

FACULTATEA DE TEOLOGIE „ANDREI ȘAGUNA” DIN SIBIU

Studia Doctoralia Andreiana

I

Anul IX/ Nr. 1 (ianuarie-iunie) 2020

Editura Andreiana, Sibiu
ISSN 2285–8555

Studia Doctoralia Andreiana



Publicație semestrială realizată sub egida
Centrului de Cercetare Teologică
al Universității „Lucian Blaga” din Sibiu



Colegiul editorial:

PREȘEDINTE:

I.P.S. Prof. Dr. LAURENȚIU STREZA,
Arhiepiscopul Sibiului și Mitropolitul Ardealului

VICEPREȘEDINTE:

Pr. Conf. Dr. Habil. Daniel BUDA,

MEMBRI:

Arhid. Prof. Dr. Ioan I. ICĂ JR
Pr. Prof. Dr. Vasile MIHOC
Pr. Prof. Dr. Dumitru ABRUDAN
Pr. Prof. Dr. Nicolae CHIFĂR
Pr. Prof. Dr. Vasile GRĂJDIAN
Prof. Dr. Paul BRUSANOWSKI
Prof. Dr. Ciprian STREZA

Pr. Prof. Dr. Aurel PAVEL
Prof. Dr. Sebastian MOLDOVAN
Pr. Conf. Dr. Mircea IELCIU
Pr. Conf. Dr. Constantin OANCEA
Pr. Conf. Dr. Constantin NECULA
Lect. Dr. Alina PĂTRU
Lect. Dr. Ciprian TOROCZKAI

Comitetul de redacție:

REDACTOR-ȘEF:

Ștefan MĂRCULEȚ

SECRETAR DE REDACȚIE:

Dragoș BOICU

Redacția și administrația:

Arhiepiscopia Sibiului
Str. Mitropoliei, nr. 35
550179, Sibiu

E-mail: doctoranziteologiesibiu@yahoo.ro, revista.sad@ulbsibiu.ro

Web: reviste.ulbisibiu/studia-andreiana

Cuprins

Editorial	5
Pr. Drd. Radu Rodin ILINOIU <i>Sfântul Sofronie Saharov – model de misionar într-o lume secularizată. Câteva reflecții misionare pe baza scrierilor acestuia.....</i>	7
Pr. Drd. Cristian Vlad IRIMIA <i>Teologia, Biserica și cunoașterea interdisciplinară - provocări și soluții.....</i>	37
Drd. Cristinel Nicolae M. Teșu <i>Rolul iubirii în relația omului cu Dumnezeu la Sfinții Părinți.....</i>	42
Pr. Drd. Sevastian-Mihail PANĂ <i>Postul – act de cult.....</i>	49
Drd. Cristian PAȘCA <i>Tăcerea și viața duhovnicească.....</i>	65
Drd. Andrei-Ion POPESCU <i>Înființarea școlii domnești de la Sfântul Sava a avut loc în timpul lui Constantin Brâncoveanu.....</i>	75
Pr. Drd. Laurențiu URIAN <i>„H κλάσις τοῦ ἄρτου” în perioada apostolică</i>	80
Drd. Maricel URSUȚU <i>Prizonier în propria țară. Pr. Martir Dimitrie Bejan (1909-1995).....</i>	92
Drd. Gheorghe VASILACHE <i>Muzica corală sacră, factor al misiunii ecleziale în societatea românească.....</i>	100
Drd. Andrei GORBĂNESCU <i>Asociațiile de tineret, forța vie a Bisericii. Studiu de caz aplicat pe ORGANIZAȚIA TINERILOR DIN SIBIU (O.T.S.)</i>	109
Drd. Gabriel BENCHEA <i>Sub semnul identității naționale. Patriotism și solidaritate confesională în spațiul transilvan, din secolul al XVIII-lea până la începutul secolului al XX-lea (1744-1918)</i>	121
Pr. Drd. Laurențiu URIAN <i>„Dialogul liturgic final” al cărții Apocalipsa (Apoc 22, 17-21).....</i>	127

Editorial

Explorarea academică a vieții Bisericii în diferite epoci ne dezvăluie existența unor crize prin care a trecut comunitatea celor care cred în Hristos și, implicit, o mare parte din umanitate. A categorisi crizele din istorie în funcție de gravitatea lor sau de efectele lor este un demers fără prea mult ajutor pentru depășirea actualei crize, așa cum a compara actuala criză mondială provocată de noul tip de coronavirus cu altele similare din trecutul omenirii nu își are rost. Desigur, lumea actuală este diferită de cea din Evul Mediu sau Antichitate. Globalizarea, tehnologiile și stadiul cunoașterii științifice sunt determinante pentru viața actuală. Poate de aici și nivelul crescut de frică, nesiguranță, panică care a cuprins sufletele a sute de milioane de oameni din întreaga planetă în această perioadă.

Măcar din acest motiv Biserica, oamenii din lumea eclesială și din comunitățile religioase se văd nevoite mai mult ca oricând să vină în sprijinul oamenilor. Cu toate că revista Studia Doctoralia Andreiana are ca principal scop cercetarea teologică, academică, promovarea roadelor de cercetare ale doctoranzilor în Teologie de la Sibiu și din alte cetre universitare din țară, totuși nu putem să facem abstracție de la ceea ce se petrece în lume și să nu reacționăm cumva pentru depășirea crizei, indicând soluția de veacuri existentă în Biserică: întoarcerea spre Dumnezeu.

Pandemia cu noul coronavirus ne pune în fața unei realități nemaintâlnite. Viața ni s-a mutat în online, am putea spune, mai ales că multe dintre activitățile noastre, inclusiv învățământul, se fac actualmente în lumea virtuală, din care, paradoxal, începem să facem parte tot mai mult. Doctoranzii își susțin rapoartele de cercetare sau tezele de doctorat prin intermediul internetului, ceea ce schimbă mult relaționarea cu profesorii, colegii doctoranzi, mediul de cercetare. Acestea nu schimbă, însă, calitatea cercetării academice și importanța rezultatelor obținute de doctoranzi în cei trei ani de trudă.

Credem din toată inima că acest prim număr al revistei Studia Doctoralia Andreiana din anul 2020 contribuie la depășirea crizei în care ne aflăm. Simplul fapt că doctoranzii își continuă activitatea, elaborează studii, își susțin tezele de doctorat, oferă încredere și speranță că viața merge înainte, în noile condiții oferite de starea de pandemie. Mai mult, cititorii au posibilitatea să găsească în acest

număr al revistei noastre răspunsuri la întrebări care frământă mințile oamenilor tulburați de noua criză. Doar raportarea la Dumnezeu și la viața lăsată de El în Biserică ne oferă siguranța că vom trece și peste această încercare. Schimbările care survin acestei crize nu trebuie să ne găsească nepregătiți. Este ceea ce istoria Bisericii ne învață, mai ales că fiecare epocă a avut provocările ei, a adus schimbări în viața umană pentru veacuri. Indiferent de gravitatea crizelor, numai Dumnezeu prezent în istorie a salvat umanitatea, iar credința în El ne poate duce mai departe.

Mulțumim Înaltpreasfințitului Părinte Mitropolit Laurențiu, profesorilor îndrumători de la Facultatea de Teologie Ortodoxă „Sfântul Andrei Șaguna” din Sibiu și tuturor doctoranzilor care au elaborat materiale academice pentru acest număr al revistei noastre. Studiile cuprinse în acest număr invită la descoperirea bogăției nemăsurate a vieții în Hristos, în Biserică, singurul loc unde crizele se opresc și schimbările profetice pentru viitor nu aduc panică.

Redacția

**Sfântul Sofronie Saharov – model de misionar
într-o lume secularizată.
Câteva reflecții misionare pe baza scrierilor acestuia**

Pr. Drd. Radu Rodin ILINOIU

Abstract:

The writings and the theology of the great fathers and elders of the Church represents an important resource of its mission. In their experience and their missionary examples, there can be identified and taken over important issues that can support and help in the missionary work.

Among the prominent fathers of the twentieth century there is also the holy Sophrony Saharov, recently canonized by the Ecumenical Patriarchate, who, although passed to the Lord almost a quarter of a century ago († 1993), continues to preach the gospel of Christ through his writings and theology. He remained in the memory of Christianity, and in particular his disciples and his close friends - who also cultivated his theology and teachings - as a true living of the Gospel of Christ, as a balanced theologian who embraced both the Holy Scripture and the writings of the Holy Fathers of the Church. His entire work and theology is inspired by advices and recommendations regarding the main realities of the Christian life. He was, in particular, a man of prayer and love for people, and therefore his entire theology sends to these two coordinates that are significant for the Christian life. Above all, he has made himself a parable of living, thinking, and praying to all, thus hoping that, by following his example, people will find Christ easier and choose righteousness.

In the following paper I propose a series of missionary reflections starting from some aspects and themes, developed by Saint Sophronie Saharov especially in his writings.

Keywords:

missionary work, missionary Church, Saint Sophrony Saharov, example of missionary work, christian life

Prezența Bisericii în societate constituie mărturia incontestabilă a faptului că Dumnezeu îl invită pe om la comuniune și la desăvârșire, pentru că „aceasta este viața veșnică: Să Te cunoască pe Tine, singurul Dumnezeu adevărat, și pe Iisus Hristos pe Care L-ai trimis” (Ioan 17, 3). Această invitație, pe lângă faptul că pune în valoare caracterul de persoană al omului, are și rolul de a evidenția vocația misionară a Bisericii. Biserica este prin excelență misionară, iar „lucrarea misionară face parte din ființa Bisericii”¹, ea concretizându-se, în timp și în loc, prin grija și activitățile desfășurate în scopul îndreptării și sfințirii omului.

Lucrarea misionară a Bisericii este observată atât ca „biruință asupra imperfecțiunilor sociale”², destul de evidente în lumea contemporană, cât și ca modalitate sau mijloc de *tămăduire* a omului modern, de însănătoșire duhovnicească a acestuia și de educare religioasă a lui³.

Dată fiind anvergura pe care o are, lucrarea misionară a Bisericii, atât în forma sa internă, cât și în cea externă, s-a manifestat și se manifestă divers, felurit în timp și loc, fără însă a-și pierde scopul și obiectivele urmărite. Ea se caracterizează deopotrivă prin dinamism, pentru că se acomodează continuu la realitățile lumii, și prin stabilitate, pentru că scopul, obiectivele și adevărul de credință propovăduit au rămas neschimbate și nealterate. Biserica are responsabilitatea „de a prezenta generațiilor valorile creștine [...] în pregătirea terenului de evanghelizare, ea trebuie să țină seama de anumite realități pe care și-a construit misiunea până acum”⁴.

O resursă importantă pe care Biserica, în misiunea pe care o desfășoară, o are la îndemână o constituie viața, scrierile și teologia unor mari duhovnici și trăitori creștini din ultimele veacuri. În experiența și exemplul misionar al acestora pot fi identificate și preluate importante aspecte care pot sprijini și ajuta în plan misionar.

Între duhovnicii de seamă din secolul al XX-lea se numără și sfântul Sofronie Saharov, recent canonizat de către Patriarhia Ecumenică, un misionar care,

¹ Pr. Mihai HIMCINSCHI, *Misionarismul vieții ecleziale*, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2008, p. 6.

² Pr. Mihai HIMCINSCHI, *Misionarismul vieții ecleziale* p. 17.

³ Cf. ***, *The Healing Mission of the Church*, in «*You are the light of the world*». *Statements on Mission by the World Council of Churches 1980-2005*, WCC Publications, Geneva, 2005, pp.127-162. Subiectul este dezvoltat și în Pr. Nicolae MOȘOIU (edit.), *Elemente de istorie, doctrină și practică misionară din perspectivă ecumenică*, Ed. Universității Lucian Blaga, Sibiu, 2006, pp. 446-474. De asemenea, am consultat în acest sens și studiul Pr. Radu MUREȘAN, «*Misiunea Misiologiei*». *Câteva considerații actuale privind misiologia ortodoxă*, disponibil la https://ftoub.ro/index.php?option=com_docman&task=cat_view&gid=112&Itemid=138, accesat la 13 februarie 2020, ora 14.40.

⁴ Pr. Ion BRIA, *Spiritualitate pentru timpul nostru*, Geneva, 1990, p. 2.

deși a trecut la Domnul acum aproape un sfert de veac († 1993), continuă să propovăduiască Evanghelia lui Hristos prin scrierile și teologia sa. Născut în Rusia pre-bolșevică, ajuns, în preajma adolescenței, la Paris, Franța, viețuitor la Muntele Athos și ucenic al sfântului Siluan Athonitul, reîntors în Occidentul secularizat și asumându-și ctitorirea unei mănăstiri în mijlocul neortodocșilor englezi, la Essex, sfântul Sofronie Saharov pare că a fost dăruit de Dumnezeu Bisericii tocmai pentru a sprijini activitatea misionară a acesteia. A rămas în memoria creștinismului și, în special, a ucenicilor și apropiaților săi – care de altfel i-au și cultivat teologia și învățăturile – ca un veritabil trăitor al Evangheliei lui Hristos, ca teolog echilibrat care s-a adăpat teologic atât din Sfânta Scriptură, cât și din scrierile Sfinților Părinți ai Bisericii. Întreaga sa operă și teologie mustește de sfaturi și recomandări cu privire la principalele realități ale vieții creștine. A fost, în special, un om al rugăciunii și al dragostei pentru oameni, prin urmare întreaga sa teologie trimite către aceste două coordonate însemnate pentru viața creștină. Totodată, a recomandat tuturor virtutea ascultării și rolul hotărâtor pe care duhovnicul îl are în viața creștinului. Mai presus de toate, s-a făcut pe sine însuși pildă de trăire, de gândire și de rugăciune tuturor, sperând astfel că, luând seama la exemplul lui, oamenii îl vor afla mai ușor pe Hristos și vor alege îndreptarea.

În rândurile următoare îmi propun o serie de reflecții misionare pornind de la unele aspecte și teme dezvoltate de sfântul Sofronie Saharov în special în cuprinsul unor scrieri ale sale.

1. Teologia formală și misiunea Bisericii. Teologie și asceză misionară

O primă temă asupra căreia ne oprim în rândurile următoare vizează, în special, persoana misionarului – folosim generic termenul de „misionar”, referindu-ne atât la cler, cât și la teologii mireni ori la creștinii de rând care se implică în misiunea Bisericii – și privește modul în care acesta primește, trăiește și se angajează în responsabilitatea de a transmite adevărul de credință.

Specialiștii în domeniul comunicării sunt de părere că, în relațiile interumane, *mesajul* are un rol foarte important. Teoretic, *mesajul* „este unitatea de bază a comunicării”⁵ și se numără între elementele care determină schimbări de natură cognitivă, afectivă sau comportamentală.

Succesul transmiterii unui mesaj este influențat de mai mulți factori, între care amintim conținutul mesajului, adică însăși informația transmisă, structura mesajului, claritatea lui, concizia, generalitatea și complexitatea, valoarea infor-

⁵ Evelina GRAUR, *Tehnici de comunicare*, Ed. Mediamira, Cluj-Napoca, 2001, p. 6. De asemenea, repere importante și clarificări în privința *mesajului* am găsit și în lucrarea Vasile TRAN, Irina STĂNCIUGELU, *Teoria comunicării*, București, comunicare.ro, 2003, pp. 9-22.

mativă a mesajului. La fel de importantă este pregătirea emițătorului și a recepțtorului, obiectivele și scopul urmărite prin transmiterea mesajului, maniera și tehnica în care este transmis mesajul, contextul, limbajul folosit, diverse tehnici la care emițătorul sau receptorul apelează, abilitatea emițătorului de a folosi mesajul în favoarea sa⁶ etc.

Mesajul are un rol determinant inclusiv în transmiterea adevărului de credință. Practic, învățătura Bisericii ajunge la destinatari în primul rând prin intermediul mesajelor formulate și transmise de către emițători, adică de către misionari⁷. Propovăduirea Evangheliei lui Hristos constituie o formă aparte de comunicare, în care mesajul, care devine vehiculul adevărului de credință, urmărește un scop special, concretizat în realitatea mântuirii omului. Nu ne referim aici la activitatea prozelitistă, care concentrează o suită întregă de metode și tehnici de comunicare orientate către transmiterea unor pseudo-învățături de credință și care sunt adaptate cu un fals interes nevoilor unor diferite grupuri sociale. De multe ori, în dorința creșterii numărului de adepți, mesajul este transformat de noile mișcări religioase în instrument de manipulare a individului⁸.

Privind strict activitatea misionară a Bisericii, se remarcă, în prezent, tendința de a *capsula* adevărul de credință în mesaje formale, fapt care contribuie mai puțin la încurajarea asumării și experierii adevărului revelat. Nu sunt puține cazurile în care misionarii creștini acționează formal, preferând rolul unor profesori care transmit o sumă de învățături și sfaturi, dar care ignoră modul în care aceste învățături încolțesc în inima ascultătorilor lor. De multe ori ei înșiși sunt sterpi vieții și trăirii creștine autentice. Să fie oare de ajuns ca sămânța să fie aruncată în „pământul cel bun”, întocmai parabolei evanghelice a semănătorului

⁶ Cf. R.V. JOULE și J.L. BEAUVOIS, *Tratat de manipulare*, trad. Florentina Petrișor, Ed. Antet, 1997, pp. 3-4.

⁷ În unele lucrări de specialitate din domeniul comunicării, se amintește și de un sens *sacru* dat comunicării: „cu transformările proprii trecerii de la latina vulgară la proto-româna, lat. *communicare* a fost moștenit sub forma a *cumineca*, având sensul de *a se împărtăși* (în accepția ritualului creștin). Înțelesul exista și în latina târzie, unde a dat naștere lui *excomunicare*, adică *a opri de la împărtășanie* – ceea ce echivala cu excluderea din comunitatea religioasă. Iată cum pentru noi, românii, sensul original al comunicării este deopotrivă profan și sacru: comunicarea stă la baza organizării sociale, mijlocind raporturile *orizontale* dintre oameni, dar angajând și aspirațiile lor *verticale*, într-o mișcare ascensională către planurile superioare ale existenței”. Evelina GRAUR, *Tehnici de comunicare*, p. 5.

⁸ Un material care surprinde tehnicile și modul în care sectele își adaptează discursul misionar pentru a recruta adepți este cel semnat de Pr. Radu MUREȘAN și se intitulează *Fenomenul prozelitismului – o perspectivă psiho-sociologică și misionară*, disponibil la https://ftoub.ro/index.php?option=com_docman&task=cat_view&gid=112&Itemid=115. Printre altele, autorul reușește să prezinte și să analizeze cu succes „mecanismele prin care noile mișcări religioase exploatează căutările omului contemporan și încearcă să vină în întâmpinarea aspirațiilor lui” (p. 1).

(Matei 13, 1-8), fără o implicare personală a misionarului în procesul de transformare duhovnicească a celui convertit?

Din nefericire, epoca tehnizării a afectat considerabil relațiile inter-personale și, împreună cu acestea, calitatea comunicării și a propovăduirii. Totodată, este o realitate sensibilă faptul că mass-media și-a consolidat poziția de *influencer* sau formator de opinie în ceea ce privește domeniul religios. Sub imboldul afirmării și garantării drepturilor și libertăților umane, asistăm la o dezvoltare fără precedent a apetitului pentru informație, educare sau formare. Însă nu dorința de informare constituie un semnal de alarmă, ci faptul că, pe de o parte, cei interesați de informații apelează la tot felul de surse de informare neautorizate – cărți, site-uri, pseudo-profeți etc. –, în timp ce persoanele abilitate să ofere astfel de informații – și ne referim în special la *teologi* – se rezumă la a transmite adevărurile de credință în mod telegrafic, formal, de multe ori în contradicție cu ceea ce ei înșiși cred sau trăiesc. Este trist că, într-o societate atât de confuză și de agitată, precum cea a secolului XXI, în misiunea Bisericii sunt angrenate și persoane care se mulțumesc doar cu *teologia* primită pe băncile școlii ori care își construiesc discursul misionar exclusiv pe informațiile culese, în grabă, din cuprinsul unor cărți de specialitate, devenind mai mult ecouri ale teologiei de manual și mai puțin exponenți ai adevărului de credință trăit. Nu exagerăm dacă afirmăm că, în prezent, criza Bisericii este amplificată de această coordonată delicată, anume că teologia formală sau teologia de manual, bogată în teorii și în cuvinte frumoase, dar seacă de orice experiență vie, se substituie tot mai mult teologiei trăite, transpusă în fapte.

În scrierile sfântului Sofronie Saharov întâlnim o interesantă abordare misionară a raportului dintre *teologia formală* și *teologia trăită*. În accepțiunea duhovnicului de la Essex, *teologia formală* este așa-numita *teologie de manual*, *teologie academică*, *teologie intelectuală* sau *teologia predată* ori transmisă *teoretic*, fără vreo implicație la nivel faptic. O astfel de *teologie formală* este comparată de către sfântul Sofronie cu *teologia izvorâtă din experiența personală*, din cunoaștere, din răstignirea împreună cu Hristos, adică cu *teologia lucrătoare prin fapte*.

O serie de mărturii pe care le-am întâlnit în scrierile sfântului Sofronie sunt edificatoare în acest sens. Între altele, acesta amintește: „Poți fi un mare savant, poți să ai diplome academice, dar să rămâi total ignorant în ce privește calea mântuirii. Când ai o viață sfântă și fără de păcat, cunoașterea intelectuală poate da roade minunate. În schimb, o cunoaștere fără iubire nu poate mântui persoana. Fără duhul pocăinței, fără cercarea adevăratei ascultări nu poți deveni un adevărat teolog sau un preot, adică cineva în stare a învăța pe alții adevărata cale creștinească. Pentru a învăța știința vieții în Hristos nu este nevoie a citi zeci sau sute de cărți. Duhovnicul meu m-a sfătuit să nu citesc decât câteva pagini

pe zi. Un sfert de ceas, o jumătate de ceas, însă luând aminte a înfăptui în viață ceea ce citeam”⁹.

În același context, sfântul Sofronie remarcă faptul că însăși termenul „teologie” presupune, în primul rând, o viață trăită în dorința descoperirii și cunoașterii lui Hristos: „Teologia, *de-Dumnezeu-cuvântarea*, este starea duhului sub înrâurirea harului dumnezeiesc. Iată în ce constă deosebirea între teologie și filosofie, între adevărata teologie și teologia intelectuală. Dacă o astfel de insuflare va atinge inima voastră, ea nu va avea sfârșit pe pământ. Ea este nesfârșită, căci într-însa se află începutul vieții veșnice. Chiar dacă alcătuirea voastră trupească se va risipi, această insuflare va trăi în voi cu putere. Dumnezeu poate atinge duhul omului spre a-i da într-o clipită cunoașterea de sine. Este o mare deosebire între această cunoaștere și cea dobândită în institutele teologice. Poate fi un lucru foarte primejdios a face teologie fără a avea o experiență existențială a vieții în duhul lui Hristos. Într-adevăr, riscul este de a studia teologia mai cu seamă în formele sale apofatice, ca pe o filosofie și o poezie. Riscăm să adoptăm o atitudine falsă, să ne credem superiori, iar aceasta este destul pentru a se pierde. Alta este insuflarea pe care trebuie să o căutăm în viața în Hristos. Știința teologică predată în școli, și care a devenit o specialitate intelectuală deschisă tuturor, nu duce la cunoașterea lui Dumnezeu. Cunoașterea lui Dumnezeu vine de la viața în Dumnezeu ce se naște în străfundul inimii. Putem cădea pradă unei aberații duhovnicești, faptul de a aprecia ceea ce aduce știința teologică mai mult decât sfințenia vieții”¹⁰.

Cu alt prilej, într-o altă scriere, sfântul Sofronie Saharov face referire la situația din școlile de teologie, acolo unde sunt pregătiți cei mai mulți dintre misionarii Bisericii de azi și de mâine: „În școlile de teologie, de veacuri se încearcă a prezenta studenților într-o expunere sistematică conținutul Descoperirilor și al învățaturii Bisericii – rodul experienței sobornicești. Mulțumită acesteia, în puținii ani de școlire, este cu puțință a sesiza contururile generale ale acestei mărețe zidiri în aspectul ei pământesc și în firea ei cerească. Dar, incontestabil, o astfel de știință, de departe nu este autentică teologie, înțeleasă ca și cunoaștere ființială de Dumnezeu. Iar atunci când sistematizarea, cu consecutivitatea ei logică, este dusă până la limită, atunci adevăratul duh se înlocuiește cu o *scolastică moartă*. O astfel de teologie, din nefericire, mai curând abate mintea și inima celui ce învață de la viața în Dumnezeu, devenind o filosofie, o disciplină științifică, o echilibristică intelectuală, desfigurând radical absolut tot ce a fost dat de Dumnezeu în limbi de foc, într-o nedescrisă arătare a Luminii, ducând la uimire, într-un sfânt cutremur, întreaga noastră ființă. Oare dau școlile a trăi, a se împărtăși, nu intelectual,

⁹ Arhim. Sofronie SAHAROV, *Din viață și din duh*, trad. Ierom. Rafail Noica, ediția a II-a, Ed. Reîntregirea, Alba-Iulia, 2014, p. 40.

¹⁰ Arhim. Sofronie SAHAROV, *Din viață și din duh*, p. 39.

ci real, cu Dumnezeiasca neșarmurire, ceea ce uimește duhul nostru, îi stârnește înflăcărată rugăciune de pocăință? Oare stârnesc ele setea mistuitoare de a sorbi dragostea lui Hristos, smerenia și blândețea Lui, care L-au dus la Golgota? Și dacă școlile nu învață rugăciunea în care sufletul se atinge fințial de Dumnezeiasca veșnicie, atunci cine poate judeca în ce măsură suntem noi îndepărtați de Dânsul? Apropiatu-ne-am oare de El sau, dimpotrivă, ne desparte o distanță de netrecut?”¹¹.

Această ultimă perspectivă este reluată de sfântul Sofronie și în lucrarea *Despre rugăciune*, în care duhovnicul de la Essex este și mai tranșant atunci când vine vorba de relația dintre teologia formală și cea trăită: „sunt două feluri de *théologie*: unul larg cunoscut de-a lungul veacurilor ce s-au scurs – catedra profesională a eruditului; și celălalt – a fi împreună-răstignit cu Hristos, a-L cunoaște în cele tainice ale inimii. Primul fel este la îndemâna multora înzestrați intelectual, în sensul unei predispoziții filosofice. Aici, adevărata credință în dumnezeirea lui Hristos, ce se exprimă printr-o viață în duhul poruncilor Sale, nu neapărat se impune. Al doilea fel este teologia mărturisitoare, născută dintr-o adâncă frică a lui Dumnezeu în focul unei pocăințe înflăcărare ce duce în realitatea fințială prin experiența Luminii Nefăcute. Teologia școlărească îmbinată cu viața în credință dă rezultate bune. Dar ea ușor *degenerează*, devine o teorie abstractă, încetează a mai fi ceea ce vedem în viața Apostolilor, Prorocilor, Sfinților Părinți, adică lucrarea directă a lui Dumnezeu în noi, pentru că «nimeni nu poate să vină către Mine, de nu va trage pe el Tatăl Carele M-au trimis [...] Scris este în proroci: Și vor fi toți învățați de Dumnezeu [...] Tot carele a auzit [în inimă] de la Tatăl și a învățat, vine către Mine»”¹².

Aparent, sfântul Sofronie lasă impresia că este adversarul teologiei academice sau, altfel spus, a teologiei de manual. El îi critică pe cei care fac din teologie – înțelesă ca *învățătură despre Dumnezeu*, de la termenul neogrecesc *θεολογία*, respectiv de la termenii grecești vechi *θεός*, Dumnezeu, și *λόγος*, cuvânt, știință – un subiect de filosofie ori sunt preocupați să încadreze științific adevărurile de credință. Dacă avem în vedere că, până la plecarea în Anglia, sfântul Sofronie interacționase cu unii teologi ai vremii – cu o parte dintre aceștia chiar intrase în polemică¹³ – iar, în plan academic, în mod surprinzător nu a reușit să își finali-

¹¹ Arhim. Sofronie SAHAROV, *Nașterea într-o împărăția cea neclătită*, trad. R. Noica, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2003, pp. 41-42.

¹² Arhim. Sofronie SAHAROV, *Despre rugăciune*, trad. Ierom. Rafail Noica, Ed. Accent Print, Suceava, 2019, pp. 72-73.

¹³ În special în perioada de după reîntoarcerea la Paris, părintele Sofronie Saharov s-a remarcat prin atitudinea pe care a luat-o față de unele învățături care erau promovate de elita teologică rusească stabilită în Franța. Aminteam, într-unul din capitolele anterioare, că sfântul a reacționat

zeze studiile, atunci suntem și mai tentați să credem că duhovnicul de la Essex a dezvoltat o repulsie față de spațiul academic. Însă, o astfel de perspectivă este de departe una eronată.

De fapt, sfântul Sofronie nu se consideră niciun moment adversarul teologiei academice. Dimpotrivă, din scrierile sale reiese faptul că el a ținut permanent legătura cu mulți dintre teologii secolului al XX-lea. Era la zi cu marile tratate și lucrări de teologie publicate, lua inițiativa atunci când considera că unele păreri teologice nu reflectă întocmai învățătura ortodoxă¹⁴, era invitat să conferențieze în mediile academice și, mai mult, avea un respect deosebit pentru teologii timpului său. De pildă, în 1958, la scurt timp după moartea lui Vladimir Lossky, îi scria protoiereului și teologului Gheorghe Florovski, amintind următoarele: „ne-

la părerea lui Berdiaev, potrivit căreia monahismul ar răpi și ar limita libertatea persoanei. Cu alt prilej, a reacționat și față de Vladimir Lossky, căruia, în calitate de apropiat, i-a prezentat scrierile Cuviosului Siluan Athonitul. Lossky, deși a apreciat spiritualitatea scrierilor despre sfântul Siluan, totuși le-a considerat de prea puțin interes teologic. O astfel de atitudine negativă „l-a determinat pe Sofronie să scrie o introducere teologică la scrierile sfântului Siluan, pentru a explica principiile subiacente limbajului simplu al Starețului”. Nicholas SAHAROV, „Arhimandritul Sofronie – schiță de portret”, în vol. *S-a dus să-L vadă precum este. 20 de ani de la mutarea în eternitate a Părintelui Sofronie Saharov*, trad. Aniela Siladi, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2013, p. 286.

¹⁰t cu Lossky, sfântul Sofronie a polemizat și pe marginea înțelegerii termenului de „întuneric”. Teologul rus Vladimir Lossky prefera noțiunea de „întuneric dumnezeiesc”, dezvoltată de Dionisie Areopagitul (Cf. Vladimir Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, trad. Pr. Vasile Răducă, Ed. Bonifaciu, București, 1998, pp. 21-41). Părintele Sofronie a arătat prudență în a folosi termenul „întuneric”, în special pentru că Dumnezeu este lumină și se manifestă întotdeauna ca lumină și nu este întuneric în El. În virtutea experienței sale ascetice a luminii dumnezeiești, părintele Sofronie considera că „întunericul” trebuie situat la hotarul dintre totala golire a duhului și apariția luminii dumnezeiești, de aceea el atenționa că „Dumnezeu nu se află în acest întuneric, care este absența divină pentru prezența divină implică lumina”. Nicholas SAHAROV, „Arhimandritul Sofronie – schiță de portret”, p. 287.

¹¹ântul Sofronie, care era familiarizat cu literatura patristică de limbă greacă, nu vedea în termenul „întuneric”, de care amintea Lossky, o realitate sau un fapt palpabil, ci o figură retorică, o imagine teologică pe care părinții capadocieni au folosit-o ca armă împotriva eunomiienilor. „Din perspectivă mistică și existențialistă, părintele Sofronie este de acord cu Dionisie și cu Capadocienii, care definesc întunericul dumnezeiesc drept lumină orbitoare care supraluminează”. Nicholas SAHAROV, „Arhimandritul Sofronie – schiță de portret”, p. 287.

¹⁴ Revenim la detaliile oferite de Nicholas Saharov și amintim că, de exemplu, sfântul Sofronie s-a raportat la subiectul *părăsirii harului* sau al *părăsirii de către Dumnezeu*, pe care îl dezvoltase Vladimir Lossky. Spre deosebire de Lossky, care formulase argumente apropiate doctrinei filioque (cf. Nicholas SAHAROV, „Arhimandritul Sofronie – schiță de portret”, p. 287), sfântul Sofronie era convins că părăsirea harului constituie o etapă necesară pentru creșterea ascetică și, ca un suprem paradox, este o manifestare a dragostei dumnezeiești. „Arhimandritul crede că experiența părăsirii de către Dumnezeu conține o putere dumnezeiască dătătoare de viață”. Arhim. Sofronie SAHAROV, *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*, trad. Ierom. Rafail Noica, Ed. Sofia, București, 2005, pp. 195-196.

a fost deosebit de prețios și nu ne este ușor să ne lipsim de dânsul. El a împlinit o uriașă lucrare. Și dacă fiecare om este de nerepetat, de neînlocuit, ireductibil, atunci bineînțeles, astfel de oameni ca Vladimir Nikolaevici cu atât mai mult sunt de neînlocuit. Puține *minți teologice* există. Vladimir Nikolaevici, pe lângă uriașa sa dăruire tocmai în acest domeniu, adică teologia, a fost și harnic și truditoresc ca nimeni altul¹⁵.

Totodată, raportându-se la realitățile contemporane, sfântul Sofronie nu a pregetat să vorbească despre necesitatea pregătirii academice: „formarea academică a devenit în vremea noastră mai de neapărată trebuință decât în alte veacuri. Trăim în această lume dată nouă și de ea atârnăm în planul existenței noastre pământești [...] educația științific teologică ne descoperă planul orizontal, ne face cunoscută problematica religioasă a epocii noastre [...] în școlile teologice, unii profesori încearcă să arate învățăceilor lor neapărata trebuință a înălțării verticale către Dumnezeu, adică cunoaștere întru adânc și întru înălțime, însă aceste strădanii nu schimbă starea generală, faptul că educația ține de planul orizontal, că este neputincioasă a da experiența duhovnicească adevărată, adică experiența pocăinței și a rugăciunii curate”¹⁶.

Correspondența pe care a purtat-o cu diverși clerici ruși dovedește că, deși prins de febra unei vieți virtuozitate, sfântul Sofronie a păstrat totuși o deschidere către spațiul teologiei formale, scrise¹⁷, admițând că „fiecare pas din viața noastră este nedespărțit legat de dogmele fundamentale ale credinței noastre”¹⁸. Nu în ultimul rând, sfântul Sofronie însuși mărturisește că nu se consideră un ostil al științei teologice. În acest sens, el amintește: „din cuvintele mele, tot cel ce crede că eu sunt împotriva științei teologice, greșește. Și acum vorbim esențial despre *teologie*. Și toate celelalte concepte pe care le putem afla prin învățătura teologică pătrund în alcătuirea rugăciunii noastre. Atunci teologia noastră devine cuprinsul rugăciunii. După ce atingem oastfel de stare (atunci când teologia devine conținutul rugăciunii noastre), urmează o nouă stare, mai înaltă –teologia ca stare a duhului nostru care trăiește în Dumnezeu și prin Duhul Sfânt. Mă rog lui Dumnezeu ca să se întărească în voi anume această stare. Aceasta este *gnoseologia* noastră[...] Este calea către adevărata cunoaștere a adevăratului Dumnezeu. Fiecare cuvânt pe care-l rostește Ioan de Dumnezeu Cuvântătorul, în Evanghelie,

¹⁵ Arhim. Sofronie SAHAROV, *Correspondență cu protoiereul Gheorghe Florovski*, trad. Ierom. Rafail Noica, Ed. Accent Print, Suceava, 2016, p. 25.

¹⁶ Arhim. Sofronie SAHAROV, *Taina vieții creștine*, trad. Ierom. Rafail Noica, Ed. Accent Print, Suceava, 2014, p. 38.

¹⁷ De pildă, corespondența cu părintele Gheorghe Florovski conține numeroase referințe care atestă că sfântul Sofronie era interesat de teologia academică a timpului său și de nouățile apărute în acest domeniu.

¹⁸ Arhim. Sofronie SAHAROV, *Din apă și din duh*, p. 17.

devine pentru noi dogmă. El vorbește ca și cum ar povesti, dar toată învățătura lui poartă în întregime caracterul unei cunoașteri limpezi și neîndoielnice. El nu intră în conflict cu nimeni, dar el «povestește» împrejurări pe care astăzi le mărturisim despre Domnul Iisus Hristos: «întru început era Cuvântul, și Cuvântul era către Dumnezeu, și Dumnezeu era Cuvântul. [...] Toate prin Dânsul s-au făcut, și fără de Dânsul nimic s-a făcut din ce s-a făcut». Astfel, creștinismul nostru niciodată nu trebuie să se amestece cu vreo altă învățătură care există în lume: pentru noi există numai Evanghelia[...] Și deci nu prin cunoașterea «științifică» a disciplinelor teologice, ci printr-o viață sfântă fără de păcat, trebuie să ajungem la starea unde omul începe să «vadă pe Dumnezeu precum este»¹⁹.

Este evident din rândurile de mai sus că sfântul Sofronie nu se poziționează împotriva teologiei formale. De altfel, perspectiva pe care duhovnicul de la Essex o dezvoltă în legătură cu teologia formală și viața autentic creștină este una mult mai profundă, iar în contextul cercetării de față, sfântul Sofronie Saharov aduce o contribuție foarte importantă în direcția conturării portretului teologului misionar ortodox. Cum poate fi sintetizată această perspectivă?

În primul rând, sfântul Sofronie pornește de la premisa că viața creștină nu este un experiment științific. În consecință, a trăi creștinește nu înseamnă a înmulți la nesfârșit volumul cunoștințelor dobândite, ci a te strădui să pui în practică și să trăiești adevărul de credință. Este adevărat că „învățătura omenească oferă mijloace spre a putea pune în cuvinte experiența, dar fără lucrarea harului ea nu poate împărtăși cunoașterea cu adevărat mântuitoare. Cunoașterea lui Dumnezeu este o cunoaștere ființială, iar nu una abstract-intelectuală. Mii și mii de teologi profesioniști primesc cele mai înalte diplome dar, în realitate, rămân adânc ignoranți în domeniul Duhului. Iar aceasta pentru că nu trăiesc potrivit poruncilor lui Hristos, în virtutea cărui fapt se lipsesc de lumina cunoașterii lui Dumnezeu. Dumnezeu este iubire. Iar această iubire se câștigă pe calea unei pocăințe și frici a lui Dumnezeu care zdrobește până și oasele»²⁰.

Spre deosebire de toate celelalte domenii de cercetare, teologia devine izvor de cunoaștere în momentul în care ea este transpusă în faptuire²¹. Iar ca să trăiască teologia, omului îi este de folos formarea și educația, însă, totodată, îi este necesară colaborarea cu harul lui Dumnezeu, adică să trăiască liturgic, în Biserică. „Până în zilele noastre, nimeni dintre filosofi sau dintre preoții științei nu a trecut acest

¹⁹ Arhim. Sofronie SAHAROV, *Cuvântări duhovnicești*, vol. I, trad. Ierom. Rafail (Noica), Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2004, pp. 151-153.

²⁰ Arhim. Sofronie SAHAROV, *Despre rugăciune*, pp. 105-106.

²¹ Cf. IÉRÓTHEOS, Mitropolitul Nafaktosului, *O noapte în pustia Sfântului Munte. Convorbire cu un pustnic despre Rugăciunea lui Iisus*, ediție revizuită, trad. Călin Cosma, Ed. Sofia, București, 2019, p. 18.

prag, al cunoașterii lui Dumnezeu, dacă au rămas în limitele minții lor firești și credincioși metodelor filosofiei și științei”²².

Este un adevăr faptul că „minte omenească însetează după cunoaștere, după cunoașterea integrală. Nimic nu poate desființa dorința noastră de a cunoaște, și în chip firesc năzuința noastră ultimă e cunoașterea”²³. Totuși, ce se întâmplă după ce dobândești un adevăr, fie el și științific? Încerci să probezi respectivul adevăr și să aprofundezi subiectul existenței lui. Informația despre Dumnezeu este diferită de alte informații, tocmai pentru că ea se descoperă pe măsură ce o experiezi. Simpla informare despre Dumnezeu nu înseamnă teologie. Despre sfântul Sofronie se amintește că „nu avea cunoaștere despre Dumnezeu, ci cunoștința lui Dumnezeu”²⁴. El însuși amintește că cunoașterea lui Dumnezeu nu este informație, ci împărtășire vie cu Dumnezeu: „mie nu mi-a fost propriu să citesc scrierile Părinților sau alte lucrări ale teologiei contemporane, sau sisteme școlarești, pentru simpla erudiție. Îmi era cât se poate de limpede că, în afara realei experiențe de Dumnezeu, simpla documentare intelectuală nu duce la ceea ce este adevăratul sens al religiei: cunoașterea ființială a Celei dintâi Ființe, adică Dumnezeu, «cunoaștere» – ca pătrundere în însuși Actul Ființei veșnice. Aceasta este viața cea veșnică, să Te cunoască, pe Cel Unul adevărat Dumnezeu. Dar se pune întrebarea, tragică pentru noi: Cum putem ajunge la dorita noastră «cunoaștere a Celui Unul adevărat Dumnezeu?» Răspunsul la întrebare ne este dat de însuși Hristos: «De veți rămânea voi întru cuvântul meu [...], veți cunoaște adevărul, și adevărul vă va face slobozi (Ioan 8, 31-32)”²⁵.

În contextul celor prezentate mai sus, în volumul I din *Convorbirile duhovnicești*, sfântul Sofronie face mențiune de o întâmplare petrecută la Mănăstirea Sfântul Ioan Botezătorul. „Într-o zi m-am întâlnit aici, pe drumul mănăstirii noastre, cu un om care zicea că primise titlul de doctor în teologie. Și eu i-am răspuns: «Ce vreți, aceasta se prețuiește mai mult decât sfințenia în lumea noastră întunecată»”²⁶. Apoi, pe seama acestei întâlniri, duhovnicul de la Essex formulează o serie de reflecții cu privire la o posibilă criză, în Biserică, izvorâtă din obiceiul unor persoane de a face teologie pe seama unor realități de care ele însele sunt străine: „la ce ne-au dus aceste școli? Am dobândit niște ființe standard ce vorbesc despre lucruri pe care niciodată nu le-au trăit. De unde întunecul acesta în Biserică noastră? De unde toate rupturile? Eu v-am spus deja, și

²² Arhim. Sofronie SAHAROV, *Nașterea întru împărăția cea neclătită*, p. 47.

²³ Arhim. Sofronie SAHAROV, *Rugăciunea – experiența vieții veșnice*, ediția a II-a, trad. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2001, p. 17.

²⁴ IÉRÓTHEOS, Mitropolitul Nafpaktosului, *O noapte în pustia Sfântului Munte*, p. 32.

²⁵ Arhim. Sofronie SAHAROV, *Nașterea întru împărăția cea neclătită*, p. 20.

²⁶ Arhim. Sofronie SAHAROV, *Cuvântări duhovnicești*, vol. I, p. 163.

încă nu o singură dată, însă Duhul mă silește să repet. Mai înainte de a mă duce de la voi – iar sfârșitul vieții mele, bineînțeles, este aproape –aș dori ca voi să vă mântuiți de aberația de care suferă lumea contemporană în planul teologiei, ca să nu scoată cineva vreo teorie neadevărată despre Dumnezeu, care să dezbine lumea creștină. Gândiți-vă că la Geneva, în Centrul mondial al unirii Bisericilor, se află mai mult de două sute de doctori în teologie cu păreri diferite! De unde aceasta? Căci Dumnezeu unul este. Și cum se întâmplă că există confesiuni care urăsc pe celelalte și le prigonesc? Acum prigoana împotriva Dreptei Slăviri este în lumea întreagă. Și prin ce provocăm noi această ură? Nouă ne e frică «și o muscă să supărăm», însă pe noi ne urăsc mai mult decât pe răufăcători. Iar aceasta nicicum nu este fantezie, așa cum o știm din experiență. Dar, să nu se tulbure inima voastră, credeți în Hristos Dumnezeu și continuați-vă această viață. El a zis: «Precum pe Mine au urât fără pricină, așa și voi veți fi urâți pentru Numele meu». Așa, să nu pierdeți din vedere viziunea de bază: viața fără de păcat!²⁷

În continuare, sfântul Sofronie se referă și la tema ecumenismului: „eu nu iau parte la mișcarea ecumenică. Dar ideea mea ar fi următoarea: adunați-vă și socotiți cum este cu puțință a trăi fără de păcat. Se adună două sute de doctori în teologie și fiecare își vorbește prostiile, dezvăluindu-și propria neștiință și ignoranță. De pildă, una din rătăcirile: ei studiază toate religiile și în cunoașterea teoretică a istoriei tuturor religiilor și a cuprinsului învățaturii lor își văd propriul universalism. Dar Domnul ne spune: «Unul este Tatăl vostru, și unul învățătorul – Hristos». Iar acest învățător, Hristos, poartă în Sine întreaga zidire. Și așa, noi vom urma pașilor lui Hristos, Care poartă în conștiința Sa această tragedie și moare pentru credința Sa. Vreme de șaptezeci de ani, în Rusia, au fost la putere umaniștii de tip marxist, care credeau că vor salva lumea de la rătăcirile. Ei voiau cu sila să dezrădăcineze percepția lui Dumnezeu din conștiința oamenilor. Această robie duhovnicească a durat șaptezeci de ani. Preînchipuirea ei a fost robia cea din Babilon, de șaptezeci de ani, a poporului Evreu – purtătorul primelor principii ale Descoperirii. Rugăciunea cât se poate de simplă: «Doamne, învrednicește-ne fără de păcat să ne păzim în ziua aceasta, în noaptea aceasta», de care sunt în stare și copiii – iată adevărata cale. Atunci vom vedea știința precum se cuvine: știința, în sine, nicicum și pe nimeni nu mântuie, și nu dă o cunoaștere fințială de Dumnezeu, ci numai *toujour autour du pot* – tot mereu primprejuri și pe de lături!²⁸

Amplul fragment redat mai sus, dimpreună cu îndemnul „rogu-vă, mântuiți-vă de acea aberație – diplomele academice”²⁹ rezumă punctul de vedere al duhovnicului de la Essex, anume că teologia formală sau așa-numita teologie

²⁷ Arhim. Sofronie SAHAROV, *Cuvântări duhovnicești*, vol. I, pp. 163-164.

²⁸ Arhim. Sofronie SAHAROV, *Cuvântări duhovnicești*, vol. I, pp. 164-165.

²⁹ Arhim. Sofronie SAHAROV, *Cuvântări duhovnicești*, vol. I, p. 163.

de manual se continuă și, în cele din urmă, este desăvârșită de către teologia trăită. Prin urmare, adevăratul teolog și, în ceea ce ne privește, adevăratul misionar ortodox nu este cel care doar scrie și vorbește frumos ori cel care dovedește măiestrie în a prelua și a transmite ascultătorilor săi texte și învățături frumoase din literatura religioasă, ci de departe este cel care trăiește teologic sau care face din propria existență o teologie, o mărturisire și o propovăduire a realității prezenței lui Dumnezeu în viața omului.

Acesta este, de altfel, și rețeta trainică a misiunii externe a Bisericii, anume de a forma și a îndemna la trăire creștină. Este necesar ca, în societatea contemporană, misionarul creștin să păstreze un echilibru ferm între dezvoltarea unei culturi teologice în rândul păstoriților săi și încurajarea formării liturgice a acestora, adică transpunerea în viața de zi cu zi a teologiei. Întâlnim această importantă perspectivă misionară în corespondența sfântului Sofronie cu teologul Gheorghe Florovski: „este nevoie de combinația unei viziuni duhovnicești cu o cultură teologică și generală și cu o formare liturgică. Teamă îmi este că moartea culturii teologice în ortodoxie va coincide cu sfârșitul generației noastre. Viața duhovnicească firește este mai importantă. Însă, fără cultură teologică și un teren cultural lăuntric, misiunea istorică a Bisericii nu poate fi împlinită, mai ales în vremurile de criză și decădere culturală generală pe care le trăim acum. Criza lumii mediteraneene din veacurile III-V ale erei noastre a fost depășită nu numai de sfințenia Părinților, ci și de înțelepciunea lor”³⁰. Cu alte cuvinte, nu teologia de manual în sine constituie punctul sensibil al activității misionare, ci faptul că, de cele mai multe ori, ea este separată de o viață creștină pe măsură. Înțelepciunea Sfinților Părinți, în veacurile III-V, nu a fost doar rodul pregătirii intelectuale a acestora, ci rezultatul unei vieți creștine trăite în dorința aflării lui Dumnezeu. Din acest motiv, sfântul Sofronie conchide că, „mai presus de toate, am în inima viziunii mele faptul că natura îndeletnicirilor noastre de zi cu zi, a purtării noastre, a rugăciunilor, a relațiilor cu oamenii, și tot restul, este mai importantă decât cunoștințele teoretice, mai de neapărată trebuință pentru mântuirea noastră decât speculațiile teologice abstracte; cu toate că o viață de rugăciune, până și cea mai riguroasă, nu poate fi desăvârșită fără «cunoașterea înțelegătoare» a lui Dumnezeu (a lui Dumnezeu, și nu despre Dumnezeu)”³¹.

Relația complementară dintre teologia formală și cea trăită, pe care sfântul Sofronie o promovează în teologia și opera sa, nu este străină tradiției ortodoxe. Bunăoară, în literatura filocalică, se amintește că „tuturor relelor le premerge neștiința”³²,

³⁰ Arhim. Sofronie SAHAROV, *Corespondență cu protoiereul Gheorghe Florovski*, p. 61.

³¹ Arhim. Sofronie SAHAROV, *Nașterea întru împărăția cea neclătită*, p. 19.

³² Sf. MARCU ASCETUL, *226 capete despre cei ce-și închipuie că se îndreptează din fapte*, în *Filocalia*, vol. I, ediția a II, trad. Pr. D. Stăniloae, Sibiu, 1947, p. 258. La sfântul Marcu am găsit

iar „neștiința îndeamnă la împotrivire față de cele ce sunt de folos”³³. Mai mult, „cunoștința naturală premerge credinței”³⁴, prin urmare tot „cel ce disprețuiește cunoștința și se laudă cu lipsa de învățătură, nu e simplu numai în cuvânt, ci și în cunoștință”³⁵. Totuși, pentru mântuirea sa, omului nu îi este de ajuns să primească și să stăpânească învățăturile despre Dumnezeu. În mai multe rânduri, Sfântul Marcu Ascetul accentuează faptul că, „dacă ești iubitor de învățătură, fă-te iubitor și de osteneală, căci simpla cunoștință îngâmă pe om”³⁶. Cu alt prilej, același părinte filocalic amintește că „Domnul este ascuns în poruncile Sale, iar cei care-L caută pe El, Îl găsesc pe măsura împlinirii lor”³⁷. În concluzie, este necesară armonizarea învățăturilor despre Dumnezeu cu transpunerea și trăirea acestora în viața de zi cu zi, deoarece „cunoștința fără faptele care urmează din ea nu este sigură, chiar dacă e adevărată, căci fapta este întărirea oricărui lucru”³⁸.

Ceea ce inspiră și fertilizează activitatea teologică este practica rugăciunii. În spațiul academic ortodox, este consacrată afirmația sfântului Evagrie Ponticul, care îi numește *teologi* pe cei care se roagă cu adevărat³⁹. Sfântul Marcu Ascetul îndeamnă ca atunci „când îți aduci aminte de Dumnezeu, să înmulțești rugăciunea, pentru ca atunci când Îl vei uita, Domnul să-și aducă aminte de tine”⁴⁰. Viața liturgică se particularizează, între altele, prin timpul pe care omul îl alocă rugăciunii. Or, dacă rugăciunea este stimulul care fertilizează teologia, atunci este de la sine înțeles că, alături de recepționarea învățăturilor de credință, teologului, misionarului și creștinului în general i se cere o cultură și o conduită liturgice. Într-un asemenea mediu liturgic, teologia devine roditoare prin fapte, întocmai îndemnului filocalic: „filosofează cu fapta despre voia omului și despre răsplata lui Dumnezeu. Căci știința nu e mai înțeleaptă sau mai folositoare decât fapta”⁴¹.

Așadar, o perspectivă care nu trebuie neglijată în misiunea externă a Bisericii este tocmai această relație strânsă între teorie și practică, între teologia de manual și teologia trăită, coordonată de care este necesar să țină seama atât misionarii,

și alte referințe cu privire la acest subiect, pe care le-am preluat în cercetarea noastră.

³³ Sf. MARCU ASCETUL, *Despre legea duhovnicească în 200 de capete*, în *Filocalia*, vol. I, p. 235.

³⁴ Sf. MARCU ASCETUL, *Despre legea duhovnicească în 200 de capete*, p. 240.

³⁵ Sf. MARCU ASCETUL, *Despre legea duhovnicească în 200 de capete*, p. 238.

³⁶ Sf. MARCU ASCETUL, *226 capete despre cei ce-și închipuie că se îndreptează din fapte*, p. 249.

³⁷ Sf. MARCU ASCETUL, *Despre legea duhovnicească în 200 de capete*, p. 247.

³⁸ Sf. MARCU ASCETUL, *226 capete despre cei ce-și închipuie că se îndreptează din fapte*, p. 249.

³⁹ Sf. EVAGRIE PONTICUL, *Cuvânt despre rugăciune*, în *Filocalia*, vol. I, p. 81.

⁴⁰ Sf. MARCU ASCETUL, *Despre legea duhovnicească în 200 de capete*, p. 232.

⁴¹ Sf. MARCU ASCETUL, *226 capete despre cei ce-și închipuie că se îndreptează din fapte*, p. 253.

cât și credincioșii. Părinții filocalici amintesc că „înțelegerea e întotdeauna în proporție cu împlinirea poruncilor”⁴², de aceea ei îndeamnă să „citim cuvintele dumnezeieștii Scripturi prin fapte”⁴³.

Sfântul Sofronie Saharov preia această perspectivă misionară și, ori de câte ori are prilejul, o aprofundează și o dezvoltă. În discursul despre acest subiect, foarte utilă îi este experiența pe care a dobândit-o în special în perioada în care a trăit în mediul athonit⁴⁴. Cel mai probabil, tocmai această experiență dobândită ca monah îl încurajează pe duhovnicul de la Essex să reacționeze în fața formalismului și superficialității promovate de unii teologi și misionari moderni și să propovăduiască frumusețea și profunzimea teologiei trăite. Pentru sfântul Sofronie „nevoitorul nu lămurește aceste probleme (este vorba de problemele existențiale) în spiritul analizei critice, al unei filosofii raționale sau al unei imaginații abstracte și, în general, nu plecând de la propria sa înțelegere, deoarece acolo unde se ivește judecata sa proprie, neapărat dispare curăția, căci înțelepciunii și dreptății lui Dumnezeu i se opun înțelepciunea și dreptatea omului”⁴⁵.

El însuși sceptic în privința faptului că teologia formală are resurse care să satisfacă setea omului după Dumnezeu⁴⁶, sfântul Sofronie propovăduiește continuu *misionarismul prin fapte*, mai ales că „în viața adevărată a Bisericii, teologia este înțeleasă, mai presus de toate, ca petrecere în Dumnezeu. Teologia abstractă, ca știință academică, deși apare tot mai mult, în condițiile istorice ale acestei

⁴² Sf. MARCU ASCETUL, *Despre legea duhovnicească în 200 de capete*, p. 233.

⁴³ Sf. MARCU ASCETUL, *Despre legea duhovnicească în 200 de capete*, p. 238.

⁴⁴ În acest sens, starețul Efrem al Mănăstirii Vatoped, remarcă faptul că vigurozitatea teologiei sfântului Sofronie vine tocmai din experiența monahală trăită de acesta: „părintele Sofronie este o persoană de referință pentru epoca noastră. A crescut în tradiția ascetică ortodoxă și a cunoscut-o apoi în cea mai pură formă a sa, cea athonită. A dobândit un cuget și o trăire în duh de ascultare, isihast și euharistic, care l-au adevărit a fi nu doar un teolog al experienței ascetice, ci cu adevărat un mare teolog. Nu și-a construit teologia sa în mod academic și intelectual, ci într-un mod trăit și sprijinit empiric pe viața în Hristos și pe solide baze patristice”. EFREM VATOPEIDINUL, *Prolog la lucrarea Gheorghios Mantzaridis (edit.), Părintele Sofronie, teologul luminii necreate*, trad. Pr. F.C. Ghiț și E. Dinu, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2018, p. 5.

⁴⁵ Liudmilla ILIUNINA, „Arta și rugăciunea potrivit învățaturii părintelui Sofronie”, în vol. S-a dus să-L vadă precum este. 20 de ani de la mutarea în eternitate a Părintelui Sofronie Saharov, p. 299.

⁴⁶ Găsim între multele relatări ale biografilor duhovnicului de la Essex și o referință cu privire la așteptările pe care sfântul Sofronie le nutrea la începutul studiilor sale de la Institutul Saint Serge: „spera să găsească o armonie între viața lăuntrică și cea exterioară, dar așa după cum o spune chiar el, reprezentanții de seamă ai culturii ruse, care predau pe atunci la Institut, nu puteau să îi răspundă la întrebările care continuau să îl macine; de la ei nu auzea decât de nume și date, însă nu despre modul în care se atinge veșnicia. Atunci a înțeles că trebuia să trăiască într-o mănăstire și să se dedice unei activități duhovnicești practice”. Liudmilla ILIUNINA, „Arta și rugăciunea potrivit învățaturii părintelui Sofronie”, p. 298.

lumi, ca inevitabilă pentru Biserica lui Hristos, totuși ascunde întotdeauna în sine primejdia îndepărtării de adevărata viață în duh și ușor poate conduce către o «viziune filosofică» – cum spunea unul dintre filosofii ruși – care nu are putere a mântui și a înnoi pe om. Nu aș vrea să petrec acest ceas în chip neroditor, rămânând în afara vieții – ci dimpotrivă, dorința mea este de a intra cât mai adânc cu putință în însăși viața⁴⁷.

Un misionar creștin trebuie să devină, înainte de toate, ecoul unei vieți virtuoașe. Dintr-o astfel de viețuire în spiritul Evangheliei lui Hristos se naște și se dezvoltă *teologia*, care își găsește „pământul cel bun” nu în spațiul speculativ, ci în nevoiță și rugăciune⁴⁸. Iată cum descrie sfântul Sofronie această chemare a misionarului către experiența adevărului teologic: „albie a harului dumnezeiesc, cuvântul «duhovnicesc» este rar. Susținut de o riguroasă conștiință dogmatică, el nu este speculativ. Teologic, în înțelesul cel mai adânc, el nu se naște din cărți sau dintr-o cunoaștere teoretică, ci din nevoiță și rugăciune, din deșertare și trăirea lui Dumnezeu. Căci nevoie este a ne deșerta de patimi și de propria voință spre a ne putea umple de Duhul Sfânt, izvorul a tot cuvântul și adevărul. Nevoie este a chema Numele ce cuprinde tot numele, Iisus Hristos, a face să se pogoare mintea în tainicul inimii, spre a pătrunde în nesfârșita tăcere unde Dumnezeu ne grăiește și de unde putem cu adevărat grăi inimii celuilalt. Nevoie este a străbate întunericul propriului iad lăuntric, pentru a renaște luminii nezidite, care luminează din Cuvântul întrupat⁴⁹.”

Soluția pe care sfântul Sofronie Saharov o propune pentru vitalizarea și re-vigorarea misiunii externe a Bisericii în contemporaneitate privește tocmai simfonia dintre teologia formală și viața creștină. Misionarul este chemat să mărturisească despre lucrarea mântuitoare a lui Hristos deopotrivă prin cuvânt și prin faptă, dovedind echilibru, stabilitate și râvnă. În acest sens, duhovnicul de la Essex consideră că „cei în care precumpănește năzuința de a ajunge la Dumnezeu-intelectual, prin știință teologică, nu dobândesc experiența vie a veșniciei. Cei care se mulțumesc cu singură rugăciunea, nu ajung la desăvârșire, chiar și dacă în anumite clipe se apropie mai intens de Dumnezeu decât cei dintâi. Nici cuvântarea de Dumnezeu, intelectuală, fără rugăciunea pocăinței, nici rugăciunea, fie ea fierbinte, dar fără viziunea cuvântării de Dumnezeu a minții, nu se dovedesc a fi desăvârșirea. Singură cunoaștere care include în sine cele două aspecte de mai sus, ca o singură viață, se apropie de deplinătate⁵⁰.”

⁴⁷ Arhim. Sofronie SAHAROV, *Nașterea întru împărăția cea neclătită*, pp. 151-152.

⁴⁸ Cu alt prilej, sfântul Sofronie remarcă faptul că „rugăciunea curată nu se dă celor ce studiază mult. Călea științei teologice nu este prea lucrătoare și rareori poate duce la rugăciunea curată”. Arhim. Sofronie SAHAROV, *Din viață și din duh*, p. 39.

⁴⁹ Maxime EGGER, *Înainte-cuvântare* la lucrarea Arhim. Sofronie SAHAROV, *Din viață și din duh*, pp. 5-6.

⁵⁰ Arhim. Sofronie SAHAROV, *Nașterea întru împărăția cea neclătită*, p. 29.

S-ar putea spune că numeroase alte credințe și mișcări religioase promovează o doctrină cu specific social-filantropic și se implică în numeroase acțiuni și proiecte care privesc ajutorarea și sprijinirea persoanelor. Prozelitismul sectar reușește, în prezent, să răpească multe suflete exploataând cu interes coordonata socială și promovând o doctrină care are în centru ajutorarea semenilor. Totuși, există o diferență majoră între pseudo-teologia formulată și promovată de aceste secte și teologia cultivată de către Biserica Ortodoxă. Iar această diferență este subtil prezentată de sfântul Sofronie: „noi învățăm în Biserica noastră să gândim, să credem, să știm că îndumnezeirea omului se săvârșește prin împărtășirea Dumnezeieștilor Energii, care și sunt ceea ce numim har. Prin lucrarea lui Dumnezeu se sfințește omul și se introduce în Dumnezeiasca veșnicie, adică în Viața lui Dumnezeu însuși. Și aceasta până la plinătate, ba chiar până la identitatea celor mântuiți, cu Dumnezeu. Însă Esența lui Dumnezeu nu se poate împărtăși fapturii. Tot ce nu se poate împărtăși – nu se poate cunoaște. Cunoașterea ființială este urmarea unirii în ființă și nicicum doar o conjunctură intelectuală”⁵¹. Prin urmare, în Biserică, teologia trăită nu se concretizează într-o sumă de acte de caritate și de bună-purtare, ci într-o tainică și roditoare conlucrare a persoanei cu Dumnezeu, împărtășirea din harul Sfântului Duh fiind elementul și realitatea care influențează și personalizează fiecare acțiune a creștinului. Sub lucrarea și oblăduirea Sfântului Duh, în Biserică și în viața creștinului, caritatea și generozitatea devin slujire a lui Dumnezeu și a semenilor.

Privită în acest context, misiunea Bisericii însăși este o formă de teologie, adică de viețuire creștină, și de slujire a oamenilor. Sfântul Sofronie Saharov afirmă importanța prezenței și lucrării harului lui Dumnezeu în fiecare misionar al Bisericii: „Ieșirea ne este poruncită de Hristos; Iisus au zis [...] de mă iubește cineva, cuvântul Meu va păzi; și Tatăl Meu va iubi pe el, și la El vom veni, și lăcaș la dânsul ne vom face” (Ioan 14, 23). Iar porunca aceasta se află la temelul gnoseologiei noastre creștine. Sălășluirea întru noi a Tatălui și a Fiului și a nedes-părțitului Duh Sfânt, ne dă singura adevărată cunoaștere de Dumnezeu în însăși realitatea ființială. Ca sălaş al Dumnezeirii, noi devenim în chip firesc purtători ai plinătății Veșniciei lui Dumnezeu”⁵².

Dacă ar fi să ne oprim asupra unui *motto* care să sugereze problematica acestui subcapitol, acesta ar fi următorul: „tot adevăratul creștin trebuie să fie un teolog, nu în sens academic, ci în înțelesul adânc ființial al cuvântului. El trebuie să trăiască predania dogmatică a Bisericii ca realitate a vieții de zi cu zi”⁵³. Cuvintele sfântului Sofronie rezumă cele prezentate în rândurile de mai sus și, cel puțin

⁵¹ Arhim. Sofronie SAHAROV, *Nașterea întru împărăția cea neclătită*, p. 37.

⁵² Arhim. Sofronie SAHAROV, *Nașterea întru împărăția cea neclătită*, p. 32.

⁵³ Arhim. Sofronie SAHAROV, *Taina vieții creștine*, p. 7.

în contextul social și cultural actual, devin imperative pentru succesul misionar al Bisericii și pentru mântuirea omului.

2. Există vreo rețetă a activității misionare?

Sfântul Sofronie Saharov nu și-a făcut un scop din a scrie teologie. Cu toate acestea, cele câteva titluri care alcătuiesc opera sa, destul de consacrate în literatura teologică occidentală, ne descoperă un teolog care l-a mărturisit pe Hristos prin însăși faptele sale. Mitropolitul Iérótheos Vlachos amintește că, „la sfântul Sofronie Saharov, a văzut înfăptuită rugăciunea ca slujbă și chip de viață, unită cu teologia, cu pocăința și cu dumnezeiasca împărtășanie”⁵⁴.

Teologia Sfântului Sofronie Saharov reprezintă o resursă importantă și pentru înviorarea misiunii externe a Bisericii, mai ales că duhovnicul de la Essex dovedește, în cuvântările sale, faptul că este familiarizat cu realitățile lumii care îl înconjoară și cu problemele omului contemporan. Într-o cuvântare adresată tinerilor creștini ruși din diaspora, aflați într-o tabără, la Nissa, sfântul Sofronie creionează în câteva cuvinte tabloul crizei și al conflictului în care trăiește: „vedem în ce întuneric trăiește lumea noastră dintru începutul istoriei sale. Pricina grelei și neîmpuținății suferințe a lumii nu constă în împrejurările reale ale vieții pe pământ, ci în răzvrătitul duh al omului, ce luptă împotriva lui Dumnezeu. Iar slujirea noastră constă în năzuința ca puterea dragostei să biruiască această răzvrătire a unei omeniri potrivnice lui Dumnezeu. Însă atunci când ne întâlnim cu lumea în vremea slujirii noastre, vedem cât de îngreuietoare este ea, dincolo de orice măsură”⁵⁵.

Totuși, întocmai unui veritabil misionar al lui Hristos, sfântul Sofronie reușește să facă teologie în plin secol XX, adică să vorbească „despre evenimentul întâlnirii sale cu Hristos”⁵⁶ și despre viața sa în Hristos. Reușește astfel să-L propovăduiască pe Dumnezeu omului mileniului III cu o asemenea dăruire, încât mărturiile păstrate amintesc faptul că mulți mireni și călugări „căutau cu înflăcărare un prilej să-l cerceteze și să vorbească cu el, ca să se zidească duhovnicește prin cuvântul său. Fiecare întâlnire cu el era izvor de inspirație și noi orizonturi de viață se deschideau înaintea celor care îl ascultau”⁵⁷.

Prin urmare, ne propunem, în rândurile următoare, să identificăm câteva puncte forte din discursul și teologia misionară ale duhovnicului de la Essex, în

⁵⁴ IÉRÓTHEOS, Mitropolitul Nafpaktosului, *O noapte în pustia Sfântului Munte*, p. 9.

⁵⁵ Arhim. Sofronie SAHAROV, *Scrisori către familia Protoiereului Boris Stark*, p. 10.

⁵⁶ Arhim. Zaharia ZAHAROU, *Lărgiți și voi inimile voastre! (II Corinteni 6, 13). Lărgirea inimii în teologia Sfântului Siluan Athonitul și a starețului Sofronie de la Essex*, trad. M. Vicol, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2009, p. 44 și 62.

⁵⁷ Arhim. Zaharia ZAHAROU, *Lărgiți și voi inimile voastre!*, p. 17.

speranța că acestea pot constitui resurse și teme de reflecție pentru misionarii și teologii Bisericii contemporane.

1. *Spportul necondiționat al misionarului.* În scrierile și experiența sfântului Sofronie se evidențiază sprijinul fără rezerve pe care duhovnicul de la Essex este hotărât să îl ofere tuturor celor care îi cer sfatul și ajutorul. El oferă o părticică din înțelepciunea sa celor care îi cer sfatul; are timp să vorbească fiecăruia dintre cei care îl caută. Sfântul Sofronie își face un scop din implicarea cu întreaga existență în propovăduirea lui Hristos și în îndreptarea semenilor către mântuire. El amintește următoarele: „când vin la noi oameni zdrobiți de povara suferințelor, căutând de la noi ajutor și mângâiere, noi le dăm ceva, ca și contrariul a ceea ce așteaptă ei de la noi. Cuvântul nostru fără vreun vădit ajutor în cele mai multe cazuri rămâne neprimut [...] cine va deschide oamenilor duhovnicescul auz, cine la va da duhovnicești ochi, spre a putea auzi și vedea frumusețea și lumina cuvântului bisericesc, până unde sufletul lor se va lepăda de tot restul? «Lepăda» – nu în sensul vrăjmașiei, al urii, ci al conștientizării nemăsurării a tot restul acestui lumi față de cuvântul lui Hristos. Iată, noi, în nebunia noastră, îndrăznim a spune că vă oferim tocmai acel cuvânt al lui Hristos, ce dă viață veșnică”⁵⁸. Determinarea și curajul misionar, de care sfântul Sofronie dă dovadă, sunt dublate de dragostea, prețuirea și răbdare cu care el îi primește pe oameni.

Această preocupare și deschidere către om și către suferința și căutările lui constituie coordonate extrem de importante, din punct de vedere psiho-pedagogic, pentru cultivarea adevărului de credință și pentru a determina primii pași pe drumul către Hristos.

2. *Îndemnul la conștientizarea propriei existențe.* Am văzut, mai sus, că misionarul Sofronie Saharov pune un accent deosebit pe teologia trăită, pe „a fi faptic în Dumnezeu”⁵⁹. Prin urmare, nu trebuie să ne mire faptul că, față de ucenicii și ascultătorii săi, duhovnicul de la Essex se dovedește a fi mai mult un practician, decât un teoretician. Iar discursul său urmărește, în primul rând, cercetarea persoanei și trezirea conștiinței acesteia. Potrivit sfântului Sofronie, oricât de inteligent și pregătit ar fi omul, acesta nu Îl poate primi pe Hristos în viața sa decât după o aplecare către propria persoană, după o evaluare a propriei existențe. „Pentru fiecare om arena în care se desfășoară lupta sa duhovnicească e înainte de toate propria sa inimă. Cine a învățat să pătrundă în inima sa va ști să aprecieze cum se cuvine cuvântul prorocului David: «Inima omului e un adânc» (Psalmi 63, 7). Adevărata viață creștină se petrece aici, în adâncul inimii, în acest abis ascuns nu numai de privirile străine, dar, în deplinătatea lui, ascuns și omu-

⁵⁸ Arhim. Sofronie SAHAROV, *Scrisori către familia Protoiereului Boris Stark*, pp. 10-11.

⁵⁹ Arhim. Sofronie SAHAROV, *Despre rugăciune*, p. 74.

lui însuși. Cine a pătruns în aceste tainice palate a simțit fără îndoială o uimire negrăită în fața misterului existenței. Cel care cu o minte curățită s-a dedicat unei intense contemplații a «omului său lăuntric» va înțelege că a observa în totalitate, chiar și numai pentru scurt timp, desfășurarea propriei sale vieți este cu neputință. Va recunoaște deopotrivă și neputința de a surprinde pe viu procesele vieții duhovnicești ale inimii sale, care, în profunzimea ei ultimă, atinge Ființa cea mai presus de mișcare și proces⁶⁰.

Introspecția și conștientizarea stării păcătoase, dimpreună cu descoperirea sensului existenței umane sunt coordonate care, pe lângă faptul că cer răbdare și tact pastoral din partea misionarului, au rolul de a pregăti terenul pentru primirea adevărilor doctrinare și, mai mult, pentru a sensibiliza și a determina subiectul să își asume schimbarea adusă de convertire.

3. *Propovăduirea unui Dumnezeu personal, Care se manifestă prin iubire.* În activitatea misionară externă a Bisericii există riscul ca discursul misionar să nu trezească emoție în sufletul destinatarului. Un astfel de eșec misionar poate avea mai multe cauze, între care amintim: indiferența sau lipsa de pregătire a misionarului, comoditatea destinatarului, contextul nefavorabil, livrarea unui mesaj mult prea complex sau prea teoretic.

În ultima situație, a vorbi ascultătorilor despre un Dumnezeu încadrat în teorii și formulări abstracte poate determina amplificarea prăpastiei dintre necreștin și un Dumnezeu Care pare mult prea inaccesibil sau prea complicat pentru a fi descoperit. În literatura de specialitate întâlnim un interes aparte pentru promovarea principiului accesibilității, potrivit căruia misionarul trebuie să țină seama de a transmite doar acel conținut informațional care corespunde particularităților auditoriului⁶¹.

Este dificil pentru un necreștin să înțeleagă discursul despre un Dumnezeu apofatic sau un Dumnezeu transcendent. În cel mai bun caz, o astfel de persoană se va arăta încântată de calitatea discursului, dar îi va fi foarte dificil să înțeleagă conținutul mesajului. Sfântul Apostol Pavel vorbește despre maturizarea duhovnicească (I Corinteni 13, 11; Efeseni 4, 13), iar sfântul Serafim de Sarov amintește că „virtutea nu este o pară, n-o poți mânca dintr-o dată”⁶². Prin urmare, este foarte important ca misionarul să contureze un discurs cât mai accesibil grupului țintă.

În cazul sfântului Sofronie Saharov, remarcăm accentul pe care acesta îl pune pe propovăduirea lui Dumnezeu – Treime de Persoane, Care se face cunoscut ca Izvor al iubirii.

⁶⁰ *Viața și învățătura starețului Siluan Athonitul scrise de ucenicul său, arhimandritul Sofronie*, ediția a II-a, trad. Pr. Ioan Ică, Ed. Deisis, 2004, p. 8.

⁶¹ Cf. Petre SEMEN, Liviu PETCU (coord.), *Părinții capadocieni*, Ed. Fundației Academice AXIS, Iași, 2009, pp. 194-196.

⁶² Arhim. Sofronie SAHAROV, *Taina vieții creștine*, p. 66.

Nimic nu îl poate sensibiliza pe omul care conștientizează starea de păcătoșenie, în care se află, precum cunoașterea și, ulterior, interacțiunea cu un Dumnezeu care iubește, Care este deschis dialogului, Care invită la El și Care își întinde mâna și oferă ajutor, prin harul dumnezeiesc, celui care se hotărăște să aleagă îndreptarea. „Hristos este o minune care ne unește”⁶³ exclamă la un moment dat, încredințându-i pe ascultători că „bunavestire a lui Hristos depășește tot ceea ce cunoaște Pământul”⁶⁴.

În introducerea la volumul dedicat vieții și teologiei sfântului Siluan Athonitul, Sofronie Saharov dezvoltă impactul pe care descoperirea dragostei lui Dumnezeu îl poate avea asupra omului: „Descoperirea despre Dumnezeu spune: «Dumnezeu dragoste este» (I Ioan 4, 8), «Dumnezeu lumină este și nici un întuneric întru El este» (I Ioan 1, 5). Cât de greu ne este nouă, oamenilor, a ne învoi cu aceasta. Greu, pentru că și viața noastră personală, precum și viața întregii lumi ce ne înconjoară poartă mărturie mai degrabă împotriva. De fapt, unde este acea *lumină a dragostei Tatălui*, dacă noi toți, ajungând la sfârșitul vieții noastre, ne vedem nevoiți, împreună cu Iov, din amarul inimii a mărturisi: «Zilele mele degrabă au trecut, ruptu-s-au [cele mai înalte doriri] ale inimii mele[...] Iadul va fi casa mea[...] Unde dar încă mai este mie nădejde?» (cf. Iov 17, 11-15). Însuși Hristos poartă mărturie că Dumnezeu cu purtare de grijă rânduieste cele pentru întreaga făptură, că nici cea mai mică pasăre nu este uitată de El, că El se grijește până și de podoaba ierbii câmpului, iar pentru oameni grija Lui este încă neasemuit mai mare, încât «vouă și perii capului numărați sunt toți» (Matei 10, 30). Unde dară este această pronie grijulie până și la cel mai de pe urmă amănunt? Toți suntem covârșiți de priveliștea nesfârșitei dezlănțuirii a răului în lume. Milioane de vieți, adesea de abia începute, înainte chiar de a putea ajunge la conștientizarea vieții, sunt secerate cu o sălbăticie de neînchipuit. Atunci la ce bun ne este dată această viață fără noimă? Și iată, însetat caută sufletul a se întâlni cu Dumnezeu, spre a-I zice: «La ce bun mi-ai dat viața? Urātu-mi-s-a de suferință; întunericul mă împresoară; pentru ce Te ascunzi de la mine? Știu că ești bun, dar cum de ești așa de nepăsător la suferința mea? Cum de ești așa de neînduplecat către mine? Nu Te pot înțelege»⁶⁵.

El însuși martor al iubirii lui Hristos și, deopotrivă, conlocutor, în rugăciune, cu Hristos-Persoană, sfântul Sofronie Saharov împărtășește cu emoție, și celor din jurul său, frumusețea vieții creștine, adică a vieții trăite în prezența lui Hristos, „minunea care depășește tot cugetul”⁶⁶. Discursul său misionar este luminos

⁶³ Arhim. Sofronie SAHAROV, *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*, p. 192.

⁶⁴ Arhim. Sofronie SAHAROV, *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*, p. 100.

⁶⁵ Arhim. Sofronie SAHAROV, *Cuviosul Siluan Athonitul*, trad. Ierom. Rafail Noica, Ed. Accent Print, Suceava, 2013, p. 5.

⁶⁶ Arhim. Sofronie SAHAROV, *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*, p. 357.

și limpede tocmai datorită faptului că duhovnicul de la Essex se face ecou al unei teologii trăite și propovăduitor al unui Dumnezeu pe care nu L-a descoperit în manual, ci pe care L-a cunoscut prin eforturile propriei existențe. O astfel de abordare misionară îl apropie și îl împrietenește pe om cu Dumnezeu, provoacă curiozitate și încurajează la îndreptare.

4. *Frumusețea și profunzimea dragostei creștine*. Creștinismul este supranumit și religia iubirii⁶⁷. Miezul vieții creștine îl constituie acea *agape, milă creștină*, despre care am amintit pe parcursul unui capitol anterior. În consecință, discursul misionar al Bisericii trebuie să promoveze intensiv această carte de vizită a vieții creștine, care este iubirea. Sfântul Sofronie Saharov este un misionar al iubirii creștine. Pentru el, dragostea creștină este deopotrivă un stimulent al vieții creștine și o resursă misionară inepuizabilă: „nici o suferință a lumii nu poate fi nicicum atribuită Făcătorului ei. În chip curios, oamenii aleg nu ce este mai bun, dar ceva mediu [...] Acel mediu, când omul se agață de el și nu vrea să-și lărgească inima, acel mediu devine ceva mediocru, îngust. Astfel întreaga noastră viață se risipește în lupta cu îngustimea inimilor oamenilor. Și vă mărturisesc că adesea mă văd la limitele deznădejdiei. Oamenii – și cei buni, și cei dragi, și cei deștepți, și cei culți – nu sunt în stare a se înțelege unul cu altul, iar țesutul vieții se sfâșie la fiecare pas. A-l reface din nou nu este cu puțință decât prin cea mai încordată putere a unei iubiri care se dăruiește celorlalți. Și când ai dăruit totul, dar la unime nu ai ajuns, inima doare puternic, și împreună cu ea întreprinde-ți făptură”⁶⁸.

În discursul său misionar, sfântul Sofronie nu ezită să amintească faptul că, spre deosebire de orice altă formă de iubire, dragostea creștină merge până la jertfa pentru semeni și pentru Hristos: „ultimul hotar cu puțință al teologiei pe Pământ este mucenicia pentru Hristos. A se da pe sine morții pentru Hristos și pentru Evanghelie (Ioan 12, 25; Matei 10, 39; Matei 16, 25) aseamănă omul cu Însuși Dumnezeu într-o dragoste deșertând, dragoste «până întru sfârșit»”⁶⁹. Într-o societate în care secularismul a cultivat indiferentismul, individualismul, interesele personale, disprețul și ura față de semeni, misionarul Sofronie Saharov propovăduiește dragostea creștină, iar discursul său are succes, pentru că reușește să sensibilizeze și să contureze valorile persoanei, deschiderea acesteia către dialog și comuniune. „Mare este cuvântul «Eu»; el arară persoana. Cel mai însemnat cuprins al ființării ei este dragostea, care se deschide mai înainte de toate către Dumnezeu. «Eu» nu trăiește în spasmul întoarcerii asupra-și al iubirii de sine”⁷⁰.

⁶⁷ Cf. Petru ILUȚ, *Dragoste, familie și fericire. Spre o sociologie a seninătății*, Ed. Polirom, Iași, 2015, p. 81.

⁶⁸ Arhim. Sofronie SAHAROV, *Scrisori către familia Protoiereului Boris Stark*, p. 43.

⁶⁹ Arhim. Sofronie SAHAROV, *Taina vieții creștine*, p. 31.

⁷⁰ Arhim. Sofronie SAHAROV, *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*, p. 304.

Mai mult, propovăduind modelul dragostei creștine care merge până la ura de sine, adică până la momentul în care *agape* devine desăvârșită⁷¹, duhovnicul de la Essex reușește să aducă în prim-plan „afinitatea dintre Dumnezeu și om” și, astfel, să îl apropie, pe cel din urmă, de Biserică.

5. *Rolul formator al pildelor de sfințenie*. Sfântul Sofronie Saharov își condimentează discursul misionar raportându-se constant la exemplele practice de viață creștină oferite de către sfinții Bisericii. Prin astfel de mărturii aghiografice, duhovnicul de la Essex arată că dobândirea mântuirii nu este imposibilă. Pe de altă parte, a indica ascultătorilor pe eroii drepte credințe ca modele de urmat constituie o importantă strategie misionară, pentru că, de multe ori, în exemplul de viață al sfinților, creștinii găsesc repere, identifică rețete de viață virtuoaasă, află clarificări cu privire la complexul drum către mântuire. „Adesea se întâlnește la creștini dorința – dorință deplin firească – de a vedea semne deslușite ale credinței noastre, căci altminteri ar neputința în așteptarea lor, iar povestirile despre minunile zilelor de mult trecute se prefac în conștiința lor în mit. Iată de ce este atât de importantă ivirea din nou a unor astfel de mărturii, iată de ce ne este atât de prețios acest nou martor, în persoana căruia este cu puțință a vedea cele mai de preț întruchipări ale credinței noastre. Știm că puțini vor fi cei ce vor crede și acestuia, precum puțini au crezut în mărturia părinților dinainte; și nu pentru că mărturia este mincinoasă, ci pentru că a crede îndeamnă la nevoie. De-a lungul a nouăsprezece veacuri de istorie a creștinismului au trecut nenumărate cete ale unor astfel de mărturii ale iubirii lui Hristos – dar totuși, în nețărâmurit noian al omenirii, ei sunt atât de puțini, atât de rari. Rari asemenea martori pentru că nu este nevoie mai grea, mai dureroasă, decât nevoie pentru dragoste; pentru că nu este mărturie mai înfricoșată decât mărturia pentru dragoste; pentru că nu este propovăduire mai smintitoare decât propovăduirea iubirii”⁷².

Cunoașterea vieții sfinților constituie un izvor nesecat de învățături și experiențe care pot folosi atât misionarului, în activitatea sa, cât și celor credincioși, respectiv necreștinilor.

⁷¹ Cf. Arhim. Sofronie SAHAROV, *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*, pp. 204-208.

⁷² Arhim. Sofronie SAHAROV, *Cuviosul Siluan Athonitul*, pp. 6-7.

Cu alt prilej, sfântul Sofronie amintește: „În viețile sfinților, adesea se observă că nevoitorul întâi ajunge la o fundătură, o stare fără ieșire, un prag unde într-o sfârșit primește o încunoaștințare, un cuvânt care îl va trece dincolo și, odată trecut, atinge acea stare pentru care este recunoscut ca sfânt, adică unul ce nu mai este clătinat de patimi, unul ce-și stăpânește firea, unu întru care Duhul Sfânt poate de acum sălășlui nestingherit. Cu adevărat este culminarea căii unei lungi nevoițe și nimeni dintre cei ce nu au străbătut-o deplin nu au volnicia a se aventura pe calea unui astfel de cuvânt”. Ierom. Rafail NOICA, „Cuvântul proorocesc și trăirea harului după arhimandritul Sofronie”, în vol. *S-a dus să-L vadă precum este*, pp. 12-13.

6. *Strategia misionară și tactul pastoral al misionarului.* Este, de departe, cea mai evidentă și mai complexă coordonată pe care o întâlnim în cazul sfântului Sofronie Saharov.

În activitatea sa, duhovnicul de la Essex nu se arată afectat nici de rutină, nici de lipsa de interes, nici de povara propovăduirii lui Hristos. Dimpotrivă, el dovedește dragoste, pricepere și tact pastoral, întocmai unui părinte preocupat de bunăstarea duhovnicească a copiilor săi. Această pedagogie a sfântului Sofronie, care contribuie din plin la conturarea portretului ideal al misionarului contemporan, se face remarcată prin mai multe coordonate.

În primul rând, descoperim în teologia și scrierile sfântului Sofronie importanța și impactul misionar pe care exemplul de viață al misionarului îl are asupra păstoriților sau a ascultătorilor. Într-un fel sunt primite învățătura și sfaturile oferite de un misionar smerit și echilibrat, cu experiență duhovnicească, în alt fel este recepționat mesajul unui misionar care se impune prin orgoliu, superficialitate și dezinteres. Bunăoară, despre sfântul Sofronie, se amintește că „practica virtutea smereniei pentru a-i ajuta pe unii oameni; s-a pus pe sine însuși mai prejos de toți cei care intrau în biroul său pentru a sta de vorbă cu dânsii sau a-i spovedi”⁷³.

El însuși vede în activitatea misionară o artă de a trăi, prin urmare încearcă să își asume cât mai responsabil această realitate: „arta de a trăi, adică de a se stăpâni în fiecare clipă, în fiecare loc, în fiecare activitate, cu fiecare om, este, fără îndoială cea mai înaltă dintre toate artele; dar este și cea mai dănuitoare, deoarece ea trece împreună cu omul dincolo de mormânt, în viața veșnică. Eu, precum știți, în virtutea slujirii mele, propovăduiesc această artă de a trăi, cu toate că îmi cunosc deplina mea neîndestulare”⁷⁴.

Îl al doilea rând, sfântul Sofronie Saharov pune un accent important pe discernământul misionarului. Numeroși ucenici și biografi ai duhovnicului de la Essex au remarcat discernământul și echilibrul cu care acesta a făcut misiune. În acest sens, s-a păstrat următoarea mărturie: „experiența luminii necreate – pe care nu va înceta să o aprofundeze și să și-o asume în timpul lungii sale vieți de călugăr – va da părintelui Sofronie un discernământ foarte subtil al diferitelor moduri de contemplație, o cunoaștere foarte profundă a diferitelor tipuri de lumină, divină, umană și demonică. Acest discernământ, această capacitate de a distinge energiile luminoase după originea lor, va face din el, de la instalarea sa în Occident, un interlocutor privilegiat al multor aventurieri ai spiritului. Mulți adepți ai ideilor lui René Guénon⁷⁵ (1886-1951) sau ale lui Frithjof

⁷³ Arhim. Zaharia ZAHAROU, *Lărgiți și voi inimile voastre!*, p. 16.

⁷⁴ Arhim. Sofronie SAHAROV, *Scrisori către familia Protoiereului Boris Stark*, p. 43.

⁷⁵ Filosof și gânditor esoteric de origine franceză.

Schuon (1907-1998)⁷⁶ și ai budismului au fost convertiți prin părintele Sofronie. Asemeni tuturor părinților pustiei, părintele Sofronie era foarte prudent cu privire la iluminări, extaze și alte așa-zise experiențe mistice⁷⁷. Se poate observa că, în virtutea acestui discernământ, duhovnicul de la Essex a reușit să respingă multe dintre teoriile filosofiei religioase promovate în Occident.

Cu alt prilej, se amintește despre sfântul Sofronie că, alături de discernământ, a cultivat și prudența, ridicând aceste două calități umane la rangul de virtuți ale misionarului creștin: „despre discernământ și prudență întâlnim și la Aristotel. Sunt două calități sau virtuți pe care atât filosofia, cât și teologia, în special prin Sfinții Părinți, le promovează și le pune în lumină ca moduri de creștere spre un anume ideal. Cu ajutorul discernământului și cultivând prudența, părintele Sofronie a reușit să ilustreze ucenicilor săi diferența dintre lumina necreată, care vine de la Dumnezeu, și lumina creată de minte, în special prin tehnicile de meditație orientale, care îl determină pe om să ajungă la numite stări de contemplație. Cu același discernământ, părintele Sofronie a reușit să critice forma de auto îndumnezeire, de idolatrie de sine, pe care Orientul, prin tehnicile sale, o cultivă în Occidentul confuz. De asemenea, celor care căutau să cunoască Absolutul impersonal, le oferă șansa de a cunoaște pe Dumnezeu personal, care nu anihilează persoana umană, nici nu conduce la «o sinucidere în plan metafizic»⁷⁸. Exemplul misionar al sfântului Sofronie este cu atât mai pregnant, cu cât el se impune ca misionar iscusit în fața ucenicilor și a biografilor săi.

O altă coordonată care caracterizează activitatea sfântului Sofronie o constituie raportarea și adaptarea acestuia la realitățile vremii. Discursul sfântului nu este unul desuet și, mai mult, corespunde frământărilor celor care îl caută pe duhovnic. El nu formulează și nu adresează un îndemn doar de dragul de a fi oferit, ci se raportează constant la mediul secularizat în care trăiește omul contemporan. De aceea, în multe cazuri, concluziile sale, pe lângă îndemnul la pocăință și la îndreptare, conțin ample și profunde analize duhovnicești ale crizei societății contemporane: „în ce constă abaterea societății contemporane? Uitați-vă unde duc toate școlile! De cum ajunge omul pe trepte academice mai înalte, imediat începe să se uite cu condescendență, sau mai degrabă cu dispreț și cu neatenție, la toți cei mai prejos de el. Ca pentru tot omul născut în lumea aceasta: cea mai mică superioritate în plan cultural îl face deja mândru. Din pricina acestei mândrii vine tendința de a «smeri» pe cei slabi. Și așa, întreaga istorie a omenirii ajunge la rezultate cu adevărat de coșmar. Uitați-vă la epoca noastră. S-ar zice că invențiile tehnice ar trebui să facă pe om fericit, să satisfacă dorința omului de a

⁷⁶ Filosof și metafizician de origine germană convertit la islam.

⁷⁷ Maxime EGGER, „Arhimandritul Sofronie, călugăr pentru lume”, pp. 63-64.

⁷⁸ Arhim. Sofronie SAHAROV, *Cuviosul Siluan Athonitul*, p. 78.

cunoaște toate, de a stăpâni legile frii. Dar niciodată nu au fost atâtea sinucideri ca astăzi. Și nici o strategie politică nu a dus la structura unei societăți care să fi reușit a se slobozi de asuprirea oamenilor de către cei ce stăpâneau mijloacele silniciei. Dar ce ne-a arătat Domnul? «Cine vrea să se mântuiască și să vie la Tatăl, să urmeze Mie». Iar El ce a făcut? S-a dezbrăcat de atotputerea Lui, S-a îmbrăcat cu forma ființării de El zidite, (anume *ființarea*, iarnu *ființa*), Și-a trecut deșertarea până la capăt⁷⁹. Este spectaculos cum sfântul Sofronie reușește să găsească soluții și rețete duhovnicești pentru fiecare dintre slăbiciunile lumii contemporane.

Întâlnim la misionarul și duhovnicul Sofronie Saharov un curaj exemplar și o cutezanță de a face misiune, dimpreună cu o măiestrie deosebită a acestuia de a se inspira din Sfânta Scriptură și din literatura patristică. În viziunea duhovnicului de la Essex, un misionar al Bisericii este asemenea unui soldat, care merge la luptă cu dârzenie și nu lasă loc temerii. Iar principala armă pe care părintele Sofronie o folosește și totodată o recomandă este rugăciunea. „Dintre toate apropierea de Dumnezeu, rugăciunea este cea mai bună și este singurul mijloc autentic în acest scop. Numai puterea rugăciunii depășește rezistența materiei și eliberează mintea noastră de această lume strâmtă și inertă spre vastele spații deschise [...] Prin rugăciune, intrăm în viața dumnezeiască; și Dumnezeu, rugându-se în noi e viața cea necreată care ne inundă”⁸⁰.

Prin urmare, misionarul este în primul rând un om al rugăciunii, o persoană cu o profundă cultură și trăire liturgice, care cultivă, cu timp și fără timp, apropierea de Dumnezeu într-o formă cât mai practică și mai edificatoare. Ce poate fi mai accesibil pentru omul aflat în căutarea lui Dumnezeu decât rugăciunea? Pagini întregi din scrierile duhovnicului de la Essex și mărturiile numeroase consemnate de ucenicii și apropiații acestuia arată predilecția sfântului Sofronie către rugăciune, către meditație și către contemplație. Sfântul Sofronie „a așternut pe hârtie istoria subiectivă a experienței trăite de el”⁸¹, pentru a-și face cunoscută o singură mare dorință, anume aceea ca „prin pocăință, toți să se mântuiască în Hristos și prin Hristos”⁸².

De altfel, această din urmă dorință nutrită de sfântul Sofronie ne descoperă o altă coordonată importantă a misiunii pe care el a desfășurat-o: a încercat, atât cât i-a fost în putință, să fie duhovnicul și prietenul celor care i-au cerut ajutorul. A reușit astfel să demonstreze că cea mai roditoare și mai pătrunzătoare misiune are loc în scaunul de spovedanie. Misionarul Sofronie Saharov se remarcă, în special, prin abilitatea și calitățile sale de duhovnic. Relația dintre duhovnic și

⁷⁹ Arhim. Sofronie SAHAROV, *Cuvântări duhovnicești*, vol. I, p. 149.

⁸⁰ Arhim. Sofronie SAHAROV, *Rugăciunea – experiența vieții veșnice*, p. 64-77.

⁸¹ Arhim. Sofronie SAHAROV, *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*, p. 18.

⁸² Arhim. Zaharia ZAHAROU, *Lărgiți și voi inimile voastre!*, p. 44.

penitent este o realitate din care el însuși s-a hrănit, odinioară, în Muntele Athos, sub epitrahilul starețului Siluan Athonitul. Biograful Nicholas Saharov surprinde modul în care apropierea de starețul Siluan i-a influențat sfântului Sofronie formarea ca teolog și păstor de suflete: „starețul nu dispunea de un sistem teologic bine definit, însă conceptele sale teologice și ascetice, exprimate cu simplitate, au oferit un temelie solid pentru dezvoltarea teologică a ucenicului său. El, starețul, dedica un interes cu totul special rugăciunii pentru lumea întreagă, smereniei lui Hristos și iubirii de vrăjmași”⁸³.

Privilegiul pe care sfântul Sofronie l-a acordat ascultării de stareț⁸⁴ a devenit, cu timpul, măsura și ritmul cu care s-a raportat la ucenicii și păstorii săi. Această formare și maturizare misionară și duhovnicească pe care și-a asumat-o este descrisă, la un moment dat, de către sfântul Sofronie însuși: „înainte să fi devenit duhovnic, nu am avut mișcarea lăuntrică să învăț pe nimeni: rămâneam în mine însumi, gol de orice lucru bun. Uneori mă simțeam asemenea unui mic animal aruncat de o mână puternică deasupra unei prăpăstii. Viziunea hăului mă înfricoșa. Câtă vreme eram monah în mănăstire, se întâmpla, când și când, să discut teme duhovnicești, totdeauna în dorința unei părtașii frățești; dacă însă cel cu care vorbeam era mai în vârstă decât mine, o făceam în dorința arzândă de a auzi oarece de folos sufletului meu. Aceeași dispoziție aveam și la începutul slujirii mele duhovnicești: părinților mei mai în vârstă, niciodată nu îndrăzneam să le dau nici măcar un sfat, iar cu cei mai tineri stăteam de vorbă ca un frate. După întoarcerea în Franța, în virtutea circumstanțelor, m-am aflat povățuitor unui mare număr de oameni și, spre mirarea mea, am descoperit că nu tot ce mi se dăduse mie știau din experiență și ceilalți. Atunci mi-a venit în gând: Oare nu pentru aceasta a binevoit către mine Domnul, pentru că aveam o ură de sine ca pentru nimicnicia cea mai de pe urmă, și că rugăciunea mea primea caracterul unei totale afundări în Dumnezeu, de la Care ceream compătimitere pentru urâciunea mea, și pe care îl rugam să nu mă lepede de la fața Sa? Și iată, oare nu „au căutat El spre smerenia mea? (cf. Luca 1, 48)”⁸⁵.

Sfântul Sofronie a devenit astfel misionarul de care întreg Occidentul a avut și are nevoie. El îi primește pe toți, creștini și necreștini, și, departe de a folosi șabloane ori vreo filosofie religioasă, vorbește pe măsura culturii, a suferinței și căutărilor fiecăruia. Mai mult, străin de vreun orgoliu personal, el însuși se recunoaște a fi învățăcel din experiența celor care vin la dânsul. De aceea, de multe ori se arată uimit de potențialul celor care îl ascultau sau îi cereau sfatul. „Eram extaziat văzându-i pe aleșii lui Dumnezeu ascunși îndărătul smeritei lor înfățișări.

⁸³ Nicholas SAHAROV, „Arhimandritul Sofronie – schiță de portret”, p. 274.

⁸⁴ Cf. Nicholas SAHAROV, „Arhimandritul Sofronie – schiță de portret”, p. 276.

⁸⁵ Arhim. Sofronie SAHAROV, *Nașterea întru împărăția cea neclătită*, pp. 20-21.

Câteodată ei înșiși, ocrotiți de Dumnezeu, nu înțelegeau de binecuvântare bogată zăcea în ei. Lor le-a fost dat, înainte de toate, să-și vadă neajunsurile și câteodată în așa măsură, încât nu îndrăzneau nici să cugete că Dumnezeu Se ascunde în ei și ei în El. Unii dintre ei puteau contempla Lumina Necreată, dar acest lucru nu-l cunoșteau”⁸⁶.

El însuși spectator al darurilor pe care Dumnezeu le-a revărsat asupra lui și a celor din jurul său, sfântul Sofronie preferă să transmită ucenicilor săi un mesaj simplu, concis, practic și digerabil duhovnicește. Bunăoară, vorbind despre mântuire, marele duhovnic îndeamnă: „Să ne zidim mântuirea înseamnă a alege, din toate câte vedem în ființarea cosmică, ceea ce este plăcut lui Dumnezeu și a ne despărți de ceea ce este împotriva Lui. Atunci, puțin câte puțin, vedem viața noastră schimbându-se. Fiți însă răbdători. Dumnezeu poate, bineînțeles, a ne cerceta pentru o clipită și a ne deschide ochii pentru veșnicie. Dar, îndeobște, este o lucrare de mulți ani și care nu are nici o legătură cu vreo înfăptuire a închipuirii”⁸⁷. Simplitatea și, totodată, profunzimea sfatului părintelui Sofronie se datorează experienței de viață a acestuia, atât de bogată și complexă, precum și credinței și înțelepciunii părintelui. Cu alt prilej, urmărind să demonstreze cititorilor săi că „chemarea lui Dumnezeu este o chemare a dragostei și către dragoste”⁸⁸, duhovnicul de la Essex face un rezumat de excepție al proniei lui Dumnezeu față de om: „tot ceea ce este, ființează pentru că Dumnezeu gândește lumea. Dumnezeu gândește lumea și lumea ființează. De veți căuta voia lui Dumnezeu în simplitate și smerenie, Dumnezeu poate preschimba orice situație, până și cea mai negativă. Astfel, de veți asculta de părintele vostru duhovnicesc și veți avea încredere în el, să nu vă fie frică de a fi prost călăuziți. Dumnezeu întotdeauna va găsi mijlocul de a vă descoperi adevărul. A umbla întru ascultare înseamnă a vă face inima mai simțitoare față de fiecă mișcare duhovnicească din viața voastră”⁸⁹.

Cele câteva coordonate și repere misionar-pastorale sumar prezentate mai sus se completează cu numeroase alte perspective de teologie misionară pe care le putem desprinde din teologia și opera sfântului Sofronie Saharov. Departate de a le epuiza, constatăm că ele reprezintă tot atâtea mijloace de formare a misionarilor de azi și, de ce nu, de orientare și învigorare a misiunii Bisericii, în special a celei externe. Rămâne la atitudinea fiecăruia în ce măsură se va înarma cu răbdare și ambiție pentru a-l descoperi pe duhovnicul-misionar de la Essex.

⁸⁶ Arhim. Sofronie SAHAROV, *Despre rugăciune*, p. 79.

⁸⁷ Arhim. Sofronie SAHAROV, *Din viață și din dub*, p. 35.

⁸⁸ Arhim. Zaharia ZAHAROU, *Lărgiți și voi inimile voastre!*, p. 48.

⁸⁹ Arhim. Sofronie SAHAROV, *Din viață și din dub*, pp. 40-41.

Concluzii

Găsim în auto-biografia sfântului Sofronie următoarea constatare: „istoria cunoaște multe încercări de a pune pe Hristos în rând cu alți dascăli, proroci și întemeietori de religie; astfel de încercări s-au înmulțit în zilele noastre; este cazul să le așteptăm și în viitor. Ele toate se reduc la una: refuzul de a primi Dumnezeu la Sa autoritate, așa cum a făcut-o întâiul Sobor Ecumenic (325 d.Hr.)”⁹⁰. Este adevărat, istoria constituie cea mai la îndemână mărturie pentru a reflecta asupra înstrăinării omului de Dumnezeu. Totodată, însă, istoria întâmpină și cu exemple de sfinți, de martiri, de vrednici arhieriei, cuvioși, monahi, teologi și scriitori care au trudit pentru propovăduirea Evangheliei. În pofida manipulării prin istorie⁹¹ la care recurge unii, totuși creștinii au păstrat „un interes special pentru istorie, deoarece în ea sunt înrădăcinate bazele credinței pe care o declară ei”⁹².

Sfântul Sofronie Saharov constituie o astfel de mărturie a istoriei. El a lăsat posterității o învățătură și o lucrare misionară care ni-l descoperă ca important teolog în mijlocul contemporaneității. Așa cum el însuși mărturisește, „în simplitatea sa, a așternut istoria subiectivă a experienței trăite de el”⁹³. Și bine a făcut, pentru că în acest fel l-a propovăduit lumii pe Hristos. Biografia sa ne descoperă caracterul universal al persoanei sale⁹⁴. Bibliografia sa este deja parte integrantă a Tradiției Bisericii. În asemenea context, este evidentă poziția fruntașă pe care sfântul Sofronie Saharov o ocupă pe scena misionară ortodoxă a ultimului secol.

Am ales să dezvolt mai sus câteva reflecții cu privire la unele subiecte actuale abordate de sfântul Sofronie Saharov. Concluzia generală care se desprinde din cele prezentate este aceea că sfântul Sofronie, departe de a critica teologia academică, insistă pe faptul ca aceasta să nu rămână doar la rangul de teorie, de

⁹⁰ Arhim. Sofronie SAHAROV, *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*, p. 122.

⁹¹ Conform formulării folosite de preot Mihai Himcinschi, în lucrarea *Biserica în societate. Aspecte misionare ale Bisericii în societatea actuală*, p. 243.

⁹² Earle E. CAIRNS, *Creștinismul de-a lungul secolelor. O istorie a Bisericii creștine*, Ed. Societății Misionare Române, București, 1981, p. 11.

⁹³ Arhim. Sofronie SAHAROV, *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*, p. 18.

⁹⁴ O descriere sistematică a biografiei părintelui Sofronie găsim într-un studiu publicat de Nicholas Saharov, intitulat „Arhimandritul Sofronie – schiță de portret”. Fragmentul care se referă la parcursul biografic al părintelui Sofronie este următorul: „Născut în Rusia, (părintele Sofronie) se stabilește mai târziu în Apus. Provenind dintr-o familie burgheză, își începe cariera ca artist. Primește o educație creștinească, dar experimentează misticismul oriental. După ce se cufundă în creuzetul cultural al intelectualității ruse și gustă din efervescența reușitei artistice, părăsește lumea și viețuiește ca simplu călugăr într-o mănăstire, mai apoi ca pustnic, într-o sărăcie extremă. Hirotonit preot, continuă să slujească mii de oameni, deschizându-se astfel universului lor individual”. Nicholas SAHAROV, „Arhimandritul Sofronie – schiță de portret”, pp. 261-262.

știință, ci să se prelungească în viața misionarului, să devină lucrătoare prin fapte și acțiuni ele însele pilduitoare. Insistă pe această perspectivă nu pentru că ar avea o aversiune față de teologia academică, ci pentru că a remarcat că oamenii sunt mai atrași de fapte, de acțiuni, decât de cuvinte. Prin urmare, un misionar va fi mult mai iubit dacă îl va predica pe Hristos prin chiar propria sa viață. În contextul formalismului cu care mulți dintre misionarii contemporani tratează misiunea Bisericii, recomandarea sfântului Sofronie este una importantă, mai ales că această trăire și mărturisire a teologiei poate inspira și poate determina o adevărată pedagogie misionară creștină, lucrătoare în timp și loc.

Teologia, Biserica și cunoașterea interdisciplinară: provocări și soluții

Pr. Drd. Cristian Vlad IRIMIA

Abstract:

The role of theology in interdisciplinary knowledge is to convert science in such a way so discoveries and technological progress to respect the dignity and the liberty of the human being, by referring to it as a spiritual being, wich can only be fulfilled in relation with God.

Keywords:

responsability, humanizatinon, cooperation

Principiul care susține că dezvoltarea științifico-tehnologică nu trebuie influențată de nici o normă morală sau de vreo prescripție care se referă la demnitatea ființei umane s-a dovedit a fi fals și primejdios. Așadar este nevoie de refacerea și aprofundarea relației dintre cunoașterea științifică și valorile spirituale ale gândirii teologice ortodoxe.

În studiul acesta mi-am propus să fac câteva referiri la cât de importantă și necesară este prezența Teologiei și a Bisericii în spațiul cercetărilor actuale cu privire la evoluția societății, îngrijorat fiind de faptul că există pericolul ca progresul tehnologic să nu mai slujească omului, ci exclusiv interesului material și puterii.

Provocările actuale sunt dintre cele mai complexe, iar unele dintre ele nu onorează demnitatea umană: supravegherea permanentă de tip Big Brother, promovarea tehnologiilor body-friendly și a smart-tagurilor implantate subcutanat, etc. Pe de altă parte apariția armei psihotronice, a manipulărilor psihologice și exacerbarea problemelor de bioetică cheamă Teologia și Biserica la misiune în vederea luminării, responsabilizării și umanizării factorilor decizionali ai societății.

Din punct de vedere teologic știința este pentru om și nu invers.

Robotizarea excesivă se cuvine să fie convertită prin realocarea acesteia libertății personale. Explorările din domeniile științei și tehnologiei nu trebuie să

schimbe ceva fără implicarea responsabilă a umanului care modelează materia și natura în duhul moralei și respectului pentru mediu.

Știința l-a descoperit pe om ca ființă energetică, anizotropă¹, capabil să dezvolte forțe telecinetice² și bioplasmatice, dar aceste cercetări trebuie studiate în armonie cu adevărurile ce mărturisesc unicitatea persoanei și a sufletului ce se pot îndumnezei prin împărtășirea din energiile necreate.

Descoperirea științifică a glandei pineale („cel de-al treilea ochi”)³, a inteligenței inimii⁴, a influenței ADN – lui uman asupra particulelor mediului înconjurător⁵ și a energiei gândurilor⁶ asigură Teologiei locul ce i se cuvine, în construirea viziunii interdisciplinare a sondării tainei umane.

Spiritul creștin străbătut de cultura iubirii, a relației personale și a comunicării umane trebuie chemat să controleze invazia tehnicii care, se pare, începe să se autonomizeze minimalizând rolul omului contemporan (transformat în „homo videns”⁷).

Teologia are menirea de a însuflă știința. Folosind descoperirile acesteia din urmă dar depășind relativismul datelor științifice, învățătura de credință răsarăiteană deschide orizontul ființei umane în demersul ei de a se împlini spiritual descoperind taina conștiinței umane și adâncul vieții duhovnicești.

¹ Omul poate fi anizotrop, adică poate fi capabil să altereze energia sa externă în funcție de starea energetică internă, iar această capacitate la rândul său depinde de procesele fiziologice (Victor Adamenko de la Institutul de radiofizică din Moscova) la General Br. (r) Dr. Emil Străinu, Știința secolului al XXI-lea (2), disponibil la <https://www.art-emis.ro/stiinta/stiinta-secolului-al-xxi-lea-2>, accesat la 04.10.2018.

² Efectul psihocinetic reprezintă abilitatea de a influența obiecte animate sau inanimate de la distanță fără contact fizic, prin mijloacele câmpurilor de energie biologică controlată sau necontrolată la Gen. Dr. Emil Străinu, *Spionajul psihotronic și câmpul de luptă mental*, p. 53 https://www.academia.edu/35184915/Spionajul_psihotronic_și_câmpul_de_luptă_mental, accesat la 04.10.2018.

³ Cristalele pineale (care sunt încrustate în interiorul glandei pineale) funcționează asemenea unui model de antene cosmice, ce pot fi acordate la tăramurile de lumină ale dimensiunilor vibraționale mai înalte. Dimetiltriptamina (DMT) este o substanță pe care Glanda Pineala o secretă, dând un ultim impuls în vederea deschiderii porții spirituale.

⁴ Inima este un fel de interfață care transformă toate emoțiile și convingerile noastre în energii electromagnetice.

⁵ ADN-ul, are o influență directă asupra particulelor din care este creată lumea înconjurătoare, adică fotonii atomilor. Este prima dată când știința occidentală a demonstrat ceea ce tradițiile spirituale străvechi au spus cu mult timp în urmă: suntem parte integrantă din această lume și o influențăm în permanență. (Vladimir Poponin, Sursa: Google, disponibil la <https://www.inlpsi.ro/cercetari/influenta-adn-ului-asupra-materiei-cum-devenim- ceea-ce-gandim>, accesat la 04.10.2018.

⁶ Prin gândurile noastre, noi emitem permanent energie către exterior, fapt care influențează într-o mare măsură ceea ce atragem în viața noastră.

⁷ „homo videns” – trăiește pentru a privi.

Filosofia dacă preia rezultatele diferitelor științe și le armonizează într-o vi-ziune ce subliniază marginile rațiunii, poate pregăti mintea umană pentru recep-tarea adevărului revelat devenind prietena Teologiei.

Complexitatea și frumusețea creației călăuzește știința spre lumina Teologiei.

Omul are sădită în el chemarea de a înțelege rațiunile misterioase ale ma-teriei, precum și a legilor după care este guvernat cosmosul, deoarece reprezintă cununa creației. Spațiul și timpul deși reprezintă obiectul cercetării științifice, privitye prin ochiul credinței capătă înțelesuri și valori spirituale menite să elibe-reze viața și lumea din cutia spațială și temporală, prin deschiderea unui orizont transfigurat de veșnicia și omniprezența lui Dumnezeu.

Legătura Teologiei cu știința își are izvorul în unitatea cuantică precum și în constituenții ce alcătuiesc atât omul cât și universul. Omul și lumea sunt mai mult decât simțurile pot percepe, logica poate cuprinde și celelalte științe pot măsura. Întreaga creație are menirea de a fi subiectul cunoașterii duhovnicești care își primește seva din relația vie și vederea înțelegătoare a Logosului divin. Orice descoperire științifică despre lume este un pedagog către aflarea înțelep-ciunii divine sădite în creație sau metaforic o scară ce duce la cer. Întreaga creație se deschide și se oferă ca dar, ca mediu al împlinirii omului, iar omul o sfințește, o transformă și o umanizează, în măsura în care și el se deschide și se dăruie lui Dumnezeu. Dumnezeu a creat existența în straturi ce se susțin unele pe altele, ce se informează și își răspund reciproc, printr-o misterioasă conexiune care este și extrem de incitantă pentru explorarea științifică. (Florin Caragiu)

Înțelegerea comuniunii omului cu Dumnezeu coroborată cu asimilarea du-hovnicească a descoperirilor științifice poate conduce la evidențierea a noi valențe deosebit de revelatoare pentru umanitate în sensul edificării acesteia nu numai din punct de vedere material cât mai ales spiritual.

Știința a ajuns să evidențieze foarte bine legătura dintre sănătate și spiri-tualitate, unitatea dintre suflet și trup prin descoperirile geneticii, iar bioetica a devenit o temă de interes pentru cercetarea raportului dintre Logos și liber-tatea umană. Dacă pornim de la considerarea cuvântului latinesc „lumen” (lumină și viață) care este rădăcina cuvintelor lumină și lume, deducem că lumina, lumea și omul formează o treime după chipul Treimii celei mai pres-us de ființă. Această simfonie luminoasă sădită de Creator în om și lume este cercetată și experimentată de psihologia sonoluminică⁸ și psihologia si-

⁸ „Psihologia sonoluminică este acel domeniu al Psihologiei care investighează fenomenele mentale din punct de vedere al influenței sunetului și luminii asupra personalității umane.” la Mohirța Ionel, Teză de Doctorat - *Psihologia Sonoluminică/Un Proiect de Psihologie cuantică*, p. 3, disponibil la <https://www.scribd.com/document/380855326/Psihologia-Sonoluminică-Un-Proiect-de-Psihologie-Cunatica>, accesat la 04.10.2018.

nergetică⁹ arătând încă o dată faptul că pot exista multe fire de legătură între Teologie și celelalte domenii de cercetare.

Cercetarea ar trebui să fie un mijloc de întărire a credinței, potrivit părerii Fericitului Augustin care spunea: „Crede ut intelligas” adică (Crede ca să înțelegi).¹⁰ Însuși Albert Einstein afirma că: „La baza oricărei lucrări științifice se află o convingere comparabilă cu sentimentul religios, aceea că lumea este inteligibilă.”¹¹ Sfântul Ioan Damaschin era de părere că: “Știința este lumina sufletului rațional, iar ignoranța îi este întuneric. Pentru că, după cum absența luminii produce întuneric, tot așa lipsa științei devine un întuneric al părții raționale a omului. Ignoranța este marca proprie a sufletelor neraționale, în timp ce știința este marca proprie a celor raționale. Deci celui căruia îi lipsește cunoașterea - știința, fiind în același timp capabil de ea prin natura sa, devine chiar dacă e în condiția de ființă rațională, mai rău decât cele neraționale, prin neglijență și nepăsare față de sufletul său.”¹²

Este absolut necesar a păstra întăietatea lui „a fi” față de „a trebui”, pentru a folosi lumea „euharistic”, conform vocii lui Dumnezeu; iar transfigurarea și vindecarea naturii trebuie să înceapă cu transfigurarea și vindecarea sufletului. Fără această angajare morală omul se află într-o permanentă cădere de la viața cea adevărată la supraviețuire.”¹³

Teologia prin instrumentele sale harice are capacitatea de a dezvălui năzuințele, bucuriile, dar și nemulțumirile, neajunsurile și suferințele ascunse în adâncul ființei omenești contribuind prin toate mijloacele de care dispune la îndreptarea și călăuzirea societății spre progres și desăvârșire spirituală.

Spiritualitatea creștină trebuie să își aducă aportul în domeniul cercetării interdisciplinare în vederea construirii de proiecte ce contribuie la progres în toate aspectele vieții sociale.

Teologii împreună cu oamenii de știință bine intenționați au chemarea de a construi un mecanism de apărare a oamenilor împotriva subjugării tehnologiei

⁹ „Sinergetica deschide orizonturi noi cercetării psihologice nu numai în planul deschiderii și explicării, ci și în acela al construcției umanului. Sinergetismul poate favoriza o invigorare a demersului teoretic și experimental în psihologie, după cum psihologia poate să-I furnizeze sinergeticii noi linii de ascensiune”. la I. Manzat, Recenzie – *Psihologia sinergetică – În căutarea umanului pierdut*, disponibil la <http://carti-de-psihologie.blogspot.com/2012/02/psihologie-sinergetica.html>, accesat la 04.10.2018.

¹⁰ Nicolae Vladimir DOBRE, *De la credință la știință și înapoi la credință*, ediția a doua, Editura Sophia, București, p. 44.

¹¹ *Ibidem*, p. 46.

¹² *Ibidem*, p.71.

¹³ Colectiv: Pr.Mihai VALICĂ, Pavel CHIRILĂ, Cristian George POPESCU și Andreea BĂNDOIU, *Teologie socială*, Editura Christiana, 2007, p. 211.

în vederea întunecării minților, manipulării, cultivării agresivității, globalizării conștiinței, încercării de a asocia „știința” cu ocultismul, a difuzării mesajelor subliminale, a cronicizării stării de stres, etc.

Stadiul societății actuale, cu toate coordonatele sale defnitorii, nu poate surprinde Biserica Ortodoxă, ea însăși chemată să-și deschidă mesajul către oameni, atât ca indivizi, cât și ca grup social. De aceea, Biserica trebuie să folosească toate strategiile misionare adaptate vectorului postmodern de exprimare existențială, spre a defini acel nou tip de umanism, destinat zilei de mâine.

Biserica Ortodoxă își aduce aportul în procesul de asigurare a sănătății sociale prin afirmarea identității ortodoxe, ca sistem religios unitar și unificator al tuturor existențelor umane în marea familie creștină – Biserica. Biserica ar putea să constituie un pol viguros de opinie, în fața tendințelor postmoderne de a crea un sistem quasi-secular și laicizant.

Lupta misionară este îndreptată, împotriva tuturor inversiunilor despre care profetului Isaia, zice: “Vai de cei ce zic răului bine și binelui rău, care numesc lumina întuneric și întunericul lumină, care socotesc amarul dulce și dulcele amar!” (Isaia 5,20).

Prin programe sociale, ecologice, misionare, prin pelerinaje, acțiuni culturale, manifestări pentru tineret, prin valorificarea resurselor internetului și mass-mediei, Biserica are menirea de a ajunge la sufletele oamenilor vestindu-le acestora pe Iisus Hristos, Cel care a adus lumii iubirea divină, ca factor de biruință asupra patimilor egoiste, dezumanizante și anticomunitare.

Biserica se poate implica în găsirea de soluții viabile pentru a lupta contra tentativelor de manipulare, extrem de frecvente în cazul canalelor media. Propriile canale de comunicare media ale Bisericii constituie o bună soluție misionară în vederea eliberării oamenilor din această „turbină” postmodernă a propriei „deveniri” dezechilibrate, generatoare de stres și pustiitoare de suflet.

Rolul duhovnicilor și a slujitorilor Bisericii este covârșitor: ei pot modela conștiințele și pot cultiva sufletul și mintea omenească făcând recomandări precum: neacceptarea manipulărilor din mass-media, așezarea accentului pe cultură, pe lectura biblică și patristică, dezvoltarea trăirii religioase autentice, ieșirea din tiparele modei.

Biserica fiind conștientă de menirea ei, prin misiunea ei este cointerесată și îndreptată spre slujirea omului, se implică cu adevărat în problemele vremii și săvârșește o pastorație responsabilă, pentru a putea să convingă și să motiveze societatea civilă să aleagă viața în Hristos, în locul haosului și autodistrugerii.

Așadar putem afirma că societatea postseculară este în pericol fără valorile religioase, însă și religia își împlinește sensul în societatea actuală, pe măsură ce se implică tot mai mult în rezolvarea problemelor care vizează sănătatea societală.

Rolul iubirii în relația omului cu Dumnezeu la Sfinții Părinți

Drd. Cristinel Nicolae M. TEȘU

Abstract:

Looking at everything that surrounds us, we can easily observe the reality that man lives in a secularized world, where and where „love” is what the writers’ novels describe and which are manifested for the moment as love, but tomorrow it becomes the hatred of death. This inner force must move each of us, to see in our image the image of God, so that love unites souls with each other and does not distance them.

Keywords:

divine love, humanity and divinity, Holy Fathers

Privind la tot ceea ce ne înconjoară, putem lesne observa realitatea conform căreia, omul trăiește într-o lume secularizată, în care și unde „dragostea” este cea pe care o descriu romanele scriitorilor și care se manifestă pe moment ca iubire, dar de mâine devine ură de moarte.

Datori suntem fiecare dintre noi să ne întrebăm precum Sfântul Teofan Zăvorâtul: „Cum se prezintă dragostea adevărată?”¹ Un prim răspuns ni-l oferă același Sfânt Părinte care spune că: „Dragostea este forța interioară a vieții”. Această forță interioară trebuie să ne miște pe fiecare dintre noi, să vedem în aproapele nostru chipul lui Dumnezeu, astfel încât iubirea să unească sufletele între ele și nu să le distanțeze.

Iubirea creștină – calea desăvârșirii spre Dumnezeu

Iubirea este o stare a sufletului care poate fi interpretată în mod diversificat. Creștinul prin lepădarea de sine și prin renunțarea la egoismul sau iubirea pătimășă de trup (*filantia*), ca început al nepătimirii, intră în spațiul și universul

¹ ARHIMANDRIT SOFRONIE, *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*, București: Editura Sophia, 2005, p. 216.

inefabil al virtuților creștine. Fiecare lepădare de patimi reprezintă dobândirea unei noi vieți creștine și a unei virtuți creștine. Pe de altă parte cu cât creștinul se înfrânge pe sine, se biruiește mai mult pe sine, lăsând în urmă egoismul său, cu atât mai mult își edifică firea sa curățită de păcat. O nouă înfrângere reprezintă o nouă biruință, o biruire a patimii. Punctul culminant al acestor virtuți, „*prima împărăteasă și doamnă a tuturor virtuților*”², după cum o numește Sfântul Simeon Noul Teolog, este **iubirea**. Ea singura, afirmă Sfântul Maxim Mărturisitorul, „arată pe om a fi chipul lui Dumnezeu”³. Iubirea face pe Dumnezeu om și pe om Dumnezeu⁴.

Porunca de a ne iubi vrăjmașii, precum și cea de a ne ține mintea în iad și a nu deznădăjdi – pe care Hristos i-a dat-o Sfântului Siluan și pe care starețul a aruncat-o lumii ca pe o plută de salvare – sunt stâlpii de susținere ai vieții creștine. Prin aceste două porunci, Siluan a ajuns la cele două mari virtuți creștine – *iubirea* și *smerenia*. Dragostea prin practicarea ei, poate să ne apropie cel mai mult de Dumnezeu având scopul ultim – asemănarea cu El.

Dumnezeu ca iubire

Dumnezeu este iubire, ne învață Sfântul Ioan în Epistola sa (I Ioan 4, 8). Lumea și tot ceea ce există în ea, este opera iubirii lui Dumnezeu, a iubirii Sale nemărginite. Sfânta Scriptură ne descoperă realitate conform căreia și după căderea în păcat, Dumnezeu nu și-a închis izvoarele iubirii Sale; ca o expresie a „unei iubiri rănite”, dar la fel de puternice, a trimis la „*plinirea vremii*” pe Fiul Său în lume, pentru a o mântui. Mântuirea, o a doua creație a lumii, reprezintă tot o expresie a iubirii lui Dumnezeu, dar a unei iubiri jertfelnice, de răstignire.

Iubirea este așadar un atribut esențial al dumnezeirii, iar Sfântul Ioan Scărarul afirma faptul că „cel ce voiește să vorbească despre dragostea lui Dumnezeu încearcă să vorbească despre Dumnezeu Însuși”⁵. Pe de altă parte, vorbirea despre Dumnezeu ca iubire, este măsura curăției noastre sufletești. Nici îngerii nu cunosc iubirea lui Dumnezeu prin propria putere, ci numai prin iluminare, prin dragostea și bunăvoința Creatorului. Din această cauză, a vorbi despre Dumne-

² SFÂNTUL SIMEON NOUL TEOLOG, *Imnele iubirii dumnezeiești. Imnul 17*, în volumul *Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă*, Craiova: Editura Mitropoliei Olteniei, 1990, p. 403.

³ SFÂNTUL MAXIM MĂRTURISITORUL, *Scrieri și epistole hristologice și duhovnicești*. Traducere din grecește, introducere și note Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, București, Ed. IBMBOR, 1990, p. 34.

⁴ *Ibidem*.

⁵ SFÂNTUL IOAN SCĂRARUL, *Scara dumnezeiescului urcuș*, în *Filocalia Sfinților: nevoințe ale desăvârșirii*, volumul VIII, Traducere, introducere și note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, București, Ed. IBMBOR, 1980, p. 425.

zeu - Iubire prin cuvinte, e greșit și primejdios celor ce nu iau aminte⁶. Cei care vorbesc despre darurile acesteia, fără a le fi experiat, se aseamănă orbilor care caută să numere nisipul de pe fundul oceanului⁷.

Ca și Dumnezeu Însuși, iubirea este nemărginită, cu neputință de pătruns cu mintea și cu neputință de tâlcuit în cuvinte: „O, iubirea Domnului! Îmi lipsesc puterile pentru a o tâlcui în cuvânt, căci adâncimea ei e nesfârșită și minunată!”⁸. Iubirea divină nu se aseamănă întru nimic cu iubirea omenească, oricât ar fi ea de mare. Singurul este Dumnezeu, Care prin Duhul Sfânt, ne-o revelează: „mare este iubirea cu care ne iubește pe noi Domnul. Știu aceasta de la Duhul Sfânt pe Care Domnul mi l-a dat prin milostivirea Sa”; „Tu, Doamne (...) mi-ai dat să cunosc marea Ta milostivire și uriașa Ta dragoste”; „nimeni nu poate înțelege această mare taină – a iubirii – fără harul Sfântului Duh”; „am cunoscut această iubire a lui Dumnezeu nu prin mintea mea, ci prin harul Duhului Sfânt”⁹.

În scrierile Sfântului Simeon Noul Teolog, iubirea „nu este din lume, nici peste tot ceva din lume, nici creatură. Căci e necreată și în afara tuturor celor create. E necreatul din mijlocul celor create¹⁰. Ea nu este nume, ci „fință dumnezeiască participantă și necuprinsă; dar în orice caz dumnezeiască ... iubirea e sesizată și enipostaziată, ca participare și cuprinsă”¹¹. Fiind dumnezeiască și lucrare a Sfântului Duh, ea este „foc și strălucire se face și nor al luminii, dar este și soare”¹². Cel care nu are iubirea, este gol de slava dumnezeiască¹³. Privită ca pe un foc, iubirea dumnezeiască încălzește sufletul și aprinde inima, stârnind dorul și dorința spre iubirea Creatorului. Ea învăluie sufletul ca o „flacăra purtătoare de lumină, care umple cu raze strălucitoare sufletul”¹⁴. Dar iubirea luminează mintea și o răpește la înălțimea contemplației¹⁵. Ea se face acestora „dulceață” și „mângâiere” sufletului¹⁶.

În alt context al scrierilor Sfinților Părinți, Sfântul Ioan Scărarul, vede iubirea, după calitate, adică în esența ei, a fi „asemănarea cu Dumnezeu, pe cât e cu

⁶ *Scara dumnezeiescului urcuș, op. cit., p. 425.*

⁷ *Ibidem*

⁸ Jean – Claude LARCHET, *Dumnezeu este iubire. Mărturia Sfântului Siluan Athonitul*, traducere de Marinela Bojin, București: Editura Sophia, 2001, p. 256.

⁹ *Ibidem.*

¹⁰ SFĂNTUL SIMEON NOUL TEOLOG, *op. cit., Immul 17*, p. 396.

¹¹ *Ibidem, Immul 52*, p. 662.

¹² *Ibidem, Immul 17*, p. 398.

¹³ *Ibidem*, p. 403.

¹⁴ *Ibidem, Immul 17*, p. 398.

¹⁵ *Ibidem, Immul 17*, p. 398.

¹⁶ CALIST PATRIARHUL, *Capete care au lipsit ...*, în *Filocalia Sfinților: nevoințe ale desăvârșirii*, volumul VII, Traducere, introducere și note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, București: Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1980, p. 305.

putință muritorilor”¹⁷, iar după lucrare sau după modul în care se manifestă, ea este „o beție a sufletului”¹⁸.

Adevărata iubire a adus-o în lume Mântuitorul Hristos; El ne-a arătat și până unde poate fi ea fructificată: jertfa de sine pentru binele celorlalți. Iubirea pe care Mântuitorul ne învață să o lucrăm, „s-a dat în locul legii și al proorocilor.”¹⁹ Ea este culme și sinteză a învățaturii creștine. Din ea răsar și se cuprind în mod unitar toate virtuțile. Iubirea lui Hristos se revarsă asupra tuturor oamenilor, fără nici o deosebire; întotdeauna El este Cel ce ne iubește „cel dintâi” (cf. I In. 4, 10), chiar dacă noi nu am făcut nimic în acest sens. Hristos se deosebește în această privință de noi toți: „Domnul nu este ca noi. El este neînchipuit de blând, milostiv și bun”²⁰. Adevărata dragoste e cea creștină, pentru că întreaga învățătură și trăire creștină izvorăște și capătă putere de la Dumnezeu, Care este „Iubire”. Sfântul Maxim arată că „nimic nu e atât de mult în chipul dumnezeiesc ca dumnezeiasca iubire, nici atât de tainic și de înalt lucrător spre îndumnezeirea oamenilor.”²¹ Iubirea este însușire esențială a dumnezeirii, și prin practicarea ei creștinul se apropie mai mult de Dumnezeu. Domnul îl așteaptă întotdeauna pe cel păcătos, oricare ar fi el, și e mereu gata să-l primească și să-l ierte. Mila și iubirea Lui nu pot suferi „ca nici măcar una singură din oile Sale să se piardă. Chiar și pentru una singură, Păstorul merge în munți și o caută”²².

Orice virtute constituie o treaptă nouă urcată spre desăvârșire, pe „drumul iubirii”, numai că ea însăși – iubirea desăvârșită – cuprinde și încununează toate aceste eforturi ascetice. Lipsirea de iubire, călcarea poruncii iubirii echivalează pentru Părinții filocalici, cu pervertirea chipului lui Dumnezeu în noi și stingerea dorului nostru de Dumnezeu. Teologia creștinismului autentic ne prezintă adevărata dimensiune și experiență a iubirii. Adevărata iubire este întru Hristos, sub razele mângâietoare a Duhului Sfânt; nu se poate iubi profund, sincer cu adevărat decât în Dumnezeu. Numai în credință și cu ajutorul ei ne descoperim vocația noastră esențială de ființe iubitoare, ființe care se dăruiesc și care doresc iubirea semenilor și a aproapelui. Credința ne descoperă iubirea în ceea ce are ea mai nobil, mai de preț și anume: curăția.

Duhul Sfânt este cunoscut ca Duhul iubirii și al comuniunii. El luminează, împodobeste viața și faptele noastre cu și întru lumina iubirii. Chiar și acele

¹⁷ SFÂNTUL IOAN SCĂRARUL, *op. cit.*, p. 425

¹⁸ *Ibidem*

¹⁹ SFÂNTUL MAXIM MĂRTURISITORUL, *op. cit.*, p. 38.

²⁰ *Dumnezeu este iubire Mărturia Sfântului Siluan Athonitul, op. cit.*, p. 257

²¹ SFÂNTUL MAXIM MĂRTURISITORUL, *Scrieri și epistole hristologice și duhovnicești*, în volumul *Scrieri. Partea a doua*, Traducere din grecește, introducere și note Preot Profesor Doctor Dumitru Stăniloae, București, Ed. IBMBOR, 1990, p. 27.

²² J.C. LARCHET, *op. cit.*, p. 257.

fapte ne semnificative, care nu sunt în concordanță cu legea iubirii, dobândesc o altă lumină.

Pe de altă parte, pentru Sfântul Siluan, darul cel mai de preț al Duhului Sfânt, alături de pace și blândețe, este iubirea²³: „Duhul Sfânt dă ... iubirea”; „când (...) Duhul lui Dumnezeu este în suflet, atunci mintea se cufundă în fericierea iubirii lui Dumnezeu”; „Duhul Sfânt ne dă să iubim pe Domnul”²⁴. Numai Duhul Sfânt „întărește în sufletul nostru iubirea” de Dumnezeu.

Iubirea este o dispoziție a sufletului, care se întemeiază pe propriile noastre puteri. Cu toate acestea însă, iubirea rămâne liberă și ca o virtute proprie nouă. Dat fiind faptul că suntem liberi să primim această putere și ea se lucrează prin propriile noastre puteri: „Duhul Sfânt este iubirea ... sufletului, minții și trupului”; „iubirea desăvârșită pentru Dumnezeu este cea de a avea harul Sfântului Duh în suflet și trup”, pentru că „cel care poartă harul în trupul și sufletul său, acela a atins iubirea desăvârșită”²⁵.

Virtutea Iubirii în viața mistică

Vorbind despre șirul *dumnezeiesc al tuturor virtuților*²⁶ sau despre „*sfințita scară a virtuților dumnezeiești*”, Părinții filocalici arată că acesta are un început de jos și un sfârșit de sus. Acestea sunt smerenia și iubirea; smerenia și iubirea spune Cuviosul Nichita Stithatul „sunt începutul și capătul ultim al celor două părți ale șirului dumnezeiesc al tuturor virtuților”²⁷. Smerenia și iubirea sunt, deci începutul și sfârșitul urcușului spre Dumnezeu și spre Împărăția Lui. Dacă smerenia duce la paza minții și nepătimirea, iubirea conduce de acolo la Împărăția lui Dumnezeu și la unirea cu El, în „pășunile veșnice și preacurate ale îngerilor”²⁸. Mai apoi Sfântul Ioan Scărarul subliniază această legătură spunând faptul că „începutul iubirii este mărirea smereniei”²⁹.

Smerenia adevărată este o roadă a dragostei adevărate; sufletul cu adevărat iubitor de Dumnezeu, spune Sfântul Simeon Metafrastul, chiar dacă ar săvârși

²³ cf. Gal. 5, 22; SFÂNTUL MACARIE EGIPTEANUL, *op. cit.*, (Col. II), IV, 16; XVIII, 10; Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omiliile la Rusalii*, II, 3 *apud*. J.C. LARCHET, *op. cit.*, p. 290.

²⁴ cf. Rom. 5, 5: „iubirea lui Dumnezeu s-a vărsat în inimile noastre prin Duhul Sfânt, Cel dăruit nouă”; SFÂNTUL DIODOH AL FOTICEI, *op. cit.*, 33; SFÂNTUL SIMEON NOUL TEOLOG, *Discursuri teologice*, III, 60-61; *Imne Rugăciune începătoare*, *apud*. J.C. LARCHET, *op. cit.*, p. 290.

²⁵ *Ibidem*, Primirea harului Duhului Sfânt și simțirea sa duhovnicească nu numai cu sufletul, ci și cu trupul constituie o temă asupra căreia se opresc adeseori Sfinții Macarie Egipteanul, Simeon Noul Teolog și Grigorie Palama.

²⁶ CUVIOSUL NICHITA STITHATUL, *Vedere duhovnicească a raiului*, în *Filocalia Sfinților: nevoințe ale desăvârșirii*, volumul VI, p. 382.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ SFÂNTUL IOAN SCĂRARUL, *op. cit.*, p. 378.

nenumărate fapte de dreptate, chiar dacă și-ar topi trupul cu posturile și privegherile cele mai aspre, chiar dacă s-ar învrednici de daruri felurite ale Duhului, de descoperiri și taine, e așa de smerit ca și când n-ar fi început petrecerea cea după Dumnezeu și nici n-ar fi dobândit vreun dar mai de seamă, căutând cu ardoare și cu sete neastâmpărată spre dragostea dumnezeiască a lui Hristos³⁰. Adevărata iubire este și semn al nepătimirii sufletului, întrucât „există o strânsă legătură între dragoste și nepătimire. Dragostea presupune nepătimirea și o întărește la rândul ei, pentru faptul că e opus patimilor care reprezintă egoismul. Unde sunt patimi, nu poate fi dragoste. De aceea, iubirea vine în suflet în toată amploare ei după ce am ajuns la nepătimire, după ce ne-am eliberat de patimi”³¹. Patimile sunt expresii ale egoismului, ale iubirii pătimase de sine, în timp ce dragostea de Dumnezeu, semn al nepătimirii, înseamnă întoarcerea noastră cu totul spre Dumnezeu și spre semeni și lansarea în dialogul iubirii cu ei, o uitare a sinelui păcătos și o experiență a vieții de comuniune.

Dintre toate virtuțile, cea care ajută cel mai mult la dobândirea dragostei dumnezeiești, este rugăciune curată.³² Între dragoste și rugăciune este o legătură duhovnicească profundă. „Cel ce iubește cu adevărat pe Dumnezeu, afirma Sfântul Maxim, acela se și roagă cu totul neîmprăștiat. Și cel ce se roagă cu totul neîmprăștiat, acela și iubește pe Dumnezeu cu adevărat”³³.

Dragostea este rodul rugăciunii, dar o întrece pe aceasta³⁴. „Iubirea este mai mare decât rugăciunea, ne încredințează Sfântul Ioan Scărarul. Rugăciunea a fost socotită totdeauna o virtute parțială; iubirea e cuprinzătoare tuturor”³⁵. Sfântul Siluan alături de ceilalți Sfinți afirma și el ca unul ce a trăit experiența iubirii prin rugăciune zicând: „Dacă vrei să știi cât de mult ne iubește Dumnezeu (...) roagă-te (...) și atunci Domnul îți va da harul Său și vei cunoaște pe Domnul prin Duhul Sfânt”. Iar, Sfântul Simeon Noul Teologul și ucenicul său – Cuviosul Nichita Stithatul – ne învață că slujirea aproapelui este mai mare decât rugăciunea și fapta dragostei mai mare decât fapta și darul rugăciunii. Așadar el ne îndeamnă: „De cânti rugăciune lui Dumnezeu și un frate stă la ușa chiliei tale și bate, să nu pui mai presus fapta rugăciunii decât fapta dragostei și să treci cu vederea pe fratele tău. Căci acest lucru nu e plăcut lui Dumnezeu. El vrea untdelemnul iubirii și nu jertfa rugăciunii. Lăsând deci darul rugăciunii, dă cuvânt de iubire fratelui, slujindu-l pe el. Apoi, întorcându-te, adu darul tău

³⁰ SFÂNTUL MAXIM MĂRTURISITORUL, *Răspunsuri către Talasie ...*, p. 359

³¹ Pr. Prof. Dr. Dumitru STĂNILOAE, *Spiritualitatea Ortodoxă ...*, p. 255

³² SFÂNTUL MAXIM MĂRTURISITORUL, *Capete despre dragoste. Suta întâi ...*, p. 62-63

³³ *Ibidem*, *Suta a doua ...*, p. 78.

³⁴ SFÂNTUL ISAAC SIRUL, *op. cit.*, p. 351.

³⁵ SFÂNTUL IOAN SCĂRARUL, *op. cit.*, p. 335.

Tatălui duhurilor, cu lacrimi și cu inimă zdrobită și duh drept se va înnoi în cele din lăuntru ale Tale”³⁶.

Pe de altă parte subliniem un text de o deosebită importanță teologică duhovnicească a Sfântului Simeon Noul Teolog, care afirma zicând: „Dacă în vreme ce îți faci rugăciunea în chilie, bate cineva la ușă, deschide-i și șezând vorbește-i cu smerenie despre ceea ce-l preocupă din cele ce-i sunt de folos. De e apăsător de vreun necaz, sârguiește-te, să-l ajuți, fie cu cuvântul, fie cu lucrul. Apoi plecând acela, închizând ușa, reia-ți rugăciunea. Căci slujirea celor ce vin la tine este asemenea împăcării (Matei 5, 24). Dar nu trebuie făcut așa când e vorba de lucruri pământești. În acest caz, isprăvește întâi rugăciunea și apoi vorbește cu el”³⁷.

Prin urmare iubirea este mai înaltă chiar și decât darul rugăciunii sau altfel zis, rugăciunea, până la treptele cele mai înalte și duhovnicești – rugăciunea extatică sau ca răpire – crește și primește putere din iubire. Iubirea este sinteza poruncilor și culmea virtuților creștine: „cea mai generală dintre virtuți”³⁸. Sfântul Simeon, care a cântat atât de frumos roadele iubirii, o numește pe aceasta: „Prima împărăteasă și doamnă/ a tuturor virtuților ... Ea e capul tuturor/ și veșmântul și slava .../ Deci virtuțile fără iubire/ sunt veștede și nefolositoare./ Și e gol de slava dumnezeiască cel ce nu are iubirea”³⁹. Orice asceză, fie ea oricât de aspră, lipsită de iubire nu apropie de Dumnezeu, ci dimpotrivă ne depărtează și de El și de semenii.

Iubirea creștină sădește în sufletul credincios darurile Duhului Sfânt. Prin aceasta se vedește că ea este „sfârșitul tuturor bunătaților și cauză a tot binele, pe cei ce umblă în ea, ca una ce este ea însăși credincioasă și nu cade și rămâne”⁴⁰. „Calea prea slăvită a iubirii” este deci „cu adevărat dumnezeiască și îndumnezeitoare și călăuzitoare spre Dumnezeu”⁴¹.

³⁶ CUVIOSUL NICHITA STITHATUL, *Cele 300 de capete despre făptuire, despre fire și despre cunoștință. Suta a doua a capetelor naturale, despre curățirea minții*, în: *Filocalia Sfinților: nevoințe ale desăvârșirii*, volumul VI, p. 289.

³⁷ SFÂNTUL SIMEON NOUL TEOLOG, *Capete morale ale lui Simeon Evlaviosul*, în: *Filocalia Sfinților: nevoințe ale desăvârșirii*, volumul VI, p. 111.

³⁸ SFÂNTUL MAXIM MĂRTURISITORUL, *Răspunsuri către Talasie ...*, p. 151.

³⁹ SFÂNTUL SIMEON NOUL TEOLOG, *Imnele iubirii dumnezeiești. Imnul 17*, p. 403.

⁴⁰ SFÂNTUL MAXIM MĂRTURISITORUL, *Scrieri și epistole ...*, p. 29.

⁴¹ *Ibidem*, p. 36.

Postul – act de cult

Pr. Drd. Sevastian-Mihail PANĂ

Abstract:

Many theologians speak today of a profound liturgical crisis in Orthodoxy. Therefore, the main part of this paper is devoted to the exposition of several, complementary ways of the personal presence and communion of Christ in the Fast and Orthodox spirituality. The study insists on five points: 1. The definition and origin of the Fast; 2. The divine origin of the Fast, 3. The patristic teaching on the Fast, 4. Adam`s Fall and the fast, 5. The presence and communion of Christ in the fast is a personal one.

This paper presents the importance of the fast as means of spiritual perfection. The Fast represents the way of revival of the meaning of the person and the respect for christian values in modern society.

From this perspective the fast represents the restoration of the lost ecclesiological dimension of the human spiritual life.

In conclusion: the Fast restores the relationship between person and nature in God and in man. Fasting is a form of personal liberty in communion and love, a form of profound and holistic understanding of the mystery of the Divine and human person in all its dimensions of presence and communion.

Keywords:

Fast, Origin, Orthodox Church, Holy Fathers, Adam`s Fall, Paradise

Preliminarii

Studiul de față își propune să prezinte într-un mod sistematic câteva aspecte esențiale ale postului ca act de cult în Ortodoxie. Prezentarea de față are ca scop aprofundarea înțeleșurilor duhovnicești și importanței pe care postul o are în viața credinciosului. Ca atare, studiul pornește de la definiția postului, arătând originea divină a acestuia, vorbind din perspectiva Sfinților Părinți de căderea lui Adam ca păcat al nepostirii și având ca și concluzie edificatoare pentru lupta duhovnicească pe calea desăvârșirii spirituale, necesitatea postului ca mijloc de unire

cu Hristos. Este de un real folos duhovnicesc să cunoaștem învățătura creștin ortodoxă despre post, în contextul actual al unei lumi secularizate și secularizante, bazată pe consumerism, și care pune tot mai mult accentul pe trăirea unei vieți egoiste în afara comuniunii cu Dumnezeu și cu aproapele.

Tocmai de aceea analiza acestui studiu ce privește postul ca act de cult ne va face să cunoaștem mai bine sensul și însemnătatea pe care postul o are în urcușul duhovnicesc al creștinului. Din perspectiva scopului vieții creștine, a eshatonului, putem concluziona că înțelegerea și acceptarea postului ca asceză a trupului care pregătește ogorul bun al inimii noastre pentru primirea semințelor duhovnicești, reprezintă mijloc de pregătire și curățire a omului pentru moștenirea Împărăției lui Dumnezeu.

1. Postul-definiție și origine

A vorbi despre post și chiar a-i da o definiție, pare foarte simplu, deoarece postul este cunoscut în toată lumea, în toate tradițiile și culturile lumii.

Știm că postul se referă la un anumit set de reguli restrictive mai ales din punct de vedere alimentar. Pe lângă instituția sacră a sărbătorilor, o altă rânduială disciplinară cu care Biserica îndrumă viața credincioșilor ei spre adevăratele trăiri creștine ale virtuților și iubirii de Dumnezeu, este Postul.

Postul este abținerea totală sau parțială de la anumite alimente, numite de dulce, pe o perioadă de timp mai lungă sau mai scurtă. Este o practică existentă în diferite forme, în mai toate religiile vechi și noi ale omenirii. După, catehismul ortodox intitulat: „Învățătură de credință creștină ortodoxă”, postul este înfrânarea de la toate mâncărurile, numite de dulce, sau în caz de boală, numai de la unele dintre aceste mâncăruri. De asemenea, postul presupune și abținerea totală de la băuturile alcoolice, de la toate lucrurile cele lumești sau de la faptele cele rele, pentru ca să poată creștinul prin această nevoie să își facă rugăciunea lui mai cu înlesnire și să îi fie milostiv Dumnezeu; încă și pentru a ucide poftele trupului și a primi harul lui Dumnezeu¹.

Asupra originii postului părerile sunt împărțite. Cei mai mulți îl leagă de cultul morților din vremuri străvechi. Astfel, după unii, postul își are originea în sacrificiile de animale, care erau aduse pentru cei morți și de care cei vii nu aveau voie să se atingă. Alții consideră că suferința profundă izvorâtă din pierderea unei ființe apropiate, dragi, a avut ca urmare firească neglijarea mâncării și băuturii, ceea ce cu timpul a devenit un semn convențional de doliu, făcând astfel parte din riturile legate de cultul morților².

¹ „Învățătură de credință creștină ortodoxă”, *Catehism*, f. an., p. 308.

² Pr. prof. dr. Ene BRANIȘTE, *Liturgica Generală*, Editura Episcopiei Dunării de Jos, Galați, 2002, p.197.

În sfârșit, unii cred că originea postului trebuie căutată într-o simplă practică de sobrietate și temperanță, recomandată și uneori experimentată de marii înțelepți, filosofi sau întemeietori de religii³.

De la acest post igienic s-ar fi ajuns la ideea unui post cu caracter religios, mai ales pentru faptul că, în anumite cazuri, postul ar fi prilejuit anumite viziuni religioase.

Uneori, postul este practicat ca un exercițiu de penitență, alteleori ca un mijloc de pregătire pentru săvârșirea unor acte religioase sau a unor fapte importante din viață, și chiar ca un rit de doliu (ca formă de exprimare a durerii, tristeții) sau de purificare (curățire de patimi).

Câteodată, postul a fost practicat și considerat ca un mijloc pentru a avea viziuni, de multe ori dezbrăcat complet de caracterul religios se practica pur și simplu ca un mijloc igienic pentru refacerea sau păstrarea sănătății fizice, fiind recomandat ca atare chiar de știința medicală.

2. Originea divină a postului

Dumnezeu a dat dintru început omului întreaga lume ca pe un rai. Pe toate cele văzute de pe pământ și din mare le-a dat Dumnezeu lui Adam. Omul s-ar fi înălțat cu timpul, prin înaintarea în păzirea poruncilor lui Dumnezeu și prin lucrarea gândurilor celor bune spre o slavă și o schimbare desăvârșită, apropiindu-se de Dumnezeu și de strălucirile izvorâte din dumnezeire.

Adam a fost plăsmuit de Dumnezeu având un trup nesticăcios, chiar dacă material și încă nu cu totul spiritual și a fost așezat de El ca un împărat nemuritor într-o lume nesticăcioasă, adică nu numai în rai, ci și în tot pământul de sub cer.

După ce omul a fost rânduit de Creatorul său, stăpân peste toate, acesta a primit și lege, anume porunca: „Iar din pomul cunoștinței binelui și răului să nu mănânci, căci, în ziua în care vei mânca din el, vei muri negreșit” (Gen.2, 17). Deci, prima poruncă a lui Dumnezeu dată lui Adam a fost aceea de a ”păzi postul”⁴. Putem astfel afirma pe drept cuvânt că, așa cum spun Sfinții Părinți, postul este de origine divină. Prin urmare, din perspectivă biblică postul este condiție și izvor al vieții.

Adam a primit porunca de a-și stăpâni pofta, nemâncând din pomul cunoștinței binelui și răului. La sugestia șarpelui și la îndemnul Evei, Adam a încălcat singura limită care i-a fost impusă de Dumnezeu; devenind victima lăcomiei a încălcat porunca postului. Atunci strămoșii noștri Adam și Eva au fost

³ *Ibidem*, p.197.

⁴ MAKARIOS SIMONOPETRITUL, *Triodul explicat*, trad.rom. diac. Ioan I. Ică jr., editura Deisis, Sibiu, 2003, p.94.

izgoniți din rai de amărăciunea aceluiași fruct care nu le era necesar și de care abuzaseră. Din acel moment au fost dezbrăcați de veșmântul nestricăcios al slavei și s-au îmbrăcat în goliciunea stricăciunii: „văzându-se pe sine însuși gol, Adam s-a ascuns și s-a încins cu frunze de smochin cusute, încercând să-și acopere rușinea”.⁵

Adam a fost scos din raiul desfătării prin mănecarea cea amară, nepăzind prin neînfrânare porunca Stăpânului și a fost osândit să lucreze pământul din care a fost luat și cu multă sudoare să-și manânce pâinea sa. Dacă Adam și Eva ar fi postit și ar fi rezistat lăcomiei, ei nu ar fi fost izgoniți din rai și moartea nu ar fi intrat în lume. Acum însă așezat la poarta raiului, Adam se căiește, dar prea târziu, pentru a nu fi postit la timp: „Vestirea postului să o primim cu bucurie, că de l-ar fi păzit strămoșul, n-ar fi suferit căderea din Eden. Că frumos era la vedere, dar nu la mănecare, rodul care m-a omorât. Să nu ne lăsăm furați de cele văzute, nici să se îndulcească gâtlejul nostru cu bucate scumpe, care după mănecarea lor sunt fără cinste. Să fugim de neînfrânare și să nu ne supunem patimilor care vin din săturate”.⁶

Cu toate că protopărinții au avut moartea înaintea ochilor lor, nu s-au temut de ea. Aceasta a fost cu adevărat o înșelăciune diavolească ce le-a pricinui o nenorocire covârșitoare. „Înșelații”, care se gândeau să nu moară au murit și au pierdut în același timp paradisul, harul, slava, nemurirea, pe Dumnezeu. Cât Adam s-a înfrânat, a postit, a rămas în frumusețile raiului bucurându-se și veselindu-se, dar după ce a călcat porunca lui Dumnezeu și a mănecat, îndată s-a izgonit din rai, iar „neascultarea și pofta cea rea au fost pentru el mama morții”.⁷

Fiindcă Adam nu a vrut să recunoască păcatul, ci dimpotrivă a dat vina pe Dumnezeu, Care le-a făcut pe toate „bune foarte”, și nici el, nici Eva n-au voit să se pocăiască și să-și ceară iertare, atunci au fost alungați și izgoniți din rai ca să petreacă pe acest pământ ca niște surghiuniți. Pe drept cuvânt trebuia ca cel care se coborâse prin călcarea poruncii spre stricăciune și moarte, să locuiască un pământ stricăcios și guste după vrednicie o astfel de hrană.

Adam mănecând din pomul din care Dumnezeu îi poruncise să nu mănânce, prin călcarea poruncii a murit de îndată cu moartea sufletului, dar moartea trupului a urmat abia mulți ani după aceea; de aceea și Hristos a făcut viu și a îndumnezeit mai întâi sufletul care primise pedeapsa morții și abia așa, potrivit sentinței rostite odinioară de a se întoarce prin moarte în pământ, a rânduit ca

⁵ Sf. SIMEON NOUL TEOLOG, *Discursuri teologice și etice*, trad.rom. Editura Deisis, Sibiu, 1998, p.117.

⁶ MAKARIOS SIMONOPETRITUL, *op.cit.*, p. 95.

⁷ *Cuvintele Sf. Teodor Studitul*, trad. rom. Filaret episcopul Râmnicului, Editura Episcopiei Ortodoxe Alba-Iulia, 1994, p.142.

trupul să-și primească nestrăciunea prin înviere. Hristos s-a pogorât la iad și slobozind din legăturile cele veșnice sufletele sfinților ținute acolo, le-a înviat și le-a dus într-un loc de odihnă și lumină neînserată, dar nu încă și trupurile lor, ci pe acestea le-a lăsat în morminte până la Învierea cea de obște.

Așa cum era creat în starea edenică, omul apare ca o persoană flămândă și însetată, iar raiul, universul, ca o masă bogată din care urma să se înfrupte în anumite condiții stabilite de Creator și pe care el le putea respecta sau nu, fiind liber deplin. Viața era dată de Dumnezeu, iar hrana este premisa menținerii acesteia, „însă nu e dată dăătoare de viață”⁸. Omul trebuia să fie conștient de asta și, prin renunțare, să transforme foamea și setea materială într-o foame și sete spirituală, după Dumnezeu, urmând a trăi în Împărăția lui Dumnezeu, ca îngerii din ceruri, unde nu se mănâncă și nu se bea. Însă omul s-a înșelat gândind că prin mâncare poate să ajungă asemenea lui Dumnezeu: „în ziua în care veți mânca din el (pomul cunoștinței binelui și răului) vi se vor deschide ochii și veți fi ca Dumnezeu cunoscând binele și răul” (Fac. 3,5), și nu prin ascultare și prin renunțare de bunăvoie. Cu alte cuvinte omul nu l-a mai văzut pe Dumnezeu ca singurul izvor al vieții și L-a înlocuit cu ceva din ordinea Creatorului, cu mâncarea⁹.

Această logică inoculată de diavol va fi dezmințită de Dumnezeu Care i-a hrănit pe iudei în chip minunat în pustie: „Te-a smerit și Te-a pedepsit cu foamea și te-a hrănit cu mana... ca să-ți arate că nu numai cu pâine trăiește omul, ci cu tot cuvântul ce iese din gura Domnului.” (Deut. 8,3) și de Hristos, confruntat cu foamea și cu setea materială și ispitit de diavol cu aceeași logică a lui, arătând falsitatea acesteia: ”nu numai cu pâine va trăi omul, ci cu tot cuvântul care iese din gura lui Dumnezeu” (Mat. 4,4).

Deci dacă în rai postul consta în primirea cu bucurie și cu mulțumire din cele îngăduite de Dumnezeu și avea menirea de a-l spiritualiza pe om și de a-l conduce la comuniunea deplină cu Dumnezeu, el va avea același rol și după căderea în păcat, cu o singură diferență: „în urma păcatului omul a dobândit o și mai mare pondere materială devenind carnal, înclinat spre plăcere, spre patimă și în consecință postul va avea menirea de a-i converti patimile în „acte creatoare, spirituale”¹⁰.

3. Sfinții Părinți: căderea lui Adam și postirea

Potrivit afirmațiilor Sfinților Părinți, postul alimentar este doar prima etapă, după care urmează postul spiritual și deprinderea virtuților.

⁸ Pr. Vasile GAVRILĂ, *Postul Mare pe înțelesul tuturor*, Editura România Creștină, f.an. p. 8.

⁹ *Ibidem*, p. 9.

¹⁰ *Ibidem*, p.10.

Teodor al Ierusalimului spunea că Adam a folosit rău simțirea, minunându-se la frumusețea cea materială; i s-a părut frumos la vedere și bun la mâncare rodul, iar după ce a gustat din el, a lăsat îndulcirea celor gândite. Femeia a văzut că lemnul este bun la mâncare, plăcut la vedere și ispititor pentru intelect și luând din rodul lui a mâncat și ea și i-a dat și bărbatului său, care a mâncat împreună cu ea.

Lemnul (pomul) cunoștinței binelui și răului este simțirea împătimită a zidirii celei văzute, după cum spune Sf. Maxim Mărturisitorul¹¹. Păcatul a stat în aplecarea omului în direcția opusă voii lui Dumnezeu¹².

Sfântul Vasile cel Mare, vorbind despre post și despre valoarea sa, spune că postul este mai vechi decât Legea, pentru că el există din rai și chiar dinainte ca Dumnezeu să ne fi dat Legile Vechiului Testament¹³. Porunca lui Dumnezeu de a nu gusta din pomul cunoștinței binelui și răului, reprezintă porunca postului, iar neascultarea lui Adam legat de această poruncă a dus la moartea duhovnicească a omului; cu toate că atunci când l-a creat Dumnezeu pe om avea „toate simțirile sănătoase”¹⁴, după așezarea în grădina raiului, el a căzut în pofta păcatului.

Unii teologi spun că în istoria neamului omenesc sunt trei căderi principale, între care pe primul loc este situată „căderea lui Adam”¹⁵.

Sfinții Părinți ne-au arătat în Sfânta Tradiție că Adam a pățimit un mare rău pentru că nu a postit după porunca lui Dumnezeu, că de atunci acest rău a fost introdus în firea noastră. Nepăzind porunca, Adam nu numai că nu a ajuns Dumnezeu, dar și-a atras asupra sa moartea și a dat pieirii întreg neamul omenesc. Din pricina desfătării și neascultării lui Adam, Domnul a postit și ascultat; așa și noi prin paza poruncii putem dobândi, cu ajutorul postului, nestricăciunea pierdută de Adam care a pățimit din cauza neascultării. Pricina tuturor relelor din viața noastră este călcarea poruncii și căderea lui Adam.

Pentru acest motiv, Sfinții Părinți ne pun înainte acest fapt, ca să nu trăim în neînfrânare. Adam a fost plăsmuit de mâna lui Dumnezeu în ziua a șasea; prin suflarea în față a fost cinstit să fie chip al lui Dumnezeu, a primit îndată porunca și a locuit în rai până în ceasul al șaselea din zi¹⁶. În urmă el a călcat porunca și a

¹¹ SF. NICODIM AGHIORITUL, *Paza celor cinci simțuri*, Editura Bunavestire, Bacău, 2000, p. 116.

¹² DUMITRU STĂNILOAE, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, Editura Omniscop, Craiova, 1993, p.176.

¹³ HIEROTHEOS, mitropolit al Nafaktos, *Sfântul Grigorie Palama Aghioritul*, Editura Bunaavestire, Bacău, 2000, p.136.

¹⁴ CUV. ISAIA PUSTNICUL, *Filocalia*, vol.12, trad.rom. pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, Editura Harisma, București, 1991, p.41.

¹⁵ ARHM. IUSTIN POPOVICI, *Omul și Dumnezeu-Om*, Editura Deisis, Sibiu, 1997, p.162.

¹⁶ *Triodul*, Ed.I.B.M.O.R, București, 1970, p.106.

fost izgonit de acolo. Filon iudeul spune că Adam a stat în rai 100 de ani¹⁷. Alții spun că a stat șapte zile sau șapte ani din pricina cinstei ce o are numărul șapte. Dar că Adam a întins mâinile și s-a atins de fruct în ceasul al șaselea din zi, a arătat-o și Noul Adam, Hristos, care și-a întins mâinile pe cruce, în ceasul al șaselea din zi, tămăduind nenorocirea lui Adam. Omul a fost creat între nestrucăciune și strucăciune spre a dobândi pe aceea spre care va înclina prin voința lui.

Grigorie Teologul spune că pomii din rai „sunt ideile dumnezeiești, iar fructul este contemplația”¹⁸. Cu alte cuvinte, spune Sf. Grigorie Teologul, Dumnezeu i-a îngăduit lui Adam să cerceteze și să cugete asupra celorlalte stihii ale lumii și asupra însușirilor lor, iar prin aceasta să slăvească pe Dumnezeu. Poate că Dumnezeu i-a îngăduit să cerceteze firea sa omenească, dar nu i-a îngăduit deloc să cerceteze care este ființa lui Dumnezeu, de unde și cum a adus totul la ființă din neființă. Adam însă a lăsat la o parte toate celelalte stihii ale lumii și a început să cerceteze cele cu privire la Dumnezeu, iscodind cu de-amănuntul firea dumnezeiască¹⁹. Fiindcă era încă nedesăvârșit și prunc în astfel de lucruri, a căzut pentru că satana prin Eva, i-a băgat în cap gândul de a ajunge Dumnezeu.

Sfântul Ioan Hrisostom spune că raiul a fost pe pământ și gândește că este și spiritual și material, după cum era și Adam. Amândoi, și raiul și Adam, erau la mijloc între strucăciune și nestrucăciune. Unii spun că pomul acela era smochin, pentru că îndată ce au cunoscut că sunt goi, s-au acoperit întrebuițând frunze de smochin; de asta și Hristos a blestemat smochiul ca unul ce a fost pricină călcării poruncii. După ce Adam a călcat porunca, după ce s-a îmbrăcat cu trup muritor și și-a primit blestemul, a fost izgonit din rai, iar Dumnezeu a poruncit ca sabia de foc să păzească poarta raiului. Stând în fața raiului, Adam plânge că a fost lipsit de atâtea bunătăți din pricină că nu a postit. Prin Adam s-a împărțit tot neamul omenesc aceluiași necazuri ca și el, până ce Creatorul ne-a ridicat din nou la vechea vrednicie.

Dacă Adam ar fi ascultat de această poruncă a postului n-ar mai fi auzit de a doua poruncă, ce zice astfel: „pământ ești și în pământ te vei întoarce” (Fac. 3,19), dar pentru că nu a ascultat de porunca postului, pentru asta moarte, griji, osteneli, suferințe și o viață mai împovărată decât moartea a primit²⁰.

Pentru că lăcomia ne-a făcut să ieșim din rai, antidotul ei, postul ne va aface să revenim în el: „surghiunit a fost Adam, scos din rai pentru neascultare și a fost lepădat de la desfătare, amăgit fiind de vorbele femeii și gol a șezut în preajma lo-

¹⁷ *Ibidem*, pag.106.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Omilii despre post...*, trad. rom. Pr.prof. Dumitru Fecioru, Biserica Ortodoxă Română, CXVI, 1978, nr.1-2, p. 79.

cului, tânguindu-se și zicând: Vai mie!, Deci să ne sârguim toți să primim vremea postului, ascultând de predaniile Evangheliei, ca prin ele să ne facem plăcuți lui Hristos și să dobândim iarăși sălășluirea raiului”²¹.

4. Folosul postului

Postul este o nimicire a morții, care a fost consecința păcatului. Omul care postește scapă, desigur, într-un mod încă relativ, legilor lumii căzute. El rupe cercul infernal al dialecticii poftei și plăcerii, al foamei și al săturării, îndreptându-și dorința spre contemplarea realităților cerești.

Așa cum fecioria este o imagine a vieții îngerești și o restaurare a nevinovăției și nepătimirii lui Adam, tot așa postul îl face pe om asemenea făpturilor cerești, e icoana modului vieții paradisiace și anticiparea vieții veșnice, în care aleșii vor fi adevărați îngeri în trup, puterea dorinței lor fiind în întregime convertită dinspre trup spre duh²².

Postul ortodox e profund marcat de atmosfera eshatologică; de exemplu, regulile care interzic mâncarea de carne în timpul Postului Mare, vizează, desigur, slăbirea trupului, dar păzindu-le, credinciosul adoptă și un nou mod de existență: el restaurează în sine însuși, aici și acum starea lui Adam, care înainte de cădere era vegetarian și anticipează modul vieții viitoare, unde potrivit Sfântului Teodor Studitul, „aleșii nu vor mai fi aserviți nevoilor trupului. Postul este o silă făcută firii, dar o violență necesară pentru ca rațiunea să-și găsească hegemonia naturală asupra pântecelui și a părții iraționale a sufletului. În timă ce hrana naște patimile, postul e maica virtuților și a tuturor lucrurilor bune, el este calea împărătească a curățirii, păzitorul curăției și maica nepătimirii. Postul nu iubește lumea, nici cele din lume, deci să nu ne supărăm postind, că îngerii sunt aceia care în fiecare biserică îi știu pe cei ce postesc”²³.

În timpul postului, acesta supune trupul lucrării proprii a sufletului. Se spune de către Sf. Ioan Damaschin că Dumnezeu a voit să ne facă fără de grijă în așa fel ca noi să avem un singur lucru de făcut, acela al îngerilor, de a-l lauda pe Ziditorul și de a lăsa în seama Lui grija noastră; dar alegând să dea curs sugestiei celui rău, de a se face dumnezei, Adam și Eva „s-au lipsit de har”²⁴ și astfel au pierdut calitățile pe care le datorau acestui har și care le conferea oarecum o condiție supranaturală. Acceptând să fie ispitit și să lupte cu diavolul în umanitatea Sa,

²¹ MAKARIOS SIMONOPETRITUL, *Triodul explicat*, Editura Deisis, Sibiu, 2003, p.95.

²² *Ibidem*.

²³ SF. EFREM SIRUL, *Cuvinte și învățăături*, cartea a III-a, Editura Bunavestire, Bacău, 1996, p.39.

²⁴ Jean Claude LARCHET, *Teologia bolii*, trad.rom. pr.prof.dr. Vasile Mihoc, Editura Oastea Domnului, Sibiu, 1994, p.26.

Hristos a dat prin post și rugăciune modelul luptei creștinilor împotriva puterilor răului; chiar Domnul Hristos a recomandat postul ca pe un mijloc de luptă împotriva ispitelor și a puterii diavolului: „Căci soiul acesta de demoni nu iese decât numai prin rugăciune și post” (Mat. 17, 21), stăruind că nu trebuie practicat numai cu forme externe, după obiceiul iudeilor, ci cu bunăvoie și cu conștiința că postind săvârșești o faptă bineplăcută lui Dumnezeu: ”Iar când postiți nu fiți posomorâți ca fățarnicii, că ei își smolesc fețele ca să le arate oamenilor că țin post; adevărat vă grăiesc își iau plata lor. Tu însă când postești unge-ți capul și spală-ți fața pentru ca nu oamenilor să te arăți că postești, ci Tatălui tău Care este în ascuns și Tatăl Care vede în ascuns îți va răsplăti la arătare”(Mat. 6, 16-18).

Postul este așadar imitarea vieții pământești a lui Hristos. Prin acest mijloc, cel ce postește se îmbracă în Hristos pentru a participa și mai deplin la Patima Sa și a ieși împreună cu El din mormânt biruind asupra răului și a morții și iradiind de comuniunea dumnezeirii Lui.

Creștinismul a dat postului o însemnătate mare în viața religioasă și mai ales în viața monahală, făcând din el un act de virtute și de cult, un mijloc de progres în viața spirituală, de luptă împotriva patimilor și a poftelor și totodată un semn de respect și de omagiu adus lui Dumnezeu.

S-a accentuat îndeosebi sensul spiritual al postului, precizându-se că postul adevărat constă nu numai în abținerea voluntară de la mâncare și băutură, ci și într-o străduință neîncetată de a domina cu spiritul, cu voința toate patimile și poftele, instinctele și pornirile inferioare ale trupului, care-l apropie pe om de animal²⁵. Este vorba deci nu numai de o renunțare temporară, conștientă și consimțită la satisfacerea unui instinct natural - nevoia de hrană – ci de un efort pentru înnoirea vieții prin întronarea supremației spiritului asupra trupului; iar această strădanie este legată de o luptă grea care constă în întărirea voinței și a rațiunii sănătoase, în disciplinarea instinctelor, în înfrânarea sufletului, tinzând la stabilirea unui echilibru lăuntric în care spiritul, adică partea superioară și nobilă a ființei noastre, să domine toată viața omului.

Iată de ce postul face parte din mijloacele de cultivare și desăvârșire a sufletului, fiind inseparabil de alte virtuți și acte creștine precum: rugăciunea, căința, smerenia, milostenia. Postul slăbește, atenuază sau chiar stinge puterea patimilor și a instinctelor, constituind deci o formă sau un auxiliar al sânguinței continue spre desăvârșire²⁶. Numai atunci postul este desăvârșit când abținerea de la mâncărurile de dulce este unită cu efortul spre virtute și progres spiritual, cu încordarea voinței spre purificarea sufletului, spre alungarea gândurilor și dorințelor

²⁵ Pr. prof. dr. Ene BRANIȘTE, *Liturgica Generală*, Editura Episcopiei Dunării de Jos, Galați, 2002, p.198.

²⁶ *Ibidem*.

păcătoase, spre înfrânarea de la răul moral: „Postește, dar lui Dumnezeu un post ca acesta: să nu faci nicio faptă rea în viața ta, ci slujește Domnului cu inimă curată păzind poruncile Lui și mergând pe calea hotărârilor Lui; să nu se suie în inima ta nicio faptă rea; crede însă lui Dumnezeu că dacă vei face acestea, dacă te vei teme de El și dacă te vei înfrâna de la orice lucru rău, vei trăi în Dumnezeu. Dacă vei face acestea vei posti post mare și primit de Domnul”, zice unul dintre discipolii apostolilor²⁷. Cu alte cuvinte postul extern se completează cu postul intern sau postul de bucate se desăvârșește prin postul de păcate.

De aceea e nevoie, din timp în timp, de zile sau perioade de postire în care lupta spirituală cu patimile trupești și sufletești trebuie ajutată și intensificată printr-o strunire mai atentă și mai aspră a trupului, pentru ca acesta să devină un instrument docil și apt pentru realizarea năzuințelor superioare ale sufletului, pentru ridicarea lui către Dumnezeu izvorul și întruparea desăvârșită a Binelui și Perfecțiunii.

5. Hristos și postul

Postul este conceput și practicat în creștinism ca un mijloc de progres în virtute și ca un act de cult, ca o jertfă vie de evlavie, de căință, de supunere față de Dumnezeu și un mod de cinstire al Lui. Hristos este Noul Adam. El vine să repare stricăciunea adusă în viață de Adam, să aducă omul la adevărata viață și astfel El începe tot prin postire²⁸.

Foamea este acea stare în care realizăm dependența noastră de altceva, arătând astfel că noi nu avem viața în noi înșine. Satana a venit la Adam în rai; el a venit și la Hristos în pustie. Adam a crezut pe diavol și a mâncat atunci când acesta i-a spus să mănânce, căci foamea lor era dovada că el și Eva depindeau în totalitate de mâncare; că viața lor stă în mâncare²⁹. Hristos însă a respins ispita mâncării și a zis: „Nu numai cu pâine va trăi omul, ci cu tot cuvântul care iese din gura lui Dumnezeu” (Mat. 4,4). El a refuzat să accepte acea minciună cosmică pe care satana a impus-o lumii, făcând din acea minciună un adevăr de la sine înțeles, un fundament pentru întreaga noastră viziune asupra lumii, asupra științei, asupra medicinei și religiei. Făcând aceasta, Hristos a refăcut acea relație dintre hrană, viață și Dumnezeu, pe care Adam a rupt-o și pe care încă o mai rupem în fiecare zi.

Postirea pentru noi creștinii, este intrarea și participarea noastră la acea experiență a lui Hristos Însuși prin care El ne eliberează de sub totala dependență

²⁷ *Ibidem.*

²⁸ Vladimir SOLOVIOV, *Fundamentele spirituale ale vieții*, Editura Deisis, Alba-Iulia, 1994, p. 62.

²⁹ Alexander SCHMEMANN, *Postul Mare*, Editura Doris, București, 1998, p. 122.

față de hrană, materie și lume. Jertfa lui Iisus ne obligă pe noi la jertfă³⁰. Trăind încă în această lume căzută, în lumea vechiului Adam, fiind parte a ei, încă depindem de hrană. Dar tocmai moartea noastră prin care trebuie să trecem, a devenit prin moartea lui Hristos o punte către viață, hrana pe care o mâncăm și viața pe care o susține poate fi viața lui Dumnezeu și pentru Dumnezeu. O parte din hrana noastră a devenit deja „hrană a nemuririi”³¹, adică Trupul și Sângele lui Hristos.

Numai postirea poate realiza această transformare, dăruindu-ne dovada existențială că dependența noastră de hrană și de materie nu este totală, nu este absolută, că unite cu rugăciunea, cu harul și cu preamărirea, pot deveni ele însele hrană duhovnicească. Toate acestea arată că postirea, fiind înțeleasă adânc, este singura metodă prin care omul redescoperă adevărata sa natură spirituală. Nu este o provocare teoretică, ci cu adevărat practică a diavolului care a izbutit să ne convingă că depindem numai de pâine; el a clădit întreaga cunoaștere, știință și existență umană pe această minciună. Postirea este denunțarea acestei minciuni. Este extrem de semnificativ faptul că Hristos postea când l-a întâlnit pe satana și de asemenea ceea ce a spus mai târziu, anume că diavolul nu poate fi biruit decât cu post și rugăciune.

Postirea este lupta adevărată împotriva diavolului, pentru că este provocarea către acea lege atotcuprinzătoare care îl face pe el „stăpânitorul lumii acesteia”³².

Uneori suntem departe de obișnuita înțelegere a postirii, unii creștini crezând că postul este o simplă schimbare a dietei alimentare, a ceea ce este permis și ceea ce este oprit. În cele din urmă a posti înseamnă numai un lucru: a fi înfometat, a merge până la limita acelei condiții umane care depinde în întregime de hrană și, fiind înfometat să descoperi că aceasta nu reprezintă întregul adevăr referitor la om, că foamea însăși este întâi de toate o stare spirituală și că este, în ultima sa realitate, foamea după Dumnezeu. În Biserica primară, postirea a însemnat întotdeauna abstenența totală, o stare de foame, împingând trupul la extremă. Totuși descoperim aici, că postirea ca efort fizic este total lipsită de sens fără omologul său duhovnicesc, rugăciunea. Aceasta înseamnă că fără efortul duhovnicesc corespondent, fără a ne hrăni cu Realitatea Divină, fără a descoperi dependența noastră totală de Dumnezeu, postirea fizică poate fi chiar și sinucidere. Postirea fizică, esențială, nu este lipsită numai de sens, este chiar periculoasă dacă este ruptă de nevoința duhovnicească, de rugăciune și contemplația lui Dumnezeu³³. Întregul cult al postului este o rememorare continuă a greutăților, obstacolelor și ispitelor ce îi așteaptă pe aceia ce cred că ei pot depinde de puterea

³⁰ *Ibidem*, p. 123.

³¹ Sergiu GROSU, *Chipul omului dinlăuntru*, Editura Duh și Adevăr, București, 1999, p. 133.

³² Al. SCHEMANN, *Postul cel Mare*, Editura Doris, București, 1998, p. 123.

³³ *Ibidem*, p. 124.

voinței lor și nu de Dumnezeu. Din această cauză mai întâi de toate avem nevoie de o pregătire duhovnicească pentru efortul postirii. Aceasta se realizează prin cererea noastră de ajutor către Dumnezeu și, de asemenea, făcând din postul nostru unul teocentric; ar trebui să postim pentru Dumnezeu. Trebuie să redescoperim trupul nostru ca templu al prezenței Lui.

Postul ar trebui practicat pe două niveluri: mai întâi ca post ascetic, iar mai apoi ca post deplin³⁴.

Postul ascetic constă într-o drastică reducere a hranei astfel încât starea permanentă de foame poate fi trăită ca ceva ce amintește de Dumnezeu și ca un efort constant de al contempla pe El. Oricine l-a experimentat - oricât de puțin - știe că acest post ascetic, mai degrabă decât să ne slăbească, ne face ușori, înnobilați, cumpătați, plini de bucurie, curați; acela primește hrana ca pe un adevărat dar al lui Dumnezeu. După toate acestea trebuie să amintim că oricât de limitată ar fi postirea noastră, dacă este o postire adevărată, va conduce către ispită, slăbiciune, îndoială și tulburare³⁵. Va fi o adevărată luptă și probabil vom cădea de multe ori, dar adevărata descoperire a vieții creștine ca luptă și nevoie reprezintă trăsătura esențială a postirii. O credință care nu a biruit îndoielile și ispita este rar o credință adevărată. Prea mulți creștini încep postirea cu entuziasm și renunță după prima cădere. Dacă după ce am căzut și ne-am supus poftelor și patimilor noastre, reluăm totul de la capăt și nu renunțăm indiferent de câte ori cădem, mai devreme sau mai târziu, postirea noastră va purta roadele sale duhovnicești.

Pentru creștinul ortodox postul este condiție pentru dobândirea sfințeniei³⁶. În concepția ortodoxă între post și sfințenie există o corelație strânsă. Ea este exprimată și în felul în care îi reprezentăm pe sfinți în iconografie, unde ei apar întotdeauna cu chipurile slabe, subțiate și transfigurate, datorită postului. Postul este o caracteristică prin excelență a Ortodoxiei și o amprentă a creștinului ortodox; în mentalitatea ortodoxă cel care nu postește este considerat spurcat și păgân.

Postul trupesc trebuie dublat negreșit de cel sufletesc, de rugăciune, de miostenie și de orice faptă de caritate, numai așa el este un post deplin. Din acest punct de vedere putem spune că postul are o importanță socială, constituind un mijloc și o forță de progres, de întrajutorare. Sub această formă el este legat strâns de o altă virtute și anume cumpătarea, care cere omului să folosească din bunurile pe care i le-a dat Dumnezeu numai atât cât îi trebuie. Prin întrebuițarea

³⁴ *Ibidem*, p. 125.

³⁵ *Ibidem*, p. 126.

³⁶ Pr. prof. dr. Nicolae NECULA, "Învățătura despre post în Biserica Ortodoxă", în *Studii Teologice*, XXXVI (1984), nr.7-8, p. 517.

rațională și echilibrată a bunurilor materiale, prin renunțarea de bunăvoie la consumarea îndreptățită a lor, creștinul poate oferi și celui ce nu are posibilitatea de întreținere și existență.

Părinții Bisericii spun că postul trebuie să fie o priveghere neconținută asupra poftelor trupești, ca trupul să fie moderat și cuviincios în toate³⁷. El trebuie să exprime viața Mântuitorului și prin Hristos adevăratul post presupune o nevoiță continuă, care să-l ducă pe om la mântuire. Postul este un mijloc de desăvârșire, de omorâre a voii trupului, un semn văzut al râvnei și al sîrguinței noastre spre asemănarea cu Dumnezeu. De asemenea Sfinții Părinți spun că lăcomia sau necumpătarea, care este contrară postului, este începutul tuturor patimilor pentru că ea aprinde desfrânarea, patima care la rândul ei aprinde alte păcate.

Postul învață pe toți nu numai înfrânarea de la mâncare, ci și înfrânarea de la iubirea de argint, învață fuga de orice răutate, postul gonește ispitele, postul duce spre evlavie, este tovarăș nedespărțit al cumpătării și izvor al înfrânării. Părinții Bisericii atrag atenția asupra faptului că postul trebuie să fie de două feluri: trupesc și sufletesc, și că nu te poți folosi de unul, fără celălalt. În acest sens, Sfântul Ioan Gură de Aur spune că: „Cinstea postului nu stă în a ne lipsi de mâncare , ci în a fugi de păcate”.³⁸

Omul este rezumatul universului, este ființa intermediară între lumea materială și cea spirituală. Prin trup ele e atras de pământ, prin suflet este tras de cer, iar viața este o luptă între aceste două atracții. Prin păcat, care așa cum spun Sfinții Părinți începe de la îmbuibare, cu cât omul devine mai greu cu trupul, e atras mai tare de pământ, iar prin virtute care începe cu postul, el devine mai ușor și e atras mai lesne spre cer, ajungând până acolo că, înainte de ieșirea sufletului atracția cerului biruiește atracția pământului, ca la Sfânta Maria Egipteanca și Sfântul Ioanichie cel Mare care, când se rugau se înălțau cu trupul la un cot de pământ și mergeau pe apă. Înfrânarea exercitată liber de omul credincios, nu este înfrânare din urcușul spre Dumnezeu, ci depărtarea de rele având rostul să-l ferească pe om de scufundarea totală în relele lumii³⁹.

Sfinții Părinți vin în ajutorul celor care vor să-și curățească păcatele, spunându-le și îndemnându-i mai întâi să se păzească de îmbuibarea hranei, căci din mâncarea cea multă se naște răutatea păcatului; să se ferească credinciosul a nu dezlega postul decât de mare nevoie, să nu caute hrană pentru îndulcirea gâtle-

³⁷ SF. TEOFAN ZĂVORĂȚUL, *Calea spre mântuire*, Fundația Dosoței, București, 1999, p. 270.

³⁸ Mitropolitul Nicolae MLADIN, *Asceza și mistica paulină*, Editura Deisis, Sibiu, 1996, p. 124.

³⁹ Pr. Ioan BOBOC, *Hristofilia*, Editura Parohiei Valea Plopului, Prahova, 1997, p.43.

jului și să nu se îngreueze cu sașiul mâncării și al băuturii, ci să mănânce numai cât să-și țină viața⁴⁰. Toate aceste înfrânări sunt prezentate de Sfinții Părinți sub forma unor lupte pe care credinciosul le duce în întreaga sa viață.

Prima luptă a postului este renunțarea la mâncărurile scumpe și grase, ea descarcă pânțele de povara care vine din mulțimea mâncărilor și ușurează trupul spre slujirea celor bune, iar privirea minții o păstrează curată⁴¹. *A doua luptă* este gustarea măsurată de legume uscate și crude, precum și de apă, care sprijină asprimea postului și nu necinstește harul înfrânării. *A treia luptă* este omorârea oricărei fapte rele și restrângerea pornirii spre limbuție, căci desfințată fiind lucrarea plăcerii care destramă și înmoaie sufletul și trupul, odrăslesc modurile virtuții și în gură înfloresc cuvintele potrivite și imnele dumnezeiaști. *A patra luptă* e îndepărtarea încă de la prima ivire a amintirilor celor văzute și făcute în chip pătimăș care atacă mintea, și a nu lăsa sufletul să-și găsească plăcerea prin înțelesurile multiple ale gândurilor și să fie târât spre fântâna consimțirii. *A cincea luptă* e ținerea la distanță a poftei ochilor și a auzirilor rele, ca ferestrele vederii și auzului deschizându-se și închizându-se frumos, gândirea să rămână netulburată și mintea să petreacă în lumina cunoștinței. *A șasea luptă* este ștergerea imaginațiilor simple întipărite în gândire, prin rugăciunea trează și prin meditatea neîncetată și cu cuget smerit a cuvintelor dumnezeiaști⁴².

Pusă la încercare prin astfel de întreceri ale postului, dezlegată de pofta celor prezente, eliberată de grija celor pământești și ieșind afară din orice înțeles al celor ce sunt, mintea urcă străbătând spre Dumnezeu și, legând de sine pofta și unită fiind prin iubire, se desfată de veselia care țâșnește de acolo și se învrednicește de fericirea negrăită. Dezbrăcându-i astfel pe cei ce au ales să conviețuiască cu el, de pofta celor stricăcioase, postul îi îmbracă pe oameni în haina iubirii dumnezeiești și îi umple de bucuria veșnică în Hristos. Ca virtute pe care trebuie să o deprindem, postul se practică cu nevoie și orice nevoie, așa cum spune Cuviosul Isidor Pelusiotul, „trebuie să se facă cu smerenie”⁴³. Când creștinul postește, trebuie să-și cerceteze conștiința și la vremea sfârșirii perioadei de post, să afle „ce folos a obținut din postul său”⁴⁴.

⁴⁰ Pr. prof. dr. Dumitru STĂNILOAE, *Ascetica și mistica Bisericii Ortodoxe*, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 2002, p. 159.

⁴¹ AVVA DROTEI, *Învățăături și scrisori de suflet folositoare*, Editura Bunavestire, Bacău, 1997, p. 125.

⁴² TEOLIPT AL FILADELFIEI, *Cuvinte duhovnicești, imne și scrisori*, Editura Deisis, Sibiu, 2000, p. 249.

⁴³ *Ibidem*, p. 250.

⁴⁴ Ioan KOVALEVSKI, *Fericiții nebuni pentru Hristos*, Editura Anastasia, 1997, p. 70.

Adevăratul post nu poate fi despărțit de milostenie. Sfântul Ioan Gură de Aur spunea că nimic nu mântuiește sufletul ca milostenia față de cei lipsiți⁴⁵. Milostenia îmbinată cu postul izbăvește pe om de moarte; astfel postul și asceza sunt o pregătire în vederea celebrării liturgice, curățându-ne de patimi și eliberând puterile Duhului. Sfântul Simeon al Tesalonicului spune că postul este o apropiere a modului de viață îngeresc, căci ”nici Dumnezeu și nici îngerii nu au nevoie de hrană”⁴⁶. Tot Sfântul Simeon Noul Teolog spunea că postul este întărirea oricărei străduințe duhovnicești; dacă începi lucrul Domnului cu trupul îndesat, el nu te va ajuta, dar dacă te pregătești cu postul, trupul se supune. Diadoh al Foticeii arată că postul are în sine laudă, dar nu la Dumnezeu, căci este numai o unealtă ducând spre cumpătare pe cei ce vor, deci cei ce se nevoiesc nu se cade să se fâlească cu postul, ci să aștepte numai cu credință în Dumnezeu sfârșitul după care dolesc. De aceea, înainte de a începe postul creștinii sunt rugați și îndemnați să fugă de slava deșartă. Postul urmărește să supunem sufletului trupul răzvrătit, dar acest lucru presupune desigur că sufletul se străduiește în același timp să se elibereze de înclinarea spre păcat postind de păcate. Pentru a fi autentic, postul trebuie să fie însoțit și de fuga de orice ură față de aproapele, de dispute, de certuri, de calomnie și defăimare, de slava deșartă, de fățarnicie și ipocrizie. În definitiv, el se identifică cu ansamblul vieții făptuitoare, căci atunci când ne angajăm pe această cale trebuie să practicăm simultan toate virtuțile: cele ale sufletului cât și cele ale trupului.

Așadar, adevăratul post constă în adoptarea unui nou mod de existență, evidențind trupește răsturnarea radicală a ființei pe care fiecare trebuie să o realizeze prin pocăință. Scopul ascezei postului este acela de a-i învăța pe credincioși ”să postească de lume”⁴⁷ și să se elibereze de toate grijile pământești prin stăpânirea înclinațiilor spre cele sensibile, pe care o realizează postul păzit cu știință.

Scopul ultim al postului este acela de a-l duce pe credincios la nepătimire și de a-l înălța în contemplație, ori pentru a atinge aceasta nu e de ajuns să ne lipsim de alimente, ci trebuie să postim de tot răul.

Concluzii

Postul este unul din mijloacele cele mai potrivite pentru lucrarea de transfigurare și sfințire zilnică pe care Sfântul Duh o săvârșește în noi și pentru noi. Desigur prin cuvântul post nu trebuie să înțelegem numai reținerea de la anumite

⁴⁵ SFÂNTUL IOAN GURĂ DE AUR, *Omilii și cuvântări*, Editura Părinți Orientali, N.1, f.a., p. 72.

⁴⁶ Pr. prof. dr. Ene BRANIȘTE, *Liturgica Generală*, Editura Episcopiei Dunării de Jos, Galați, 2002, p. 199.

⁴⁷ MAKARIOS SIMONOPETRITUL, *Triodul explicat*, Editura Deisis, Sibiu, 2003, p. 114.

mâncăruri, într-o anumită perioadă a anului liturgic, sau numai renunțarea de bunăvoie la ceva ce ne este îngăduit, rețineră izvorâtă din iubirea și respectul pe care îl avem față de Dumnezeu. Ci postul este semnul că iubim pe Dumnezeu care nu are nevoie de postul nostru, fiindcă noi avem nevoie de aceasta și astfel el devine mijlocul cel mai bun de a ne birui pe noi înșine și pe temeiul acestei biruințe vom birui și lumea pusă în slujba păcatului și unelturilor diavolești. Nu orice post este post religios, ci numai acela care se face întru numele Domnului și după legea lui Dumnezeu așa cum a primit-o Adam, așa cum au învățat proorocii și așa cum l-au practicat sfinții.

Postul este o viață integră care se desfășoară în dragoste de semeni și întrajutorare sau milostenie, o viață care se hrănește cu adevărul Evangheliei și rugăciunea liturgică. În vederea săvârșirii postului, înainte de a puercede la propovăduire, „Iisus plin de Duhul Sfânt, s-a întors de la Iordan și a fost dus de Duhul în pustie” (Luca 4,1). După acest exemplu și în dependență de el, creștinii se bucură de aceeași asistență divină pentru a împlini lucrarea postului care le permite să înlătore din făptura lor poftele vinovate ale trupului: „Cei ce sunt ai lui Hristos și-au răstignit trupul împreună cu patimile și cu poftetele. Dacă trăim în Duhul în Duhul să și umblăm” (Gal. 5, 24-25).

Experiența pneumatică a lui Iisus se prelungește în existența creștină prin viața liturgică în care postul premerge sărbătorilor împărătești. Asceza lăuntrică care însumează în sine împotrivirea la ispite, pavăza simțurilor, răbdarea încercărilor, deodată cu îndeplinirea datoriilor de orice fel, este și ea o dimensiune a lucrării Sfântului Duh și a vieții liturgice: „Tatăl vostru va da Duh Sfânt celor care cer de la El” (Luca 11, 11).

Prin urmare, prin post, Sfântul Duh devine pentru noi o sursă de bucurie, de lumină, de putere și sfințenie, conducându-ne la întâlnirea cu Hristos în înviere și împărtășindu-ne, încă din această lume, fericirea nemuririi.

Tăcerea și viața duhovnicească

Drd. Cristian PAȘCA

Abstract:

This article presents the important role of silence in spiritual life. Silence is the mystery of our soul, for every spiritual voyage begins with silence and ends in it. Spiritual life begins when you fall in love with silence because 'silence is the mother of all virtues'. Silence is God's language and an endless resource of meaning to which man is invited to participate by giving up the regular conditions of dialog in order to enter that state favorable to listening to God's word and getting close to Him.

Keywords:

silence, spiritual life, mystery, word, prayer, humility

Introducere

Tăcerea, ca subiect de cercetare, a fascinat și a atras dintotdeauna interesul filosofilor, părinților și scriitorilor bisericești, asceților și misticilor, antropologilor, istoricilor și teologilor. De la Pitagora, Platon, Evagrie Ponticul, Sfântul Grigorie de Nazianz, Sfântul Dionisie Areopagitul, Sfântul Ioan Scărarul, Sfântul Isaac Sirul, până la Toma de Aquino, Ludwig Wittgenstein, M. Heidegger, David le Breton, Andre Neher etc există o bogată literatură filosofică și teologică despre tăcere.

În cele mai vechi timpuri, tăcerea avea un rol inițiativ și numai înțeleptul avea dreptul să vorbească, iar ceilalți trebuiau să asculte cu luare aminte și să tacă. În vremurile antice, tăcerea era de fapt semnul omului înțelept, de aceea, înainte de a oferi un răspuns, anticii recomandau un moment de tăcere pentru a-i asculta pe ceilalți în mod autentic și pentru a cântări oportunitatea intervenției. Astăzi, în era informațiilor, a știrilor, a dezbaterilor și a comunicării, pare destul de ciudat ca cineva să vorbească despre tăcere. Totuși, având în vedere faptul că în anumite perioade ale istoriei au fost și vor mai fi momente „de decădere a cuvân-

tului în minciună, jignire, lingușire, ironie, înșelăciune și batjocură, se impune, credem, să facă referire cineva și la cunoscuta, aleasa, discreta și de folos aducătoare tăcere”¹. Astăzi, tăcerea a devenit un vestigiu arheologic: „Singura tăcere pe care utopia comunicării o cunoaște este pana, defecțiunea mașinii, oprirea transmisiunii. E mai curând o încetare a tehnicității... Tăcerea devine în acest caz un vestigiu arheologic..., ea provoacă neliniște și conduce la încercarea de a o izgoni ca pe un intrus”, afirmă David Le Breton². Spectacolul lumii amăgește și distrage mintea omului, care nu mai înțelege tăcerea ca mod și stare de înfățișare în fața lui Dumnezeu și nu mai reușește să se reculegă în tăcere. Fiind sădită în natura noastră, ca o sămânță latentă care așteaptă momentul prielnic pentru a încolți chipul adevăratei înțelepciuni, tăcerea implică o interioritate care arată de fapt neputința exprimării prin cuvânt și încercarea de a ajunge urmând calea îngustă, în tăcere, prin rugăciune la comuniunea cu Dumnezeu și cu lumea întreagă.

Asceza cultivării tăcerii în „pământul inimii”

Tăcerea este esențială pentru cei care sunt începători în viața duhovnicească. Simplul fapt de a sta tăcut ajută mult pe cel care dorește să se adâncească în tainele vieții duhovnicești.

Prin tăcere, cuvintele devin cu „putere multă”, asemănătoare celor hristice. Atenția însă trebuie îndreptată nu doar înspre cuvântul deșert, ci și înspre tăcerea cea zadarnică. Chiar și în tăcere poate exista o nechibzuință, la fel de nefolositoare ca în cazul vorbirii, de aceea Ecclesiastul ne spune că „Vreme este să taci și vreme este să grăiești” (*Ecc* 3, 7) . Calea împăratească, potrivit unei sentințe enunțată de Sf. Maxim Grecul, ne îndeamnă să ne rânduim măsură și în vorbă, și în tăcere: „Pune frâu puternic limbii nerușinate, rânduiește-ți măsură și în vorbă și în tăcere ca să vorbești numai ceea ce slujește la preamărirea Domnului și să dea har duhovnicesc celor ce ascultă. Mai presus de acestea să iubești tăcerea, temându-te de acea prăpastie mult păcătoasă în care este atrasă limba neînfrănată”³. Există așadar o tăcere bună și o tăcere rea, după cum este și o vorbire bună și o vorbire rea. Calitatea lăuntrică a omului este cea care dă mireasmă și culoare tăcerii și vorbirii sale. Evanghelia nu ne vrea întotdeauna tăcuți, ci ne cheamă la propovăduire, mărturisire și povățuire. Mântuitorul Însuși, adresându-se Sf. Apostol Pavel, îi spune: „Nu te teme, ci vorbește și nu tăcea” (*FA* 18, 9). Mărturisirea credinței nu este un cuvânt formal, ci provine din tăcerea inimii curate.

¹ Moise Aghioritul, *Tăcerea cea bine grăitoare*, traducere din limba greacă de Cristian Spătăreanu, Editura Egumenița 2016, p. 5.

² David le Breton, *Despre tăcere*, traducere din limba franceză de Constantin Zaharia, Editura All Educațional, București, 2001, p. 13.

³ Sf. Maxim Grecul, *Viața și cuvinte de folos*, Ed. Bunavestire, Galați, 2002, p. 36.

Unii își impun tăcerea ca pe o formă de protest în fața nedreptăților sociale; alții își impun tăcerea datorită complexelor de inferioritate, a stimei scăzute de sine; alții în fața unor amintiri dureroase își impun să tacă; există de altfel tăceri ce survin în urma unor evenimente care ne șochează. Frica de pericole aduce cu sine momente de tăcere impusă, însă tăcerea poate fi impusă din exterior chiar de divinitate ca pedeapsă, la fel ca în cazul lui Zaharia care va face cunoștință cu ea datorită necredinței lui (*Lc* 1, 20-22). Pentru a nu mai pierde harul, cei ajunși la maturitatea duhovnicească își impun loruși tăcerea. Este acea tăcere autoimpusă, de care amintea și Olivier Clement: „O clipă de tăcere cu Dumnezeu, de atenție, și inima tresaltă de duioșie”⁴.

Păstrată cum se cuvine, cu discernământ, tăcerea nu este nimic altceva decât părintele celor mai mari capodopere, al celor mai înțelepte gânduri. Templul celor mai pure gânduri e tăcerea. Tăcerea nu este doar templu, ci și gard al înțelepciunii: „tăcerea e un gard în jurul înțelepciunii”, amintea un proverb german. În locul vorbirii neproductive se face economie de limbaj, pentru ca inima să vorbească limbajul viu și smerit al rugăciunii și cântării liturgice ce înalță „cerul inimii” plin de iubire în Împărăția Tainelor, neînțelese prin cuvânt, ale lui Dumnezeu.

Tăcerea este și o formă de asceză, precum postul și înfrânarea. Pentru a fi dobândită pretinde efort: înfrânarea limbii și o atenție deosebită asupra cuvintelor ce ies pe gură care, indirect, denotă de fapt autoconcentrare și înfrânare. Spațiul tăcerii deschis în lume are ca și corespondent *spațiul tăcerii noastre lăuntrice*, în care gândurile care se prezintă minții sunt cercetate cu însăși lumina harică a Duhului, apoi să fie „zdrobite” sau transfigurate cu rugăciunea. Fără această aspră asceză a curățirii de sine nu există nici Rugăciune, nici Tăcere! În singurătatea noastră lăuntrică există praguri de tăcere; trepte ale tăcerii: una a buzelor, alta a minții, alta a inimii și alta a duhului într-o înaintare continuă spre acea tăcere roditoare ce devine Tăcere; Adevăratul isihast nu se definește atât prin singurătatea lui, cât, mai ales, prin sublima lui tăcere. Rodirea acestei tăceri în singurătatea inimii este rod al liniștirii, al tăcerii gândurilor pentru ca Dumnezeu să-și facă locaș în mintea și în inima celui care se roagă. Rugăciunea este incompatibilă cu multa vorbire; aceasta se află la antipodul tăcerii sfinte, fiind: „catedra slavei deșarte (...), semnul neștiinței, ușa clevetirii, călăuza glumelor, slujitoarea minciunii, risipirea străpunerii, născătoarea trândăviei (...), împrăștierea minții adunate în sine, pierzătoarea pazei de sine, răcitoarea căldurii, întunecarea rugăciunii”⁵. La rândul

⁴ Olivier Clement, *Adevăr și libertate*, Ed. Deisis, Sibiu, 1997, p. 116.

⁵ Sf. Ioan Scărarul, „Despre multa vorbire și despre tăcere”, în *Filocalia*, vol. IX, traducere din grecește introducere și note de pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, Ed. Humanitas, București, 2017, p. 174.

ei, tăcerea nesfârșită prin rugăciune riscă ca să ajungă stearpă și neroditoare. Tăcerea este condiția necesară rugăciunii; ele se potențează reciproc. Multa vorbire înseamnă „întunecarea rugăciunii”, în schimb tăcerea este „maica rugăciunii”⁶, ne spune Sf. Ioan Scărarul.

Rugăciunea apare ca și cuvânt, ca o formulare a unor cereri, dorințe și ca mod de exprimare. În adâncul cel tainic al inimii, adevărata rugăciune este o trăire tainică, o simțire greu de exprimat și un negrăit suspin. „Rugăciunea adevărată” este o anticipare prin har a „fericirii eshatologice”, de aceea cel care îi face experiența niciodată nu va vorbi despre asta în discursuri analitice, întrucât Dumnezeu este dincolo de orice concept, e dincolo de orice înțelegere și nu poate fi cuprins în categoriile noastre discursive, dar totuși cel care merge, „nematerial spre Cel Nematerial”, va înțelege printr-o intuiție nemijlocită că nouă nu ne rămâne decât „venerarea tăcută a Negrăitului”⁷.

Cine dorește să-l primească cu adevărat pe Dumnezeu în adâncul sufletului său are nevoie de „puțină retragere, puțină tăcere, puțină singurătate”⁸, fiindcă orice călătorie spirituală începe după rânduială cu tăcerea⁹. Marele singuratic, Sfântul Isaac Sirul, este foarte explicit în această privință și ne îndeamnă: „Mai presus de toate iubește tăcerea că ea te apropie de rod (...). Din deprinderea acestei lucrări se naște în inimă, după o vreme, o plăcere și (...) se naște în noi mulțime de lacrimi (...). Când vei pune toate faptele acestei viețuiri ale tale pe o parte și tăcerea pe cealaltă, o vei afla pe cea din urmă cântărind mai mult.”¹⁰. Avem nevoie de tăcere pentru a percepe prezența lui Dumnezeu, dar și pentru a intra în prezența lui Dumnezeu și astfel, intrând în acea prezență, putem deveni cu adevărat tăcuți, fiindcă orice cunoaștere sfârșește în tăcere, în inexprimabil. Cunoașterea „care se produce în planul dumnezeiesc se numește mai presus de fire și e mai degrabă necunoscută și mai presus de cunoaștere”¹¹, ne spune Sf. Isaac Sirul. Dumnezeu nu este numai necunoscut, pentru că mintea umană este incapabilă să-l conceapă. Mintea care se întoarce spre Dumnezeu este cuprinsă de o stare de necunoaștere care provine din strălucirea dumnezeirii Lui, dovedind astfel incapacitatea omului de a atinge vederea lui Dumnezeu, pentru că EL este mai presus de orice: „Dumnezeu nu este absolut nimic din ceea ce știm noi, nici din ceea ce știu îngerii, și în acest sens spun: Dumnezeu nu este nimic din ceea

⁶ *Ibidem*.

⁷ Gabriel Bunge, *Rugăciunea în Duh și Adevăr*, traducere de Maria-Cornelia și diac. Ioan I. Ică jr, Editura Deisis, Sibiu, 2015, p. 229.

⁸ Elia Citterio, *Sfântul Nicodim Aghioritul*, Editura Deisis, Sibiu, 2001, p. 198.

⁹ Hannah Hunt, *Plânsul de bucurie-făcător: Lacrimile de pocăință în scrierile Părinților sirieni și bizantini*, traducere de Dragoș Dâscă, Ed. Doxologia, Iași, 2013, p. 212.

¹⁰ Sf. Isaac Sirul, „Cuvinte despre sfintele nevoințe”, în *Filocalia*, vol. IX, p. 222.

¹¹ *Ibidem*, p. 397.

ce există, pentru că El este Creatorul a toate și mai presus de toate”¹² ne spune Sf. Simeon Noul Teolog. Dumnezeu nu poate fi rezumat doar la o semnificație limitată, El se află dincolo de cuvinte și dincolo de orice limită de sens, de aceea „față de nesfârșirea lui Dumnezeu, credinciosul plin de ardoare nu poate găsi alte resurse decât lăsând să urce în el un «imn de tăcere»”¹³, după cum ne îndeamnă Sfântul Grigorie de Nazianz.

Viața duhovnicească începe atunci când te-ai îndrăgostit de tăcere, căci „Tăcerea este mama tuturor virtuților”, ne spune Părintele Valentin Mordasov¹⁴. Tăcerea este limbajul lui Dumnezeu și o rezervă inepuizabilă de sens la care omul este chemat să participe renunțând la condițiile obișnuite ale conversației pentru a intra în acea stare prielnică pentru a asculta cuvintele Domnului și a intra în proximitatea lui Dumnezeu: „Mai presus de toate iubește tăcerea, că ea te apropie de rod. Căci limba e slabă în tâlcuirea celor dumnezeiești. Întâi să ne silim să tăcem. Și din tăcere se naște în noi ceva ce ne conduce spre tăcere. Să-ți dea Dumnezeu să simți ceva ce se naște din tăcere”¹⁵. Când ne rugăm poate vor exista momente în care poate nu vom simți taina prezenței lui Dumnezeu, și atunci rugăciunea noastră va fi cel puțin un discurs îndreptat către Cineva care ascultă. Având credința că orice cuvânt pe care-l rostim ajunge la Dumnezeu, putem folosi fie cuvintele noastre, fie cuvintele unor oameni mari, dar în permanență să avem în vedere faptul că nu prin multe cuvinte vom fi auziți de Dumnezeu, ci prin modul nostru autentic de a fi: „Există momente când nu avem nevoie de cuvinte pentru rugăciune, nici de ale noastre, nici de ale nimănui altcuiva și atunci ne rugăm în deplină tăcere. Această tăcere desăvârșită e rugăciunea ideală, numai să fie autentică, și nu visare. Avem foarte puțină experiență a ceea ce înseamnă tăcerea adâncă a trupului și a sufletului, când seninătatea deplină umple sufletul, când pacea deplină umple trupul, când nu mai este zarvă ori agitație de tot felul și când stăm în fața lui Dumnezeu, cu totul deschiși, într-un act de adorație”¹⁶.

Rodirea tăcerii în singurătatea inimii poartă cu sine și anumite beneficii *sociale*. Pentru Sf. Paisie de la Neamț, „acei răbdători și-au curățit inima prin sfânta tăcere”¹⁷. Singurătatea și tăcerea sunt în corelație, potențându-se reciproc,

¹² Michel Laroche, *Calea tăcerii*, traducere din limba franceză de Mihaela Adina Eros, Ed. Meteor Publishing, București, 2019, p. 32.

¹³ David Le Breton, *op. cit.*, p. 185.

¹⁴ Pr. Valentin Mordasov, *Învățăături și întâmplări minunate*, Ed. Sophia, București, 2011, p. 252.

¹⁵ Sf. Isaac Sirul, *op. cit.*, p. 222.

¹⁶ Mitropolitul Antonie de Suroj, *Rugăciunea vie*, traducere și cu cuvânt înainte de Cătălin Bogdan, Ed. Theosis, Oradea, 2015, p. 149.

¹⁷ Sf. Paisie de la Neamț, *Cuvinte și scrisori duhovnicești*, vol. II, Ed. Doxologia, Iași, 2010, p. 181.

întrucât cel prins în zgomotul asurzitor al mulțimii cu greu va reuși să învețe lecțiile duhovnicești ale tăcerii: „De vei iubi liniștea, vei săvârși călătoria ta cu alinare. De vei iubi tăcerea, de mulți vei fi iubit. De vei întoarce ochii tăi ca să nu vadă deșertăciune, gânduri curate vei afla”¹⁸. Cel care tace se bucură împreună cu Domnul, iar în mijlocul oamenilor stă liniștit¹⁹, făcându-i și pe ceilalți să fie mai tăcuți și mai înțelepți. În sens invers: „dacă tu însuși nu poți tăcea, în zadar îndemni pe alții la tăcere”²⁰, avertizează Sf. Ioan Gură de Aur în *Omilii la Postul Mare*. Cuviosul Ilarion îndemna în acest sens: „păstrează cât poți pe buze, în minte și în gând rugăciunea și prea scumpa și de suflet mântuitoarea tăcere”²¹, iar unele proverbe cuprind ideea clară a tăcerii care salvează sufletul de acele cuvinte care adesea îl pot pierde pe om în ignoranță și neștiință. După cum am observat, lecția tăcerii se cuvine a fi învățată în permanență nu doar de monahi, ci și de cei din lume. Dacă nu trăiești tăcerea, nu poți să-ți dai seama de valoarea ei, ca pe un bun sufletesc, folositor și celorlalți. A vorbi doar atunci când este nevoie și a evita radical discuțiile deșarte, a te feri obligatoriu de legăturile dăunătoare cu oamenii înseamnă a păstra tăcerea în lume și în mijlocul oamenilor și a te îndeletnici cu ea. Pentru cei care au ales ca normă a vieții viața anahoretică, exigențele sunt mai mari și mult mai severe. E nevoie ca multa vorbire să fie supusă prin tăcere: „Păzește tăcerea, căci călugărul care vorbește mult e îndoielnic că se va mântui. Tăcerea adună, iar vorbăria împrășteie”²², de aceea „păstrează tăcerea întru toate” este sfatul repetat al bătrânilor îmbunătățiți ai Patericului. Păstrarea tăcerii întru cunoștință trezește conștiința pentru Dumnezeu.

Rugăciunea este incompatibilă cu multa vorbire; aceasta se află la antipodul tăcerii sfinte, fiind „catedra slavei deșarte; semnul neștiinței, ușa clevetirii, călăuza glumelor, slujitoarea minciunii, risipirea străpungerii, născătoarea trândăviei (...), împrăștierea minții adunate în sine, pierzătoarea pazei de sine, răcitoarea căldurii, întunecarea rugăciunii”²³. Sf. Nil Izvorătorul de Mir remarca faptul că „tăcerea aduce la om rugăciunea, iar cel ce nu tace nu are rugăciunea”²⁴. La rândul ei, tăcerea nesfințită prin rugăciune riscă ca să ajungă stearpă și neroditoare. Tăcerea este condiția necesară rugăciunii; ele se potențează reciproc. Multa vorbire înseamnă „întunecarea rugăciunii”²⁵, în schimb tăcerea este „maica rugăciunii”²⁶, o slujire

¹⁸ Sf. Efreem Sirul, *Cuvinte și învățături*, vol. I, Ed. Bunavestire, Bacău, 2006, p. 186.

¹⁹ Sf. Ignatie Briancianinov, *Experiențe ascetice*, Ed. Sophia, București, 2008, p. 626.

²⁰ Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Postul Mare*, Ed. Anastasia, București, 1997, p. 39.

²¹ *Patericul Sarovului*, Ed. Egumenița, Galați, p. 183.

²² *Mari stareți ruși*, vol. I, Ed. Sophia/Ed. Platytera, 2008, p. 181.

²³ Sf. Ioan Scărarul, *op. cit.*, p. 241.

²⁴ *Sfântul Nil. Minunile. Vedeniile. Cuvintele*, Ed. Sophia, București, 2011, p. 94.

²⁵ Sf. Ioan Scărarul, *op. cit.*, p. 241.

²⁶ *Ibidem*, p. 242.

neîntreruptă a lui Dumnezeu și o așezare în permanență în fața Lui. Inima trebuie să devină o rugăciune pură, „o rugăciune ce nu mai e decât pulsația tăcerii”²⁷.

Tăcerea asumată este o rană. În poezia *Rugăciune*, scrisă de Radu Gyr, citim așa: „Tu, Doamne al Răstignirii și-Învierii,/Care din cruce ne-ai făcut lumină/și Răsărit din rănile tăcerii/și cântec din osânda-Ți fără vină”²⁸. Tăcerea aduce „plân-sul de bucurie-făcător” ce spală păcatul inimii: tăcerea și străpungerea picură miere în inima celui ce le-a dobândit²⁹. Sf. Efreim Sirul descrie dinamica procesului complex al intrării și înaintării în tăcere, astfel: „Ochii mei lăcrimează, glasul meu amuțește, buzele mele s-au lipit, limba mea se înfioarează și gândurile cugetă tăcere”³⁰. Fiecare organ principal al omului este angrenat și ancorat în mișcările sacre ale tăcerii, care dau înțeles și sens actelor decizionale ale omului. Numai cel tăcut își va putea stăpâni patimile și, cuprins fiind într-un duh al rugăciunii, va reuși să treacă dincolo de marginea de tăcere a Scripturilor pentru a avea acces la înțelesul real al acestora. Numai dincolo de cuvânt, cuvintele Scripturii sunt asimilate și înțelese în limbajul sacru al tăcerii.

Tăcerea este o stare premergătoare pentru nemișcarea lăuntrică și doar nemișcarea lăuntrică ne dă posibilitatea să-L ascultăm pe Dumnezeu cu adevărat. Tăcerea înseamnă acea știință duhovnicească a ascultării în inimă a cuvintelor Cuvântului și înțelegerea lor dincolo de ele, în duhul lui Hristos. Pe calea creșterii întru Hristos și a conformării noastre cu Hristos *sau a hristomorfizării* avem nevoie deopotrivă de: „studiu duhovnicesc, rugăciune neîncetată, tăcere și nevoiță cu mărime de suflet”³¹. Mai presus de orice stă „tăcerea și smerenia adâncă”, ne spune Sf. Simeon Noul Teolog³². Smerenia și tăcerea se însoțesc încă de la început și exact în această formulă de: „smerenie și tăcere” apar menționate și de Sf. Efreim Sirul³³. Sf. Neagoe Basarab accentua virtutea smereniei ca una ce este născută realmente din tăcere: „Mai întâi de toate este tăcerea. Iar tăcerea face înfrânare, înfrânarea face umilință și plângere, iar plângerea face frică, iar frica face smerenie. Iar smerenia face socoteala de cele ce vor să fie, iar acea socoteală face dragoste, iar dragostea face sufletul să vorbească cu îngerii”³⁴, de aceea „prietenul

²⁷ O. Clement, *Adevăr și libertate*, Ed. Deisis, Sibiu, 2001, p. 84.

²⁸ Radu Gyr, *Poezi după gratii*, Mănăstirea Petru Vodă, 2010, p. 75.

²⁹ Cuviosul Paisie Aghioritul, *Patimi și virtuți*, vol. V, Ed. Evanghelismos, București, 2012, p. 136.

³⁰ Sf. Efreim Sirul, *Cuvinte și învățături*, vol. II, Ed. Bunavestire, Bacău, p. 252.

³¹ Cuv. Paisie Aghioritul, *Nevoiță duhovnicească*, vol. III, Ed. Publistar, București, 2001, p. 62.

³² Sf. Simeon Noul Teolog, *Discursuri teologice și etice. Scrieri I*, Ed. Deisis, Sibiu, p. 436.

³³ Sf. Efreim Sirul, *Cuvinte și învățături*, vol. II, pp. 145-146.

³⁴ *Măria sa Neagoe Basarab. Însemnările monahiei Platonida, doamna Despina a Țării Românești*, Ed. Bonifaciu, Bacău, 2012, pp. 235-236.

tăcerii și liniștirii se apropie de Dumnezeu și, stând de vorbă cu El, e luminat de El.”³⁵. Întregul demers ascetic vizează îmbrăcarea în și *cu* tăcere a întregii noastre ființe, iar Evagrie Ponticul, vorbind despre osteneala duhovnicească, afirma: „Pecetluiește cu tăcere bună-mireasma nevoițelor tale ascetice”³⁶.

Tăcerea *conține taina sufletului nostru*, căci orice călătorie duhovnicească începe cu tăcerea și sfârșește *cu* ea, cea care, conform Sf. Isaac Sirul, este „limanul milelor” către care se îndreaptă omul de la începutul călătoriei înspre Dumnezeu. În această accepțiune, viața duhovnicească este o reală adulmecare și urmărire a Marii Tăceri. Ea începe atunci când nevoitorul s-a îndrăgostit de tăcere, căci „tăcerea este mama tuturor virtuților”, scria părintele Valentin Mordasov³⁷. Ce mărturisire cutremurătoare face Pr. Sofronie Saharov care spune oarecum concentrat că: „în adâncă tăcere mi-a fost dat să văd bunătatea Lui (Dumnezeu), înțelepciunea Lui, sfințenia Lui”³⁸. Tăcerea înseamnă gnoză, dar conduce și la sfințenie. Poetul Daniel Turcea reliefa faptul că „mai presus de fire, în inimă-mi grăiește tăcerea”³⁹. Aici este locul în care ea își spune cuvântul, căci taina inimii corespunde limbajului tăcerii: aici ea se ascultă; în inimă și chiar de către ea, iar când este vorba despre Dumnezeu chiar și tăcerea trebuie păstrată. Taina lui Dumnezeu nu se comentează, căci este tăcută; ea te amuțește, deși: „învățătura dată prin lege nu a tăcut. Legea e duhovnicească celor duhovnicești și pururea grăiește taina lui Hristos”⁴⁰, sublinia Sf. Chiril al Alexandriei. Sf. Efreem Sirul cânta adesea despre darul și dorirea cu care Mântuitorul Însuși îl va atrage la El, spunând că: „Nu încetez cu limba mea să laud darul Tău. O, Stăpâne! Nu va tăcea vioara mea cântând viersuri duhovnicești. Dorirea Ta mă atrage către Tine, Mântuitorule, lauda vieții mele”⁴¹.

Omul este prins adesea între două momente care necesită o înțelegere cu lumina și în luminarea Duhului: între a dezvălui aproapelui taina lui Dumnezeu și a dragostei Lui, a vorbi despre ea, în sensul bun al cuvântului, și a înțelege taina lui Dumnezeu cu tăcerea inimii și prin tăcerea ei. „Omul cel mai stăpân pe sine este acela care poate să păstreze tainele”, afirma un proverb arab.

³⁵ *Materic*, Ed. Sophia, București, 2014, p. 217.

³⁶ Ierom. Gabriel Bunge, *Părintele duhovnicesc și gnoza creștină după avva Evagrie Ponticul*, Ed. Deisis, Sibiu, p. 88.

³⁷ Pr. Valentin Mordasov, duhovnicul de la Pskov, *Învățături și întâmplări minunate*, Ed. Sophia, București, 2011, p. 252.

³⁸ Arhim. Sofronie Saharov, *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*, Ed. Reîntregirea, Alba-Iulia, p. 80.

³⁹ Daniel Turcea în poezia „Tăcerea” din lucrarea sa *Cântarea treptelor*, Ed. Eikon, Cluj-Napoca, 2014, p. 83.

⁴⁰ Sf. Chiril al Alexandriei, *Scrieri. Partea I. Închinarea și slujirea în duh și în adevăr*, E.I.B.M.B.O.R., București, 1991, pp. 398-399.

⁴¹ Sf. Efreem Sirul, *Cuvinte și învățături*, vol. I, pp. 465-466.

Nevoința tăcerii ca formă a expresiei și trezviei omului duhovnicesc des- chis dragostei lui Hristos

Există o vădită slăbiciune a omului care cu greu se poate abține a nu vorbi, mai ales atunci când, „cu vrednicie”, reușește, chiar cu voia Domnului, a se împărtăși din bucuria dragostei cerești. Astfel, Sf. Simeon Noul Teolog spunea despre sine cât de greu îi este ca nici măcar să nu pomenească iconomia dragostei dumnezeiești făcută cu sine: „Nu suport să ascund în tăcere minunile Tale, nu suport să nu spun economia Ta pe care ai făcut-o cu mine, destrăbălatul și desfrânatul, și nu sufăr să nu povestesc tuturor, Răscumpărătorul meu, bogăția nedeșertată a iubirii Tale de oameni! Căci vreau ca lumea întreagă să ia din ea și nimeni să nu rămână cu totul deșert de ea”⁴². E necesar ca omul să știe când trebuie să vorbească și când este potrivit să tacă, netăinuind taina Lui Dumnezeu decât de ochii vrăjmașilor ei, chiar dacă dragostea lui Dumnezeu este una echi-distantă de toți și nepărtinitoare. Sf. Ioan Gură de Aur amintește în acest sens că: „acesta este obiceiul celor ce iubesc, să nu-și țină iubirea sub tăcere, ci să o vestească aproapelui și să spună că iubesc. Căci firea dragostei este flacăra arzătoare și suflul nu rabdă să o treacă sub tăcere”⁴³.

Omul reușește să-și cristalizeze personalitatea chiar cu prețul tăcerii, căci „tăcerea este spațiul în care omul se trezește”. Cioran spunea că cine nu sfârșește în tăcere, înseamnă că n-a văzut totul. Iată concluzia filosofului de la Rășinari: „A ajunge să crezi numai în tăcere, să nu mai prețuiești decât tăcerea, este a realiza una dintre cele mai esențiale expresii ale trăirii la marginile vieții (...). După ce te-ai frământat ca un nebun să rezolvi toate problemele, după ce te-ai chinuit pe culmi, când ar trebui să dai răspunsurile supreme sfirșești prin a găsi în tăcere singura realitate și singura formă de expresie, și cine nu sfirșește în tăcere înseamnă că n-a văzut totul”⁴⁴.

Omul duhovnicesc este „taina tăcerii” care a înțeles cu adevărat că „sfârșitul a mii de cuvinte este tăcerea”⁴⁵. Tăcerea este locul în care cuvintele se pierd, fără a se pierde totuși esențialul. Tăcerea este cea care face din cuvânt un Rai de taină, iar Sfinții Părinți ai Bisericii și marii duhovnici au înțeles cât mai deplin acest lucru. De aceea, tăcerea trebuie cinstită mult mai mult decât cuvântul, ca una ce grăiește și aduce la cunoștință, dincolo de cuvânt, însăși taina lui Dumnezeu în lume, la care omul este chemat în permanentă să fie părtaș. Pentru ca omul să

⁴² Sf. Simeon Noul Teolog, *Imne – Epistole – Capitole*, Scrieri III, Ed. Deisis, Sibiu, pp. 175-176.

⁴³ Sf. Ioan Gură de Aur, *Omiliile la Psalmi*, Ed. Doxologia, Iași, p. 214.

⁴⁴ Emil Cioran, *Pe culmile disperării*, Ed. Humanitas, București, 1993, p. 141.

⁴⁵ Sf. Efreem Sirul, *Cuvinte și învățături*, vol. I, Ed. Bunavestire, Bacău, p. 207.

înceapă să trăiască pentru Dumnezeu, el trebuie să dorească a iubi virtutea, spre care trebuie ca să se îndrepte încă de la început, pentru „a-și apropia” harul care produce metamorfoza vieții noastre.

Tăcerea este pilduitoare, însă se cere, pentru a-și dezvălui adevăratele valențe duhovnicești, a fi și întrupată în noi. „Cine-și stăpânește cuvintele limbii, acela își va stăpâni ușor și patimile”, nota Sf. Teolipt al Filadelfiei⁴⁶. Tăcerea e limbajul iubirii lui Dumnezeu îndreptat înspre noi, iar acest limbaj devine cel mai viu exprimabil prin rugăciune. Nu trebuie să fim un „tăcut fără rost”, cum afirma Sf. Ioan Scărarul, ci să vorbim aceeași limbă cu Dumnezeu, chiar prin și în tăcerea noastră. Așa ne vom păstra și acea „sănătate bună”, cea întru Hristos, de care vorbea Sf. Ciprian al Cartaginei la sfârșitul fiecărei scrisori pe care o întocmea, ca episcop, în folosul credincioșilor săi⁴⁷. Trebuie să ne nevoim „în tăcerea de care vorbesc Părinții”, pentru ca inima noastră să fie pregătită pentru Dumnezeu, așa cum ne spune psalmistul: „Gata este inima mea Dumnezeule, gata este inima mea!” (*Ps* 56, 10 și *Ps* 107, 1) pentru a cuprinde iubirea lui Dumnezeu care, pentru om, este o iubire veșnică, iar răspunsul pe care îl solicită nu poate fi decât un răspuns veșnic⁴⁸.

Generația noastră suferă din cauza vorbăriei. Astăzi este din ce în ce mai greu de înfăptuit tăcerea. Până vom ajunge la sfânta și fericita tăcere roditoare să încercăm, măcar câteva minute, să împletim în viața noastră exercițiul tăcerii cu cel al rugăciunii și să spunem: Slavă Ție, Doamne! Cinstesc în tăcere voia ta cea sfântă și căile Tale cele de nepătruns.

⁴⁶ Sf. Teolipt al Filadelfiei, *Despre viața ascunsă în Dumnezeu – cuvinte duhovnicești, imne și scrisori*, Ed. Deisis, Sibiu, 2010, p. 290.

⁴⁷ Expresii precum: „Vă doresc fii/fiți întotdeauna bine sănătoși” apar în mod repetat în cuprinsul scrisorilor sale, p. 222, 303, 348 etc, la Sf. Ciprian al Cartaginei, *Scrisori*, Ed. Sophia, București, 2011.

⁴⁸ Jean-Yves Lacoste, *Fenomenalitatea lui Dumnezeu*, Ed. Deisis, Sibiu, 2011, p. 24.

Înființarea școlii domnești de la Sfântul Sava a avut loc în timpul lui Constantin Brâncoveanu¹

Drd. Andrei-Ion POPESCU

Abstract:

The „Royal Academy” of Saint Sava was founded during the reign of Constantin Brâncoveanu and not during the reign of Serban Cantacuzino. The year 1679, arbitrarily settled and kept as the date of its establishment, cannot therefore be sustained. The loss of the act of setting up and the lack of other direct sources regarding the beginning of this school, make us unable to specify the year of its establishment, but we can, with the help of indirect documentary information, determine the approximate date of its construction by Constantin Brâncoveanu. The unusual letter dated May 12, 1692, of the late Constantin Cantacuzino, in which the Wallachian teacher complained that he had no teachers for his children, gives us a post quem hint. We can deduce with certainty that until May 1692, Sevastos Kyminites was not in Bucharest and the royal school did not work at all.

It is likely that around 1695 the Royal Academy of Saint Sava was established.

Keywords:

the academy, Constantin Brâncoveanu, the act of establishment, the letter of May 12, 1692, 1695

Criza profesorilor despre care am vorbit afecta profund aspirația spre cultură a clasei conducătoare. Negustorii greci și levantini sufereau de asemenea din cauza aceasta, adeseori chiar mai mult, ei nedorind ca fiii lor să rămână fără educație.

¹ Textul de față este o traducere din limba franceză a unei părți dintr-un articol intitulat „*La fondation de L'Académie grecque*” de Bucarest. *Les origines de l'erreur de datation et sa pénétration dans l'historiographie* și mai exact paginile 324-329, acesta regăsindu-se în VICTOR PAPACOSTEA, *Civilizație Românească și Civilizație Balcanică*, ed. Papacostea-Danielopolou Cornelia, Editura Eminescu, București, 1983.

Astfel ideea unui „postelnic” – o școală de un nivel ridicat în București – trebuia să fie reluată. Lui Constantin Brâncoveanu îi revine meritul de a fi realizat această instituție cu adevărat necesară.

Este adevărat că actul de înființare al acestui așezământ de înaltă cultură umanistă s-a pierdut. În ceea ce privește conținutul lui, acesta poate fi reconstituit în punctele sale esențiale cu ajutorul actelor ulterioare, al diferitelor discursuri rostite la festivități, al corespondenței etc., chiar cu ajutorul programei școlare a instituției în cea primă fază.

S-au păstrat două hrisoave domnești ulterioare, de o importanță deosebită, în legătură cu dotarea și reorganizarea școlii pe care Constantin Brâncoveanu le dă la începutul anului 1707, acte importante și pentru problema înființării. Cu ocazia împlinirii a două decenii de la urcarea sa pe tron, domnitorul dorea să facă un bilanț pe cât posibil mulțumitor al realizărilor sale.

În primul hrisov, de la 1 septembrie 1707, voievodul arată că a înzestrat Mănăstirea „Sf. Gheorghe” din București cu 30.000 de ducați depuși la „zecca” San Marco din Veneția pentru a asigura din aceste venituri, în primul rând, lefurile profesorilor de la Școala Domnească de la Sf. Sava. În cel de-al doilea hrisov, din 9 septembrie al aceluiași an, el acordă școlii, de asemenea, veniturile lacului Greaca, pentru întreținerea internatului, populat de copii săraci și străini.

Hrisovul domnesc de la 1 septembrie pare să fi fost rezultatul unei întruniri a divanului de o solemnitate excepțională care a avut loc la Târgoviște. Alături de domn și de cei patru fii ai săi au participat aici Hrisant Notara, patriarhul Ierusalimului, mitropolitul Teodosie al Ungrovlahiei, episcopul Antim al Râmnicului, Damaschin al Buzăului și toți membrii divanului. Cinci Cantacuzini erau aici prezenți: stolnicul Constantin Cantacuzino, marele spătar Mihai Cantacuzino, marele vornic Șerban Cantacuzino, marele spătar Toma Cantacuzino și marele postelnic Ștefan Cantacuzino. Ultimii trei sunt menționați de asemenea în hrisovul domnesc de la 9 septembrie. În cele două hrisoave domnești, Constantin Brâncoveanu se prezintă ca fondatorul școlii domnești. El nu numește nici o altă persoană care l-ar fi precedat, într-un fel oarecare la această înființare. Dacă Șerban Cantacuzino ar fi fost primul ei fondator, evlaviosul domn l-ar fi menționat cu siguranță. Era o datorie de la care nu putea să dea înapoi câtuși de puțin, deoarece el îl amintește, în același hrisov domnesc, pe bătrânul patriarh al Ierusalimului, Dositei, numai pentru faptul că a participat cu o sumă de bani la repararea Mănăstirii „Sf. Gheorghe”. În plus el însuși mărturisește, cu sinceritate, în hrisovul domnesc de la 9 septembrie, scopul acestei ctitorii: „*pentru mulțumirea sufletului nostru nostru și pentru veșnica noastră pomenire după săvârșirea vieții acesteia*” și îi cere celui care îi va urma la tron să întărească instituția școlară și eventual, „*să o*

mărească pentru ca, la rândul lor, ctitoriile și daniile pe care le va lăsa viitorul domn să fie de asemenea, pomenite de urmași”.

Să fi avut Constantin Brâncoveanu această lipsă de respect față de predecesorii săi în același document în care le cere cinstire urmașilor săi pentru propria sa ctitorie? Și cum cei cinci Cantacuzini, atât de orgolioși și ceilalți membrii ai divanului, părinții lor, ar fi permis o asemenea necinstire și uzurpare, dacă domnitorul ar fi vrut să o comită. Și dacă ar fi făcut-o, totuși, cum ne putem explica absența reacției din partea Cantacuzinilor? Și dacă o reacție s-ar fi produs, așa surdă cum ar fi putut să fie, trebuie să fi lăsat o urmă în vastul depozit de documente pe care le avem din această epocă.

Dar avem de asemenea această gramată a patriarhului Hrisant Notara, directorul științific al școlii după moartea lui Sevastos Kyminites care, după cum am arătat, reproduce, în cea mai mare parte, hrisovul domnesc de la 1 septembrie 1707 și în care eruditul patriarh apreciază actul lui Brâncoveanu, menționând contribuția bănească a patriarhului Dositei la reconstrucția Bisericii „Sf. Gheorghe”, dar nu spune niciun cuvânt despre meritul de prim întemeietor al Școlii Sf. Sava ca fiind al lui Șerban Cantacuzino. Este greu să admitem că Hrisant Notara ar fi putut uita sau uzurpa meritul de ctitor al lui Șerban Cantacuzino, care a fost unul dintre cei mai înflăcărați susținători ai patriarhului Ierusalimului în îndelungata sa luptă cu „latinii” pentru păstrarea „locurilor sfinte”. Dacă Șerban Cantacuzino ar fi fost ctitorul Academiei înființate în metocul pe care Patriarhia Ierusalimului îl avea la București – Sfântul Sava – Hrisant l-ar fi menționat în acest hrisov. Dar el nu a făcut acest lucru nici în gramata pe care a dat-o în 1707. Era cu totul firesc, Șerban Cantacuzino nefiind fondatorul școlii de la Sfântul Sava.

Dar meritele lui Constantin Brâncoveanu în legătură cu înființarea primei instituții de învățământ superior din Țara Românească, sunt recunoscute de asemenea de contemporani, Sevastos Kyminites, martorul cel mai prețios, organizatorul școlii, fiind în frunte. În encomioanele sale, pe care el sau discipolii săi le-au pronunțat în fața domnului și a Curții, în diferite ocazii, ei au subliniat în mod insistent pasiunea și perseverența lui Brâncoveanu pentru realizarea acestei importante ctitorii a vieții sale. În anul 1695, el și-a încheiat discursul său printr-un călduros elogiu la adresa politicii culturale dusă de Constantin Brâncoveanu, în fruntea căreia el așază școala domnească : „(...)chiar și în circumstanțele actuale, pline de greutate, necazuri și nenorociri, într-o asemenea țară subjugată, lipsită de apărare și de ziduri împrejmuitoare, ați dorit cu atât mai mult, să înființați o instituție de învățământ [σπουδαστήριον], sau mai bine zis o școală menită să înalțe și să facă sufletele înțelepte, astfel încât cu ajutorul profesorilor, cu lumina și bogăția învățaturii, veți instrui tinerii nobili și însetați de cultură și pe toți cei ce doresc acest lucru, străini și autohtoni(...)”.

Acest omagiu adresat lui Constantin Brâncoveanu revine de șapte ori în discursul lui Sevastos Kymenites, pentru meritul de a fi înființat „prima” („πρώτοι”) și „unica” („μόνοι”) școală domnească de la Sfântul Sava.

În anul 1696, eruditul din Trebizonda, în alt ecomion, reia omagiul adresat lui Constantin Brâncoveanu „care mai mult, a înființat o instituție de învățământ pentru sufletele, pentru binele și folosul celor ce vor să învețe și să studieze în această țară și domnie renumită; ceea ce înseamnă o mare binefacere, de care această țară nu a fost niciodată capabilă, nici chiar în vremurile cele mai bune și mai fericite”.

În cel de-al treilea discurs, cel mai lung, dar fără dată, evidențind din nou meritul lui Constantin Brâncoveanu de a fi înființat „frondistrium”-ul grec, Sevastos Kyminites se folosește de expresia: „dreptul vostru de întâi părinte și de autor al acestui bine, în această țară foarte renumită”.

O singură dată (în cel de-al treilea discurs publicat de A. Papadopoulos Kerameus), Sevastos, după ce-l elogiază pe Constantin Brâncoveanu pentru ceea ce a realizat în graiul poporului, adaugă: „Dar dintre toate binefacerile omenești pe care le-ați săvârșit, Domnia Voastră, cea mai mare, mai oportună și cea mai necesară este această instituție pe care, aproape cel dintâi și singurul dintre toți ceilalți, ați decis să o înființați în acest stat și în acest principat: înțeleg prin aceasta «frondistrium»-ul grec, această clădire...”.

Folosirea expresiei „aproape cel dintâi și singurul dintre toți ceilalți, ați decis să înființați...” („ó και πρώτοι μονονουχι και μόνοι τών άλλων έν τήδε τή πολιτεία και άθθεντεία προέγνωτε καταστήσαι”) ne arată că Sevastos Kyminites știa totuși că ideea unei instituții școlare asemănătoare a fost susținută în Valahia – dar fără succes – de mult timp și nu doar de Constantin Brâncoveanu, ci și de alții. Să fi existat deci un curent mai vechi favorabil construirii unei școli superioare de genul „frondistiri” care își făcuseră apariția în acea epocă în toate marile metropole ale elenismului? Ne întrebăm atunci cine au fost „celelalte” persoane care au dorit să înființeze o astfel de școală și pe care Constantin Brâncoveanu le-a depășit prin spiritul său de inițiativă și, mai ales, prin inegalabila sa dărnicie? Sevastos Kymenites să fi avut prezentă în memoria sa această „Schola greca e latina” înființată de postelnicul Constantin Cantacuzino sub patronajul lui Matei Basarab și cu concursul a doi umaniști din Hios: Pantelimonos Ligaridis și Ignatios Petritis?

Am putea interpreta cuvintele lui Sevastos Kymenites deopotrivă în sensul preexistenței unui proiect, a cărui realizare a fost tot timpul împiedicată, fie din cauza vremurilor crude, fie din cauza absenței/lipsei energiei creatoare a factorilor conducători.

Nu există nicio îndoială că o asemenea școală era – încă din timpul lui Matei al Mirelor, un vechi *desideratum* al clasei conducătoare din Valahia; din nefericire niciuna dintre tentativele menționate într-un capitol anterior nu conduseseră

la o realizare de durată sau la nivelul țelurilor urmărite. Doar acum, în vremea domniei lui Constantin Brâncoveanu, această școală a fost ridicată, prin voința sa și prin mărinimia sa. De altfel, Kyminites precizează, câteva rânduri mai jos, că meritul „realizării acestei idei” îi revine lui Brâncoveanu: *„deci primul și doar Domnia Voastră, de Dumnezeu vegheat și păzit în acest stat și principat, ați realizat această măreață și divină binefacere pentru a dovedi într-adevăr dragostea voastră sinceră pentru Dumnezeu și pentru viitorul nostru”*.

Dar mai sunt și alți contemporani ai lui Constantin Brâncoveanu care, elogiind filoelenismul său, subliniau rolul excepțional pe care domnul valah l-a avut în activitatea de revigorare a culturii grecești în general și a învățământului, în special. Iată, de exemplu, ce scrie celebrul tipograf și editor venețian, Antonio Bortoli, în prefața dicționarului Varini, apărut la Veneția. După ce vorbise în modul cel mai elogios despre filoelenismul lui Constantin Brâncoveanu, el spune: *„De asemenea, învățământul în limba greacă, căruia i-ați dăruit nu doar cele necesare și respect, evitând, pe cât a fost posibil sărăcirea acestuia, a fost readus la starea de dinainte...”*.

Antim Ivireanul recunoaște în prefața sa la manualul lui I. Karyophyllis, că lui Constantin Brâncoveanu îi revine meritul de a fi înființat Școala Domnească de la Sfântul Sava. Ba mai mult, Antim spune că el [domnitorul] se adresase eruditului din Trebizonda, ca unui „cunoscător desăvârșit al dogmelor ortodoxe” și profesor la vestita școală de aici pe care Domnia Voastră prea evlavioasă, cu îndestulată cheltuială, cu dragoste de Dumnezeu, ați întemeiat-o pentru binele tuturor locuitorilor țării și al străinilor dornici de educație”.

Este greu de acceptat că o conspirație a tuturor contemporanilor, în rândul cărora intrau, alături de Constantin Brâncoveanu, toți Cantacuzinii, marii ierarhi ai Bisericii Răsăritene, erudiții și editorii vremii s-ar fi organizat pentru a-i răpi lui Șerban Cantacuzino meritul de a fi întemeiat „frondistiriul”-ul din București și să-l atribuie în mod nedrept lui Brâncoveanu.

Dacă o veche tradiție de familie, vorbind despre un membru al familiei Cantacuzinilor care ar fi întemeiat o școală greacă, a parvenit din zilele „banului” Mihai – care a consemnat-o în istoria Țării Românești, aceasta nu-l privește pe Șerban Cantacuzino, ci pe tatăl său, nefericitul postelnic, ucis în anul 1660 de către Grigore Ghica. El și-a dat osteneala cu adevărat și în parte chiar a reușit să dea generației lui Șerban o școală care se baza pe studiile clasice greco-latine.

„Η κλάσις τοῦ ἄρτου” în perioada apostolică

Pr. Drd. Laurențiu URIAN

Abstract:

The Holy Eucharist or the „breaking of the bread” was performed daily in the Primary Church in Jerusalem (FA 2: 42, 46-47). The members of the Christian community in Jerusalem, coming from the Jews, obeyed with the highest devotion and the daily ordinance of the prayers of the temple (FA 3: 1). In the apostolic period, the daily celebration of the Eucharistic meal created the premises of a weekly service, „on the first day of the week” (FA 20: 7), that is, on Sunday, although Christians from among the Jews respected the principles of Christianity and the law, such as the Sabbath.

Keywords:

breaking of the bread, Primary Church, apostolic period, the daily celebration, a weekly service, Eucharistic meal

Informațiile pe care le deținem în legătură cu începuturile cultului creștin depind de o declarație sumară aflată în *Faptele Apostolilor* care descrie viața comunitară a Bisericii primare din Ierusalim:

„Și stăruiau în învățătura apostolilor și în împărtășire, în frângerea pâinii și în rugăciuni... Și în fiecare zi stăruiau într-un cuget în templu și, frângând pâinea în casă, luau împreună hrana întru bucurie și întru curăția inimii, laudând pe Dumnezeu și având har la tot poporul...”(FA 2, 42, 46-47).

Nu putem spune în ce măsură Evanghelistul Luca redă aici pur și simplu propriile sale surse sau interpretează sursele sale în lumina experiențelor personale de mai târziu. Oricum, el nu este aici un autor care doar redă rapid și brut sursele sale de documentare, așa cum se poate constata în Evanghelia lui prin folosirea lui Marcu. Acest pasaj poate depinde nu neapărat de un document scris, ci de o tradiție orală.

În mod sigur, „frângerea pâinii” se referă la un act cultic, la Euharistie sau la Agapa euharistică din Biserică. Nu este vorba despre un ospăț oarecare, obișnuit, ci despre unul descris prin intermediul a patru expresii care indică că este vorba despre o comunitate religioasă, cultică și dinamică. Aceast ospăț cultic este menționat după ce este amintită prezența zilnică în templu. Expresia „a frânge pâinea” sau „frângerea pâinii” nu a fost utilizată în izvoarele iudaice sau grecești pentru a descrie o masă în ansamblul ei, ci se referă doar la un singur gest din cadrul unei mese. Numai uzanța creștină folosește sintagma ca referință tehnică la masa cultică a Bisericii. Autorul *Faptelor Apostolilor* apelează la această uzanță specific creștină în 20, 7, 11 și probabil, are aceeași semnificație în *Lc 24, 30*, iar mai sigur în *FA 27, 35*. Sf. Ap. Pavel vorbește despre „pâinea pe care o frângem” (*1 Cor 10, 16*) ca referire categorică la pâinea euharistică. La fel în *Didahia XIV, 1* și în *Epistola Sf. Ignatie către Efeseni XX, a frânge pâine* este fără îndoială o referință cultică la Euharistie¹.

Versiunea latină, copță, siriacă Peshitto a *Faptelor Apostolilor 2, 42*, plasează în mod explicit expresia „în frângerea pâinii și în rugăciuni” în apozitie cu „părtaşia”. Această interpretare este posibilă, dar nu necesară. Cuvântul „părtaşie” sau „comuniune” (κοινωνία) poate însemna mai mult decât o împărtaşire sau o participare la sacrament sau rugăciune, deși Sf. Ap. Pavel în *1 Cor 10, 16* l-a folosit în mod sigur cu sensul de împărtaşire a Bisericii din Trupul și Sângele lui Hristos². În contextul *Faptelor Apostolilor*, părtaşia-comuniune cu Apostolii trebuie să includă împărtaşirea de bunuri comune a membrilor Bisericii și distribuirea acestor bunuri fiecăruia în funcție de necesități. O ilustrare concretă a acestei realități este evidențiată în *FA 6, 1* și urm. unde se vorbește despre „slujirea” zilnică a văduvelor comunității de la mesele comune ale Bisericii. Nu are importanță dacă

¹ Johannes BEHM, „κλάω”, în *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, G. Kittel, G. Friedrich (eds.), vol. III, Verlag Von W. Kohlhammer, Stuttgart, 1938, p. 727-729; Joachim JEREMIAS, *The Eucharistic Words of Jesus*, Macmillan Company, New York, 1955, p. 82-84; Oscar CULLMANN, *Early Christian Worship*, coll. *Studies in Biblical Theology*, 10, London, 1953, p. 14-15, o traducere a celei de-a doua ediții a *Urchristentum und Gottesdienst*, 1950, cu supliment pentru versiunea franceză; Philippe H. MENOUD, „Les Actes des Apôtres et l’Eucharistie”, în *Revue d’histoire et de philosophie religieuses*, XXXIII, 1953, p. 23-26; Foakes JACKSON și K. LAKE (eds.), *The Beginnings of Christianity. Part I. The Acts of the Apostles*, vol. IV, trad. K. Lake and H. Cadbury, Macmillan, London, 1933, p. 28.

² Cuvântul κοινωνία în mod sigur are conotații chiar mai largi în uzanța Noului Testament. A se vedea F. HAUCK, „κοινωνία”, în *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, G. Kittel, G. Friedrich (eds.), vol. III, Verlag Von W. Kohlhammer, Stuttgart, 1938, p. 798-810; H. SEESEMAN, *Der Begriff KOINΩNIA im Neuen Testament, Beihefte zur ZNTW*, 14, 1933; J. Y. CAMPBELL, „KOINΩNIA and its Cognates in the New Testament”, în *Journal of Biblical Literature*, LI, 1932, p. 352-380; G. V. JOURDAN, „KOINΩNIA in 1 Corinthians 10, 16”, în *Journal of Biblical Literature*, LXVII, 1948, p. 111-124.

această slujire la mese se referă la masa cultică sau la agapele care urmau, respectiv la administrarea economică a bunurilor, deoarece cultul și filantropia Bisericii au fost în strânsă legătură. Joachim Jeremias este suficient de îndrăzneț pentru a sugera că cele patru substantive ale vieții comunitare a Bisericii, enumerate în *FA 2, 42*, schițează o secvență din cult, caz în care „*împărtășirea*” este o trimitere la jertfă³.

Este evident că Sfânta Euharistie a fost săvârșită zilnic în Biserica primară din Ierusalim. Nu numai ca această realitate este sugerată prin comparație cu prezența zilnică la templu, dar și prin enunțul din *FA 6, 1* unde se vorbește despre zilnicele acțiuni filantropice de care beneficiau vădulele creștine în cadrul agapelor Bisericii. Ar fi absurd, desigur, să ne întrebăm cum o comunitate religioasă de trei mii de persoane care în scurt timp a crescut la cinci mii și care zi de zi primea noi membrii, ar putea fi așezată la o masă cultică într-o casă-biserică aflată în aglomeratele cartiere ale Ierusalim. Evanghelistul nu se arată cât de puțin preocupat de rezolvarea problemelor numerice create, în comparație cu autorul Pentateuhului care s-a arătat interesat de evidențierea modului în care a fost hrănită și adăpostită mulțimea de evrei pelerini în pustie. El lasă cititorului său libertatea să construiască imaginea unei adunări adăpostite într-o casă sau într-un ansamblu de case (*FA 2, 46*). Se poate imagina o comunitate creștină adunată într-o singură locuință sau în nenumărate ansambluri de case. Putem reconstrui o succesiune de întâlniri și adunări în toate părțile orașului, de la o zi la alta, astfel încât să fie înlesnită comunicarea în scopul convertirii întregului Ierusalim. Doar istoricii moderni se îngrijorează cu privire la astfel de probleme numerice. Scopul autorului *Faptelor Apostolilor* nu a fost acela de a arăta cum au încăput mulțimi de creștini în casele-biserici din Ierusalim. Autorul *Faptelor* a fost preocupat doar să mărturisească împlinirea planului lui Dumnezeu în ceea ce privește răspândirea Evangheliei mântuirii.

În mod evident percepem viața și cultul comunității creștine primare după modul în care sunt prezentate în cartea *Faptele Apostolilor*, ca manifestându-se simultan la două nivele sau mai degrabă pe două tărâmurile de existență: în timp și dincolo de timp. Membrii acestei comunități deși sunt încă iudei, însă cu o nouă înțelegere a Vechiului Testament, rămân în cadrul istoric al religiei instituționalizate a lui Israel. Ei se supun legilor și cultului acestei religii, cult ce se caracterizează prin sacrificii zilnice, sabbat săptămânal și sărbători anuale. Într-adevăr, apostolii sunt descriși în raport cu frații lor iudei ca respectând cu cea mai mare evlavie rânduiala zilnică a ceasurilor de rugăciune de la templu (*FA 3, 1*). Însă interesul lor pentru templu este ceva mai mult decât pentru un loc în care

³ J. JEREMIAS, *op. cit.*, p. 83.

pot să apeleze sau să recurgă la evlavie. Templul este locul principal de proclamare a premăririi lui Iisus „*pe Care trebuie să-L primească cerul până la vremile stabilirii din nou a tuturor celor despre care a vorbit Dumnezeu prin gura sfinților Săi prooroci din veac*” (FA 3, 21). Templul din Ierusalim nu a fost ales ca un loc zilnic de întâlnire numai din punct de vedere pragmatic, întrucât a fost într-adevăr locul cel mai evident din Ierusalim pentru bărbații care doreau să transmită un mesaj care să se bucure de o mare atenție și de prezența unui divers număr de persoane, ci a fost socotit și locul așteptării revenirii Domnului din ceruri, după cum atenționează profetul: „*Iată, Eu trimit pe îngerul Meu și va găti calea înaintea feței Mele și va veni îndată în templul Său Domnul pe Care Îl căutați și Îngerul legământului pe Care voi Îl doriți. Iată, vine!*», zice Domnul”. (Mal 3, 1). În vederea unei astfel de așteptări, ritualurile iudaice și respectarea lor au avut o semnificație tranzitorie și astfel că sfârșitul lor a fost aproape⁴.

Astfel, cultul noului Israel în Hristos –acest cult fiind celebrat de la o casă la alta- a fost descoperit „*în vremurile din urmă*”, vremurile revărsării Duhului Sfânt. În contextul acestei revărsări a „zilelor din urmă”, întrunirile creștine din case, în vederea frângerii pâinii, au fost adevărate anticipări ale ospățului mesianic care se va împlini curând, la sfârșitul timpului. Această asigurare a fost înrădăcinată în cuvintele de instituire și de promisiune de la Cina cea de Taină și actualizată în prezența vie a Domnului înviat, atunci când El „*a fost cunoscut de ei la fângerea pâinii*” (Lc 24, 35), în ziua de Paști. Cultul Noului Legământ se desfășoară între momentul răscumpărător realizat prin Cruce și Înviere și momentul împlinirii răscumpărătoare a celei de-a doua veniri. Deși este în timp, acest cult este într-un sens mai adevărat dincolo de timp. Oscar Cullmann⁵ insistă în mod corect pe această tensiune eshatologică realizată la Cina Bisericii și acordă o atenție deosebită aclamției *Marana tha*, „*Domnul nostru, vino!*”, ca fiind expresivă pentru adevăratul caracter al acestui cult. Această expresie înseamnă atât: „*Vino la noi care suntem adunați în numele Tău*” cât și „*Vino în cele din urmă la sfârșitul veacului*”⁶.

Masa euharistică nu este prin urmare legată de timp și de spațiu, deși ea se săvârșește într-un anume timp și într-un anume spațiu, atunci când Biserica se adună în comuniune. Era zilnică nu datorită unei legiferări juridice precum sacrificiile zilnice de la templu. Nu este nici (deși va fi în curând) asociată cu o întrunire săptămânală, cum ar fi serviciul de la sinagogă. Cu atât mai puțin este o sărbătoare anuală. Din acest motiv este pusă serios în pericol ipoteza mult disputată conform căreia Cina cea de Taină a lui Iisus a fost de fapt o masă de Paști

⁴ Massey Hamilton Jr. SHEPHERD, *The Paschal Liturgy and the Apocalypse*, coll. *Ecumenical Studies in Worship*, 6, John Knox Press, Richmond, 1960, p. 13.

⁵ A se vedea O. CULLMANN, *op. cit.*, p. 13-20; Idem, *Christ and Time*, 1950, p. 155-156.

⁶ M. H. Jr. SHEPHERD, *op. cit.*, p. 13-14.

evreiesc. Această presupunere nu mai putea fi niciodată soluționată, ca de altfel și aceea că Cina cea de Taină a fost un Paște evreiesc foarte mult transformat sau un substitut nou pentru Paștile iudaice. Cina Domnului nu este atât un ritual de comemorare istorică, cu toate că este un ritual ce se împlinește în istorie. Aceasta nu este doar o rememorare anuală a ceea ce a făcut Dumnezeu, ci o trăire prezentă și constantă a ceea ce Dumnezeu a făcut și va face. Contextul ei este urgent, imediat, la fel ca cererea din rugăciunea domnească: Dă-ne pentru astăzi –sau, poate fi, pentru mâine- pâinea noastră. Dar acest astăzi care poate cuprinde în el și ziua de mâine nu poate oare prevesti venirea ultimei zile⁷?

Se înțelege, din această perspectivă, caracterul crucial al controversei de mai târziu (sec. II-III) cu quartodecimanii. Chiar dacă respectarea apostolică a Quartodecimanului ar fi fost la origine, totuși, transformarea cu semnificație creștină a acestei sărbători a fost pe drept suspectată de majoritatea Bisericii ca fiind o practică iudaizantă. Pentru aceasta au legat sărbătorirea evenimentului răscumpărător în timpul-cadru al Legii vechi. Judecata lui Ipolit asupra quartodecimanismului a fost justă⁸:

„Ei au în vedere (numai) ceea ce a fost scris în Lege...Ei nu dau nici o atenție faptului că aceasta a fost promulgată pentru iudei, care s-au pronunțat pentru a ucide Adevăratul Paște. Ceea ce (Legea) s-a răspândit la neamuri și este înțeleasă prin credință, nu strict prin literă⁹”.

Din motive similare, ziua nu poate fi stabilită cu exactitate istorică indiferent dacă porunca de a repeta Cina Domnului –*„Faceți aceasta spre pomenirea Mea”*– este autentică. Aceste considerente rămân valabile și pentru situația în care ziua este văzută în raport cu perioada de tranziție sau intermediară dintre Înviere și A Doua Venire, indiferent dacă prin noțiunea zi se înțelege timp efectiv sau mii de ani. Raționamentul nu este valabil dacă această noțiune este înțeleasă ca directivă legală (articol) a unei noi legi pentru o instituție istorică. Pentru că îi lipsește tocmai enunțarea clară „cât de des” sau „doar atunci când”, Cina Domnului trebuie să fie repetată. Mărturiile Sfântului Apostol Pavel sunt determinante din acest punct de vedere, deși apostolul, când scria *1 Corinteni*, era familiarizat nu numai cu această poruncă de a repeta Cina Domnului, ci și cu rânduiala săptămânală a adunării membrilor Bisericii în zi de Duminică. Vorbind despre Cina cea de Taină, Sf. Ap. Pavel nu o leagă de Paștile iudaic și nici de altă zi calendaristică, ci

⁷ *Ibidem*, p. 14.

⁸ *Ibidem*.

⁹ *Philosophumena or the reputation of all heresies*, vol. 2, London: Society For Promoting Christian Knowledge New York: The Macmillan Co. 1921, VIII, 18, p. 112-113, <<https://archive.org/details/philosophumenaor02hipp>>, 20.02.2014.

o identifică în ceea ce privește timpul numai cu „noaptea în care a fost vândut”. Iar în ceea ce privește explicația lui atât la porunca de a repeta Cina Domnului cât și la semnificația a ceea ce se repetă, el spune doar atât: „*Căci ori de câte ori veți mânca această pâine și veți bea acest pahar, moartea Domnului vestiți până când va veni*” (1 Cor 11, 26)¹⁰.

Celebrarea zilnică a mesei euharistice a creat premisele, în perioada apostolică, unei slujiri săptămânale. Procesul acestei dezvoltări nu a fost unul uniform. Nu avem o evidență a etapelor care au marcat această schimbare. Doar următorul fapt este stabilit, din două surse total independente, că în cadrul generației contemporane cu moartea și Învierea lui Hristos timpul normativ al adunării Bisericii creștine era „*în prima zi a săptămânii*”. Sf. Ap. Pavel, în 1 Corinteni 16, 2, atestă adunare duminicală a Bisericii în îndrumările sale referitoare la ajutoarele pe care el însuși s-a angajat să le adune pentru săracii din Ierusalim. Secțiunea „*cu noi*” din *Faptele Apostolilor* 20, 7 este mult mai explicită: „*În ziua întâi a săptămânii adunându-ne noi să frângem pâinea...*”¹¹.

În ceea ce privește ultima referință, întrebările au fost ridicate în legătură cu perioada de timp în care avea loc frângerea pâinii: sâmbătă seara sau duminică seara. Dacă iudeii calculau o zi de la apusul soarelui până la celălalt apus, înseamnă că întrunirea avea loc sâmbătă seara. Este important să se aibă în vedere această metodă evreiască a calculării zilelor, părăsită ulterior de liturghia creștină, dar pe care neîndoienic se bazează în modul în care ajunul sărbătorii a fost considerat ca aparținând însăși sărbătorii și prin urmare, respectat ca atare. Dar autorul *Faptelor* urmează în general obiceiul elenistic de a socoti ziua de dimineața până dimineața. Astfel în contextul pasajului în cauză, el ia act de intenția apostolului Pavel de a pleca „*a doua zi*”, în zori, care ar fi luni. Fără a avea pretenția că am epuizat complet problema, o lăsăm deschisă, menționând doar că în sursa evanghelistului poate fi implicată metoda evreiască de calculare a zilei, dar aceasta a fost înțeleasă de evanghelist în concordanță cu propriile sale maniere și obiceiuri. În orice caz, adunarea creștinilor în prima zi a săptămânii este prezentată ca una obișnuită. Nu a fost o reuniune extraordinară, ci o vizită de rămas bun a apostolului. Avem în vedere și faptul că în această comunitate (Troa) Sf. Ap. Pavel a stat șapte zile (*FA* 20, 6) și, cu toate acestea, masa euharistică nu a avut loc în ziua în care se adunau iudeii (sâmbăta), ci în cea în care obișnuiau să se adune creștinii (duminică)¹².

¹⁰ M. H. Jr. SHEPHERD, *op. cit.*, p. 14-15.

¹¹ *Ibidem*, p. 15.

¹² F. JACKSON și K. LAKE (eds.), *op. cit.*, p. 255; C. CALLEWAERT, „La synaxe eucharistique à Jerusalem berceau du dimanche”, în *Ephemerides Theologicae Lovaniensis*, XV, 1938, p. 34-47; C.

Transferul de la o celebrare zilnică la una săptămânală nu ar trebui considerată ca datorându-se diminuării interesului creștinilor pentru așteptarea Parusiei Domnului. Acest transfer poate fi explicat numai din motive practice. Creșterea Bisericii atât din punct de vedere numeric, cât și ca extindere geografică, încorporarea în comunitatea creștină atât a neamurilor păgâne, cât și a evreilor, precum și evanghelizarea a tot felul de oameni cu profesii și îndeletniciri diverite, numai acești factori vor face întrunirea zilnică a creștinilor imposibilă, în cazul în care adunarea creștinilor și participarea deplină a tuturor membrilor Bisericii în actele sale de cult era menținută¹³.

Adoptarea ciclului săptămânal al cultului euharistic duminical nu a fost o invenție sau o specificitate venită din partea creștinilor proveniți dintre neamuri, nici o imitare a sabatului iudaic sau un răspuns la „astrologia universală” care a început să popularizeze săptămâna astrală în tot Imperiul Roman din timpul lui Augustus¹⁴. În mod cert, Biserica a adoptat săptămâna din iudaism, socotind zilele numerice așa cum au făcut iudeii, însă indicând vinerea ca pregătire și duminica ca sabat. Această metodă este încă urmată în cărțile liturgice grecești și latine. Există dovezi, chiar dacă târzii, cum întâlnim la Eusebiu al Cezareei, conform cărora creștinii proveniți dintre iudei respectau nu numai sabatul ci și duminica; dar această informație poate fi valoroasă numai în ceea ce privește pe creștinii iudei care au menținut comuniunea cu creștinii proveniți dintre neamuri¹⁵.

Putem presupune că adoptarea prăznuirii săptămânale a Bisericii a apărut din misiunea sa de evanghelizare în sinagogi, unde Moise și profeții „*se citește în fiecare sâmbătă*” (FA 13, 27; 15, 21). Putem crede că primii misionari creștini, după înjghebură unui nucleu de convertiți dintre iudei și neamuri, temători de Dumnezeu, care participau la cultul sinagogal sabatic, îi adunau pe aceștia sâmbătă seara în casele-biserici, când sabatul se încheia, pentru specifica cină rituală creștină. Astfel iudeii convertiți rămâneau netulburați în modul lor obișnuit de a respecta sabatul, iar creștinii proveniți dintre neamuri, care socoteau ziua nu de la apus la apus, ci de la răsărit la răsărit, puteau vedea întâlnirea de sâmbătă seara ca și când ar fi o participare la respectarea sabatului. După cum Biserica din Ierusalim respecta această zilnică participare în templu împreună cu săvârșirea

MARCORA, *La vigilia nella liturgia*, coll. *Archivio Ambrosiano*, VI, Milano, 1954, p. 24-29.

¹³ M. H. Jr. SHEPHERD, *op. cit.*, p. 16.

¹⁴ Francis Henry COLSON, *The Week: An Essay on the Origin & Development of the Seven-day Cycle*, The University Press, Cambridge, 1926, p. 59.

¹⁵ EUSEBIU AL CEZAREEI, *Istoria Bisericească*, Cartea a treia, XXVII, 4, coll. *P.S.B.*, 13, trad., studiu, note și comentarii de Pr. Prof. T. Bodogae, Ed. IBMBOR., București, 1987, p. 129-130; cf. H. J. SCHOPES, *Theologie und Geschichte des Judentums*, Tübingen, 1949, p. 139, care crede că nu este imposibil ca ereticii iudeo-creștini să respecte și duminica.

zilnică a Euharistiei în case, după ce ritualurile templului pentru acea zi erau terminate, tot așa Bisericele misionare din diaspora vor urma să celebreze, după participarea la sinagogă în ziua de sabbat, Cina Domnului în case, când sabbatul era încheiat. Este cel puțin de remarcat faptul că nici Sf. Ap. Pavel și nici secțiunea „cu noi” din *Faptele Apostolilor* nu vorbesc, încă, despre o zi a Domnului. Ei continuă să folosească terminologia iudaică: prima zi a săptămânii¹⁶.

O astfel de reconstrucție rămâne, cu toate acestea, pur ipotetică. Aceasta nu poate fi nici afirmată, dar nici negată de dovezile existente. În conformitate cu *Faptele Apostolilor* prima predicare a Evangheliei în sinagogă a avut loc în Ierusalim deodată cu disputele dintre Sf. Ștefan și membrii sinagogilor vorbitoare de greacă din orașul sfânt. Sfântul Arhidiacon Ștefan atacă cele mai prețuite instituții ale iudaismului: pământul sfânt, Legea și Templul. Cu toate acestea discursul său de apărare nu conține nici o polemică specială împotriva sabbatului, deși această chestiune putea fi foarte bine implicată, întrucât acuzațiile oficiale menționate împotriva lui au fost „că l-am auzit zicând că Acest Iisus Nazarineanul va strica locul acesta și va schimba datinile pe care ni le-a lăsat nouă Moise” (FA 6, 14)¹⁷.

O controversă înverșunată a apărut în Biserica apostolică datorită zelului iudaizanților centrat în principal pe probleme de circumcizie și norme alimentare. Există mult mai puține dovezi despre dezbateri aprinse asupra păzirii sabbatului. Cu toate acestea, respectarea sabbatului a fost la fel de mult un semn distinctiv al iudaismului, după cum au fost și celelalte două probleme controversate. Lipsa dezbaterilor aprinse asupra păzirii sabbatului se pot datora și faptului că adunările cultice creștine se desfășurau în alte zile decât sabbatul și prin urmare chestiunea sabbatului nu reprezenta o atât de dureroasă problemă pentru conștiința evreiască. Nu ziua care trebuia respectată i-a tulburat pe iudaizanți, ci participarea amestecată la o masă comună atât a creștinilor tăiați împrejur cât și a celor netăiați împrejur. Cu toate acestea problema sabbatului nu putea fi ignorată. Converteții dintre neamuri fiind eliberați de obligația față de lege au fost astfel eliberați și față de păzirea sabbatului. Într-un puternic avertisment adresat creștinilor coloseni, Sf. Ap. Pavel afirmă: „Nimeni deci să nu vă judece pentru mâncare sau băutură, sau cu privire la vreo sărbătoare sau lună nouă sau la sâmbete” (Col 2, 16; Gal 4, 10). Dacă luăm în considerare dovezile din *Faptele Apostolilor*, iudeii converțiți la creștinism nu au reușit să rămână mult timp în relație bună cu foștii lor confrați de sinagogă¹⁸.

În orice caz, nu există dovezi indiferent de sursele creștine din perioada apostolică sau post-apostolică din care să reiasă că ritualul euharistic duminical a

¹⁶ M. H. SHEPHERD, *op. cit.*, p. 16-17.

¹⁷ *Ibidem*, p. 17.

¹⁸ *Ibidem*, p.17-18.

fost vreodată considerat a fi ca o prelungire sau substituire a a legii iudaice privind sabatul. Adoptarea de către Biserică a primei zile a săptămânii nu se bazează nici pe un exemplu sau poruncă a lui Iisus și nici pe vreo decizie sau decret al sinodului apostolic, din câte cunoaștem până în prezent. Atunci când, până la sfârșitul primului secol, cel târziu, Biserica a început să reflecteze asupra stării de fapt petrecute, numele de „ziua Domnului” era deja fixat în uzanțe, în întreaga Biserică (cf. *Apoc 1, 10*)¹⁹. Această zi a Domnului era elogiată în cea mai clară antiteză cu sabatul iudaic. Cu multă convingere Sf. Ignatie al Antiohiei afirmă:

„Așadar, cei care au trăit în rânduielile cele mai vechi și au venit în nădejdea cea nouă, să nu mai țină sâmbăta, ci duminica, în care și viața noastră a răsărit, prin El și prin moartea Lui, pe care unii o tăgăduiesc. Prin taina aceasta am primit credința și de aceea suferim, ca să fim găsiți ucenici ai lui Iisus Hristos, singurul nostru Învățător”²⁰.

Elementul principal de reținut în afirmațiile Sf. Ignatie este că ținerea sabatului și viața răsărită în ziua Domnului sunt expresii ce pun în contrast iudaismul și creștinismul. Ba mai mult, viața răsărită în ziua Domnului este actualizată până la suferința de cei ce sunt ucenicii lui Iisus, ca urmare a tainei răscumpărătoare care a fost realizată prin moartea și învierea Domnului. Sărbătorirea zilei Domnului concentrează în ea același caracter și semnificație ca acele zilnice celebrări din casele-biserici ale Ierusalimului, celebrări ale primelor zile dintre Înviere și A Doua Venire a Domnului, caracterizate de așteptare plină de bucurie. Dar această sărbătorire caracterizată de așteptare este îmbogățită, prin două generații, de experiența părtășiei și comuniunii în suferințele Domnului Hristos²¹.

Asupra unui lucru Biserica a fost pe deplin încredințată acum când Templul fusese distrus iar separarea ei de sinagogă a fost definitivă și anume faptul că Legea Vechiului Legământ, incluzând sabatul, a servit scopului său tranzitoriu și s-a împlinit în Hristos. Astfel sunt înțelese tradițiile Evangheliei cu privire la disputele lui Iisus cu autoritățile religioase iudaice despre respectarea sabatului: „Ci grăiesc vouă că mai mare decât templul este aici. Dacă știți ce înseamnă: «Milă

¹⁹ A se vedea *Învățătură a celor doisprezece Apostoli*, cap. IV, 1, coll. *P.S.B. 1 : Scrierile Părinților Apostolici*, trad., note și indici de Pr. D. Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1979, p.31; SF. IGNATIE TEOFORUL, *Epistola către Magnezieni*, cap. IX, 1, coll. *P.S.B. 1: Scrierile Părinților Apostolici*, trad. note și indici de Pr. D. Fecioru, Ed. IBMBOR, București, 1979, p. 167; EUSEBIU DE CEZAREEA, *op. cit.*, Cartea a patra, XXIII, 11, p. 173-174; apologeți precum Sf. Iustin Martirul și Filosoful sau Tertulian folosesc de multe ori în apologiile lor către păgâni numele păgân de ziua soarelui.

²⁰ SF. IGNATIE TEOFORUL, *op. cit.*, p. 167.

²¹ M. H. SHEPHERD, *op. cit.*, p.18.

voiesc, iar nu jertfă», n-ați fi osândit pe cei nevinovați. Că domn este și al sâmbetei Fiul Omului” (Mt 12, 6-8). Hristos este realitatea pe care sabbatul (ca de altfel și templul) o prefigurează, sau pentru a folosi cuvintele Sf. Ap. Pavel din *Epistola către Coloseni 2, 16-17* pasajului citat mai sus unde afirmă că toate acestea, „sărbătoare sau lună nouă sau...sâmbete”, „sunt umbră celor viitoare, iar trupul (este) al lui Hristos”²².

Scriind Bisericii eterogene din Roma, alcătuită din creștini proveniți dintre iudei și dintre neamuri, Sf. Ap. Pavel clarifică într-un mod remarcabil noua situație precum și contextul diferitelor obiceiuri creștine revelate în moartea și învierea lui Hristos. Cinstea acordată unei zile nu este diferită de cinstea acordată pentru orice zi, doar cu condiția ca aceasta să fie cinstită de dragul Domnului. Același pricipiu se aplică și mâncării, indiferent de mâncare dacă este luată cu mulțumire:

„Unul deosebește o zi de alta, iar altul judecă toate zilele la fel. Fiecare să fie deplin încredințat în mintea lui. Cel ce ține ziua, o ține pentru Domnul; și cel ce nu ține ziua, nu o ține pentru Domnul. Și cel ce mănâncă, pentru Domnul mănâncă, căci mulțumește lui Dumnezeu; și cel ce nu mănâncă, pentru Domnul nu mănâncă și mulțumește lui Dumnezeu. Căci nimeni dintre noi nu trăiește pentru sine și numeni nu moare pentru sine. Că dacă trăim, pentru Domnul trăim și dacă murim, pentru Domnul murim. Deci și dacă trăim și dacă murim, ai Domnului suntem. Căci pentru aceasta a murit și a înviat Hristos, ca să stăpânească și peste morți și peste vii” (Rom 14, 5-9)²³.

Evangeliiile furnizează o nouă perspectivă despre realizarea sabbatului în Hristos. Este demn de remarcat faptul că Sf. Ev. Matei prefațează redarea conflictului dintre Iisus și farisei asupra respectării sabbatului (citat anterior) prin proclamația: „Veniți la Mine, toți cei osteniți și împovărați și Eu vă voi odihni pe voi” (Mt 11, 28). Adevărata odihnă a sabbatului este acum revelată în Hristos. Vechea creație este desăvârșită. Noua creație este totodată în lucrare. Astfel, în locul odihnei Domnului, a patra Evanghelie abordează un conflict asemănător între Iisus și iudei prin conceptul de lucrarea Domnului. După vindecarea unui paralytic în sabbat, „iudeii prigoneau pe Iisus și căutau să-l omoare, că făcea acestea sâmbăta. Dar Iisus le-a răspuns: Tatăl Meu până acum lucrează și Eu lucrez” (In 5, 16—17). Astfel odihna Domnului prin lucrarea creației, în măsura în care este sărbătorită în sabbat, pierde toată semnificația. Această odihnă este mai degrabă re-creativă, o lucrare mântuitoare a lui Dumnezeu prin Fiul Său care face toate zilele punde de odihnă, fapt care se realizează în Hristos și care va fi desăvârșit atunci când Hris-

²² *Ibidem*, p.18-19.

²³ *Ibidem*, p. 19.

tos va împăca toate lucrurile în Sine și va da împărăția Tatălui²⁴. Comentariul lui Origen la pasajul iohanic citat este edificator, demonstrând

„că în acest veac nu există un Sabat în care Dumnezeu se odihnește, ci El veghează –neconținut- asupra mersului lumii și a destinului neamului omenesc. Căci de la început El a făcut ființele și a creat substanțele, în așa număr încât în înțelepciunea Sa de Creator le știe până la desăvârșirea lumii, cum zice Scriptura, «până la sfârșitul veacului». El nu încetează a acționa asupra lor prin Providența Sa și prin Iconomia Sa. Este și un Sabat, în care Dumnezeu se odihnește de toate lucrurile Sale, veacul viitor, când nu mai este «durere, întristare și suspin și Dumnezeu va fi toate întru toți»²⁵.

Odihna eshatologică a sabatului a făcut obiectul unui ingenios fragment de exegeză al *Psalmului 94*, 12 de către autorul *Epistolei către Evrei 3*, 7-4, 13. Odihna lui Dumnezeu din ziua a șaptea nu se referă la actul creației deoarece Dumnezeu a terminat lucrările Sale de la întemeierea lumii. Nu s-ar putea referi nici la odihna istorică a poporului lui Dumnezeu în pământul Cananului, după pribegia prin pustie, căci acolo au rămas mulți dintre cei care s-au împietrit prin neascultare. Astfel, „s-a lăsat altă sărbătoare de odihnă poporului lui Dumnezeu... Să ne silim deci să intrăm în acea odihnă” (*Evr 4*, 9,11)²⁶.

Fundamentul este astfel prevăzut pentru interesul post-apostolic în tipologia numerelor șapte și opt (octava), unde este pusă împreună adevărata relație dintre istorie și eshatologie, creație și sfârșitul lumii, sabbat și duminică, deoarece acestea sunt înțelese acum prin moartea și învierea lui Hristos. Indiciul exegetic pentru această tipologie numerică este *versetul 4* al *Ps 89* care vorbește despre o mie de ani ca o zi înaintea ochilor lui Dumnezeu (*cf. 2 Petr 3, 8*). Cele șapte zile ale creației prezentate de *Facere 1* au fost într-adevăr acceptate ca reprezentând șapte mii de ani. Astfel primii șase mii dintre aceștia semnifică istoria lumii, iar a șaptea mie sau sabbatul reprezintă mileniul ce precede judecata finală. A opta zi sau octava, cu care începe noua săptămână, deschide nesfârșita zi a veacului viitor. Dar ziua a opta este în același timp și prima zi a săptămânii, ziua învierii lui Hristos, ziua care prefigurează învierea de obște de la sfârșitul lumi. Rădăcinile acestei tipologii trebuie căutată în tradiția apostolică care stă la baza întregii sche-

²⁴ A se vedea pentru această secțiune Jean DANIELOU, *The Bible and the Liturgy*, University of Notre Dame Press, 1956, p. 222 și urm.; Oscar CULLMANN, „Sabbat und Sonntag nach dem Johannesevangelium «Εως ἄρτι (Joh. 5: 17)»” în *In Memoriam Ernst Lohmeyer*, W. Schmauch (ed.), 1951, p. 127-131.

²⁵ ORIGEN, *Omilii la Cartea Numeri*, XXXIII, 4, coll. *P.S.B. 6: Scrieri alese. Partea întâi*, trad. de Pr. Prof. T. Bodogae, Pr. Prof. Nicolae Neaga și Zorica Lațcu, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 1981, p. 202.

²⁶ M. H. SHEPHERD, *op. cit.*, p. 20.

me a viziunii triumfului lui Hristos, așa cum este înfățișată în *Apocalipsă* –această viziune care a fost descoperită în ziua Domnului și care va fi prezentată mult mai în detaliu în partea a doua a cărții. Este tradiția bătrânilor pe care i-a văzut Ioan, ucenicul Domnului, tradiție pe care *Papias* adunat-o cu mult zel în „*Expunere la profețiile Domnului*” transmisă lui Irineu²⁷. Există, de asemenea, o tradiție cunoscută de *Sf. Iustin Martirul și Filosoful* care a acceptat paternitatea apostolică iohaneică a *Apocalipsei*²⁸. *Epistola zisă a lui Barnaba 15* afirmă:

„*Despre sâmbătă vorbește la începutul facerii lumii: «Și a făcut Dumnezeu în șase zile lucrurile mâinilor Lui și le-a sfârșit în ziua a șaptea și s-a odihnit în ea și a sfințit-o». Luați aminte, fiilor, ce vor să spună cuvintele: «Le-a sfârșit în șase zile». Vor să spună că Dumnezeu va sfârși totul în șase mii de ani; că o zi la Dumnezeu este o mie de ani... «Și s-a odihnit în ziua a șaptea». Cuvintele acestea vor să spună: Când va veni Fiul Lui, va pune capăt timpului fărâdelegii, va judeca pe cei necredincioși și va schimba soarele, luna și stelele; atunci se va odihni cu slavă în ziua a șaptea... În sfârșit le mai spune: «Lunile cele noi ale voastre și sâmbetele nu le sufăr». Iată ce vrea să spună: «Nu-mi plac sâmbetele de acum, ci sâmbăta aceea pe care am făcut-o, în care, după care mă voi fi odihnit de toate, voi face început zilei a opta, care este începutul altei lumi». De aceea, sărbătorim cu bucurie ziua a opta, după sâmbătă, în care Hristos a înviat și, după ce s-a arătat, s-a înălțat la ceruri²⁹».*

Tocmai atunci când eliminăm învelișul de milenarism –ceea ce mai târziu părinții au considerat că este destul de ușor de făcut prin interpretarea textului cu ajutorul metodei alegorice- celebrarea primară a tainei răscumpărătoare rămâne intactă.

„*Când vă adunați în duminica Domnului, frângeți pâinea și mulțumiți... Că Ție este puterea și slava în veci. Să vină harul și să treacă lumea aceasta! «Osana Dumnezeului lui David!» Dacă este cineva sfânt, să vină! Dacă nu este, să se pocăiască! «Maran atha» Amin. Profeților, însă, îngăduiți-le să mulțumească atât cât vor³⁰».*

²⁷ IRINEU, *Adversus Haeresis*, V, 33, 4.

²⁸ SF. IUSTIN MARTIRUL ȘI FILOZOFUL, *Dialog cu iudeul Tryfon*, cap. LXXXI, coll. P.S.B. 2: *Apologeți de limbă greacă*, trad., introd. și indice de Pr. Prof. T. Bodogae, Pr. Prof. Olimp Căciulă, Pr. Prof. D. Fecioru, Ed. I BMBOR, București, 1980, p. 189-190.

²⁹ *Epistola zisă a lui Barnaba*, cap. XV, 3-9, coll. P.S.B. 1: *Scrierile Părinților Apostolici*, trad. note și indici de Pr. D. Fecioru, Ed. IBMBOR, București, 1979, p. 132-133.

³⁰ *Învățătură a celor Doisprezece Apostoli...*, cap. XIV, 1; X, 5-6, p. 31, 30.

Prizonier în propria țară. Pr. Martir Dimitrie Bejan (1909-1995)

Drd. Maricel URSUȚU

Abstract:

Healed by all the complexes with which we are infesting from the outside, we must recover in our collective, ancestral and national memory, the fighters, the heroes, the martyrs, the saints, to set us the way forward, because we betrayed and sold on nothing we were: in Yalta (February,4-12,1945) and Malta (December,2-3,1989). In other words, liturgical and historical: «Remember!» Without becoming the apologists of a course of thought and action that is eminently Christian, we allow a historical-nationalist reflex (until the love of nation and country has been declared a crime and punished as) and make a necessary memory of a Church personality, Father Martyr DIMITRIE BEJAN, a model of culture, moral rectitude and spiritual experience. The subject of this present paper is relevant since it attempts to highlight the answer of the Church to the numerous and more and more insidious postmodernist challenges, complex and tragic through its desperate effort to limit its own disintegration, but also as a stage in a redefinition which is beyond the scope of human knowledge.

Keywords:

martyr, historical, memory, church, knowledge

1. Trecutul în oglinda spartă a prezentului

Poate nu nepăsarea, ci doar o formă involuntară de impusă ignoranță, ne face să mai rămânem cu pete albe pe răbojul neștiuților martiri creștini ai neamului, victime ale Gulagului și Securității, dar veșnici biruitori prin Hristos ai terorii. „Rolerii” din coloana a V-a, poziționați strategic în organizațiile de serviciu, sunt urmașii ideologici ai abominabilei „elite” a comuniștilor aduși pe tancuri de ocupații sovietici din august 1944, cei care, împreună cu comuniștii locali, au instituit cea mai cruntă teroare asupra poporului român odată cu preluarea prin

fraudă a puterii, având în sarcină circa un milion de victime, morți, schingiuiți, suprimați în regim de exterminare în Siberia și ulterior, în noile lagăre comuniste din România. Ei bine, această minoritate caută, din nou să impună și să condamne poporul - din care dovedește acum, prin chiar aceste măsuri restrictive, că nu face parte—linii directoare în ceea ce privește scrierea adevăratei istorii naționale, laice și eclesiale, pentru că, urmând interesele unui context manipulatoriu, adevărul istoric după sintagma lui Voegelin „politically correct” trebuie să fie denaturat, fie împiedicat să fie rostit.

De altfel, o caracteristică a statelor totalitare, dar mai ales în cele de orientare marxistă¹, o reprezintă transformarea Serviciilor de informații în structuri represiv-punitivă, așa cum au fost C.E.K.A.² lui Lenin transformată în NKVD -ul care avea să atingă apogeul sub Stalin, devenind apoi, din 1954, K.G.B.³. În România, după desființarea Siguranței (DGSP), o divizie a NKVD, SMERȘ⁴ condusă până în 1948 de col. Alexandru Nikolski (Boris Grümberg) avea să creeze Securitatea, instituție care avea scopul de a înlocui vechile structuri ale Siguranței. Oficial, Prezidiul M.A.N. a R.P.R., prin Decretul 221/30 aug.1948, înființează DGSP (Direcția Generală a Securității Poporului) pentru „apărarea cuceririlor democratice și de a asigura securitatea R.P.R. împotriva dușmanilor interni și externi”, primul ei director fiind Gheorghe Pintilie (Panteleimon Bodnarenko).

În România, sovietizată masiv după 1945, noul regim nu ar fi rezistat fără un puternic aparat de represiune și abuzuri care abia după douăzeci de ani de teroare au ieșit la iveală. După moartea lui Gheorghiu Dej (19 mart. 1965) Securitatea este „decapitată” la Congresul al IX-lea, prin alegerea lui Drăghici (la 25 iul.

¹ „Marxismul a fost, după cum spunea cândva Leszek Kolakowski, cea mai mare fantasmă filosofică a timpurilor moderne. A fost un gigantic mit politic manicheist, un scenariu major al modernității [...] care a făgăduit mântuirea prin intermediul distrugerii unui sistem bazat pe dominație, exploatare și alienare. Proletariatul, în această viziune soteriologică, a fost mântuitorul universal, sau, cum spunea tânărul Marx, clasa mesianică a istoriei”. Vladimir TISMĂNEANU, cap.2: Secolul lui Lenin, în *Diavolul în istorie. Comunism, fascism și câteva lecții ale secolului XX*, trad. Marius Stan, Col. Istorie contemporană, Ed. Humanitas, București, 2013, p.108. A se vedea și Raymond Aron, *The Opium of the Intellectuals*, introd. Harvey C. Mansfield, Transaction, New Brunswick, New Jersey, USA, 2001, p. 7.

² Înființată la 7 dec.1917, ordinul guvernului sovietic îi stipula ca direcție de acțiune „lupta împotriva dușmanilor poporului.” George LEGGETT, *CEKA: poliția politică a lui Lenin. Comisia extraordinară panrusă pentru Combaterea Contrarevoluției și Sabotajului*, trad. Felicia și Marius Ienculescu Popovici, Ed.Humanitas, București, 2000, p. 53-54.

³ Gheorghe BUZĂTU, *Războiul Mondial al spionilor 1939-1989*, Ed. BAI, Iași, 1991, pp. 24-24. Idem, *Din istoria secretă a celui de-al doilea război mondial*, 2 vol., vol. II, Ed. Enciclopedică, București, 1995, p. 565.

⁴ Idem, *România sub imperiul haosului 1939-1945. Studii și documente*, vol. 2, Centrul de Istorie al Românilor „Constantin C. Giurescu”, Ed. RAO, București, 2007, pp. 491- 500.

1965) ca membru al Secretariatului C.C., fostul agent NKVD fiind înlocuit cu ilegalistul Cornel Onescu, un fidel al lui Ceaușescu⁵. Pentru a evidenția abuzurile perioadei Dej, dar vizându-l direct pe Alexandru Drăghici, Ceaușescu apelează la Vasile Patilinet pentru înființarea unei Comisii de cercetare și elaborare a unui *Raport de condamnare a cultului personalității lui Dej și a consecințelor lui*, îndeosebi orientată pe asasinarea lui Lucrețiu Pătrășcanu și a lui Ștefan Foriș.

Fiind dirijată de consilierii sovietici până în 1958, Securitatea a fost subordonată unui Partid unic înarmat cu o „viziune bazată pe exclusivism, dogmatism feroce și suspiciune la nivel național”⁶, de aceea, după modelul creatorilor ei, apelează la „teroarea generalizată: sute de mii de arestări, deportări în lagărele de muncă forțată și, nu în ultimul rând, asasinate”⁷. Aceasta este perioada istorică în care, unul dintre așa-numiții „dușmani ai poporului”- Părintele Dimitrie Bejan, își trăiește dramatica viață înscrisă ca propriul episod din drama unui întreg popor.

2. Martiriul ca alternativă existențială

Personalitate complexă și, din păcate, încă prea puțin cunoscută, Părintele Dimitrie Bejan este un caz simptomatic pentru situația intelectualului român de după cel de-al doilea Război Mondial. Viața acestui om, simplu la port, dar cu o minte scilpitoare și bun prieten al marilor intelectuali din perioada interbelică, poate fi descrisă ca o adevărată saga a suferinței asumate și convertite în lumină interioară și în bucurie a credinței. Destin unic și veritabil model pentru generația tânără actuală, Părintele Dimitrie Bejan, deși a petrecut puține clipe în libertate, viața consumându-și-o în mare măsură în captivitate, mai întâi în Gulagul rusesc, iar mai apoi, în cel din propria-i țară, a reușit ceea ce foarte puțini oameni pot: anularea prăpastiei dintre suferință ca dezumanizare și suferința ca umanizare.

Părintele Dimitrie Bejan s-a născut pe 26 octombrie 1909, la Hârlău, jud. Iași. A urmat cursurile Seminarului Teologic Ortodox „Veniamin Costachi” din Iași (actuala Facultate D. Stăniloae), apoi Facultatea de Teologie și în paralel, Facultatea de Istorie din București. A avut astfel parte de mari dascăli, ca Nichifor Crainic și Nicolae Iorga. Cu Nicolae Iorga se întâlnea nu numai la cursuri ci și la Hârlău, unde Iorga avea un bun prieten, protopopul locului. După absolvirea celor două facultăți, a avut burse de studii post-universitare la Ierusalim și Atena.

⁵ A se vedea, de exemplu, „Raportul cu privire la activitatea Direcției I pe anul 1969.” CNSAS, Elis NEAGOE-PLEȘA, Liviu Pleșa, Florica DOBRE (coord.), *Securitatea. Structuri-cadre. Obiective și metode, vol. II (1967-1989). Documente inedite din arhivele secrete ale Comunismului*, Ed. Enciclopedică, București, 2006, p. 384- 405.

⁶ V. TISMĂNEANU, *op. cit.*, p. 100.

⁷ CNSAS, E. NEAGOE-PLEȘA, L. PLEȘA, F. DOBRE (coord.), *op. cit.*, p. 5.

La întoarcere, a devenit asistent universitar la catedra lui Iorga, în același timp a predat istoria și la Liceul „Carmen Silva” din București. Apoi, s-a înscris în echipele de cercetare sociologică ale Prof. Dimitrie Gusti, cu care a venit în Basarabia, între 1930-1935, perioadă redată în volumul „Hotarul cu cetăți”⁸ unde prezintă secvențe istorico-memorialistice, impresii de călătorie, observații sociologice despre Basarabia perioadei interbelice. S-a înscris, în spiritul antibolșevic al epocii, în Mișcarea Legionară, alături de cele mai strălucite minți ale culturii române, pe care le reîntâlneștem mai târziu în lagărele de detenție. La începutul celui de-al doilea Război Mondial, s-a înrolat în armată ca Preot militar și se întoarce în Basarabia.

Părintele Dimitrie a fost martor în ziua de 6 septembrie 1940, în fața a douăzeci de persoane, ofițeri superiori, când Patriarhul Nicodim al României a primit Jurământul de credință al Regelui Mihai I al României, pe care l-a uns atunci ca Rege al Românilor. Era prezent alături de Mareșalul Antonescu, cel care împreună cu P.S. Episcop al Armatei, General de Brigadă Partenie Ciopron (1937-1948)⁹, în august 1941 treceau Nistrul, realizând astfel prima parte a *Planului activităților misionare militare*, iar prin Misiunea Bisericii Ortodoxe în Transnistria, prin planul activităților civile similare, realizau o adevărată „Cruaadă contra bolșevismului”. La Sevastopol a fost decorat de Rege, primind „Coroana României” cu panglică de cavaler. A fost avansat în gradul de maior, în octombrie 1941 fiind în mijlocul soldaților la Odessa, unde se săvârșește prima slujbă arhierască în capitala dezrobită a Transnistriei¹⁰. Misiunea reprezenta o prioritate religioasă și națională în același timp¹¹, Ministerul Cultelor adresând o serie de scrisori Mitropolitului Irineu al Moldovei, în care sublinia necesitatea conștientizării misiunii preoților detașați în Transnistria, care „trebuie să ajute cu cuvântul și cu fapta”¹². O altă scrisoare, Adresa 39542/27 ianuarie 1942, comuni-

⁸ Dimitrie BEJAN, *Hotarul cu cetăți. Cum se distruge un neam*, Ed. Doxologia, Iași, 2010.

⁹ Aceștia, între care se număra și Pr. Maior Dimitrie Bejan, erau organizați într-un Corp de Armată aparte, așa cum fusese prevăzut în Legea din 20 iulie 1921, promulgată prin Înalțul Decret Regal nr. 3.378 (MO 6 aug. 1921), și în Legea și Regulamentul de organizare a clerului militar, promulgată prin Înalțul Decret din 18 iunie 1924, cu privire la primirea în cadrele Armatei a preoților activi „de orice rit, pentru necesitățile confesionale și ale dezvoltării sentimentului religios”. Prin aceeași lege era în mod oficial instituit Inspectoratul Clerului Militar având în frunte un episcop militar, cu sediul eparhiei stabilit inițial în București. Cf. Aurel PENTELESCU, „Înființarea Episcopiei Armatei. Episcopii militari”, în rev. *Armata și Biserica*, nr. 4/1996, p. 176. Ibidem, *Revista de Istorie Militară*, nr.3 (20)/ 1993, p. 38.

¹⁰ Pr. Dr. Petru PINCA, *Partenie Ciopron (1896-1980). Episcop al Armatei Române (1937-1948). Viața și activitatea*, în rev. *Altarul Reîntregirii*, Anul 2007, nr. 2, pp. 205-206.

¹¹ A. PENTELESCU, *op. cit.*, p. 296.

¹² Arhiva Mitropoliei Moldovei și Bucovinei, Dosar nr. 135/1941, apud Pr. Conf. Dr. Ion VICOVAN, „Contribuția Mitropoliei Moldovei la „Misiunea” din Transnistria (1941-1944)”, în

ca Statutul personalului care urma să se deplaseze în Transnistria¹³. **Misiunea din Transnistria¹⁴ a reprezentat un exemplu excepțional de dăruire, de patriotism și credință neștrămutată. Realizările Mitropoliei Bucovinei sub păstorirea lui Visarion Puiu, „călugărul ostaș”¹⁵, în doar cinci ani „erau de-a dreptul neașteptate”¹⁶.**

Dar, vremuri tulburi și nori negri se abătuseră iarăși asupra Țării Moldovei, căci alte răni adânci provocate de ororile unui război ce părea că nu se mai sfârșește, aduc lacrimi amare, lacrimi de sânge pe altarul neamului românesc. Astfel, prin raptul teritorial al Pactului secret Ribbentrop-Molotov din 1939, Basarabia și Bucovina de Nord sunt smulse din România cu brutalitate, și prin nota ultimativă din 26 iunie 1940 „autoritățile românești, inclusiv cele bisericești au fost obligate să se retragă”¹⁷ vremelnice, deoarece tăvălugul istoriei a făcut ca pentru o scurtă perioadă, din 22 iunie 1941 și până în vara anului 1944, teritoriile răpite să revină la Patria mamă.

3. Bucuriile suferinței

Preotul maior Dimitrie Bejan cade prizonier în februarie 1943, datorită unui eveniment istoric: la Comandamentul feldmareșalului Friedrich W. E. von Paulus, comandantul Armatei a VI-a germane, după cumplita Bătălie de la Stalingrad, la 31 ian. 1943¹⁸ se predă rușilor cu tot cu armată.

Înfruntând cinci ani detenția din lagărele rusești, de la fosta mănăstire Oranki¹⁹ - transformată în lagăr de ofițeri prizonieri aduși din toate țările - până în Karaganda, la minele de cărbuni lângă China, de la tăiat pădurile Bielorusiei, la descărcat vagoane pe Volga, de la măturatul străzilor Moscovei, la construcții în orașul Kiev, a cunoscut munca istovitoare, înjositoare, dar și comunismul ateu la el acasă, cât și omul nou sovietic. Părintele maior Dimitrie Bejan a suferit cumplit

rev. *Teologie și Viață*, Anul XV (LXXXI), Serie nouă, nr. 1-6, 2005, p. 297.

¹³ *Idem*, Adresa 39452 / 27 ian, în Dosarul 135/1941, *Ibidem*.

¹⁴ Unii istorici (Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu), consideră că ea s-a înființat la Odessa, alții (col. D. Stavarache, istoricul Adrian Nicolae Petcu) la Tiraspol.

¹⁵ Ierom. Mihail DANELIUC, *Mitropolitul Visarion Puiu, șapte decenii de la instalarea sa în scaunul mitropolitan de la Cernăuți*, în rev. *Teologie și Viață*, nr. 1-6, Serie nouă Anul XV (LXXXI), 2005, p. 345.

¹⁶ ANTONIE PLĂMĂDEALĂ, *Clerici creatori de cultură și spiritualitate încrușișându-se pe malurile Prutului*, în rev. *Telegraful român*, nr. 2, 1993, p. 16.

¹⁷ Pr. Prof. Dr. Mircea PĂCURARIU, *Basarabia, aspecte din istoria Bisericii și a neamului românesc*, Ed. Trinitas, Iași, 1999, p. 119.

¹⁸ Cf. Anthony BEEVOR, *Stalingrad*, trad. Delia Răzdolescu, Ed. RAO, București, 2005, p. 205-207.

¹⁹ Dimitrie BEJAN, *Oranki-Amintiri din captivitate*, Ed. Tehnică, București, 1998.

în prizonierat, în tăcere, căci a știut că suferința, ca și binele, este de la Dumnezeu și Creștinismul s-a născut tot din suferință și durere. Eliberat din lagăr, în 1948, se întoarce în țară unde fusese deja declarat mort pe front. A fost întrebat de mecanicul de locomotivă, atunci când a fost eliberat, când se pregătea să vină acasă cu trenul Cluj-Iași: „de unde vii?” la care a răspuns, „vin din Rai! Nu vezi că strălucesc?”

Spunea Părintele: „primește suferința ca din mâna lui Dumnezeu și crucea vieții se transformă în bucurie.”²⁰

4. Prizonier în propria țară

Ajuns în țară, ca participant în lupta antisovietică, un tribunal militar din București îl condamnă la detenție pe viață, din care execută douăzeci și cinci de ani. Astfel începe calvarul detenției din România, unde trece pe la Jilava, Văcărești, Aiud, Canal, minele de la Cavnic (1948-1956), Bărăgan, Răchitoasa (1956-1958) și, din nou Aiud (1958-1964). În detenție, întreține strânse legături cu mari personalități ale culturii române: Nichifor Crainic, fostul său profesor, Radu Gyr, Gabriel Țepelea, Ion Popovici, Mircea Vulcănescu, Radu Sturdza, Dimitrie Ghica, Nicolae Mavrocordat, Paul Zarifopol, Benedict Ghiuș, Dumitru Stăniloae, Arsenie Papacioc, Adrian Marino.

Este condamnat de puterea comunistă la 8 ani detenție grea (la Minele Cavnic) pentru activitatea legionară, în realitate pentru rostirea unui adevăr sub forma unei afirmații patriotice: „Bucovina și Basarabia sunt provincii românești!”. În loc să fie eliberat, în 1956 este trimis cu domiciliu forțat în Ialomița, la Răchitoasa²¹, o localitate din Bărăgan plasată ca într-o sumbră premoniție lângă lagărul de muncă al deportaților bănățeni de la Luciu-Georgieni. Aici trăiește cu o demnitate și simplitate dusă la extrem, o viață creștină aflată sub vigilența Securității. La fel ca azi, inversarea axiologică pe toate planurile era evidentă, dar, deosebit de grav, ulterior se declanșează epurările, adică eliminarea pe criterii de clasă și apartenență politică a celor considerați inoportuni. În instituțiile administrative, în învățământ, armată, justiție, indiferent de competența avută, oamenii vechi au fost înlocuiți cu alții noi, fideli noii puteri.²² Incultura și mediocritatea sunt ridicate

²⁰ Idem, *Bucuriile suferinței. Evocări din trecut* I, Ed. Cartea Moldovei, Chișinău, 1995, p. 19.

²¹ În paginile din lucrarea „*Satul Blestemat*” Părintele Dimitrie Bejan aduce în prim-plan imaginea tragică a deportatului și suferințele deportării din Bărăgan. Fiecare familie a primit 1.000 de metri pătrați și un ordin: „Faceți-vă case. Pământul e aici, iar stuful în bălți”. Dimitrie BEJAN, *Satul blestemat*, Ed. Credința Strămoșească, Iași, 2006.

²² În lucrarea „*Vifornița cea mare*”, descriind perioada istorică dintre anii de după Război, între 1949-1956, Părintele Bejan face o radiografie acidă a instaurării noului regim comunist aflat

la rangul de virtuți. Obstinația cu care comunismul a înțeles să se împotrivescă Bisericii, se vedește și prin măsurile luate în anul 1959, prin Decretul 410, când 62 de mănăstiri vor fi închise și mulți monahi obligați să reintre în viața civilă.

Rearestat în 1958, cu toți foștii deținuți politici, este anchetat, judecat și condamnat din nou la muncă silnică pe viață, pentru „trăire legionară în defavoarea comunismului”. Începea temuta „reeducare”²³ de la Aiud, via Jilava, dar pentru refuzul continuu de hrană, a stat la zarcă, în lanțuri, până în 1964. Eliberat prin *Decretul de amnistie generală*, la 23 august 1964, după 22 ani de prizonierat și detenție, este numit Preot paroh la Ghindăoani, în jud. Neamț, dar este acuzat din nou, de această dată pentru propagandă pro-americană. I s-a interzis să mai slujească, este pensionat forțat în 1970, după care se retrage la Hârlău, obligat la domiciliu forțat, sub supraveghere, dar unde duce o viață creștină retrasă, până în 25 septembrie 1995, când se mută la Domnul.²⁴

5. Un epitaf cât o viață

Nimic nu l-a clintit, câte schimbări s-au petrecut în lume, cât timp a fost după gratii, cât evenimentele din familie pe care nu numai că nu le-a trăit, dar nici nu le-a știut. Părintele Dimitrie Bejan a refăcut cronică amară al anilor de detenție din Rusia și Siberia, și fără a-și neglija demnitatea duhovnicească, a scris volumele de memorii pe care le-am menționat pe parcurs. Valoarea istorică și literară a operei Părintelui Dimitrie Bejan, pe care specialiștii au catalogat-o drept „parte a literaturii memorialistice universale”, se datorează în primul rând faptului că scrierile Părintelui Bejan devin o *Mărturisire de credință* cu valoare testimonială în timp, dar una care nu-i anulează valoarea literară de excepție. În acest context, opera Părintelui Dimitrie Bejan poate fi pusă alături de cea a lui Dului Zamfirescu, Nicolae Steinhardt, Ionel Codreanu sau Vasile Grossman.

Acesta a fost Patriotul, Omul cu simțăminte alese, Sfântul, Militarul, Preotul Dimitrie Bejan. A supraviețuit tuturor barbariilor comuniste. Cu rezistența sa de răzeș moldovean, dacă îi numeri anii de dureri și suferințe, a adunat pe răbojul suferințelor și nedreptăților aproape o viață. A murit senin, fără a urî, ponegri pe

acum sub dominație sovietică. Rețeta sovietică este aplicată României pas cu pas, realizându-se un proces de stalinizare pe toate palierele vieții sociale, politice, economice, culturale, etc. Dimitrie BEJAN, *Vifornița cea mare*, Ed. Ileana, București, 2013.

²³ „Formulată” ideologic la Penitenciarul din Pitești, după mărturia lui Virgil Ierunca, „reeducarea” presupunea reeducarea tuturor opozițanților politici în spiritul comunist, prin ștergerea vechii identități a fiecăruia. Planul putea fi posibil doar cu ajutorul torturii neîntrerupte și a sistemului torționar. Suferința continuă făcea ca deținutul să își piardă personalitatea și demnitatea umană. Virgil IERUNCA, *Fenomenul Pitești*, Ed. Humanitas, București, 1990.

²⁴ Cf. Aurel Sergiu MARINESCU, *Prizonier în propria țară*, Ed. Du Style, București, 1996, pp. 279-284.

nimeni, ci doar iubindu-i creștinește. Suferința și mărturisirea Părintelui Dimitrie Bejan, dar și cele îndurate de alți credincioși care au suferit în perioada comunistă, trec dincolo de hotarele diacroniei istorice, Crucea martiriului lor dislocă de pe frontonul istoriei moderne, demantează cu seninătatea atotiubitoare a Sfântului, sintagma cu rezonanțe vindicative semitice a lui Vladimir Jankélévitch : „Iertarea a murit în lagărele morții.”²⁵

Părintele Dimitrie, însă, la fel ca mulți alții, ca un adevărat român, i-a iertat pe toți...

²⁵ Didier RANCE, „Persecuții ale creștinilor în lumea de azi”, în Cristian BĂDILĂȘĂ, Emanuel CONȚAC (Edit.), Și cerul s-a umplut de Sfinți... Martiriul în Antichitatea creștină și în secolul XX, Ed. Curtea Veche, București, 2012, p. 555.

Muzica corală sacră, factor al misiunii ecleziale în societatea românească

Drd. Gheorghe VASILACHE

Abstract:

Sacred music, for the mission of the Church in society, is a determinant element proclaiming the word of the Holy Gospel of Christ the Saviour, bringing people near and integrating them into the liturgical life and even transforming the personal self towards communion with others, towards otherness. Whether we are talking about Byzantine melos or sacred choral music of the 19th century, both served the divine word, offering identity and specificity to the musical artistic Romanian heritage. The alterations that occurred and were promoted in the liturgical repertoire, have proved that the Romanian Orthodox Church has the openness to European culture and art, the harmonic-polyphonic language, building up numerous religious choral opuses, which surprise being expressive and cantabile, revealing at the same time the ethos which is characteristic to the experience of living the Christian faith in a Latin and Eastern space.

Keywords:

choral music, Church mission, Romanian music, religious choral repertoire

Istoria românească a cunoscut, în decursul secolului al XIX-lea, numeroase mutații sociale, politice, culturale și artistice, care au influențat traiectoria devenirii poporului român, evenimente precum Revoluția pașoptistă (1848) și propagarea ideilor de emancipare, Unirea Principatelor (1859), Războiul de Independență (1877), Autocefalia Bisericii Ortodoxe Române (1885), marcând memoria colectivă din acest areal geografic. În această perioadă de consolidare a ideii de unitate națională, de regăsirea sub un singur stindard, a românilor cu aceeași tradiție, limbă, spiritualitate și cultură, *secolul naționalităților* deschide pentru poporul român nu numai o șansă de coeziune, esențială pentru întărirea națiunii, ci și accesarea către o cultură veritabilă, marea cultură europeană, din

a cărui matrice civilizațională România este parte integrantă. Iar dacă „*în fiecare națiune Dumnezeu a arătat o nuanță din spiritualitatea Sa nesfârșită*”¹, românii au oferit prin specificitatea lor latină și răsăriteană, mărturia evoluției în cadrul tradiției, adaptându-se rigorilor epocii, dar păstrând nealterat tezaurul moștenit de la înaintași. Din această perspectivă, evoluția cântării și a melosului bisericesc în cadrul cultului, reprezintă o paradigmă sugestivă pentru a ilustra deschiderea misionară a Ortodoxiei Românești, precum și originala identitate pe care o prezintă arta românească de sorginte eclezială.

Istoria cântării corale românești în Biserica Ortodoxă Română începe la finele primei jumătăți a secolului al XIX-lea, când o nouă sintaxă sonoră își face apariția în cadrul cultului ortodox: muzica armonico-polifonică, un suflu necunoscut ambientului bisericesc românesc. Practica muzicală monodică, prezentă de secole în cadrul strănilor bisericești, a fost dinamizată de acest nou melos muzical,² chiar dacă, într-o primă etapă, receptarea acestuia a fost mai greu realizată.

O proeminentă personalitate a vieții ecleziale, Partenie Clinceanu episcopul Dunării de Jos, arăta că „*Orientul și producțiile lui sunt în mare decădere de aceea este acum secetă mare pentru muzica cea veche căci (...) muzica cea nouă o va înlătura cu desăvârșire pe cea veche*”.³ Iar referitor la opoziția anumitor ierarhi și membri ai societății, acesta evidențiază că „*cel mult îi veți amâna moartea pentru cândva timp însă, ea va muri negreșit și cât de curând, pentru că melodia și cântările în genere executate pe mai multe voci sunt de o mie de ori mai frumoase ca pe o voce*”⁴. Așadar, efortul de a introduce compoziții corale în spațiul cultic eclezial a fost încununat cu succes, domnitorul Alexandru Ioan Cuza fiind cel care promovează și susține existența unei muzici corale în cultul divin public. Astfel, prin decretul nr. 101 din 18 ianuarie 1865, el dă un puternic stimul pentru introducerea cântării corale în Biserică. Această reformă, pe care domnitorul a introdus-o în sânul Bisericii, avea și un anume substrat de îndepărtare de spiritualitatea cântării grecești, de eliberare de sub suzeranitate muzicală grecească, dar și impunerea unui stil *unitar* de cântare⁵, în măsura posibilităților, mai ales la catedrale și bisericile mai mari.

¹ Dumitru STĂNILOAE, *Ortodoxie și Românisim*, Editura Albatros, București, 1998, p. 24.

² Pr. Prof. Univ. Dr. Marin VELEA, *Studii de muzicologie laică și bisericească*, vol. IV, Editura DAIM, București, 2010, p. 146.

³ Doru POPOVICI, *Muzica corală românească*, Editura Muzicală a Uniunii Compozitorilor, București, 1966, p. 337.

⁴ *Ibidem*.

⁵ Pr. Prof. Univ. Dr. Vasile GRĂJDIAN, *Cântarea „corală” în cultul și propovăduirea Bisericii Ortodoxe. Raportul cu problemele unității de credință în Revista Teologică*, nr. 4, Editura Andreiana, Sibiu, 2017, p. 43.

Dinamica misionară a cântării bisericești a fost consolidată de viziunea creatoare a compozitorului Dumitru Georgescu Kiriac, cel care înțelegând că ideal pentru cântarea bisericească este noua exprimare muzicală europeană, polifonico-armonică, a promovat lucrări armonizate, care să păstreze ethosul muzical bizantin. Deși cântări ale Sfintei Liturghii au fost compuse de renumiți autori și muzicieni precum Ion Cartu (cel dintâi compozitor român al Cântărilor Sfintei Liturghii în variantă corală, publicată în anul 1865 pentru uzul mănăstirilor Neamț, Agapia și Văratec), Alexandru Podoleanu, Andrei Wachman, Gheorghe Dima, Iacob Mureșianu, Gavriil Musicescu ș.a., meritul lui Kiriac este acela de a asuma și integra melosul psaltic în structuri contrapunctice și polifonice, prin expresive tehnici de compoziție europeană. Această viziune s-a concretizat în apariția *Liturghiei Sfântului Ioan Chrisostomul, pe melodii tradiționale ale cântării bisericești orientale, armonizate pentru patru voci bărbătești*⁶. În anul 1899 această bijuterie muzicală liturgică a fost interpretată de către Corul Capelei Bisericii Românești din Paris, în prezența mitropolitului Iosif Gheorghian⁷. O altă compoziție sugestivă pentru etapa dezvoltării muzicii bizantine în variantă corală este apariția *Liturghiei psaltice pentru cor mixt* a compozitorului D. G. Kiriac, lucrare prezentă și astăzi în repertoriul multor formații corale bisericești, ce reușește să se distingă prin echilibrul sonorităților, al cantabilității și al polifoniei psaltice, deosebit de expresive, aspecte ce l-au determinat pe George Enescu să o considere un etalon pentru creația de gen⁸.

Așadar fără să respingă nouitatea stilului și al formei de exprimare⁹ Biserica Ortodoxă Română a promovat acest mijloc misionar de apropiere a oamenilor de Tainele Bisericii, invitând la comuniune prin cântarea înțeleasă drept doxologie înălțată Părintelui Luminilor. Cultivarea muzicii este o exigență misionară și liturgică a Bisericii, întrucât muzica face parte integrantă din manifestare și cult, iar pe de altă parte este o artă care are un puternic caracter comunitar, fiindcă toți

⁶ Pr. Prof. Dr. Nicu MOLDOVEANU, Pr. Prof. Dr. Nicolae NECULA, Pr. Prof. Dr. Vasile STANCIU, Arhid. Prof. Dr. Sebastian BARBU-BUCUR, *Dicționar de muzică bisericească românească*, Editura Basilica, București, 2013, p. 371.

⁷ *Ibidem*, p. 372.

⁸ Stroe Vlad GHEORGHITĂ, „Interdependențe structurale și stilistice între folclorul românesc și muzica bizantină, în Preludiul la unison de George Enescu”, în *Muzica*, nr. 2, Editura Uniunii Compozitorilor și Muzicologilor din România, București, 2012, p. 41.

⁹ Desigur că a existat o reticență inițială, documentele vremii consemnând că starețele mănăstirilor Agapia și Văratec auzind cântându-se muzică bisericească armonizată, au înaintat o cerere către Ministerul Cultelor și Instrucțiunii Publice, prin care solicita implementarea acestor cântări corale în cadrul obștilor lor. Neluând și binecuvântare de la Mitropolitul Sofronie, acesta a emis un canon, prin care oprea de la împărtășirea cu Sfintele Taine pe viețuitorii care aveau la mișcarea corală bisericească. A se vedea pe larg: Pr. Stelian IONAȘCU, *Cultura corală bisericească la români*, Editura Basilica, București, 2019, p. 50.

într-un glas laudă și măresc pe Creator. Biserica noastră are tezaurul ei de muzică autentică, autohtonă și plină de frumusețe¹⁰, rod al strădaniilor marilor corifei ai muzicii sacre, care au luptat pentru românirea și autohtonizarea acesteia, potrivită sufletului poporului: Anton Pann, Dimitrie Suceveanu, Ioan Popescu Pasărea. Dacă aceștia au depus eforturi ca prin uniformizarea cântării, toți credincioșii să poată participa la cântarea în comun¹¹, *cu o gură și cu o inimă a slăvi și a cânta...*, compozitorii de muzică sacră corală au căutat să racordeze această cântare la tradiția și limbajul muzical european, eliminând astfel diferite anacronisme din viața muzicală bisericească.

Un alt moment cu implicații majore pentru creația corală eclezială, poate primul ca importanță după introducerea muzicii armonizate în spațiul sacru, este reprezentat de valorizarea vocilor feminine în cadrul compozițiilor prezente și interpretate în cadrul Sfintei Liturghii. Este cunoscut faptul că cel care a realizat acest lucru a fost distinsul compozitor, pedagog și dirijor Gavriil Musicescu, acțiune realizată în capitala artelor, Iași, la Catedrala Mitropolitană.

Reușind să depășească și să învingă vechiul dicton medieval *Mulier taceat in Ecclesia*, grație autorității artistice, morale și intelectuale, a reușit să reorganizeze formația corală ajungând ca aceasta să numere 16 copii, 30 de femei și 22 de bărbați. Așadar, un cor bisericesc format din peste șizeci de persoane, pentru care Musicescu și-a scris majoritatea partiturilor, și alături de care a susținut un grandios concert la București, în sala Ateneului în 1883¹², dar și a altor numeroase concerte în țară, în special în Ardeal și Banat.

Venirea la conducerea corului a lui Gavriil Musicescu a reprezentat pentru această formație un moment de efervescență mai ales în viața culturală a capitalei Moldovei, Corul Mitropolitan amplificându-și activitatea și prin promovarea muzicii laice, a muzicii clasice și mai ales a muzicii naționale, evoluând chiar și peste hotare, contribuind astfel la promovarea ideii de unitate națională¹³. Creațiile religioase ale lui Gavriil Musicescu au reprezentat nu doar pentru peisajul muzical ieșean un important punct de referință, ci și pentru corurile rusești ele s-au constituit ca puncte de analiză și interpretare, foarte apreciat fiind Marele Heruvic în Do Major, care făcea parte din repertoriul Capelei Sinodale din Mos-

¹⁰ Pr. Prof. Univ. Dr. Nicolae D. NECULA, *Tradiție și înnoire în slujirea liturgică*, vol. III, Ed. IMBOR, București, 2004, p. 63.

¹¹ Pr. Prof. Univ. Dr. Vasile GRĂJDIAN, *Cântarea ca teologie*, vol. II, Editura Andreiana, Sibiu, 2017, p. 32.

¹² *Ibidem*.

¹³ Profesor Mihail Gr. POSLUȘNICU, *Istoria muzicii la români*, Editura Cartea Românească, București, 1928, p. 210.

cova¹⁴, „piesele culese și prelucrate de Musicescu, pentru cor bisericesc, reclamând serioase dificultăți tehnice de interpretare”¹⁵.

„În muzica bisericească, Musicescu demonstrează că nu este străin de spiritul contrapuntic, deși predomină structura omofonă”¹⁶, iar influența rusă a adus mărirea monumentalității liturghiilor slave, un limbaj muzical european, adaptat pentru spiritualitatea slujbelor ortodoxe. Amplitudinea componistică și tratarea partidelor în sensul orchestral, aveau să suplinească și să compenseze lipsa instrumentelor în cultul liturgic răsăritean, Gavriil Musicescu fiind considerat pe drept cuvânt exponentul influențelor componistice rusești în literatura muzicală românească¹⁷.

Pentru autoritățile bisericești, dar și pentru compozitori, dezbateră tradiție și modernitate, reprezentate de monodie și armonie nu mai reprezentau momente de impas. Traectoria evoluției muzicii bisericești era deja conturată: Muzica națională bisericească trebuia să fie adaptată modernității, dar puternic ancorată în tradiția ei, sarcina compozitorilor fiind aceea de a realiza creații pentru un astfel de context.

Desigur că în evoluția istoriei muzicii bisericești au existat momente în care interacțiunea dintre cele două sintaxe sonore nu a fost extrem de pozitivă. Este de menționat canonul pe care Mitropolitul Moldovei Sofronie I-a emis împotriva celor care la mănăstirile Agapia și Văratec interpretau muzica armonizată în cadrul serviciului liturgic.

Astăzi este auzită uneori întrebarea: ce fel de muzică este potrivită pentru ambientul sacru al slujbelor bisericești? Fără a exista un antagonism *real* între muzica psaltică, această artă milenară, cu sonorități și sensuri aparte și muzica armonizată, corală, potrivită *aggiornamentului* muzical contemporan, trebuie reliefat faptul că muzica nu are un scop în sine, ci ea este un mijloc, un vehicol, un important factor misionar, pe care Biserica trebuie să îl folosească în activitatea sacramentală. Cântarea în teriremuri prelungite și deosebit de ornamentate, dacă nu reușește să concentreze atenția asupra mesajului evanghelic al momentului, asupra sensului cuvintelor, actelor și gesturilor liturgice, care în final realizează comuniunea dintre oameni și Dumnezeu, așadar acest melos, chiar dacă este moștenire a tradiției bizantine, devine doar o premisă de manifestare a esteticului (în cel mai fericit caz) și subiect al admirației muzicologilor și cercetătorilor de nișă. În Biserica, raportul dintre muzică și cuvânt, oferă importanță logოსului,

¹⁴ *Ibidem.*

¹⁵ Tatiana DANIȚA, *Interpretarea corală la Ismail și la Edineț* în volumul *Limba Română*, nr. 1-3, Chișinău, 2007, p. 8.

¹⁶ *Ibidem.*

¹⁷ Pr. Prof. Univ. Dr. M. VELEA, *op. cit.*, p. 147.

sonoritățile fiind cele care sensibilizează și predispun sufletul spre rugăciune și meditație, fără a reprezenta formule statice, ci manifestări care se adaptează în promovarea și trăirea mesajului credinței, „arta integrând în realitatea materială, o parte din frumusețea lumii spirituale”¹⁸. În acest sens, cântarea corală bisericească, atunci când este realizată într-un mod echilibrat, fără excese operistice și interpretative accentuate, exprimă efortul conjugat al iubitorilor de artă și de rugăciune deopotrivă, și oferă slujbelor bisericești solemnitate în exigența spațiului sacru, locul în care se regăsește în comuniune, diversitatea credincioșilor adunați pentru a lăuda și mulțumi Domnului.

Corul și cântarea bisericească pot fi instrumente misionare actuale, întrucât folosindu-se de frumusețea și sensibilitatea melosului sacru, Biserica poate și trebuie să propovăduiască mesajul mântuitor dincolo de ziduri, în câmpul «ad extra». Dacă „aportul laicilor la viața bisericească constă mai cu seamă în mărturia lor creștină, atât prin propovăduirea directă a cuvântului lui Dumnezeu, cât și prin viața lor, în numele Evangheliei”¹⁹, manifestările culturale și artistice care includ astăzi prezențe ale corurilor, ce interpretează compoziții ortodoxe, reprezintă valoroase icoane sau mărturii ale frumuseții artei creștine și implicit ale ethosului liturgic ortodox.

Prin aceste opusuri, se revelează identitatea melosului specific spațiului bisericesc, Biserica slavei lui Dumnezeu, dar este exprimată și invitația către cei care nu au descoperit încă această minunată trăire, în duhul rugăciunii și al liniștii, stări sufletești experiate în parte în cadrul concertelor religioase, iar în plenitudinea lor în cadrul Liturghiei Ortodoxe. Prin repertoriul edificat de-a lungul timpului, compozitorii și interpreții la rândul lor, au devenit mărturisitori ai dreptei credințe, ai cinstirii Maicii Domnului, ai sfinților, ai icoanelor creștine și mai ales ai adevărurilor de credință²⁰, devenind misionari în diferite spații considerate uneori elitiste sau „pretențioase”.

În spațiul «ad intra» al Bisericii, corul sau chiar cântărețul pot să umple sau să golească Biserica²¹. Ei trebuie să fie farul care deschide și înduioșează inima printr-o cântare frumoasă, lină și fermecătoare²², dând grai muzical cuvintelor sfinte, pentru ca ceea ce se cântă să pătrundă și să răsună în sufletul credincioșilor,

¹⁸ Dumitru POPESCU, *Ortodoxie și contemporaneitate*, Editura Diogene, București, 1996, p. 166.

¹⁹ Prof. Dr. Nifon MIHĂIȚĂ, *Misiologie creștină*, Editura Asa, București, 2005, p. 69.

²⁰ † DANIEL, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, „Mărturisirea credinței ortodoxe prin muzica bisericească” în *Cotidianul Lumina*, din data de 30.10.2017.

²¹ Arhid. Sebastian BARBU-BUCUR, *Tezaur muzical românesc de tradiție bizantină. Sec. XVI-II-XXI (1713-2013)*, Editura SemnE, București, 2013, p. 442.

²² *Ibidem*, p. 422-423.

ca omul să poată trăi o transfigurare a realităților pământești, reflectând în corul și cântările doxologice, prezența cetelor îngerești, care neîncetat se înalță, cântare de biruință cântând, strigând, glas înălțând și grăind: Sfânt, Sfânt, Sfânt, Domnul Savaot!²³

Cântarea Bisericii a avut un rol misionar încă din primele secole, aducând la credință și cunoașterea lui Dumnezeu multe suflete, care mai apoi au mărturisit aceasta: „De câte ori n-am plâns la imnele cântării tale, profund mișcat de glasurile credincioșilor Tăi, care sunau până departe. Ele pătrundeau până în urechile mele și cu ele adevărurile în inima mea. Mă cuprindea un sentiment de evlavie, îmi picurau lacrimi, mă simțeam împăcat”²⁴. După cum afirma un cunoscut teolog rus, „omul este om datorită setei spirituale aflate înlăuntrul său, o căutare și o neliniște în ceea ce privește transcendența”²⁵. Dar în experiența creștină, credința și trăirea ei, sunt rodul nu doar al cunoașterii și al căutării, nefind doar o simplă emoție religioasă, ci ea este *întâlnirea* reală între adâncul căutării personale, al setei de cunoaștere și *Izvorul* spre care este îndreptată această sete. Din această perspectivă arta eclezială, și mai ales muzica bisericească, ajută efortul misionar al Bisericii de a apropia pe om de cuvântul și mesajul evanghelic, de tainele sale mântuitoare, exprimând în parte sublimul și splendoarea Împărăției lui Dumnezeu, după cum însuși cuvântul rugăciunii arată: În Biserica slavei Tale stand, în cer ni se pare a sta...

Din nefericire, astăzi există numeroase comunități îndepărtate de la dreapta credință, adunări de oameni care continuă lucrarea ereziarhilor rătăcitori din primele secole ale creștinismului. Într-un ambient muzical vocal-instrumental aceștia „*laudă pe Domnul*”, strecurând însă în cadrul acestor cântări, învățături străine de propovăduirea și misunea încredințată de Mântuitorul Hristos Apostolilor și urmașilor acestora. Aceste grupări neoprotestante folosindu-se de fascinația tinerilor pentru ritmuri muzicale, instrumente și sonorități inedite, caută să ofere întâlnirilor lor un caracter festiv și atrăgător, în care integrează sincretic momente de jazz, cântări religioase cu acompaniament instrumental, băți de tobă și percuție, ori momente solistice. Sunt lansate chiar și videoclipuri muzicale cu tematică creștină, în care este exprimată dorința după viața de apoi, iminenta venire a lui Mesia, pregătirea pentru marea trecere etc. Asemenea muzicii comerciale de astăzi, aceste creații sunt uitate la scurt timp, ceea ce arată că ele au constituit doar mijloace de prozelitism, transferând centrul de gravitație de la actul soteriologic și mistic (pe care nu îl mai au) către momente de adunare, serbări artistice, manifestări pietiste. În acest caz, muzica poate fi considerată o drogare a

²³ *** *Dumnezeiasca Liturghie a Sfântului Ioan Gură de Aur*, Ed.IBMOB, 2012, p. 110.

²⁴ FERICITUL AUGUSTIN, *Confesiuni*, Editura Nemira, București, 2000, p. 177.

²⁵ Pr. Prof. Alexandru SCHMEMANN, *Cred*, Editura Basilica, București, 2014, p. 12.

urechii,²⁶ aducând spre audiție ritmuri de vals, discursuri melodice intens cromatizate, o sonoritate profană, specifică sălilor de concerte sau petrecerilor. „Acestea aduc o desconsiderarea cântării bisericești autentice, pline de conținut doctrinar și de frumusețe, și a melodiei tradiționale a muzicii bisericești, care te îndeamnă la rugăciune și meditație, iar nu la dans sau la distracție”²⁷.

Muzica slujește cuvântului evanghelic, însă atunci când este străină de spiritualitatea dezvoltată și moștenită de Biserică, validată de timp și provocările istoriei, această muzică este doar un mijloc de propagandă facilă, de relaxare și divertisment, în care omul găsește o satisfacere estetică și artistică de moment. Muzica bisericească însă - prin însăși esența sa - poate face lumină în noaptea inimii omului, ca apoi să se bucure de lumina care există dincolo de hotarele inimii²⁸.

În Biserica Ortodoxă însă, muzica are un rol superior, căci integrând estetica artei și a frumosului, ea este încadrată în rigoarea și demnitatea spațiului eclezial, puternic amprentat de prezența reală a Mântuitorului Hristos, Arhierul cel Veșnic, Conducătorul și Capul Bisericii. Această deosebire dintre ambientul muzical al spațiului sacru ortodox și atmosfera adunărilor neoprotestante, reflectă nu numai înțelegerea despre trăirea în Duh și pregustarea din bucuria întâlnirii harice a Domnului Hristos, ci și moștenirea artistică, cultică și culturală, care, în cazul Bisericii Ortodoxe își află originea în însăși începuturile creștinismului.

Un ultim aspect important, referitor la prezența muzicii corale în cafasurile bisericești, se referă la autoritatea care validează repertoriul din care sunt constituite cântările din cadrul cultului, precum și modalitatea în care acestea sunt implementate în cadrul formațiilor bisericești. Negreșit, un element principal îl reprezintă gradul de pregătire și profesionalism al corului, în virtutea căruia poate fi abordată o scriitură armonizată. Posibilitățile tehnice, cunoașterea teoriei muzicii, ori noțiuni de semantică muzicală, sunt exigențe minimale pentru descifrarea unor partituri polifonice, care să se încadreze în tradiția cultului liturgic ortodox.

Pe de altă parte, selecția repertoriului trebuie să exprime rigoarea și demnitatea spațiului bisericesc, care să predisună credinciosul la rugăciune, fără a excela în sonorități atonale, structuri acordice complexe de tip *cluster*, discursuri melodice cu intervale preponderent mărite sau micșorate etc. Într-o măsură nu fără importanță este și receptarea acestor lucrări liturgice, dirijorul corului bise-

²⁶ Preot Mihai HIMCINSCHI, *Biserica în societate*, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2006, p. 167.

²⁷ Pr. Prof. Nicolae D. NECULA, *Tradiție și înnoire în slujirea liturgică*, Editura Episcopiei Dunării de Jos, Galați, 1996 apud Preot Vasile GRĂJDIAN, *Teologia cântării liturgice în Biserica Ortodoxă. Aspecte de identitate a cântării liturgice ortodoxe*, Editura Universității “Lucian Blaga”, Sibiu, 2000, p. 212

²⁸ Arhid. S. BARBU-BUCUR, *op.cit.*, p. 425.

ricesc având obligația de a observa dacă ambientul sonor, care oferă specificitatea unor biserici, aduce folos credincioșilor, nu de puține ori o cântare corală sacră, adunând în spațiul liturgic oameni, de toate vârstele și de toate categoriile, atrași de mirajul și frumusețea armoniei.

Asociațiile de tineret, forța vie a Bisericii.
Studiu de caz aplicat pe
ORGANIZAȚIA TINERILOR DIN SIBIU (O.T.S.)

Drd. Andrei GORBĂNESCU

Abstract:

The Church is the institution in which man has the importance of being a person. Young people are the living breath of the Church of Christ and who are called to full maturity. Youth Organization from Sibiu represent young transilvanian people who know their mission in this secularized world. The International Meeting of Young People represent the central event of the mission of the Romanian Church in 2018 and meant a page of history and mission in the living memory of our church.

Keywords:

mission, Church, youth, dedication, Orthodoxy

Misiunea creștină este trimiterea în lume a Bisericii în vederea universalizării Evangheliei și a integrării oamenilor în Împărăția lui Dumnezeu. Fundamentul misiunii Bisericii este comuniunea Sfintei Treimi prin intermediul căreia fiecare om este făcut părtaș la iubirea trinitară. Misiunea Bisericii se caracterizează prin activitatea soteriologică de a integra toți oamenii în marea familie a iubirii lui Dumnezeu.

Biserica este instituția divino-umană în cadrul căreia, omul este chemat la un dialog permanent și veșnic cu Dumnezeu. Întruparea Mântuitorului Iisus Hristos a reprezentat momentul cheie prin care întreaga natură umană a fost răscumpărată și repusă în comuniune directă cu Tatăl. Întemeierea Bisericii la momentul Pogorării Duhului Sfânt asupra ucenicilor sub forma limbilor ca de foc a însemnat în istoria misiunii momentul incipient al vocației misionare a noii instituții teandrice. Biserica în calitatea ei de "timp al lui Hristos", și „stâlp și temelie a adevărului (I Timotei 3,15) este martorul adevărat în istorie al lui Hris-

tos Cel răstignit, înviat, înălțat și ea transmite oamenilor integritatea Evangheliei până la sfârșitul veacurilor”¹.

Misiunea creștină își are rădăcina și punctul de plecare în Sfânta Treime și în comuniunea veșnică dintre cele Trei Persoane. Tatăl iubește pe Fiul în Duhul Sfânt și prin ei, iubește întreaga creație. Misiunea este „participarea la trimiterea Fiului și a Duhului Sfânt în lume, care revelează viața de comuniune a lui Dumnezeu pentru a face părtași la ea”². Scopul trimiterii Fiului și a Duhului Sfânt în lume, trimiterea care se perpetuează în trimiterea Apostolilor este descris în epistola către Efeseni sub forma unirii și recapitulării a toată creația în cadrul Împărăției lui Dumnezeu.

Având ca temei îndemnul Mântuitorului rostit către ucenici înainte de Înălțarea Sa la cer, „propovăduiți Evanghelia la toată făptura,, (Mc. 16, 15), Biserica adresează chemarea Sa mântuitoare tuturor oamenilor, indiferent de categoria socială, de neam, rasă, gen sau vârstă. Mântuitorul Iisus Hristos a transmis aceeași învățătură pentru toți, tineri sau bătrâni, cuvântul Său fiind întotdeauna apreciat de ascultători ca „având putere multă,, (Lc 4,32).

Însușirile Bisericii sunt parte a rolului misionar pe care aceasta îl are în cadrul creației. Cu referire la acest lucru: „Misiunea este „parte a naturii Bisericii”; nu are legătură exclusiv cu caracterul apostolic al Bisericii”, „ci cu toate (însușirile n.n.) ale Bisericii, inclusiv cu unitatea, sfințenia și apostolicitatea”³.

Misiunea Bisericii are și un caracter liturgic deoarece cultul ortodox are în centrul său Sfânta Liturghie ca reper și fundament comuniunii cu Dumnezeu. Misiunea Bisericii este în strânsă legătură cu Sfânta Liturghie: „Liturghia este cheia înțelegerii ortodoxe a Bisericii și de aceea importanța Liturghiei pentru înțelegerea ortodoxă a evanghelizării nu poate fi trecută cu vederea”⁴

Misiunea se face printr-o bună pastorație. Pastorația ține de latura personală a preotului, latură care trebuie scoasă în evidență cât mai mult și cât mai bine. Preotul trebuie să fie un bun păstor al oilor sale, pe care Hristos i le-a dat în vederea mântuirii.

Vocația misionară a Bisericii se reflectă și din perspectiva situațiilor în care aceasta nu rămâne indiferentă la situațiile săracilor, bolnavilor și a celor aflați în

¹ Pr. Prof Univ.Dr. Aurel PAVEL, *Misiunea Bisericii într-o lume secularizată*, în Revista Teologică, Anul XII, Nr 3, Iulie-Sept. 2002, Editura Mitropoliei Ardealului, Sibiu, 2002, p.33.

² Pr. Prof. Dr. Valer BEL, *Misiune, parohie, pastorație*, Ed. Ranașterea, Cluj-Napoca, 2006, p. 5.

³ Ion BRIA, *Go Forth in Peace: Orthodox Perspective son Mission*, Geneva: World Council of Churches, 1986, p. 12-14 ; James J. STAMOOLIS, *Eastern Orthodox Mission Theology Today*, Maryknoll, New York: Orbis Books, 1986 , p. 103-127; pr.prof.dr. Boris BOBRINSKOY, *Taina Bisericii*, trad. Vasile Manea, Ed. Patmos, Cluj-Napoca, 2002, p. 133, Ion BRIA, *The Church's Role in Evangelism / Icon or Platform*, 1975, p.248.

⁴ Ion BRIA, *The Church's Role in Evangelism / Icon or Platform*, 1975, p.248.

nevoi. Latura social- filantropică a Bisericii ilustrează misiunea ne-ncetată pe care o desfășoară aceasta față de lume. Cu referire la acest lucru: „Numai o Biserică ce promovează solidaritatea poporului lui Dumnezeu, în vederea realizării unei comunități de părtășie și de slujire poate fi pentru lumea un semn al Împărăției lui Dumnezeu. De aici aspectul chenotic al misiunii și evanghelizării, care are repercusiuni radicale asupra stilului de viață al creștinilor și asupra formelor de solidaritate cu cei săraci și dezavantajați, pe care le practică Biserica”⁵

Unicitatea și vocația misionară a Bisericii se ilustrează și prin realizarea de comunități de creștini atât în țară cât și în diaspora. Biserica promovează comuniunea bazată pe iubire, dăruire și nu în ultimul rând jertfă. La nivelul societății se întrevide fenomenul globalizării și secularizării. Ecumenicitatea creștină are ca fundament iubirea fiecărui om ca pe fratele nostru în Iisus Hristos.

Un lucru impotant de subliniat în contextul misiunii Bisericii este valoarea deosebită pe care această insistență o atribuie persoanei umane. În cadrul Bisericii fiecare persoană este unică și chemată la veșnicie prin comuniunea cu semenii și cu Dumnezeu. Omul ca ființă alcătuită din trup și suflet este chemat să devină misionar al iubirii divine și împărat al creației. Întregul demers soteriologic al omului este legat de legătura cu divinitatea și cu cei din jur.

O categorie aparte în cadrul Bisericii sunt tinerii, persoanele care sunt cele mai expuse efectelor secularizării și tendințelor care discreditează misiunea Bisericii. Rolul lor în Biserică este foarte important și misiunea acestora are un rol impresionant atât la nivel național cât și internațional. Misiunea Bisericii este de a apropia cât mai mulți oameni de Hristos: „Bisericii i se cade să menifeste cel mai mare interes pentru atragerea tinerilor la credință”⁶. Tinerii sunt percepuți de cele mai multe ori, ca o prefigurare a viitorului unei societăți, iar calitățile și viciile acestora se constituie în „semne,, ale nivelului vieții religios-morale a adulților de peste ani.

Tinerii nu reprezintă doar viitorul unei societăți, ci și prezentul acesteia și ca urmare a acestui fapt, solicită o atenție și o recunoaștere deplină a statutului lor de parteneri, în raport cu generațiile adulte. Biserica este insituția în cadrul căreia aceștia trebuie să se simtă cu adevărați importanți, valoroși iar elanul tineresc al lor trebuie împodobit cu maturitatea iubirii oferite de slujitorii Bisericii.

În societatea actuală, Biserica trebuie să dea dovadă de o pastorație activă și eficientă mai ales cu referire specială la tineri. Criza tinereții și problemele pe care aceasta le generează trebuie să fie o responsabilitate pentru comunitatea creștină. Biserica, alături de Familie și de Școală, este datoare să-și intensifice lucrarea în

⁵ Valer BEL, „Misiunea socială a Bisericii în contextul Globalizării”, în vol *Biserică și Multiculturalitate în Europa Sfârșitului de Mileniu*, Editura Presa Universitară Clujeană, Cluj Napoca, 2011, p. 67.

⁶ Liviu Valentin IFTENE și Stefan Adrian DINU, „Oferta globalizării” articol din *Tinerii creștini și provocările globalizării*, Editura Episcopiei Dunării de Jos, Galați, 2005, p.174.

formarea spirituală și în educația creștină a acestora în vederea însușirii valorilor morale și spirituale perene, a cultivării iubirii, prieteniei, respectului de sine și față de aproapele.

Pastorația tinerilor constituie răspunsul comunității creștine față de nevoile acestora și împărtășirea darurilor unice ale tinerilor către întreaga comunitate. Pastorația adresată tinerilor se bazează pe resursele și darurile comunității adulte, care oferă pentru creșterea spirituală a tinerilor oportunități de care aceștia au nevoie dar pe care nu le pot obține întotdeauna prin ei înșiși. Preotul paroh trebuie să dovedească o grijă deosebită față de tineri care ocupă un loc central în cadrul comunității parohiale

Biserica prin însăși întemeierea ei este o instituție a iubirii, a dăruirii și a jertfei. Fiecare om are rolul și importanța sa în planul mântuirii. Tinerii reprezintă acea categorie de creștini care se află în plin proces de formare și informare, lucru care presupune o atenție deosebită ce trebuie acordată acestora. Modalitățile prin care Biserica își arată iubirea de tineri sunt multiple, variate dar fiecare are rolul ei.

Prima dovadă de iubire pe care Biserica trebuie să o arate este respectarea libertății. Liberul arbitru pe care omul îl are de la Creator este sursa acestei libertăți în care tinerii se regăsesc. Aceștia reprezintă izvorul de libertate al majorității oamenilor care cuprinși de grija cotidiană uită de cele mai multe ori că toți suntem copii în fața Veșniciei. Fiecare om trăiește la vârsta tinereții o dorință puternică a dăruirii de sine și a primirii iubirii altora, dar și dorința de a da sens vieții sale. Biserica are datoria de a fi atentă și sensibilă la viața tinerilor.

De cele mai multe ori există cazuri în care tinerii trăiesc temeri, dezamăgiri, rupturi de afecțiune, răniri lăuntrice, criza încrederii în cei apropiați. Sunt însetați de autenticitate și de esențial. Se află în căutarea unei îndrumări spirituale care să-i poată învăța să trăiască în comuniune de iubire și să dea un sens vieții lor prezente și viitoare.

O altă dovadă de iubire pe care Biserica o poate demonstra față de tineri este sprijinul oferit acestora prin înființarea de centre de tineret, centre catehetice, seri duhovnicești în care să fie puse în discuție subiecte de interes pentru ei. În problema tinerilor un rol important îl deține catehizarea astfel ca aceasta: „să devină atrăgătoare pentru copii, în special pentru dialogul sincer, mai ales în catehizarea medie și superioară ca să se poată aborda diversele probleme ale adolescenței (conestații, schimbări sentimentale și caracteologice, sexualitate). Aici este indicată și canalizarea corespunzătoare a tinerilor îndeosebi a celor talentați spre muzică (bizantină sau europeană) prin crearea de coruri sau orchestre, încât să asigure și acopere spațiul liber”⁷.

⁷ Gheorghios D. METALLINOS, *Parohia, Hristos în mijlocul nostru*, Editura Deisis, Sibiu, 2004, p.129-130.

Sprijinul și îndemnul venit din partea Bisericii către tineri pentru a -I încuraja să citească Sfânta Scriptură și scrierile patristice reprezintă o altă dovadă de iubire față de tânăra generație. Astfel tinerii se bucură de lumina întâlnirii cu Hristos prin paginile sfinte citite și îi ajută pe acești să și găsească un echilibru și un parcurs eficient în viață. Misiunea tânărului creștin de azi este îndeosebi o mărtuire a vieții sale curate.

Biserica trebuie să se implice prin activități pastoral-misionare la ajutorarea tinerilor săraci: „care sunt în situația de a abandona studiile, să ajutăm tinerii care sunt nevoiți să migreze în alte țări pentru aflarea unui loc de muncă și a unui trai mai bun, să învățăm să dăruim copiilor și tinerilor orfani mai multă dragoste frățească și părintească mai ales celor abandonați de familia lor și de societatea secularizată și individualistă”⁸.

Așa cum am menționat în rândurile de mai sus, tinerii sunt acea categorie de credincioși asupra căreia Biserica trebuie să se dedice mai mult. Aceștia au caracterul în formare iar personalitatea lor trebuie să fie construită cu dragoste față de Dumnezeu și de Biserică. Există, la nivelul Patriarhiei Române nenumărate asociații, fundații, organizații înființate de tineri sau în parteneriat cu instituții specializate care au misiunea de a integra tineretul în acest mediu al comuniunii cu Dumnezeu.

Dăruirea tinerilor față de Biserică aduce un plus de valoare misiunii acesteia atât din punct de vedere intern cât și extern: „În același timp însă există astăzi mulți tineri credincioși și harnici care participă intens la viața și activitățile misionare ale Bisericii, în plan spiritual, educațional, cultural și social, filantropic fie individual, fie prin organizații de tineret. Toți aceștia sunt o mare bucurie și un mare sprijin pentru biserică”⁹.

În cadrul societății secularizate singurul mediu care poate oferi o stabilitate emoțională și psihologică este familia. Această instituție sfântă a fost adusă la existență de Dumnezeu încă din grădina Edenului. Sfântul Ioan Gură de Aur concepe familia ca existând de la crearea omului dar în această fază primordială, ea avea un sens pur spiritual, starea ei caracteristică fiind fecioria. În cadrul familiei, relația dintre soți trebuie să fie asemenea relației dintre Hristos și Biserică. Relația de iubire dintre soți trebuie să fie fundamentul în care copiii să se dezvolte și să învețe dăruirea, respectul și mai ales iubirea. Există o legătură strânsă între taina omului și taina familiei. Sfântul Ioan Gură de Aur mărturisește în acest

⁸ PF. PATRIARH DANIEL, „Tineri Ortodocși din țări diferite, mesageri ai bucuriei comuniunii – Mesaj adresat cu prilejul, celei de a XX a Adunări Generale a Syndesmos”, Mănăstirea Neamț, 7-12 August 2014, în volumul *Credința și educația- principalele lumini ale vieții*, Editura Basilica, București, 2019 p. 164.

⁹ Ibidem, p. 163.

sens: „Ca și crearea omului, cununia și familia sânt considerate „taine mari”, prin prototipul lor –relația dintre Hristos și Biserică, relație ce trebuie să se oglindească în viața de familie”¹⁰.

Față de copii, părinții au responsabilă datorie de a veghea la creșterea lor spirituală, la educarea lor. În concepție hrisostomică, educația este o îndatorire fundamentală față de om, în general, dar îndeosebi față de copil¹¹.

În cadrul Bisericii fiecare om capătă identitate prin intermediul Tainei Sfântului Botez. Prin intermediul acestei Sfinte Taine omul este situat în comuniune cu Dumnezeu și este capabil de a accede la îndumnezeire. Fiecare om este unic și are parte de libertatea de a decide în virtutea liberului arbitru ceea ce este bine sau nu pentru el. În cadrul eclesiologic, omul este considerat persoană și i se dă importanța cuvenită.

În cadrul societății identitatea fiecărui om se construiește în funcție de comuniunea pe care acesta o are cu semenii și cu Dumnezeu. Identitatea tânărului capătă contur dacă acesta are ca fundament al personalității sale unirea euharistică și un parcurs liturgic demn de urmat. Biserica este deschisă mereu în a oferi leagănul formării de caractere și de adevărați misionari ai cuvântului evanghelic.

Identitatea morală a tânărului se construiește pe baza formării caracterului și a cultivării demnității morale care trebuie să descrie demnitatea personală ce o deține prin creație. Referitor la acest lucru, Vladimir Lossky preciza că: „ceea ce obține omul în calitatea sa de creatură a unui Dumnezeu-Persoană este demnitatea”¹². Demnitatea omului este aceea de a fi persoană- partener de dialog cu Creatorul dar în același timp aceasta are și un caracter moral și misionar.

Biserica este datoare să contribuie la construirea și definirea identității morale a tinerilor prin integrarea acestora în activități social-filantropice, sprijin oferit celor aflați în nevoie și motivare spre o continuă comuniune liturgică și euharistică. Unirea tânărului cu Hristos prin Euharistie îi oferă maturitatea de a percepe ispitele și păcatul care tinde spre a știrbi frumusețea și puritatea sufletului însetat după Dumnezeu. Moralitatea unui tânăr este strâns legată și de o legătură puternică a acestuia cu duhovnicul care devine în acest context un martor, reper și sprijin în procesul maturizării sale spre devenirea întru Hristos.

Asociațiile de tineret reprezintă grupări în care tinerii au găsit ca țel comun colaborarea între ei de dragul celor din jur. Fiecare asociație are specificul și rolul

¹⁰ Pr. asist. Ioan Cristinel TEȘU, „Sensul familiei, în concepția Sf. Ioan Gură de Aur”, în vol. *Teologie și Viață*, Seria nouă, Anul IV (LXX), nr. 5-7, 1994, p. 49.

¹¹ Pr. Prof. Ioan G. COMAN, *Frumusețile iubirii de oameni în spiritualitatea patristică*, Editura Mitropoliei Banatului, Timișoara, 1998 p.51.

¹² Vladimir LOSSKY, *După chipul și asemănarea lui Dumnezeu*, București, Edit. Humanitas, 2006, p. 121.

ei în cadrul societății și își aduce o contribuție semnificativă la devenirea acesteia în bine. Rolul acestor asociații în cadrul misiunii Bisericii este acela de a aduna în jurul unui scop nobil, în iubire de Dumnezeu și pentru aproapele, oameni care și-au înțeles menirea- de a fi Apostol ai lui Hristos indiferent de starea socială, rasă sau etnie.

Biserica a reprezentat încă din cele mai vechi timpuri instituția care a impus un echilibru la nivelul societăților și a fost un reper de moralitate și desăvârșire. Deschiderea Bisericii față de lume și solidaritatea ei cu lumea, cu societatea fiecărei epoci, s-a materializat în anumite principii și forme de angajare socială. Ortodoxia a luat o atitudine realistă, naturală cea a apostolatului social¹³. Prin intermediul acestui apostolat social, Biserica a venit în sprijinul oamenilor care au înțeles și conștientizat ce înseamnă să dăruiești să iubești și să ierți.

Creștinismul a reprezentat religia care a adus o perspectivă cu totul nouă referitoare la ajutorarea semenilor. Iubirea lui Dumnezeu trebuie să fie mereu însoțită de dragostea față de aproapele și de asumarea nevoilor acestuia ca fiind proprii sieși. În cadrul simbolului de credință se menționează ca însușire a Bisericii sobornicitatea. Sobornicitatea Bisericii are două aspecte: extensiv și intensiv.

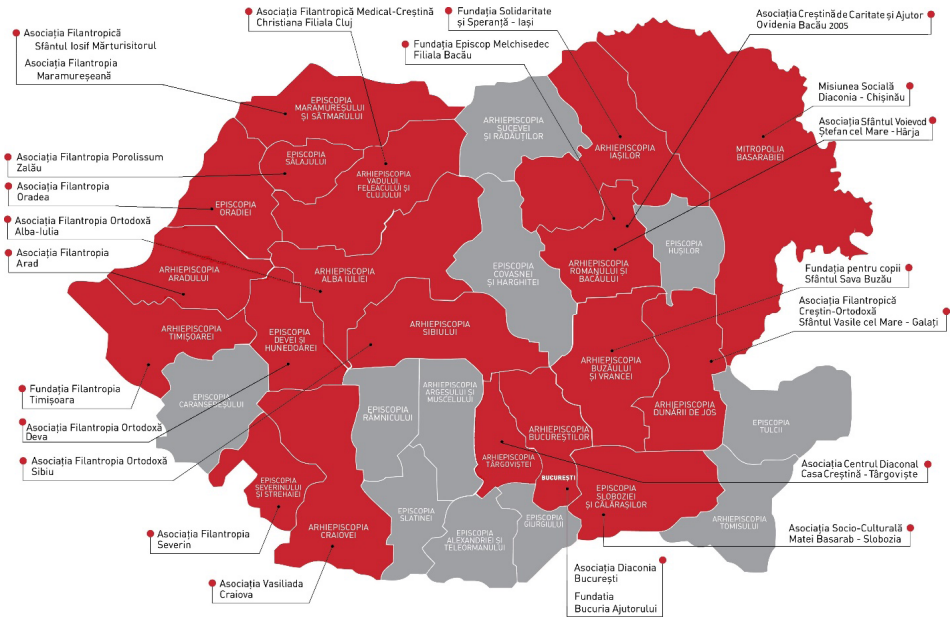
Primul aspect, cel extensiv exprimă prezența spațială a Bisericii pe întreaga întindere a lumii. Al doilea, cel intensiv, arată conținutul ortodox de valoare universală al vieții Bisericii, puterea interioară a Bisericii de a păzi neatinsă unitatea de învățătură, cult și conducere în comunitățile creștine din diferite părți ale lumii.

La nivelul Patriarhiei Române activitatea social filantropică este una bogată și înfloritoare. Astfel în anul 2007 cu binecuvântarea Prea Fericitului Părinte Patriarh Daniel s-a înființat instituția non-guvernamentală de tip federativ intitulată Federația Filantropia. În acest context, „sub umbrela Federației 22 dintre cele mai active Asociații și Fundații din Patriarhia Română, conlucrează în sprijinirea Bisericii, în lucrarea ei social-filantropică pentru oameni și comunitățile lor, în spiritul învățaturii creștine.”¹⁴ Scopul acestei federații este acela de a integra cât mai multe asociații și fundații care funcționează cu binecuvântarea ierarhilor în activități social-filantropice și misionare.

Conform ultimelor statistici, la nivelul Patriarhiei Române își desfășoară activitatea aproximativ 175 de asociații, organizații și fundații. Acestea au misiunea de a oferi ajutor social- filantropic celor aflați în nevoi și care sunt puși în dificultate.

¹³ Radu DUMITRU, „Slujirea socială a omului, a societății și a lumii. Obiectiv al Misiunii Bisericii”, Revista *Ortodoxia*, Nr.1-2, An 57, 2006, p. 103.

¹⁴ <http://federatia-filantropia.ro/despre-noi> accesat la data de 05.02.2020 ora 01.03.



La nivelul Patriarhiei Române există mai multe asociații și fundații al căror scop misionar este de a integra tinerii în Biserică și de a face din aceasta un loc al formării și definirii personale. Din punct de vedere social, toate organizațiile la care fac referire au un management centrat pe voluntariat și dețin capacitatea de a face față la diverse situații.

Una dintre organizațiile la care vreau să fac referire din cadrul Bisericii Ortodoxe Române este Organizația Tinerilor din Sibiu. Această organizație face parte din Mitropolia Ardealului mai exact din Arhiepiscopia Sibiului și a fost înființată în urmă cu aproximativ 10 cu binecuvântarea Înalt Prea Sfințitului Părinte Laurențiu Streza, Arhiepiscop al Sibiului și Mitropolit al Ardealului.

Istoricul acestei organizații este legat de elanul tineresc a unui grup de tineri, elevi, pe atunci, ai liceelor din Sibiu, care aveau o conduită morală conturată în cadrul liturgic la Mănăstirea Oașa din județul Alba. Această organizație încununează 10 ani de activitate în slujba lui Dumnezeu, a Bisericii și a aproape-lui. Elanul tinerilor a fost încurajat de cadre didactice de la Facultatea de Teologie Sfântul Andrei Șaguna, profesori de la licee din Sibiu și nu doar atât.

Frumusețea acestei organizații se caracterizează prin unitatea dar în același timp diversitatea membrilor. Aceștia sunt membri adunați de la toate cele 9 facultăți partenere din cadrul Universității Lucian Blaga din Sibiu. Facultatea de Teologie este gazda și promotorul acestei vieți noi a tineretului ortodox din Sibiu.

Activitățile O.T.S. sunt diverse, frumoase și foarte importante pentru misiunea și impactul Bisericii asupra societății secularizate. Membrii fiind elevi de

liceu, studenți la toate facultățile au făcut ca iubirea față de valorile morale, raportarea sinceră la Dumnezeu și ajutorul acordat aproapelui să fie țelul comun al proiectului lor. Cu referire la țelul și comuniunea lor aceștia mărturisesc: „ Creдем că fiecare om e unic și are un rost de împlinit. Noi suntem atât de diferiți, și totuși, atât, atât de asemănători. Ne unesc Ortodoxia, dragostea de România și de tot ce înseamnă păstrarea și valorificarea tradițiilor, entuziasmul, bucuria de a regăsi seninătatea Oașei, îmbrățișările și zâmbetele sincere, simplitatea de a dăruia fără a aștepta nimic înapoi, și , bineînțeles, tinerețea care se revarsă pretutindeni în jurul nostru”¹⁵.

De-a lungul anilor, tinerii inimoși despre care vorbesc au efectuat numeroase activități culturale, sociale, de caritate, expoziții, concerte, seri duhovnicești, conferințe și momente prin care se îmbogățeste misiunea laicului în cadrul Bisericii.

În ceea ce privește activitatea din cei 10 ani de activitate O.T.S., aceasta însumează numeroase conferințe la care au fost invitate nume sonore din lumea Bisericii, Științei, Medicinii. Printre invitați se numără- Arhid. Sorin Mihalache – Director executiv al centrului de cercetare în Medicină și Spiritualitate „Providența” – Iași, Dr Pavel Chirilă - directorul Centrului Medical „Naturalia”, președintele Asociației Române a Medicilor Fitoterapeuți, duhovnici ai neamului și laici apropiați sufletește de spiritualitatea și misiunea Bisericii.

O altă misiune a Organizației Tinerilor din Sibiu este aceea de a participa săptămânal la Sfânta Liturghie la Capela Spitalului militar din Sibiu împodobind cultul liturgic cu frumosul repertoriu muzical bizantin. Pe lângă acestea O.T.S promovează muzica bizantină prin lecții făcute de membrii mai avansați și abordează repertoriu de colinde autentic din zona Ardealului.

Organizarea de campanii umanitare, strângerea de colecte pentru copiii abandonati, bătrâni, cei nevoiași reflectă o altă latură misionară a tinerilor din Sibiu. Cel mai important eveniment la care acești au participat a fost organizarea Întâlnirii Internaționale a a Tinerilor Ortodocși desfășurată la Sibiu în perioada 6-8 Septembrie 2018.

Întâlnirea Internațională a Tinerilor Ortodocși

Acest eveniment a reprezentat cel mai important moment din istoria recentă a Mitropoliei Ardealului. Valoarea și măreția acestui eveniment a fost dată de participarea a aproximativ 3000 de tineri din mai multe țări ortodoxe din Europa și nu numai. Tema întâlnirii din 2018 a fost „Unitate. Credință. Neam” și a fost încadrată în rândul manifestărilor dedicate împlinirii celor 100 de ani de la Marea Unirea din 1918.

¹⁵ <http://otsibiu.ro/povestea-noastra/> accesat la data de 5.02.2020 ora 10.20.

Evenimentul de rang internațional organizat de Mitropolia Ardealului a adunat în numele credinței și iubirii de Dumnezeu aproximativ 450 de voluntari, pe următoarele profile: voluntari facilitatori-moderatori, voluntari de logistică și voluntari animatori socio-culturali. Fiecare voluntar a avut misiunea precisă a sectorului său și responsabilitatea de a aduce un plus de valoare evenimentului.

Pe tot parcursul desfășurării evenimentului, (6-8 Septembrie) în sprijinul voluntarilor și de dragul participanților s-au implicat activ, cadre didactice de la Facultatea de Teologie, profesori de la alte facultăți, corpul administrativ al Mitropoliei și nu în ultimul rând Înalț Prea Sfințitul Părinte Mitropolit. Participanții la acest mare eveniment au avut bucuria de a vizita orașul Sibiu și de a fi părtași la tot ceea ce frumoasa cetate transilvană oferă celor care vin aici.

Deschiderea celei de-a cincea ediție a Întâlnirii Internaționale a Tinerilor Ortodocși (ITO) s-a desfășurat joi, 6 septembrie, în Piața Mare din Sibiu. Inima cetății transilvănene a fost plină de tineri din toată țara și din Bisericele ortodoxe din întreaga lume, mândri să poarte steagurile locurilor de unde provin și portul popular, să aducă la Sibiu.

La festivitatea de deschidere au participat toți tinerii delegați din țară și din străinătate, voluntarii, autorități locale, centrale, județene, diplomați, oameni politici, rectorul Academiei Forțelor Terestre, Nicolae Bălcescu din Sibiu ierarhi membri ai Sfântului Sinod și nu în ultimul rând Prea Fericitul Părinte Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române.

În cuvântul de deschidere al evenimentului Prea Fericitul Părinte Patriarh Daniel a subliniat importanța acestui eveniment pentru Biserica Ortodoxă Română și impactul pe care-l are acesta în cadrul unității între neamuri, și promovarea identității ortodoxe la nivel global: „Dragi tineri creștini ortodocși din România și din alte țări, voi sunteți apostoli sau misionari ai libertății și ai unității etnice sau naționale, dar și ai comuniunii între etnii și ai cooperării între popoare, când cultivați iubirea generoasă în familie, în prietenie, în parohie, în eparhie, în societate și în toate întrunirile ortodoxe naționale și internaționale, spre bucuria Ortodoxiei întregi și comuniunea între popoarele lumii”¹⁶.

Discursurile festive au avut rolul de a întâmpina și încuraja astfel de întâlniri ale tinerilor dornici de a dăruia, de a fi în comuniune și de a trăi ortodoxia în spirit liber și autentic. În cuvântul de deschidere, Înalț Prea Sfințitul Părinte Mitropolit Laurentiu, Arhiepiscop al Sibiului și Mitropolit al Ardealului, gazda evenimentului a menționat: „Este o aleasă binecuvântare să găzduiești o mulțime de tineri frumoși și luminoși, veniți din toate părțile țării noastre, dar și tineri din diaspora românească și din celelalte Biserici surori, pentru a mărturisii împreună

¹⁶ <https://basilica.ro/deschiderea-ito-2018-mii-de-tineri-ortodocsi-din-toata-lumea-la-sibiu-live/> accesat la data de 5.02.2020 ora 12.40.

bucuria comuniunii și a credinței noastre ortodoxe. De aceea, cu deplină bucurie, vă adresăm tuturor un călduros Bine ați venit la Sibiu, în capitala Ortodoxiei transilvane, orașul ales și consacrat de Marele nostru ocrotitor – Sfântul Ierarh Andrei Șaguna, spre a fi reședința istoricei Mitropolii a Ardealului¹⁷.

În cea de a doua zi a evenimentului, participanții la I.T.O, după micul dejun au fost repartizați să meargă la școli și licee din Sibiu unde au participat la diferite workshop-uri care au fost organizate pe diferite teme fie sociale, religioase sau de interes pentru formarea și instruirea tinerilor. În partea a doua a zilei, aceștia au participat la conferința Unitatea credință neam, de 100 de ori România, organizată la sala Transilvania și moderată de Pr. Prof. Dr. Constantin Necula, gazdă a evenimentului.

Finalul acestei conferințe a fost marcat de o frumoasă procesiune a unității de neam și a identității ortodoxe în cadrul căreia toți participanții au demonstrat că dragostea față de Dumnezeu și aproapele este fundamentul toleranței și comuniunii depline. Finalul acestei zile a fost marcat de un concert folcloric transilvănean marcă înregistrată a identității culturale din cetatea ardeleană.

Cea de a treia zi, în data de 8 septembrie toți tinerii participanți și voluntari au participat la Sfânta Liturghie oficiată de Mitropolitul Ardealului la Muzeul Astra din Sibiu- o adevărată emblemă a satului autentic din Trasilvania. Comuniunea liturgică ce s-a fundamentat pe unirea euharistică a tuturor, a demonstrat încă o dată că, în numele lui Hristos toți suntem una. Credința și neamul fiecăruia s-a înveșnicit în jurul potirului iar dragostea i-a transformat pe cei prezenți în misionari ai Adevărului. Parte a doua a celei de a treia zi i-a unit pe participanți lângă vatra satului românesc în parcul Astra unde au vizitat împrejurimile și au participat la un atelier despre viața țăranului român de la război până la Marea Unire din 1918.

Ultima zi a evenimentului a fost serbată prin oficierea Sfintei Litughii în Catedrala Mitropolitană din Sibiu unde participanții au avut parte de bucuria realizării unui vis- acela de a se bucura de frumusețea ortodoxiei.

Tineretul creștin ortodox participant a avut parte de momente frumoase în cadrul Întâlnirii Internaționale a Tinerilor Ortodocși și au conștientizat faptul că având mintea trează și inima curată sunt o forță vie în cadrul Bisericii. Aceștia reprezintă de cele mai multe ori forța dinamică prin care Biserica face misiune și atrage la Adevăr pe toți cei care se lasă ispitiți de valurile societății destabilizate moral.

Concluzii

Biserica este o instituție vie mereu actuală și pregătită pentru a cuprinde întru sine pe toți aceia care caută un reper moral și un refugiu al problemelor

¹⁷ *Ibidem*, ora 12.44.

cotidiene. Misiunea acesteia este centrată pe om ca persoană și pe desăvârșirea acestuia întru Hristos. Tinerii sunt creștinii mereu în căutare de ideal, speranță și viitor iar Biserica este cea care-l oferă pe Hristos mereu actual și iubitor.

Sub semnul identității naționale. Patriotism și solidaritate confesională în spațiul transilvan, din secolul al XVIII-lea până la începutul secolului al XX-lea (1744-1918)

Drd. Gabriel BENCHEA

Într-o accepțiune simplă, patriotismul este sentimentul de dragoste și devotament față de patrie și față de popor. Patriotismul este dragostea de țară, dragostea pentru neamul din care am răsărit; este o componentă a sufletului, este un sentiment firesc. Pe bună dreptate, spunea George Topîrceanu, că „omul care nu-și iubește țara, pământul pe care s-a născut și a crescut mare, este un om fără suflet”¹.

În zilele noastre, dacă vorbim de patriotism, o facem cu tot mai multă reticență. De ce? Pentru că vor apărea voci – nu puține – care ne vor acuza de șovinism sau ne vor considera naționaliști și demagogi. Ori, patriotismul nu este demagogie, fiindcă el nu echivalează cu declarațiile sau aclamațiile neacoperite prin fapte; iubirea de patrie presupune lucrare, dăruire, dragoste față de limbă și neam, față de valorile și tradițiile lui.

Moșii și strămoșii noștri au avut credința și convingerea că pământul pe care ni l-a dăruit Dumnezeu ca să-l lucrăm și din care să ne câștigăm pâinea cea de toate zilele, este binecuvântat. De aceea s-au simțit legați de el prin toate fibrele ființei lor. L-au lucrat, l-au iubit și l-au apărat cu demnitate. L-au udat cu sudoarea frunții lor, iar când a fost nevoie, jertfindu-se pe altarul patriei, l-au udat cu sângele lor.

În lunga sa istorie, poporul român a trecut prin multe și mari încercări. Nu vom face acum și aici referire la cele îngăduite de Dumnezeu, ci ne gândim la străinii care au râvnit la pământul acesta și care au dorit să-l cucerească, să-l ia în stăpânire. Românii s-au dovedit întotdeauna a fi foarte îngăduitori, prietenoși și generoși cu cei care au venit din alte spații istorice și s-au stabilit pe aceste meleaguri. Dar în același timp, nu au uitat niciodată că pământul acesta este românesc, că este un dar de la Dumnezeu și că au datoria să îl păstreze și să-l stăpânească.

¹ George TOPÎRCEANU, *Memorii de război*, București, Editura Humanitas, 2014, p. 67.

că, neuitând porunca biblică dată de Dumnezeu oamenilor: „Fiți rodnici și vă înmulțiți, umpleți pământul și-l stăpâniți!” (Facerea 9, 7). De aceea l-au apărat cu toată ființa lor.

Românilor din Transilvania, în decursul veacurilor, le-a fost dat să-și apere nu doar pământul, limba, tradițiile, ci și credința dreptmăritoare în care s-au născut și au crescut, pe care o numeau, pe bună dreptate, *legea strămoșească*. De câte ori a fost nevoie, de câte ori chemarea momentului istoric s-a identificat cu aspirațiile lor, adică libertate, dreptate socială sau unitate națională, românii transilvăneni au răspuns pe măsură. Chiar dacă au ajuns să facă parte din două Biserici, ei nu au părăsit niciodată legea strămoșească. Pentru ei, aceasta era o scumpă moștenire, o zestre de mare preț, de care nu numai că nu s-au lepădat, dar pe care au apărat-o împotriva oricăror încercări de a o schimba. Înrădăcinată adânc în sufletele lor, această lege cu caracter popular-românesc a rămas un izvor permanent de viață în Hristos.

Deși despărțiți din punct de vedere administrativ-bisericesc, în fiecare dintre cele două biserici, credincioșii primeau aceeași învățătură de credință, ascultau aceleași sfinte slujbe și respectau întocmai aceleași rânduieli creștinești. Preoții și credincioșii au păstrat unitatea de credință, pentru că au rămas neclintiți în atașamentul lor față de legea strămoșească, trăind astfel în frumoasă colaborare și adevărată frățietate. Ei aveau același suflet, cel al Bisericii strămoșești, care de veacuri a slujit cauza lui Hristos și a românilor de pretutindeni. Nici măcar cele patru puncte florentine, despre care se credea (în mod eronat) că au fost primite la 1698, n-au fost vreodată însușite de transilvăneni din dragoste de a păstra legea strămoșească, de vreme ce: papa nu era pomenit la Sfânta Liturghie și nici la alte slujbe oficiate în biserică; Sfânta Împărtășanie se făcea din pâine dospită, nu din azimă; slujba înmormântării amintea numai de rai și iad, nu și de purgatoriu, iar adaosul *Filioque* nu a fost introdus în Crez.

Nenumărate documente dau mărturie despre sincera și impresionanta solidaritate a românilor din Transilvania (uneori chiar și a sârbilor și a slovacilor), care, la evenimente de mare importanță națională, au avut un program comun de luptă, indiferent de confesiune. Și asta din dragoste față de legea strămoșească. Următoarele exemple vin să demonstreze această solidaritate în virtutea legii strămoșești:

a. În actul de unire, descoperit în 1879 de istoricul greco-catolic Nicolae Densușianu la Biblioteca Universității din Pesta (colecția Hevenesî), cei 38 de protopopi fac declarația că se unesc cu Biserica Romei cu condiția ca „toată legea să stea pe loc...”².

² NICOLAE, Mitropolitul Ardealului, *Biserica Ortodoxă Română, una și aceeași în toate timpurile*, Sibiu, (f. e.), 1968, p. 63.

b. Episcopul Inochentie Micu duce o luptă dărză în Dieta Transilvană pentru respectarea Drepturilor promise prin cea de-a doua *Diplomă leopoldină*. În scopul acesta, el face trei călătorii la Viena, înaintează peste 30 de memorii prin care cere ca românii transilvăneni să fie recunoscuți ca a patra *națiune*, adică între *statuturile țării*, cu aceleași drepturi ca cele trei națiuni (nobilimea maghiară, săsească și secuiască). De aceea, la sinodul din 1744 convocat la Blaj de episcopul Inochentie, între cei 150 de delegați sunt prezenți atât uniți, cât și ortodocși, preoți, nobili și țărani. Se arată astfel că numai prin unitatea dintre ortodocși și greco-catolici pot fi dobândite drepturile poporului român. La acest sinod (ultimul pentru el), Inochentie a pus întrebarea dacă, în cazul în care cele făgăduite nu vor fi permise, mai voiesc ei să țină unirea ori se leapădă de ea? S-a făcut atunci mare frământare și tulburare în sinod și mulți au strigat că sunt hotărâți să părăsească unirea: „ori se vor împlini cele făgăduite, ori nu”³.

Vlădicul a spus atunci: „Mă voi duce la crăiasa (Maria Tereza); de voi izbuti, bine, dacă nu...pășesc în fruntea voastră și plec peste munți”⁴ (în Țara Românească). Nu și-a mai putut împlini dorința, fiindcă la Viena i s-a pregătit condamnarea; a fost pus în fața unei comisii de judecată, care - între altele - l-a acuzat că ține legătura cu românii ortodocși și că agită poporul spre surparea unirii. Singura cale deschisă i-a rămas Roma. Încercarea de a găsi sprijin la Vatican, a rămas fără succes. A fost întemnițat și obligat să-și dea demisia. Douăzeci și patru de ani a fost exilat, trăind în mizerie și înfometare, fiind silit să își vândă și crucea de pe piept, căci cu românii din Transilvania i s-a interzis orice legătură, orice corespondență. Chinuit și bolnav, mistuit de dorul de țară, și-a încredințat sufletul în brațele Părintelui ceresc în 23 septembrie 1768, ca un adevărat mucenic al legii strămoșești și al poporului român.

c. Revolta țăranilor din 1784, condusă de Horea, Cloșca și Crișan - un episod foarte important din evoluția ideii de redeșteptare a conștiinței naționale și de emancipare națională -, a cuprins și ortodocși și greco-catolici, fără deosebire, pentru că răscoala urmărea desființarea iobăgiei, care apăsa pe toți românii din Transilvania;

d. *Supplex Libellus Valachorum* este memoriul pe care l-au scris în 1791 cei mai luminați conducători spirituali ai vremii și pe care, în anul 1792, l-au înaintat Curții de la Viena, în numele națiunii române prin cei doi episcopi, Ioan Bob (greco-catolic) și Gherasim Adamovici (ortodox): „Vedem pe episcopii și clericii celor două Biserici înfrățiiți în lupta națională românească”⁵.

³ *Ibidem*, p. 81.

⁴ *Ibidem*, p. 81.

⁵ ****Cînd frații sint împreună*, Editura Arhiepiscopiei ortodoxe române de Alba Iulia și Sibiu, 1956, Traian Belășcu, Pr. Romul Moldovan, Sofron Vlad, Spiridon Cîdea, N. Mladin, Iorgu D. Ivan, p. 88.

Cuprinsul acestui memoriu este de o mare importanță. El se rezumă în câteva cereri fundamentale pentru poporul român din Transilvania: 1) să se elimine expresia de *tolerați* și românii să fie reșezați în toate drepturile civile. 2) să se revină la situația de dinaintea anului 1437, când nu se pomenea de *unio trium nationum*, ci toți erau egali. 3) clerul unit și ortodox, nobilimea și poporul român să fie tratați egal cu celelalte etnii conlocuitoare. 4) românii să fie și ei admiși după proporție numerică în Dietă și în servicii publice. 5) Numele comitatelor și districtelor să se dea după râuri și munți, cum erau odată, iar toți locuitorii să fie egali, fără deosebire de neam și de religie.

La final, se cerea să se promită românilor cum s-a promis sârbilor, să se adune într-un congres național, „când cei doi episcopi ai națiunii vor putea, cu sfatul tuturor, face cât mai repede propuneri să apere cauza națiunii”⁶. Împăratul Leopold II a trimis petiția românilor Dietei din Cluj, care a respins-o.

Importanța Supplex-ului constă în faptul că el a depășit conceptul medieval de *națiune* (cele trei *națiuni recepte*, adică nobilii) și a folosit conceptul modern de națiune, ca „popor cu unitate de origine, de istorie, [...] de limbă și cultură, care a ajuns la conștiința de sine și își cere drepturile, alături sau împreună cu alte națiuni”⁷.

Conclucrarea celor doi episcopi (ortodox și greco-catolic) este un fapt pozitiv. Națiunea apare pe primul plan, confesiunea trece pe planul secund. Națiunea cuprinde pe toți românii, ortodocși și greco-catolici. Ea cere drepturi pentru toți românii și nu le cere pe temeiul Diplomei a doua leopoldine, ci pe temeiul originii comune române, al vechimii și continuității noastre, al faptului că suntem cei mai numeroși și în virtutea principiilor noi – umanitare - de libertate, egalitate și frățietate între popoare.

e. În anul 1834, episcopul Vasile Moga de la Sibiu și Ioan Lemeni de la Blaj, înaintează împăratului un nou memoriu, repetând, în mare, punctele din Supplex-ul de la 1792.

f. În lupta pentru păstrarea limbii române în școlile confesionale, singurele cu limba de predare românească, populare și secundare (seminarii, școli pedagogice, gimnaziile, licee, școli de comerț), cele două Biserici au avut aceeași atitudine demnă și au sprijinit împreună dorința clerului și a credincioșilor, a poporului pentru o școală românească.

g. Anul revoluționar 1848 îi găsește din nou pe toți românii din Transilvania „înfrățiți în aceeași luptă și pentru aceleași idealuri, într-o unitate cu adevărat națională”⁸. Adunarea de la Blaj din 3/15 mai a fost hotărâtă de către cele două

⁶ Teodor V. DAMȘA, *Biserica Greco-Catolică din România în perspectiva istorică*, Editura de Vest, 1994, p. 208.

⁷ *Ibidem*.

⁸ *Ibidem*, p. 209.

episcopate (unit și ortodox). Blăjenii Cipariu, Lemeni, Bărnuțiu și Treboniu Laurian s-au întâlnit în ziua de 8 mai la Sibiu, cu membrii consistoriului eparhial ortodox și cu reprezentanții tineretului și au hotărât de comun acord să se țină o singură adunare și anume, la Blaj. S-a obținut aprobarea guvernatorului care dorea o adunare restrânsă și care a muștrat Consistoriul eparhial de la Sibiu că a convocat pe protopopi la Blaj și nu la Sibiu. Consistoriul răspunde că „episcopii noștri au acționat totdeauna împreună în chestiuni naționale; deoarece cauza ce se dezbate acum privește întreaga națiune română din Transilvania și discuțiile trebuie să se desfășoare în același loc și în același timp”⁹. La Sibiu, Bărnuțiu l-a salutat pe Șaguna în cuvinte entuziaste. La Sfânta Liturghie din 2/14 mai, oficiată în catedrala Blajului, au participat ambii episcopi (Andrei Șaguna și Ioan Lemeni), care au prezidat atât adunarea din fața catedralei, cât și pe cea de pe Câmpia Libertății. Ei au fost aplauzați de mulțimea care i-a văzut ieșind din biserică braț la braț. Șaguna a răspuns aplauzelor cu impresionantele cuvinte: „Suntem frați și nu din fățarie, ci frați în Hristos, frați români, frați care provoacă pe tot românul să uite neplăcerile trecutului și să se considere toți frați, așa cum frați sunt episcopii lor”¹⁰.

Anul 1848 a însemnat o frumoasă și admirabilă unitate între ortodocși și greco-catolici; fără să se pună problema dezbinării confessionale; toți laolaltă și-au adus tributul pentru cauza națională.

h. O altă rodnică și frumoasă colaborare între cele două Biserici a fost și în domeniul cultural. În anul 1861 s-a înființat ASTRA (Asociația Transilvană Pentru Literatura Română și Cultura Poporului Român). Primul președinte al Astrei a fost Andrei Șaguna, vicepreședinte Timotei Cipariu, iar secretar Gheorghe Barițiu. Astra a înființat școli, muzee, biblioteci la orașe, biblioteci populare, școli țărănești - toate acestea fără certuri sau divergențe pe chestiuni confessionale. Protopopii, preoții și învățătorii ambelor Biserici lucrau împreună pentru cultivarea maselor. Astra a săvârșit o adevărată operă de apropiere între intelectuali, țărâtime și muncitorime¹¹, devenind o școală de solidaritate națională, de purificare a limbii și de unire politică. Lucrul acesta îl aprecia și Gheorghe Barițiu atunci când spunea că posteritatea va datora recunoștință pentru înființarea Astrei: „De nu aru fi mai făcutu nimicu românii în 1860 spre desvoltarea și consolidarea vieții lor naționale, posteritatea totu le-ar fi datore cu recunoștința pentru înființarea Asociațiunei”¹².

⁹ NICOLAE, Mitropolitul Ardealului, *op. cit.*, p. 234.

¹⁰ *Ibidem*, p. 235.

¹¹ *Ibidem*, p. 242.

¹² GEORGIE BARIȚIU, *Părți alese din Istoria Transilvaniei*, volumul III, Sibiu, În edițiunea aucturului Tipografia W. Kraft, 1891, p. 32.

i. *Memorandul* și luptele legate de el (1892-1895) a fost un alt moment care i-a apropiat pe românii transilvăneni, care iarăși și-au strâns rândurile. În anul 1892, conducătorii politici ai vremii, ortodocși și greco-catolici deopotrivă, s-au adunat la Sibiu, unde au pregătit și au redactat vestitul *Memorandum* - act adresat împăratului, în care denunțau ca „greșită și primejdioasă”¹³ întreaga politică a dualismului austro-ungar. Erau atacate îndeosebi: 1. legea electorală, extrem de defectuoasă, care nu îngăduia celor trei milioane de români să-și aleagă reprezentanții; 2. *legea naționalităților*, în dedesubtul căreia se ascundea deznaționalizarea; 3. încălcarea articolelor 36 și 42 / 1868 referitoare la Biserici și școli, care, deși prevedeau autonomia acestora, au fost sistematic încălcate, în ciuda protestelor nenumărate ale celor două mitropolii; 4. diferitele robote impuse țăranilor.

În încheiere, văzând că după 25 de ani de așteptare zadarnică nu li se face dreptate, semnatarii i-au cerut împăratului să vindece el rănilile. Rezultatul, ca de obicei, a fost negativ. Mai mult decât atât, celor paisprezece conducători le-a fost intentat un lung și răsunător proces (7-25 mai 1894) soldat cu zeci de ani de temniță. Doi dintre ei au intrat în istorie: preotul unit Vasile Lucaci (de multe ori condamnat pentru atitudinea curajoasă) și omul de o rară și admirabilă demnitate, asesorul Nicolae Cristea. Ecolul trezit de proces a răsunat în țară și peste granițe. În anul 1895 s-a ținut la Budapesta un *Congres al naționalităților*, care i-a apropiat pe toți asupra și care s-a încheiat cu un program de luptă comun între români, sârbi și slovaci. Presat de agitația creată de către mase, împăratul i-a grațiat pe condamnați.

j. La Marea Adunare Națională din 1 decembrie 1918 de la Alba Iulia, când a fost proclamată unirea pe veci a Transilvaniei, Crișanei, Maramureșului și Banatului cu patria-mamă, cei peste o sută de mii de români, veniți din toate părțile, indiferent că au fost ortodocși sau greco-catolici, au fost animați de același ideal, aceeași iubire de patrie și aceeași dorință de unitate națională.

Observăm, așadar, că atunci când interesele generale ale poporului o cereau, dezbinarea confesională trecea pe planul al doilea. Indiferent de intensitatea unor evenimente istorice, dacă existau interese comune în ceea ce privește dezvoltarea și emanciparea poporului, românii din Transilvania lăseau deoparte orice fel de animozitate și luptau împreună pentru îndeplinirea unui deziderat comun. Factorul unității naționale a fost mai puternic decât cel al dezbinării confesionale, o lecție predată de predecesorii noștri de-a lungul atâtor secole de zăbucium sufletec. O lecție din care ar trebui să avem doar de învățat.

¹³ NICOLAE, Mitropolitul Ardealului, *op. cit.*, p. 243.

„Dialogul liturgic final” al cărții Apocalipsa (Apoc 22, 17-21)

Pr. Drd. Laurențiu URIAN

Abstract:

The final passage of Revelation (Rev. 22: 17-21) was considered by Ugo Vanni, Carlo Manuza, and Michael Aelred Kavanagh to be a „liturgical dialogue” that supports the idea that Revelation was written to be read at Mass. This text was the subject of Michael Aelred Kavanagh’s Doctoral Thesis. Ugo Vanni reiterated the conclusions of M. Kavanagh, in his 1991 study, developing some implications of some of the dialogic-liturgical characteristics. Carlo Manuza claims that it is a liturgical text specially designed to fulfill a certain function in a given liturgical situation. The dialogic character of the text is determined by certain indicators such as: the change of the recipients, the different constructions of the text in the form of question-answer, the choral groups, the use of acclamations, the existence of various dialogue partners. The frequency with which the verb to appear (Rev. 22, 6, 9, 10, 17a, 17b, 20) appears to be of particular importance to our purpose.

Keywords:

Liturgical dialogue, Maranatha, Liturgy, come, warning, exhortations, imperatives, anathema

Fragmentul cu care se încheie Apocalipsa conține multe asferități și dificultăți. Însăși elucidarea lui este destul de controversată. Fragmentul în cauză a fost subiectul Tezei de Doctorat a lui Michael Aelred Kavanagh susținută în 1984 la Universitatea Pontificală Gregoriană din Roma¹. Ugo Vanni a reiterat concluziile în studiul său² din anul 1991, dezvoltând unele implicații ale câtorva dintre caracteristicile dialogal-liturgice.

¹ Michael Aelred KAVANAGH, *Apocalypse 22:6-21 as Concluding Liturgical Dialogue*, Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1984, pp. 1-241.

² Ugo VANNI, „Liturgical Dialogue as a Literary Form in the Book of Revelation”, în *New Testament Studies*, 37, 1991, (pp. 348-372), lucrarea anterioară a lui Vanni care tratează subiectul

M. Kavanagh dedică o parte importantă din capitolul al-III-lea al lucrării sale studiului „dialogului liturgic”. Astfel, el analizează elementele de dialog din cult prezente în cartea Psalmilor, în unele liturghii atestate de sursele de la Qumran, în Didahie X, 6 și în Apoc 1, 4-8. Dacă în cartea Psalmilor caracterul liturgic al textului poate fi disputat, în Didahie sau în Apocalipsă acesta este evident. Caracterul dialogic al textului este determinat de anumiți indicatori cum ar fi: schimbarea destinatarilor, diferitele construcții de text sub forma întrebare-răspuns, cetele corale, folosirea aclamațiilor, existența diverșilor parteneri de dialog. Frecvența cu care apare verbul *a zice* (Apoc 22, 6, 9, 10, 17a, 17b, 20) are o importanță deosebită în ceea ce privește scopul nostru.

Studierea verbului amintit și a unității literare reassemblează textul în unitate dialogică. Unitatea dialogică își găsește locul în Liturghie unde glasurile cititorului (slujitorului) și ale membrilor adunării vorbesc în numele lui Iisus Hristos și al Duhului Sfânt, la fel ca în cazul unui sol ceresc sau ca în cazul scriitorului Apocalipsei.

Carlo Manunza promovează ideea că autorul Apocalipsei ține direct la o liturghie *in actu exercitio* și nu doar relatează sau recuperează precum face o sursă literară de mult apusă, „dialogul final” fiind un text liturgic care aparține acelor texte special concepute pentru a îndeplini o anumite funcție într-o situație liturgică dată³.

Vom face o remarcă formală: faptul că într-o epistolă pe care Sfântul Apostol Pavel o adesează unei comunități esențialmente grecești (în tot cazul elenofonă), prezentul unui cuvânt aramaic nu se traduce, este plin de interes. Această redare netradusă a cuvântului aramaic *Maranatha* în Epistola I către Corinteni, capitolul 16, versetul 20, arată faptul că cei din Corint erau perfect capabili să înțeleagă acest cuvânt străin care le era familiar și poate chiar comun. Dacă căutăm ocazia, cu siguranță repetată, care a permis această acclimatizare, desigur că ne gândim în mod firesc, în primul rând, la unele formule liturgice destul de bine consolidate în viața creștinismului primar palestinian⁴, pentru a ne gândi apoi la comunitățile de limbă greacă⁵.

mai detaliat se intitulează „L'Apocalisse: ermeneutica, esegesi, teologia”, în *Supplementi Rivista Biblica*, 17, Edizione Disioniana, Bologna, 1988¹, (1991²), (retipărită în 1998, 2001), (pp. 101-113).

³ Carlo MANUNZA, *L'Apocalisse come „actio liturgica” cristiana – Studio esegetico-teologico di Ap 1, 9-16; 3, 14-22; 13, 9-10; 19, 1-8*, Roma, 2012, p. 31.

⁴ Cf. controversei în care Oscar CULLMANN, *Christologie du Nouveau Testament*, Neuchâtel, 1959, pp. 202, 208, 211 și urm., a respins argumentele lui W. Bousset, adoptate de către R. Bultmann.

⁵ Pierre PRIGENT, *Apocalypse et Liturgie*, coll. „Cahiers Théologiques”, 52, Editions Delachaux et Niestlé, Neuchâtel (Suisse), 32 Grenelle, Paris VII^e, 1964, p. 39.

Dar această remarcă nu face decât să semnaleză o pistă de cercetare pe care o vom analiza după G. Borkamm⁶. Meritul acestui autor este de a fi recunoscut și demonstrat că 1 Cor 16, 20 și urm. și Didahia X, 6 ar trebui să fie înțelese ca niște aluzii la ritualul Liturghiei euharistice⁷. Textul paulin conține în versetul 20 referirea la sărutarea sfântă reciprocă. Or se știe că gestul sărutării este atestat în ritualul euharistic din timpul Sfântul Iustin Martirul și Filosoful⁸. Apoi în *versetele 22-24* citim: «Cel ce nu iubește pe Domnul să fie anatema! Maran atha! (Domnul vine). Harul Domnului Iisus Hristos cu voi. . . Amin». Didahia se exprimă într-un mod asemănător: «Dacă este cineva sfânt, să vină! Dacă nu este, să se pocăiască! Maran atha. Amin»⁹.

Având în vedere cercetarea lui H. Lietzmann, recunoaștem în acest pasaj al *Didahiei* un dialog¹⁰ între săvârșitorul Liturghiei și comunitate:

Săvârșitorul: «Să vină harul și să treacă lumea aceasta!»

Comunitatea: «Osana Dumnezeului lui David!»

Săvârșitorul: «Dacă este cineva sfânt. . . Maran atha.»

Comunitatea: «Amin.»

Aceste cuvinte au fost folosite pentru a introduce propriu-zis Euharistia care nu este descrisă în *Didahie*.

Observăm că paralelismul¹¹ dintre cele două texte este foarte pronunțat:

Expresia din *Didahie* X, 5: «Să vină harul. . .» corespunde textului din 1 Cor 16, 23: «Harul Domnului Iisus Hristos cu voi.»

Expresia negativă din 1 Cor. 16, 22 conține implicit o cerință pozitivă. Putem presupune că Sf. Ap. Pavel se bazează pe un text care afirmă: dacă cineva iubește pe Domnul, El vine. Dacă nu iubește pe Domnul, să fie anatema. Maran atha.

În cele din urmă G. Bornkamm¹² arată că cuvintele folosite de Sf. Ap. Pavel nu aparțin vocabularului paulin¹³.

Ar fi vorba, prin urmare, de o dublă aluzie la o comună Liturghie euharistică ale cărei caracteristici esențiale se degajă astfel: invitația de participare însoțită

⁶ Günther BORNKAMM, „Das Anathema in der urchristlichen Abendmahlsliturgie”, în *Das Ende des Gesetzes, Paulusstudien*, München, 1963⁴ (1952¹), pp. 123-132.

⁷ Demonstrația fusese pregătită de munca lui Hans LIETZMANN, *Messe und Herrenmahl. Eine Studie zur Geschichte der Liturgie*, Bonn, 1926¹, (Berlin 1955²), pp. 230 și urm.

⁸ K.M. HOFMANN, *Philema hagion*, Gütersloh, 1938, pp. 94 și urm.

⁹ Învățătură a celor Doisprezece Apostoli, cap. X, 6, coll. „PSB 1: Scrierile Părinților Apostolici”, trad. note și indici de Pr. D. Fecioru, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 1979, p. 30.

¹⁰ *Ibidem*, p.30.; cf. P. PRIGENT, *op. cit.*, p. 40.

¹¹ P. PRIGENT, *op. cit.*, p. 40.

¹² G. BORNKAMM, *art. cit.*, p. 124.

¹³ Anatema ; φιλῆϊν și nu ἀγαπᾶν pentru a desemna atitudinea de credință care se exprimă în mărturisire, cf. Rom. 8, 28; 1 Cor 2, 9; 1 Ioan cap. 4.

de un advertiment și un îndemn. În Euharistie, creștinul întâlnește pe Domnul său. Astfel, este important ca creștinul să nu se confrunte cu un judecător care l-ar condamna pentru conduita sa, ci cu un mântuitor pe care-L mărturisește, Îl iubește și Îl recunoaște ca fiind singurul izvor al sfințeniei și al harului. În consecință expresia *Maranatha* trebuie să fie indiscutabil legată de această venire a Domnului în Euharistie. El vine acolo, este prezent¹⁴.

Nu suntem în măsură să decidem căreia dintre cele două traduceri trebuie să-i acordăm prioritate, dar ceea ce știm cu siguranță este că expresia aramaică a avut un rol determinant de *Sitiz im Leben* în Liturghia euharistică și că numai o astfel de poziție fermă în cadrul euharistic a putut asigura propagarea sa în spațiul elenofon. Această concluzie este suficientă, deoarece ne permite să ne reîntoarcem spre Apocalipsă cu instrumente exegetice noi¹⁵.

Totuși înainte de a face acest lucru n-ar fi inutil să ne reamintim câteva rezultate obținute de analizele ulterioare ale lui G. Bornkamm¹⁶.

Continuând citirea Didahiei, găsim în capitolele XI-XIII un avertisment cu privire la falșii învățători, după care apare o nouă problemă legată de Euharistie în capitolul XIV. Este foarte probabil ca această aranjare să fie făcută cu scopul de a arăta coerența organică a celor două teme. La Sfântul Ignatie al Antiohiei, legătura care unește Euharistia cu avertismentul împotriva falselor învățături este evidentă: îndemnul de a forma în jurul episcopului o comunitate sacramentală este totdeauna însoțit de avertismentul cu privire la eretici care se exclud de la împărtășanie întrucât neagă Întruparea și respectiv realitatea trupescă a lui Hristos¹⁷.

Încă în Noul Testament juxtapunerea celor două teme poate fi observată în 1 Cor 11, 27 și urm. După expunerea cuvintelor de instituire a Euharistiei, urmează un avertisment: nu puteți mânca și bea cu nevrednicie. Nu este o paralelă perfectă la anatema din 1 Cor. 16? În Epistola către Evrei, capitolul 6, după aluzia făcută la botez și euharistie (v. 4), autorul continuă în versetul 6 să vorbească despre acei creștini care, în pofida paricipării lor la Tainele Bisericii, răstignesc a doua oară pe Fiul lui Dumnezeu. În Evr. 10, 29 este prezentat următorul avertisment: «*Gândiți-vă: cu cât mai aspră fi-va pedeapsa cuvenită celui ce a călcat în picioare pe Fiul lui Dumnezeu și a nesocotit sângele testamentului cu care s-a sfințit și a batjocorit duhul harului*». Într-adevăr, aceste cuvinte par a fi ecoul unor formule

¹⁴ P. PRIGENT, *op. cit.*, p. 40.

¹⁵ *Ibidem*, pp. 40-41.

¹⁶ G. BORNKAMM, *art. cit.*, pp. 127 și urm.

¹⁷ Sf. Ignatie Teoforul, *Epistola către Magnezieni*, cap. VII-VIII, *Epistola către Smirneni*, cap. V-VII, *Epistola către Tralieni*, cap. VI-XI, *Epistola către Filadelfieni*, cap. II-IV, coll. „PSB 1: Scrierile Părinților Apostolici”, trad. note și indici de Pr. D. Fecioru, Ed. IBMBOR, București, 1979, pp. 167, 183-184, 171-173, 178-179.

euharistice de amenințare și de avertizare asemănătoare cu cele pe care noi le-am identificat până aici¹⁸.

Am putea în același timp să ne întrebăm dacă ordinea adoptată de Sf. Ev. Luca în capitolul 22 al Evangheliei sale nu se explică în același fel. Referirea la trădarea lui Iuda urmează imediat cuvintelor de instituire. Oare Sf. Luca n-ar dori ca prin caracterizarea lui Iuda ca un om care -ca și prin folosirea cuvintelor din 1 Cor 11- este vinovat față de Trupul și Sângele Domnului, sau care, după expresia din Epistola către Evrei, răstignește a doua oară pe Fiul lui Dumnezeu, Îl calcă în picioare, dar care, cu toate acestea, este chemat la pocăință¹⁹?

După cele afirmate mai sus vom reveni la punctul de plecare: Apoc 22, 20 care conține traducerea greacă a expresiei euharistice *Maranatha*. Dacă luăm în considerare contextul acestui verset, începând cu v. 17, nu putem să nu dăm dreptate lui E. Lohmeyer²⁰ și lui G. Bornkamm²¹ care văd aici o aluzie la o Liturghie euharistică, foarte aproape de ceea ce regăsim în fondul textului din I Cor 16 și Didahia X.

La fel ca la începutul Apocalipsei, în vers. 17 descoperim o aluzie la un dialog (cf. Apoc 1, 3-7) pe care putem cu greu să evităm a-l numi liturgic.

În v. 17a se spune: «Și *Duhul și mireasa zic: Vino. Și cel ce aude să zică: Vino*». Unii exegeți văd în cuvântul «*Duhul*» o referire la Hristos; alții echivalează cu discursul profetic, însă cel mai bine este a-L vedea aici pur și simplu pe Duhul Sfânt. «*Mireasa*» reprezintă comunitatea bisericească, adevăratul popor al lui Dumnezeu (a se vedea și Apoc 19, 7-8; 21, 2, 9-27), care spune prin puterea Duhului Sfânt: «*Vino*». În acest caz, acesta este un alt exemplu în Apocalipsă unde Duhul Sfânt vorbește prin întreaga comunitate a sfinților adevărați, nu doar prin profeți. Dar expresia poate fi înțeleasă și ca referindu-se la vorbirea Duhului prin profeți și Biserică, ambii spunând: „*Vino*.” Cuvântul «*mireasa*» a fost utilizat anterior numai în legătură cu viitorul Bisericii, căsătoria fiind desăvârșită de Hristos la a Doua Sa Venire. Aplicarea acestei idei ca referindu-se aici la prezentul Bisericii sugerează că ceea ce a fost profețit în capitolele anterioare pentru poporul lui Dumnezeu de la sfârșitul timpului, a început deja în mijlocul lor (la fel ca în 2 Cor 11, 2; Efes 5, 25-27). Relația dintre „*deja și nu încă*” este ca și între logodna femeii și ceremonia mariajului propriu-zis. Acest aspect poate fi cel mai bine înțeles dacă ne amintim faptul că în Vechiul Testament logodna a fost concepută ca o etapă nedevelopată a căsătoriei. Nu toți membrii Bisericii văzute pot spune «*Vino*», ci numai cei care «au

¹⁸ P. PRIGENT, *op. cit.*, p. 41.

¹⁹ *Ibidem*, pp. 41-42.

²⁰ A se vedea lucrarea lui Ernst LOHMEYER, *Die Offenbarung des Johannes*, coll. „Handbuch zum Neuen Testament”, nr. 16, Tübingen, 1953².

²¹ G. BORNKAMM, *art. cit.*, pp. 126 și urm.

urechi să audă» îndemnul Duhului. Întrucât adevărata Biserică spune «*Vino*» în prima parte a v. 17a, acum accentul trece la fiecare sfânt care trebuie să facă la fel²².

În vers. 17b: «... Și cel însetat să vină, cel ce voiește să ia în dar apa vieții» surprindem invitația sau chemarea la Liturghia euharistică. Îndemnul «să vină» cuprinde astfel o sinteză a tuturor îndemnelor repetate în cele șapte scrisori (la fel ca în Apoc 13, 9). Îndemnurile Duhului nu penetrează urechile spirituale ale falșilor membri ai Bisericii, ci astfel de îndemnuri au rolul de a-i mișca pe membrii autentici din letargia sau apatia de care întregă Biserică suferă (emblematic pentru această problemă este textul din Apoc 2, 7).

Primele două imperative «*Vino*» din v. 17a sunt adresate lui Iisus, iar celelalte două îndemnuri din v. 17b sunt adresate oamenilor ca să creadă. În acest sens putem afirma că primele două imperative au ca idee, nu porunca, ci rugăciunea evaluabilă. Faptul că cererea vine din partea miresei sugerează mai mult că această cerere se referă la venirea lui Hristos, întrucât anterioarele referiri la mireasă trimit la comuniunea sfinților cu Hristos în eshaton (Apoc. 19, 7-9; 21, 2).

Dar este posibil ca imperativele din versetul 17 să fie luate și ca îndemnuri adresate umanității. Această ipoteză este confirmată de clauzele finale ale v. 17, care sunt o dezvoltare parafrastică a cuvintelor finale din Apoc 21, 6, unde Iisus a zis: «...Celui ce însetează îi voi da să bea, în dar, din izvorul apei *vieții*». Ideea din Isaia 55, 1 (alături de Ioan 6, 35 și 7, 37) este mai clar exprimată aici decât în Apoc 21, 6. Astfel în textul profetului Isaia se spune: «Cei ce *sunteți* însetați *mergeți* (veniți) *la apă* și *cei care nu aveți argint mergeți* (veniți) *de cumpărați și mâncați, mergeți* (veniți) și *cumpărați* fără de argint și fără *preț vin și grăsime*». Cele trei imperative din Isaia sunt probabil model pentru imperativele de aici, din Apoc 22, 17. În acest caz, Apoc 22, 17 se adresează numai oamenilor și nu lui Hristos. O astfel de analiză aduce primele două imperative în concordanță cu următoarele două («să vină» și «să ia»), astfel încât, cu adevărat, toate cele patru sunt înțelese ca adresându-se umanității, nu lui Hristos. Este posibil ca primele două imperative să se adreseze lui Hristos și ultimele două să se adreseze oamenilor, dar acest lucru ar părea cel puțin confuz²³.

Dacă, însă, toate cele patru imperative se referă la umanitate și nu la Hristos, atunci primele două conduc spre o concluzie ciudată: trupul Bisericii își poruncește lui însuși *să vină* și fiecare credincios în parte își poruncește lui însuși *să vină*. Prin urmare, cel mai bine pare să vedem primele două imperative ca referindu-se fie la Hristos, fie la cei necredincioși. Însă orice nedumerire ar dispărea

²² Gregory K. BEALE, *The Book of Revelation: A Commentary on the Greek Text*, coll. „The New International Greek Testament Commentary”, William B. Eerdmans Publishing Company Grand Rapids, Michigan/Cambridge, U. K. & The Paternoster Press, Carlisle, 1999, p. 1148.

²³ *Ibidem*, pp. 1148-1149.

dacă primul imperativ ar fi privit ca fiind emis de liderii profetici prin care Duhul vorbește în mod special (cf. Apoc 19, 10) și care reprezintă împreună Biserica, iar al doilea imperativ ca fiind emis de fiecare credincios care aude pentru altul care încă este surd²⁴.

Spre deosebire de Apoc 21, 6, acum accentul din metafora apei este pe cel care primește apă. Înainte ca Iisus să poată da apa, cel însetat trebuie să vină la Iisus. Această venire trebuie să o aibă în vedere întreaga viață cel care biruiește ispita compromisului (Apoc 21, 6-7). Prin urmare, îndemnul nu sunt „o invitație” nesfârșită către lume în general, ci porunci către poporul lui Dumnezeu de a persevera. Într-adevăr, aceeași imagine este folosită în Apoc 21, 6-7 pentru a inspira pe credincioși să îndure și să biruiască până la sfârșit, astfel încât ei vor primi ca răsplată «apa vieții» și întreaga moștenire făgăduită (a se vedea o imagine similară în Apoc 7, 17). De asemenea, în Ioan 7, 37-38, Domnul Hristos face aceeași invitație sau chemare, nu către lumea păgână, ci către poporul lui Israel cu care Dumnezeu a încheiat un legământ: «Dacă însetează cineva, să vină la Mine și să bea...apă vie...». Desigur că misiunea adevăratei Biserici este să adreseze această invitație nu numai propriei comunități, ci întregii lumi (Apoc 11, 3-13)²⁵.

Este posibil ca îndemnul final din v. 17 să se refere la o invitație de a participa la binecuvântările mântuitoare de-a lungul perioadei anterioare venirii finale a lui Hristos. Acest lucru este sugerat de paralela cu îndemnul anterior adresat Bisericii de a-și dori venirea finală a lui Hristos, care sunt aplicabile perioadei anterioare celei de-a Doua Veniri. Ca și textul din Ioan 7, 37 și textul Apocalipsei 22, 17 ar putea fi auzit și pus în practică de către ascultătorii acestui mesaj din primul secol creștin; apa care reprezintă viața noii creații „este disponibilă oamenilor în prezent...venind la oameni din viitor”²⁶.

Pe de altă parte, imperativele pot fi destinate numai pentru sfârșitul veacului, întrucât atunci este momentul în care, în conformitate cu textul din Apoc 21, 6, setea sfinților se va stinge. Referințele ulterioare v. 17 sunt susținute de tonul proleptic din contextul imediat (v. 12-15)²⁷.

Imperativele finale din v. 17 pot fi trimiteri la perioada prezentă și la finalul ei. Există precedent pentru aceasta în Apoc 7, 17, unde Mielul care «îi călăuzește pe ei la izvoarele apelor vieții» face acest lucru pe întregul parcurs al istoriei și până

²⁴ *Ibidem*, p. 1149.

²⁵ *Ibidem*, p. 1149.

²⁶ Richard BAUCKMAN, *The Climax of Prophecy: Studies in the Book of Revelation*, Edinburg: Clark, 1993, p. 168; cf. Jan FEKKES, *Isaiah and Prophetic Traditions in the Book of Revelation: Visionary Antecedents and Their Development*, JSNT Supplement Series 93, Sheffield: JSOT, 1994, pp. 226-290, care vede invitația ca parte din deja inaugurata eshatologie; G.K. BEALE, *op. cit.*, pp. 1149-1150.

²⁷ G.K. BEALE, *op. cit.*, p. 1150.

la sfârșitul acesteia, deși unii văd acest lucru ca referindu-se exclusiv la răsplata finală și la sfârșitul istoriei. Când credincioșii vor ajunge la finalul vieții, vor primi ca răsplată, după moartea lor, «apa vieții». Această binecuvântare este pregustată anticipat, iar în mod deplin la sfârșitul veacului, atunci când se va împlini numărul celor care vor ieși biruitori (Apoc 6, 10-11)²⁸.

Secțiunea se încheie așa cum a început. Există o răsplată pentru «cei ce spală veșmintele lor» ca în v. 14 și pentru cei ce «vin» și «voiesc să ia în dar apa vieții» ca în v. 17. Vers. 13, 15 și 16 sunt suport pentru v. 14 și 17; dacă credincioșii nu sunt ca păcătoșii din v. 15 și dacă ei ascultă mărturia despre Iisus care este Dumnezeu Suveran (v. 13) și inaugurator al profețiilor mesianice (v. 16), atunci ei vor moșteni binecuvântările cu privire la care sunt îndemnați în v. 14 și 17. Prin urmare ideea principală din v. 14-17 constă în recompense promise în v. 14 și 17²⁹.

Explicând versetul 17, Cristian Bădiliță afirmă: „*versetul prezintă un dialog, destul de criptic, între Duh-mireasă, pe de o parte și «cel ce aude», pe de altă parte. E vorba, probabil, de un dialog baptismal, între Biserica personificată și înduhovnicită (mireasa simbolizează Biserica în Apocalipsă) și novicele «care aude» chemarea Duhului și vrea să-și potolească setea prin botez. Cheia de lectură baptismal-mistică justifică și ultima parte a versetului: «cel însetat să vină», care trimite la Ioan 7, 37-38: «Cui îi este sete să vină la mine și să bea». «Duhul» și «mireasa» trebuie luate împreună: prin Duhul comunitatea devine Biserică, adică «mireasă» a lui Iisus. «Vino!»: gr. Erchou (ἔρχου). Dublă chemare, din partea Duhului și a miresei; din partea «celui care aude». Logic, urmând firul interpretării propuse anterior, primul «Vino» se adresează novicelei, este interpelarea omului de către Biserică; al doilea «Vino» este consimțământul omului la apelul divinității. Omul răspunde, chemându-l, la rândul său, pe Iisus»³⁰.*

În v. 18 se spune că pedepsele ce sunt scrise în cartea Apocalipsei se vor abate asupra oricui va îndrăzni să adauge ceva la cuvintele proorociei acestei cărți, iar în v. 19 se afirmă că «de va scoate cineva din cuvintele cărții acestei proorocii, Dumnezeu va scoate partea lui din pomul vieții și din cetatea sfântă și de la cele scrise în cartea aceasta». Avem aici un enunț care seamănă mult cu o formulă de anatema adaptată în scopul formulării concluziei cărții Apocalipsa, care este considerată o mare liturghie³¹. Aceste două versete rezumă Apocalipsa, vizualizând un nou cod de legi modelat pe vechiul legământ adresat poporului lui Israel. Deși

²⁸ *Ibidem*, p. 1150.

²⁹ *Ibidem*, p. 1150.

³⁰ Cristian BĂDILIȚĂ, *Noul Testament – Apocalipsa lui Ioan – ediție bilingvă. Traducere inedită și comentariu*, Ed. Adevărul Holding, București, 2012, p. 390.

³¹ P. PRIGENT, *op. cit.*, p. 42.

mulți comentatori menționează numai Deuteronom 4, Ioan face aluzie la o serie de pasaje de avertizare de-a lungul Deuteronomului:

Deuteronom:

«Ascultă, dar, *Israele*:...să nu adăuși nimic la cele ce Vă poruncesc Eu, nici să lăsați ceva din ele...» (4, 1-2; de asemenea 12, 32); «...auzind cuvintele blestemului acestuia... și va cădea asupra lui tot blestemul legământului acestuia, care este scris în cartea aceasta a legământului și va șterge Domnul numele lui de sub cer» (29, 19-20).

Apocalipsă 22, 18-19:

«Și eu mărturisesc oricui ascultă cuvintele proorociei acestei cărți: De va mai adăuga cineva ceva le ele, Dumnezeu va trimite asupra lui pedepsele ce sunt scrise în cartea aceasta. Iar de va scoate cineva din cuvintele cărții acestei proorocii, Dumnezeu va scoate partea lui din pomul vieții și din cetatea sfântă...».

Mai multe asemănări³² întăresc legătura dintre Deuteronom și Apoc 22, 18-19:

Contextul din fiecare din cele trei pasaje ale Deuteronomului arată clar că acestea sunt avertismente în mod special împotriva idolatriei, așa cum este și în Apocalipsă 22 (a se vedea 21, 8, 27; 22, 15).

O reacție pozitivă din partea omului la avertismentele din ambele cărți conduce la o răsplată ce constă într-o nouă viață în pământ nou (Deut 4, 1; 12, 28-29; cf. Apoc 21, 1-22, 5, cu 22, 14, 17-19).

Ambele cărți folosesc plăgile pentru a descrie pedepsele pentru infidelitate sau necredincioșie (τὰς πληγὰς, Deut 29, 21; Apoc 22, 18).

Ce se înțelege prin cuvintele «de va mai adăuga cineva ceva» sau «de va scoate cineva din cuvintele cărții acestei proorocii»? Răspunsul trebuie să fie căutat în Deut 4, 1-2 și 12, 32. Același tip de limbaj este folosit ca un avertisment împotriva falsei învățături care susținea că idolatria nu este în contradicție cu credința în Dumnezeu (a se vedea Deut 4, 3 [aluzie la episodul Baal-Peor din Num 25, 1-9, 14-18] și Deut 13). Cei care înșală în acest mod sunt falșii profeți (Deut 13). Versetul 32 al cap. 12 din traducerea românească a Bibliei și din versiunea Septuagintei este socotit de către Textul Masoretic și Targum (Onkelos și Neofiti) ca fiind primul verset al cap. 13 din Deuteronom, verset care introduce tema falșilor profeți (falșul profet Balaam care a fost în spatele înșelăciunii de la Baal-Peor; a se vedea Apoc 2, 14). Astfel de false învățături erau promovate de falșii învățători spre a fi adăugate legii lui Dumnezeu. Acest lucru era echivalent cu lăsarea de o parte a legii lui Dumnezeu, adică cu îndepărtarea de legea divină, care condamna idolatria și care anula prin urmare valabilitatea acestor false învățături.

³² G.K. BEALE, *op. cit.*, p. 1151.

De aceea îndemnul de nesupunere și neurmărire a falsei învățături este inclus în dubla avertizare din Deut. 4, 2 și 12,32, așa cum Deut 29, 19-20 confirmă³³.

Prin urmare, sintagma *a adăuga sau a scoate ceva* nu are în vedere neascultarea în sens larg a cuvântului divin, ci aderența la falsa învățătură despre cuvântul dumnezeiesc. Crediința în respectarea adevăratului cuvânt al lui Dumnezeu este presupuziția pentru ascultarea acestuia. Astfel în Deut 4, 2 se spune: «Să nu *adăugați nimic la cele ce vă poruncesc eu, nici să lăsați ceva din ele; păziți poruncile Domnului Dumnezeului vostru, pe care vi le spun eu astăzi*». Vechile documente din Orientul Apropiat care au servit ca și model pentru Deuteronom 4 au fost de asemenea protejate împotriva modificărilor intenționate prin intermediul unor sancțiuni și blesteme³⁴.

Dublul avertisment din Apoc 22, 18-19 este îndreptat împotriva celor care promovează sau urmează astfel de false învățături. Contextul deuteronomic este deosebit de potrivit aici deoarece prezentarea listelor de vicii în 21, 8, 27 și 22, 15 ne atrage atenția prin faptul că toate au concluzionat punând accentul pe înșelătoria nelegiuitorilor în legătură cu idolatria. Prin urmare, a adăuga ceva la cuvintele profeției lui Ioan înseamnă a promova ideea că falsa învățătură precum idolatria nu este în contradicție cu credința în Hristos. A «*scoate cineva din cuvintele cărții acestei proorocii*» înseamnă a promova o astfel de învățătură falsă care ar încălca și vicia valabilitatea îndemnelor Apocalipsei împotriva idolatriei. Alternanța folosită în exprimare are efectul scontat, de a vedea că *adăugarea și scoaterea cuvintelor acestei proorocii* se referă la avertismentul de a nu fi cineva asociat cu învățătura falsă³⁵.

Remarcabil de asemănător este și textul din 1 Enoh 104, 11, unde avertismentul de a nu «schimba sau scoate din cuvintele mele» înseamnă că cititorii nu trebuie să «mintă», «să țină seama de...idoli», «să modifice și să pervertească cuvintele *dreptății*» sau «să practice înșelăciuni *mari*». Deși Moffatt vede o aluzie la 1 Enoh în Apoc 22, 18, este mai bine a vedea ambele texte ca parte a extinsei tradiții deuteronomice. În mod izbitor de asemănător, Iosif Falvius (Contra lui Apion 1, 42-43) face aluzie la aceeași formulare din Deut 4, 2 și-o vede ca pe un avertisment împotriva scribilor rău intenționați, precum și împotriva oricărui israelit care n-ar privi întregul Vechi Testament ca fiind legea lui Dumnezeu, pe care n-ar respecta-o sau ar îndrăzni să rostească vreun singur cuvânt împotriva ei³⁶.

Toată această analiză se potrivește bine cu situația Bisericilor descrise în Apoc 2-3, care se confruntă cu idolatria, la un grad sau altul și de multe ori nu cu

³³ *Ibidem*, p. 1151.

³⁴ *Ibidem*, p. 1151.

³⁵ *Ibidem*, p. 1151.

³⁶ *Ibidem*, p. 1151-1152.

succes. Astfel, unii dintre fașii învățători și adepții lor care încurajează idolatria în Biserica Pergamului sunt identificați cu cei «care țin în învățătura lui Balaam, cel ce învăța pe Balac să pună piatră de poticneală înaintea fiilor lui Israel, ca să mănânce carne jertfită idolilor și să se dea desfrânării» (Apoc 2, 14). Aceeași învățătură înșelătoare a fost, de asemenea, răspândită în Biserica din Tiatira (Apoc 2, 20-23). Astfel de falși profeți care denaturează adevărul sunt fie pentru adăugarea la dreapta învățatură de credință a falsei teologii, fie pentru ciuntirea și îndepărtarea adevărului revelat³⁷.

Răsplata din Apoc 22, 12-19 este cel mai bine înțeleasă în contextul celor șapte epistole, întrucât ea corespunde promisiunilor făcute celor care vor birui în cap. 2-3:

1) «...și voi da vouă, fecăruia, după faptele voastre» (Apoc 2, 23; 22, 12);

2) să mănânce din pomul vieții (Apoc 2, 7; 22, 14, 19);

3) identificarea cu cetatea lui Dumnezeu (Apoc 3, 12; 22, 14, 19). Cei care vor birui amenințarea idolatriei vor moșteni aceste făgăduințe. În acest context, a spăla veșmântul cuiva (22, 14) înseamnă ca persoana respectivă să se păstreze curată de necurăția închinării la idoli, iar această atitudine având ca rezultat o dublă recompensă de care sunt privați păcătoșii în 22, 19 (cf. Apoc 3, 4-5; 7, 17)³⁸.

Prin urmare, avertismentele din 22, 18-19 nu sunt îndreptate în principal celor din afara Bisericii, ci tuturor celor din comunitatea eclezială, la fel ca și avertismentele din Deuteronom, care se adresează tuturor israeliților. Cei care nu dau ascultare avertismentelor, deși pretind că sunt creștini, prin supunerea lor față de alți dumnezei, își trădează apartenența și mărturisirea. Prin urmare, moștenirea pe care ei o revendică prin mărturia lor aparentă nu le va aparține pentru că ei neagă prin acțiunile lor credința pe care o clamează. Nu numai că nu vor primi pretinsa moștenire la sfârșitul veacului acestuia, ci chiar vor avea de suferit «pedepsele ce sunt scrise în cartea aceasta» (v. 18). Aceste pedepse cuprind nu numai suferința judecării de apoi în «iezerul de foc», fapt presupus de v. 19, ci și nenorocirile care vor fi suporate de cei nelegiuți încă din viața aceasta, de-a lungul timpului anterior acestei judecării. În acest sens este folosit cuvântul *πληγή* în Apocalipsă, cuvânt care are aplicabilitate în perioada anterioară celei de-a Doua Veniri a lui Hristos (Apoc 8, 12; 9, 18, 20; 11, 6; 13, 3, 12, 14 și urm.; 16, 21).

Prin urmare, mulțimea plăgilor enumerate în carte vor veni peste apostafați în conformitate cu aluzia din Deut 29, 20: «...va cădea asupra lui tot blestemul legământului acestuia, care este scris în cartea aceasta...» (a se vedea și Deut 29, 21; 28, 58-61; Ier 25, 13). O versiune armeană a v. 18 face referire explicită la «toate pedepsele ce sunt scrise în cartea aceasta» (la fel și Biblia de la Ierusalim:

³⁷ *Ibidem*, p. 1152.

³⁸ *Ibidem*, p. 1152.

«fiecare plagă *menționată în carte*»). Posibila aluzie la Deut 28, 58-61 sugerează, de asemenea, o referință atotcuprinzătoare la plăgile din Apocalipsă. Pedepsa din 22, 18-19 este formulată în termeni ironici: cei care vor adăuga ceva la carte, vor fi adăugați la plăgile acestei cărți; cei care vor scoate ceva din cele scrise în cartea aceasta, vor fi scoși din binecuvântările veșnice scrise în carte. Scopul declarației ironice este acela de a exprima în mod figurat sintagma «ochi pentru ochi», natura judecării biblice, în care oamenii sunt pedepsiți proporțional cu păcatul lor și uneori chiar prin mijloacele propriului păcatului³⁹.

Vers. 19 se referă la pierderea unei mântuiri anterior deținută sau la negarea recompensei mântuitoare finale pentru cei care au pretins a fi creștini în exterior, dar nu au avut credință adevărată? Al doilea răspuns este cel mai plauzibil, deoarece caracteristica evidențiată în mod repetat în partea de încheiere a cărții, nu este aceea a credincioșilor adevărați care își pierd statutul de răscumpărați, ci de duplicitate a unor persoane din comunitatea creștină, care nu vor primi răsplata finală (a se vedea în acest sens Apoc 21, 8, 27; 22, 15). Acele persoane de duplicitate au fost creștini numai cu numele, jucând pentru o scurtă perioadă de timp parte din rolul lor. Ei au fost considerați pentru o vreme de către comunitatea eclezială ca oameni care ar putea primi moștenirea. Prin urmare, pretinsa lor parte la pomul vieții și la cetatea sfântă va fi îndepărtată de la ei. Analiza promisiunii din Apoc 3, 5 care făgăduiește că «nu voi șterge *deloc numele lui din cartea vieții*», confirmă această concluzie, la fel ca și comentariile cu privire la situațiile convergente din 13, 8 și 17, 8. „*De la întemeierea lumii*” adoratorii cei adevărați nu au fost predestinați pentru a avea o moștenire în cetatea eternă. Cu toate acestea, pentru un timp, poate părea că unii dintre ei au fost poziționați pentru o astfel de moștenire⁴⁰.

Cuvintele «oricui ascultă cuvintele proorociei acestei *cărți*» din v. 18a este o repetare aproape exactă a cuvintelor din 1, 3a: «cei ce ascultă cuvintele proorociei», ceea ce confirmă faptul că este vorba în mod evident despre aceia dinlăuntrul Bisericii care afirmă deschis comuniunea de credință și care sunt avertizați, fiind vizați de judecată. Apostolul Ioan este în acord cu afirmația Domnului Hristos că «celui ce are i se va da; dar de la cel ce nu are și *ce are i se va lua*» (Mc 4, 25). Pedepsa pentru neascultare este aspră, la fel ca în Deut 4, 2 și urm. Ioan nu este pur și simplu scriitorul propriilor sale cuvinte, ci a cuvintelor lui Dumnezeu. Desigur că cuvintele lui Ioan nu sunt numai de la Tatăl, ci de asemenea de la Duhul Sfânt și de la Fiul (a se vedea Apoc 1, 1, precum și concluzia fiecărei epistole în cap. 2-3; dar și 19, 9; 21, 5; 22, 6). Ioan are conștiința că Apocalipsa reprezintă cuvintele lui Hristos Însuși, ceea ce a făcut ca Hristos să fie menționat în 22, 16⁴¹.

³⁹ *Ibidem*, p. 1152-1153.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 1153.

⁴¹ *Ibidem*, p. 1153-1154.

În loc de «pedepsele», unele manuscrise vorbesc de «șapte (επτα) *pedepse*», identificând astfel pedepsele din v. 18 cu «șapte *pedepse*» (15, 1, 8; 21, 9) din cupele mâinii din cap. 16⁴².

Analiza de mai sus a cuvintelor «de va mai adăuga cineva ceva...de va scoate...» este susținută de Pilde 30, 6: «*Nu adăuga nimic la cuvintele Lui, ca să nu te tragă la socoteală și să fi găsit de minciună!*» Chiar și în Didahi IV, 13 se spune: «*Să nu părăsești „poruncile Domnului și să păstrezi ceea ce ai primit, fără să adaugi și fără să scoți”*»⁴³.

În *Epistola zisă a lui Barnaba*, exprimarea: «*Să păstrezi ceea ce ai primit, fără să adaugi și fără să scoți*»⁴⁴ este axată pe evitarea ipocriziei prin a nu părăsi poruncile și a îndemna pe sfinți să urască răul pe vecie.

Epistola către Galateni 3, 15 afirmă și ea că atunci când un testament este ratificat «*nimeni nu-l strică, sau îi mai adaugă ceva*»⁴⁵.

Unii comentatori văd v. 18-19 ca fiind un mod obișnuit prin care operele literare în iudaism și creștinismul timpuriu erau încheiate, scribii de mai târziu fiind încurajați să copieze cu atenție (Aristeas 310-311; Iosif Flavius în lucrarea „*Contra lui Apion*” 142; 1 Enoh 104, 10-13; 2 Enoh 48, 6-9; b. Megilloth 14a)⁴⁶.

În *Epistola lui Aristeas 311* se spune: «*Dacă cineva modifică adăugând sau mutând ceva din totalitatea celor scrise sau scoțând afară ceva, este bine ca cei ce fac acestea să fie pentru totdeauna închiși*»⁴⁷.

Iosif Flavius în lucrarea *Contra lui Apion 142* mărturisește: «*Este lucru clar... că noi acceptăm aceleași scripturi. În acest veac de acum nimeni nu a îndrăznit să adauge ceva, nici să lase afară, nici să mute ceva din ele.*»⁴⁸

Istoricul Eusebiu de Cezareea, citându-l pe Irineu în *Istoria bisericească* afirmă: «*Acolo [la Sfântul Irineu], spre sfârșitul scrierii, am găsit o însemnare foarte importantă, pe care nu ne putem stăpâni să n-o facem cunoscută și în acest loc. Iată textul ei: „Dacă vei vrea să copiezi această scriere, te conjur pe numele Domnului nostru Iisus Hristos și a prea măritei a doua veniri a Lui, când va veni să judece viii*

⁴² *Ibidem*, p. 1154.

⁴³ *Învățătură a celor Doisprezece Apostoli. . .*, op. cit., p. 27.

⁴⁴ Este o preluare a textului din Deut 12, 32 ; *Epistola zisă a lui Barnaba*, Capitolul XIX, 11, coll. „PSB 1: Scrierile Părinților Apostolici”, trad. note și indici de Pr. D. Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1979, p. 136.

⁴⁵ G.K. BEALE, op. cit., p. 1154.

⁴⁶ G.B. CAIRD, *A Commentary on the Revelation of St. John Divine*, coll. „Harper's/Black's New Testament Commentaries”, Harper & Row, London and New York, 1966 (21969), pp. 278-279.

⁴⁷ Savvas AGOURIDIS, *Comentariu la Apocalipsa Sfântului Ioan*, Ed. Bizantină, București, 2004, p. 338.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 338.

și morții, să compari apoi ceea ce ai copiat și să o controlezi după acest model după care te-ai orientat. Să copiezi și conjurarea și s-o scrii în copia ta”⁴⁹.

Gândindu-ne la stenografia și tahigrafia pe care îi folosea Origen, ne dăm seama de rolul important al acestor multiplicatori în istoria cărții și a culturii în general. Formula jurământului și a imprecăției (Apoc 22, 18-19) era o măsură necesară pentru a fi evitată orice falsificare⁵⁰.

Dar Sf. Ioan, prin cuvintele amintite, nu are intenția de a-i avertiza în viitor pe scribi să copieze exact textul, ci de a-i avertiza pe toți creștinii «care aud cuvintele *profeției din cartea aceasta*» (la fel ca în 1, 3; 22, 7, 9)⁵¹. Nevoia unui astfel de avertisment, incluzând și pe scribii creștini, reiese din faptul că unii au «răstălmăcit» epistolele Sf. Ap. Pavel și «celelalte Scripturi, spre a *lor pierzare*» (2 Ptr 3, 16)⁵². Urgența avertismentului se impune și datorită apariției gnosticilor care avansau falsele lor învățături prin adăugarea sau eliminarea de material din cărțile Noului Testament⁵³. Într-adevăr, după cum unii comentatori subliniază, în cazul în care v. 18-19 au fost un avertisment care viza greșita sau tendențioasa copiere a scribilor, acest avertisment nu și-a atins scopul deoarece v. 18-19 sunt pline de variante textuale.

Thomas merge dincolo de modul de redactare și susține că scopul textului din 22, 18-19 este acela de a exprima o interdicție cu privire la orice activitate profetică ulterioară⁵⁴. Avertismentul se referă numai la cuvântul lui Ioan și este îndreptat numai împotriva celor asociați cu falsa profecie, după cum a fost cazul avertismentelor din Deut 4, 2 și 12, 32.

King James Version (= Textus Receptus) are varianta «din cartea (βιβλιου) *vieții*» în locul variantei «din pomul (ξύλου) *vieții*», această variantă fiind bazată pe citirea greșită (libro vs. ligno) a Vulgatei⁵⁵.

⁴⁹ EUSEBIU DE CEZAREEA, *Istoria Bisericească*, Cartea a cincea, XX, 2, coll. „PSB 13: Scrieri. Partea Întâia”, trad., studiu, note și comentarii de Pr. Prof. T. Bodogae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982, p. 212.

⁵⁰ *Ibidem*, nota 182, p. 212.

⁵¹ H. ALFORD, *The Greek Testament*, IV, Cambridge: Deighton, 1866; p. 749; F. DÜSTERDIECK, *Critical and Exegetical Handbook to the Revelation of John*, în *H. A. W. Meyer's Commentary on New Testament*, 11, Winona Lake: Alpha, 1980 (reeditat după ediția din 1883), p. 493; I.T. BECKWITH, *The Apocalypse of John*, New York: Macmillan, 1919, pp. 778-779; Martin Kiddle Ross, *The Revelation of St. John*, coll. „The Moffatt New Testament Commentary”, Hodder and Stoughton, London, 1940, pp. 456-457; George Eldon LADD, *A Commentary on the Revelation of John*, Grand Rapids, Michigan, Eerdmans, 1972, p. 295.

⁵² M. RIST, „The Revelation of St. John the Divine (Introduction and Exegesis)”, în *The Interpreter's Bible XII*, G. A. (ed.) et al., Nashville: Abingdon, 1975, (pp. 347-551), p. 550.

⁵³ George R. BEASLEY-MURRAY, *The Book of Revelation*, coll. „New Century Bible Commentary”, Marshall, Morgan and Scott, London 1974, pp. 346-347.

⁵⁴ R.L. THOMAS, „The Spiritual Gift of Prophecy in Rev. 22: 18”, în *Journal of the Evangelical Theological Society*, 32, 1989, (pp. 201-216), pp. 211-216.

⁵⁵ G.K. BEALE, *op. cit.*, p. 1154.

Lecturând aceste versete ne amintim că tema pomului vieții și a cetății sfinte au apărut deja în finalurile epistolelor adresate celor șapte Biserici ale Apocalipsei și ne-am gândit atunci că putem să le interpretăm în sensul unor imagini sacramentale.

v. 20: Maranatha

Versetele 16 și 18 au spus că îngerul și Ioan au dat mărturie prin descoperirea și scrierea Apocalipsei. Duhul Sfânt ar trebui să fie văzut ca al treilea martor (cf. eventual textului din 19, 10, precum și versetului de încheiere al fiecăreia dintre cele șapte scrisori din cap. 2-3). Acum Iisus este identificat ca al patrulea martor. Enunțarea mai sus a martorilor subliniază natura juridică sau legală a Apocalipsei și de aceea cei care o aud citindu-se sunt responsabili (pentru sensul juridic al depunerii mărturiei și pentru grupul de cuvinte derivat de la μαρτυρία în Apocalipsă și literatura ioaneică, a se vedea Apoc. 1, 9; 11, 3; 22, 16)⁵⁶.

Iisus dă mărturia Sa despre «acestea» (v. 20), care ar putea fi ori conținutul integral al Apocalipsei ori recenta temă contextuală a acestei «veniri» (22, 7, 12, 17). Prima ipoteză ar putea avea întâietate, deoarece «acestea» (aceste lucruri) - ταῦτα – a fost folosit de trei ori în versetele precedente pentru a se referi la întreaga viziune (22, 8, 16), o dată ca obiect al verbului «a mărturisi», la fel ca aici. În plus, avertismentul din v. 18-19 este îndreptat împotriva falsificării oricărei părți a cărții. Însă venirea lui Hristos ocupă de asemenea un loc central, fiind o temă importantă în întreaga carte, reiterată de trei ori în 22, 7-17 și încă o dată aici. Afirmția repetată a lui Iisus în Apocalipsă: «Da, vin *cuând*» servește spre a confirma validitatea mărturiei Sale. El asigură Bisericile de veridicitatea viziunii (descoperirii) prin garantarea faptului că venirea Lui finală, pe care a promis-o la prima Sa venire, va avea loc în curând și astfel duce la îndeplinire ceea ce El a dezvăluit în întreaga carte.

Nu este exclus ca viitoarele venituri preliminare ale lui Iisus, care vor culmina în ultima Sa venire, să fie avute în vedere (a se vedea 22, 7, 20)⁵⁷. De exemplu, o serie de comentatori văd un fundal euharistic în spatele lui «vin» din v. 20, ceea ce este posibil⁵⁸. În acest caz, cuvântul «vin» poate fi înțeles ca o inaugurare a venirii lui Hristos în cadrul liturgic al Cinei Domnului, unde Hristos vine în

⁵⁶ *Ibidem*, p. 1154.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 1155.

⁵⁸ G. BORNKAMM, *Early Christian Experience*, New York: Harper and Row, 1969, pp. 171-172; John SWEET, *Revelation*, coll. „SCM Pelican Commentaries”, SCM Press, London 1979, p. 319; David Edward AUNE, „Revelation”, în *Harper's Bible Commentary*, ed. J. L. Mays, et al., San Francisco: Harper and Row, 1988, (pp. 1300-1319), p. 1319; G.A. KRODEL, *Revelation*, Augsburg Commentary on the New Testament, Minneapolis: Augsburg, 1989, pp. 377-378.

binecuvântantare și judecă în mod repetat de-a lungul istoriei și până la sfârșitul ei. Ar fi potrivit ca epilogul să se încheie într-o notă liturgică, întrucât prologul a fost deschis cu o astfel de notă, în legătură cu ideile de împlinire inițială a profeției, incluzând pe cea care se referă la venirea lui Mesia (a se vedea 1, 3, apariția răspunsului liturgic «Amin» din 1, 6-7 și în special 1, 10, unde «descoperirea lui Iisus Hristos» (v. 1) este inaugurată «în ziua Domnului»⁵⁹.

În cadrul v. 18-20, v. 20 servește ca temei pentru dublul avertisment împotriva celor care ar adăuga sau scoate ceva din cuvintele cărții. Venirea finală a lui Hristos este motivul pentru luarea în seamă a avertismentului, deoarece când va veni, El Însuși va aplica sancțiuni pentru neascultarea avertismentului lui Ioan. Ioan răspunde Domnului Hristos cu «Amin!», o exprimare a încrederii. În baza credinței lui în declarația lui Iisus, Ioan își exprimă dorința și speranța că Iisus va veni (ἔρχου este un imperativ cu sensul unei „evlavioase implorări”)⁶⁰.

J. P. M. Sweet invocă contextul euharistic din Didahie X, 6, ca indiciu al aceluiași context pentru Apoc 22, 20. Acolo, în Didahie, în legătură cu Cina Domnului, se află îndemnul: «Să vină harul [Iisus] și să treacă lumea aceasta! *Osana Dumnezeului lui David! Dacă este cineva sfânt, să vină! Dacă nu este, să se pocăiască! Maran atha! [Domnul vine!] Amin.*» (cf. locurilor paralele din Apoc. 22, 11b, 16-17, 20). La fel ca în Apocalipsă, pasajul din Didahie este plasat într-un context contrastant: creștini/falși creștini (Didahie XI). Necredincioșii sunt numiți «câini» (Didahia IX, 5). Sweet citează, de asemenea, alți comentatori în sprijinul ideii că *Domnul vine*, idee utilizată în creștinismul primar pentru a sublinia valabilitatea blestemelor (cf. Apoc 22, 18-20) și în contextul Cinei Domnului (cf. 1 Cor 11, 27-32 cu 1 Cor 16, 2, 20-22)⁶¹.

⁵⁹ H. LILJE, *The Last Book of the Bible: The Meaning of Revelation of St. John*, Philadelphia: Muhlenberg, 1957, p. 271.

⁶⁰ G.K. BEALE, *op. cit.*, p. 1155.

⁶¹ John SWEET, *op. cit.*, p. 318; Charles Francis Digby MOULE, „A Reconsideration of the Context of Maranatha”, în *New Testament Studies*, 6, 1959, 1960, (pp. 307-310). – se pronunță în favoarea ideii că expresia «Vino, Doamne!» sau «Domnul vine!» a fost folosită pentru a sublinia un blestem; G. Bornkamm, *op. cit.*, pp. 171-172 – oferă mai multe paralele între contextul Apoc. 22, 20 și un cadru euharistic; la fel și următorii autori: B. SANDVIK, *Das Kommen des Herrn beim Abendmahl in Neuen Testament*, în coll. „Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments”, 58, Zurich: Zwingli, 1970, pp. 114-118; F. F. BRUCE, „The Spirit in the Apocalypse...”, pp. 333-344; Pierre PRIGENT, *L'Apocalypse de Saint Jean*, édition revue et augmentée, coll. „Commentaire du Nouveau Testament”, XIV, deuxième série, Éditions Labor et Fides, Genève, 2000; John SWEET, *op. cit.*, pp. 486-504; Massey Hamilton Jr. SHEPHERD, *The Paschal Liturgy and the Apocalypse*, coll. „Ecumenical Studies in Worship”, 6, John Knox Press, Richmond, 1960, p. 83; Următorii autori: W.F. ALBRIGHT, C.S. MANN, „Two Text in 1 Corinthians”, în *New Testament Studies*, 16, 1969-1970, (pp. 271-276), văd un cadru liturgic în expresia din Apoc. 22, 20, dar nu neapărat un cadru specific euharistic, în timp ce W. DUNPHY, „Maranatha: Development in

Versetul 20 are ecouri în Maleahi 3, 1, unde venirea îndată a Domnului ca a unui martor împotriva minciunii este profețită. Acest lucru este întărit în Apoc 22, 16 prin aluzia la același text din Maleahi («Eu voi trimite pe îngerul Meu» în Maleahi și «Eu...am trimis pe îngerul Meu» în Apocalipsă) și în Apoc 22, 7 («...va veni îndată...Domnul...Iată, vine!» în Maleahi și «Și *iată vin curând*» în Apocalipsă). Un ecou al lui Maleahi 3, 5 se găsește în Apoc 22, 15⁶².

Referindu-se la rugăciunea finală din v. 20: «*Vino, Doamne Iisuse!*», părintele Ioan Mircea afirmă: «...că nu este vorba de o dorință oarecare, ineficace, ci e vorba de o plăcere care împinge la acțiune, adică la mărturisire (și trăire, zicem noi, în Hristos și harul liturgic al Sfințelor Taine). Orice creștin primește astfel misiunea de a participa la mărturia seculară prin care Biserica întregă, care simbolizează Mireasa, dorește Venirea în slavă a Mielului și grăbește această Venire chiar prin această dorință».⁶³

Unele manuscrise (№ 2030 2050 2329 gig) omit «Amin» în v. 20, probabil pentru că acest lucru nu era în conformitate cu locul tipic pe care scribii i l-au dat mai târziu lui «Amin», respectiv la încheierea epistolelor (epistolele Noului Testament, cu excepția celei către galateni și evrei, au încheierea «Amin» ca adaos mai târziu al copiștilor). În concordanță cu aceasta, Codex Sinaiticus și Codex Alexandrinus, care îl omit pe «Amin» în v. 20, îl așează la sfârșitul v. 21.

v. 21: urarea harului

Binecuvântarea din încheiere: «Harul Domnului Iisus Hristos, cu voi cu *toți!*» rostită peste ascultători este tipică încheierilor epistolare (astfel sunt epistolele Sf. Ap. Pavel, cu excepția Epistolei către Romani, deși în Rom 16, 20 întâlnim această binecuvântare). Ideea exprimată prin această binecuvântare, ca de altfel și în alte epistole nou testamentare, este aceea că scriitorul își exprimă dorința ca harul lui Dumnezeu să înlesnească destinatarilor înțelegerea și respectarea conținutului cărții. Ni se amintește din nou aici, ca în 1, 1-4, că Apocalipsa este în linii mari concepută ca o epistolă, conținutul ei fiind specific genului apocaliptic și profetic (a se vedea 1, 1-3). Ca și în introducere, în 1, 4 și aici la sfârșit, «harul» lui Hristos este invocat peste toți membrii Bisericii. Scopul principal al genului epistolar în Noul Testament este de a aborda problemele specifice din Bisericile cărora li se adresează epistola respectivă. Și alți autori ai epistolelor Noului Testament fac apel la participarea și binecuvântarea în Hristos a actualilor și viitorilor cititori, ca bază a îndemnurilor lor la ascultare. În cazul în care forma

Early Christianity», în *Irish Theological Quarterly*, 37, 1970,(pp.294-309), pp. 295-296, pune la îndoială semnificația euharistică a acestei expresii.

⁶² G.K. BEALE, *op. cit.*, p. 1156.

⁶³ Pr. Dr. Ioan MIRCEA, *Apocalipsa. Introducere, note și comentariu*, Ed. Harisma, București, 1995, p. 405.

epistolară a Apocalipsei funcționează similar, atunci scopul cărții este de a aborda problemele contemporanilor din cadrul celor șapte Biserici, făcând apel la partea prezentă și viitoare în Hristos a cititorilor⁶⁴.

Că ideea „deja și nu încă” este prezentă în întreaga carte rezultă și din faptul că rolul altor introduceri epistolare este de a stabili temele majore ale epistolelor. Delimitarea exactă a introducerii în Apocalipsă 1 este dificil de identificat. Ea s-ar putea încheia în v. 3, v. 6, v. 8 sau v. 20, dar în orice caz, fiecare secțiune a introducerii conține teme refritoare la împlinirea prezentă și viitoare a profețiilor Vechiului Testament. Prin urmare este rezonabil să considerăm că întreaga carte este pătrunsă de aceste două teme⁶⁵.

Tema ascultării a fost evidențiată în mod repetat aici, în fiecare din cele cinci părți ale cap. 22, 6-20. Stăruința în ascultare va conduce la primirea răsplătirilor finale, menționate la sfârșitul fiecăreia dintre epistolele din cap. 2 și 3. Aceste recompense sunt de asemenea sintetizate în cap. 21 și repetate parțial în 22, 12, 14 și 17b (și implicit prin contrastul din 22, 19). Tema principală a întregii cărți este că această rezistență și ascultare în credință va conduce la binecuvântarea și răsplata veșnică, având ca rezultat final slăvirea lui Dumnezeu Tatăl și a lui Iisus Hristos (a se vedea în continuare Apoc 1, 6; 4, 9-11; 5, 12-14; 19, 7-8; 21, 1-22, 5)⁶⁶.

V. 21 afirmă: «Harul Domnului Iisus Hristos, cu voi cu *toți!* Amin». Scribitorul le-a fost incomodă această încheiere care vorbește despre «*toți!*» (πάντων), probabil gândindu-se că ar putea fi interpretată ca incluzând și pe cei din afara Bisericii adevărate, sugerând astfel mântuirea universală. Prin urmare, unii au încercat să clarifice ceea ce Sfântul Ioan a avut în minte când a afirmat acest lucru și astfel au apărut următoarele versiuni: «tuturor *sfinților!*» (ⲛ 2030 051^s M sy co gig) sau înlocuind cu «*sfinții!*» (ⲛ gig), în timp ce alții au introdus «noi *toți!*» (2050 pc) sau «voi *toți!*» (296, versiunea latină, etiopiană și pseudo-ambroziană). Numai A, vg și Be au πάντων, dar este de preferat deoarece este mai scurt și mai dificil de citit⁶⁷. Faptul că «*toți!*» se referea inițial la credincioșii adunați pentru a asculta cuvintele citite reiese din 22, 18: «Și eu mărturisesc oricui ascultă (παντί τῷ ἀκούοντι) *cuvintele proorociei acestei cărți!*» (cf. de asemenea Apoc 1, 3-4)⁶⁸.

⁶⁴ G.K. BEALE, *op. cit.*, p. 1156.

⁶⁵ *Ibidem*, pp. 1156-1157.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 1157.

⁶⁷ Bruce M. METZGER, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, New York: United Bible Societies, 1971, pp.768-769; J.M. Ross, „The Ending of the Apocalypse”, in *Studies in New Testament Language and Text: Essays in Honour of George D. Kilpatrick*, ed. J. K. Elliott, *Novum Testamentum Supplements*, 44, Leiden: Brill, 1976, (pp. 338-344) ; Ross încearcă să favorizeze o altă variantă pe care o au v. 20b-21, concluzionând cu: «Amin. *Vino Doamne Iisuse, cu cei sfinți ai Tăii! Amin!*».

⁶⁸ U. VANNI, *art. cit.*, p. 361.

Vers. 21 nu este o simplă formulă de încheiere a unui text, ci o binecuvântare adresată tuturor celor care iau cunoștință de Revelația făcută de Iisus Hristos⁶⁹.

Unele manuscrise adaugă «Amin» la sfârșitul vers. 21. Dar dacă «Amin» a fost inițial, este greu de conceput cum ar fi putut fi omis din A1006 1841 pc a gig vgst Tyc⁷⁰. Copiștii au adăugat «Amin» deoarece apare și la sfârșitul altor epistole din Noul Testament și este deseori considerat ca un amendament secundar al copiștilor la aproape toate epistolele Noului Testament (a se vedea și Apoc 22, 20).

Dar merită osteneala să analizăm succint și versete din capitolul 22, anterioare v. 17, începând cu versetul 10. Ne întoarcem la tema «vin curând». În timp ce în cap. 10, 4, glasul din cer poruncește profetului: «*Pecetluiește cele ce au spus cele șapte tunete și nu le scrie!*», aici profetul primește poruncă contrară: «*Să nu pecetluiești cuvintele proorociei acestei cărți*». O poruncă asemănătoare primește și profetul Daniel (Dan 12, 4), fiind îndemnat să țină ascunse cuvintele și să pecetluiască cartea până la sfârșitul lumii, adică până va veni plinirea anilor. La Daniel avem *vaticinium ex eventu*, de aceea se impunea pecetluirea cărții pentru un anume timp. În Apocalipsă însă, totul trebuie să nu fie pecetluit, adică se recomandă publicarea cărții, din moment ce evenimentele eshatologice sunt deja în mișcare⁷¹.

Vers. 11 – destinele sunt hotărâte; v. 12 – «vin curând», zice Domnul, pentru a da fiecăruia dreapta răsplată; v. 13 – «Eu sunt Alfa și Omega...» – formula «Eu sunt» amintește de formularea hristologică familiară școlii ioaneice.

V. 14 – «*Fericiți cei ce spală veșmintele lor ca să aibă stăpânire peste pomul vieții și prin porți să intre în cetate!*» – este ultimul macarism al Apocalipsei, concludiv și recapitulativ în același timp. *Spălarea veșmintelor* trimite iarși, în mod direct, la ritualul botezului, a cărui putere regenerativă și dimensiune mistică sunt reamintite în continuare prin două simboluri: gustarea din pomul vieții și intrarea în Noul Ierusalim. Autorul precizează, de asemenea, că «cei ce spală *veșmintele lor*», adică membrii Bisericii, intră «prin *porți*» în cetate. E absolut firesc ca într-o cetate lumea să intre prin porți. Acest lucru vrea să scoată în evidență, probabil, apartenența creștinilor la poporul ales. Ne amintim că pe porțile Noului Ierusalim sunt scrise numele celor douăsprezece triburi⁷².

V. 15 – «Afară câinii și *vrăjitorii...*» – gr. ἔξω arată opoziția între înăuntru și afară, între cei care au intrat în Noul Ierusalim (creștinii) și cei excluși. Ne aflăm din nou în registrul mistico-eclizial. Grecesul οἱ κύνες (câinii) este un termen prin care, în iudaismul contemporan lui Ioan, sunt desemnați păgânii, neamurile

⁶⁹ C. BĂDILĂ, *op. cit.*, p. 392.

⁷⁰ B. M. METZGER, *op. cit.*, p. 769.

⁷¹ S. AGOURIDIS, *op. cit.*, p. 333.

⁷² C. BĂDILĂ, *op. cit.*, p. 388.

(Mt 15, 26; Mc 7, 27). Foarte importantă este mărturia lui Tertulian. În lucrarea *De baptismo* 18, 1, Tertulian citează versetul din Matei, insistând asupra seriozității cu care trebuie să se pregătească novicele pentru taina mistică a botezului. Pe cei botezați de mântuială Tertulian îi numește «câini» pentru că spurcă tainele Bisericii lui Hristos⁷³.

În aceste pericope, venirea lui Hristos este anunțată în termeni asemănători cu cei care sunt folosiți în v. 17, verset⁷⁴ care are aceeași dublă consecință:

a) harul acordat celor credincioși (pomul vieții, cetatea sfântă în v. 19, dar în acest text nu avem decât aspectul negativ al promisiunii);

b) anatema, amenințarea, excluderea pronunțată contra falșilor creștini și a celor nelegiuiți⁷⁵.

Analizând capitolul 22, în special vers. 20, Pierre Prigent trage două concluzii⁷⁶:

Maranatha din Apoc 22, 20 este a treia mărturie (aluzie), după 1 Cor 16, 22 și Didahia X, 6, a unei Liturghii euharistice în mod sigur foarte răspândită în creștinismul primar. Nu poate fi vorba de a găsi cuvintele exacte. Acestea au variat în mod sigur în funcție de loc și de timp, dar schema acestei Liturghii pare să fi fost o permanentă care a autorizat ideea că anunțarea venirii Domnului antrenează în mod inevitabil două urmări. Pentru unii Hristos acordă ca dar harul Său, altora le adresează un sever avertisment, care poate fi formulat ca o amenințare de respingere, de excludere și de anatemă.

Faptul că concluzia Apocalipsei este o adaptare a unei structuri liturgice asemănătoare este de o mare importanță. Acest lucru arată că numeroasele aluzii liturgice și în mod special sacramentale răspândite în corpul cărții nu se datorează întâmplării. Trebuie să fim atenți la convergența pe care aceste aluzii o arată și care în final a condus la această concluzie. Prin urmare, nu putem să nu ne punem întrebarea fundamentală pentru interpretarea Apocalipsei: această carte nu se prezintă ea în mod intenționat ca o parafrază, exprimată în limbaj apocaliptic, a aceluiași mesaj pe care îl vestește fără încetare textele și celebrările liturgice și mai ales sacramentale ale Bisericii, Biserică de care aparține autorul? Nu vrea oare el să dezvolte aceste implicații pentru a degaja o teologie proprie spre a răspunde problemelor vitale care sunt puse de contemporanii săi? În aceste

⁷³ *Ibidem*, pp. 388-389; P. PRIGENT, *L'Apocalypse de Saint Jean...*, *op. cit.*, p. 496.

⁷⁴ Acest text, la rândul său, trebuie pus în legătură cu un altul: Apoc 21, 1-8, unde catalogul viciilor din v. 15 este aproape identic. A se vedea E. KAMLAH, *Die Form der katalogischen Paränese im Neuen Testament*, Tübingen, 1964, pp. 21 și urm. Două noi verigi se agață de acest lanț: Apoc 7, 13-17 și citatul din 2 Cor. 6, 16b-18, apud P. PRIGENT, *Apocalypse et Liturgie...*, *op. cit.*, p. 43.

⁷⁵ P. PRIGENT, *Apocalypse et Liturgie...*, *op. cit.*, pp. 42-43.

⁷⁶ *Ibidem*, pp. 43-44.

condiții Apocalipsa este înțelesă ca o încercare de interpretare a cultului creștin, iar accentele sale specific apocaliptice nu ar trebui să fie puse în prim plan, ci să păstreze întotdeauna poziția pe care au avut-o în mintea autorului, de materiale puse în slujba unui alt scop important: degajarea din cult a oricărei învățături eshatologice, incluzând teologie, hristologie, pneumatologie, eclesilogie și morală, ceea ce este un principiu sacramental.

Dacă ne vom angaja acum la o nouă lectură a capitolelor 2 și 3 din Apocalipsă, având în minte rezultatele obținute până în prezent, vom putea foarte bine să venim cu următoarea constatare: cele șapte Epistole adresate Bisericilor Apocalipsei sunt compuse după o schemă⁷⁷ imuabilă care comportă următoarele elemente:

Lauda adusă comunității;

Afirmarea venirii lui Hristos care atrage după sine:

Avertisment, amenințare, îndemn la pocăință;

Conferirea harului prin Sfintele Taine.

O comparație a acestei scheme cu desfășurarea liturgică din Apoc 22 arată mai bine legătura dintre Epistolele adresate Bisericilor și această Liturghie: prezența laitmotivului («Eu vin»), imaginile comune (pomul vieții, cetatea sfântă). Două diferențe⁷⁸ separă totuși schema celor șapte Epistole și Liturghia euharistică din capitolul 22:

1. Dacă aceasta din urmă este în mod sigur euharistică, trebuie să recunoaștem că referirile sacramentale întâlnite în finalurile Epistolelor trimit la Botez. Totuși, această constatare rămâne fără prea mare suport în momentul în care citim în Apoc 22, 14 următoarele cuvinte: «*Fericiți cei ce spală veșmintele lor* (simbol baptismal) *ca să aibă stăpânire peste pomul vieții* [simbol euharistic] *și prin porți să intre în cetate!*».

Astfel contradicția este doar aparentă. Dacă trebuie totuși să scoatem ceva în evidență, este faptul că prezența aluziilor baptismale și euharistice juxtapuse poate fi revelatoare. Dacă ne amintim de asemenea faptul că Apocalipsa ar putea veni mai devreme (Apoc 1, 10) ca o viziune revelată în Ziua de Paști și că tipologia pascală joacă acolo un rol proeminent, putem în mod rezonabil să ne întrebăm dacă nu cumva autorul a vrut să ne prezinte o interpretare a celebrării principale a creștinismului, dacă n-a încercat să ne descrie marele Paști eshatologic al Bisericii: ceea ce Însuși Hristos a anunțat, unul al cărui Liturghie anuală a perpetuat așteptarea vie, oferind darurile mesianice ca anticipare și arună?

2. În Epistolele adresate Bisericilor găsim îndemnuri la pocăință, în timp ce Apoc 22, 15 pronunță o excludere definitivă⁷⁹. Aceasta deoarece în Episto-

⁷⁷ *Ibidem*, p. 43-44.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 44-45.

⁷⁹ Apoc 22, 18 și urm. doar amenință, fără ca să cheme la o schimbare de atitudine.

le atenția este dirijată în primul rând spre celebrările regulate ale comunității. Creștinii trebuie să participe la Euharistie, ascultând îndemnul pe care Liturghia li-l adresează⁸⁰. Dar pentru cel care trage toate consecințele logice ale acestui îndemn, pentru cel care înțelege că comuniunea cu Hristos înseamnă să fie precum El, un biruitor și să meargă în toate împrejurările veștii pe urmele Sale, pentru acela bunurile sacramentale sunt cu adevărat arvuna împărăției a cărei ultimă manifestare este așteptată la a Doua Venire a lui Hristos.

În capitolul 22 accentul este puțin diferit. Pericopa este scrisă din perspectiva cinei finale. În fiecare an, Paștile este trăit sub semnul acestei așteptări, care în cele din urmă va realiza deplin ceea ce Euharistia (mai ales cea pascală) anunță și oferă deja în așteptarea eshatologică. Specificul ultimului Paști este că Domnul va reveni ca judecător și mântuitor. Atunci se va realiza liturghia cosmică, nemaifiind timp pentru îndemnuri sau promisiuni, timpul luând sfârșit. Judecata este pronunțată cu dublul său verdict; ușile sunt închise; ziua nunții Mielului și a miresei, marele ospăț mesianic începe în împărăția cea veșnică⁸¹.

În urma celor prezentate putem afirma că în Apocalipsă găsim urmele unei liturghii vechi a creștinismului primar și că autorul interpretează cultul creștin, degajând din cult învățături teologice

⁸⁰ 1 Cor. 11, 28: «Să se cerceteze însă omul pe sine și așa să mănânce din pâine și să bea din pahar», iar în Didahia 10, 5 se spune: «Dacă este cineva sfânt, să vină! Dacă nu este, să se pocăiască!».

⁸¹ P. PRIGENT, *Apocalypse et Liturgie...*, op. cit., p. 45.

