat locul, devenind astfel patronul agriculturii, la Eleusis se vorbea și se vorbește încă de sfânta Demetra, sfântă necunoscută în alte părți și care nu a fost vreodată canonizată²¹.

Nici un eveniment istoric nu traduce mai bine sfârșitul „oficial” al păgânismului decât incendierea sanctuarului de la Eleusis, în 396, de către Alaric, regele gotilor. Dar, pe de altă parte, nici un alt exemplu nu ilustrează mai bine misteriosul proces de ocultare și de continuitate al religiozității păgâne.

Până la începutul sec. al XIX-lea, o statuie a zeitei era ritualic împodobită cu flori de țărâni de sat, deoarece ea asigura fertilitatea câmpurilor. Dar în ciuda faptului că localnicii s-au opus cu arma în mână statuia a fost ridicată în 1820 de E.D. Clarke și dăruită Universității din

¹⁸ *Ibid.*, p. 98-100.

¹⁹ Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, vol. II, Editura științifică și Enciclopedică, București, 1986, p. 400.

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ibid.*, p. 401.

Cambridge.²² Tot la Eleusis, în 1860, un preot a povestit arheologului F. Lenormand istoria sfintei Demetra: Ea era o femeie bătrână din Atena: un „turc” i-a răpit fata, dar un viteaz *pallikar* a izbutit să o elibereze – iar în 1928, Mylonas a auzit aceeași istorie de la o nonagenară din Eleusis.²³

Episodul cel mai emotionant al mitologiei creștine a lui Demeter a avut loc la începutul lui februarie 1940 și a fost pe larg comentat și relatat de presa ateniană.²⁴ Într-una din stațiile cursei de autobuz Atena – Corint, s-a urcat o bătrână „slabă și uscată, dar cu ochi mari, aprinși”. Cum femeia nu avea bani ca să-și plătească biletul, controlorul a dat-o jos la stația următoare; era chiar stația din Eleusis. Dar soferul nu a mai putut face autobuzul să pornească; în cele din urmă călătorii au hotărât să facă o chetă ca să-și plătească bătrânei biletul. Ea a fost urcată iarăși în autobuzul care de astăzi dată a pornit. Atunci bătrâna le-a spus: „Ar fi trebuit să faceți asta mai devreme, dar sunteți egoiști și pentru că sunt între voi am să vă mai spun ceva: veți fi pedepsiți pentru felul în care trăiți; veți duce lipsă până și de verdeturi și de apă!”. „Nu-si terminase bine amenințarea, continuă autorul articolului publicat în *Hestia*, când a și dispărut[...]. Nimeni nu o văzuse coborând. Iar oamenii se tot uitau și iar se uitau la cotorul chitancierului ca să se convingă că biletul fusese cu adevărat vândut”.

Să cităm, pentru a încheia, remarca prudentă, a lui Charles Picard: „Cred că în fata povestii acesteia, elenistii, în general, vor rezista destul de greu ispitei de a evoca mai îndeaproape unele lucruri care revin în minte din celebrul *Imn homeric*, în care mama Corei deghizată în *femeie bătrână* în locuința regelui eleusinian Celeos, profetiza la fel și – pradă unui acces de furie, în care îi învinovătea pe oameni de lipsa lor de pietate – prevestea dezastru de temut pentru întreaga regiune”²⁵.

²² J.C. Lawson, *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion*, p. 80 sq.

²³ F. Lenormand, *Monographie de la voie sacrée éleusinienne*, p. 399 sq.; J.C. Lawson, *op. cit.*, pp. 81 sq.; G.E. Mylonas, *op. cit.*, p.12.

²⁴ Am folosit un articol apărut în *Hestia*, 7 februarie 1940, și trad. de H.Ch. Picard, „*Déméter, puissance oraculaire*”, p. 102-103.

²⁵ *Ibid.*, p. 103-104.

Dumitru Mărcus

Poezie si credință. O perspectivă estetică

Abstract

The study follows the relationship between the faith and the poetry, from an aesthetic point of view. The author presents the premises from which he starts; the way humans relate to the existence, the way of communication specific to each individual, (the feeling and the word); the symbol and the rhetoric and different types of values: the religious value and the aesthetic value.

The critic of some conceptions which put a limit to the Christian form of the poem up to the modern poem and the idea that the space of the poem hides even unexpressed aspects of the faith are points of view developed through historical, cultural and artistic arguments.

The conclusions of the study are: the faith is the general and universal form in which the man relates himself to the world, but in the ways in which it is expressed the artist catches the forms of creation based on emotions. The cultural identity requires a specific way of expressing faith: the literary creation, the poem being shaped by the historical context, the expression of the faith will be different due to two perspectives: one of linguistic and cultic identity and one of cultural development. Experiences of the multicultural models are presented too, some of them consolidated, such as the Australian literature.

Unul dintre paradoxurile actualității îl constituie coexistența dintre uimitoarea diversificare a esteticului și eforturile de a reconceptualiza și reordona în plan teoretic experiențele purtate sub emblema frumosului. Prima tentativă a intelectului este aceea de a identifica fondul comun care face posibile manifestările de acest tip. Ar urma cercetarea structurii acestuia contextualizând funcționalitatea sa și, mai departe, situarea formelor rezultate din acțiunea acestui sistem într-un orizont de valori.

În ceea ce privește relația dintre poezie și credință – de atâtea ori subliniată și în felurite chipuri teoretizată – vom încerca analiza ei de profunzime stabilind fondul comun de care vorbeam drept frumosul artistic. Presupozițiile de la care pornim sunt următoarele:

1. Credința și poezia (mai general, arta) sunt moduri prin care omul dobândește conștiința de sine și de lume. *Credința* îi dă conștiința că a fost creat împreună cu ansamblul formelor existentei iar poezia că este la rândul ei creator de sine și de lume.

2. Experiența credinței și cea a creației sunt moduri de comunicare: cea dintâi face posibilă comunicarea cu întregul, poezia (arta) cu semenii din perspectiva întregului. În limba română, cum s-a spus, a fost conservat și verbul latinesc prin *cuminecare*. Ceea ce multiplică sensul în adâncime: comunicarea înseamnă și o relație verticală și o *împărtășanie* din creația prin cuvânt.

3. Modelul cultural al unei societăți este definit de ierarhia valorilor, dar și de structura acestora. „Valoarea religioasă” – am spune credința ca valoare – și valoarea estetică au o structură asemănătoare. Sunt *aderente, amplificative*, dar cele religioase sunt *integrative* adică, explică Tudor Vianu,¹ unifică valorile cuprinse în conștiința omului. Valorile estetice, în schimb, sunt *neintegrabile*.

Un prim obstacol este ridicat de însăși notiunea de *frumos*, drept notiune considerată de unii esteticieni, istoricește datată, funcțională, într-un demers privind istoria artei. În opinia lui David Townsend² odată

¹ Tudor Vianu, *Introducere în teoria valorilor*, Editura Cugetarea – Georgescu – Delafras, București, 1942, p. 49.

schimbată paradigma culturală aparatul conceptual al celei vechi se cere reelaborat. Acest aspect al cuprinzătoarei probleme a *frumosului* are, pentru demersul nostru, rolul propulsor facilitând cuprinderea problemelor de nuanță. Prima ar fi cea radicalizată de Nichifor Crainic privind autonomia artei și decăderea artei moderne în măsura în care are loc o îndepărtare de centrul spiritual³.

Analiza poetului și teologului este desfășurată nu de pe pozițiile *credinței* ci ale *teologiei*. În *Modul teandric* se exprimă clar: „Cultura ca totalitate a geniului omenesc nu are sens în sine, ci se integrează ca parte în concepția religioasă. Ea iradiază din *credință* ca vâpaia din focul aprins.” *Credința* este diferită de religie, deși este cuprinsă de aceasta iar teologia este, cum se știe, forma teoretică, sistematizată a cunoștințelor despre divin. *Credința* este trăirea divinului, iar arta în general, este modul de expresie a trăirilor estetice. Diferența există între cele două tipuri de trăiri, nicidecum în lipsa celei creștine în arta modernă. În creația poetică românească, de la cea folclorică până la cea modernă, *credința* a avut întrupări dintre cele mai bogate, mai pline de sensuri, în esență, configurând valori artistice. Punând în evidență ideea identității spiritului, Blaga analizează metafora din perspectiva modului specific uman de a fi și, exemplu peremptoriu, are semnificația liturghiei celeste și a bisericii. Versurile „... preoți, munții mari / păsări lăutari / păsărele mii și stele făclii” îmbogățesc semnificația morții, în cuvintele poetului „parcă natura întreagă devine o «bisericească».” Artisticul este dat chiar de metafora revelatorie pe care poetul – filosof o consideră indicator existential⁴: ea exprimă situația existentului (omul) așezat „în orizontul și pe dimensiunile misterului.” Dar cel care a „căzut în gravă contrazicere din pricina definiției gresite ce a dat-o religiei, în tendința de a smulge din ea *credința* și de-a o identifica cu metafizica”⁵ va scrie poezie în care virtutea cardinală a

² Dabney Townsed, *Introducere în estetică*, Editura All Educational, București, 2000, p. 23.

³ Nichifor Crainic, *Negativismul modern*, (în) *Nostalgia Paradisului*, Editura Moldova, Iași, 1994, p. 79.

⁴ Lucian Blaga, *Geneza metaforei și sensul culturii*, (în) *Trilogia culturii*, ELU, București, 1969, p. 280.

⁵ Dumitru Stăniloae, *Poziția domnului Lucian Blaga față de creștinism și ortodoxie*, Editura Paideia, București, 1993, p. 28.

crestinismului – *iubirea* – (Sfântul apostol Pavel o consideră superioară *credinței*) este chiar identitatea noastră cu Dumnezeu.

„Iubind – ne-ncredințăm că suntem. Când iubim
oricât de adâncă noapte-ar fi
suntem în zi
suntem în Tine, Elohim

„i cum am vrea să Te slăvim
pentru iubirea ce ne-o îngădui, Elohim
dar numai rană a tăcerii
e cuvântul ce-l rostim.”

(Psalm)

A iubi = a fi în relația credinței. Metafora revelatorie „suntem în zi” indică lumina divină, alternanta *noapte / zi* sugerează tocmai drumul de la întunericul celui care trăiește „fără conștiința misterului” la lumina care îl asează în orizontul acestuia. Ingambamentul (engembement, fr.), tip de sintaxă a poeziei moderne produce efecte puternice în cazul poeziei de mai sus. Ingambamentul presupune neconcordanța între unități sintactice și metrice; în exemplul menționat izolează grupuri sintactico-lexicale de componenta propoziției, ceea ce mărește efectul artistic. „Dar numai *rană a tăcerii / e cuvântul ce-l rostim!*” Comparatia implicată în metafora *cuvântul = rană a tăcerii* potentează și ea, prin adverbul *numai* efectul expresiv. Astfel, se conturează mai limpede în ce măsură arta este capabilă să transfigureze credința; în cazul poeziei prin cuvânt, „rana tăcerii”.³¹ ca o nuanță ce dă sens întregului, putem adăuga că și poezia modernă, în ipostaza sa expresionistă este validată valoric atunci când este poezie. Mai transant, toți poetii de substanță artistică au sensibilitatea marcată de credință. Chiar și aceia care, programatic poate, construiesc realități artistice ce nu se împărtășesc din ceea ce e sacru. Pentru că acest *sacru* este al doilea component conditionând raportul om – divinitate. Din perspectivă fenomenologică Jacques Derrida analizează semantica substantivului *religo-are* mai cu seamă din unghiul de vedere al unei reorientări a creației culturale înspre „dimensiunea religioasă”. Religiozitatea este asociată („vag” spune filosoful francez) cu experiența sacralității, dar, în mod necesar, două experiențe considerate deopotrivă

religioase se înscriu în conceptul de religie: „1) experienta credinței (*croynance*), pe de-o parte (actul de a crede sau creditul), fiduciarul sau credibilul din actul de credință, fidelitatea, recursul la încrederea oarbă, testimonialul aflat întotdeauna dincolo de dovadă, de ratiunea demonstrativă, de intuiție și 2) experienta nevătămatului, a sacralității sau a sfinteniei pe de altă parte”⁶.

Limba franceză – în fond, spiritul francez exprimat în limbă – conține pentru *credință* doi termeni: *foi* – și înțelegem credința jurată, adică credința slujitorilor bisericii și *croynance* ca „experiență a credinței”. Cât despre experienta sacralității în cuprinsul religiei catolice are o dublă rădăcină: *sacru* și *sfânt* ceea ce Lévinas distingea net.

1. Credință și identitate. Poezie și artă

În raportul său cu lumea, omul exprimă o atitudine sau alta, o dispoziție fundamentală manifestată în și printr-un comportament sau prin acte diferite. O atitudine religioasă se configurează prin determinarea obiectului său; urmând liniile demersului lui J. Martin Velasco putem fixa cele două momente ale atitudinii religioase: **a)** atitudine extatică sau de recunoaștere argumentată de Max Scheler astfel: omul, oricare i-ar fi gradul de evoluție religioasă, se îndreaptă din prima clipă spre o sferă de ființă și de valoare fundamental diferită de restul lumii experienței, sferă ce nu se poate descoperi în lumea experienței obișnuite, *nici dobândi prin idealizarea acesteia* (s.n.) și unde, în plus, nu se poate pătrunde decât prin actul religios – iată primul și cel mai sigur adevăr al fenomenologiei religiei.⁷

Acest moment al atitudinii religioase diferențiază în chip net atitudinea de tip estetic, care printr-o formă de creație, idealizează un mod de a fi, o anumită trăire, o viziune oarecare. E vorba de o diferențiere, nu de o excludere reciprocă, de o incompatibilitate între cele două tipuri. Raportul este unul de implicare, expresia lor este în schimb diferită. **b)** cel de-al doilea moment este cel al actului mântuitor, atitudinea religioasă fiind orientată în întregime spre mântuire – scop ultim al omului.

⁶ Jacques Derrida, *Credință și cunoaștere. Veacul și iertarea*, Editura Paralela 45, Pitești-București, 2004, p. 47.

⁷ J. Martin Velasco, *Introducere în fenomenologia religiei*, Editura Polirom, Iași, 1997, p. 99.

Atitudinea religioasă se manifestă prin expresii la nivel rational, la nivelul actiunii, prin sentiment si emotie si în dimensiunile sociale. Interesează aici manifestările legate de sentiment si emotie exprimate prin cuvânt. Atitudinea religioasă are o încărcătură sărbătorească, dimensiunea sărbătorii fiind, în autenticitatea sa, încărcată de o prezentă metafizică atunci când „întregul dobândește un fus de sens” cum spune filosoful român Vasile Băncilă. În forma expresiei artistice cuvântul este mijlocul direct de comunicare a mesajului. Rugăciunea pentru credincios este expresie plenară, atotcuprinzătoare după cum spune Grigorie Sinaitul: Rugăciunea este... ipostasul celor nădăjduite, dragostea lucrătoare, miscarea îngerească, puterea celor netrupesti; fapta si veselia lor... încredintarea inimii, nădejdea mântuirii, semnul curăteniei, chipul sfinteniei, cunoasterea lui Dumnezeu, arătarea botezului, baia curăteniei, arvuna Duhului Sfânt, bucuria lui Isus, veselia sufletului, mila lui Dumnezeu, semn al împăcării, pecetea lui Hristos, raza Soarelui înțelegător, luceafăr al inimilor... har al lui Dumnezeu, înțelepciunea lui Dumnezeu... arătarea lui Dumnezeu... rugăciunea lui Dumnezeu (apud. Dumitru Stăniloae)⁸. Rugăciunea domnească, cercetată ca structură si expresie este relativ simplă dar starea de comunicare care o induce, esentialul semnificativ al viziunii, conditia credinciosului si simbolistica totalității „că a Ta este împărăția si puterea si mărirea, în veci, Amin” acoperă determinările nuanțate si expresive ale Sinaitului. Pe de altă parte, poezia religioasă a cărei plămădă cuprinde succesive experiente artistice, imnurile orfice (în forme sinestezice, melodice si dans) imnurile lui Pindar, imnul iudaic (Psalmii), redă din perspectivă estetică relatia credinciosului cu divinitatea, versurile – însoțite sau nu de muzică – dădeau glas, continut material închinării „în duh si adevăr”, expresia simplă, directă, fără a semnifica si procesul lăuntric era o altă modalitate de raportare la divinitate. Imnul ambrozian *Aeterne rerum conditor*⁹, consacră motivul luminii, lumina ca dar dumnezeiesc în semnificatia sa vizuală, nu în cea divină.

⁸ Dumitru Stăniloae, *Trăirea lui Dumnezeu în ortodoxie*, Editura Dacia, Cluj Napoca, 1993, p. 127.

⁹ Mitropolit Nicolae Corneanu, *Studii patristice. Aspecte din vechea literatură creștină*, Editura Mitropoliei Banatului, Timisoara, 1984, p. 200.

Lumină, Tu, soare-n simtiri,
Din somn trezesti si duhul meu
Doar tie dăm în cor cinstiri
Spre cer trimitem rugi mereu.

Duh si trup însufletite de lumină este o imagine poetică amplificată prin simturi care se deschid însă spre cinstirea lui Dumnezeu prin rugă. Dacă avem în vedere retorica latină – limbă în care sunt scrise imnurile – putem considera această expresie a religiozității drept o derivată a rugăciunii si o altă modalitate a Psalmilor – modelul liric al poeziei din această perioadă. Să adăugăm că unele dintre imnuri au o functionalitate cultică, cum ar fi *Veni redeptor gentium* întâlnit în liturgia de la Crăciun. Credinta ca si creatia literară are o anumită configuratie dată de identitatea omului, a comunității. E un subiect de analizat – am si arătat o parte a lui – în ce măsură credinta, în componentele sale, sacralitate si credință, are un continut identitar care indică în mod specific individul si comunitatea. Exemplele sunt evidente: Ortodoxia este forma de experientă a credinței (*croyance* în senul lui Derrida) unor identități culturale diverse; totusi poezia religioasă – chiar literatura manuscriselor au deosebiri esentiale. La care adăugăm poezia în general. Am arătat cu alt prilej (*Aspecte ale literaturii române vechi*) elementele diferentiatore ale literaturii manuscriselor în limba slavonă, mult mai evidente când vorbim de încercările de a modela sentimentul religios cu instrumentele limbii române, chiar neevoluată încă la rafinamentele expresive si la regulile prozodiei. La noi, Mitropolitul Varlaam face prin *Carte românească de învățătură* (Cazania, Iasi, 1643) un „dar limbii românești”. Continutul ei este omiletic, liturgic si hagiografic dar poezie: prima, Stihuri la stema Moldovei, celelalte două poezii religioase. Versurile: „relevă o eterogenitate evidentă, în care cu greu am putea descoperi semnele unei evolutii, rod al vreunui efort de perfectionare a uneltelor si de cizelare a textului.”¹⁰. Pentru orientarea noastră retinem următoarea afirmatie a slavistului Ilie Bărbulescu: „înainte de Dosoftei, o oarecare atmosferă îndemnătoare la poezia slavonească si românească în acelasi timp” (vezi supra.). Ea indică două aspecte: **a)**

¹⁰ Dan Horia Mazilu, *Barocul în literatura română din sec al XVII-lea*, Editura Minerva, Bucuresti, 1976, p. 147.

modelul cultural asimilat și cel original (genetic) se pot suprapune determinând o anumită formă de expresie în care găsim elemente comune (sintetizate) sau neasimilabile și **b**) limba, mijlocul de comunicare caracteristic și esențial pentru identitatea culturală detine potențial expresiv în măsura în care sunt cunoscute două sau mai multe limbi pentru a exprima cu aceleași virtuți estetice ansamblul trăirilor proprii. Semnul interogativ deschide o dezbateră dar, anticipez, vom vedea că în prezent, modelul multiculturalității a stimulat asemenea experiențe. Cu rezultate artistice modeste, în sensul că juxtapunerea aceleiași imagini exprimate în limbi diferite nu dobândește relevanță artistică mai mare dincolo de traducere, în fond. E adevărat, se vorbea mai sus de „atmosferă”, adică de modele culturale reciproc influentabile.

Pentru epoca modernă raporturile se pun în primul rând în ordine artistică. Cu excepția programelor experimentale elaborate și urmărite în exigența lor expresivă, credința a rămas în cuprinsul spațiului afectiv în care se plămădesc viziunile poetice. Prin Blaga am văzut modul expresionist, prin R. M. Rilke emoția nemijlocită își va găsi expresia credinței. Surprinzător, Ion Minulescu, simbolistul în gamă minoră, jovialul și inventivul formulelor ritmice și metrice, scrie:

Pe scara sufletului meu
 M-am întâlnit cu bunul Dumnezeu
 Eu coboram mâhnit din conștiința mea
 Iar El urca surâzător spre ea.
 Și ne-am oprit la jumătatea scării
 Încrucisându-ne în clipa întâmpinării
 Săgetile perechilor de ochi, ca de-obicei
 Ah! ochii Lui cum semănau cu ochii mei!

Drum crucial

Chiar titlul are în cuprins simbolul crucii („metafora dublei noastre naturi”, N. Steinhard) iar simplitatea estetică (ca și mijloace) și cea retorică induc ideea unei superficialități: imaginea întâlnirii (atât de dramatică și profundă în opere de substanță artistică) se reduce la ceea ce în fond e mai profund – ochii (ferestre ale sufletului!) Îndumnezeirea (în sens larg – Dumitru Stăniolae) se poate petrece prin împărțirea spațiului între

credincios și Dumnezeu: întâlnirea se va produce după ce s-au parcurs reciproc sferele simțirii: odată coborât prin credință în conștiință este credinciosul, în mod reciproc harul dumnezeiesc coboară din conștiința păcătoșului lăsându-l mântuit. „Calea...” este resemnificată prin mijloacele formale ale retoricii poeziei. Identitatea culturală impune expresia poetică și dă încărcătură axiologică definitorie. Poezia misticilor spanioli, între care San Juan de la Cruz, scrise cu aproape un secol înainte de încercările lui Varlaam, prezintă o descătușare de imagini ardente, senzorial intense în care întâlnim mijloace rafinate de expresie aparținând marii poezii. În *El cantico espiritual*, poezia Cântării Cântărilor dobândește o intensitate deosebită în care „la musica callada” și „la soledad sonora” dau pregnantă spiritului divin al Mirelui¹¹. Dacă mai amintim pentru Occident și experiențele estetice ale teatrului religios (drame liturgice, miracole dramatice, mistere) în aspectele scenariilor dar și în reprezentare avem temeiul de a susține că, estetic, categoria sublimului cuprinde și valorifică arta de expresie religioasă. De altfel, Rudolf Otto arăta că arta gotică, „nouă, occidentalilor ne este cea mai numinoasă.”

Evoluția poeziei românești și experiențele estetice contextualizate realităților spirituale și materiale de aici, se găsesc concretizate în modelul identitar românesc. Chiar și postmodernismul românesc nu e un fenomen de „mimetism” cultural: „... ideea sincronismului... se naște în interiorul unui câmp cultural, nu vine din afară”¹².

În general, arta se află în relații interne cu toate elementele unui model cultural, dar „îndeosebi cu religia”. De aceea – continuând ideea lui Mircea Florian – frumusețea nu rezidă în *ce* spune opera de artă, ci în *cum* expune. CUM-ul este modelarea continutului și aici identitatea se regăsește în toată dezvoltarea ei. Pentru că, în contextul actual „identitatea trebuie câștigată, formată, stabilită, (hergestellt) concepută și probată: ea pare a se putea schimba: poate fi și pierdută, sigur poate fi distrusă (zerstört) probabil trebuie să se hotărăască pentru una din mai multe”¹³

¹¹ G. Călinescu, *Impresii asupra literaturii spaniole*, ELU, București, 1965, p. 184.

¹² Liviu Petrescu, *Poetica postmodernismului*, Editura Paralela 45, Pitești-București, 2000, p. 125.

¹³ H. C. Georg Weber, Identität als Problem der Moderne (în) *Dimensiunea Europeană*, Institutul de Studiere a Modernității, Facultatea de Istorie-Filosofie, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj Napoca, 1994, p. 108.

În acest punct, dezbateră ar putea începe; din ceea ce am dezvoltat reiese, cred, că în procesul creației artistice intervin și alte dimensiuni umane, cele ale conștiinței formate cu tradiții, valori și potențial expresiv structurat după categoriile consacrate.

2. Multiculturalitate și expresie artistică

Un alt paradox al modelului cultural actual este dat de procesele de opoziție dintre totalitate și pluralitate și, în aceeași măsură între coerență internă și discontinuitate pe de o parte, proces specific și creației artistice cu consecințe asupra structurii valorii și a formei obiectului valorizat (formă în sens estetic nu obiectual) iar pe de altă parte, privind religia o încercare sporită de a unifica expresiile ei consolidate istoric. De construcția metanarațiunilor și, simultan, reconstrucția lor.

Ecumenismul are o istorie de mai bine de un secol. E instituționalizat de șase decenii, dar *credinței* rămâne să se exprime în datele sale specifice, dintre care una este tradiția.

Multiculturalitatea nu înseamnă altceva „decât coexistența, în una și aceeași perioadă de timp, în una și aceeași realitate culturală de ansamblu, a mai multor culturi particulare sau subculturi”¹⁴ și, așa cum întregeste profesorul clujean, există două caracteristici de care interpretările trebuie să țină seama: **a)** exigenta examinării critice și comparative din perspectiva criteriilor promovate de disciplinele socio-umane pentru a se stabili ierarhii și stadii de evoluție parcurse și **b)** deschiderea lor umanistă și democratică. În timp ce *multiculturalismul* (ca orice -ism) e fenomenul deplasat dinspre cunoaștere și interpretare spre zona ideologică și a politicului. „Together we are one” – a declansat proiecte care urmăreau cultivarea unei „identități colective” (Achim Mișu, supra). Problema care derivă din acest cadru general, material, administrativ, legislativ bine articulat este dacă introduce și dimensiunea simbolică cu setul de semnificații definitorii pentru tipul de spiritualitate respectivă. Cu alte cuvinte, dacă în contextul interferențial potențialul creator se poate exprima prin codurile consacrate și, mai ales, dacă poate comunica prin ele. ³i îndeosebi dacă este receptat. Creația literară este

¹⁴ Achim Mișu, *Antropologia culturală*, Editura Dacia, Cluj Napoca, 2002, p. 123.

în dificultate: limba cu virtutile sale pe care poetul o preia, și, prin cuvinte, și tăceri uneori, resemnifică într-o anume viziune realitatea. Încearcă să atingă limitele sacrului sau să-l asceadă coborându-se în lume. Lectia heideggeriană din studiul *Limba în poem* asupra operei lui Georg Trakl adâncește problema „orice mare poet, afirmă filosoful, nu scrie decât pornind de la un unic Poem”¹⁵, opera sa nu face decât să trimită la acest unic Poem situat în spațiul neexprimatului. Dialogul dintre gândire și creație poetică tinde să scoată la iveală esența limbii, „pentru ca muritorii să învețe din nou să locuiască în limbă.” Cu atât mai mult credința simbolizată în cuvânt, în rugăciune, în ordinea cultică, în cum își va găsi spațiul de manifestare și energiile vitale?

Gilles Deleuze și Felix Guattari descriu modelul cultural actual în următorii termeni: „the radicale system, or fascicular root, is the second figure of the book, to which our modernity pays willing...”¹⁶.

Modelul reticular, fasciculele rădăcinii sunt figura proiectată a cărții (poate a Cărții) căreia modernitatea noastră e dispusă să-i plătească. Creația tâsneste surprinzător, sensurile sunt ramificate, unitatea nu se mai constituie, întregul este deconstruit. Este ceea ce Foucault reformulează: „We are in an era of the simultaneous, of juxtaposition of the near and the far, of the side-by-side, of the scattered”.

Pentru actualitate, avem câteva experiențe dintr-un spațiu multicultural consacrat. O poezie a aborigenei Oodgeroo din tribul Noonuccal, care dobândește altă identitate, dobândește cuvântul într-o limbă nouă și creează din perspectiva experienței noi, culturale. În spațiul poeziei sale însă se întâlnesc zonele ce nu au putut fi exprimate, ale unei existente convertite.

Artistul imaginii, ungurul Juno Gemes ajuns în Australia la cinci ani realizează *Site of memory in aboriginal Australia* exprimându-se și în codurile multimedia, germanul Krepp format la Academia de Arte din Berlin, exprimă în stilistica specific europeană conținuturi percepute în alte coordonate existționale, rusoaica Olga Pavlinova, jurnalistă în Melbourne, ale cărei versuri sunt de o puternică încărcătură nostalgică, invocând credința într-o limbă care-i limitează expresia trăirilor.

¹⁵ Martin Heidegger, *Originea operei de artă*, Editura Univers, București, 1982, p. 81.

¹⁶ Gilles Deleuze, Felix Guattari, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia* (în) *Literary theory. An anthology*, Edited by Julie Rivkin and Michael Ryan, Oxford, Blackwell Publishing, 1988, p. 205.

Un experiment care încearcă dezlegarea problemei limbii native este al canadianului-australian Gerry Turcott: el scrie:

Definition¹⁷

Si j'étais un Ile,

I would float away

J'irais si loin qu'on n'oublie

If i were an island

The waters which define me

Gave me shape

Je ne suis pas de l'eau

I'd say

Je ne suis pas que le courant

Je suis cette Ile

et vous ne me détruisez pas a me refaire

en votre image.

Transferul imaginii din cuvânt în cuvânt n-are, în opinia mea, menirea de a da adâncime imaginii poetice, ci a denota aceeași stare / viziune în conotații multiple și a oferi receptorilor o simultaneitate expresivă pe care să o decodeze potrivit posibilităților. E o problemă de mesaj și nu de artă. Componenta credinței tine de încărcătura semantică a celui care, insulă fiind, dorește să plutească atât de departe încât să se uite pe sine. Uitarea de sine nu înseamnă o înălțare spirituală, o contopire cu întregul, ci mai degrabă, o aneantizare a eului.

Bruce Daw, folosind limba vernaculară, se și exprimă într-un sens că poezia nu aparține eternității și mirării (uimirii, în sens estetic de strălucire, soc) ci persoanei obișnuite și este a acesteia. Cu toate acestea, are o dimensiune a credinței și alături de Lee Cataldi, Rosemary Dobson, în opinia lui Noel Rowe (The University of Sidney) pot promova o filosofie catolică și un umanism actual¹⁸.

¹⁷ *** *Australian Writing Now*, Edited by Manfred Jurgensen and Robert Adamson, 1988, p. 49.

¹⁸ Noel Rowe, *Modern Australian Poets*, Sydney University Press, Sydney, 1994, p. 60.

Am urmărit raportul dintre credință și poezie din perspective multiple. Ca și atitudini (religioasă, respectiv estetică), ca și forme de comunicare, ca și statut axiologic. Concluziile ar putea să se contureze în următorii termeni:

1. Credința presupune o atitudine fundamentală în raporturile existențiale ale omului, atitudine caracterizată prin *actul credinței* (în sens de *croynance* și de *foi* după Derrida) și prin experiența sacralității sau a sfințeniei. Atitudinea estetică este legată de *frumos*, înțeles ca un reflex al ordinii divine într-o teorie estetică, cea a mimesis-ului, dar și ca un raport prin care potențialul artistic resemnifică lumea stabilind legile sale. Astfel, notiunea de *frumos* nu mai poate exprima conținutul experienței artistice.

2. Credința poate fi exprimată în formele poeziei, dar ea rămâne mereu într-o zonă pe care poezia se străduiește să o cuprindă. Formele poeziei religioase, cum ar fi psalmul, a pătruns în poezia cultă și a devenit cea mai apropiată specie lirică care exprimă starea de tensiune legată de aspirațiile religioase. Freamătul arghezian și violența interogării lui Dumnezeu, întâlnit și la ^atefan Augustin Doinas au limitat specificul atitudinii lirice. Valoarea poeziei, estetic considerată, se impune ca o valoare neintegrabilă, în timp ce cea religioasă este una de tip interogativ. Între aceste limite se desfășoară raportul credință / poezie. ^ai cu aceste caracteristici și poate de aceea literatura română modernă are mereu în cuprinderea sa sacrul.

3. Actualitatea culturală și spirituală oferă două ipostaze diferite: religia urmărește unificarea, arta, societatea se destructurează apărând forme noi de exprimare și, pentru modelul cultural, o structură a multiculturalității. Am examinat unul din cadrele concrete de manifestare a multiculturalității din perspectiva raportului analizat și, dincolo de experiențele semnificative, am constatat un proces de redefinire și aprofundare pentru identitate și o repositionare a conținutului valorii în raport cu opera.

Nicu Breda

Unitatea Bisericii în viziunea Sfintilor Trei Ierarhi

Resumè

Saints Tres Ierarches represente pour la theologie orthodoxe la synthese de l'experience et de la reflection theologique. Dans cette perspective l'aspect du l'unite de l'Eglise e considere tres importants pour le mond chretienne. L'unite de l'Eglise pour Saints Tres Ierarches e traite dans la dimension pratique. L'aspect de l'unite ecclesiastique aborde la problematique du corp du Christ sur deux aspects: l'unite en diversite et la diversite en unite. L'eclesiologie des Saints Tres Ierarches est une imbolde pour l'efforts actual dans le contexte l'ecumenique de l'unite ecclesiale.

Sfintii Trei Ierarhi reprezintă pentru teologia ortodoxă autorii normativi care s-au remarcat prin două aspecte centrale: primul aspect evidentiază trăirea lor duhovnicească, iar cel de-al doilea este o consecință a celui dintâi, în sensul că numai cel ce experimentează adevărul de credință poate să elaboreze o bogată operă teologică, care în toate timpurile este actuală. Experiența lor duhovnicească a dat naștere unei vaste și profunde teologii. Din acest punct de vedere este foarte greu să abordeze o tematică unitară care să-i privească pe toți trei, reunindu-le în învățătura. Totuși, în profunzimea lor operă regăsim o astfel de tematică, dacă ne gândim la concepția

lor despre Biserică. Dacă analizăm opera fiecăruia în parte, constatăm că nu vom găsi la nici unul dintre ei un tratat special de eclesiologie. Specialistii în domeniu¹ afirmă că în teologia Sfântului Vasile cel Mare și a Sfântului Grigorie Teologul nu apare un capitol care să se refere în exclusivitate la problematica eclesiologică. Tot la fel, nici în opera Sfântului Ioan Hrisostomul nu vom găsi un capitol dedicat în mod special învățaturii despre Biserică. La toți trei, însă, găsim numeroase referiri care le presară opera. Atingerea tangentială a acestei probleme poate postula totuși o eclesiologie complexă cu toate implicațiile sale în viziunea Sfinților Trei Ierarhi.² Se pune totuși o întrebare în această privință, care ar fi motivul să lipsească în opera lor un astfel de capitol? Răspunsul este unul deosebit de clar. Sfinții Trei Ierarhi considerau că Biserica este o evidentă prin ea însăși, ca și viața însăși. Cele două realități nu se dovedesc rational, ci se trăiesc în mod plener. Lipsa trăirii lor implică și neînțelegerea lor. Prin aceasta înțelegem că eclesiologia Sfinților Trei Ierarhi este una cu caracter practic. Pentru ei notiunea de Biserică în sens rational poate nici să nu existe, cu toate că este elementul cel mai sensibil și mai cunoscut. Biserica în calitatea sa de trup hristic, adică pleroma care „umple totul în toate” (Efeseni 1, 25), reprezintă ceva care se descoperă și nu se demonstrează rational. Prin aceasta se explică de ce Sfinții Trei Ierarhi au scris mai rar despre ea, trăirea lor arătând că este nepotrivit să pui în discuție o existentă prea vie. Sfântul Ioan Hrisostom afirmă, în spiritul acestei realități: „vom lăsa de o parte simboalele biblice și liturgice, cu care împodobesc Biserica Sfinții Părinți în laudele lor, pentru a scoate în evidentă măreția ei unică în cer și pe pământ, ea fiind însuși Trupul Domnului”.³ Referindu-ne la ceea ce spunea Sfântul Ioan înțelegem că Sfinții Trei Ierarhi se apleacă mai mult asupra originii divine a Bisericii

¹ Cf. Nicolae Chitescu, *Aspecte ale eclesiologiei la Sfinții Trei Ierarhi*, Studii Teologice, An XIV, nr. 7-8, 1962 p. 395.

² Așa se explică încercările de a pune la dispoziție spre studiere și analiză problema eclesiologică a Sfinților Trei Ierarhi de către unii cercetători: cf. K.D. Muratidos, *Fiinta Bisericii după învățătura Sfântului Ioan Gură de Aur*, Theologia, ian.-martie 1958, Atena, p. 88-91; Ioan Karmiris, *Eclesiologia Marelui Vasile*, Atena, 1958, p.6. De același autor a mai se vedea și lucrarea *Eclesiologia Sfântului Grigorie Teologul*, Atena, 1960.

³ Sfântul Ioan Hrisostomul, *Omilia către Eutropiu*, 6, P.G. LII, col. 402.

considerată scop al întregii creații.⁴ Se arată că Biserica a fost desăvârșită de Întruparea Mântuitorului, iar începutul ei urcă înainte de crearea lumii materiale, odată cu lumea spirituală.⁵ În acest înțeles este vorba de o Biserică duhovnicească, a celor întâi născuți, a cetății Dumnezeului Celui viu, a Ierusalimului de sus.⁶ Cu privire la acest început, Sfântul Vasile cel Mare pune momentul întemeierii Bisericii în paradigmele divine, adică într-o vesnicie relativă deosebită de a Creatorului însuși. Ioan Karmiris precizează în acest context, continuând ideea vasiliană că Biserica a preexistat față de toate existentele, unită fiind cu Hristos.⁷ Prin această idee înțelegem mai bine expresia paulină: „taina cea mare” în „Hristos și în Biserică” (Efeseni 5, 22-33).

La rândul său, Sfântul Grigorie Teologul vorbește despre începutul Bisericii dintr-o perspectivă antropologică. Fiind o colectivitate a celor credincioși, Biserica este Trupul tainic al Domnului, adică comunitatea restaurată prin har a credincioșilor creați după chipul lui Dumnezeu.

Pornind de la aceste realități Sfintii Trei Ierarhi acordă o atenție deosebită atributelor Bisericii în special celui al unității acesteia. În cele ce urmează vom încerca o sinteză a problemei unității Bisericii la fiecare dintre ei, ca apoi să putem formula concluziile care decurg din această problemă.

Începând cu Sfântul Vasile cel Mare trebuie să subliniem râvna sa arzătoare în privința dezideratului de unitate bisericească. Statornicia sa și grija sa față de menținerea unității Bisericii pe bună dreptate i-a adus supranumele de primul dintre marii dascăli ecumenici ai Bisericii.⁸ Ca mare teolog și ierarh, el avea viziunea biblică și patristică a Bisericii ca trup tainic al lui Hristos, viziune care se fundamenta în tradiția vie a întregii

⁴ Vorbind de originea divină a Bisericii, înseamnă că aceasta și pe pământ este una singură pentru că ea cuprinde întreg neamul omenesc. Odată cu întruparea, Hristos Domnul și-a asumat totalitatea firii umane adică „trupul eclesial”, după expresia Sfinților Părinți. A se vedea în acest sens I.G. Coman, *Unitatea neamului omenesc după Sfântul Ioan Gură de Aur*, Mitropolia Olteniei, nr. 7-8, 1973.

⁵ Vezi K.D. Muratidos, *art. cit.*, p. 88-91.

⁶ Cf. Nicolae Chitescu, *art. cit.*, p. 398.

⁷ Cf. Ioan Karmiris, *Eclesiologia Marelui Vasile...*, p. 6.

⁸ Cicerone Iordăchescu, *Istoria vechii literaturi creștine*, partea a II-a, Iasi, 1935, p. 144, 157.

Biserici. Unitatea Bisericii nu era concepută în gândirea vasiliană numai ca un element teoretic de bază al învățaturii dogmatice, ci mai ales, ca o necesitate practică stringentă pentru istoria creștinismului. Fiind marcat de contextul epocii în care a trăit, caracterizată de numeroase certuri și controverse, Sfântul Vasile, pătruns de importanța unității Bisericii arată că pentru mântuirea tuturor este necesară menținerea coeziunii, a conlucrării și supunerii credincioșilor față de căpetenia lor. În viața în comun darurile duhovnicești date fiecăruia în parte se înmulțesc prin împărtășirea spre folosul tuturor și spre armonia trupului lui Hristos, în timp ce dezbinarea dintre oameni duce la însingurare și dezolare. Un text al Sfântului Vasile este semnificativ în această privință: „Dacă noi toți suntem un trup, primiți în aceeași nădejde a chemării și dacă-L avem cap pe Hristos, fiind astfel membre individuale întreolaltă, spre a fi uniți în concordie în Sfântul Duh pentru armonia trupului cel unul, în schimb, dacă fiecare dintre noi alege viața singuratică și nu slujeste așa cum îi place lui Dumnezeu folosului comun în iconomia mântuirii, ci ascultă multumit de propria sa pornire, atunci cum vom mai putea noi sluji și mentine, dezbinați și separați, felul de a fi și îndatoririle mutuale ale membrilor întreolaltă și ascultarea față de Hristos, capul nostru? Căci, dacă ne separăm în felul de viață, nu ne putem nici bucura de Cel înălțat în slavă, nici să suferim cu împreună cu cel ce suferă, deoarece, după cum e de crezut, nimeni nu reușește să cunoască starea aproapelui. Afară de aceasta, întrucât nimeni nu poate primi singur toate darurile duhovnicești, deoarece Duhul care este în fiecare se dă pe măsura credinței, tot așa și în viața în comun darul propriu al fiecăruia devine un bun comun al tuturor... Trăind împreună cu mai mulți, fiecare se bucură nu numai de darul său, ci îl înmulțește împărtășindu-l și dobândește roadă și din darul celorlalți ca dintr-al său.”⁹

Luptând pentru unitatea Bisericii, pe care și-o fundamentează teologic în tratatul „Despre Sfântul Duh” și pe care o aplicase în demersurile sale neostenite și în scrisorile sale parenetice, Sfântul Vasile și-a îndreptat atenția în mod firesc în primul rând către Biserica din Răsărit. Aceasta traversa o perioadă agitată, marcată de numeroase lupte interioare dar și

⁹ Sfântul Vasile cel Mare, *Regulile mari*, VII, 2, P.G. XXXI, col. 929CD-931 AB.

de opozitia neortodocsilor, în special a arienilor opozanti ai doctrinei niceene. La toate acestea se mai adaugă si criza din Biserica Antiohiei sub numele de schisma antiohiană. Sfântul Vasile zugrăveste în imagini dramatice această stare care a amprentat viata Bisericilor Răsăritului: „Nu este oare această frământare a Bisericilor mai groaznică decât vânzoleala mării? Datorită ei, toate granitele statornicite de Părinti ajung să se zgâltaie, toată temelia, toată fortăreața învățăturilor se zguduie, toate se risipesc, ceea ce s-a înălțat pe baze putrede se clatină, năpustindu-ne unii asupra celorlalti ne doborâm întreolaltă la pământ. Dacă nu iese în cale adversarul, ne lovește ajutorul său, iar dacă acesta, rănit fiind, cade, cel care luptă cu el trece înaintea lui. Noi suntem uniti între noi, în măsura în care îl urâm în comun pe adversar. Dacă dispar dusmanii, ne considerăm noi însine dusmani întreolaltă. Cine mai poate socoti apoi multimea celor înecati. Unii sunt scufundati de năvala dusmanilor, altii din pricina trădării ascunse a aliatilor, iar altii din pricina nedepinderii conducătorilor; căci unele Biserici se izbesc de stâncile ereticilor, asemenea celor de sub apă si se scufundă cu întreg echipajul... Bisericile sunt covârsite de o întunecime foarte neagră si tristă, deoarece luminile lumii puse de Dumnezeu să lumineze sufletele au fost surghiunite.”¹⁰

Toate cele arătate de Sfântul Vasile cu privire la starea Bisericilor răsăritene sunt confirmate si de unele documente contemporane scrise de Sfântul Grigorie de Nazianz, Sfântul Grigorie de Nyssa si de Fericitul Ieronim. Acesta din urmă în corespondenta sa cu papa Damasus îi invidiază pe apuseni pentru că sunt departe de tulburările din Răsărit provocate de arieni.¹¹

În fata situatiei haotice creată de contextul epocii sale, Sfântul Vasile caută solutia unității angajând în aceasta nu numai pe Ierarhii Bisericilor răsăritene, ci si pe cei din Apus, căci în conceptia vasiliană tot pământul reprezintă casa lui Dumnezeu în care trebuie să se mărturisească drept Cuvântul Său. În scrisoarea 90 el face apel la episcopii din Apus spre a sprijini efortul unității crestine: „căci asa cum socotim că înțelegerea si unitatea întreolaltă este spre binele nostru propriu, tot astfel vă rugăm să aveți milă de dezbinările noastre si să nu ne despărțim de voi pentru

¹⁰ Idem, *Tratatul despre Sfântul Duh*, XXX, P.G. XXXII, col. 212D-213AB.

¹¹ Dr. Nicodim Milas, *Canoanele Bisericii Ortodoxe însoțite de comentarii*, vol. I, partea a doua, trad. de N. Popovici, Arad, 1930, p. 269-270.

faptul că suntem separati de voi prin asezarea locului, ci întrucât ne aflăm în comuniunea Duhului să ne primiti și în potrivirea trupească”¹². Ideea profundă a unității o găsim în Tratatul despre Sfântul Duh. Făcând o completare la textul epistolei citate, Sfântul Vasile arată în continuare că „Duhul se concepe ca un întreg în părțile sale, corespunzător împărțirii harismelor, căci noi toți suntem membre întreolaltă, desi avem harisme diferite, potrivit harului lui Dumnezeu care ne-a fost dat (Romani 12, 5). De aceea, „ochiul nu-i poate spune mâinii nu am nevoie de tine, sau capul către picioare: n-am nevoie de voi” (I Corinteni 12, 21). Dimpotrivă, toate împreună alcătuiesc trupul lui Hristos în unitatea Duhului (Efeseni 4, 3) și-si aduc reciproc serviciile necesare, după harismele lor. Cu toate că Dumnezeu a asezat membrele în trupul fiecăruia în parte după cum a vrut El, totuși membrele au grijă unele de celelalte, după comuniunea duhovnicească, deoarece există în ele o afecțiune reciprocă. De aceea, dacă suferă un singur membru, toate membrele suferă împreună cu el (I Corinteni 12, 26). Noi suntem, fiecare pentru sine, în Duhul asemenea părților în întreg, căci noi toți cei care alcătuim un singur trup, am fost botezați într-un singur Duh”¹³.

În concepția pneumatică a Sfântului Vasile totul revine în unitate, iar aceasta care este o lege a firii și a voințelor libere trebuie ca să aibă ca model unitatea Bisericii primare care la rândul ei s-a conformat unității creației. Din acest punct de vedere, integrându-se atât în univers cât și în societatea omenească, Biserica trebuie să facă ce poate pentru întoarcerea la unitatea și armonia primordială.

Tocmai în acest scop, marele ierarh face apel la autoritatea Sfântului Atanasie cel Mare¹⁴, la episcopii apuseni și chiar la episcopul Romei¹⁵

¹² Sfântul Vasile, *Scrisoarea 90*, P.G. XXXII, col. 473.

¹³ Idem, *Tratatul despre Sfântul Duh*, P.G. XXXII, 181 AB.

¹⁴ Autoritatea Sfântului Atanasie era unanim recunoscută de Biserici în sec. IV și V. Însuși arhiepiscopul Romei, care se bucura și el de înaltă autoritate cerească, de obicei, părerea celui din Alexandria, atunci când era vorba de probleme privind toate Bisericile sau în special cele din Răsărit, cf. Arhid. prof. dr. Constantin Voicu, *Unitatea Bisericii în oikumene după Sfântul Vasile cel Mare*, Mitropolia Banatului, an. XXIX, nr. 4-6, 1979, p. 281; vezi și Metropolit Nicolae Corneanu, *Les efforts de Saint Basile pour l'unité de l'Eglise*, Verbum Caro, vol. XXII, nr. 88, 89, 90, Editura Mănăstirii Taize, 1963, p. 4.

¹⁵ Prin aceasta nu se poate vorbi sub nici o formă de vreo pretenție a primatului papal jurisdictional.

rămăși uniti în ortodoxia lor pentru a restabili, împreună cu episcopii răsăriteni, unitatea Bisericii. Singur sau împreună cu alți episcopi din Răsărit, Sfântul Vasile cel Mare intervine în scrisorile sale către acestia în speranța că influența lor îi va ajuta să remedieze relele de care suferă Răsăritul.¹⁶ Pentru Sfântul Vasile cel Mare unitatea Bisericilor se manifestă prin unirea, comuniunea și prietenia corifeilor. Când acestia sunt uniti, atunci sunt unite și Bisericile. Numai cooperarea ierarhilor solidarizati în acțiune poate duce la înțelegere, iar Biserica răsăriteană poate fi ajutată numai dacă episcopii din Apus sunt în acord cu ea. Aceasta constituie de fapt premisa principală pentru unitatea Bisericii universale. În viziunea sa, marele ierarh cuprindea nu numai aspectul unirii Bisericilor răsăritene, ci și atitudinea Apusului pentru realizarea simfoniei unității trupului lui Hristos.¹⁷

De aici desprindem o concepție ecumenistă deosebită a Sfântului Vasile care considera întreaga suprafață a pământului casa Dumnezeului Celui viu, simțindu-se pretutindeni acasă. În această privință Sfântul Grigorie de Nazianz ne relatează răspunsul dat de Sfântul Vasile prefectului Modest, care avea ordin să-l exileze: „cât privește exilul, eu nu cunosc așa ceva, căci nu sunt circumscris la nici un loc, pământul unde locuiesc acum, nu este al meu, însă este al meu întreg pământul unde as putea fi exilat, sau mai degrabă, pământul întreg este al lui Dumnezeu, iar eu sunt doar un oaspete trecător.”¹⁸

Dacă Sfântul Vasile a avut o perioadă foarte grea a păstoririi sale așa după cum s-a văzut nici Sfântul Ioan Hrisostom nu a avut parte de o perioadă mai bună. ^ai el s-a confruntat la fel cu aceleași probleme determinate de ereziile vremii.¹⁹ ^ai-n timpul activității Sfântului Ioan erezia s-a înfipt ca un ghimpe în trupul Bisericii provocând tulburare și dezbinare

¹⁶ Cf. Aime Puech, *Histoire de la litterature grecque chretienne depuis les origines jusqu'a la fin du IV-eme siecle*, t. III, Paris, 1930, p. 308.

¹⁷ Sfântul Vasile cel Mare, *Scrisoarea 90*, 1, P.G. XXXII, col. 473 AB.

¹⁸ Idem, *Oratio 43*, 49, P.G. XXXVI, col. 560 C.

¹⁹ T.M. Popescu, *Epoca Sfântului Ioan Gură de Aur*, Ortodoxia, an IV, nr. 4, 1957, p. 538-539. Mai adăugăm în această privință o contribuție mai recentă, Rudolf Brandl, *Jean Chrysostome (349-407), Saint Jean Bouche d'or. Christianisme et politique au IV siecle*, Edition du Cerf, Paris, 2003.

în sânul ei. Schimbările politice din acea vreme au amprentat și viața Bisericii. Tabere rivale, agitate de ereziarhi, subminau unitatea Bisericii. Într-un cuvânt, era o situație confuză și cu toate că legile statului nu-i favorizau pe eretici, totuși unii împărați s-au arătat inconsecvenți și nehotărâți acordându-le unele drepturi acestora.

Ereticii aveau să profite de această stare confuză și în special arienii, eunomienii și donatistii s-au dat la acte provocatoare pentru partea ortodoxă.²⁰ Asemenea Sfântului Vasile cel Mare și Sfântul Ioan Gură de Aur căuta pacificarea spiritelor și, prin aceasta, păstrarea unității trupului eclesial al Domnului.

Tot ca și la Sfântul Vasile, nici în opera hrisostomică nu vom găsi un capitol care să vorbească în mod special despre Biserică. ^ai aici găsim referi care arată strădania marelui ierarh pentru unitatea Bisericii.

Simțul răspunderii față de păstrarea unității bisericești izvorăște în concepția hrisostomică din sentimentul de adâncă venerație față de însăși ființa Bisericii.

Biserica este un organism care se distinge prin unitatea de credință a membrilor ei și prin participarea vizibilă la Sfintele Taine, Unitatea Bisericii derivă din faptul Întrupării, Jertfei, Învierii Fiului lui Dumnezeu și al faptului Cincizecimii. Avându-se în vedere faptul că ține de ființa Bisericii, unitatea ei nu trebuie necreată pentru că ea reprezintă o realitate certă, ca un efect al operei lui Hristos și al lucrării Duhului Sfânt. Pe de altă parte, unitatea Bisericii nu este nici supunerea jurisdicțională față de un centru universal, nici o simplă făgăduință eshatologică, ci ea este o expresie reală a plenitudinii Bisericii lui Hristos. În acest context, un element fundamental îl constituie unitatea credinței, comuniunea sacramentală și viața spiritual-unitară a comunității.

Pentru Sfântul Ioan Gură de Aur, Biserica în calitatea ei de comunitate de credință, este „Biserica învățaturii celei adevărate”.²¹ Având la bază „temelia dreptei credințe, Biserica cea una devine un munte, după expresia hrisostomică care avea să demonstreze stabilitatea, înălțimea și puterea

²⁰ Cf. Arhid. prof. dr. Constantin Voicu, *Sfântul Ioan Gură de Aur și unitatea Bisericii*, Mitropolia Banatului, an. XXXI, nr. 1-3, 1982, p. 76.

²¹ Mihai Enache, *Învățătura despre Biserică după Sfântul Ioan Gură de Aur*, Ortodoxia, an XXVI, nr.1, 1974, p. 128.

ei neclintită.”²² Într-o omilie, Sfântul Ioan arată că în măretia Bisericii constă și tăria ei, deoarece luptele ei sunt tot atâtea biruinte, primejdiile pe care le înfruntă, tot atâtea triumfuri, prin urmare, nimic nu poate fi mai puternic decât Biserica.²³ De asemenea, numai cei ce mărturisesc drept credința pot face parte din Biserica cea Una. Separarea de Biserica apostolică și patristică înseamnă o ieseală din curentul sacramental și spiritual care porneste din Hristos și din care se hrănește Biserica.

Vorbind în continuare despre unitatea Bisericii, în gândirea Sfântului Ioan Gură de Aur distingem trei aspecte de bază care privesc unitatea.

1). Aspectul moral al unității Bisericii. Sfântul Ioan, parafrazănd pe Sfântul Apostol Pavel, care vorbește de voința lui Dumnezeu ca toți să fie una, recomandă stăruința pentru păstrarea unității Bisericii. El arată în această privință: ”Deci dacă voi sunteți zidirea lui Dumnezeu, nu trebuie să vă dezbinati, ci să trăiți între voi în bună înțelegere, deoarece numai așa trăind se poate păstra unitatea Bisericii.”²⁴ Se observă că Sfântul Ioan dorea o lume creștină în care să domnească înțelegerea și să lipsească răutatea și vrajba. Acest deziderat, spune Sfântul Ioan, cere o permanentă colaborare între creștini ca membri ai Bisericii.²⁵ La fel ca în vremea păstoririi Sfântului Vasile cel Mare și în vremea Sfântului Ioan sclavia, luxul și într-un cuvânt criza morală erau existente. Sfântul Ioan a făcut din predică sa o armă puternică împotriva tuturor moravurilor găsind ca remediu milostenia, căci numai aceasta poate extirpa decadenta morală, neînțelegerea dintre oameni și luxul celor bogati. Pentru a fi părtaş unității Bisericii fiecare creștin are datoria de a iubi pe Dumnezeu și pe aproapele, conducându-se după principiul Sfintei Scripturi păstrate de Biserica lui Hristos.²⁶

2). Hristos și Sfântul Duh susținători ai unității Bisericii

Lucrarea Sfântului Duh în lume, înainte de întruparea, patimile și învierea lui Hristos nu este aceeași cu prezenta Lui în Biserică. Întemeiată

²² Sfântul Ioan Hrisostom, *Comentar la Isaia*, P.G., t. LVI, col. 129.

²³ Idem, *Omilie la dizgratierea lui Eutropiu*, P.G. LII, col. 397.

²⁴ Cf., P.G. LIV, col. 765.

²⁵ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Homilie XXIV*, ad I Corinteni par Bareiele, vol. XVII, col. 170, apud. Mihai Enache, *art. cit.*, p. 138.

²⁶ Idem, *Omilia a 7-a la epistola a doua către Timotei*, P.G. t. LXII, col. 544.

prin Întrupare, Cruce și Înviere, Biserica este inaugurată ca existența concretă la Cincizecime, când a fost întemeiată prin Sfântul Duh prima comunitate creștină. Prin venirea Sa în lume Sfântul Duh realizează și menține trupul tainic al lui Hristos care nu suprimă persoanele creștine, ci le desăvârșește. Biserica este Trupul lui Hristos, peste care se odihnește Sfântul Duh, iar noi ne împărtășim prin Fiul Sfântului Duh de izvorul ultim și absolut al existenței noastre care este Dumnezeu Tatăl, dar nu după natură, ci după har.²⁷

Astfel, Biserica poate să fie numită temelie universului, deoarece prin ea se manifestă Dumnezeu în timp prin întruparea Lui ca om și prin Sfântul Duh care odihnește peste El.²⁸ Sfântul Duh apără Biserica și o sfințește nevârsând harul dumnezeiesc asupra ei prin Sfintele Taine și Ierurgii. Sfântul Duh se odihnește neîncetat în Biserică o conduce tot timpul și tot El consacră pe episcopi ca să o conducă. Totodată Iisus Hristos prin Întruparea Sa ne-a mijlocit și harul Sfântului Duh, care ne pune în legătură directă cu Dumnezeu Tatăl, făcându-ne astfel "fiii lui Dumnezeu prin credința în Iisus Hristos".²⁹ Mântuirea omului nu poate fi înțeleasă fără Întruparea lui Hristos.

Mântuirea omului devine prin Fiul și Duhul Sfânt universală, în sensul că toți oamenii se pot mântui prin conlucrarea în Biserica cea una cu harul dumnezeiesc.

3) Biserica promotoare a unității creștine.

În comentariul la I Timotei, Sfântul Ioan Hrisostom arată că Biserica, în calitatea ei de trup tainic al lui Hristos, susține și promovează continuu unitatea oamenilor pe care a dorit-o dumnezeiescul ei Întemeietor.³⁰

Aceasta pentru că Biserica îi consideră pe toți ca fiind creați egali de către Dumnezeu. Sclavii sunt egali cu stăpânii lor pentru că și ei sunt creați după chipul și asemănarea lui Dumnezeu. Acest concept al unității și egalității dintre oameni îi arată pe aceștia ca uniți în trupul Bisericii. Dar

²⁷ Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Relatiile treimice și viața Bisericii*, Ortodoxia, an. XVI, nr. 4, 1964, p. 521-522.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Despre preoție* VII 5, P.G. 48, col. 681.

³⁰ Idem. *Comentar la I Timotei*, P.G. V.LXII, col. 525.

pentru a putea fi promovată unitatea creștină în adevăratul sens al cuvântului, mai este nevoie ca fiecare membru al Bisericii să pe locul său. În Omilia XI la Efeseni Sfântul Ioan arată în această privință că „trebuie să rămâi pe locul tău, căci altfel nu este unire”.³¹ Cu alte cuvinte, fiecare trebuie să rămână în domeniul său și să se abțină de a întreprinde ceva în domeniul altuia.³²

Prin strădaniile sale de a păstra unitatea Bisericii Sfântul Ioan descrie asadar viața creștină a timpului său în lumina normelor morale scoase din Sfânta Scriptură. El a dus o aprigă luptă pentru a îndruma viața creștinilor timpului său pe calea cu adevărat creștină.

Nu în ultimul rând Sfântul Grigore Teologul, la rândul său, aduce în dezbatere problema unității Bisericii.

Astfel unitatea presupune pe membrii clerului în Biserică fiind membre superioare ale ei și nu deasupra și oarecum în afara ei, deoarece capul ei este Iisus Hristos nevăzut. Sfântul Vasile și Sfântul Ioan recunoaște pe episcop drept conducătorul legitim al Bisericii și Sinodul episcopilor, autoritatea supremă a Bisericii infailibile. Episcopii sunt numiți de Sfântul Grigore „făcliile” și „căpeteniile” Bisericilor locale, sau „capii plinătății bisericesti”³³, iar deasupra episcopatului, ca principiu suprem, stă Sinodul ecumenic.

Ca și Biserica întregă, Sfântul Grigore Teologul cinstește pe Sfântul Apostol Pavel ca și pe Sfântul Petru și pe Ioan și Iacob, deci pe toți Sfântii Apostoli la fel. În această privință vechi catolicul Michaud rezumă în felul următor învățătura Sfântului Grigore despre primatul papal: „Nici un cuvânt asupra pretenției autorității a lui Petru, Pavel este egalul lui. Cât despre episcopul Romei ca urmaș al lui Petru în conducerea generală a Bisericii nu se vorbește în nici o parte despre el. Grigore nici nu are idei despre aceasta.”³⁴

Asa după cum am văzut, Sfântii Trei Ierarhi chiar dacă nu consacră un capitol special eclesiologiei din vasta lor operă găsim totuși reperatele de bază ale unei eclesiologii ortodoxe pe care o înțelegem astăzi.

³¹ Idem, *Omilia XI la Efeseni*, P.G. LXII, col. 84.

³² *Ibid.*

³³ Sfântul Grigore Teologul, *Epistola XLI*, P.G. XXXVII, 84, Cuvântul II, 99, P.G. XXXV, col. 601.

³⁴ E. Michaud, *Ecclesiologie de Saint Gregoire de Nazianz*, în *Revue internationale de Theologie*, 12, 1904, p. 570, 569.

În gândirea lor se fundamentează ideea despre o pregătire a întemeierii Bisericii în principalele momente ale istoriei și preistoriei creării ei. Ei includ în eclesiologia lor o antropologie care exclude al doilea caz văzut alături de cel nevăzut ca și un comunitarism liturgic, fiind biblică și sacramentală și mai ales euharistică.

Trăind într-o perioadă agitată determinată de erezii, Sfinții Trei Ierarhi au insistat constant pentru păstrarea unității Bisericii. Unitatea propusă de ei însă implică unele aspecte de care trebuie să se țină cont și în vremea noastră:

– unitatea Bisericii este o comunicare și o extensiune a unității înșasi a lui Dumnezeu. Biserica este una cum Dumnezeu este Unul, căci unitatea sa își are originea în unitatea lui Dumnezeu și adună în Dumnezeu și cu Dumnezeu o societate divină de oameni credincioși.³⁵

– Biserica este una pentru că reprezintă un singur Trup spiritual însufletit de unul și același Duh dumnezeiesc și nu are decât un singur cap care este Hristos. În structura Bisericii se preamărește Treimea. Astfel Biserica absolută a Treimii apare prototipul Bisericii pământene, al comuniunii de credincioși, comunitatea iubirii reciproce, unitatea în multiplu. Descrierea Bisericii ca plenitudinea celui care împlineste totul în totii arată că Hristos există în unitatea membrilor Bisericii.

Unitatea Bisericii ca principiu al vieții creștine se menține prin Taine, prin unitatea Duhului în Biserică, conferită acesteia de la întemeierea ei, dar păstrată și continuată prin credință și iubire. Harul sfințitor și credința noastră se află în Biserică într-un sinergism și de aceea Biserica este una în Hristos prin Taine, căci harul este întotdeauna un har al unirii, al unei uniri întreite. Sfântul Duh îi uneste pe credincioși cu Hristos încorporându-i în Trupul Său în unitatea Sa sfântă, îi uneste pe unii cu alții, constituindu-i într-o comunitate sobornicească. Prin Sfântul Duh, Hristos Însuși lucrează în Biserică unitatea acesteia făcând din ea o imagine unică a Treimii. Astfel, unitatea interioară a Bisericii s-a constituit prin iubirea răscumpărătoare a lui Dumnezeu care i-a făcut pe toți membrii ei frați în Fiul său unic.³⁶

³⁵ Yves Congar, *Ecclesia de Trinitate*, Irenikon, XIV, 1937, nr. 2, p. 131.

³⁶ Georges Florovsky, *Le Corps du Christ vivant. Une interpretation orthodoxe de l'Eglise*, în „La Sainte Eglise Universelle”, Neuchatel, Paris, 1948, p. 16-19, 24.

Această unitate eternă a Bisericii reflectă chipul unității fiintiale a Sfintei Treimi, relevată prin prezenta Fiului și a Sfântului Duh. Așa după cum arătau Sfintii Trei Ierarhi, unitatea Bisericii apare ca treimică, hristologică, pnevmatologică și comunitară. Este o unitate ale cărei dimensiuni ecumenice prezintă o viziune amplă pentru unitatea externă. Prin urmare unitatea internă în aspectele ei dinamice și unitare reprezintă o temelie și o perspectivă pentru unitatea externă a Bisericii lui Hristos.

Lucian Farcasiu

Reprezentarea sfintilor inmografi si melozi în pictura bisericească

Abstract

The study presents some aspects regarding the ecclesiastical painting and the life of the painter. It deals with certain saints (composers of hymns and melodies) and the place where they are depicted inside the church. There are a lot of details concerning their Byzantine representation and there are several examples from Romanian monasteries, even from the Hodos-Bodrog Monastery.

I. Generalități privind pictura si pictorul bisericesc în general

Pictura bisericească este „o artă simbolică prin excelență. Fie că este vorba de icoană sau de pictură murală, acestea nu sunt reproduceri sau copii cât mai apropiate de realitățile acestei lumi, ci sunt simbolul sau expresia unei creații sau naturi înduhovnicite, prin lucrarea mântuitoare a Fiului lui Dumnezeu întrupat prin harul Duhului Sfânt. De aceea, pictura bisericească... este o redare a chipurilor transfigurate și înduhovnicite prin puterea harului. Pictura bisericească ne îndreaptă către lumea de dincolo, către vesnicie, către Dumnezeu. Așa se explică simplitatea și schematismul portretelor, siluetele sau chipurile slabe ale personajelor înfățișate, cu trăsături alungite și privirile pătrunzătoare. Sunt chipuri strunite prin post și rugăciune și eliberate de patimi. Chipurile sfintilor din icoane

sau de pe peretii bisericilor degajă seninătate, interiorizare si împăcare cu sine, eliberare de valurile ispitelor si o rupere de lumea aceasta. Pictura bisericească, si îndeosebi icoanele, ne oferă posibilitatea intrării în comuniune cu lumea de dincolo, cu Dumnezeu si cu sfintii. De aceea, icoanele au fost numite adevărate „ferestre spre cer”¹.

Întreaga pictură bisericească se prezintă ca „o bogătie nesfârșită de scene si personaje din istoria mântuirii neamului omenesc, care ne înfățișează adevărurile de credință, biblice si traditionale, si care ne îndeamnă la rugăciune, evlavie, meditatie si mărturisire, oferindu-ne ambianta necesară comuniunii cu Dumnezeu si cu sfintii”².

Vorbim în acest sens despre dimensiunea teologică a picturii bisericești, pe de o parte, iar pe de altă parte, despre întruparea adevăratei trăiri ortodoxe prin intermediul picturii.

Pentru a putea împlini însă aceste exigente, pictura bisericească trebuie bine executată, de către pictori bine instruiți atât în ceea ce privește pregătirea teologică, cât si în ceea ce privește trăirea lor creștină. Referindu-se la cele două aspecte esențiale, părintele profesor Nicolae Necula arată că „Pregătirea teologică, morală si liturgică trebuie să fie o componentă majoră a vieții pictorului sau restauratorului bisericesc. Nu este suficientă numai pregătirea profesională de specialitate si nu-i de ajuns numai talentul, dacă pictorul nu este dublat si de teologul cu viață morală si trăire liturgică... Este un nonsens să pictezi pe Mântuitorul si Maica Domnului, fără să știi ceva despre hristologie sau mariologie sau să înfățișezi sfintii, fără să le știi viața, ori scene biblice sau din istoria Bisericii, fără să fi auzit de ele. Căci, dacă se procedează așa, pictorul este un robot care reproduce sabloane, dar niciodată nu creează sau nu exprimă teologia, ceea ce este o mare carentă. De asemenea, nu se poate concepe ca un pictor să zugrăvească locurile sfinte, fără să creadă în Dumnezeu sau să participe la cultul divin, fără să știe măcar cele mai simple rugăciuni pe care tot creștinul le rosteste. Talentul si priceperea

¹ Pr. Prof. Dr. Nicolae D. Necula, *Cum trebuie să fie un viitor pictor bisericesc?*, în vol. *Tradiție si înnoire în slujirea liturgică*, vol. II, Editura Episcopiei Dunării de Jos, Galați, 2001, p. 126-127.

² Idem, *Este preocupată Biserica Ortodoxă Română de viitorul picturii bisericești?*, în vol. *cit.*, p. 117.

profesională nu sunt suficiente și nici chiar așa de importante, dacă pictorii sau restauratorii, pe lângă talent și voință de desăvârșire artistică, nu sunt și buni creștini. Trebuie depășită și înlăturată concepția care a predominat până nu de mult, că pictorul bisericesc este doar un meserias care își exercită profesia pentru a-și asigura existența și uneori destul de bine față de alte categorii profesionale, trecute tot atât de bine prin școli și calificări. Orice tânăr care se apropie de această artă sfântă trebuie să știe că este nevoie să fie un bun creștin. Orice tânăr trebuie să știe că spre sfîntenie nu te poți îndrepta și apropia decât în stare de sfîntenie. A încerca să înfățișezi chipurile sfînte fără să simți nevoia, datoria și teama de sfîntenie înseamnă a nu pătrunde în taina icoanei și a picturii în general. Este exact aceeași situație în care un teolog ar încerca să vorbească despre Dumnezeu, dar să nu creadă în El, ceea ce înseamnă o blasfemie. Căci există, din păcate, concepția și uneori chiar convingerea că pictorul este doar un artist și mai puțin un creștin sau că a picta chipurile sfînte nu înseamnă neapărat să și crezi. După cum un teolog este cel care se roagă și mai puțin cel care teoretizează despre Dumnezeu, la fel pictorul bisericesc trebuie să fie mai întâi un om al sfînteniei care să dubleze artistul, dar oricum nu numai artistul”³.

De altfel, zugravul Dionisie din Furna, autorul lucrării *Erminia picturii bizantine*, într-un cuvânt așezat la începutul lucrării sale, intitulat *Îndrumări către cel ce voieste a deprinde mestesugul zugrăviei*, arată în același sens următoarele: „Cel care voieste a deprinde mestesugul zugrăviei, mai întâi să se călăuzească singur desenând simplu și fără măsuri câtăva vreme, pentru ca să capete (o oarecare) îndemănare și să se arate priceput.

„Apoi să se facă pentru el rugăciune către Domnul Iisus Hristos...”.

„Iar după rugăciune, (ucenicul) să se îndeletnicească cu de-amănuntul la măsuri și la chipuri, și astfel, desenând destulă vreme, cu socoteală osteninindu-se cu dumnezeiescul ajutor, prea bine va pricepe...”

„Însă să nu faci lucrul tău prost și cum s-ar întâmpla, ci cu frica lui Dumnezeu și cu bună cucernicie, ca pe un dumnezeiesc lucru. Ia aminte dară (...) ca să nu cazi în greseala neevlaviei, de vreme ce, după cum

³ *Ibid*, p. 123-124.

zice (sfântul) Vasile cel Mare, „cinstea icoanei se aduce către întâiul chip”, așa și cea împotrivă, adică ocărârea și necinstirea icoanei, către întâiul chip (înfățișat) trece.

„Iar tu, o iubite, ia aminte bine necrutând osteneala, ci cu prea multă râvnă și hărnicie să te iscușești și deplin să înveți mestesugul acesta, pentru că fiind de la Dumnezeu dat și orânduie, acesta este dumnezeiesc lucru...”

„Pentru aceasta dară, câți cu bună cucernicie și cu râvnă lucrează lucrul acesta, iau de la Dumnezeu har și binecuvântare.

„Iar câți pentru a banilor iubire, cu lăcomie, fără evlavie și cu nebăgare de seamă se apucă de lucrul acesta, bine să ia seama, aducând-și aminte de cea a Iudei, a iubitorului de arginți și a celor de un nărav cu dânsul chinuire în focul Gheenei, din care cu toții să fim izbăviți prin mijlocirea rugăciunilor Născătoarei de Dumnezeu și prin ale Sfântului apostol Luca și prin ale tuturor sfinților. Amin”⁴.

O altă exigență a unei picturi bisericești valoroase este respectarea rânduielilor sau normelor fixate de către Biserică în ceea ce privește pictura. În acest sens, părintele profesor Nicolae Necula arată că „numai sub oblăduirea Bisericii și cu respectarea rânduielilor canonice și a normelor stabilite de Erminia picturii bizantine sau de programul iconografic al bisericilor ortodoxe, se pot înlătura formele denaturate ale braconajului pictural bisericesc și lucrările de proastă calitate efectuate fără aprobarea și supravegherea autorității bisericești”⁵.

II. Reprezaentarea Sfinților inmografi potrivit Erminiilor de pictură bizantină

Potrivit *Erminiei picturii bizantine*, a lui Dionisie din Furna, sfinții inmografi și melozii sunt reprezentați în tinda Bisericii, pe pandantivii celor două turlă ce înfățișează pe Hristos împreună cu cetele îngerilor (icoană denumită „Toată suflarea”) și pe Maica Domnului cu Pruncul Hristos și îngerii susținând-o (icoană ce poartă numele „De demult prorociei”).

⁴ Dionisie din Furna, *Erminia picurii bizantine*, Editura Σοφία, București, 2000, p. 22-24.

⁵ Pr. Prof. Dr. Nicolae. D. Necula, *op. cit.*, p. 125.

Iată cum înfățișează Dionisie, reprezentarea pe pandantivii ce sustin cele două turlle, a sfinților iconografi:

„... în partea cea din dreapta, unde este „Toată suflarea”⁶, în unghiuri (adică în pandantivi), fă-i pe compozitorii acestia sezând pe scaune si scriind: pe Ioan Damaschin, scriind: „Pe Cel mai înainte de veci, născut din Tatăl...”; (în celălalt colt fă) pe Cosma (poetul), care scrie: „Icoană aidoma Celui ce este, neclătită pecete”; (în alt colt) pe Anatolie, care scrie: „Veseliti-vă, ceruri, trâmbițati (temeliile pământului)”; si pe Sfântul Ciprian, care scrie: „Minunat esti, Dumnezeuul nostru, si minunate sunt lucrurile Tale si căile Tale!”.

„Iar în partea cea de-a stânga, unde este: “De demult proorocii”⁷, fă-l (într-un unghi) pe Sfântul Metodie, care zice (în carte asa): „Zicerile proorocilor au vestit de mai înainte, Prea Curată, nasterea cea negrăită”; (Iar în al doilea colt fă) pe Andrei, scriind (pe carte si zicând): „A zămislirii celei fără de sâmantă, nasterea este netălmăcită”; si (într-al treilea colt fă) pe Iosif, care scrie: „Ce cu voia a întins cerul, cer pământesc (mai înainte) si-a gătit (pe Prea Curata Fecioară)”; si (în al patrulea colt fă) pe Sfântul Teofan, care zice (în hârtie): „i zicerilor de Dumnezeu grăitorilor urmând, prea curată (Fecioară)”⁸.

Părintele profesor Ene Braniste, în studiul sfintiei sale intitulat *Programul iconografic al Bisericilor Ortodoxe-îndrumător pentru zugravii de Biserici*, prezintă reprezentarea iconografilor si melozilor în pronaosul bisericilor, astfel: „Pe suprafata peretilor verticali ai fiecărei turlle (dacă sunt), se zugrăvesc, în registrul de sus, chipuri de prooroci care au vestit pe Sfânta Fecioară si nasterea ei minunată... Sub registrul proorocilor se zugrăvesc chipuri de poeti bisericesti (iconografi si melozi) care au compus imnele din rânduiala slujbelor ortodoxe... Ei sunt înfățișati sezând si scriind (ca si Evanghelistii de pe pandantivii de la baza turllei Pantocratorului). La fiecare dintre ei se scriu pe ruloul purtat în mâini ori pe cartea din față, fragmente din cântările lor cele mai caracteristice; de exemplu, la Sfântul Ioan Damaschinul: „Cuvine-se cu adevărat să te ferim

⁶ Adică în turla pe care este zugrăvit Hristos împreună cu cetele îngerilor.

⁷ Adică în turla pe care este zugrăvită Maica Domnului cu Pruncul Hristos si îngerii.

⁸ Dionisie din Furna, *op. cit.*, p. 237.

pe tine Născătoare de Dumnezeu...” (începutul Axionului Liturghiei Sfântului Ioan Gură de Aur); ori: „Pe Cel mai înainte de veci, din Tatăl născut...” (una din cântările Octoihului); ori la Sfântul Roman Melodul: „Fecioara astăzi, pe Cel mai presus de fiintă naste...” (Condacul Crăciunului); la Sfântul Cosma de Maiuma: „Hristos se naste, slăviti-L, Hristos din ceruri întâmpinai-L!...” (Canonul Crăciunului); la Sfântul Iosif Graptul (imnograful): „Bucură-te Fecioară, Mireasă Dumneziescă, îndreptarea lui Adam și omorârea iadului...” (din Canonul Născătoarei de Dumnezeu de la Utrenia Sâmbetei din săptămâna a cincea a Postului Mare din Triod), s. a. m. d.”⁹.

De asemenea, potrivit *Ghidului de iconografie bizantină*, în partea de nord a Sfântului Altar, numită *prothesis* sau *Proscomidiar*, sunt zugrăvite chipuri de diaconi, de regulă Sfântul Arhidiacon ^atefan, întâiul mucenic, precum și Sfântul Roman Melodul. Ei sunt înfățișați purtând tunici albe și mantii închise la culoare peste umărul și bratul stâng și ținând o cădelniță în mâna dreaptă, ca participanți la Dumnezeiasca Liturghie¹⁰. Considerăm însă că zugrăvirea Sfântului Roman Melodul în această parte a Sfântului Altar, se face datorită faptului că Sfântul a fost diacon și nu pentru că aici trebuie zugrăviți sfinți imnografi.

Lucrarea lui Dionisie din Furna, *Erminia picturii bizantine*, menționează la sfârșitul său, așezând într-un *Sinaxar cu mucenicile, zilele sfinților (și sărbătorile) din fiecare lună (ce sunt a se zugrăvi în biserică)*, câteva detalii în ceea ce privește zugrăvirea în pictura bisericească a unora dintre sfinții imnografi și melozi. Astfel, apar mențiuni privitoare la zugrăvirea „sfințitului părinte Andrei, arhiepiscopul Critului... cel care a făcut Canonul cel mare și alte multe cântări”, prăznuit la 4 iulie, fiind stabilit că el trebuie reprezentat „bătrân, asemenea cu apostolul Matei”¹¹.

⁹ Pr. Prof. Ene Braniste, *Programul iconografic al Bisericilor Ortodoxe-îndrumător pentru zugravii de Biserici*, în rev. „Biserica Ortodoxă Română”, nr. 5-6, 1974 (XCII), p. 740-741.

¹⁰ Constantine Cavarnos, *Ghid de iconografie bizantină*, trad. din limba engleză de Anca Popescu, Editura Σοφία, București, 2005, p. 66.

¹¹ Dionisie din Furna, *op. cit.*, p. 208.

III. Reprezentarea Sfinților imnografi în biserici și mănăstiri din țara noastră. Câteva exemplificări

– *Reprezentarea imnografilor și melozilor în pictura murală a Mănăstirilor din Moldova*

În frescele din pronaosul mănăstirilor din Moldova, urmând erminiei picturii bizantine, sub bolta cupolei, pe cei patru pandantivi care o susțin, zugravii i-au așezat pe sfinții cântăreți sau melozi. Astfel, la Humor, Voronet și Moldovita pot fi văzuți Sfântul Ioan Damaschinul, Sfântul Cosma Melodul, Sfântul Iosif și Sfântul Teodor Studitul¹². La Sucevița, în locul Sfântului Iosif, zugravul l-a așezat pe Sfântul Mitrofan¹³. Pe un fond cu o arhitectură de obicei fantastică, acești imnografi și melozi scriu pe suluri de pergament sau tin în mâini suluri cu inscripții pe ele¹⁴. La Humor, scena aceasta a sfinților imnografi este prezentată într-o și mai mare varietate. Astfel, Sfântul Cosma Melodul este redat fiind adâncit în lectură, Sfântul Iosif scriind, Sfântul Teofan pregătindu-și pana, iar Sfântul Ioan Damaschin, înfățișat purtând un vâl pe cap și ținând pana în mână, compune un imn sau un canon, care în momentul următor se va găsi pe pergament¹⁵.

Se poate lesne observa asemănarea existentă între naos și pronaos, în ceea ce privește pictura cupolei și a pandantivilor care o susțin. Astfel, dacă în naos, pictura cupolei, cu Hristos Pantocrator pe ea se susține pe patru pandantivi zugrăviți cu chipurile sfinților evangheliști, care susțin prin mărturia lor învățătura lui Hristos și deci toate dogmele creștine, în pronaos, zugrăvirea Maicii Domnului pe cupolă este străjuită de sfinții imnografi și melozi reprezentați pe pandantivi care „reprezintă cealaltă latură a vieții creștine – și anume – avântul ideal, produs printr-o credință adânc simțită și prin poezia credinței”¹⁶. Astfel, dacă sfinții evangheliști își au locul lângă Hristos, învățătorul și stăpânul lor, în pictura cupolei

¹² Wladyslaw Podlacha și Grigore Nandris, *Umanismul picturii murale postbizantine*, vol. 1, *Pictura murală din Bucovina*, trad. de Grigore Nandris și Anca Irina Ionescu, Editura Meridiane, București, 1985, p. 101.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ibid.*, p. 102.

naosului, sfinții imnografi sunt așezați lângă Maica Domnului, a cărei strălucire și feciorie ei le-au cântat în strofe pline de frumusețe poetică¹⁷.

De altfel, analizând monumentele artei bizantine, întâlnim în repetate rânduri reprezentarea proorocilor și a sfinților imnografi și melozi în preajma Maicii Domnului. Tocmai de aceea, Fecioara Maria a devenit protectoarea tuturor celor care au „focul inspirației”¹⁸.

Este de asemenea interesant de observat faptul că în majoritatea picturilor interioare atât din Bucovina, cât și din Sfântul Munte Athos, sunt reprezentați sfinți imnografi ce aparțin secolului al VIII-lea și al IX-lea (cu excepția lui Sfântului Mitrofan), adică exact acelei perioade în care împărații bizantini luptau împotriva sfințelor icoane. Din Sinaxarele Mineielor cunoaște de pildă faptul că Teofan și fratele său, Sfântul Teodor (+ 820), au fost trimiși în exil, pentru faptul că s-au ridicat în apărarea sfințelor icoane¹⁹. De asemenea, Sfântul Cosma Melodul, a ieșit dintr-un mediu care a luptat pentru cinstirea icoanelor. La fel, Sfântul Iosif imnograful a avut aceeași soartă ca și Teofan. Când privește personalitatea Sfântului Ioan Damaschin, acesta, în calitatea pe care o avea, de subvistiernic al califatului arab, a luptat cu toată puterea științei și a învățăturii scrierilor sale în dușmanii sfințelor icoane²⁰. Cu alte cuvinte,

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ A se vedea în acest sens *Mineiul pe Octombrie*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2004, ziua 11, Utrenia, Sinaxarul, p. 150-151: „Acestia fiind din părinți cucernici, care locuiau în Palestina și aveau grija iubirii de oaspeți, prin sânguinta părinților lor au învățat toată filosofia cea sfântă și cea elinească și s-au călugărit, apoi au fost hirotoniți preoți. Pe atunci, tulburându-se păgânul Teofil împotriva icoanelor și oprindu-le de la închinare, au fost trimiși acești preaînțelepți de către cel ce era atunci patriarh de Ierusalim, către acel hulitor de Hristos împărat pentru pricina ceasta, înaintea căruia stând de față și muștrându-l, ca pe un luptător împotriva lui Dumnezeu, au fost închiși în temniță amândoi multă vreme. După aceea, spurcatul, chemând pe fericitul Teodor la el din temniță și bătându-l rău și înfierbântându-i obrazul cu stihuri iambicești l-a trimis iarăși la temniță. Iar pe Sfântul Teofan, pătimind și el asemenea, l-a trimis în Tesalonic la închisoare. După moartea păgânului Teofil, fiind chemat de la închisoare de către Mihail și Teodora, bincredinciosii împărați, a fost făcut mitropolit Bisericii din Niceea, de patriarhul Metodie, care a risipit erezia luptei împotriva icoanelor; și, ocărnuind Biserica și turma sa precum iubeste Dumnezeu, a trecut din viața aceasta”.

²⁰ A se vedea în acest sens *Mineiul pe Decembrie*, Editura Institutului Biblic și de

sunt zugrăviti în icoane tocmai sfinții iconografi care au luptat pentru apărarea acestora.

Credem că zugravul, având la dispoziție destui iconografi și melozi, spre a-i zugrăvi, a ales cu un scop precis tocmai pe sfinții melozi apărători ai sfinților icoane. Aceasta, pentru că desigur, a vrut să-i cinstească pe acei bărbați care „cu toată abnegația au luptat pentru apărarea artei bisericesti”²¹. Amintim în acest sens și faptul că autorul *Erminiei*, într-un pasaj de sfârșit a lucrării sale, aruncă blestemul împotriva înșelătorilor și a profanatorilor sfinților icoane, înțelegând prin aceste cuvinte pe iconoclasti²².

– *Reprezentarea iconografică a Sfinților iconografi în pictura Mănăstirii Hodos Bodrog*

Biserica Mănăstirii Hodos Bodrog din vestul țării, străveche vatră monahală din sec. XII, are o frumoasă și valoroasă pictură²³, ce redă din rândul sfinților melozi doar pe Sfântul Ioan Damaschin, în absida nordică, pe pandantiv, alături de Sfântul Arhanghel Gavriil din scena Bunei Vestiri. Sfântul Ioan Damaschin este zugrăvit pe un fundal de arhitecturi, stând la masă cu o carte deschisă din care citește²⁴. Scena aceasta „se remarcă prin monumentalitatea figurii”²⁵ Sfântului Ioan Damaschinul.

Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2005, ziua 4, Utrenia, Sinaxarul, p. 38: „...fericitul întru pomenire Ioan, după ce prin puterea cuvintelor lui și prin dovezile cele înțelepte ale Scripturilor a înfierat ca nimeni altul eresul păgân al iconomahilor, adică al luptătorilor împotriva sfinților icoane, și după ce a lăsat Bisericii lui Dumnezeu multe scrieri, în care se găsește răspuns temeinic aproape la orice întrebare, și-a săvârșit viața la adânci bătrâneți”. A se vedea în acest sens și celebra lucrare a Sfântului Ioan Damaschin împotriva iconomahilor, *Cele trei tratate contra iconoclastilor*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2004.

²¹ *Ibid.*, p. 103.

²² Dionisie din Furna, *op. cit.*, p. 230: „Asadar, frate zografe, lucrează-ti mestesugul cu frică și cu mare băgare de seamă, întocmai după cum poruncesc sfinții părinți și după cum te povățuiește cartea aceasta, neabătându-te la alte asezări sau închipuiri eretice. Iar pentru lenea ta, sau pentru plata lucrului, să nu lasi din cele poruncite de sfinții părinți și ale dascălilor vechi zografi, ca să nu cazi sub blestemul și afurisenia sinodului al șaptelea...”

²³ Opiniile exprimate de către diverși cercetători tind să dateze frescele de la Bodrog, în epoci diferite, oscilând între secolele XVI-XVIII; a se vedea în acest sens Eugen Arădeanul, Lucian Emândi, Teodor Bodogae, *Mănăstirea Hodos-Bodrog*, Editura Episcopiei Aradului, Arad, 1980, p. 107.

²⁴ *Ibid.*, p. 125.

– *Reprezentarea iconografică a Sfinților în pictura Bisericii Ortodoxe din comuna Rîu de Mori (sat Suseni, comuna Rîu de Mori, jud. Hunedoara)*

Grupând părerile specialistilor privitoare la arhitectura Bisericii din satul Suseni, com. Rîu de Mori, jud. Hunedoara, ajungem la o datare a acesteia în sec. XIV, așa cum se exprima Groh Istvan, care considera că este vorba despre o „creație pură a picturii bizantine”²⁶. Alți cercetători, precum Vasile Drăgut, o datează în al treilea sfert al secolului XV²⁷, iar alții, precum I. D. ătefănescu, propune prima treime a sec. XVI²⁸. În fine, specialistul Szinte Gabor consideră că pictura ar data din sec. XVII, după lectura unui grafit din 1692²⁹.

Din cadrul picturilor care la început acopereau zidurile monumentului, nu se mai păstrează decât decorul absidei altarului – și acesta destul de grav ruinat de trecerea timpului, de intemperii, dar mai ales de grafitele care au desfigurat peste tot stratul pictural³⁰ – și câteva fragmente, greu descifrabile, pe peretii de est și vest ai navei. Se mai cuvin menționate, de asemenea, grafitele de pe fatade, cu reprezentări de cerbi izolați, alături de cruci simple sau înscrise în cerc³¹.

Din ceea ce se mai păstrează din cadrul programului iconografic, „în registrul inferior al peretilor altarului se află o figurare a lui Iisus prunc pe disc, sub un ciborium, ilustrând tema *Melismos* în care verbul încarnat este înfățișat în mod realist pe altar. Această scenă este încadrată de *teoria sfinților ierarhi și diaconi* care se îndreaptă către Iisus,

²⁵ *Ibid.*, p. 153.

²⁶ A se vedea în acest sens ***, *Repertoriul picturilor murale medievale din România (sec. XIV-1450) – partea I*, Editura Academiei Române, București, 1985, p. 175.

²⁷ *Ibid.*, p. 176.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ibid.*

³⁰ Numeroase grafite din sec. XVIII-XX au distrus în mare parte pictura bisericească lăsată să cadă treptat în ruină; astfel, dacă la începutul sec. XX zidurile laterale ale navei erau încă întregi (a se vedea I. Radu, *Istoria vicariatului greco-catolic al Hategului*, Lugoj, 1913, p. 308), astăzi ele sunt distruse aproape integral, ca și bolta altarului (a se vedea ***, *Repertoriul picturilor murale medievale din România (sec. XIV-1450) – partea I*, p. 176).

³¹ ***, *Repertoriul picturilor murale medievale din România (sec. XIV-1450) –*

binecuvântând și purtând filactere desfășurate. În rândul sfinților diaconi este reprezentat Sfântul diacon Roman, având înscris numele cu caractere slavone, în litere albe, în dreapta aureolei. Din păcate, nu se mai păstrează decât fragmente din aureola personajului reprezentat frontal³².

IV. Concluzii

1. Atunci când ne referim la pictura bisericească în general, vorbim despre dimensiunea ei teologică, pe de o parte, iar pe de altă parte, despre întruparea adevăratei trăiri ortodoxe prin intermediul picturii. Pentru a putea împlini însă aceste exigente teologice, pictura bisericească trebuie să fie bine executată, de către pictori bine instruiți atât în ceea ce privește pregătirea teologică, cât și în ceea ce privește trăirea lor creștină. O altă exigentă a unei picturi bisericești valoroase este apoi respectarea rânduieșilor sau normelor fixate de către Biserică în ceea ce privește pictura.

2. Studiul nostru își propune să analizeze modul în care se reflectă în pictura ortodoxă principalii iconografi și melozi, alcătuitori de imne liturgice. Sfinții iconografi au întrupat teologia la nivelul trăirii lor launtrice, din care a izvorât noianul alcătuirilor lor, teologice și lirice în același timp.

3. O altă parte a lucrării se referă la reprezentarea Sfinților iconografi potrivit Erminiilor de pictură bizantină, acest lucru făcându-l cu scopul de a arăta care este norma autentică de a-i reprezenta pe sfinții iconografi, precum și locul din biserică unde acestia trebuiesc zugrăviți.

4. Ultima parte a lucrării cuprinde câteva exemplificări, cu referire directă la modul în care sunt reprezentați sfinții iconografi și melozii în pictura câtorva biserici și mănăstiri istorice din țara noastră, demonstrând în felul acesta fidelitatea picturii vechi românești față de rânduiala bizantină de pictare a lăcașurilor de cult.

5. În final considerăm că modul de a realiza pictura bisericească astăzi trebuie să urmeze în chip obligatoriu tradiția teologică și liturgică a Bisericii noastre dintru începuturi, fără a se îndepărta câtuși de puțin de la normele consacrate ale Erminiilor bizantine, pentru a evita astfel denaturări picturale și a ajunge la exagerări caraghioase și neîndreptățite.

partea 1, p. 176.

³² *Ibid.*, p. 193.

Stelian Gombos

Despre importanta colaborării și conlucrării religiilor la începutul mileniului al III-lea, în cadrul Uniunii Europene

Abstract

The study underlines the role and the importance of the collaboration and cooperation of all the religions in context of the European Community, at the beginning of the third millennium. It is a chronological and apologetical study of the collaboration of the Christian confessions and of the other religions for the spiritual life of the Romanian people, which is known to have been a faithful people for centuries.

Introducere

Dacă spre sfârșitul mileniului al III-lea a apărut un mod de gândire, ce a cuprins treptat toate compartimentele vieții: religios, social-politic, cultural și economic european și s-a impus treptat, arătându-se a fi o caracteristică a acestui sfârșit de mileniu, aceasta este, fără îndoială,

gândirea dialogală¹. La începutul noului mileniu se pare că totuși toate sunt chemate la dialog și comuniune pentru a supraviețui în contextul pluralismului cultural ce caracterizează lumea de astăzi². Acest realism ne cheamă pe noi la evidențierea a două principii esențiale referitoare la relația noastră cu Uniunea Europeană, primul fiind acela că nu Uniunea Europeană reprezintă o problemă, ci propria noastră prezentă în cadrul ei, iar al doilea se cuprinde în faptul că problema noii compoziții și sinteze nu este de sorginte politică sau economică, ci de natură culturală și spirituală. Dincolo de influențele permanente ale Occidentului în țările răsăritene, deosebirea de cultură dintre Europa apuseană și popoarele ortodoxe rămâne, în multe locuri ce nu pot fi depășite.

Se acceptă astăzi tot mai mult ideea că existența însăși este dialog, adică este chemare și răspuns, este întâlnire, comunicare, împreună-lucrare, perihoreză și comuniune, atât pe verticală, cât și pe orizontală. Noutatea acestei forme de gândire constă în redescoperirea dimensiunii verticale a dialogului, care îi pot salva pe partenerii dialogului de platitudinea orizontală. Concret, lucrul acesta se observă în redesteptarea interesului omului modern pentru religie, care reprezintă tocmai

¹ Pr. Dr. Ioan Stoica, *Adevărul, omul și lumea*, Editura ASA, București, 2006, p. 23. Anul 1922, marcat de apariția lucrării lui M. Buber, *Ich und Du*, sau, chiar mai degrabă, anul 1920 reprezintă începutul unei profunde schimbări (Umbruch), în gândirea europeană cu privire la om, schimbare care totuși va avea o formă consistentă abia după cel de-al doilea război mondial: refuzul primatului *eu – lume* și afirmarea și afirmarea *eu – tu în lume*; cf. Th. Steinbüchel, *Der Umbruch des Denkens. Die Frage nach christlichen Existenz erläutert an F. Ebners, Menschdeutung*, Darmstadt, 1966. Această schimbare în gândire cu privire la om nu este străină, evident, de experiența istorică a europeanului: reflectația asupra marilor crize ale culturii tehnologice, cu răsturnările sale sociale, războaiele fără precedent, reducerea omului la o singură dimensiune etc. Excesele de mizerie umană au pus în lumină unilateralitatea și deformarea imaginii omului care a dominat o mare parte a culturii moderne. J. Bockenholz, *Die Begegnungsphilosophie. Ihre Geschichte – Ihre Aspekte*, Freiburg-München, 1970, p. 83-99.

² D. Trachy, *The Analogical Imagination: Christian Theology and The Culture of Pluralism*, Crossroad, New York, 1981; Wolfgang, Welsch, *Unsere postmoderne Moderne*, Akademie Verlag, Berlin, 1997; P.C. Bori, *Pluralità delle vie*, Feltrinelli, Milano, 2000; Rorty R., *Truth and Progress*, University Press, Cambridge, 1998.

dimensiunea verticală în orice formă de dialog și la orice nivel. Făpturile și lucrurile nu există în mod solitar în lume. Nu solitudinea și multitudinea lor individuală le justifică existența, ci unitatea existentială a lumii, bazată pe identitatea personală a oamenilor, care realizează o comuniune ce constă nu din dizolvarea sau pierderea lucrurilor și făpturilor în masa unității, ci din sinergia și perihoreza propriilor energii care, nu numai că se susțin reciproc și, prin însăși identitatea lor, se îmbogățesc reciproc și sunt apte să primească un sens prin persoana umană, care devine conștiința lumii³. Există aici o susținere întemeiată pe reciprocitate spirituală și informațională, ceea ce le face să comunice prin însăși individualitatea și raționalitatea lor, adică prin identitatea care nu se desființează, deoarece este complementară și astfel le face să alcătuiască lumea, adică unitatea creației și să-și reveleze fiecare în parte și toate la un loc, condiția esențială – existentială de împreună – existentă care înseamnă dialog și chemare la dialog, adică creație a lui Dumnezeu și lume a oamenilor⁴.

Întâlnirea cu un altul adică dialogul, la începutul acestui mileniu al III-lea, constituie un dinamism concret, ce deschide omul spre o transcendentă, speranță și sens. Lumea de astăzi, golită de sens în secolul trecut, are nevoie, la început de nou secol, deopotrivă de conștiința religioasă ca de o frână, adică de cunoașterea propriilor limite și de acceptarea lor responsabilă cât și de speranța că nu este părăsită de Dumnezeu, căci numai această speranță îi poate umple golul sufletesc de care suferă omul modern și pe care nici un progres tehnic sau științific nu este în stare să-l umple. Chiar dacă lumea de astăzi trăiește într-o epocă de crize și experiențe dureroase, Dumnezeu, Care lucrează atât în și prin oamenii religiilor, cât și prin oamenii de știință și de bună credință de pretutindeni, după harul lor, va lumina sensul existenței și va ajuta

³ H. Schmidinger, *Der mensche ist Person. Ein christliches Prinzip in theologischer und philosophischer Sicht*, Tyrolia, Innsbruck – Wien, 1994, p. 291; Paul Ricoeur, *La persona*, Morcelliana, Brescia, 1997.

⁴ Pr. Dr. Ion Stoica, *op. cit.*, p. 24.

lumea să își păstreze identitatea și demnitatea umană, iar pe oameni să înțeleagă că a fi fiii unui anumit neam istoric nu exclude frățietatea cu fiii altor neamuri, întrucât, în cele din urmă, toți suntem frați, având ca Tată pe Dumnezeu. În acest sens, singura relație care justifică existența este relația de iubire bazată pe jertfa de sine, și singura cale care facilitează relația de comunicare a existenței, este calea iubirii, adică iubirea lui Dumnezeu, pe care trebuie să o învățăm toți în cele din urmă, dacă vrem să ajungem la un *modus vivendi* care să garanteze demnitatea și supraviețuirea întregii umanități și a creației. Putem spune astfel că dialogul asigură chiar supraviețuirea națiunilor, adică a popoarelor, sau mai corect spus, a culturilor⁵ care se identifică cu popoarele respective, le conservă identitatea și le asigură perenitatea, și nicidecum cu rasele, deoarece din punct de vedere, nu factorul genetic și ereditar este cel care ne diferențiază, ci cel cultural și spiritual.

Când spunem lucrul acesta, în perspectiva extinderii Uniunii Europene, ne gândim că această structură pluriculturală și suprastatală, trebuie să se străduiască să realizeze în primul rând o dezvoltare cultural – spirituală regională, și nicidecum o integrare mai mult sau mai puțin bazată pe forță și pe structuri socio-politice și economice. Dezvoltarea cultural – spirituală a tuturor statelor înglobate va asigura valoare și trăinicie Uniunii Europene și o va feri de ispita de a deveni un simplu imperiu politic și economic. Este gresită tendința de a se impune cu orice pret modelul economic și cultural occidental și considerat universal valabil, fundamentat pe relativizarea și pervertirea valorilor morale, religioase, culturale, artistice cu grave consecințe: laxism și libertinaj moral; consumism, bunăstarea materială și căutarea plăcerii; sincretism religios; cultura morții etc., considerate paradoxal a constitui comoditatea și calitatea vieții. Dar ce sens mai poate avea viața, când prin pervertirea ei axiologică și-a pierdut total sensul existenței?

În zilele noastre, lumea face eforturi tot mai sustinute pentru crearea unui climat de apropiere, de încredere, de înțelegere și colaborare între oameni și popoare care să le asigure securitatea existenței și conviețuirea

în armonie cu semenii. Dar dacă nu va tine seamă și de dimensiunea spirituală a omului prin factorul religioase, care să asigure oamenilor experiența întâlnirii cu Dumnezeu prin dimensiunea transcendentă, șansele sunt minime, pentru că nimic din cele pur naturale nu sunt stabile, mai ales când sunt închise în imanentul plat. Tendința spre realizarea unei comunități globale este un proces aflat în plină desfășurare, o evidentă „devenire” istorică⁶, care se consumă indiferent de dorințele sau obiectivele noastre și care este accelerat de factori neutri din punct de vedere religios. Desigur, realizarea unității creștine și într-un sens larg a întregii umanități, este și trebuie să rămână o dorință sacră a fiecărui om de bună credință care își raportează conștiința la testamentul Domnului Iisus Hristos, „ca toți să fie una” (Ioan 17, 21), precum și la faptul că întreaga creație este destinată să devină Biserica lui Dumnezeu. Pe de altă parte să nu uităm că unitatea este una și globalizarea este alta⁷, iar globalizarea, cel puțin în modul în care este percepută astăzi, nu va putea să asigure unitatea și supraviețuirea lumii. Noi am făcut deja experiența unei globalizări forțate (comunismul), care a sfâșiat și mai mult unitatea lumii. De aceea, când suntem nevoiți să ne confruntăm tot cu o globalizare, chiar dacă de data aceasta este la nivel regional, este normal să nu mai avem încredere și să fim precauți, încercând împreună să lămurim problema pe cât este cu putință, pentru o înțelegere corectă a ei și deci pentru aflarea adevărului,

⁵ A. Gambino, *Gli altri e noi: la sfida del multiculturalismo*, Il Muligno, Bologna, 1996.

⁶ R. Robertson, *Globalization. Social Theory and Global Culture*, Sage, London, 1992; A. Minc, *La mondialisation hereuse*, Plon, Paris, 1997; Zygmunt Bauman, *Dentro la globalizzazione. Le conseguenze sulle persone*, Laterza, Roma – Bari, 1999; H.P. Martin, H. Schumann, *La trappola della globalizzazione*, Raetzia, Bolzano, 1997; J. Habermas, *La costellazione postnazionale*, Festrinelli, Milano, 1999; Antony Giddens, *Il mondo che cambia. Come la globalizzazione ridisegna la nostra vita. Il Muligno*, Bologna, 2000; J. Rifkin, *le siecle biotech, le commerce des gens dans le meilleur des mondes*, la Decouverte, Paris, 1998.

⁷ Georgios Mantzarides, *Globalizare și universalitate*, Editura Bizantină, București, 2004. Vezi și Georgios Mantzarides, *Globalization and Universality: Chimera and Trth*, în *Christian Bioethics*, 1 (2002), p. 199 – 207.

spre a realiza o implicare personală responsabilă. Aceasta este o problemă delicată pe care nici societatea singură și nici religiile singure nu o vor putea soluționa, atâta vreme cât nu există conlucrare, adică dialog, ci mai degrabă numai atitudini exclusiviste, relativiste, reductioniste sau posesive cu privire la adevăr, care nu fac altceva decât să-l fărâmițeze și mai mult, și să-l facă să devină obscur, denaturându-l ori chiar conceptualizându-l. În acest proces, diferite religii au jucat deja un rol foarte important. Asadar, înainte de a ne referi la contribuția religiilor privind datoria lor față de edificarea unei comunități mondiale, se cuvine să recunoaștem responsabilitatea lor față de multe dintre paginile negre ale istoriei mondiale și să înțelegem și noile împrejurări în care sunt obligate să activeze⁸.

Dacă aruncăm o privire asupra evoluției percepției religiei în secolul trecut, observăm că intrarea în secolul al XX-lea a fost dominată de un scepticism generalizat în ceea ce privea atât rolul cât și viitorul religiei în societatea modernă. A fost perioada în care gândirea occidental – europeană ducea la extrem consecințele pozitivismului epistemologic, „profetii suspiciunii” anunțând cu multă emfază caracterul retrograd, inutilitatea și iminenta dispariție a religiei. Puternic influențat de teologia antropologică a lui L. Feuerbach (1841), Marx a fost primul teoretician social care a văzut în religie unul din factorii principali ce se opune progresului și schimbării sociale. „Religia este opiumul popoarelor”, „este doar soarele iluzoriu care se rotește în jurul omului atâta timp cât omul nu se rotește în jurul său însuși” susținea Marx în anul 1844. Din perspectiva sa, societatea viitorului, în care diferențele de clasă vor fi eliminate și care va da naștere omului nou, va fi una în care religia va fi o chestiune de istorie. Mergând mai departe în aceeași direcție, Nietzsche⁹ anunța în 1885 prin intermediul nebunului din Așa grăit-a Zarathustra,

⁸ Anastasios Yannulatos, *Ortodoxia și problemele lumii contemporane*, Editura Bizantină, București, 2003, p. 17.

⁹ E. Mirri, *La Metafizica di Nietzsche*, Alfa, Bologna, 1961, p. 89; G. Penzo, M. Nicoletti, *Nietzsche e il cristianesimo*, Morcelliana, Brescia, 1982.

moartea lui Dumnezeu si nasterea lui *der Ubermensch* (super omul), care nu cunoaste altă lege în afara propriei vointe, pentru ca nu cu mult mai târziu Freud cu psihanaliza lui să pretindă a da loviturile finale religiei si persoanei religioase. Viitorul unei iluzii (1927), lucrarea în care Freud vorbește nemijlocit pe tema rolului si al viitorului religiei, se încheia pe un ton cinic, cu pretentii programatice de actiune, ce se doreau a se rezolva în mod irevocabil această „maladie” a societății moderne¹⁰.

Dacă privim în trecut la cele două mii de ani de istorie creștină, vom fi copleșiți atât de bucurii, cât si de dezamăgiri. Motivele bucuriei si ale satisfacției sunt următoarele:

– Supraviețuirea Bisericii. Biserica s-a născut într-o lume ostilă si a suferit grave persecuții, nu doar în timpul primelor secole, dar si în zilele noastre¹¹. În pofida lor, ea încă există si aceasta demonstrează că ea este o realitate divino – umană destinată să supraviețuiască vicisitudinilor istoriei si să-i conducă pe oameni la înviere, adevăr acceptat de însuși marele persecutor Iulian Apostatul, care mărturiseste în agonia de muribund: „Ai învins Galileene!”

– Misiunea Bisericii s-a împlinit în ciuda existenței ei într-o varietate de culturi. Nu si-a pierdut identitatea divino – umană si nu a desființat nici identitatea cultural – spirituală a popoarelor în care s-a întrupat, ci dimpotrivă, le-a asigurat identitatea si le-a salvat demnitatea, devenind factorul de coeziune socială al lor. Biserica nu poate supraviețui decât numai în lume, descoperind noi dimensiuni ale chemării sale în lume.

– Dintru început a fost si un factor cultural de prim rang având o influență asupra culturii nu doar în Imperiul Bizantin dar si în Occidentul

¹⁰ Silviu Rogobete, *Religie si schimbare socială. Câteva reflexii asupra rolului religiei în societatea contemporană*, Colegiul Noua Europă, București, 2002, p. 124.

¹¹ Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. I, E.I.B.M.B.O.R., București, 1991, p. 83 – 91; Pr. Prof. Dr. Ioan Rămureanu, *Istoria Bisericească Universală*, vol. I, E.I.B.M.B.O.R., București, 2004, p. 60 – 68; Paul Allard, *La persecution de Diocletian et le triomphe de l’Eglise*, 2 vol., ed. 2, Paris, 1908; H. Leclerc, *Les martyrs. Recueil de pieces authentiques sur les martyrs depuis les origines du christianisme jusqu’au XX siecle*, Paris, 1903.

Evului Mediu. Chiar în vremurile moderne, când Biserica, în societățile respective, a fost oficial și programatic ori sistematic marginalizată, fiind considerată factor irelevant și nesemnificativ în creația culturii umaniste, ea nu a încetat și nu încetează să rămână factor generator și promotor de cultură și spiritualitate. Multe din valorile umaniste și spirituale ale societății moderne nu sunt altceva decât principii, valori și (re)surse crestine. Cu deosebire în noul mileniu mesajul Bisericii va fi credibil doar prin mărturia faptelor și printr-o renaștere monahală de dimensiuni impresionante, după cum mărturiseste Mitropolitul Ioan Zizioulas¹².

1. Religia și factorii religioși – mereu prezenți în viața umanității

Indiferent cât de nefastă a fost influența lui Marx, Nietzsche și Freud asupra omului modern, o analiză a secolului al XX-lea ne arată cu totul altceva. Este ceea ce Anthony Giddens¹³ numea atât de elocvent *the return of the oppressed*, revenirea în forță în ultimele decenii ale secolului a factorului religios programatic oprimat¹⁴. Virgil Nemoianu, răspunzând la întrebarea „crește sau scade religiozitatea în lume?”, confirma recent același lucru. Sondajele din ultimii ani¹⁵ revelează faptul că peste 90% din populația României este religioasă (86% aparținând Bisericii Ortodoxe Române), peste 60% participă la servicii religioase cel puțin cu prilejul marilor sărbători, 1,7% frecventează Biserica cu regularitate. Această situație poziționează România pe primele locuri în Europa. Însă, paradoxal, România, ocupă în același timp, locuri fruntase și în majoritatea sondajelor internaționale referitoare la avort, corupție și

¹² Mitropolitul Ioan Zizioulas al Pergamului (Patriarhia Ecumenică), *Cuvântare ținută la Mănăstirea Balamand* (Liban), 04.12.1999, [www.balamand.edu.lb/theology/Zizioulas Lecture](http://www.balamand.edu.lb/theology/Zizioulas%20Lecture).

¹³ Antony Giddens, *Il mondo che cambia. Come la globalizzazione ridisegna la nostra vita*, Il Mulino, Bologna, 2000, p. 57.

¹⁴ Silviu Rogobete, *op. cit.*, p. 2.

¹⁵ www.recesamant.ro și www.infoeuropa.ro – un eurobarometru realizat de Comisia Europeană/Uniunea europeană în toamna anului 2005.

criminalitate. Or, tocmai acest contrast frapant face si mai mult ca studiul religiozității, al impactului ei social precum si al potentialului ei de a fi un factor credibil al îmbunătățirii vietii sociale, să devină un imperativ al vremurilor noastre¹⁶.

Ca să putem înțelege rolul religiei la început de mileniu trei, posibilitățile, provocările si capcanele ori cursele cu care se confruntă omul religios si Biserica contemporane, nu trebuie să ne oprim doar la teorii sociale referitoare la modernitate si la modernitatea târzie sau postmodernitate¹⁷. Pentru a avea o mai responsabilă înțelegere si apropiere a faptului religios, trebuie să avem în vedere în primul rând studiul marilor traditii religioase ale umanității. Cuvântului religie îi sunt asociate două etimologii latine: una este cea derivată din verbul „reculegere” – a reveni în urmă prin lectură, cuvânt, gândire, a reculege – care sugerează legătura cu trecutul, cu o traditie. Religia devine astfel aducerea aminte a unui trecut, actualizare permanentă a acestuia. Cealaltă etimologie provine din „religare” si are sens de „a lega”, „a fixa”, asa cum se întâmplă în multe regiuni ale lumii: religia uneste, construiește si fundamentează coeziunea socială¹⁸, coeziune socială care, pe lângă

¹⁶ Silviu Rogobete, *op. cit.*, p. 75.

¹⁷ Despre postmodernitate si caracteristicile sale a se vedea: H. Bertens, *The Idea of Postmodern*, A. History, Routledge, London – New York, 1995; Ph. Bery, A. Wernick, *Shadow of Spirit. Postmodernism and Religion*, Routledge, London – New York, 1992; Jean-Francois Lyotard, *Reecris la modernite, Galilee*, Paris, 1998; Konrad Lorenz, *Cele opt păcate capitale ale omenirii civilizate*, Editura Humanitas, Bucuresti, 2006; Richard Rorty, *Ambiguités et limites du postmoderne*, Vrin, Paris, 1994.

¹⁸ Lect. Drd. Mihail Anton, *Abordări sociologice privind relatia dintre religie si securitate*, în volumul *Implicatii ale religiilor asupra securității în contextul extinderii U.E.*, Editura Universității Nationale de Apărare „Carol I”, Bucuresti, 2006. La pagina 160 din volumul citat, autorul enumără următoarele functii ale religiei: „functia de unitate, solidaritate si coeziune socială; functia de legitimizare a organizării sociale, a scopurilor si actiunilor societății; functia de control social, prin impunerea unui set de norme morale; functia ontologică de explicare a lumii; functia de identificare socială a indivizilor si a grupurilor; functia de reglare psihoactivă”. tinând seama de contextul lucrării, noi insistăm mai mult asupra functiei unificatoare care construiește si fundamentează coeziunea socială. Desigur există si păreri ce consideră că religia are si o functie dezintegratoare. Wach Joachim, *Sociologia religiilor*, Editura Polirom, Iasi, 1997, p. 56.

competența religioasă, dispune și de aportul limbii, al tradiției istorice și al atașamentului de un anumit teritoriu. Aceasta înseamnă o cultură comună, modele și norme de comportament unitare. Religia a avut în evoluția sa istorică sensuri diferite, după faptele semnificative din viața societății. Religia poate însemna norme morale, rituri, dar și modul de a gândi, de a se raporta la sacru și de a trăi sacrul, propriu unui grup, deci înseamnă un sistem de viață al grupului respectiv, sau, cum este cazul la români, un factor constitutiv al etnogenezei. În trecut, religiile influențau toate aspectele vieții umane deținând o complexă competență: se îmbinau ori se întrepătrundeau cu filozofia, legislația, politica, arta, formele de recreație.

Însă în epoca noastră modernă secularizată, aceste sectoare ale vieții au dobândit ipostaze și consistente autonome speciale. Foarte mulți factori indiferenți din punct de vedere religios, precum dezvoltarea științifică și tehnologică accelerată, dreptul internațional, organismele internaționale care acționează în baza unor programe de perspectivă mondială, au fost caracterizați ca produse secularizate¹⁹ ale religiei, și în special ale culturii creștine. Acești factori „nereligioși” nu trebuie înfrunțați ca adversari, ci abordați ca parteneri în înfăptuirea idealurilor universale spirituale care urmăresc înțelegerea și apropierea universală. Ceea ce se cere nu este tutelarea sau crearea unui front comun al religiilor împotriva altor forte spirituale ale lumii contemporane, într-o mentalitate ofensivă de tipul cruciadelor²⁰ ci, o contribuție substanțială la abordarea circumstanțelor nou – create, prin conlucrarea tuturor factorilor într-un dialog deschis ambelor dimensiuni, verticală și orizontală (transcendentă și imanentă). Totuși, în pofida acestei disponibilități pozitive, rolul esențial al religiei este indiscutabil. Nu este permisă o contribuție care să reducă

¹⁹ K. Lowith, *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia e della storia*, Comunità, Milano, 1965; C. Dawson, *Il cristianesimo e la formazione della civiltà occidentale*, Rozzoli, Milano, 1997; H. Blumenberg, *La legittimità dell'età moderna*, Genova, 1992.

²⁰ Anastasios Yannoulatos, *op. cit.*, p. 21.

la o simplă încercare de înțelegere intelectuală, la câteva remedieri neînsemnate și al o explicație de suprafață a fenomenelor. În multe cazuri, cugetarea religioasă este datoare să renunțe la rolul de simplu exeget. Are datoria de a se exprima cu îndrăzneală, cu o viziune și o acuitate profetică, în legătură cu marile probleme care solicită contemporaneitatea²¹. Aceasta înseamnă ca religia să-și ia în serios dimensiunea ei profetico – eshatologică, contribuind cu toate mijloacele sale specifice la îmbunătățirea vieții credincioșilor. Este chemată să se implice în problemele reale ale vieții²².

2. Importanța și rolul religiilor la începutul celui de-al treilea mileniu

Religia este o componentă importantă a culturii politice în multe țări²³, și aceasta datorită puterii ei de a legitima autoritatea laică. Se spune despre religie că, pretinzând că se află deasupra lumii pământestii, mai degrabă oferă decât primește legitimitate²⁴. Lucrul acesta se observă foarte clar în istoria poporului român. Toate marile momente și evenimente social – politice care i-au marcat existența, au fost legitimate și încununate chiar de evenimentele religioase și bisericesti (de pildă, în anul 1330 s-a înființat Statul feudal țara Românească, în anul 1359 a fost recunoscut oficial de către Imperiul Bizantin și Patriarhia Ecumenică prin înființarea Mitropoliei Ungrovlahiei²⁵). Este îndeobște cunoscut faptul că statele comuniste au încercat să construiască o cultură politică din

²¹ Pr. Dumitru Stăniloae, *Ascetica și mistica ortodoxă*, Editura Deisis, Alba Iulia, 1993.

²² Anastasioas Yannoulatos, *op. cit.* p. 18

²³ Remond Rene, *Religie și societate în Europa*, Editura Polirom, Iași. „Religia continuă să rămână un factor geo – politic și o cheie pentru înțelegerea relațiilor internaționale în unele zone ale continentului”, p. 26.

²⁴ Sava Ionel Nicu, *Studii de securitate*, Centrul Român de Studii Regionale, București, 2005, p. 40 – 42.

²⁵ Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. I, ed. 2, E.I.B.M.B.O.R., București, 1991, p. 255 – 256.

care religia era eliminată. Religia nu avea nici un rol în construcție socialismului și în formarea omului nou, fiind doar „un atribut al celor nefericiti care erau forțati să îndure fărădelegile capitalismului”²⁶. Începând cu ultimul deceniu al secolului trecut, statele est – europene, foste comuniste, au permis din nou, în mod oficial, exprimarea tradițiilor religioase în legătură cu care comunismul a eșuat în efortul său de a le elimina²⁷. Simultan cu renasterea Ortodoxiei în republicile slave și în România, a avut loc și o renaștere islamică care a traversat Asia Centrală, urmărindu-se prin ea reafirmarea identităților pe care Moscova le suprimase vreme de decenii. De fapt, adevărata redesteptare globală a religiei s-a produs câteva decenii mai devreme, începând cu a doua jumătate a secolului al XX-lea, când modernizarea sub expresie economică și socială a devenit globală în toată amploarea. Astăzi, importanța religiei se evidențiază dramatic prin resurgenta Islamului, mișcările fundamentaliste de inspirație islamică răspândindu-se într-un ritm rapid, deoarece par să răspundă aspirațiilor umane și nemulțumirilor față de societatea contemporană. O problemă delicată ce care se confruntă societatea europeană contemporană, chiar în contextul extinderii Uniunii, în afară de pluralismul și sincretismul religios, și raportarea lor la adevăr, o constituie prezenta tot mai simțită a islamismului. Această problemă trebuie abordată cu multă seriozitate, cu competență, și totodată cu multă delicatete și sensibilitate, pentru că în esență este vorba de o întâlnire între civilizații și culturi total diferite, ce se exprimă prin sensibilități specifice, care sub nici o formă nu trebuie stărnite ori neglijate. Să nu uităm că dincolo de specificul fiecăreia, monoteismul este factorul de coeziune a celor trei mari religii care se întâlnesc acum în Europa – creștinismul, iudaismul și islamismul – întrucât toate trei sunt de sorginte avraamică și aceasta ar face să se impună în Europa dialogul interreligios și dialogul cu toți oamenii de pretutindeni, nu dor cel ecumenic și interconfesional, care și-a făurit deja o tradiție în acest sens.

²⁶ *Ibid.*, vol. III, p. 280 – 281.

La modul general, religia este relevantă în orice conflict, deoarece vorbește de viață și de moarte, de război sfânt sau de război drept. Religia, în epoca contemporană, continuă să fie o prezentă vie în viața umanității, indiferent de spațiul geografic, și cu atât mai mult, am putea spune lucrul acesta pentru spațiul Uniunii Europene, unde creștinismul este o componentă esențială a identității europene. Creștinismul și-a pus pecetea asupra continentului european. Cultura și spiritualitatea europeană este de sorginte creștină și poartă încă amprenta eclesiastică, și tocmai aceasta este caracteristica dominantă a Europei. Este adevărat că acum lumea occidentală secularizată este plină de contradicții. Pe de o parte ateismul și rationalismul ocupă poziții solide, ca și secularizarea care arată că în societatea occidentală religia își pierde din importanță pe care o avea în trecut în funcționarea sistemului social²⁸, însă pe de altă parte nici legiferarea și generalizarea dreptului la credință nu sunt minimalizate. La fel, în spațiile fostelor state comuniste, unde se edifică societăți democratice, libertatea credinței este garantată prin lege și în mare parte respectată în viața societății. Se poate afirma că procesul de extindere în Răsărit a democrației și economiei libere, cu tehnologie avansată, a indus un model de societate europeană, în curs de edificare, în care problemele religiei și credinței au încetat să mai fie abordate ca „afaceri de stat”. De aceea, în acest spațiu european tensiunile și conflictele religioase se pot transforma mai greu în ciocniri violente, armate. Acesta este un semn edificator că în momentul în care religia se poate manifesta în condiții de libertate ea poate deveni un element de stabilitate care nu trebuie ignorat ori neglijat.

Europa unită își construiește în prezent relația cu religia sub forma a ceea ce istoricul Rene Remond numea o „secularizare amiabilă”²⁹. Locul

²⁷ *Ibid.*, vol. III, p. 281.

²⁸ Wilson Bryan, *Religia din perspectivă sociologică*, Editura Trei, București, 2000, capitolul „Secularizarea și efectele sale nelinistitoare”, p. 171 – 205.

²⁹ Remond Rene, *op. cit.*, p. 37; Bogdan Tătaru Cazaban, *Europa și pluralitatea religiilor. Pentru o cultură comună*, în revista 22, Anul XV (852), 07.07.2006 – 13.07.2006, p. 3

separatiei radicale si uneori violente între opinia religioasă, rezervată spatiului privat si puterea politică, în sfera nevăzutului si cea a vizibilului, separatie care inaugurează autonomia societății moderne, este luat de o viziune potrivit căreia distinctia domeniilor de competentă nu înseamnă si irelevanta lor reciprocă. Cu alte cuvinte, faptul că religia nu mai legitimează politicul si statul își asumă o neutralitate principală față de credintele religioase nu echivalează cu a nu recunoaste sau a nu valorifica rolul religiei în spatiul public. Întrebarea este: Cum gândim acest rol? Care sunt ratiunile care ne determină să-l recunoastem si chiar să-l încurajăm? Ce anume justifică prezenta religiosului într-o societate care, după cum spune Marcel Gauchet³⁰, se articulează deliberând asupra ei însăși fără a se referi la ceea ce o transcende? Desi religia este un fenomen si un proces dinamic pe care nimeni nu-l mai poate contesta astăzi, iar celebra expresie formulată de scriitorul Andre Malraux – „secolul XXI va fi unul religios sau nu va fi deloc” confirmă ideea că în acest secol religiile cunosc un reviriment fără precedent, totusi, asistăm astăzi si la o redimensionare a constiintei de sine a religiilor din spatiul lor de actiune. Mai întâi prin însusi faptul că astăzi în Europa se propun noi religii si noi secte în baza libertății care contestă valoarea si legitimitatea vechii religii crestine.

O privire lucidă asupra fenomenului religios contemporan, la nivel global, ne face să înțelegem că în actuala situatie de pluralism religios, religiile sunt în competitie unele cu altele, deoarece considerând că posedă adevărul religios, tind să prevaleze asupra altor religii. Or, în acest caz, nu mai poate fi vorba de functia de coeziune socială a religiei. Potrivit lui W. Joachim, în această situatie a pluralismului, religia își pierde functia de integrare si, în anumite situatii, poate genera stări de tensiune. Astăzi există initiative concrete de a construi, tinând seama tocmai de ponderea civilizatională a religiei, solidarității regionale, cu scopul de a

³⁰ Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Editura Gallimard, 1985; Idem, *La religion dans la démocratie*, Editura Gallimard, 2003.

asigura stabilitate si cooperare. Realismul elementar al oricărui proiect politic obligă la dialogul cu credintele religioase traditionale care au dat alcătuirea profundă a unei societăți, indiferent de sensul deciziilor sale ulterioare³¹. Ajungem astfel la argumentul istoric al revelației religiei. Cu toate că actuala Constituție Europeană nu include în preambul referința la „rădăcinile creștine”³². Europa nu poate să nu-și recunoască originea istorică: ea datorează creștinismului atât principiul de unitate (vizibil mai cu seamă în primul mileniu), cât și actuala divizare confesională, astfel încât s-a vorbit de mai multe Europe religioase, fiecare cu propria sa raportare la modernitate³³.

Drept urmare, religia reprezintă un factor determinant, prezent în toate relațiile de viață. Statele europene au afirmat apartenența lor la credința în Dumnezeu în textul din Constituțiile lor. Mostenirea religioasă este precizată chiar în Constituțiile unor state ce se numesc laice. Spectrul larg al relațiilor juridico – religioase, referitoare la Bisericile de stat și laicitate, neutralitate și cooperare își au originea în imanenta diversitate din țările comunitare. Cum ar fi spre exemplu: Franța prezintă șapte sisteme legislative religioase diferite. Particularitățile lor se întâlnesc în Alsace – Moselle, în Guyana ori La Mayotte. Regatul Unit trebuie să țină cont de nevoile (cerințele) religioase începând cu cele din Anglia și Scoția și continuând cu cele din Irlanda de Nord până în țara Galilor și cu altele³⁴. Grecia, în schimb, are un statut aparte în Sfântul Munte Athos, iar în Germania, prin particularitățile legate de fiecare land în parte. Unele țări comunitare o atenție sporită factorului religios al diferitelor comunități prin încheierea de tratate între stat și respectivele comunități religioase. Această diversitate se află într-o permanentă

³¹ Bogdan Tătaru Cazaban, *op. cit.*, p. 3.

³² Joseph Ratzinger, Marcello Pera, *Senza Radici. Europa, relativismo, cristianesimo, islam*, Mondadori, Milano, 2004.

³³ Bogdan Tătaru Cazaban, *op. cit.*, p. 4.

³⁴ Prof. Gerhard Robberts, *Relațiile juridice între Stat și comunitățile religioase în Europa*, Universitatea din Trier – Germania, traducere de Ana – Maria Racu, în revista „Teologie și Viată” – www.trinitas.ro

miscare în statele Comunității Europene. Dar este vorba de o miscare ce tinde spre convergență întrucât sistemele legislative religioase într-un anumit sens, converg în Europa. Legăturile și relațiile Stat – Biserică pot cunoaște soluții de tipul celei din Suedia ori se pot prezenta sub forma unei destinderi ce caracterizează această relație în Anglia. În Germania schimbările au vizat probleme sau aspecte, cum ar fi predarea religiei, jurisdicția bisericească ori statutul diferitelor asociații. Structuri care erau inițial antagonice își dovedesc acum forța de cooperare. Există o convergență spre autodeterminarea elementului religios, dar și una în sensul unei colaborări între stat și comunitățile religioase. Încercările istorice de marginalizare a religiei, ca un fenomen social printre alte fenomene sociale, au esuat în statele membre ale comunității. Problemele religioase dețin pretutindeni un loc deosebit, special, în viața publică.

Modelul societății civile, centrat în ultima perioadă pe ideea de stat, nu poate asimila în mod corespunzător religia în unicitatea ei. Acest *infinitum internum* împiedică orice încercare de mediatizare permanentă a elementului religios, prin atribuirea acestuia unor sfere de interese limitate și particulare. Având ca fundament libertatea de conștiință, sistemele legislative din Uniunea Europeană converg și în sarcinile fixate pentru viitor. Într-o libertate religioasă recunoscută, religia trebuie să se bucure de locul corespunzător. Pe cât de puțin se poate lipsi de religie în transmiterea rădăcinilor ei culturale – dacă se dorește neapărat a fi cu adevărat europeană – pe tot atât de puțin îi este îngăduit Uniunii Europene să minimalizeze rolul religiei la cel de simplu furnizor de valori³⁵. Religia nu este o *ancilla in ethicis* pentru stat. Ea nu este nici un paravan folositor doar pentru diferite interese economice și religioase și nici un „muzeu” cultural – istoric pentru Uniunea Europeană. Religia trebuie să aibă locul ei propriu în Uniunea Europeană și un rol la realizarea libertății oamenilor. Ea are misiunea de a asigura oamenilor o viață împlinită. A da suflet Europei înseamnă a trezi conștiința identității religioase – spirituale

³⁵ *Ibid.*

a europenilor occidentali, ale garanta existenta personală si demnitatea proprie, a-i ajuta să redescopere sensul existentei prin redeschiderea perspectivei transcendentului si ale arăta tinta spre care trebuie să se îndrepte. Pentru că la ora actuală, Occidentul trăiește o profundă criză de natură religioasă si culturală, oamenii fiind dezorientati si bulversati din punct de vedere spiritual, pe de o parte, prin libertatea înteasă ca libertinaj si consumism iresponsabil, prin relativizarea ratiunii, a stiintelor si a valorilor perene, iar pe de alta prin sincretismul si pluralismul religios multicultural în care trăiesc.

Uniunea Europeană trebuie să includă religia în dimensiunea sa institutională. Ignorând acest lucru, nu face decât să conteste aspectele esentiale ale vietii cetătenilor ei. Religia există în cadrul institutiilor cu viata ei specifică, iar Uniunea Europeană este obligată să respecte acest lucru³⁶. Ca un garant al principiilor democratice Uniunea Europeană trebuie să răspundă în mod corespunzător la nevoile populatiei. Acest lucru este valabil si pentru nevoile religioase ale oamenilor si ale institutiilor. Uniunea Europeană are obligatia să intre în dialog oficial cu Bisericile si comunitățile religioase. Initierea acestui dialog presupune respectarea unor serii întregii de drepturi comunitare primare si secundare³⁷. Uniunea Europeană trebuie desigur să tină seama si de situatia juridică a Bisericilor. În construirea unui sistem legislativ religios european, fundamentul trebuie să fie si să rămână respectarea sistemelor din fiecare țară a comunității³⁸, si aceasta se poate realiza numai printr-o conlucrare ce membrii desemnati de toate Bisericile respective. Bisericile europene detin însă propriile drepturi de suveranitate si acestea nu există în mod izolat. Drepturile de suveranitate sunt si rămân în relatie cu alte îndatoriri de ansamblu ce vizează binele comun. Aceasta presupune să se tină seama

³⁶ *Ibid.*

³⁷ Glen Johnson & Symonides Janusy, *The Universal Declaration of Human Rights*, UNESCO Publishing, 1998; Witte John Jr. & Johan D. Van der Vyver, *Religious and Discrimination in International Law*, Martinus Nijhoff, 1991.

³⁸ Prof. Gerrhard Robbers, *op. cit.*, p. 89.

si de religie, de nevoile religioase ale omului contemporan din si cu Uniunea Europeană. Uniunea Europeană trebuie să țină cont mai mult ca înainte de ceea ce reprezintă religia în sine³⁹, deoarece ea poate să devină factorul ei de coeziune si de stabilitate, asigurându-i dimensiunea verticală de spiritualitate.

3. Importanta si locul Bisericii Ortodoxe în constructia europeană

În calitate de continuatoare fidelă si autentică a Cincizecimii primare – Biserica Ortodoxă are un rol de seamă în constructia europeană. Ea aduce mai întâi un tezaur liturgico – sacramental nepretuit, însă în acelasi timp si o experiență si un duh nou, de viață creștină, păstrat în continuitate neîntreruptă cu Biserica primară si în dialog permanent cu contextul istoriei prin cele două dimensiuni ale teologiei ale teologiei ei, verticală si orizontală, care i-au asigurat un echilibru continuu. Rolul Bisericii Ortodoxe în aceste vremuri de schimbări majore la nivel mondial, poate fi înțeles în functie de Crucea lui Iisus Hristos, care ne imprimă disponibilitatea de jertfă si ne face să devenim responsabili de faptele noastre; de Învierea Domnului Iisus Hristos, care dă speranță învierii noastre; de Cincizecimea trăită la fiecare Sfântă Liturghie euharistică, si de Înălțarea lui Iisus Hristos ce ne dă perspectiva ridicării din starea de păcat în care ne aflăm. Aceasta este înainte de toate, o misiune a comunității, o misiune de comuniune, deoarece comunitatea trebuie să reflecte dragostea⁴⁰. Mântuitorul ne dă îndemnul: „Să vă iubiti unii pe alții... Întru aceasta vor cunoaste toti că sunțeti ucenicii Mei, dacă veti avea dragoste între voi” (Ioan 13, 34). Istoria Bisericii Ortodoxe poate fi ea însăși un bun exemplu pentru ceea ce se dorește a fi Uniunea Europeană. Biserica a contribuit din plin la progresul moral – spiritual al popoarelor, devenind o adevărată mamă a lor. Biserica s-a identificat

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ Boris Bobrinsky, *Taina Bisericii*, traducere de Vasile Manea, Editura Patmos, Cluj – Napoca, 2002, p. 53 – 54.

întotdeauna cu năzuințele neamului pe care l-a slujit, luând parte, cu mijloacele ei specifice, la lupta de eliberare socială sau națională⁴¹. Ea a contribuit la formarea și consolidarea conștiinței naționale, la progresul și fericirea popoarelor la care a fost trimisă⁴². Ortodoxia reprezintă Biserica una, care se manifestă în deplinătatea ei, într-o plenitudine de Biserici locale. Biserica locală asimilează în identitatea ei elementele specifice națiunii, culturii și limbii poporului respectiv⁴³. Dumnezeuiasca revelație și botezul creștin nu s-au dat cu scopul uniformizării creației și a suprimării varietății naturale și istorice a omului. Botezul creștin șterge doar păcatele celui botezat, nu și identitatea etnică a acestuia. Viața ne demonstrează că după mai multe veacuri de la îmbrățisarea creștinismului, diferitele popoare n-au încetat a fi ceea ce au fost la început – comunități umane distincte prin naționalitate, limbă, simțire, cultură și tradiție specifică⁴⁴.

Ființa umană devine universală și trăiește universalitatea nu doar spațial ci și temporal, interesată fiind și rugându-se pentru întreaga lume și pentru întreaga creație – care a fost binecuvântată de Dumnezeu Creatorul, Stăpânul, Pantocratorul și Proniatorul. Această universalitate creștină este nu numai o unificare a lumii, ci și un drum către o astfel de lume, spre Împărăția cea veșnică a lui Dumnezeu. Nimic nu poate fi mai elocvent și mai relevant în ideea unității și a universalității decât chiar mesajul liturgic, în cadrul căreia ne rugăm: „Pentru pacea a toată lumea, pentru bunăstarea sfințelor lui Dumnezeu biserici și pentru unirea tuturor...”⁴⁵; „Să ne iubim unii pe alții, ca într-un gând să mărturisim”⁴⁶; „Beti dintru Acesta totii, Acesta este Sângele Meu, al Legii celei noi,

⁴¹ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Ortodoxie și românism*, București, 1993, p. 54.

⁴² Pr. Prof. Dr. Dumitru Abrudan, *Bisericile locale și Biserica universală*, referat la Conferința teologică interconfesională, București, 1978, în revista „Studii teologice”, XXX, nr. 5 – 8, 1978, p. 4.

⁴³ *Ibid.*, p. 5.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 6.

⁴⁵ Liturghier, E.I.B.M.B.O.R., București, 2000, p. 126.

⁴⁶ *Idem.*, p. 157.

Care, pentru voi si pentru multi se varsă, spre iertarea păcatelor⁴⁷; „Unirea credintei si împărtășirea Sfântului Duh cerând, pe noi însine si unii pe altii si toată viata noastră lui Hristos Dumnezeu să o dăm⁴⁸. Toate aceste citate fac trimitere către unitatea eclesiologică, liturgică si euharistică a persoanei, a comunității, a neamului si a popoarelor Care-L preamăresc ca Domn si Stăpân pe Mântuitorul nostru Iisus Hristos. „Veniti toti credinciosii să ne închinăm sfintei Învierii lui Hristos, că, iată a venit prin cruce bucurie la toată lumea⁴⁹; „Pace lumii Tale dăruieste, bisericilor Tale, preotilor si la tot poporul Tău⁵⁰; iar la Slujba Vecerniei se reafirmă universalitatea căci „văzură ochii mei mântuirea Ta, pe care ai gătit-o înaintea fetei tuturor popoarelor; lumină spre descoperirea neamurilor⁵¹.

Prin urmare, unitatea creștină este realizarea pe pământ a ceea ce se continuă si se desăvârșeste în cer. Iar această realitate cerească este prefigurată de Biserica Lui Hristos care este „tipul si icoana întregii lumi”, după cum afirmă Sfântul Maxim Mărturisitorul.⁵² În relatie cu universalitatea creștină, globalizarea în sens profan pare a fi o traducere a acestei universalități ce caracterizează Biserica creștină, împlinită si desăvârșită fiind în Domnul Iisus Hristos. Percepția ori înțelegerea despre globalizare se dovedeste a fi însă contradictorie. Fenomen complex si variat, pentru unii este considerată ca o posibilitate de prosperitate si dezvoltare economică, unificată într-un sistem mondial, si cu răspândirea unui model unic de gândire si actiune. Pentru altii însă, este un fenomen promovat de noua ordine mondială care duce la transformarea popoarelor în mase de indivizi, al cărui punct culminant este relativizarea si anihilarea omului ca persoană. Omul contemporan trebuie să știe că societatea mondială nu se construiește prin asimilarea si omogenizarea

⁴⁷ Idem, p. 162.

⁴⁸ Idem, p. 171.

⁴⁹ Idem, p. 180.

⁵⁰ Idem, p. 185.

⁵¹ Idem, p. 43.

oamenilor, ci prin înălțarea lor la demnitatea persoanei, descoperindu-si chipul în Dumnezeu, făcând astfel posibilă o deschidere reală si autentică între oameni. Până acum , Europa s-a întemeiat pe interese economico-financiare si politice. A încercat, asadar, să multumească nevoile primare ale „omului contemporan”, dar tensiunile, conflictele si crizele n-au dispărut. Faimoasa „piramidă a lui Maslow” ne arată că acesta este nivelul cel mai de jos al nevoilor umane, într-adevăr, important dar incomplet si insuficient. Ar urma apoi nivelul secund – cel intelectual – si el necesar. Europa răspunde (chiar dacă imperfect si nedesăvârșit) acestui nivel, inclusiv prin circulatia ideilor si cu ajutorul mijloacelor mass-media. Are însă, nevoie imperioasă să-si creeze (si) nivelul superior, adică cel metafizic si spiritual – duhovnicesc, ce are misiunea esentială de a le identifica si ilumina pe cele inferioare. Fără acesta, „teocentrismul” si „prosopocentrismul” pe care îl propune si îl recomandă Crestinismul rămâne fără ecou, iar victima este însăși persoana umană. Fără acesta, omul se vede determinat si constrâns obedientei si slugărniceii nedemne, față de o societate impersonală sau în contrapozitie cu aceasta⁵³.

De aceea, omul european are nevoie de o personalitate proprie, de o identitate bine conturată, care să-i evidentieze si să-i remarce întreaga sa valoare. Fiindcă el creează Europa si nu invers. ^ai o alcătuiește pentru sine, pentru cei dragi si pentru generatiile viitoare. Este necesar să aibă un aport si o contributie substantială la unificarea si la consolidarea familiei umane, fie ea si europeană, deoarece Crestinismul este, prin excelentă, religia unității, a frățietății si a iubirii în Hristos Domnul. O Europă fără Iisus Hristos poate fi o înșelare si o accentuată dezamăgire, după cum a fost si comunismul. Desigur, o Europă cu Hristos ar fi o „utopie” ... adevărată si fericită!...

⁵² Appud, Constantin Costache, în *Ortodoxia* – Revista Patriarhiei Române, anul LV, nr. 1-2, ianuarie-iunie, 2004, p. 211.

⁵³ Pr. Arhim. Dr. Iuvenalie Ionascu, *Ortodoxie si putere politică în Uniunea Europeană*, în revista “Rost”, nr. 35/ianuarie 2006, p. 17.

Cu alte cuvinte, în contextul actual european, Biserica își definește tot mai evident rolul de spațiu și dimensiune coagulantă, prin iubirea și comuniunea în Domnul nostru Iisus Hristos. Modelul unității creștine transpune din scopul și dorința Bisericii de a constitui comuniunea deplină, care nu este absorbire, ci comuniune în adevăr și în dragoste. Această cale nu are alternativă: este calea Bisericii.⁵⁴ Această imagine a Bisericii care cuprinde credincioșii din atâtea locuri, vremuri și neamuri, uniți fiind prin credința în Hristos, trebuie să devină un factor catalizator pentru unitatea Europei, a popoarelor ei.

tinta și menirea Bisericii în construcția europeană este aceea de a-i aduna pe toți în Trupul Domnului nostru Iisus Hristos și de a extinde Cincizecimea asupra tuturor, respectându-le diversitatea proprie, fiindcă această diversitate nu desființează unitatea, ci o întărește și o îmbogățește, iar Cincizecimea tocmai acest lucru l-a arătat în istorie. Așa stând lucrurile, vom afirma și sublinia faptul că Biserica nu este o realitate închisă și nici închisată în ea însăși: ea este trimisă în lume și este deschisă către lume. Noile posibilități care se creează într-o Europă deja unită, și care își extinde granițele pentru a îmbrățișa popoarele și culturile din partea centrală și răsăriteană a continentului, dezvăluie o provocare pe care creștinii din Răsărit și din Apus sunt chemați să o întâmpine împreună. Cu cât vor fi mai uniți în recunoașterea și mărturisirea Unicului Dumnezeu, cu atât ei vor da expresie, consistentă și spațiu sufletului creștin al Europei, sfinteniei vieții, demnității și drepturilor fundamentale ale persoanei umane, dreptății și solidarității, păcii, reconcilierii, valorilor autentice ale familiei și apărării eco-teologice a creației. Europa întreagă are nevoie de bogăția culturală creată de și în Creștinism. A unit pe cei mulți care erau de etnii și limbi diferite într-o înțelegere duhovnicească comună. I-a învățat limba iubirii, limbă pe care trebuie să o învețe toți cetățenii Uniunii Europene. Ei trebuie să înțeleagă că, deși a trecut vremea

⁵⁴ Declarația comună a Sanctității Sale, Papa Ioan Paul al II – lea și a Prea Fericirii Sale, Patriarhul Teoctist, în „*Orthodoxia*” – Revista Patriarhiei Române, anul LIII, nr. 3-4/ iulie-decembrie 2002, p. 7.

Războiului Rece, a fi împreună și a rămâne împreună, indiferent cine suntem, continuă să fie o necesitate din perspectiva supraviețuirii, nu doar a Uniunii Europene ci a întregii planete.

4. Despre viitorul educației religioase în cadrul Uniunii Europene de la începutul celui de-al treilea mileniu creștin

Scopul învățământului rezidă în a comunica cunoștințe și a crea deprinderi în direcția folosirii lor, în cadrul unei profesii. Scopul învățământului religios constă în instrucție, adică în comunicarea unui adevăr religios, și în educație, ceea ce înseamnă exercitarea în deprinderea formelor de trăire religioasă. Scopul educației religioase constă în formarea caracterului religios – moral al omului. Nu se poate face educație fără instrucție, fiindcă învățarea înseamnă cunoaștere. La rândul ei cunoașterea rămâne fără finalitate dacă nu este aplicată în viață⁵⁵. Două probleme sunt importante, și anume: *1. Cine este responsabil sau cine controlează până la urmă educația religioasă în școlile de stat?*; *2. În ce constă conținutul educației religioase?*

În multe țări, abordarea educației religioase se situează undeva între asigurarea informației cognitive și oferta educației catehetice. Multă vreme, societatea a fost puternic animată atât gândirea religioasă în general, cât și de prezența vitală a bisericilor în particular. Astăzi încep să se definească două abordări oarecum opuse. În primul rând, ne putem concentra asupra componentei profesionale a educației religioase, redefinind educația religioasă ca formă de mărturie – (Aici trebuie făcută precizarea că mărturia, cel puțin în Istoria Bisericii Ortodoxe Române, a fost mereu unită cu diaconia și liturghia, și de cele mai multe ori a devenit, în cele din urmă martiriu, adică jertfă de sine. Ceea ce ne arată că nu există o mărturisire care să nu își asume răspunderea jertfelnică, indiferent de contextul în care este făcută). Profesorul de religie este un martor al credinței sale. Această abordare este

⁵⁵ Bogdan Tătaru Cazaban, *op. cit.*, p. 4.

problematică din două motive: Primul motiv se referă la ruptura dintre religie și alte discipline de învățământ. Caracterul incognitiv al educației religioase (cel puțin așa susțin unii) izolează atât materia, cât și profesorii respectivi de viața și activitatea obișnuită din școală. Al doilea motiv se referă la aspectul mărturiei religioase într-o societate secularizată, în care, pentru a avea succes, mesajul religios trebuie să fie un exemplu viu transmis de profesorul de religie⁵⁶. În al doilea rând, se poate opta pentru o direcție diametral opusă în care caracterul cognitiv al educației religioase trebuie scos în evidență. Religia devine astfel o materie ca oricare alta din școală, producând indiferență și absenteism. Concepția negativă a acestei abordări este că religia nu va fi cu nimic diferită de oricare altă materie și astfel nu ne putem aștepta la eficiență și finalitate a educației religioase. Educația religioasă modernă, incluzând colaborarea fructuoasă dintre învățământul religios și organele de stat, presupune două lucruri: a) un dialog matur între cei doi factori, dar și interreligios. b) o politică de stat modernă cu privire la învățământul religios.

Fundamentul și temeiul, asupra cărora se sprijină lecția de religie, este Iisus Hristos, Mântuitorul și Reînnoitorul lumii. De aceea și duhul ce trebuie să caracterizeze lecția de religie, în deosebi lecția de morală creștină, este duhul libertății și reînnoirii în Hristos⁵⁷. În acest punct trebuie să observăm că scopul lecției de morală creștină este formulat foarte corect în programa analitică a clasei a treia de Liceu, când se spune că e „îndrumarea tânărului om de a accepta în mod liber chemarea lui Dumnezeu, de a trăi printr-o cunoaștere conștientă viața în Hristos în spațiul Bisericii și Tradiției Ortodoxe...”⁵⁸. Dar și acolo descrierea materialului cărții prezintă neajunsuri importante. În mod special, pentru

⁵⁶ Radu Carp, *Un model de actualitate în Europa? Sprijinul acordat educației universitare de către fundațiile cu specific confesional în Transilvania secolului al XIX-lea*, în revista 22, anul XV (852), 07.07.2006 – 13.07.2006, p. 7.

⁵⁷ „Legea lui Hristos este Legea libertății”, spune Sfântul Grigore Palama. *Etosul lui Hristos se identifică cu etosul libertății*. Legea lui Hristos îl conduce pe om la libertate, lăsându-l pe creștin liber să-l urmeze.

⁵⁸ Ő.Ă.Ē. 240, ô.ç, 23/10/1979, Ðññããñéü ÄÉÜôããîá 826.

o apreciere (considerare) corectă a moralei creștine este fundamental principiul pe care-l formulează Apostolul Pavel, potrivit căruia „Toate îmi sunt îngăduite, dar nu toate îmi sunt de folos. Toate îmi sunt îngăduite, dar nu mă voi lăsa biruit de ceva”⁵⁹. Hedonismul și imoralismul nu-l eliberează pe om, ci îl înrobesc și-l conduc la impas, într-o stare existentială fără ieseire. Elevul poate cunoaște acest fapt foarte ușor, dacă învață să așeze aceste concepții în cadrul unei perspective mai vaste și să le controleze prin criteriul timpului. În general intercalarea variabilei timpului și considerarea temelor (subiectelor) morale și sociale prin această perspectivă trebuie să domine materia moralei creștine din Liceu.

Elevii la această vârstă nu numai că pot, dar și vor să se miste la un nivel mai înalt. De aceea și lecția are nevoie de o alcătuire teoretică îngrijită. Chiar și dezvoltarea interesului lor pentru lucrurile sociale impune să fie dată o amploare mai mare dimensiunii sociale a Ortodoxiei, ce este adesea revelatoare pentru confruntarea și soluționarea problemelor sociale contemporane. „Aici trebuie să fie notat faptul că e necesar și o clarificare a Ortodoxiei vizavi de falsificările ei conștiente sau inconștiente de către creștini sau de către dușmanii creștinismului. De obicei nu cunoaștem Ortodoxia atât de bine, pe cât credem. De aceea trebuie să o studiem mai bine. ^ai de obicei Ortodoxia nu este prezentată atât de bine de aceia ce-i fac propagandă ostentativ. Încă e nevoie să se aibă în vedere interpretările diferite ce i le dau și în general și creștinismului teoriile moral-sociale actuale, ce circulă între tineri”⁶⁰. În sfârșit e necesară existența unui material auxiliar specific pentru profesori. Așa va exista și informarea specifică, care-l va ajuta pe profesor la o prezentare desăvârșită a materiei lui și la o confruntare cu succes a problemelor pe care le analizează. Obiceiurile (obisnuitele) fiecărei generații noi se cultivă în cadrele celei anterioare. Astfel se formează și

⁵⁹ I Cor. 6, 12.

⁶⁰ G. Mantzaridi, „*Continutul esențial al lecției de dogmatică și morală*”, în revista *ÊĪĪÛĪĪÁ* 24, 1981, p. 409.

conștiința morală colectivă a fiecărui popor, dar și-n deosebi a fiecărei generații noi a lui. Această conștiință colectivă nu se schimbă ușor. Trebuie să treacă cel puțin trei generații, ca să se înfăptuiască o schimbare importantă în conștiința unei societăți. Însă când excitațiile pentru schimbări sunt atât de intense și atât de multe, precum se întâmplă și-n epoca noastră, este firesc să se creeze o situație instabilă de lungă durată, pe care cu greu o poate cineva urmări. Așa se interpretează de altfel și lărgirea prăpastiei între generații, pe care o constatăm azi. Viata creștină, ca viață de învrednicire universală a omului, îmbrățișează fiecare element omenesc autentic, oriunde și oricând îl întâlnește. Considerarea lasă (derizorie) a creștinismului și identificarea lui cu tipuri convenționale și forme cucernice îl omoară și-l fac respingător pentru tineri. Creștinismul nu e ideologie, ci deplinătatea adevărului și a vieții. Este etosul omului desăvârșit în Hristos în persoana Căruia omul își descoperă „propria măsură”. E viața noului etos în Hristos⁶¹. Orice adevăr ce există în om și în civilizația lui, găsește în creștinism poziția corectă și valoarea lui. De aceea și morala creștină este mereu deschisă pentru a primi și accepta orice-i omenesc. Dincolo de acestea însă, dar și pentru a putea să valorifice toate acestea, se sprijină pe omul adevărat, ce s-a arătat în Hristos.

În altă ordine de idei, dialogul interreligios inteligent și înțelept reclamă și invocă o acțiune în trepte sau în etape. Îmbrățișările și întâmpinările cordiale între liderii religioși nu (mai) sunt suficiente. Trebuie să se realizeze un proces complet, începând de la toleranța pasivă, trecând prin toleranța activă și respect reciproc, până la dragoste și comuniune iubitoare. Recunoaștem că acest proces nu este simplu, până la urmă, însă, trebuie să acceptăm că și alții pot crește în importanță și pot avea succes. Este clar că într-un asemenea context, prozelitismul nu mai poate deveni nicidecum un delict, deoarece nimic nu îi justifică

⁶¹ Vezi Ierom. Teofan Mada, „Viata în Hristos după Sfântul Ioan Gură de Aur”, Editura Agnos, Sibiu, 2007.

existentă. O politică de stat matură și înțeleaptă se caracterizează prin trei elemente *1. respectarea integrală a Convenției Europene a Drepturilor Omului; 2. acceptarea în totalitate a libertății religioase individuale, inclusiv a dreptului de a recunoaște ori de a adopta orice religie, ca și a dreptului de a-ti schimba religia ori confesiunea sau de a nu fi deloc religios; 3. alegerea, ca politică de stat, a unui pluralism care să îmbrățișeze o gamă largă de grupări religioase, căci acceptarea acestora este singura poartă spre o societate multiculturală sigură și încununată de succes*⁶².

În încheiere, vom sustine că religiozitatea – opusă fiind profetiilor modernismului – are resurse excepționale atât de a aduce acel echilibru interior mult dorit de omul contemporan, bulversat de anxietate și de îndoială și de a-i umple golul sufletesc, pe care nimeni și nimic nu reușesc să îl umple, precum și de a deveni motorul schimbării sociale. Provocarea noastră (a celor credincioși) este, după cum spunea Mântuitorul nostru Iisus Hristos, de a „înțelege bine vremurile”, de a „lua crucea din fiecare zi”, de a fi gata să-L urmăm, aducând mesajul Vieții, al Iubirii și al Adevărului unei lumi care mult prea adesea lăsată pradă ideologiilor depersonalizante, de orice fel⁶³.

Uniunea Europeană trebuie să constientizeze importanța respectului identității și specificului cultural și spiritual al fiecărui popor sau națiune. Nordul predominant protestant și sudul catolic manifestă trăsături relevante și semnificative pentru Uniunea Europeană, în timp ce Ortodoxia dispune la rândul ei de experiențe, resurse și posibilități noi. Ortodoxia, ca fiind mostenitoarea tradiției patristice ce este pătrunsă de marile taine ale dogmelor trinitare și hristologice, are o structură spirituală proprie, preocupată fiind îndeosebi, de realitățile vieții duhovnicești și de raporturile ei inter și intra-umane. Viața Sfintei Treimi – Cea de viață dătătoare, îndreptată fiind către lume prin Întruparea Fiului lui Dumnezeu, a cultivat în interiorul existenței create a lumii o

⁶² Ibid.

⁶³ Silviu Rogobete, *op. cit.*, p. 5.

viată nouă, o realitate superioară, de conținut dumnezeiesc și anume: comuniunea. Ideea comuniunii este îndreptată și spre interior, dar și spre exterior. În ceea ce privește aspectul exterior al comuniunii, el se regăsește în una din însușirile și atributele Bisericii, așa după cum arată Simbolul de Credință niceoconstantinopolitan, adică: sobornicitatea, care alcătuiește și configurează sufletul, trupul și specificul Ortodoxiei. Acest termen folosit astăzi doar de Biserică, reprezintă și redă în mod calitativ termenul de catolicitate. Biserica sobornicească (catolică și ecumenică în adevăratul și profundul sens al cuvântului) este acea biserică care adună, uneste și trăiește în comuniune.

Pe de altă parte, dialogul cu Islamul este de mare însemnătate atât din punct de vedere al politicii interne cât și externe și poate avea loc doar cu aportul bisericilor creștine. Nici îndatorirea Germaniei față de iudaism nu trebuie trecută cu vederea la nivel european⁶⁴. Uniunea Europeană trebuie să gândească iarăși tema diversității religioase și a întâlnirii dintre culturi⁶⁵, și să respecte în același timp specificul bisericilor și comunităților religioase. Trebuie găsite căutate și găsite soluții pentru un dialog între religiile și instituțiile europene. Un ecumenism obținut prin constrângere din partea Uniunii Europene sau dirijat de aceasta ar contrazice principiul libertății religioase (invocat sau revendicat și de către *Legea nr. 489/2006 privind „Libertatea religioasă și regimul general al cultelor”* din România) și al dreptului de autodeterminare al bisericilor și comunităților religioase.

Asadar, statele comunitare (între care și România – prin această nouă lege a cultelor) și-au reglementat raportul lor cu religia, bisericile și comunitățile religioase, la nivel constituțional: Franța, regatul Unit al Marii Britanii, Italia, Spania, Danemarca, Austria, Germania, România et. De aceea se cuvine ca și Uniunea Europeană să facă același lucru. În aceasta constă răspunderea Uniunii, forța ei integratoare, viitorul ei⁶⁶. Sistemul

⁶⁴ Prof. Gerhard Robers, *op. cit.*, p. 7.

⁶⁵ Anca Manolescu, *Europa și întâlnirea religiilor. Despre pluralismul religios contemporan*, Editura Polirom, Iasi, 2005, p. 205.

⁶⁶ Ibid.

legislativ european trebuie să se dezvolte în respect față de religie. Obligatia de a garanta și proteja libertatea religioasă, trebuie să constituie o normă a Constituției europene. Aceștia sunt primii pași făcuți pentru un sistem legislativ în Uniunea Europeană, unde libertatea religioasă devine o temă majoră în societatea contemporană.

Drept urmare, pentru toate acestea, din partea Bisericii este necesară o reflexie teologică profundă privind legătura dintre etică și politică, dintre spiritual și social, dintre national și universal, dintre local și global, dintre urban și rural. O atenție deosebită trebuie acordată reflexiei comune privind natura și finalitatea libertății, precum și asupra relației dintre libertate și responsabilitate în societatea de astăzi, și mai ales asupra relației dintre libertatea individuală și solidaritatea socială.

În timpul comunismului ne preocupa foarte mult întrebarea: cum să dobândim libertatea? Acum trebuie să ne întrebăm permanent: Cum să folosim libertatea noastră? Îndeosebi pentru a deveni mai umani, pentru a apăra și promova demnitatea umană, creată după chipul și chemată la asemănarea lui Dumnezeu.

Pentru Biserică, viața omului nu are doar o dimensiune istorică, temporală, ci și una eternă, perenă, vesnică. Totuși, viața vesnică sau mântuirea depinde de faptele noastre săvârșite în istorie, în raport cu semenii noștri. De aceea, libertatea în acțiune are nu numai o consecință terestră sau socială, ci și una transcendentă, spirituală sau eshatologică cu scopul de a ne mentine în această corabie duhovnicească, bisericească care ne poate duce la limanul vesniciei în Împărăția Cerurilor!...

⁶⁷. Mitropolit Daniel Ciobotea, *Relatiile Stat – Biserică (tradiție și actualitate)*, în lucrarea “*Libertatea religioasă în contextual românesc și european*”, Editura Bizantină, București, 2005, p. 15.

Reflectii asupra unei conferinte sustinută de Maica Ecaterina

În penultima zi de miercuri a lunii noiembrie a acestui an în cadrul unei conferinte tinută la Teatrul mic din Arad am avut fericita ocazie de a o audia pe Maica Ecaterina, alias Monica Fermo. Cele câteva ore de expunere si discutii mi s-au părut că au zburat cu viteza minutelor, ele decurgând pe cât de obisnuit si natural, pe atât de sincer si direct, fiind conduse cu simtul bun al măsurii si al bunăvointei. Cuvinte si fraze pline de adevăr si tărie de credință, unde sofismele si alunecările nu-si găsesc locul cuvenit.

Fundalul simtămintelor trăite de Maica Ecaterina si prezentate publicului arădean a fost de continuu zbucium sufletesc, de schimbare conceptuală, de regrete si căință, de îndreptare, limpezire si purificare. Spre capătul calvarului, cu ajutorul lui Dumnezeu, flacăra sperantei a dat roade si a reusit să facă o rocadă diametral opusă si, în final, să păsească spre crez, într-o viață de adevărată spiritualitate. A făcut saltul de la întunecimile tenebroase, rătăcirile colcăitoare si senzualismul hipertrofiat si dezechilibrul la lumină si calea unei vieti drepte si curate, cu sentimente alese, înălțătoare, pline de duh si adevăr. Astfel, ea a primit har de bucurie si pace lăuntrică, îmbrățișând dreapta noastră credință creștină străbună, a Cărui întemeietor este Domnul Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu întrupat.

Nobletea firii Maicii Ecaterina îmbinată cu tăria caracterului, forta volitională antrenantă si perseverenta motivatională spirituală în cunoasterea Adevărului Absolut îi conferă premise de a fi stimată – cum se cuvine, cinstită – cu consideratie, si îndrăgită – cu căldură frătească. Maica Ecaterina a devenit, este si va fi a noastră soră în Hristos din si

pentru totdeauna. Trăirile de convertire la creștinismul ortodox sunt asternute detaliat în cărțile lui Monica Fermo, cu osebire în „Talita Kumi – înviind pe drumul Damascului”, care așa cum spune PS Galaction, Episcopul Alexandriei și Teleormanului, este un „veritabil jurnal al învierii sufletesti”.

Pe marginea unui asemenea eveniment de căutare a dreptei căi a eului persoanei umane, nădăjduim că este oportun să facem unele comentarii și, prin aceasta să fie încuviințate unele edificări. Astfel, în condițiile actuale de tranziție de la comunism spre o societate democratică, se întâlnesc destule orientări alunecoase, devieri ale buneii credințe, pierderi în nimicnicie și desertăciune, de dezorientare și confuzie, de libertăți multiple (neglijența regulilor elementare de conduită), de diverse autonomii și independente individuale sau de grup și de cult al eului senzorio-homeostatic și lumesc. Iar diversele limbaje, avansate de la „lemn” la cel de „rumegus” caută să încânte pașii spre aceste căi.

Devine oportună, credem, prezentarea pe scurt a unor învățături și evenimente de credință creștină spre semnalare, folosință și slujire; în acest mod putem puncta:

1) **Istoria Domnului nostru Iisus Hristos** este unică și inimitabilă, iar învățătura creștină constituie cea mai perfectă formă de credință religioasă, urmată de păstrătoarea ei, Sfântă Tradiție. Semnificatia este cu totul aparte, deoarece pentru răscumpărarea omului din păcatul original adamic, Dumnezeu a trimis pe unicul Său Fiu, Iisus Hristos și Mesia, Cel prezis de proroci, pentru a-i mântui. El a trăit printre oameni, iar în decursul celor trei ani de existență terestră a propovăduit și a predicat legea fundamentală a creștinismului, legea supremă a iubirii divine și a aproapelui, dusă la cel mai înalt nivel al conștiinței și al forței Sale supreme.

„Să iubești pe Domnul, Dumnezeul tău, din toată inima ta și din tot cugetul tău”. „Aceasta este cea dintâi și cea mai mare poruncă. Iar a doua, asemenea ei, este: „Să iubești pe aproapele tău ca pe tine însuți”. În aceste două porunci se cuprinde toată Legea și toți prorocii. (Matei 22, 37-40; Marcu 12, 30-31).

2. Unicitatea lui Iisus, în primul rând, rezultă din modelul unic de viață pământească-curată, simplă, modestă și dreaptă-ca Fiu al omului; precum și din modelul divin, de viață spirituală a iubirii și iertării semenilor și de ascultare a Tatălui-ca Fiul lui Dumnezeu.

Apoi, din vindecări miraculoase ale unor boli severe, grave, din postul complet („negru”) din pustie; de asemenea, multe alte incontestabile minuni, ce nu puteau avea loc decât numai prin putere supranaturală, divină.

a. Postul petrecut în pustia de pe muntele Carantaniei – ispitit fiind de satan –t imp de patruzeci de zile, până a flămânzit la urmă, este incomparabil, inconfundabil și inimitabil.

b. Numeroase vindecări de cazuri de:

- Lepră, surditate periferică (totală = cofoză) sau centrală (surditate verbală din afazia senzorială); de orbire (cecitate completă totală a ambilor ochi; sau diverse leziuni ale tractului optic);

- Paralizii ale extremităților superioare sau/si inferioare – „mână uscată” (paralizie brahială amiotrofică);

- Boala demonizatorilor (cazuri de schizofrenie; epilepsie generalizată sau a lobului temporal ce evoluează cu automatisme motorii complexe, precum mersul – în stare de totală inconstiență – urmate de căderea în foc sau în apă; sau tulburări psihice severe).

- Vindecarea unei femei ce suferea de 12 ani de „scurgere de sânge” (metroragie cronică);

- Vindecarea unei fete în vârstă de 18 ani ce prezentă „duh de neputință și gârbovire” (paralizie tetraplegică prin boli cronice ale măduvei spinării; sau, eredo-degenerente spinale; apoi, tumori sau malformații vasculare medulare sau a coloanei vertebrale cervicale);

- Vindecarea de dropică (idropică = hidropizie, ceea ce înseamnă edem generalizat al corpului; este o stare severă întâlnită în faza de decompensare terminală a bolilor de inimă, ficat sau rinichi; apoi, în cancer, tuberculoză, s.a. în ultimul stadiu).

Toate bolile sus menționate pot avea origine congenitală (ereditară) sau pot fi dobândite în cursul vieții prin varii infecții, tumori, malformații vasculare, traumatisme situate la nivelul organelor respective.

Vindecarea acestor boli avea loc, în majoritatea cazurilor, prin atingerea bolnavului cu mâna lui Iisus, uneori fiind suficientă, doar atingerea îmbrăcăminteii lui Iisus de către bolnav; „și tot norodul căuta să se atingă de El, pentru că din el iese o putere, care-i vindeca pe toți” (Luca 6, 19).

Mai mult, fiica femeii din Canaan a fost vindecată de „demon” de la distanță, numai prin puterea cuvântului lui Iisus; de asemenea, și sluga „slăbănoagă și aflată în chinuri cumplite” (accident vascular cerebral sau tumoră cerebrală cu paralizie, cancer visceral în stadiu terminal!) a sutasului din Capernaum.

c. Învierile efectuate de Iisus Hristos se situează peste posibilitatea de a le explica în vreun fel chiar și în zilele noastre:

- Învierea din morți a lui Lazăr, a patra zi după moarte, cadavrul mirosea, fiind deja în putrefacție – dezintegrarea și lichefierea – (în condiții de climă tropicală),

- Învierea unei fete în vârstă de 12 ani, aflată pe patul de moarte, fiica lui Iair, unul din mai marii sinagogii.

3. **Ascultarea** și supunerea totală și smerită față de Tatăl ceresc, prin închinarea vieții spre calea legii supreme și universale a iubirii, spre opera de mântuire a omenirii.

Iisus Hristos după ce și-a îndeplinit misiunea de răscumpărare promisă neamului omenesc de Tatăl Său, a suferit, a fost biciuit și batjocorit, a fost răstignit, a murit și a fost îngropat. Mormântul a fost pecetluit cu o piatră mare, fiind bine păzit de straja lui Pilat. A treia zi a înviat, piatra de la usa mormântului, fiind prăvălită de un înger al Domnului pogorât din cer, și Iisus apărând cu înfățișarea ca „fulgerul și îmbrăcămintea Lui albă ca zăpada”. S-a arătat oamenilor timp de 40 de zile, s-au văzut și pipăit cicatricile rănilor corporale din timpul calvarului și a răstignirii. Apoi a fost înălțat în slavă la cer.

Iisus nu poate fi înțeles în întregime decât numai după Învierea Lui din morți. Nici un iluminat sau inițiat ezoteric după moarte, nu a înviat și, cu atât mai puțin, nu s-a înălțat la ceruri, cu făgăduiala că la trimiterea Tatălui Său, va reveni pe pământ pentru a împărți dreptatea și a stabili împărăția cerească.

4. Înviătura lui Iisus, asadar, nu se mai adresează unui singur popor, nu este legată de nici o apartenență, ci se adresează fiecărui om în parte. Iar prin Biserică se înțelege, poporul nou al lui Dumnezeu, Israelul desăvârșit, ale cărei rădăcini se află în Vechiul Testament, dar a cărui plinătate s-a împlinit prin Iisus Hristos. Astfel că, hotărârea divină nu vine să strice Legea, ci s-o împlinescă, strămutând-o de pe „tablele de

piatră”, în inima omului, care face alegerea între bine și rău, pentru sau împotriva voinței lui Dumnezeu.

Ea este o lege, o religie lăuntrică și spirituală, evidentiată în tot ce simte, dorește, gândește și face bine sau rău, în adevăr sau minciună, fie în privința lui Dumnezeu, fie privitor la aproapele lui. Prin aceasta, vestea cea Bună este destinată întregii omeniri.

5. **Aspectul biografic** în descrierea persoanei lui Iisus rămâne cu mult în urmă interesului religios; nici unul dintre Evangheliști nu ne dă un portret al Lui. De asemenea, Iisus nu a lăsat nimic scris din învățătura Sa și nici nu a poruncit Apostolilor Săi să o facă.

Conștiința și caracterul unitar au o neasemuită măreție, de o blândete fără margini și de o iubire caldă, adâncă, de un devotament pentru suferință umană până la sacrificiul propriei Sale vieți.

Asadar, **Iisus ca mântuitor** se ridică deasupra istoriei, depășind categoriile de timp și spațiu, situându-se astfel în domeniul absolut al lui Dumnezeu.

Activitatea lui Iisus este destinată să străbată, în forma autentică, istoria omenirii, până la sfârșitul veacurilor. Cine este dispus să perceapă adevărul, va trebui să aibă și inima deschisă pentru a-L primi.

Se poate conchide, deci, că poporul nou al lui Dumnezeu nu reprezintă o nație propriu-zisă, ci este constituit din toți cei cu bună și dreaptă credință de oriunde și de pretutindeni.

Aurel L. Berheci

Aurel L. Berheci

Educatie: cuvânt si faptă în formare

Educatia ca fenomen fundamental de formare a unei noi generatii, de transmitere a experientei de viață, a instructiei si a unei mici culturi, este corelată cu o paletă largă de notiuni principale precum: sinceritate, adevăr, cinste, dreptate, caracter. Toate se oglindesc în modul de gândire si de comportament zilnic prin bunul simt, buna cuviintă, si mai presus de toate, de morală.

În educatie, pregătirea pentru viață începe din anii copilăriei, în mediul familial, prin asa numitii: „primii sapte ani de acasă”¹; urmează apoi cultivarea si formarea în mod institutionalizat (scoală, biserică, gimnaziu, liceu, universitate) care completează educatia, paralel cu instructia profesională.

Actualmente, notiunea de educatie, primeste o sferă mult mai largă, cuprinzătoare, incluzând asadar, specializarea pentru cei cu studii superioare, urmate de cele postuniversitare². Aceste forme postuniversitare pot fi de scurtă durată sau de durată medie (zece zile până la câteva luni de zile). Prin masterat (durata de 2 ani) se obtine îndrumare în perfectionare, iar prin doctorat (durata maxim de 3 ani) se conferă o calificare stiintifică superioară.

¹ Nicolae Mărgineanu, *Psihologie si literatură*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2002, p. 192.

² *Dictionar Englez-Român*, Editia a II-a, Academia Română, Bucuresti, 2004, p. 313.

1. Notiunile de lucru ale educatiei prezentate mai sus, vom căuta să le prezentăm în mod sumar; astfel sinceritatea³ are recunoastere unanimă că este pe deplin prezentă la copii. Dacă copiii sunt sinceri si nu stiu să mintă, putem afirma că toti oamenii se nasc sinceri. Însusirea de a fi sincer ar însemna absenta minciunii si chiar lipsa de prefăcătorie sau de viclenie.

Concordanta dintre cunostintele acumulate si mediul real obiectiv constituie cheazăia primului aspect al adevărului. În realul fresc, sinceritatea nu este altceva decât adevărul în faptă, si se apreciază că nu există virtute mai mare ca ea.

Sinceritatea exclude neadevărul, lucru ce rezultă înca din Proverbele Vechilului Testament: „Izgoneste neadevărul din gura ta, si depărtează viclenia de pe buzele tale” (Proverbe 4, 24); în acest sens este relevantă si întâlnirea lui Natanael cu Domnul Iisus care a zis: „Iată, cu adevărat, israelit în care nu este viclesug” (Ioan 1, 47).

2. La rândul său, Adevărul⁴ constituie obiectul si viata psihică a omului, a spiritului său – bun său rău – a cugetării binelui, iubirii, si – în egală măsură – apropierii de semen si de Cer; sau reversul, neadevăr (afirmatie inexactă, falsă sau mincinoasă) – adevăr cenusiu – de negritudine a diverselor gânduri egocentrist-rătăcite, a răului, a urii, si a lipsei de Cer.⁵ În ultimă eventualitate, adevărul este senzorial-homeosatzic, cu o cunostere orizontal-terestră, deci o „simplă fotografie” a vietii lumesti schimbătoare, pe când în prima, adevărul își are izvorul în inteligenta ratională si în cunoasterea verticală, transcendentă, divină, deci o fotografie de lumină.

Reiese că adevărul poate îmbrăca două aspecte: adevărurile schimbătoare, ale vietii lumesti si adevăruri neschimbătoare, vesnice. „Un adevăr nu poate fi exprimat decât cu aceleasi cuvinte” afirmă G. Călinescu⁶, si nu poate decât să umple inima omului si să-i împărtășească asteptările.

³ *Dictionar al buneii cuvinte*, Editura Albatros, Bucuresti, p. 302.

⁴ Gh. Paschia, *Un dictionar al buneii cuvinte*, Editura Albatros, Bucuresti, 1972.

⁵ tefan Bolea, *Ontologia negatiei – Eseu despre nihilism*, Casa Cărtii de ttiintă, Cluj-Napoca, 2004, p. 11.

⁶ George Călinescu, *Istoria literaturii române – Compendiu*, Editura Minerva, Bucuresti, 1983, prefață, p. 5.

Adevărul se manifestă în cuvânt și faptă, ceea ce rezultă în mod pregnant în Noul Testament; în cele patru Evanghelii, Domnul Iisus pronunță sintagma „Adevăr (adevărat) grăiesc (zic) vouă” de peste 50 de ori, din care din Evanghelia lui Ioan de 20 de ori. Asadar, cuvântul Adevărului este Evanghelia, iar temelia lui nu poate fi alta decât Hristos.

Adevărul cel neschimbător – vesnic este începutul marilor virtuți, el este scopul final, deopotrivă, al științei și Religiei. Noi nu existăm doar pentru aspectul dimensiunii orizontale a vieții, deci biologic, senzorial și homeostazic; rostul existenței noastre se află în dimensiunea verticală a vieții, de căutare a adevărului, iar adevărul, în cele din urmă, nu este altceva decât însuși Dumnezeu adevărat.

În funcție de circumstanțele vieții cotidiene, când fiecare consideră că detine un „adevăr”, convorbirea necesită a fi esalonată după o formulare: unde, când, cum și chiar cui trebuie în mod relevant. Oricum în vorbirea dialogată, dacă ne iubim adevărul, trebuia să avem indulgență, bunăvoință și toleranță, iar – în caz de geseli, necunoaștere, ignoranță sau chiar malitiozitate – trebuie găsite soluții de îndreptare cu bunăvoință și înțelegere.

3. Cinstea⁷ își are locul imediat după adevăr, deoarece între cinste și adevăr există o relație de deplină reciprocitate; ea înseamnă onestitate, corectitudine, iar în relațiile individuale de cuplu poartă denumirea de fidelitate – castitate. Comportamentul cinstit aduce stimă, considerație și pretuire, iar integritatea morală aduce onoarea.

Lipsa de cinste, necinstea, alături de ocară și insultă, rusine și dezonoare, își găsesc expresia încă din tipurile vechi: „Izgoneste neadevărul din gura ta și depărtează viclenia de pe buzele tale” (Proverbe 4, 24), și iar „Trufia și mândria purtarea rea și gura mincinoasă, iată ce urâsc eu” (Proverbe 11, 13), iar Domnul Iisus a mărturisit că: „Un prooroc nu este cinstit în țara lui” (Ioan 4, 44).

În strânsă legătură cu cinstea, un criteriu important de apreciere a eticii unei societăți este aceea a locului valoric pe care îl ocupă vârstnicul⁸;

⁷ *Dictionar al buneii cuviinte*, Editura Albatros, București, 1972, p. 23.

⁸ Aurel Berheci, *Aspecte modelatoare psiho-sociale și culturale la vârstnicul ortoger*, „Studii de știință și Cultură”, Universitatea „Vasile Goldis”, Arad, nr. 1, 2005, p. 45-49.

cinstea, onoarea și respectul care i se conferă, alături de prioritățile și ajutorul care i se acordă în viața cotidiană, constituie oglinda membrilor și instituturilor nației sau popoarelor respective.

Cinstea se consideră a fi cea mai mare virtute cardinală, astfel încât se poate afirma că, în bună măsură, siguranța unei societăți este dată de cinste și dreptate.

4. Dreptatea⁹ – obținută prin cerdintă – nu este altceva decât adevărul în faptă; ea semnifică respectarea drepturilor fiecăruia. Asemenea și echitatea. Dreptatea este un principiu cu dublu efect: moral și juridic, care cer să i se acorde fiecăruia ceea ce i se cuvine, iar ”Comorile câștigate pe nedrept nu folosesc” (Proverbe 10, 2).

Dreptatea individuală și socială este încheșată și consolidată numai de puterea iubirii cu formele flexionare ale exercitării ei: respect, înțelegere, încurajare, bunăvoință, blândete, ajutor. Sfântul Apostol Pavel în epistola către Tit îndeamnă „Să trăim cu înțelepciune, dreptate și cucerire” (Tit 2, 12), iar în a doua Epistolă către Corinteni spune: ”Dreptatea Lui (Dumnezeu) rămâne în veac” (II Corinteni 9, 9). Dreptatea excesivă, însă, prin dirijare insistentă sau impunere strictă, trebuie evitată, deoarece – pentru moment – poate deveni chiar o mare nedreptate.

5. În cucerirea dreptății și adevărului ne vine în sprijin curajul, care înfruntă primejdiile și neajunsurile ivite în cale. Această fermitate și îndrăznelă în acțiune sau în manifestarea convingerilor se realizează doar de un „om de caracter” și înzestrat permanent cu speranță¹⁰. Ele sunt dictate de datorie, iar omul este vrednic de laudă. Curajul este o forță morală a bărbăției, ce depășește forța fizică. Curajul, cu toate acestea, nu-și găsește întodeauna momentul și locul convenit, și nu trebuie să depășească bunul simț, iar tăcerea și ascultarea echilibrează forța curajului¹¹. La tineri, principalele forme ale curajului trebuie să fie sinceritatea morală, stăruința în muncă și competiția corectă.

6. În conceptul de acțiune a Binelui, caracterul este forța cea mai însemnată a lumii. Caracterul stabilește acordul cu normele morale ale

⁹Teofil Simenschy, *Un dicționar al înțelepciunii*, vol. II, Editura Junimea Iași, 1972, p. 5.

¹⁰Aurel Berheci, *Speranța – esența existenței noastre*, „Biserica și acoala”, Arad, An XII (84) serie nouă, nr. 5-8, 2003, p. 4 și 6.

unei societăți, care se face prin cunoasterea cât mai desăvârșită a individualității noastre, în cunoșterea virtuților și slăbiciunilor dobândite prin muncă.

Există mai multe genuri de caractere, mai frecvente fiind: cel prietenos și politicos – care place oricui; cel disciplinat – care menține ordinea; cel plin de voie bună – care este recreativ, stimulat și antrenant; cel cinstit și aflat în conjugat cu adevărul (uneori el ar putea fi prea puțin flexibil, sau dreptul intolerant chiar și pentru micile minciuni ale vieții zilnice). Mai sunt și caractere greu abordabile, care în dialog, introduc contradicția și negativismul¹².

Oricum caracterul ridică sentimentul demnității, iar omul de caracter nu-și va călca cuvântul dat. Noblețea de caracter poate avea putere lucrativă, numai în timp, în decursul unei vieți, și chiar generații; uneori ea ar putea fi chiar mai mare decât averea. În proverbele din Vechiul Testament se afirmă că „un nume bun este de dorit decât o bogăție mare, iar a fi iubit pretuieste mai mult decât arginții și aurul” (Proverbe 22, 1). Despre caracter și calitățile lui se poate vorbi doar la o vârstă adultă.

Într-o sinteză concisă, noțiunile prezente mai sus – sinceritatea, adevărul, cinstea și dreptatea, constituie virtuțile cardinale ale omului; toate aceste virtuți sunt, de asemenea, frumuseți interioare, așa cum frumusețea fizică este o calitate exterioară. Orice virtute trebuie să fie întemeiată pe bunul simț și pe simțul măsurii, care sunt cheia oricăror reușite în viață.

În privința virtuților morale, credința, nădejdea și dragostea, care sunt de ordin religios, constituie subiectul unei alte lucrări. La dezvoltarea, evoluția și siguranța unei societăți contribuie, în mod esențial, educația membrilor ei, și îndeosebi a tineretului într-o cinste, dreptate și adevăr.

Ca o concluzie, oglinda curentă a viitorului unei societăți este dată de condiția tineretului ce ne urmează. Trendul actual al tineretului este de părăsire în masă a propriilor și vechilor meleaguri străbune, care duce la destrămarea familiei, acesta constituind nucleul de bază al tuturor

¹¹ Idem, *Tăcerea și ascultarea*, „Viata de pretutindeni”, Arad, an II, nr. 1-2 (246), 2005, p. 2, 4.

¹² Idem, *Contradicție și negativism*, „Viata pretutindeni”, Arad, An II, nr. 1-2 (11-13), 2006, p. 66.

societăților din toate timpurile, ce aduce consecințe grave, multiple și nefaste. S-ar impune deci, o reevaluare în educație și în formarea socio-profesională.

Pe lângă unele aspecte încurajatoare actuale – dar încă palide – colapsul, nihilismul și destructurarea post-revolutionară de „rumegus roșu” cu libertățile nestăvilite și autonomia individuală și de grup, se fac din păcate simțite în societatea noastră. Ele sunt favorizate în bună parte de cele două culturi: Tv-Disco și cea urbană, media (de la filme și jocuri pe calculator la muzica Ghotic Metal) s.a.; ele se pot vedea și în comportamentul civic stradal, gestual neigienic și în conducerea ireverentioasă și raleistă a „zeului” automobil. Nevând avantaje de moment sau de perspectivă și nefiind educative, ele necesită a fi rejudecate și reînșusite spre folos.

Luând în considerare cele expuse mai sus și punându-le în aplicare, se creează premise de trecere cu succes a „punctului de solstiiu” – adică a orei zero – în doctrina nihilistă pasivă. În acest mod nihilismului activ, care-i urmează, nu-i rămâne altceva decât „revalorizarea” valorilor distruse, uitate sau abandonate (adică o nouă instituire a valorilor) care cuprinde trei domenii esențiale: logico-gnoseologic, moral-politic și metafizic¹³.

Filosoful american R.W. Emerson încă din secolul XIX afirma că instrucția este tot ceea ce se învață, dar se uită, pe când educația în general și cea morală în special, este ceea ce rămâne. ^ai rămâne acum, în viitor și pentru totdeauna.

¹³ Apud. Diaconu Mădălina, *Pe marginea Abisului. Soren Kierkegaard și nihilismul secolului al XIX-lea*, Editura ^atiințifică, București, 1966, p. 15-16.

Casiana monahia si femeia păcătoasă*

Vom discuta aici despre două femei, celebre din motive diferite. Casiana monahia se bucură de o mare cinstire în istoria iconografiei bizantine, în timp ce femeia păcătoasă, pe care Sfântul Evanghelist Luca o introduce în literatura creștină, este asociată cu rusinea. Femeia cea păcătoasă este subiectul celui mai cunoscut imn al monahiei bizantine și, ca o consecință, răul renume sau notorietatea personajului a fost răsfrânt și asupra iconografei. O veche tradiție, încă larg răspândită azi, o identifică pe Casiana ca fiind o femeie păcătoasă. Prejudecățile de natură sexuală par a fi sursa acestei identificări nefondate. Intenția mea aici este de a clarifica și de a pune capăt acestei neînțelegeri.

Casiana monahia este cea mai cunoscută femeie iconograf a Bizanțului. Faima ei literară stă în stihurile și troparele, de obicei cunoscute după primul vers „Doamne, femeia cea păcătoasă...”. În manuscrisele medievale, copistii au intitulat imnul „Celei desfrânate” (prostituate). Multor generații de ortodocși greci imnul le este mai cunoscut ca „Imnul Casianei”. Admirat, cunoscut și mult apreciat, acest imn este acceptat, în general, ca fiind capodopera iconografiei religioase. Publicată în mai multe antologii în versuri grecești, a fost transpus în greaca modernă de Kostis Palamas (1859-1943) și mai târziu pus pe note (muzică) de Dimitri Mitropulos. Compus inițial

* Eva Catafygiotu Topping, *Kassiane the Nun and the Sinful Woman*, în revista “The Greek Theological Review”, volume XXVI, number 3, Fall, 1981, p. 201-209.

pentru Utrenia din Miercurea Mare, troparul Casianeii este cântat acum în seara zilei de marți din Săptămâna Mare. Textul este inclus în Triod, cartea de cult pentru cele zece săptămâni care preced Sfintele Pasti. Imnografiile sfinților din sec. VI până în sec. XVI au scris sute de imne pentru această perioadă. Între aceștia se numără numeroși monahi și episcopi, doi împărați ai Bizanțului și o singură femeie – Casiana. Douăzeci și nouă dintre aceștia sunt pictați la începutul Triodului tipărit la Venetia în anul 1601.

Casiana monahia a fost, în toate aspectele, o fiică vrednică a Bizanțului. Născută în capitala imperiului, undeva înainte de anul 805, ea a aparținut unei familii aristocrate. Tatăl ei a deținut înaltul rang de candidatus la curtea imperială. Casiana a avut parte de o educație aleasă. Ea a fost instruită atât în științele laice, cât și în învățăturile sfințite, studiind nu doar Sfânta Scriptură, ci și autori clasici greci. Sfântul Theodor Studitul, stăruitor erudit și stâlپ al Ortodoxiei a lăudat experiența și stilul literar al Casianeii ca fiind excepționale.

Sfântul Theodor, de asemenea, a lăudat caracterul și smerența Casianeii. Când încă era tânără, ea a sfidat edictele imperiale care interziceau cinstirea sfințelor icoane. A fost persecutată și, pentru sfidarea pe care a adus-o, a fost biciuită. Fără îndoială, tânăra foarte credincioasă a continuat să reziste deschis politicilor Împăratului, vizitând pe monahii dreptcredincioși în temniță, dând alinare celor exilați, trimițându-le scrisori și daruri. Criza Bisericii a încercat și vădit credința și zelul Casianeii.

Loialitatea Casianeii față de Ortodoxie nu era ieseită din comun, deoarece ea aparține unui grup mai mare de femei care au apărut tradițiile și dogmele Bisericii în timpul unei perioade tulburi de criză religioasă, care a durat aproape un secol și jumătate. La acea vreme, femeile credincioase și monahii au ieseit din siguranța oferită de căminele și mănăstirile lor riscându-și viața pentru apărarea Ortodoxiei. În Constantinopol, în umbra zidurilor palatului imperial, ele au participat la demonstrații împotriva edictelor iconoclaste. Unele dintre ele nu au fost doar persecutate, ci și martirizate pentru dreapta credință. Una dintre primele martire ale iconoclasmului a fost o monahie, Theodosia, care a condus un grup de monahii în

încercarea de a opri profanarea unei icoane a Mântuitorului, la Poarta de Piatră din Constantinopol, în anul 729. Theodosia a răsturnat scara pe care se afla soldatul care a încercat să ia icoana, provocându-i acestuia moartea. Martirizată pentru rezistența ei, Theodosia a devenit curând personajul central al unui cult popular din Constantinopol. Exemplul eroic al Theodosiei a dat un model de activism femeilor ortodoxe.

Sfânta Theodosia nu a murit în van. Istoricii contemporani nouă consideră că biruința Ortodoxiei s-a datorat unei alianțe între monahi și femei credincioase. Aceste femei iconodule provin din toate păturile societății bizantine. Două femei bine credincioase, care aparțin familiei imperiale au jucat un rol decisiv în lupta împotriva iconoclasmului.

Preținzând cu mândrie titlul de bazileu, Irina, născută în Atena (797-802) a restabilit Ortodoxia în 787. Cincizeci de ani mai târziu, în 843, o altă împărăteasă, „Teodora cea binecuvântată” a organizat victoria finală, care este sărbătorită anual în Duminica Ortodoxiei. Pe lângă aceste femei din familia imperială, multe alte femei din Bizanț au demonstrat a fi ele însele credincioase dreptei credințe a părinților lor.

Încă din tinerețe, Casiana cea învățată și multcredincioasă a ales să devină monahie. Vocația ei nu a putut fi împlinită decât după anul 843. La acea vreme ea a construit o mănăstire în partea de vest a Orasului Reginei (partea de palat în care se aflau apartamentele împărătesei), lângă niste ziduri vechi ale Constantinopolului și a fost tunsă ca monahie. Până la moartea sa, undeva la mijlocul sec. IX, ea a locuit în mănăstire, purtându-și renumele.

Fondatoarea mănăstirii a fost starea ei, energetică și strictă. Înlăuntrul zidurilor mănăstirii, într-o atmosferă de pace, Casiana le îndruma pe monahii și compunea poezii religioase și laice. Scrierile ei s-au păstrat în mai multe manuscrise datând din sec. XI-XVI.

Scrierile laice arată personalitatea puternică a Casiane. O serie de mărturisiri, toate începând cu „urăsc”, reflectă convingerile sale puternice vis-à-vis de lucrurile pe care nu le agreea. Atență la faptul că „Dumnezeu îi tratează pe toți oamenii la fel”, Casiana s-a opus

discriminării: „Urăsc judecătorul care respectă oamenii”. Disimularea (falsitatea) îi stârnea sarcasmul: „Urăsc nebunul care se crede filosof”. Ea arată nepăsare față de minciună: „Urăsc bogatul care își plânge sărăcia”. Mai presus de toate, Casiana condamnă lipsa de curaj și devotament: „Urăsc tăcerea când este vremea de a vorbi”.

Poezia religioasă a Casianeii poartă pecetea unei adevărate poete și credincioase. Ea nu a scris doar imne, ci a compus și muzica pentru ele. Compozitor talentat, Casiana și-a câștigat titlul de „melod”. Monahiile din mănăstirea ei erau primele care cântau imnele Casianeii. Aceste scrieri includeau și compozitii mai lungi, cunoscute sub numele de canoane, la fel ca și cele mai scurte, troparele.

Douăzeci și trei dintre imnele Casianeii scrise pentru diferite sfinte sărbători sau zile de cinstire ale sfinților au fost introduse în cărțile liturgice ale Bisericii Ortodoxe de Răsărit. În afara faimosului tropar pentru Joia Mare, aceste scrieri includ și un canon pentru cei adormiți, imne pentru Sâmbăta Mare, Crăciunul, Soborul și Nasterea Sfântului Ioan Botezătorul și imnul în cinstea Sfinților Mucenici Eustatie și Auxentie și a Sfinților Apostoli Petru și Pavel. Treizeci și șapte de alte imne din cărțile de cult îi sunt atribuite monahiei Casiana, câteva dintre ele putând fi adevărate.

Datorită acestor imne Casiana a dobândit o mare cinste și recunoaștere. Ea este singura femeie reprezentată în marele corpus al imnelor cântate de Biserica Ortodoxă. Imnele altor imnografe bizantine cunoscute au fost excluse din tezaurul cărților liturgice. Umbrite de faima și cinstea Casianeii, ele au rămas niște nume neglijate în cataloagele imnografilor bizantini: Tecla și Theodosia, două imnografe contemporane Casianeii, precum și Palaiologina, o printesă din familia imperială din sec. XV, care a scris imne în cinstea Sfântului Dimitrie.

În ciuda faptului că imnele ei sunt cântate de Biserică, Casiana, spre deosebire de alți imnografi, nu a fost canonizată. Autoarei unei capodopere a poeziei liturgice i-a fost refuzat dreptul la aura care încununează capul multor imnografi bizantini, printre care Sfântul Roman Melodul, Sântul Andrei Criteanul, Sfântul Cosma al Maioumei, Sfântul Ioan Damaschinul și alți imnografi, mai puțin

inspirati. Monahia imnografă are o legendă care, în dependentă față de influența antifeminină a Bisericii, povesteste despre esecul Bisericii de a o canoniza pe Casiana. La mai puțin de un secol de la moartea sa, legenda Casianeii a început să circule. Deja în sec. X, cronicile bizantine narau o poveste romantică despre frumoasa și învățata imnografă care a fost la un pas de a deveni împărăteasă a Bizanțului. Transmisă pe cale orală și scrisă, această legendă a Casianeii a fost mostenită de folclorul și literatura balcanică și greacă.

Cea mai veche relatare a acestei legende a fost scrisă de Simeon Logothetul. Dorind să-i găsească o soție potrivită fiului ei vitreg, Teofil, împărăteasa Eufrosina a organizat o întâlnire.

Ea a adunat domnișoare de o frumusețe uimitoare. Printre ele era și Casiana, o tânără de o frumusețe extraordinară. Mai era și o altă tânără, numită Teodora. Dându-i lui Teofil un măr de aur, Eufrosina i-a spus să îl dăruiască celei care îi place lui cel mai mult. Copleșit de frumusețea Casianeii, împăratul Teofil i-a spus: „Prin femeie vine răul”. Ea i-a replicat, cu modestie: „Prin femeie izvorăsc și multe binecuvântări”. Rănit în inima sa de aceste cuvinte, Teofil a trecut de ea și a dat mărul de aur Teodorei, care era din Paflagonia.

Teodora a fost încoronată împărăteasă și s-a căsătorit cu Teofil în capela palatului, închinată Sfântului Ștefan. Cât despre Casiana, cronicarul concluzionează „pierzând o împărăție pământească, a construit o mănăstire, a fost tunsă monahie și până la moartea sa a dus o viață bineplăcută lui Dumnezeu”.

Apărarea energică a femeii a costat-o pe Casiana un sot de familie imperială și tronul Bizanțului. Cu toate acestea, adevărul era de partea ei. Teologia și, mai recent, istoria justifică răspunsul Casianeii la replica insultătoare față de femeie a lui Teofil. Născătoarea de Dumnezeu a compensat neascultarea Evei. Maica lui Dumnezeu a deschis Raiul, închis cândva de încălcarea poruncii dumnezeiești de către Eva. Mai mult de atât, luptătoarea Casiana nu a uitat rolul important pe care l-au avut femeile în apărarea Ortodoxiei. Dacă Casiana ar fi tăcut, ar fi însemnat să aducă asupra ei și asupra tuturor femeilor lipsa de apreciere.

Cu mult înainte de Casianei, femeia păcătoasă a devenit o figură familiară, aproape proverbială, în creștinătatea răsăriteană. Desi o veche tradiție o identifică cu Maria Magdalena, ea nu are nici un nume. Povestea femeii anonime este relatată numai în Evanghelia Sfântului Luca, Evanghelistul care, asemenea lui Hristos, era „prieten al păcătoșilor” (Luca 7, 34), întotdeauna fiind blând și înțelegător cu femeile, cu cei pierduți și ultimii dintre oameni.

Sfântul Apostol și Evanghelist Luca, în capitolul 7, versetele 36-50, relatează povestea femeii celei păcătoase care L-a uns pe Hristos, la începutul propovăduirii sale. Un fariseu, pe nume Simon, L-a invitat la el la masă „Și intrând în casa fariseului a sezut la masă. Și iată era în cetate o femeie păcătoasă și, aflând că s-a așezat la masă în casa fariseului, a adus un alabastru cu mir. Și, stând la spate, lângă picioarele Lui, plângând, a început să ude cu lacrimi picioarele Lui, și cu părul capului ei le ștergea. Și săruta picioarele Lui și le ungea cu mir.” (Luca 7, 36-38)

Șocat de intervenția femeii, Simon se întreabă dacă musafirul lui este cu adevărat profet. Oare un adevărat profet ar îngădui unei femei păcătoase să se atingă de el? Dar Hristos l-a certat pe Simon și a iertat-o pe femeia care se pocăia, spunându-i: „Credința ta te-a mântuit. Mergi în pace”. (Luca 7, 50)

Cu relatarea Sfântului Luca începe lungă carieră a femeii păcătoase în literatura creștină. Cu toate că Hristos îi promite o *pomenire* (cf. Matei 26, 13; Marcu 14, 9) femeii celei bune, care L-a uns în Betania cu puțin înainte de Răstignirea Sa, „memorialul” s-a axat pe femeia cea păcătoasă (Luca 7, 13, 37) din cea de-a treia Evanghelie.

Împreună cu vamesul și fiul risipitor, femeia păcătoasă devine principala *paradigmă* sau „exemplu” al pocăinței sau *metanoia* din Postul Mare. Povestea ei a fost tratată de teologi, predicatori și imnografi și reluată în opere în proză și versuri, predici și imne fără număr. Cele mai multe dintre acestea, incluzând și imnul Casianei, erau intitulate „Celei desfrâdate” pentru că s-a hotărât încă de timpuriu, că femeia pe care Sfântul Luca o numește simplu „păcătoasă” era o prostituată. Ca o consecință, cuvântul dur și

acuzator – „prostituată”, apare cu precădere în imnele și predicile din perioada Postului Mare. Imnul Casianeii este, însă, o excepție neobisnuită. În sec. IV, Sfântul Efrem Sirul a rostit o predică plină de culoare despre prostituata pocăită. Două secole mai târziu, Sfântul Roman Melodul a scris un lung imn pe aceeași temă interesantă.

De-a lungul secolelor, repertoriul a crescut fără întrerupere. Utrenia din Miercurea Mare include un număr de imne reprezentative despre femeia cea păcătoasă sau prostituată. În afară de troparul Casianeii, include și un triodion al Sfântului Cosma al Maioumeii (sec. VII), un condac și icos, patru stihiri, mai multe catisme și patru apostihuri. Nici unul dintre acestea însă, nu are originalitatea și puterea imnului Casianeii, în sensul că nu reflectă cu atâta putere drama metanoiei (schimbării minții) din perioada Postului, cum o face acest imn, scris de o femeie despre o altă femeie.

Atât tradiția, cât și manuscrisele medievale atribuie troparul „Doamne, femeia cea păcătoasă...” Casianeii din Constantinopol, monahia imnografă din sec. IX. Acest tropar poartă amprenta talentului ei poetic și al credinței sale profunde. Acesta are atât bogăția, cât și frumusețea mesajului (care se vrea transmis de Casiana). Un critic afirmă: „modul în care elementele dramatice și narative se împletesc, precum și rugăciunea finală – nevoia unei singure păcătoase este absorbită în plânsul unei întregi lumi aflate în suferință”.

Limbajul folosit în textul troparului este un mozaic de cuvinte, fraze și ecouri din Sfintele Scripturi, în special din Psaltire. Casiana efectuează o introspecție imaginară în adâncurile psihicului femeii păcătoase în momentul crizei sufletesti a acesteia. Imnul este concentrat, intens și scurt, conținând puțin sub o sută de cuvinte. Și totuși, imnografa bizantină reușește să portretizeze în acesta stări sufletesti ale omenității, drama fundamentală a creștinului aflat între păcat și mântuire.

Stilul și structura troparului Casianeii sunt influențate de cei șapte Psalmi de pocăință (6, 31, 37, 50, 101, 129, 142). Trei dintre aceștia sunt cântați în timpul Utreniei din ziua de miercuri din Săptămâna Mare. Ca și Psalmii, troparul îi este adresat lui Dumnezeu, Căruia îi

slăveste mila, și conține mărturisire și rugăciune. Oricum, Casiana nu a fost nici pe departe, o imitatoare a psalmistului. Troparul ei este mult mai complex ca structură, mult mai subtil în aspectele sale psihologice și mult mai dinamic în mișcare (mișcarea sufletului omului spre Dumnezeu). Acesta este un cântec nou, un alt psalm, bizantin, pentru perioada Postului Mare, inspirat din relatarea Sfântului Luca Evanghelistul.

Troparul Casianeii este format dintr-o singură strofă în care se aud două voci distincte. Prima vorbește chiar autoarea încă și, într-o scurtă introducere. Apoi, în partea mai lungă, dramatică, se aude vocea femeii păcătoasă într-o dezvoltare a patosului vieții ei, schimbarea de la *amartia* – păcat, la *soteria* – mântuire.

Respectând modelul Psalmilor, psalmul bizantin începe cu o invocare a lui Dumnezeu, printr-un singur cuvânt – *Kyrie* – Doamne. Adresându-se lui Dumnezeu, imnografa îi prezintă imnul ei. În același timp ea rezumă relatarea Sfântului Evanghelist Luca, tot timpul esențializându-o și adâncindu-o subtil.

Cu o expresie mai lungă și plină de demnitate, Casiana monahia introduce subiectul: „Femeia care a căzut în păcate multe”. Mult mai delicată și mai puțin incriminatorie decât imnografiile care au persistat în a o numi pe femeia păcătoasă o prostituată, Casiana ne dă într-o descriere plină de viață, totală stare de degradare a femeii.

O a doua frază, „văzând (simțind) Dumnezeirea Ta...”, descrie mai departe un aspect important al personalității femeii păcătoase. Ea este neobisnuit de perceptivă și intuitivă. În contrast cu Simon (fariseul) care se îndoia că Hristos era cu adevărat profet, femeia cea păcătoasă la perceput pe Dumnezeu în Persoana Sa. Deși era tulburată de multele-i păcate, singura ea, o paria a societății, Îl recunoaște pe Dumnezeu și răspunde prezentei Lui în casa lui Simon.

O a treia expresie adâncește și cizelează și mai mult versiunea Casianeii la povestea tradițională a femeii păcătoase. Prin sensul celor trei cuvinte, monahia o ridică pe cea păcătoasă în rândul sfinților. Simțindu-L pe Dumnezeu și slăvindu-L, femeia cea păcătoasă intră în ceata sfântă a femeilor mironosite, care au dus miruri pentru a-l unge trupul în mormânt, și care au fost primele care au aflat că a

înviat din morți. Astfel, în interpretarea Casiane la relatarea Sfântului Evanghelist Luca, femeia cea păcătoasă devine o sfântă și prima *purtătoare de mir*. Datorită simțămintelor și simpatiilor ei, monahia bizantină, îmbogățește o relatare familiară. Datorită monahiei Casiana, aceasta dobândește noi dimensiuni ale sensurilor spirituale.

După această introducere scurtă, dar sugestivă, a doua voce intră în tropar. Din buzele femeii păcătoase însăși, auzim mărturisirea și rugăciunea ei. În lirica inspirată a monahiei bizantine, femeia care nu a rostit nici un cuvânt a Sfântului Luca, își despovărează sufletul său în căutarea mântuirii. Casiana transformă lacrimile ei, în cuvinte tulburătoare (pline de pătimiri). Prin intermediul monologului dramatic, imnul devine un poem al experienței, dându-ne posibilitatea de a ne împărtăși de înaintarea de la păcat la slavă.

Primul cuvânt al femeii păcătoase este un strigăt de disperare pătrunzător. Dumnezeu introduce un punct înalt al emoției și intensității în tropar. În timp de plânsul ei plin de durere încă se mai aude, femeia păcătoasă își începe mărturisirea. Așa cum este necesară pentru orice rugăciune de pocăință, aceasta începe cu o mărturisire a vinei (păcatelor). Într-o curgere de imagini intense, întunecoase ea își descrie pustiirea din sufletul ei.

Femeia cea păcătoasă își asumă responsabilitatea pentru încălcarea poruncilor, pentru esecul ei în a-și controla patimile. Această mărturisire plină de pătimire și neconditionată este neegalată atât în Triod, cât și în Psalmi.

Prin mărturisirea ei, femeia cea păcătoasă începe să se ridice din „noaptea cea întunecoasă” a păcatelor ei. Ea acum cere lui Dumnezeu mila și iertarea de păcate. Tensiunile și neliniștile ei sunt reduse acum, vorbește cu mai mult calm. Cele trei cereri ale ei marchează cele trei niveluri ale călătoriei sale, ale schimbării sale, „înțoarcerea” sa de la întuneric la lumină.

În prima sa cerere, femeia păcătoasă în invocă pe Dumnezeu, Domn al naturii care golește norii pentru a umple mările. Lui îi dăruiește femeia păcătoasă lacrimile sale, ca un prim semn, exterior, al pocăinței sale. Pentru a simboliza prăpastia care desparte zidirea păcătoasă de Ziditor, Casiana creionează un contrast între lacrimile

omului si vastitatea norilor si a mărilor. Alti imnografi, mai putin inspirati, s-au multumit prin a face scurte referiri la „lacrimile desfrânatei”.

În a doua cerere, femeia păcătoasă trece spre interior, de la aspectul vizibil, fizic, la cel sufletesc, nevăzut. Ea îi cere lui Dumnezeu „să se aplece” asupra inimii ei întristate. În loc să i se adreseze în slava, transcendentă si puterea Sa, ea Îl cheamă în numele smereniei si milostivirii Sale, care au plecat cerurile la Întruparea Sa. Pentru că Dumnezeu a împăcat întreaga omenitate cu Dumnezeu, Ziditorul nu mai este distant si mai presus de orice apropiere. Hristos L-a adus pe Dumnezeu femeii păcătoase.

Mărturisirea, lacrimile si rugăciunea către milostivul Dumnezeu au început să o vindece pe femeia cea păcătoasă, să o elibereze de trecutul ei plin de păcate. Privind acum spre viitor, ea îi făgăduieste, recunoscătoare, lui Hristos să îi sărute picioarele din nou si să i le steargă cu părul capului ei. Iubirea dumnezeiască a sters „noaptea cea întunecată” a vinei si păcatului.

În acest moment, femeia cea păcătoasă a Casiane o cheamă pe Eva, prima femeie care a păcătuit. Aluzia ei la episodul relatat în Facere 3, 8-11 implică un contrast între femeia cea păcătoasă si Eva. După de Adam si Eva au mâncat din fructele pomului interzis, ei au fugit si s-au ascuns la auzul pasilor lui Dumnezeu. Eva a fugit de Dumnezeu, femeia cea păcătoasă a fugit la El. Credinta ei a risipit orice teamă.

Departa de a fi o intruziune „pedantică” (nelalocul ei) în troparul de pocăintă al Casiane, aparitia Evei este normală, chiar inevitabilă. La începuturile creștinismului, Eva, si nu Adam, era prototipul primului om care a căzut în păcat. De aici înainte, în predici si imne, toate femeile, meritoase sau păcătoase, deopotrivă, vor fi pătate de vina înaintasei lor. De la această vină, doar Născătoarea de Dumnezeu a fost scutită. Iată de ce, nu este surprinzător că povestea unei femei păcătoase sugerează povestea unei alteia, în acest caz pe cea a arhetipului femeii păcătoase. Eva si desfrânata pocăită apar împreună în multe predici si imne din perioada Postului Mare – neascultarea primei să fie evitată si *metanoia* celeilalte să fie urmată.

Troparul se încheie cu cea de a treia cerere a femeii păcătoase. Ultima cerere este mai puțin formală decât celelalte două, tonul mai direct și mai intim. Femeia cea păcătoasă I se adresează acum lui Dumnezeu ca Mântuitorului ei personal: Mântuitorul sufletelor noastre, Mântuitorul meu. Ultimele cuvinte ale troparului Casianeii sunt rostite de femeia cea păcătoasă. Ele strălucesc de credință și încredere în dragostea și milostivirea lui Dumnezeu: „Nu mă părăsi pe mine, lucrul mâinilor Tale, căci Tu ai milă nemăsurată”. Astfel, rugăciunea care începe cu un strigăt de disperare și vină, se termină cu o declarație de credință și nădejde. Imnul care a început cu imaginea unui suflet pierdut, se termină cu imaginea aceluși suflet mântuit de nemăsurata milostivire plină de iubire a lui Dumnezeu.

Între începutul și sfârșitul troparului, Casiana trasează cursul peregrinării din perioada Postului Mare, de la noaptea încetosată a păcatului la strălucirea mântuirii, convertirea păcătosului în sfânt. A citi acest tropar cu înțelegere înseamnă a trăi propria experiență a ieșirii păcătosului din neliniște la pace, trecerea de la moarte la viață.

De peste zece secole, Casiana monahia, ne transmite încrederea ei plină de pace în slava mântuitoare a iubirii lui Hristos. Femeia cea păcătoasă din tropar întrupează afirmatia Casianeii privitoare la nădejdea și bucuria Postului Mare. De dovedeste, până la urmă, că femeia păcătoasă din troparul Casianeii a fost o sfântă, cu adevărat.

Traducere text
Raluca Tudorache

**„Sfântul închisorilor – Mărturii despre Valeriu
Gafencu, adunate si adnotate de monahul Moise”,
Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2007, 336 pagini.**

Cartea aceasta ne oferă nouă, celor obisnuiti cu o viață comodă, prilejul de a medita la jertfă, la suferință si la cruce. Și asta pentru că nimic nu se poate realiza fără efort, fără jertfă. Tendinta, tentatia si ispita omului contemporan, spune Sfântul Paisie Aghioritul, este de a dobândi totul fără jertfă, asa încât si noi crestinii, am dori să ne mântuim fără să ne nevoim, ceea ce este, de fapt, imposibil. Asa stând lucrurile, cartea de față este un memento, o aducere aminte a vremurilor extraordinare si teribile în care cei ce au vrut să se mântuiască au avut foarte mult de suferit, adică atunci când statul român, comunist si ateu, folosindu-se de institutii diabolice si draconice precum securitatea si închisoarea, i-a chinuit pe cei mai buni crestinii, aflatii atunci printre noi; căci „comunismul a umplut cerul de Sfinti – zice Părintele Arsenie Papacioc. De aceea, dacă ar fi să-i cunoască cineva pe toti din neamul nostru care au trecut pragul sfinteniei în prigoana comunistă, ar veni la cuvintele rostite în veacul al XVII-lea de sfântul Mitropolit Dosoftei al Moldovei: „dară si dintre rumâni multi sunt sfinti, dară nu s-au căutat!”...

Lucrarea aceasta, cu adevărat mărturisitoare si folositoare, apărută cu binecuvântarea părintescă, duhovnicească si responsabilă a *Înaltpreasfintitului Andrei – Arhiepiscopul Alba Iuliei* – care are „Aiudul aproape, cu teribila-i închisoare si cu monumentul dedicat celor ce au pățimit”, a fost îngrijită si redactată de către *Părintele Moise Morgovan de la Mănăstirea Oasa – Alba*, care are o mare

evlavie față de cei ce au suferit în temnitele comuniste, mărturisindu-l pe Hristos. Potrivit Cuvântului Înainte, intitulat „*Ne lăudăm si în suferinte*” – semnat de către același distins ierarh și slujitor al Bisericii: „Această evlavie, secondată de râvna cercetării, l-a determinat să bată țara în lung și în lat pentru a strânge documente și mărturii de la oamenii care au trecut prin iadul încarcerării și încă mai trăiesc, alcătuind lucrarea de față și alta care va urma, oferindu-ne nouă posibilitatea de a afla lucruri cutremurătoare dintr-o perioadă tristă prin care a trecut România”.

Unul dintre cei care au suferit, mărturisindu-l pe Hristos a fost **Valeriu Gafencu**, pentru care era foarte clar și limpede cuvântul Mântuitorului: „Oricine va mărturisi pentru Mine înaintea oamenilor, mărturisi-voi și Eu pentru El înaintea Tatălui Meu, Care este în ceruri” (Matei 10, 32). De remarcat este că Părintele Moise a reușit să scoată în evidență faptul că într-adevăr, Valeriu Gafencu a reușit să se delimiteze de orice ideologie și atitudine partizană, acționând pur și simplu ca un sincer ucenic al lui Hristos. Chiar dacă la început a fost membru al „Frățiilor de cruce” – și atunci doar din elanul său pentru o viață spirituală curată, fără compromisuri și politicianisme – a ajuns să se detaseze atât de mult de toate, încât și unii dintre cei de dreapta îl socoteau un exagerat și un mistic. Așa se face că Părintele Nicolae Steinhardt – evreu de origine – îl supranumeste „*Sfântul închisorilor*”. Asadar, Valeriu Gafencu a fost una din cele mai impresionante figuri care s-a înălțat la o admirabilă trăire duhovnicească în condițiile vieții de temniță. Prin dragostea sa jertfelnică izvorâtă dintr-o desăvârșită închinare a vieții lui Hristos, a rămas zugrăvit în cele mai luminoase culori în inimile celor ce l-au cunoscut. Astfel, Părintele Gheorghe Calciu spunea că „nu are nici o îndoială că este sfânt; a trăit cuvântul lui Dumnezeu la o înălțime de neînțeles pentru noi”. De aceea Părintele Constantin Voicescu era încredințat că „mai devreme sau mai târziu Biserica Ortodoxă Română îl va canoniza”. Părintele Moise mărturisește cu toată sinceritatea și responsabilitatea că desi „Valeriu Gafencu este adesea amintit în mărturiile publicate de cei trecuți prin închisori, cu toate că despre el au apărut articole în presă, și s-a făcut chiar un documentar de televiziune, fiind – ca să folosim un termen

la modă – cel mai „mediatizat” dintre trăitorii temnitelor comuniste, totuși viața lui este mult prea puțin cunoscută în rândul credincioșilor. Prin urmare, folosind tot ceea ce s-a publicat, alăturând unele mărturii inedite, în cele urmează (adică în această carte) vom pune în fața cititorului crâmpiele adunate despre viața, trăirea și gândirea acestui sfânt al veacului XX.

Memoriile foarte miscătoare cuprinse în acest volum, sunt împărțite în următoarele titluri foarte sugestive, cum ar fi: *„Dară si dintre rumâni multi sunt sfinti”, „Înainte de închisoare”, „Valeriu si educatia legionară”, „Nevoitorii de la Aiud”, „Ei au găsit această cale cu un ceas mai devreme”, „Calea fericirii”, „Viata în „lavra” Aiudului”, „Colonia de muncă de la Galda de Jos”, „Din mărturia lui Marin Naidim”, „Valeriu Gafencu: o lumină!”, „Închisoarea Pitesti si reeducarea”, „Valeriu la Pitesti”, „Mi-e asa de dor de Târgu Ocna!”, „Un om fericit”, „Mărturisitorul lui Hristos”, „Lui i-au dat fiere si tu îmi dai miere?!”, „Am văzut-o pe Maica Domnului”, „Mărturia Părintelui Mihai Lungeanu”, „Va veni o zi când inima ta va cânta rugăciunea”, „Pastorul Richard Wurbrand”, „Crăciun la Târgu Ocna”, „Trecerea la cele vesnice”, „Ucenicii lui Valeriu”, „Lotul mistico-legionar Târgu Ocna”, „Dialoguri cu Valeriu”, „Gânduri pentru o împreună lucrare spirituală”, „Două mărturii”, „Adenda: Valeriu Gafencu – scrisori si poezii; Îndreptar de spovedanie alcătuit de Valeriu Gafencu”, toate acestea fiind scrise (partial), de cel care mucenicit în puscăriile comuniste ale gulagului românesc timp îndelungat (sau de alții în cinstea lui), alături de Ioan Ianolide, Părintii Gheorghe Calciu, Marcu Dumitru, Gherasim Iscu, Constantin Voicescu, Dumitru Stăniloae, Constantin Galeriu, Daniil Sandu Tudor ori Mircea Vulcănescu, Marcel Petrisor, Radu Gyr, Constantin Oprisan, Nichifor Crainic și Gheorghe Jimboiu împreună cu mulți alții. Această scriere constituie o adevărată odisee a spiritului, o introspectie abisală făcută cu multă umilintă și finețe, pe care numai un om trecut prin chinurile iadului și iese curat pe malul înalt al sfintirii le-a putut primi de la îngerul care l-a vegheat pe toată calea încercărilor”, căci acești martiri contemporani au supraviețuit în arena „leilor comunisti” datorită credinței lor nestrămutate în Dumnezeu -*

Cel Care „toate le poate celui ce crede”, dându-le celor smeriti Harul ce sfînteste, stăpînește și ocârmuiește toată făptura!...

Din toate relatările despre închisori, din toată investigația psihologică a atâtor autori, totuși înzestrați cu duhul mărturisitor, cartea aceasta (alături de cea a lui Ioan Ianolide) este una dintre cele mai duhovnicești, una dintre cele mai pătrunzătoare, „cea mai în măsură să înțeleagă împreună cu toți sfinții ce este lătimea și lungimea, adîncimea și înălțimea, să cunoască iubirea lui Hristos cea mai presus de cunoaștere și să se umple de toată plinătatea lui”. Afirmatiile Părintelui Calciu făcute în „Cuvîntul său introductiv” din cartea „Întoarcerea la Hristos” al lui Ioan Ianolide, se potrivește foarte bine și aici căci, „dacă ai îndoieli asupra mîntuirii, asupra jertfei sau asupra biruirii vrășmasului văzut și nevăzut prin puterea credinței și a rugăciunii, dacă te îndoiești de iubirea lui Hristos și de eficiența pocăinței, această carte, acest document duhovnicesc, te va convinge” și are multă dreptate, căci eroii lucrării acesteia și a închisorilor comuniste și politice în general, au căutat în primul rînd, să-și pună în ordine propriile vieți, să înțeleagă și să trăiască experiența comunitară din Biserica primară, să-și slefuiească încet dar sigur, caracterul pentru iubire, jertfă, bunătate și trăirea dragostei comunitare” și asta pentru că toți acești mucenici contemporani ai veacului al XX-lea „locuind în aceeași celulă, au încercat să facă din spațiul ei o biserică a lui Hristos, dincolo de toate ispitele, piedicile și poticnelile inerente convietuirii multora la un loc, într-un spațiu impropriu, mizer și insalubru!... Și pînă la urmă, lucrarea cu pricina dezvăluie cititorilor „treptele descoperite de Duhul lui Dumnezeu acestor tineri nestiutori (la început), dar dorind arzător după Dumnezeu: mai întîi, ei constată că omul este mereu atacat de duhurile rele, dar că omul are puterea să le primească ori să le respingă dintru început sau mai tîrziu, fiindcă aceste duhuri rele îl războiesc pe om, dar cineva care are trezvie poate cunoaște stadiile atacurilor și poate lupta împotriva lor, chiar dacă lupta este complexă și de durată, însă nu imposibilă. Dacă cineva nu este determinat să oprească gîndul rău de la început, acesta pătrunde în mintea lui și-i argumentează că nu este chiar atît de rău. Dacă omul acceptă și acest stadiu, gîndul

devine poftă si-i hrănește mintea, imaginația si simturile. Până aici fiind războiul nevăzut” – iată scoala Filocaliei si a Spiritualității răsăritene autentice, pe care acești cultivatori ai Duhului si stăruitori într-ale rugăciunii si ascezei au învățat-o acolo unde te așteptai probabil cel mai puțin, adică în temnitele „cruciadei rosii”!... Cu alte cuvinte, deprinderea persoanei în lupta duhovnicească, parcurgând toate treptele ascezei crestine, în cadrul războiului nevăzut si văzut în care au fost angrenați acești slujitori ai lui Hristos si iubitori ai aproapelui, duce la o asemenea analiză ce „nu putea fi făcută de către acești tineri, decât numai prin prezenta Duhului Sfânt, Care i-a asistat pe toată durata vieții lor în închisoare”.

Drept pentru care „citorul care se va apleca asupra acestei cărți nu o va sfârși fără a fi măcar cutremurat, dacă nu întors spre credință, căci viața lui Valeriu Gafencu si a celorlalti ca el este un model moral si o scară de suire spre cele înalte, o chemare stăruitoare de a iesi măcar pentru o vreme din mlastina acestei vieți si de a urca spre Soarele Dreptății, spre Răsăritul cel de Sus, Care este Hristos. Oare nu este cutremurător ceea ce spune un tânăr neteolog care si-a asumat suferința si moartea ca pe o curățire si o înviere (căci finalitatea vieții umane nu este moartea, ci învierea)? Și nu vreau ca citorul de bună credință să treacă fără atenție peste unele cuvinte rămase de la Gafencu, ce se arată a fi adevărate file de Filocalie, si asta pentru că atunci când Valeriu Gafencu se simtea bine, vorbea frumos si cu însufletire, oprindu-se cu precădere la tema lui preferată, curățirea lăuntrică” – pe care si-a asumat-o în viața sa duhovnicească la modul plenar, din convingere si din purtarea de grijă a lui Dumnezeu, în pofida tuturor vicisitudinilor pe care le-a traversat din cauza sistemului si a regimului ticălosit, antihristic!...

Lucrarea în sine este un complex, un tot grăitor, alcătuită dintr-un sir întreg de evenimente, fapte, momente cruciale, de-a dreptul existentiale si determinante pentru eroul cărții, care, desi s-a urmărit acest lucru, nu a fost niciodată victimă, ci întotdeauna va fi consemnat (alături de ceilalti), de către posteritatea ce trebuie să fie cât mai obiectivă, drept eroul credinței, purtătorul Duhului Celui Dumnezeiesc în iadul lumii acesteia pământesti, din a doua jumătate a secolului al XX-lea!...

Eu cred că trebuie retinut și subliniat faptul că interesul cărții nu stă atât în faptele relatate, cât în deschiderea duhovnicească (de care am pomenit și mai sus): anecdotică se completează, se întregeste și se transcende prin adevărate pagini de Filocalie contemporană, relevând cu prisosință că în temnitele comuniste, în jurul lui Valeriu Gafencu, s-a constituit, *mutatis mutandis*, o mișcare spirituală corespunzătoare celei promovate, dincoace de granițe, de gruparea „Rugului Aprins” de la Antim (cumplit lovită la rândul ei de teroarea ateismului oficial al epocii staliniste)”.

În încheiere, vreau să subliniez că lucrarea de față reprezintă meritul de necontestat al ierarhului locului, al editorilor de la Alba Iulia, al Părintelui Moise Morgovan de la Mănăstirea Oasa – un om tânăr, care n-a trăit în acele timpuri, dar care totuși au demonstrat importanța, rolul, locul și valoarea „Pro Memoriei” istoriei recente, a experienței ascetice și mistice, petrecută în locurile cele mai insuportabile și mai inumane, pentru cunoașterea Ortodoxiei, deci a Bisericii. Volumul de față, cu caracterul său pedagogic și chiar apologetic – misionar, ne reaminteste și ne reliefează convingerea că fără comuniune, participare și jertfă, creștinismul este o simplă ideologie, lipsită de „Duh și de adevăr”. Asadar, Biserica – care este o instituție divino-umană vie și dinamică, nu reprezintă un muzeu de antichități, de piese istorice și artistice de valoare, ci constituie Muntele Schimbării noastre la Fată și al nasterii atâtor generații de oameni „din apă, Duh Sfânt și foc”, mulți dintre ei iată, fiind chemați la a îmbrățișa „cununa muceniciei și deci, a sfînteniei”. Așa încât, „un om, ca și un popor, atâta pretuiește, cât a înțeles din Evanghelie și cât poate să urmeze învățăturii lui Iisus” – după cum spunea Simion Mehedinți. Adoptând-o ca o concluzie, Părintele Moise recunoaște și mărturiseste că „Oamenii prin care Duhul Sfânt lucra cu putere, precum *Valeriu Gafencu* și alți mărturisitori ai temnitelor, vrednici de toată pretuirea, își asteaptă locul în calendar, fiind cele mai sigure modele pentru noi în vremurile acestea dominate de confuzii. Viața lor merită cunoscută, nu pentru slava lor pământească, ci ca oamenii din zilele noastre înnegurate de atâtea rătăcirii, urmări ale îndepărtării de Dumnezeu, să știe că au existat în veacul al XX-lea asemenea

alesi care s-au ridicat la puterea de credință și de jertfă a primilor martiri creștini”.

Asadar, cei alungați din turnurile babilonice pot bate la portile cetății noului Ierusalim – cel bisericesc și ceresc ce „nu are trebuință de soare, nici de lună, ca să o lumineze, căci slava lui Dumnezeu a luminat-o, făclia ei fiind Mielul” (Apocalipsă 21, 23). Lucrarea aceasta, cu alte cuvinte, este una de referință în domeniul istoriei și a spiritualității autentice, care ar trebui să se afle la îndemâna tuturor celor ce cred că „Biserica este cetatea pe care nici portile iadului nu o vor birui”!...

Stelian Gombos

Baba, Teodor, Pr. Dr., Lector la Facultatea de Teologie Ortodoxă din cadrul Universității „Aurel Vlaicu” din Arad

Berheci, Aurel, Dr., Lector la Facultatea de Științe ale Educației și Asistentă Socială din cadrul Universității „Aurel Vlaicu” din Arad

Bouteneff, Peter C., Ph.D., St. Vladimir’s Orthodox Theological Seminary – New York

Breda, Nicu, Pr. Dr., Lector la Facultatea de Teologie Ortodoxă din cadrul Universității „Aurel Vlaicu” din Arad

Brie, Mihai, Pr. Dr., Lector la Facultatea de Teologie Ortodoxă din cadrul Universității din Oradea

Farcasiu, Lucian, Drd., Lector la Facultatea de Teologie Ortodoxă din cadrul Universității „Aurel Vlaicu” din Arad

Gombos, Stelian, Drd., Secretariatul de Stat pentru Culte

Ioja, Cristinel, Dr., Lector la Facultatea de Teologie Ortodoxă din cadrul Universității „Aurel Vlaicu” din Arad

Mărcus, Dumitru, Dr., Lector la Facultatea de Științe Umaniste și Sociale din cadrul Universității „Aurel Vlaicu” din Arad

Popescu, Ion, Pr. Dr., Profesor la Facultatea de Teologie Ortodoxă „Sfânta Filoftea” din cadrul Universității din Pitești

Radu, Dumitru, Pr. Dr., Profesor la Facultatea de Teologie Ortodoxă din cadrul Universității „Ovidius” din Constanța

Rudeanu, Ioan, Pr. Dr., Lector la Facultatea de Teologie Ortodoxă din cadrul Universității „Aurel Vlaicu” din Arad

Rus, Constantin, Pr. Dr., Profesor la Facultatea de Teologie Ortodoxă din cadrul Universității „Aurel Vlaicu” din Arad