



BISERICA ORTODOXĂ



REVISTA SFINTEI EPISCOPII A ALEXANDRIEI ȘI TELEORMANULUI

ANUL XIII, NR. 2 iulie – decembrie 2011

BISERICA ORTODOXĂ

Revista Sfintei Episcopii
a Alexandriei și Teleormanului



ANUL XIII, NR. 2
Iulie - Decembrie
Editura Cartea Ortodoxă
Alexandria 2011





COMITETUL DE REDACȚIE

Președinte
P.S. Părinte Episcop
† Galaction

Vicepreședinte
P.C. Pr. Dr. Ciulei D. Marian

Membrii
P.C. Pr. Păunescu Eugen - Cătălin
Consilier Administrativ-Bisericesc
Stângă Alin - Vasilică
Redactor responsabil



Tehnoredactare - Taropa Adriana
Copyright 2011 © Editura Cartea Ortodoxă
– Toate drepturile rezervate –
ISSN 1582-1544

Cuprins

PASTORALĂ LA NAȘTEREA DOMNULUI

† Galaction Episcopul Alexandriei și Teleormanului pag. 5

ARTICOLE ȘI STUDII

Persoana Mântuitorului și lucrarea Lui în lumina profețiilor vechitestamentare

Drd. **Pompiliu - Mihai Mitrea** pag. 15

Taina Cununii în Biserica Ortodoxă

Ierom. Drd. **Nectarie Petre** pag. 32

Apocalipsa – Cartea Duhului

Drd. **Sebastian Serdaru** pag. 45

Formularea Simbolului Niceo-Constantinopolitan

Pr. Drd. **Alexandru Constantin Mortici** pag. 55

Teologia ca metodă de cunoaștere a lui Dumnezeu în scrierile areopagitice

Hristu T. Krikoni pag. 66

Unitatea Bisericii în învățătura Ortodoxă și cea Romano-Catolică

Dr. **Marius Marin-Ionescu** pag. 83

CUVÂNTUL CARE ZIDEȘTE

Rugăciunea din Ghetsimani – model de existență personală întru asemănarea lui Hristos

Pr. Drd. **Nicolae Crețu** pag. 95

Raportul dintre Biserică și lume în gândirea ortodoxă și cea romano-catolică

Pr. Drd. **Cornel Ilie** pag. 110

Patima tristeții. Prezentare clinică și remedii ale spiritualității răsăritene

Prof. Dr. M-hia **Justina Gina-Doina Spătaru** pag. 125

Rugăciunea lui Iisus

Drd. **Bogdan Florin Moroiu** pag. 156

VIAȚA BISERICESCĂ

Din Agenda de lucru a Prea Sfințitului Părinte Episcop Galaction
Secretar eparhial, Pr. Neacșu Vasile pag. 186

BISERICA ȘI SOCIETATEA

New Age în România
Pr. Lect. Dr. Radu Petre Mureșan pag. 198
Cultura dialogului între Biserică și stat
Drd. Stelian Gomboș pag. 224

DIN VIAȚA EPARHIEI

Împlinirea a 15 ani de la înființarea Episcopiei Alexandriei și Teleormanului și de la alegerea ca episcop a Preasfințitului Părinte Galaction
Redacția pag. 247
Colind, colinde, colindători
Pr. Cătălin-Eugen Păunescu pag. 250

IN MEMORIAM

Preotul Popa Mihai
Protoiereu, Pr. Iancu Militaru pag. 252
Preotul Mușat Petre
Protoiereu, Pr. Iancu Militaru pag. 254
Preotul Badea Dumitru
Protoiereu, Pr. Iancu Militaru pag. 255
Preotul Goleșteanu Iulian Mihail
Protoiereu, Pr. Mircea Ionescu pag. 256



PASTORALĂ

† G A L A C T I O N

**DIN MILA LUI DUMNEZEU,
EPISCOP AL SFINTEI EPISCOPII A ALEXANDRIEI
ȘI TELEORMANULUI**

**TUTUROR DREPTCREDINCIOȘILOR CREȘTINI, CINULUI
MONAHAL, PREA CUCERNICILOR ȘI PREA CUVIOȘILOR
PĂRINȚI DIN ACEASTĂ SFÂNTĂ ȘI DE DUMNEZEU
PĂZITĂ EPISCOPIE, HAR, PACE, SĂNĂTATE ȘI ALESE
BUCURII DUHOVNICEȘTI DE LA DUMNEZEU,
IAR DE LA NOI PĂRINTEASCĂ ÎMBRĂȚIȘARE ȘI
ARHIEREASCĂ BINECUVÂNTARE**

*„Doamne, în Betleem ai venit; în peșteră
Te-ai sălășluit Cel ce ai cerul scaun; în iesle ai fost
culcat Cel ce ești înconjurat de oștile îngerești;
împreună cu păstorii Te-ai smerit, ca să mântuiești,
ca un milostiv neamul nostru, slavă Ție!”*

(Slavă... Și acum... a Praznicului, Minei 26 dec.)

Iubiții Noștri fii duhovnicești,

Aceasta este bucuria mărturisită de Sfânta Biserică prin cântările acestui praznic luminos, bucuria pe care întreaga creștinătate o trăiește în fiecare an în aceste Sfinte Sărbători ale Nașterii Domnului. Momentele

sfinte pe care le trăim ne cuprind în taina lor unică, rourând în chip minunat picături de har și binecuvântare cerească, din care ființa noastră se adapă în drumul ei spre veșnicie, spre împlinire, spre Ierusalimul ceresc. Sufletele noastre răvășite de atâta zarvă, de atâta alergare și trudă zilnică, de atâta „grijă lumească”, se doresc acum să fie la sânul Părintelui Ceresc, unde clipele capătă dimensiuni mântuitoare, iar dragostea și bucuria inimii umplu întreaga zidire a lumii de mireasmă duhovnicească. Un suflu nou ne cuprinde, o adiere caldă se face prezentă în adâncurile ființei noastre, răscolindu-ne amintirile copilăriei cu tot farmecul colindelor străbune, cu liniștea adâncă a ulițelor satului, a bisericeții din deal, a colacului rumen și fraged.

Și de unde ne vin aceste emoții sfinte, dacă nu din izvorul de veacuri al Minunii, din acel moment al istoriei în care „Cel neîncăput de gând și de cuvânt” S-a milostivit spre noi „chip de rob luând, făcându-Se asemenea oamenilor”¹; din acea clipă în care Fiul lui Dumnezeu Cel fără de început și veșnic intră trupește în lumea celor vremelnice; Cel fără de ani devine început al anilor de mântuire: „Taina cea din veac ascunsă”² și de îngeri neștiută.

Cu adevărat mare taină și „uimitoare minune” sărbătorim astăzi cu toții: Iisus Hristos, Domnul, Cel necuprins de marginile lumii se lasă cuprins în brațele Preacuratei Fecioare Maria; Cel nemărginit se mărginește în iesle sărăcăcioasă; Cel Atotputernic, prunc plăpând se face. Fiul lui Dumnezeu, Cel ce îmbracă cerul cu nori, se îmbracă în scutece; Cel ce hrănește întreaga făptură și este „pâinea cea cerească”, se hrănește cu lapte de Maică; Cel ce locuiește pururea în lumina cea necuprinsă, vine la noi cei ce „locuim în întuneric și în umbra morții.”³ Pe drept cuvânt putem spune că Nașterea Domnului este praznicul paradoxurilor: Dumnezeu – om; cel necuprins – cuprins în iesle, lumină – întuneric; luceafărul cel mai înainte de veci – răsărit în veac; peștera întunecoasă – se face cer. Acest aspect al sărbătorii a fost sublim exprimat și mărturisit de către imnografi în cântările praznicului: „Mare și uimitoare minune s-a săvârșit astăzi: Fecioara naște și

1. Filipeni II, 7;

2. Romani XVI, 25;

3. Matei IV, 16;

pântecele nu i se strică. Cuvântul Se întrupează și de Tatăl nu Se desparte”⁴; „Fecioara naște pe Făcătorul a toate și peștera aduce Edenul”⁵; „Cel fără de trup Se întrupează; Cuvântul prinde formă nevăzută și grea; Cel nevăzut Se face văzut; Cel nepipăit Se pipăie; Cel fără de început Se începe și Fiul lui Dumnezeu Se face Fiu al omului”.⁶ Aceiași imnografi de Dumnezeu inspirați ne luminează și ne întăresc în credința despre felul în care s-au săvârșit toate acestea, învățându-ne că: „În adevăr unde voiește Dumnezeu se biruiește rânduiala firii.”⁷

Iubiți credincioși,

Pe cât de mare este taina Nașterii, pe atât de mare este și împlinirea ei: Fiul lui Dumnezeu, Dumnezeu Cuvântul, a plecat cerurile și S-a întrupat (Ioan I, 14), în trup pământean, ca al nostru, întru toate asemenea nouă afară de păcat (Ioan VIII, 46), pentru ca să ne răscumpere prin jertfa Sa de păcatul cel vechi (Evrei IX, 14; Romani III, 24), să ne scoată de sub blestem (Galateni III, 13), să ne împace cu Dumnezeu (Romani V, 11) și să ne dea din nou tuturor dreptul la viața veșnică (Ioan V, 27).

Plinirea tainei se face într-un loc al celor necuvântătoare, într-o peșteră, tocmai pentru că izbăvirea cuprinde toată făptura: animalele, ieslea, peștera, munții, cerul, stelele, adică prin omul mântuit se restaurează întreaga fire înconjurătoare și peste ea răsare lumina neapusă a lui Dumnezeu. Nașterea Domnului se vădește ca lumină ce risipește tot întunericul în care zăcea până atunci întreaga zidire a lui Dumnezeu. Sfântul Evanghelist Ioan ne spune: „Cuvântul era Lumina cea adevărată care luminează pe tot omul ce vine în lume”⁸, căci „lumina luminează în întuneric și întunericul nu a cuprins-o.”⁹ Și troparul praznicului de astăzi ne întărește credința că prin „Nașterea Ta, Hristoase Dumnezeule nostru, răsărit-a lumii lumina cunoștinței ...”¹⁰ Așadar până la Nașterea Domnului

4. Mineiul pe Decembrie, p. 384;

5. *Ibidem*, p. 384;

6. *Ibidem*, p. 398;

7. *Ibidem*, p. 385;

8. Ioan I, 9;

9. Ioan I, 5;

10. Mineiul pe Decembrie, p. 385;

cunoștința noastră se afla și ea în întuneric. Dacă citim în Sfânta Scriptură despre căderea originară a părinților noștri Adam și Eva, ne dăm seama că neascultarea de Dumnezeu și ascultarea de diavol, care l-a ispitit atunci pe om tocmai la nivelul acesta – al cunoștinței – este cea care l-a tras pe om din sfera cunoștinței luminoase în sfera cunoștinței despărțite de voia Sa, în sfera întunericului, spre întunericul cunoștinței. De mii de ani omenirea acumulează cunoștințe, făcând din dobândirea de cunoștințe unul dintre cele mai înalte țeluri ale existenței sale și totuși oamenii continuă să moară, continuă să se îmbolnăvească, continuă să se urască, să se ucidă între ei, să distrugă creația divină, exploatand-o nerațional și fără milă. Cunoașterea rațională! Întunericul cunoștinței! Dar odată cu Nașterea Domnului, nouă ne izvorăște cealaltă cunoștință, cea de la Dumnezeu, „lumina cunoștinței.”

Vorbind despre puterea cunoștinței noastre prin lumina Nașterii, Sfântul Iustin Popovici ne spune: „În conștiința omenească se întâlnesc taina omului și taina lumii. Un întuneric de nestrăbătut acoperă întreaga creație și gândul omenesc nu poate în nici un chip să pătrundă în sensul ei fundamental, nici să înțeleagă de ce există lumea în acest fel și în această formă. Numai luminată cu lumina Dumnezeului-Om Hristos, lumea ne deschide floarea ființei ei și, în ea, și sensul adevărat, și valoarea ei. În Dumnezeul-Om Hristos și în lumina Lui, omul a deschis pentru prima dată ochii, a văzut lumina și a înțeles adevăratul sens al lumii.”¹¹ Cunoașterea rațională a omenirii până la Hristos este drumul lung, milenar, al magilor, a căror cunoaștere nedeplină, călăuzită de stea, ajunge să se lumineze și să se desăvârșească în peștera din Betleem prin „ospățul cuvântului” din „ieslea animalelor”, precum glăsuiește și cântarea Sfintei Biserici: „Taine învățând pe magi, Înțelepciunea lui Dumnezeu, cheamă pârga cea din păgâni, pe cei mai înainte necuvântători să-i ospăteze prin cuvânt, masă de taină fiind pusă în ieslea animalelor.”¹² Însă magii se închină întâi „Soarelui Dreptății”, lui Hristos, și numai după aceea dobândesc cunoștința de Dumnezeu. Ordinea e clară: închinarea și apoi cunoștința. Desigur nu orice cunoștință, ci aceea de Dumnezeu, în Hristos Iisus Fiul Său, Cel Unul Născut, întrupat pentru noi și pentru a noastră mântuire, singura cunoștință care poate mântui,

11. Sfântul Iustin Popovici, *Omul și Dumnezeul – Om*, ed. II-a, Editura Sophia, București, 2010, p. 156;

12. Mineiul pe Decembrie, p. 305;

după cum El Însuși zice: „Aceasta este viața veșnică: Să Te cunoască pe Tine, singurul Dumnezeu adevărat, și pe Iisus Hristos pe Care L-ai trimis.”¹³

Căpătând noi astfel cunoașterea de Dumnezeu prin „lumina cunoștinței” ce se revarsă din Nașterea Fiului Său, putem spune că vremea a venit ca să se surpe peretele cel vechi, despărțitor, care spune că „nimeni nu poate să-L vadă pe Dumnezeu și să nu moară”, după cum ne grăiește Însuși Mântuitorul: „Eu sunt în Tatăl și Tatăl este întru Mine - Cel ce M-a văzut pe Mine a văzut pe Tatăl.”¹⁴

A fost un timp de care ne grăiește Sfânta Scriptură, când oamenii cei dintâi se bucurau de o fericire desăvârșită, necunoscând nici suferințe, nici dureri, nici moarte. Dar bucuria cea mai mare a celor dintâi oameni până la păcătuirea lor, a fost că vedeau Fața Domnului Dumnezeului lor în rai. Adam și Eva vedeau Fața lui Dumnezeu cu ochii lor trupești, vorbeau cu El așa cum vorbim noi cu tatăl sau cu mama noastră. Însă după ce omul cel dintâi s-a înrăit prin păcat, Fața Sa s-a ascuns de ochii oamenilor. În perioada Vechiului Testament, Dumnezeu se arată oamenilor ca un nor, ca un stâlp de foc, ca rug aprins; numai Moise Îl vede, dar nu Fața Lui, ci spatele, iar când Domnul Se coboară pe muntele Sinai în tunete și fulgere, poporul se ascunde înspăimântat, încât și glasul Său se tem să-l audă (Ieșire XX, 18-19).

Iată a sosit timpul când Dumnezeu și-a descoperit iarăși Fața Sa oamenilor, nu ca să ne pedepsească prin foc sau prin apele potopului, ci pentru mântuirea oamenilor păcătoși. Ca să izbăvească lumea de osândă, ca să ne dea putere să înfrângem în noi ispita păcatului, ca să îndumnezeiască firea omenească pe care a luat-o asupra Sa, iar noi nu ne mai ascundem, ci venim în întâmpinarea Lui ca să-L cunoaștem, să-L iubim, să-L ascultăm, să-L urmăm și să ne mântuim.

În căile nemăsuratei Sale Pronii, Dumnezeu a găsit mijlocul să Se descopere oamenilor așa încât focul Dumnezeirii Sale să nu ardă slaba ființă omenească și lumina dumnezeieștii măriri să nu orbească ochii omenești. În sfatul Său cel prea înțelept, Dumnezeu a rânduit să trimită pe Fiul Său pe pământ, nu în foc și cu slavă, ci ca Prunc smerit în iesle.

Înțelegem că, din această perspectivă, Nașterea Domnului stă sub

13. Ioan XVII, 3;

14. Ioan XIV, 9-10;

semnul paternității divine a Tatălui care-L naște „mai înainte de veci fără mamă”, iar în zilele de pe urmă „trimis de la Tatăl și născut pe pământ din Maică nenuntită”. Dar, deopotrivă, putem spune că această Sfântă Sărbătoare, „maică a sărbătorilor”, este și praznicul arătării Fecioarei Maria ca Născătoare de Dumnezeu: „Fiul lui Dumnezeu, Fiu Fecioarei Se face”. Odată cu Maica Domnului, întreaga Biserică Îl leagănă pe Pruncul dumnezeiesc și Îl îmbrățișează cu iubire de mamă. Colindele de Crăciun afirmă această bucurie tainică și acest fior nepătruns al Bisericii, care trăiește adormirea Pruncului dumnezeiesc în brațele umanității: „Linu-i lin și iarăși lin”. Acest somn înviator al lui Dumnezeu în brațele omului este profeția eshatologică a odihnei veșnice a omenirii în brațele Tatălui ceresc. Iubirea care se revarsă din inima Fecioarei și Îl cuprinde pe Prunc este iubirea lui Dumnezeu pentru creație dăruită omului pentru ca omul să o întoarcă înapoi într-o fluiditate unică a iubirii: „Cel ce a plecat cerurile și în Fecioară S-a sălășluit, vine să Se nască cu trupul și să fie văzut Prunc, Cel ce dă viață pruncilor în pânțe.”¹⁵

Pruncia lui Hristos de la „plinirea vremii” este, așadar, izvorul prunciei fiecărui om, ca început neprihănit al viețuirii sale și ca temei al întoarcerii prin pocăință la Dumnezeu: „Adevărat zic vouă: de nu vă veți întoarce și nu veți fi precum pruncii, nu veți intra în împărăția cerurilor.”¹⁶ Prin aceste cuvinte Mântuitorul ne cere să ne întoarcem din rătăcirile păcatelor, să ne întoarcem în noi înșine, să privim în adâncul sufletului nostru și să scoatem tot răul din noi, să revenim cu sufletul la starea de nevinovăție așa cum ne-a zidit Dumnezeu după „Chipul Său” în Lumină și în Iubire divină. Aici este taina mântuirii noastre: numai cei ce se silesc să fie nevinovați își deschid inima și casa sufletului lor pentru a-L primi pe Pruncul dumnezeiesc.

Dreptmăritori creștini,

În urmă cu 1600 de ani, Sfântul și de Dumnezeu înțeleptul Părinte Ioan Gură de Aur grăia către credincioși în luminata zi a praznicului Nașterii Mântuitorului Hristos: „Să ne bucurăm dar și să ne veselim, iubiților, căci

15. Mineiul pe Decembrie, p. 278;

16. Matei XVIII, 3;

dacă Ioan fiind în pântecul maicii sale a săltat când Maria a mers la Elisabeta, cu mult mai mult noi trebuie să săltăm, să ne veselim, să ne minunăm și să ne înspăimântăm de mărirea iconomiei care covârșește toată mintea, nu pe Maria văzând, ci pe Însuși Mântuitorul nostru. Gândiți-vă acum ce lucrare mare este a vedea Soarele Dreptății slobozind din trupul nostru razele Sale și luminând sufletele noastre.”¹⁷ Astfel vă grăim și noi astăzi: Să vă bucurați! Să vă bucurați, să vă minunați și să laudați pe Dumnezeu pentru mila și iubirea Sa, pentru că în această „zi preasfințită și sărbătoare mărită” Dumnezeu își deschide inima Sa părintească și ne întinde dreapta Sa cea mântuitoare. Și nu o face printr-un înger, prooroc sau alt ales al Său, ci El Însuși coboară din dragoste negrăită pentru făptura mâinilor Sale, pentru ca pe omul ce odinioară rătăcise prin neascultare de la căile și dragostea Sa să-l întoarcă „acasă” și locuitor al raiului și fiu al Tatălui din nou să-l arate: „pentru asta Nașterea și Fecioara. Pentru asta ieslea și Vitleemul. Nașterea pentru cel plăsmuit (Facere II, 7); Fecioara pentru femeie; Vitleemul pentru Eden, ieslea pentru paradis. Aceste mici și văzute pentru cele mari și nevăzute.”¹⁸

În fața acestui act suprem de iubire divină, în fața stării de adâncă smerenie a lui Dumnezeu Ce Se face Om ca pe om să-l îndumnezeiască, exclamăm și noi cuprinși de uimire sfântă precum Sfântul Atanasie cel Mare: „Cine nu va grăi? Cine nu se va minuna de pogorământul Domnului? Sus slobod și jos scris în condici! Sus Fiu și jos rob! Sus împărat și jos năimit! Sus bogat și jos sărac! Sus închinat și jos numărat între birnici! Sus având scaun dumnezeiesc și jos odihnindu-Se în peșteră săracă! Cine nu se va minuna? Sus lucruri mari și jos scutece mici: Cel ce dezleagă Se înfașă, Cel ce hrănește era hrănit, Cel necuprins Se vedea prunc, Cel ce slobode izvoare Se împrumuta de la sâni; Cel ce le poartă pe toate Se purta în chip netălcuit. O preaslăvite lucruri! Elisabeta a născut în casă luminată, iar Fecioara a născut în peșteră mică. Ioan pe pat, iar Domnul în iesle!”¹⁹

În lumea noastră, atunci când un oaspete de seamă ne calcă pragul casei, ne pregătim cum știm noi mai bine, datorită cinstei ce ne-o face.

17. Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilii și cuvântări*, trad. de † Irineu Slătineanu, Părinți Orientali, I, p. 5;

18. Sfântul Grigorie de Nazianz, *Despre preoție*, Editura Sophia, București, 2004, p. 229;

19. Sfântul Atanasie cel Mare, *Cuvânt la înscrierea Preacuratei Născătoarei de Dumnezeu și pururea Fecioarei Maria și la Iosif*, în *Sfinții Părinți despre Nașterea și Întruparea Cuvântului*, Editura Sophia, București, 2007, p. 94;

Facem curățenie, punem totul în ordine, iar pe masă pregătim bucate cât mai alese. Dar atunci când Însuși Dumnezeu Cuvântul, Care atât de mult ne-a iubit și cu dor ne-a dorit, renunță de bunăvoie la slujirea îngerilor și vine în lumea noastră să primească rugăciunea noastră cea săracă și să îmbrace cu noi chipul smereniei, oare cum să-L întâmpinăm? Ce așteaptă Domnul de la noi? Iată ce ne sfătuiește în această privință Sfântul Părinte Teofan Zăvorâtul: „Uitați-vă cum S-a născut El! În peșteră Prunc înfășat, culcat în iesle (Luca II, 12). Toată slava e înlăuntru. Buna așezare lăuntrică a duhului va fi și întâmpinare după vrednicie a Lui, Care se pogoară din ceruri. Priviți la icoana Nașterii lui Hristos! Maica lui Dumnezeu și Dreptul Iosif sunt în genunchi; între ei este Pruncul Cel mai înainte de veci; în jur sunt păstorii sau magii. Ochii tuturor sunt ațintiți spre El, în El se topesc toți și în El se odihnesc. Așa să vă așezați lăuntric și voi ... Întâmpinați-L pe Domnul împreună cu păstorii prin dorința de mântuire, împreună cu Iosif și cu Maica Domnului prin evlavioasa odihnire în El, împreună cu îngerii prin slavoslovirea Lui cu recunoștință. Așa!”²⁰

Să ne așezăm lăuntric și noi! Să-L primim pe Domnul Sfânt cu dorința de mântuire și să sădim cu credință Cuvântul despre Nașterea Lui adânc în sufletele noastre, să-L udăm cu roua pocăinței și a faptelor bune, având încredințarea că Domnul Se naște pururea în sufletele celor credincioși și cu inima curată. Sfântul Simeon Noul Teolog ne întărește despre aceasta atunci când spune: „Fiecare dintre noi, oamenii, credem în El, Fiul lui Dumnezeu și Fiul pururea Fecioarei și Născătoarei de Dumnezeu Maria și, crezând, primim cuvântul despre El cu credință în inimile noastre; ca urmare, mărturisindu-L cu gura și pocăindu-ne îndată din suflet de fărădelegile săvârșite de noi mai înainte, precum a intrat Dumnezeu, Cuvântul Tatălui, în pântecul Fecioarei, așa Cuvântul se află în noi ca o sămânță. Minunează-te auzind această taină înfricoșătoare și primește acest cuvânt vrednic de credință cu toată încrederea și credința. Deci îl zămislim pe El nu în chip trupesc, cum L-a zămislit Fecioara, ci înțelegător și ființial. Și-L avem în inimile noastre pe Însuși Acela pe care L-a zămislit și Fecioara Maria ... Și precum pe aceea, fiindcă era preaneprihănită, nu a topit-o focul dumnezeiesc, așa nici pe noi nu ne topește dacă avem inimile curate și neprihănite, ci se face în noi rouă din cer și izvor de apă și râu de viață

20. Sfântul Teofan Zăvorâtul, *Predici*, Editura Sophia, București, 2009, p. 246;

nemuritoare.”²¹

Iubiți fi sufletești,

Fără îndoială, sărbătoarea Nașterii Domnului este cel mai fericit prilej de împărtășire tainică, de rugăciune fierbinte și bucurie a inimii. În aceste clipe suntem chemați, mai mult ca oricând, la ospățul credinței, prin curățirea și reînnoirea adâncurilor ființei noastre. În „Viețile Sfinților” citim că Fericitul Ieronim (†420) a petrecut 30 de ani în fața peșterii Betleemului. Dimineața înainte de a-și începe lucrul, se ruga și-I grăia Domnului: „Pruncule, Pruncușor iubit, cum suferi Tu pe paie și ogrinji ... Aș vrea să-Ți dăruiesc ceva ...” Și-i oferea tot ce avea el. Iar Pruncul Iisus îi spunea: „Ieronime, toate ale tale, ale lumii, le am.” „Atunci ce să-Ți dau Doamne?” Iisus Hristos îi răspundea: „Ieronime dă-Mi păcatele tale. Eu pentru aceasta am venit, să ridic păcatele lumii și să dăruiesc oamenilor viața, nevinovăția și sfințenia Mea.”

Mai mult ca oricând, în această sfântă și de Dumnezeu rânduită zi, putem dobândi viața, nevinovăția și sfințenia, împăcându-ne cu noi înșine și cu semenii, dar mai ales cu Dumnezeu care, iată, vine din nou în întâmpinarea noastră, vine să ne vadă, vine să ne asculte, să ne ajute, să ne mângâie, să ne aline suferințele, vine să ne cheme la El, vine să șteargă cu buretele milei păcatele noastre cele multe și să ni Se dăruiască nouă ca hrană de viață dătătoare.

În fiecare an, la Praznicul Nașterii Sale, Domnul Hristos vine în întâmpinarea noastră. El bate la ușa sufletelor noastre și așteaptă în tăcere să-I deschidem. El vine să primească de la noi pocăința și păcatele noastre și să ne dăruiască în schimb iertarea și mântuirea. Datori suntem toți să ne rugăm Pruncului Iisus născut în Peștera Betleemului și să zicem: „Pruncule, Pruncușor dumnezeiesc și blând, cu adâncă smerenie Te rugăm, iartă-ne! Ajută-ne să facem din peștera sufletului nostru sălaș cald, primitor și curat în care să Te naști și să rămâi cu noi de-a pururi!”

Să mulțumim lui Dumnezeu că am petrecut cu bine vremea sfântului post, că ne-am împăcat cu Dumnezeu în Taina Sfintei Spovedanii și cu semenii noștri prin iertare, că am sporit în rugăciune și în lucrarea

21. Sfântul Simeon Noul Teolog, *Cuvântări morale*, în Filocalia, vol.VI, Editura Humanitas, București, 2009, p. 138;

faptelor bune. Să stăruim în faptele milosteniei, împlinind astfel porunca dragostei față de Dumnezeu și față de semenii. Numai așa lucrând în toată vremea și în tot ceasul, vom auzi și noi chemarea Mântuitorului: „Veniți, binecuvântații Tatălui Meu și moșteniți împărăția cea pregătită vouă!”²²

Vă îmbrățișăm părintește pe toți și vă urăm să petreceți Sfintele Sărbători ale Nașterii Domnului și ale Bobotezei cu pace deplină, iar Anul Nou 2012 să vă fie luminat și cu spor întru toate cele de folos spre mântuire!

LA MULȚI ANI !

Al vostru către Domnul, pururea rugător spre tot binele

† GALACTION

EPISCOP AL ALEXANDRIEI ȘI TELEORMANULUI



22. Matei XXV, 34.



ARTICOLE ȘI STUDII

PERSOANA MÂNTUITORULUI ȘI LUCRAREA LUI ÎN LUMINA PROFEȚIILOR VECHITESTAMENTARE

Drd. Pompiliu - Mihai Mitrea

În profețiile Vechiului Testament, Hristos este descris în deplina lui întreită slujire cu care va aduce mântuire oamenilor. Între aceste dimensiuni ale slujirii sale, slujirea profetică îl prezintă pe Acesta ca pe un profet prin excelență.¹ Mesia este un profet, adică un învățător, înarmat cu toată plenitudinea spiritului divin, este un Instructor al dreptății (Ioil 2, 23) care vestește locuitorilor Sionului, încovoiați de amărăciune și suferință, un timp de milă și îndurare, un timp de grație, de mântuire și mângâiere (Isaia 61, 1-3). Mesia, ca învățător al popoarelor (Isaia 55, 4), răspândește religia și moralitatea printre neamuri (Isaia 42, 7), devenind astfel lumina păgânilor (Isaia 42, 7; 49, 6) care, cu liniște și cu demnitate, în conștiința puterii și adevărului, își face cunoscută învățătura sa (Isaia 42, 2-4).²

Pe cei amărâți și necăjiți nu-i tratează cu asprime, ci îi mângâie, îi încurajează și-i eliberează de necazul lor (Isaia 42, 3). Ca un adevărat păstor paște poporul și caută să-l întoarcă de la rătăcire (Isaia 40, 11; 53, 6; Iezechiel 34, 23; Zaharia 11). El face lucruri minunate, adică vindecă orbii, ciungii, schiopii și mușii (Isaia 35, 4-6). Mesia a avut de la Dumnezeu cunoștința necesară misiunii Sale și darul învățaturii, în gura lui neaflându-se nici o minciună (Isaia 50, 4; 53, 9). Cu toată osteneala și grija lui

1. Pr. Prof. Dr. Nicolae Neaga, *Hristos în Vechiul Testament*, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2004, p. 92.

2. Pr. Prof. Dr. Emilian Cornițescu, *Persoana lui Mesia și lucrarea Sa în lumina profețiilor vechi testamentare*, în „Studii Teologice”, an. XXXVII, 1985, nr. 9- 10, p. 608.

Mesia de a aduce fericire și mântuire lui Israel, totuși pentru cea mai mare parte a copiilor lui Israel lucrarea mesianică a fost în van (Isaia 49, 4).³

Mesia prezis de profeți este un urmaș al lui David. El este numit „*toiag din rădăcina lui Iesei*” (Isaia 11, 1), o rădăcină din Iesei (Isaia 11, 10), un vlăstar pe care Dumnezeu îl va ridica lui David (Ieremia 23, 5; 33, 15); pe scurt Mesia este „*vlăstarul*”, denumire pe care o utilizează Zaharia (3, 8-12) ca nume propriu pentru Mesia.⁴

Mesia va purta numele de David, deoarece a fost făgăduit lui David, iar cândva Israel va căuta pe Yahweh, Dumnezeul lui și pe David regele său (adică pe Mesia), după care va dori mult (Iezechia 3, 5). În timpul acela, Yahweh va înfățișa poporului său pe David ca rege, iar urmașii lui Iacob vor sluji pe Yahweh, Dumnezeul lor și Legământul cel nou va fi așa de binecuvântat, încât membrii săi nu se vor mai gândi la un alt sanctuar, la o altă arcă a alianței. Lor nu le va mai lipsi nimic și de aceea, nu vor mai face nimic altceva (Ieremia 3, 16-18).

Mesia este împlinitorul perfect al hotărârilor divine și ca atare poartă numele de „Robul Domnului” (*ebed Yahweh* - Isaia capitolele 42; 49; 50; 53 și 61). El este chemat de Dumnezeu; de la Dumnezeu are numele Său (Isaia 49, 1-5; cf. Mat. 1, 21), lumina tuturor (Isaia 49, 5-6).

Mesia este rege (Isaia 33, 17). El este regele lui Israel. Termenul utilizat este cel de păstor (Miheia 2, 13; Iezechiel 34, 23; 37, 24). El este domn în Israel (Ieremia 30, 21; Miheia 5, 1); Prinț (Daniel 9, 25); Prinț al lui Israel (Iezechiel 34, 24; 37, 25). Mesia este *Prințul Păcii* (Isaia 9, 5). Unsul (*mašiah*, Psalmii 2, 2; Daniel 9, 25). Fiind rege, Mesia întemeiază pe pământ: dreptatea, pacea și egalitatea (Isaia 2, 4; Miheia 4, 3-5; Ieremia 23, 5). El are milă de săraci și apăsăți și le vestește dreptatea (Isaia 11, 4; 42, 3-7; 61, 3), iar celor puternici și nedreți le trimite umilire. Celor incorigibili, după judecată, le va aplica o pedeapsă strașnică (Isaia 11, 3-4; Maleahi 3, 2; 4, 1-6; Zaharia 11, 5-8). Ca rege, Mesia intră în Ierusalim în uralele de *hosanna* ale poporului. De fapt, El intră ca Mântuitor, stând așezat pe un animal de povară, blând și umil (Zaharia 9, 9; cf. Isaia 62, 11).⁵

Mesia este preot (Zaharia 6, 13). În această calitate pune în funcție ștergerea păcatelor, justificarea și mântuirea poporului Său (Isaia 4, 3; 53,

3. *Ibidem*, p. 609.

4. Idem, *Texte din Vechiul Testament greșit interpretate*, în „Studii Teologice”, nr. 5, 1987, p. 88.

5. *Ibidem*, p. 89.

11) prin aceea că se aduce pe Sine jertfă pentru păcatele lumii.⁶

Ca persoană născută din Tatăl, Mesia este de natură divină (Maleahi 3, 1), căci nașterea Lui este din eternitate, „din zilele veșniciei” (Miheia 5, 1). El poartă numele: „Vlăstarul lui Yahweh” (Isaia 4, 2); „Dumnezeu” (Isaia 35, 4); „Yahweh” (Miheia 7, 5); „Emanuel” (Isaia 7, 14); „Minune” (*Pele* = Cel Minunat); „Dumnezeu tare”; „Părintele Veșniciei”, adică Cel Veșnic (Isaia 9, 5); „Domnul” (Maleahi 3, 1); „îngerul Legământului” (Maleahi 3, 1). Mesia îndeplinește acțiuni divine și domnește etern (Isaia 11, 4; Miheia 5, 7; Maleahi 3, 2).⁷

Mesia are în El unite natura omenească cu cea divină. De aceea, este numit „Fiul Fecioarei” (Isaia 7, 14), „al Născătoarei” (Miheia 5, 2). „Copilul nou născut”, „Fiul care ne-a fost dăruit” (Isaia 9, 5), „Rodul Țării” (Isaia 4, 2), „Toiag din rădăcina lui Iesei”, „Vlăstar din tulpina lui Iesei” (Isaia 11, 1; 11, 10, 53, 2); „Vlăstar al lui David” (Zaharia 9, 5; 6, 12; Ieremia 23, 5; 33, 15), „Fiul lui David” (Daniel 7, 13-14), care suferă și moare.

Mesia, deși este dreptul prin excelență (Isaia 53, 7; Zaharia 9, 9), este dus totuși la judecată, ca cel mai mic și mai batjocorit dintre oameni și tratat ca un răufăcător (Isaia 50, 6; 53, 3), ca un criminal și ucis (Isaia 53, 8; Daniel 9, 26; Zaharia 12, 9; 13, 7). În toată suferința Sa, El tace ca un miel înaintea celui ce-l tunde, ca o oaie dusă la junghiere (Isaia 53, 7) și se roagă pentru cei ce-l prigonesc și-i fac rău (Isaia 53, 12). El suferă și moare, ca să pună capăt păcatului, să desființeze nelegiuirea, să introducă dreptatea, să împlinească profeția Vechiului Testament și să încheie un Nou Legământ (Daniel 9, 24; 21, 27; Zaharia 3, 9).⁸

„Acesta a purtat bolile noastre (adică păcatele noastre) și durerile noastre a luat... Și El fu străpuns pentru păcatele noastre, zdrobit pentru nelegiuirile noastre. Pedepsa pentru mântuirea noastră a luat asupra-și și prin rănilor Lui suntem tămăduiți... Domnul a făcut să cadă asupra Lui nelegiuirea noastră a tuturor” (Isaia 53, 4-6; 53, 11-12; Ieremia 31, 34). De aceea și Zaharia (13, 1) ne asigură că dinastia lui David și locuitorii Ierusalimului în timpurile mesianice, vor avea un puț deschis contra

6. Pr. Prof. Dr. Emilian Cornițescu, *Persoana lui Mesia și lucrarea Sa în lumina profețiilor vechi testamentare*, în „Studii Teologice”, anul XXXVII (1985), nr. 9 - 10, p. 609.

7. *Ibidem*.

8. *Ibidem*, p. 610.

păcatului și nedreptății.⁹

Regatul mesianic va dura în eternitate (Isaia 9, 6; Ieremia 33, 17; Iezechiel 37, 25; Daniel 2, 44; 7, 14; Miheia 4, 7-8). El se va răspândi peste tot pământul (Isaia 9, 6; 49, 6; Daniel 2, 35) și va cuprinde nu numai pe despărțitele regate, Iuda și Israel, care se vor uni sub o căpetenie unică și sub un singur stat (Isaia 11, 13; Ieremia 3, 18; 30, 4; Iezechiel 37, 24; Osea 1, 10), ci va cuprinde toate popoarele de pe fața pământului, deoarece acestea vor intra în regatul lui Mesia și se vor aduna împrejurul Său, ca în jurul unui stindard (Isaia 11, 10), ca o armată în jurul steagului.¹⁰

Pentru a face just vizibilă această mare izbăvire și fericire ce va domni în regatul mesianic, profeții folosesc imagini variate.¹¹ Așa de exemplu, vor fi desființate întăririle cetăților, carele și uneltele de război, fiindcă nu se va mai simți nevoie de ele (Miheia 5, 9-10; 5, 13; Zaharia 9, 10).

Armele de război ca: arcul, săgeata, lancea vor fi rupte și prefăcute în unelte pentru ogoare și construcție, fiindcă atunci nu se va mai învăța arta războiului (Osea 2, 20; Isaia 2, 4; Miheia 4, 3). Yahweh va face pustia o grădină și stepa o seră a lui Dumnezeu unde va fi cântare, zburdare și veselie (Isaia 51, 3). Nu se va mai auzi plâns și tânguire, ci jubilarie fără sfârșit și desfătare, care va face fericit pe orișicine (Isaia 65, 18; Ieremia 30, 19; 31, 12; 33, 10; Osea 2, 17; Zaharia 9, 15). Câmpiile, grădinile, plantațiile de măslini și viile vor da o recoltă neobișnuit de îmbelșugată. Munții vor da drumul la râuri de must, iar din dealuri va curge lapte, în vreme ce râpele și crestele pleșuve vor fi acoperite de turme fără număr (Isaia 41, 17; Ieremia 31, 12; 35, 12; Iezechiel. 34, 27; Ioil 4, 18; Amos 9, 13; Zaharia 8, 12).

Yahweh va încheia o înțelegere și cu animalele de pradă, cu șerpii și tot felul de reptile, ca ele să nu mai facă rău și să nu mai supere pe om (Osea 2, 18). Animalele ce altădată erau sălbatic și păgubitoare, în regatul mesianic se vor lepăda de natura lor cea rea, acum vor deveni blânde și vor veni după om numai la un singur semn al său. Lupul se va culca alături de miei, pardosul alături de ied. La un loc vor sta vițelul, leul, și vitele de

9. Drd. Viorel Caloianu, *Datoriile față de aproapele după legea mozaică*, în „Studii Teologice”, nr. 1-2, 1975, p. 46.

10. Pr. Prof. Dr. Emilian Cornițescu, *Persoana lui Mesia și lucrarea Sa în lumina profețiilor vechi testamentare*, în „Studii Teologice”, anul XXXVII (1985), nr. 9 - 10, p. 610.

11. *Ibidem*, p. 611.

îngrășat; un singur copil le va mâna pe toate.¹²

Schimbarea pe care o va introduce mântuirea mesianică este așa de mare și extraordinară, încât noua ordine a lucrurilor se va putea numi, pe drept cuvânt, un cer nou și un pământ nou (Isaia 51, 16; 65, 17; 66, 22).

Ideea mesianică în Vechiul Testament formează temelia religio-morală din perioada de pregătire a omenirii, de la căderea în păcat a primilor oameni și până la venirea lui Hristos. În jurul ei sunt concentrate toate descoperirile vechi-testamentare care alcătuiesc prima parte din economia mântuirii sau perioada pregătitoare de la căderea primilor oameni și până la venirea lui Iisus Hristos, când se împlinesc toate cele profețite în persoana Sa.¹³

Ideea mesianică traversează ca un fir roșu scrierile vechi-testamentare și ea își are originea de la Dumnezeu, deoarece profeții n-au vorbit în numele lor când s-au referit la persoana și lucrarea lui Mesia în lume. Ea s-a păstrat în puritatea ei pe calea revelației supranaturale, de aceea mesianismul Sfintei Scripturi capătă o certă originalitate care nu se poate identifica cu concepția religioasă persană, babiloneană, egipteană, greacă sau romană despre mântuire.¹⁴

În cărțile Vechiului Testament, toate textele care vorbesc despre persoana și lucrarea lui Mesia poartă numele de profeții mesianice. După modul în care sunt făcute, acestea se împart în două categorii: cele directe și cele indirecte sau tipic mesianice. Urmărind șirul profețiilor vechi-testamentare observăm, că ideea mesianică cunoaște o dezvoltare strâns legată de revelația divină și ea se conturează foarte mult după ce Dumnezeu a ales pe patriarhul Avraam din care se va naște poporul lui Israel, chemat de Iahve ca să păstreze curată credința în Unicul și adevăratul Creator al lumii.¹⁵

De asemenea, cu acest popor va încheia legământ pe muntele Sinai ca să asculte de poruncile Sale și din sânul său va alege prooroci care să-i vorbească nu numai de împlinirea Legii divine, ci și de persoana și venirea

12. *Ibidem*.

13. Pr. Prof. Dr. M. Corneliu, *Teologia Fundamentală Ortodoxă Românească*, Editura Mănăstirii „Portărița”, Oradea, 2001, p. 94.

14. Drd. Viorel Caloianu, *Datoriile față de aproapele după legea mozaică*, în „Studii Teologice”, nr. 1-2, 1975, p. 48.

15. *Ibidem*, p. 49.

lui Mesia în lume.¹⁶

Prima profeție mesianică, numită și *protoevanghelie* (Facerea 3, 15) se încadrează în prima fază de dezvoltare a ideii despre Mesia și ea are în vedere nașterea lui Iisus Hristos dintr-o urmașă a Evei. Acesta va nimici puterea diavolului, idee redată foarte sugestiv prin cuvintele *Acela îți va zdrobi ție capul*. Prin conținutul acestei profeții, Dumnezeu arată primilor oameni și urmașilor lor că lupta dintre ei și diavol nu va fi fără izbândă, ci încununată de victorie atunci când se va întrupa Mesia. Înțelesul general al protoevangeliei este completat cu binecuvântarea lui Noe (Facerea 9, 25—27). Acesta binecuvântează pe fiul său Sem, făcându-i cunoscut prin inspirația divină că din seminția lui se va naște Mesia, că neamul lui se va bucura de binefaceri divine în calitatea sa de purtător al făgăduințelor dumnezeiești.¹⁷

Datele generale despre persoana lui Mesia se întregesc prin grupul de texte vechi-testamentare care conțin făgăduințe făcute de Dumnezeu patriarhului evreu Avraam (Facerea 12, 2—3; 18, 18, 22, 17—18). Patriarhului evreu i s-au făcut promisiuni care privesc prosperitatea materială și spirituală a urmașilor săi, întrucât din familia sa se va naște Mesia și binecuvântările mesianice vor cuprinde nu numai descendenții săi trupești, ci și pe cei de alt neam care vor crede în Fiul lui Dumnezeu. Aceste făgăduințe divine au fost repetate și celorlalți patriarhi evrei: Isaac (Facerea 26, 4) și Iacob (Facerea 23, 14).¹⁸

Timpul venirii Mântuitorului Hristos este mai bine stabilit prin profeția ultimului patriarh evreu, care binecuvântează pe fiul său Iuda și-i prevestește acestuia că urmașii săi vor avea un viitor strălucit, marcat de faptul că din seminția lui se vor ridica regi începând cu David și până ce va veni Silo. În momentul venirii lui Silo va înceta stăpânirea politică și va continua sub altă formă, cea spirituală, la care se vor supune toate popoarele. Din textul profeției rezultă adevărul că Mesia va descinde din seminția lui Iuda și venirea lui Silo are în vedere sfârșitul stăpânirii politice și începutul celei spirituale, la care vor veni toate neamurile.¹⁹

16. *Ibidem*.

17. Pr. Prof. Dr. Emilian Cornițescu, *Persoana lui Mesia și lucrarea Sa în lumina profețiilor vechi testamentare*, în „Studii Teologice”, anul XXXVII (1985), nr. 9 - 10, p. 606.

18. *Ibidem*, p. 607.

19. Pr. Prof. Dr. D. Abrudan, *Combaterea corupției morale de către profeții Vechiului Testament*, în „Mitropolia Moldovei și Bucovinei”, Seria Teologie și viață, anul LXVIII

Față de textele mesianice de până acum, această profeție se referă în mod direct și explicit la persoana lui Mesia, Care își va exercita deplina Sa putere pe plan spiritual. Originea umană a lui Mesia este completată cu textul profeției lui Valaam în care se vorbește de *Steaua din Iacob* și *toiagul din Israel*. Prin aceste cuvinte este exprimată descendența israelită a Mântuitorului Hristos și textul profeției consemnat de Moise prevestește cu 13 secole înainte momentul întrupării Fiului lui Dumnezeu, a Cărui împărăție va cuprinde toate neamurile pământului. Conducătorul acestei împărății universale, așa cum subliniază Moise în cea de a doua cuvântare rostită de el în fața israeliților, va fi și un Mare Profet, adică un interpret sau vestitor desăvârșit al vocii divine, în lumina acestei profeții (Deuteronom 18, 15, 18) ²⁰

Mesia este cel mai mare profet al viitorului și El este superior chiar lui Moise, deoarece va încheia un Nou Legământ, va da o Lege nouă și învățătura Sa reprezintă un dreptar spiritual desăvârșit și de folos tuturor oamenilor dornici de eliberarea lor de sub robia păcatului. Analizând acest text mesianic, Procopiu de Gaza afirmă următoarele: „*Moise e profet ca și Hristos, căci Moise a eliberat poporul din Egipt, iar Hristos lumea întreagă din ghearele diavolului*”. ²¹

Valoarea și importanța viitorului profet a fost subliniată de Moise prin îndemnul făcut poporului său de a asculta de persoana lui Mesia. Această calitate de profet a fost recunoscută de iudeii din vremea Mântuitorului, în afară de arhierei și de farisei (Matei 21, 45-46). ²²

Urmărind istoria timpurilor vechi-testamentare, de la moartea lui Moise și până în vremea prorocului Samuel (sec. XIII-XI î. d. Hr.), constatăm că ideea mesianică nu este reprezentată decât de așa-zisa *Cântare a Anei* în care se vorbește de „*înălțarea cornului Unsului său*” (I Regi 2, 10). Aici Mesia poartă denumirea specifică Vechiului Testament, aceea de *Unsul*, termen care desemna o persoană sfințită, închinată lui Dumnezeu, adică pe cel ce primea duhul lui Dumnezeu. Acest nume îl purta regele, arhiereul, ori preotul ca reprezentanți ori trimiși ai lui Dumnezeu în mijlocul oamenilor.

(1992), nr. 8 - 10, p. 8.

20. *Ibidem*.

21. Pr. Prof. Dr. Petre Semen, *Proorocul Moise - preînchipuire a Lui Hristos*, în „Altarul Banatului”, anul XLI (1991), nr. 10 - 12, p. 11.

22. *Ibidem*, p. 12.

Cu timpul, această denumire de *Unsul* a fost dată numai lui Mesia cum se poate observa și în textul acestei profeții în care Mesia în calitatea sa de rege, arhiereu și profet activează în numele Celui Preaînalt și va atinge culmi de glorie spirituală nebănuite. Nivelul înalt pe care persoana lui Mesia, ca Unsul lui Dumnezeu îl va atinge este scos în evidență de textul profeției prin folosirea cuvântului *corn*.²³

Profețiile vechi-testamentare vor cunoaște o intensificare deosebită în timpul regilor David și Solomon și ele au în vedere persoana lui Mesia, Întemeietorul împărăției veșnice pe care El o va stăpâni. Lucrarea Sa mântuitoare constă în încheierea Legământului veșnic. Primului rege israelit Dumnezeu îi face promisiunea că va ridica un urmaș din casa sa și Acesta, în viitor, va întemeia o împărăție veșnică (II Regi 7, 12). Misiunea lui Mesia va fi aceea de a încheia un „*legământ veșnic*” (II Regi 23, 5). Descendența davidică a lui Mesia este marcată de ebraicul *zer'a* - sămânță, cuvânt care are în vedere persoana Mântuitorului, deoarece numai El poate domni în veci și împărăția Sa va fi fără de sfârșit (II Regi 7, 16).²⁴

Revenind la textele profetice din Cartea psalmilor, ele pun în lumină demnitatea împărătească a lui Mesia denumit *regele* și *Fiul regelui* (Psalmul 72, 1). Persoana lui Mesia este dublată și de demnitatea preoțească și preoția Lui este deosebită de cea levitică, întrucât este după rânduiala lui Melchisedc, preot și rege al Salemului și nu după cea a lui Aaron (Psalmul 110, 4). Claritatea sensului profetic al acestui text este evidentă, întrucât în același psalm se precizează demnitatea lui Mesia - Dumnezeu-omul de a sta de-a dreapta Tatălui (șezi de-a dreapta mea - Psalmul 110, 1) și de a I se oferi sceptrul puterii divine din Sion ca să stăpânească în mijlocul vrăjmașilor săi (Psalmul 110, 2).²⁵

Ultimul text mesianic din cartea Psalmilor se referă la piatra cea din capul unghiului, care a fost nesocotită de ziditori (Psalmul 118, 22). Sensul mesianic al acestei profeții este întregit în ceea ce privește înțelesul noțiunii de piatră în textul paralel din cartea proorocului Isaia în care este vorba de Mesia (Isaia 28, 16). Ținând seama de ordinea cărților profetice în canonul biblic și având în vedere bogăția textelor mesianice, am putea

23. Pr. Prof. Vl. Prelipeanu, *Probleme sociale în Vechiul Testament*, în „Studii Teologice”, nr. 1-2, 1949, p. 86.

24. *Ibidem*, p. 87.

25. Idem, *Profeții Vechiului Testament despre preoție*, în „Studii Teologice”, anul XIX (1967), nr. 7 - 8, p. 488.

limita profețiile despre persoana și lucrarea lui Mesia numai la proorocul Isaia (sec. VIII-VII î. d. Hr.), numit din această cauză și Evanghelistul Vechiului Testament.²⁶

Profeții Vechiului Testament au inaugurat o nouă fază în dezvoltarea învățaturii privind persoana și lucrarea lui Mesia și care se subdivide în două părți: prima care ține până la distrugerea Ierusalimului de regele neobabilonian Nabucodonosor în anul 587 î. d. Hr., cea de a doua urmând după căderea cetății sfinte. În scrierile profeților se pot distinge câteva trăsături generale ale ideii mesianice din care amintim: universalitatea împărăției mesianice, desăvârșirea morală, care va domina pe toți ce vor face parte din această împărăție și misiunea lui Mesia de întemeietor al împărăției spirituale. Toate profețiile vizează așteptarea unei ordini superioare în viața morală a omenirii, ordine morală care să fie dominată de sfințenie și fericire.²⁷

Din cele prezentate mai sus în legătură cu textele mesianice despre Ebed-Iahve rezultă faptul că aceste pericope au în vedere persoana și activitatea Mântuitorului. Unii teologi neortodocși au emis unele ipoteze prin care susțin că Ebed Iahve se referă la Israelul ideal sau la o persoană din Vechiul Testament și nicidecum la Mântuitorul Hristos. Aceste ipoteze apar în evul mediu și ele se îndepărtează de exegeza veche iudaică și creștină. Prin această denumire mesianică este înfățișată persoana lui Mesia care suferă și se jertfește cu scopul de a aduce în lumea păcatului mântuirea, pacea, dreptatea și frățietatea.²⁸

În lumina acestei profeții despre Ebed-Iahve putem înțelege de ce Mesia ca om se supune chemării Sale și împlinește în mod liber voia Tatălui ceresc în cadrul iconomiei divine. Venirea Sa în lume, așa cum a profețit Isaia, va fi anunțată și pregătită de un înaintemergător (Isaia 40, 3-11).

Persoana și lucrarea lui Mesia sunt descrise cu noi date profetice în cartea proorocului Ieremia, cel ce și-a desfășurat activitatea ca și predecesorul său, tot înainte de dărâmarea Ierusalimului (sec. VII). În cuprinsul cărții sale, profetul se referă la persoana lui Mesia pe care-L numește ca și profetul Iezechiel „Păstorul” (Iezechiel 34, 22-25). El descinde din casa lui David (Ieremia 23, 5) și conduce turma Sa cu înțelepciune și dreptate,

26. *Ibidem*, p. 489.

27. Idem, *Sărbătorile post-exilice ale evreilor*, în „Studii Teologice”, nr. 7-8, 1962, p. 103.

28. *Ibidem*, p. 104.

fapt pe care nu l-au făcut înaintașii Lui, căci s-au comportat cu cruzime (Iezechiel 34, 4).²⁹

Prin mijlocirea Păstorului cel bun, Dumnezeu va încheia un Nou Legământ cu casa lui Israel și Iuda (Ieremia 31, 31). Acest legământ este deosebit de cel vechi, care a fost încălcat de israeliți în mai multe rânduri și care nu avea nici puterea de a aduce desăvârșirea spirituală în urcușul pe drumul mântuirii. Vechiul legământ nu putea influența întregul complex al vieții omenești și el nici nu pleca din interior spre exterior.³⁰

Arun când o privire de ansamblu, putem spune că ideea mesianică este specifică Vechiului Testament și ea se dezvoltă treptat de la general la particular. În totalitatea lor, textele mesianice ne dau mărturii prețioase pentru cunoașterea biografiei Mântuitorului Hristos, Care se va naște dintr-o urmașă a femeii, în sânul unui anumit neam, a unei anumite seminții și familii. Textele profetice, pe lângă faptul că se referă la întreita slujire a lui Mesia — arhieru, profet și împărat, ele mai conțin și unele amănunte ca, de exemplu, nașterea Fiului lui Dumnezeu din Fecioară, locul nașterii Sale, suferințele Sale, etc.

Textele mesianice au un sens profetic și ele se pot interpreta corect în lumina izvoarelor de credință ale Bisericii noastre: Sfânta Scriptură și, mai ales, scrierile Sfinților Părinți. La plinirea vremii (Galateni 4, 4), toate profețiile mesianice ale Vechiului Testament, care sunt umbra celor viitoare (Coloseni 2, 17), s-au adevărit întocmai în viața și activitatea Mântuitorului Hristos, care după Sfânta Sa înviere din morți a tâlcuit celor doi ucenici, Luca și Cleopa, toate Scripturile începând de la Moise și de la toți proorocii (Luca 24, 27).

Profetul Ieremia, ca și profetul Isaia, a avut în timpul misiunii sale profetice un dublu rol: religios și politic. Sub aspect religios, prin descoperirile ce le-a avut, a arătat pe Dumnezeu cel adevărat și însușirile Lui.

În profețiile sale Ieremia arată că Dumnezeu este o ființă vie și eternă, iar zeii păgânilor, în raport cu Dumnezeu, sunt lucruri neputincioase, făcute de mâini omenești: „*însă Domnul este adevăratul Dumnezeu. El este Dumnezeu viu și împărat veșnic*” (Ieremia 10, 10); „*El a făcut pământul cu puterea Sa și cu înțelepciunea Sa; El a întemeiat lumea și cerurile le-a întins*

29. Pr. Dr. Emilian Cornițescu, *Persoana lui Mesia și lucrarea Sa în lumina profețiilor vechi testamentare*, în „Studii Teologice”, anul XXXVII (1985), nr. 9 - 10, p. 607.

30. *Ibidem*, p. 608.

cu priceperea Sa” (Ieremia 10, 12). El conduce și stăpânește întreaga natură (Ieremia 5, 22-24).³¹ Popoarele împlinesc planurile lui Dumnezeu, iar Nabucodonosor este instrumentul voii lui Dumnezeu cu care pedepsește pe poporul Său când păcătuiește (Ieremia 27, 6; 25, 14-38; 27, 22; 18, 1-10).³²

Nimeni nu se poate compara cu Dumnezeu. El este transcendent (Ieremia 10, 6), atotprezent în cer și pe pământ (Ieremia 22, 24), atotdrept și atotștiutor (Ieremia 11, 20), atotvăzător și atotputernic (Ieremia 32, 17-22 și 17, 10), multmilostiv și îndelung-răbdător (Ieremia 3, 12; 9, 23).³³ Pedepsele lui Dumnezeu sunt date ca să îndrepte pe cel păcătos (Ieremia 31, 20). Profetul combate formalismul religios și cere curăția inimii și respectarea Legii morale (Ieremia 7, 2-23; 14, 12).

Deși profetul concepe pe Dumnezeu ca fiind transcendent, totuși El nu este un Dumnezeu abstract, îndepărtat de lume și rece. El este ființa supremă, suverană, vie, Care urmărește viața și conduita poporului și caută s-o îndrepte prin mijlocirea profetului.³⁴

Cu privire la Mesia și împărăția mesianică, Ieremia a prezis: „în vremea aceea Ierusalimul se va numi tronul Domnului și toate popoarele se vor aduna acolo pentru numele Domnului...” (Ieremia 3, 17). Arătând că Mesia va fi din neamul lui David, zice: „Iată vin zile, zice Domnul, când voi ridica lui David Odraslă dreaptă și va ajunge rege și va domni cu înțelepciune; va face judecată și dreptate pe pământ... iată numele cu care-L voi numi: „Domnul - dreptatea noastră” (Ieremia 23, 5-6; 33, 14-16).

Apoi vestește că Domnul va încheia un legământ nou care va înlocui pe cel de pe Muntele Sinai: „Iată vin zile, zice Domnul, și voi încheia cu casa lui Israel și cu casa lui Iuda legământ nou. Însă nu ca legământul pe care l-am încheiat cu părinții lor în ziua când i-am scos din țara Egiptului” (Ieremia 31, 31-32), accentuând că legământul nou va avea un caracter deosebit prin mântuirea și harul divin aduse omului.³⁵

31. Drd. Viorel Caloianu, *op. cit.*, p. 50.

32. Pr. Prof. Dr. Vl. Prelipceanu, *Profeții și profeții false, după Vechiul Testament*, în „Studii Teologice”, 1949, nr. 5-6, p. 56.

33. Magistr. D. Abrudan, *Profeții și rolul lor în istoria mântuirii*, în „Mitropolia Ardealului”, 1983, nr. 3-4, p. 40.

34. *Ibidem*.

35. Pr. Prof. Dr. Vl. Prelipceanu, *Profeții propovăduiesc pacea, se roagă și luptă pentru ea*, în „Biserica Ortodoxă Română”, 1984, nr. 11-12, p. 58.

Ieremia a trăit și a activat într-o epocă foarte zbuciumată, fiind martorul căderii și sfârșitului regatului Iuda și a Ierusalimului, ca și martorul decadentei și prăbușirii marelui imperiu asirian și al restaurării imperiului babilonian. În locul marelui imperiu asirian s-a ridicat imperiul babilonian cu regele Nabopalsar și apoi, de la 606, cu regele Nabucodonosor. În vremea aceasta regatul Iuda intră în declin, situația lui este dintre cele mai grele. Regele Manase, în lunga sa domnie, a încurajat idolatria și urăciunile canaaneenilor (IV Regi 21, 2-17; II Paralipomena 33, 3-18).³⁶

Fiul său Amon a făcut și mai multe rele decât tatăl său și această stare tristă a durat până în primii ani ai regelui Iosia (II Paralipomena 33, 22-25), care, în al doisprezecelea an al domniei sale, a curățat țara de idoli. Însă idolatria și fărâdelegea au prins rădăcini adânci, încât pentru desființarea lor n-a fost de ajuns autoritatea regelui și a profetului Ieremia. Căci îndată după căderea regelui Iosia (IV Regi 23, 29; II Paralipomena 35, 20-27), fiul său Ioahaz, devenind rege, „a săvârșit fapte rele în ochii Domnului, întocmai precum săvârșiseră străbunii săi” (Manase și Amon) (IV Regi 23, 32). După Ioahaz ajunge rege fratele său Ioiachim, prin intervenția faraonului Neco.

El a făcut de asemenea fapte rele, a fost avar, crud și persecutor al profeților; din pricina lui a suferit și Ieremia.³⁷ Dar pedeapsa lui Dumnezeu nu întârzie să vină, căci, după înfrângerea egiptenilor la Carchemiș (Ieremia 46, 2), Nabucodonosor a cucerit Ierusalimul și pe Ioiachim l-a făcut tributari (605), iar pe tinerii nobili, printre care s-a aflat și Daniel, precum și multe bogății le-a dus în Babilon.

Acesta este începutul celor 70 de ani de captivitate preziși de profetul Ieremia. Iehonia (597), fiul lui Ioiachim, după trei luni de domnie a fost dus în captivitate în Babilon, iar după el a urmat la tron Sedechia (597-586), un al treilea fiu al lui Iosia.³⁸

Acesta fiind un caracter slab, totdeauna și-a schimbat planurile, neascultând de sfaturile lui Ieremia. Lepădându-se de Nabucodonosor și sprijinindu-se pe ajutorul egiptenilor, a grăbit distrugerea țării. Nabucodonosor a venit în grabă, a ocupat țara și a asediat Ierusalimul. În timpul acesta profetul era reținut în închisoare și n-a scăpat decât atunci când Ierusalimul a fost ocupat de babiloneni și surpat împreună cu templul,

36. *Ibidem*.

37. Edmond Jacob, *Vechiul Testament*, trad. de Cristian Preda, Ed. Humanitas, București, 1993, p. 29.

38. *Ibidem*.

iar regele a fost prins și dus în Babilon (586).

Astfel s-au sfârșit și regatul Iuda și Ierusalimul, care n-au ascultat de sfaturile și muștrările profetului Ieremia. Deci, cunoscând împrejurările istorice în care a trăit profetul Ieremia, îi vom înțelege și profețiile.³⁹

Printr-o demonstrație dramatică în valea Hinom, în fața unei adunări alcătuite din bătrâni și preoți, Ieremia afirmă cu îndrăzneală că Ierusalimul va fi distrus (19, 1 și urm.). Spărgând un vas de lut, el descrie soarta lui Iuda. Ca urmare, preotul Pașhur îl bate pe Ieremia și-l pune pe timpul nopții în butuci lângă poarta de sus a lui Beniamin. Printr-o reacție gravă, dar normală, Ieremia blestemă ziua în care s-a născut (20), dar în cele din urmă își soluționează conflictul, înțelegând că nu se poate ca și cuvântul lui Dumnezeu să fie întemnițat.⁴⁰

Asediul Ierusalimului, care a început la 15 ianuarie 588 î. Hr., constituie ocazia pentru schimbul de mesaje dintre Sedechia și Ieremia. Când armata babiloniană a înconjurat cetatea, regele a devenit preocupat de perspectivele eliberării. El cunoștea istoria națiunii lui și știa că în vremurile trecute Dumnezeu a înfrânt într-un mod miraculos armatele invadatoare (cf. Isaia 37, 38).

Ca răspuns la cererea arogantă a lui Sedechia, Ieremia prezice clar capitularea lui Iuda. Dumnezeu luptă împotriva ei și va face ca inamicul să pătrundă în cetate și să-i dea foc. Sedechia își poate salva viața doar dacă se predă. Într-un mesaj general rostit probabil în timpul domniei lui Ioiachim, profetul Ieremia îi denunță pe conducătorii nelegiuți care sunt răspunzători pentru nedreptatea și asuprirea existentă (22). El prezice că Ioahaz nu se va întoarce din captivitatea egipteană ci va muri acolo.⁴¹

Ioiachim (22, 13-23), grăbind judecata lui Dumnezeu prin căile sale rele, va avea parte de înmormântarea unui măgar, căci nimeni nu-i va deplânge moartea. Fiul său Zehonia (Ioiachin) va fi dus în captivitate. Prin contrast (23), lui Israel i se promite că va fi reunit în viitor, astfel că oamenii se vor putea bucura de siguranță și de dreptate sub un conducător davidic ce va fi cunoscut sub numele de: *Domnul, dreptatea noastră*. În consecință,

39. ****, *Vocabular de Teologie Biblică*, Ed. Arhiepiscopiei Romano-Catolice de București, 2001, p. 210.

40. *Ibidem*.

41. Pr. Prof. Dr. Petre Semen, *Combaterea corupției morale de către profeții Vechiului Testament*, în „Teologie și Viață”, 1992, nr. 8-10, p. 59.

preoții și profeții contemporani sunt denunțați cu putere ca fiind niște păstori falși care duc poporul în rătăcire.⁴²

După ce Ioiachin și unii cetățeni de frunte ai lui Iuda au fost duși în captivitatea babiloniană, în 597 î. Hr., Ieremia a avut un mesaj oportun pentru cei rămași (24). Se pare că ei se lăudau cu faptul că au scăpat de captivitate și se considerau favorizați de Dumnezeu. Într-o viziune, Ieremia vede două coșuri cu smochine. Smochinele bune îi reprezintă pe exilați, iar ei se vor întoarce. Oamenii rămași în Ierusalim vor fi aruncați ca și smochinele rele. Dumnezeu și-a respins poporul și îl va face un obiect de batjocură și de blestem oriunde va fi răspândit.⁴³

În cel de-al patrulea an, crucial, al domniei lui Ioachim (605 î. Hr.) Ieremia vine din nou cu un cuvânt potrivit din partea Domnului (25). El le amintește clar oamenilor că timp de douăzeci și trei de ani i-au ignorat avertismentele. Din cauza neascultării lor, Dumnezeu îl aduce în Palestina pe robul Său Nebucadnețar, care îi va supune unei captivități de șaptezeci de ani. Folosind ca simbol potirul cu vinul mănii, Ieremia le declară că judecata va începe cu Ierusalimul, se va extinde la multe națiuni înconjurătoare și în final se va abate chiar și asupra Babilonului.⁴⁴

Către începutul domniei lui Ioiachim, Ieremia se adresează oamenilor care vin să se închine la Templu (26), prevenindu-i că Ierusalimul va fi transformat în ruine. El citează exemplul istoric al distrugerii lui Silo - ale cărui ruine pot fi încă văzute la nord de Ierusalim. Instigați de preoți și de profeți, oamenii reacționează violent. Ei pun mâna pe Ieremia. După ce prinții ascultă învinuirea de moarte, ei ascultă și apelul profetului.

Acesta le amintește că dacă-l execută, varsă sânge nevinovat, deoarece el este trimisul lui Dumnezeu. Dându-și seama că în trecut Ezechia nu l-a omorât pe Miheia din cauză că a profețit distrugerea Ierusalimului, conducătorii au decis că nici Ieremia nu merită moartea. Cu toate că Ahicam și prinții au salvat viața lui Ieremia, neevlaviosul rege Ioiachim se face vinovat de arestarea și martirizarea lui Urie care proclamă același mesaj.⁴⁵

Unul dintre cele mai impresionante acte profetice ale lui Ieremia a

42. *Ibidem*, p. 60.

43. Arhim. Daniil Gouvalis, *Peregrinări prin Sfânta Scriptură*, Ed. Bunavestire, Bacău, 2002, p. 60.

44. *Ibidem*.

45. *Ibidem*, p. 61.

avut loc în anul 594 î. Hr. (27). Deși Sedechia era vasalul lui Nebucadnețar, exista o permanentă tendință de revoltă. Emisari din Edom, Moab, Ammon, Tir și Sidon s-au reunit la Ierusalim pentru a participa alături de Egipt și de Iuda la o conspirație împotriva Babilonului. Ieremia a apărut înaintea acestor reprezentanți purtând un jug și anunțând că Dumnezeu a dat toate aceste țări în mâna lui Nebucadnețar. De aceea este înțelept ca ele să se supună babilonienilor. Pentru Sedechia are un cuvânt special de avertizare să nu asculte de profeții mincinoși.

De asemenea, Ieremia îi previne pe preoți și poporul că vasele și uneltele Templului vor fi luate de cuceritori. Delegații străini sunt atenționați să nu se lase induși în eroare de profeții falși. Supunerea față de Nebucadnețar este un ordin divin. Revolta va duce la distrugere și exil.⁴⁶

La scurt timp după aceasta, falsul profet Hanania i se opune cu îndrăzneală lui Ieremia. Venind din Gabaon, Hanania anunță în Templu că peste doi ani Nebucadnețar va înapoia vasele și pe exilații duși în Babilon în 597. În fața tuturor, el smulge jugul purtat de Ieremia și-l sfârâamnă, pentru a demonstra ce vor face oamenii cu jugul babilonian. Ieremia se izolează temporar, dar mai târziu se întoarce cu un nou mesaj de la Dumnezeu. Hanania a sfârâmat un jug de lemn, dar Dumnezeu îl înlocuiește cu jugul de fier al servituiții pe care îl pune pe gâtul tuturor acestor națiuni.

Hanania este anunțat că pentru profeția lui mincinoasă va muri înainte de sfârșitul anului. Funeraliile lui Hanania din luna a șaptea a aceluiasi an au constituit neîndoieľnic o confirmare publică a autenticității mesajului lui Ieremia.⁴⁷

Chiar și acei conducători aflați în exil i-au provocat lui Ieremia necazuri nesfârșite. Preocuparea lui pentru captivii din Babilon se exprimă într-o scrisoare trimisă prin Eleasa și Ghemaria. Acești cetățeni de vază ai Ierusalimului sunt fără îndoială trimiși de Sedechia la Nebucadnețar pentru a-l asigura de loialitatea lui Iuda, chiar în timp ce în Ierusalim se complota revolta. În scrisoarea lui, Ieremia îi avertizează pe exilați să nu îi creadă pe profeții falși care prezic o întoarcere grabnică. El le amintește că robia va dura șaptezeci de ani. El prezice chiar că Zedechia și Ahab, doi profeți falși, vor fi arestați și executați de Nebucadnețar.

Scrisoarea lui Ieremia inițiază o corespondență ulterioară (29, 24-

46. Pr. Prof. Vl. Prelipceanu, *Probleme sociale în Vechiul Testament*, în „Studii Teologice”, 1949, nr. 1-2, p. 32.

47. *Ibidem*, p. 33.

32). Șemaia, unul dintre instigatorii din Babilon care complota o întoarcere rapidă în Ierusalim, îi scrie preotului Țefania, supraveghetorul Templului. El îl dojenește pe Țefania pentru că nu îl mustră pe Ieremia și-l îndeamnă să-l pună pe profet în butuci din cauză că le scrie exilaților. Când aude mesajul acestei scrisori, Ieremia îl denunță pe Șemaia și afirmă că nici unul din urmașii lui nu va avea parte de binecuvântările restaurării.⁴⁸

Anii cei mai întunecați de existență națională a lui Iuda sunt rezumați în aceste capitole. Distrugerea Ierusalimului este cea mai mare judecată din istoria vechi testamentară a Israelului. Evenimentele consemnate în capitolele 35-36, datând din vremea domniei lui Ioiachim, sugerează o bază rezonabilă pentru judecată, care a devenit realitate în timpul lui Sedechia.

Bibliografie

Biblia sau Sfânta Scriptură, Tipărită cu îndrumarea și cu purtarea de grijă a Prea Fericitului Părinte Teoctist, Patriarh al Bisericii Ortodoxe Române, cu aprobarea Sfântului Sinod, Ediția Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2008.

****, *Vocabular de Teologie Biblică*, Ed. Arhiepiscopiei Romano-Catolice de București, 2001.

Abrudan, Pr. Lector Dumitru, *Combaterea corupției morale de către profeții Vechiului Testament*, în „Mitropolia Moldovei și Bucovinei”, anul LXVIII (1992), nr. 8-10.

Idem, *Profeții și rolul lor în istoria mântuirii*, în „Mitropolia Ardealului”, (1983), nr. 3-4, p. 139-149.

Caloianu, Drd. Viorel, *Datoriile față de aproapele după legea mozaică*, în „Studii Teologice”, (1975), nr. 1-2.

Corneliu, Pr. Prof. Dr. M., *Teologia Fundamentală Ortodoxă Românească*, Editura Mănăstirii „Portărița”, Oradea, 2001.

Cornițescu, Drd. Emilian, *Persoana lui Mesia și lucrarea Sa în lumina profețiilor Vechi testamentare*, în „Studii Teologice”, anul XXXVII (1984), nr. 9-10.

Idem, *Texte din Vechiul Testament greșit interpretate*, în „Studii Teologice”, (1987), nr. 5.

48. *Ibidem*, p. 34.

Gouvalis, Arhim. Daniil, *Peregrinări prin Sfânta Scriptură*, Ed. Bunavestire, Bacău, 2002.

Jacob, Edmond, *Vechiul Testament*, trad. de Cristian Preda, Ed. Humanitas, București, 1993.

Neaga, Dr. Nicolae, *Hristos în Vechiul Testament*, Sibiu, 1944

Prelipcean, Pr. Prof. Vladimir, *Probleme sociale în Vechiul Testament*, în „Studii Teologice”, (1949), nr. 1-2.

Idem, *Profețiile Vechiului Testament despre preoție*, în „Studii Teologice”, anul XIX (1967), nr. 7 – 8.

Idem, *Sărbătorile post-exilice ale evreilor*, în „Studii Teologice”, (1962), nr. 7-8.

Idem, *Profeți și profeții false, după Vechiul Testament*, în „Studii Teologice”, (1949), nr. 5-6.

Prelipceanu, Pr. Prof. Dr. Vl., *Profeții propovăduiesc pacea, se roagă și luptă pentru ea*, în „Biserica Ortodoxă Română”, 1984, nr. 11-12,

Semen, Pr. Prof. Dr. Petre, *Combaterea corupției morale de către profeții Vechiului Testament*, în „Teologie și Viață”, 1992, nr. 8-10

Idem, *Proorocul Moise - preînchipuire a Lui Hristos*, în „Altarul Banatului”, anul XLI (1991), nr. 10-12.





TAINA CUNUNIEI ÎN BISERICA ORTODOXĂ

Ierom. Drd. Nectarie Petre

*„Micșoratu-l-ai (pe om) cu puțin față de îngeri,
cu slavă și cu cinste l-ai încununat pe el”
(Psalmul 8, 5)*

Capacitatea e de a iubi este pecetea chipului lui Dumnezeu în om (1 Ioan 3,1). Prin cuvintele Sfântului Ioan pătrundem în sfera duhovnicească care este atât de străină și în același timp de neînțeles mentalității contemporane în care trăim noi astăzi. Ritmul duhovnicesc îl poate deprinde un cuplu, atunci când trăiește în preajma unui părinte duhovnic, el-părintele, devine un sprijin pentru acel cuplu care prin atenție și răbdare, pune adevărata temelie la baza căsniciei pe care tocmai intenționează să o clădească.

Taina persoanei umane

Acest studiu nu se dorește să ajungă a răspunde la toate întrebările și frământările legate de semnificația și practicile privind taina cununiei în Ortodoxie, ci doar de a atrage atenția noastră în ce privește concepția ortodoxă asupra cununiei ca și taină-*mystirion*, adică nefiind nici ceva psihologic ori sociologic care să-l epuizeze pe om¹. Pentru a înțelege mai clar, taina căsătoriei creștine admite că omul în sine este înțeles ca o ființă care are nu doar funcțiunile ori capacitățile fiziologice, psihologice sau sociale, ci vrea să ne arate că omul ca și ființă rațională liberă este cetățean al împărăției lui Dumnezeu, chemat la desăvârșire prin viețuirea în lumea aceasta, însă

1. Jean Meyendorff, *Mariage et Eucharistie* dans le Messenger Orthodoxe, Nr. 49-50, Paris, 1970, p. 15.

meditând la cele viitoare. În momentul în care barbatul și femeia se unesc în căsătorie, Sfântul Ioan Gură de Aur, afirmă: «ei nu formează o imagine a ceva ce este terestru, ci sunt prin căsătorie o imagine a lui Dumnezeu Însuși»². Barbatul și femeia se unesc deci cu un al treilea termen care este Dumnezeu, o unire între divin și uman prin persoana Cuvântului, cum Tatăl și Fiul se unesc în Duhul³. Viziunea aceasta dogmatică a Tainei Căsătoriei vine ca un argument în plus, că viața de familie trăită prin căsătorie nu este totul, fără aspectul ecleziologic ca și desăvârșire, ea nu poate fi privită și simțită în totalitatea ei. Destinația zidirii omului de Dumnezeu din iubire este încorporarea acestuia în Împărăția Cerurilor, venirea în lume a lui Adam cel nou este tocmai aducerea aminte a ceea ce prin păcat am pierdut, însă am câștigat prin prezența Duhului Sfânt în lume. Din nou, Sfântul Ioan Gură de Aur, zice: «Cel care nu este unit prin legătura tainică a căsătoriei, nu posedă în el însuși totalitatea, ci doar partea».

Astfel, căsătoria creștină care după Sfântul Apostol Pavel (Efes 5, 32), se aplică ca și taină în Hristos și în Biserică, ajunge să depășească în sine căderea în păcat a protopărinților noștri. Prin săvârșirea Tainei Căsătoriei, dragostea reintroduce accesibilul paradisiac în spațiul pământesc. Soții în căsnicie trebuie să ducă împreună un ritm de viață duhovnicească în Hristos Domnul; dacă acest ritm duhovnicesc nu există nu putem să ajungem să vorbim despre o așa zisă biserică în casă. Dragostea conjugală trebuie să fie *pnevmatoforă*, cea care să permită omului să devină centrul existenței sale, și nu una excentrică sau egoistă.

Prin începutul acestei meditații asupra Tainei Căsătoriei, trebuie să ne oprim pentru câteva clipe și asupra tainei persoanei umane. Evoluția istorică asupra noțiunii de «persoană» este fără îndoială complexă. Termenul grecesc «prosopon» sau latinescul «persona», înainte aveau sensul de mască de teatru, apoi rolul; sau rolul jucat de către actorul de teatru, sau rolul, importanță jucată de individ în societate, cea care vrem să o vedem noi la ceilalți, dar să nu uităm că și ceilalți o doresc de la noi. Ajungem să vedem o bulversare profundă a termenului în sine în creștinism.

După Sfânta Evanghelie, tot omul este considerat ca fiind unic, sufletul omului este mult mai prețios și mai de valoare decât lumea întreagă, fiindcă omul este *chipul lui Dumnezeu*. De asemenea, dacă individul care este născut prin procesul biologic, ieșit din categoria naturalului și biologicului,

2. P.G. 61/215; 62/387

3. Paul Evdokimov, *L'Orthodoxie*, Delachaux et Niestle, Paris, 1959, p. 295.

cu atât mai mult persoana-omul este o categorie spirituală superioară naturii și biologicului. Pentru Berdiaev, individul este o parte din spațiu, din cosmos și din societate; însă spațiu, cosmosul sau societatea sunt o parte din interiorul persoanei. În acest sens, Sfânta Evanghelie afirmă că persoana umană este mai prețioasă decât toate elementele lumii acesteia și pentru aceasta acela care va vrea să-și păstreze viața sau sufletul său (în sensul de individ) îl va pierde; însă acela care-l va pierde, v-a găsi cu adevărat viața (în sensul de persoană). Individul are el însuși finalitatea lui dacă ajunge să fie închis în sine; pe când persoana are o finalitate diferită, care după Sfânta Evanghelie, valorează mai mult decât tot restul din lumea aceasta. Individul este centrat pe suflet și pe eul biologic și fizic. Persoana este centrată pe duhul și pe eul infinit mai profund ca eul empiric; ea este chemată a uni prin dragoste natura creată cu natura necreată prin dobândirea harului. A înțelege omul este a înțelege relativul în raportul său cu ceea ce nu este, adică *Absolutul*. Atunci când omul zice: «Eu sunt», el este asemănător celui ce zice: «Eu sunt că sunt». Omul se găsește în prezența sinelui său care depinde de absolut, și că Absolutul care nu depinde de nimic altceva decât de el însuși. Această scurtă expunere filozofică ne conduce către o gândire patristică care aduce o stare ultimă. Fiindcă la părinții greci, descrierea tainei omului se face în lumina dogmei trinitare, fiindcă taina persoanei omului reflectă taina lui Dumnezeu. După Sfântul Grigorie de Nyssa «natura noastră spirituală există după chipul Creatorului, ea se aseamănă cu ceea ce este deasupra ei; manifestând amprenta inaccesibilului». Atingem aici esențialul afirmației patristice: Dumnezeu locuiește ca o «lumină inaccesibilă», dar omul de asemenea descoperă profunzimea sa inaccesibilă. Astfel, noțiunea de persoană se precizează întâi pe planul trinitar; pentru a înțelege mai ușor, persoana nu există decât în Dumnezeu. Omul, ca și *chip* are în sine nostalgia de a deveni *persoană* și el nu realizează aceasta decât participând la îndumnezeire. Doar prin taina Întrupării vedem «crearea chipului lui Dumnezeu» prin care omul se diferențiază de tot restul cosmosului, primind în sine adevărata sa valoare de la Creator. Starea finală a omului este aceea pe care Însuși Hristos ne-a arătat-o, să devină omul dumnezeu prin harul divin⁴. Căderea însă, a pervertit ontologic pe om. Goliciunea pe care protopărinții noștri au simțit-o în grădina raiului, avea să fie simțită ca și rupere de Creator. Schimbarea din interiorul omului o vedem ca o

4. Evdokimov, *Mystère de la personne humaine*, Revue Contacts, Nr. 68, Paris, 1969, pp. 273-289.

rupere, trupescul din om ajunge să fie simțit cât mai mult, rupându-se astfel armonia inițială. De aceea, venirea Împărăției lui Dumnezeu va coincide cu maturitatea perfectă a iubirii conjugale într-un singur întreg, la care trebuie să ajungă omul.

Apogeul iubirii îl trăim în Hristos și în Biserică așa după cum Dumnezeu ne cheamă, arătându-ne că adevărata iubire rupe distanțele interioare și exterioare după principiile omenești, făcându-ne să simțim că de acum Cel care trăiește în noi este Hristos. Astfel, căsătoria ca și taină este necesară în om ca și schimbare, transfigurând dragostea umană într-o realitate nouă de origine divină, dar întrupată prin har în această viață. Această realitate este de natură eshatologică, anticipată într-o experiență trăită sub semnul Crucii și a Învierii, spre slava împărăției cerurilor. Căsătoria este o cale spre desăvârșire, această taină a dragostei creștine în cuplul familial, în momentul în care omul nu o vede doar ca o convenție juridică, ci ca pe darul cel veșnic care rămâne accesibil celor doritori de a petrece cu Dumnezeu.⁵

Caracterul ecclesial al Tainei Căsătoriei

«Taina aceasta mare este în Hristos și în Biserică» (Efes 5, 32). Capitolul cinci al Epistolei către Efeseni a Sfântului Apostol Pavel, descoperă ceea ce este cu adevărat nou în căsătoria creștină și care nu se poate reduce nici la utilitarismul iudaic, nici la legalismul roman: transfigurarea celor două personae într-o realitate nouă, o realitate vie a împărăției lui Dumnezeu. De aceea, adevărata căsătorie creștină nu poate fi decât unică, nu că ar fi o lege abstractă sau o interdicere morală, ci în sensul ei de unicitate ca și taină a Împărăției lui Dumnezeu, care ne face să pătrundem în taina dragostei celei veșnice. Este adevărat că doctrina creștină a căsătoriei este diferită de realitatea practică a vieții umane «căzute» și ni se pare uneori că este un ideal de nerealizat. Dar diferența între «taină» și «ideal» este sigur că taina nu este o abstracție imaginară, ci o experiență în care nu doar omul singur este implicat, ci omul în legătură cu Dumnezeu. În viețuirea tainică umanitatea comunică cu realitatea supremă care este viața noastră în Duhul Sfânt, este *kinonia*, care de la Pogorârea Duhului Sfânt se manifestă în Biserică și care este țelul suprem al omenirii în Biserică: «Ca să fie una, precum Noi una suntem» (Ioan 17, 22). Astfel, în viața duhovnicească unde lumea creată de

5. Elie Melia, *Le lien matrimonial*, dans « Homme et Eglise », Strasbourg, 1970, p. 182.

Dumnezeu este transfigurată din interior, imposibilul devine posibil dacă omul ține cont de libertatea primită de la Dumnezeu ca dar.

«Iată aceasta-i os din oasele mele și carne din carnea mea» a zis Adam atunci când Dumnezeu a făcut-o pe femeie. În grădina raiului vedem că Adam nu era singur. Dumnezeu i-a făcut un ajutor, aceasta fiind Eva care semnifică viață, fiind luată din bărbatul ei. Ideea de comuniune, ideea de viețuire împreună a fost rânduită de pronia divină. Prin îndepărtarea de Dumnezeu și necomunicarea cu Creatorul omul a căzut. Vedem că după Întruparea Fiului lui Dumnezeu care reface pe omul căzut creștinul, în legătura tainică cu Biserica, caută reconcilierea dintre bărbat și femeie, dintre eros și persoană. Chiar dacă în unele contexte culturale vedem o discrepanță între bărbat și femeie, creștinismul ne arată că atât unul cât și celălalt sunt persoane egale, absolute. Hristos este Cel ce a restaurat această polaritate dintre masculin și feminin, dăruindu-le acea strălucire paradisiacă pierdută, iluminându-i prin dragostea Sa cea mare, care este între El și Biserică, între El și pământul sfințit de Euharistie. Fiindcă Biserica nu este doar Trupul Lui ci și Mireasa lui. În această perspectivă vedem că Taina Căsătoriei nu este o sociologie în sine, scopul unirii în căsătorie nu este doar procreția, este desăvârșirea cuplului în sine. După mărturia Evangheliei Sfântului Ioan, prima minune săvârșită de Mântuitorul Hristos a avut loc la nunta din Cana Galileii. Materia oferă apa și vinul, simbolic vorbind, ele sunt o pregustare care deja anunță nașterea Bisericii pe Cruce: «din coasta Lui a ieșit sânge și apă», viziunea euharistică a Bisericii. Astfel în Cana, Iisus și-a «manifestat slava Sa», arătând prin aceasta că cei ce se căsătoresc între ei, în chip tainic se unesc cu Hristos. El este cel ce prezidează nunta din Cana, iar după gândirea Părinților greci, toate nunțile creștine. El este singurul și unicul Mire, la auzul vocii Lui toate tresaltă de bucurie. Ca și o completare a celor de mai sus spuse, Sfântul Ioan Gură de Aur, zice: «Căsătoria este o icoană mistică a Bisericii»⁶. Prin intermediul Euharistiei, unde împărăția lui Dumnezeu devine direct accesibilă experienței noastre, biserica pământească este cu adevărat Biserica lui Dumnezeu, atunci când la cârma adunării umane se pune Hristos Însuși și adunarea devine Trupul Său, sfărâmându-se astfel bariera între procesul istoric și veșnicie. Iată de ce Biserica recunoaște căsătoriei valoarea de taină, ea nefiind separată de Euharistie. Euharistia întotdeauna a fost și rămâne norma *eclezialității* întregii vieți a creștinului. Vedem aici strânsa legătură care există între

6. P.G. 62/387.

Căsătorie și Euharistie. Această legătură trebuie să iasă mai mult în evidență astăzi fiecăruia dintre noi, fiindcă Biserica se confruntă cu un mediu secularizat, indiferent sau chiar ostil. Prin aceasta ajungem să înțelegem mai bine de ce creștinismul manifestă adevărul despre om, adevăr autentic și definitiv, în timp ce diferitele teorii psihologice și sociale au principii materialiste în interiorul lor. Este motivul pentru care *săvârșitorul* acestei taine în Biserica Ortodoxă nu poate fi decât episcopul sau preotul, adică săvârșitorul Euharistiei, care liturgic vorbind reprezintă întreaga Biserică. Deci, din punct de vedere ecleziologic, Taina Căsătoriei se explică numai ca și anticipare a Împărăției celei veșnice a lui Dumnezeu, înțelegând deci că ea nu este o simplă afacere privată, este o manifestare a întregii Biserici, a comunității creștine în general și nu doar a cercului restrâns din care fac parte părinții și prietenii.

Rânduiala actuală a slujbei cununiei păstrează în linii mari forma veche euharistică și unde găsim o structură liturgică identică cu cea a Dumnezeieștii Liturghii, momentul aducerii jerfei, epicleza, împărtășirea cu sfințele daruri și mulțumirea pentru toate. De aceea în timpul logodnei preotul citește rugăciunea: «Dumnezeule Cel veșnic, Care pe cele despărțite le aduni», cerând prin intermediul ei harul divin de a uni ceea ce era separat, aducând în mijlocul lor dragostea ca legătură sfântă. Logodna se termină prin oferirea inelelor. Acest inel pe care tatăl l-a pus în mâna fiului rătăcitor, ne arată că semnul iertării a fost acordat, dar și vrednicia împărătească a fost restaurată. Întâlnirea mirilor este ca o pecete, ca o promisiune divină. Este istoria omenirii în rezumat: copilul lui Dumnezeu este salvat, mântuit de credincioșia Tatălui «Filantrop», iubind oamenii. Actul divin din partea lui Dumnezeu vine ca și o protejare, ocrotire: «Ca Îngerul lui Dumnezeu să meargă înaintea lor în toate zilele vieții lor»⁷. Este simbolul frapant al unității într-o singură ființă, într-un singur destin: îngerul tinerei familii îndreptându-i spre Împărăție⁸.

În ce privește rânduiala slujbei Cununii, citirile din Noul Testament - Epistola către Efeseni a Sfântului Apostol Pavel (Efes 5, 20-23) și pericopa evanghelică de la Sfântul Ioan (2, 1-11), culminează cu esențialul: natura euharistică a dragostei conjugale. Instaurând o rânduială a căsătoriei separată de Euharistie, Biserica nu permite legătura conjugală a cuplului

7. Rânduiala Slujbei Cununii.

8. În iconografie, îngerul cununiei poartă veșminte de culoare albastră, simbol al integrității cerești (a se vedea F. Portal, *Les couleurs symboliques*, Paris, 1837).

în sine, fără să vadă unirea în chip tainic a Tainei Trupului și Sângelui lui Hristos. Textele vechi⁹ ale acestei rânduieli, ajunse până la noi, implică împărtășirea mirilor dacă aceștia erau vrednici. Această împărtășire cu Sfintele Taine era prevăzută după ecfonisul preotului «Cele mai înainte sfințite, sfintele sfinților», la care urma răspunsul «Paharul mântuirii voi lua și numele Domnului voi chema». Slujba Cununiei cuprindea împărtășirea cu Sfintele Taine păstrate și care a fost în practica Bisericii până în secolul al XV¹⁰. Când mirii nu erau vrednici să se împărtășească cu Sfintele Taine, primeau din partea preotului săvârșitor un pahar cu vin binecuvântat de acesta. Această rânduială o găsim până astăzi cuprinsă în rânduiala slujbei cununiei.

Divorțul și nunta a doua

1. A discuta despre divorț e întotdeauna un lucru delicat pentru că atinge o realitate omenească adesea dureroasă și pentru că luările de poziție teoretice sunt în general determinate de prejudecăți confesionale, de fapt politice. Nimic nu atinge mai mult taina existenței personale decât subiectul iubirii omenești; de aici respectul și reținerea ce sunt necesare aici, și mai mult, porunca evanghelică de a nu judeca (In 8, 3-11: atitudinea lui Iisus înaintea femeii surprinse în delict flagrant de adulter). Am insistat de mai multe ori, în reflexiile noastre, asupra caracterului unic al căsătoriei creștine, după chipul lui Hristos și al Bisericii, și am lăsat să se înțeleagă că orice recăsătorire ține de nevoile «omului vechi» și nu de cele ale Împărăției lui Dumnezeu. Însă mesajul creștin în acest domeniu nu este o lege ce se impune, ci o atracție propusă. Nu e rolul Bisericii să dicteze legile statului sau să le blocheze, ca un «grup de presiune». Biserica insuflă și sfințește, nu constrânge, ea încearcă să schimbe inimile. Chiar pentru fiii ei, Biserica trebuie să fie o mamă milostivă și nu o putere juridică impersonală.

Trebuie ca poruncile privind iubirea omenească, părinții duhovnicești și episcopii dotați cu discernarea duhurilor să le adapteze cu infinit respect la fiecare destin personal.

Aici intervine în dreptul canonic oriental noțiunea fundamentală de «iconomie», ce desemnează chiar această adaptare milostivă. Ortodoxia

9. Molitfelnicul menționează binecuvântarea paharului.

10. A se vedea de asemenea ritualurile grecești din secolul al XIII, dar și manuscrisele slavone din secolul al XV-lea. A. Katanski, *Khristianskoe chtenie*, 1880, pp. 112-116.

insistă, ca și catolicismul, asupra tainei monogamiei, mai mult chiar, recăsătorirea văduvei nu este încurajată¹¹ și este însoțită de un ritual de pocăință. Totuși, pornind de la cuvintele lui Hristos că divorțul este imposibil pentru creștini, cu excepția cazului de «porneia», ce arată situația adulterului sau curviei (Mt 5,32; 19,9), ajunge să constate moartea unui cuplu¹², a înregistra destrămarea lui și se acordă unui divorțat taina cununiei.

Biserica recunoaște deci că există cazuri când viața conjugală este golită de substanța ei sacramentală și nu mai e decât o continuă profanare, mergând până la pierderea sufletului. Nedelegarea legăturii riscă să constrângă la minciună; protejând binele comun, este masacrat binele personal¹³.

11. Biserica Ortodoxă, credincioasă principiului formulat de Sfântul Pavel (1 Cor 7, 9), îngăduie a doua nuntă ca o derogare de la rânduielile creștine, din cauza slăbiciunii omenești. Sfântul Vasile cel Mare (Regula 4) arată că recăsătoria, după văduvire sau divorț, presupune un an sau doi de pocăință, adică interzicerea comuniunii; iar a treia nuntă - 4 sau 5 ani de excomunicare (vezi și regula 2 a Sfântului Nichifor, patriarh al Constantinopolului 806-816; și: Rhallès Pottes «Syntagma», V, 441). Slujba celei de a doua nunți de altfel se deosebește de slujba obișnuită, nu e precedată de ecfonisul, Binecuvântată este Împărăția a Tatălui și a Fiului și a Sfântului Duh (ce face legătura cununiei cu Euharistia), iar rugăciunile obișnuite ale cununiei lasă locul unora cu caracter penitențial. Să mai amintim și că Biserica Ortodoxă nu admite în nici un caz a patra căsătorie.

12. Iubirea este un dar ce nu se concepe decât prin experiență; nu e compatibilă cu adulterul: în caz de adulter Biserica nu «dizolvă» căsătoria. În fapt, nu are de ce să o facă, căsătoria ca unire a dragostei nu mai există. Tot astfel, dacă omul este împiedicat de la posibilitatea sau dorința de a primi în sine taina și de a-și conforma viața harului ce i-a fost dat, Biserica poate să-i acorde ajutorul ei pastoral și admite o a doua căsătorie ca un rău mai mic, sau chiar - dacă prima căsătorie a fost un eșec - ca o nouă șansă. «Pentru că neavând puterea de a suferi căldura excesivă și greutatea zilei și aprinderea cărnii, se unesc într-o a doua legătură a cununiei» - se precizează în rugăciunea de pocăință de la a doua nuntă.

13. Paul Evdokimov, *Sacrament de l'Amour*, cr. cit. pp.263-264: «Pentru a salva aparențele sociologice, demnitatea figurii lui «pater familias», societatea cu complicitatea statului a instituit prostituția. Aceasta plătește prețul monogamiei instituționalizate». Harul într-adevăr este oferit la căsătoria unui cuplu, adică înțelegerii, acordului dintre două libertăți umane. Ori, în anumite cazuri limită, pentru discernarea cărora se cere responsabililor Bisericii cea mai mare luare – aminte, se pare că o căință comună și o iertare reciprocă nu mai sunt cu putință, că cuplul nu mai există și nu mai poate participa ca atare la șuvoiul iubirii ce-L leagă pe Hristos de Biserica Sa. «Atunci cum să îndepărtezi de la o împărtășanie aceste destine sfărâmate? Va cuteza Biserica să îndepărteze de la Hristos pe femeia adulteră, pe prostituată, pe femeia cu cinci soți și care acum trăiește cu un bărbat ce nu-i este soț? Și ce altceva suntem noi, ca să aruncăm pietre dreptului?» (O.

2. În această perspectivă, Biserica Ortodoxă, printr-o aparentă contradicție cu propria ei natură eshatologică, dă celor divorțați posibilitatea de a trăi realitatea unică a căsătoriei creștine într-un cadru pe care ei l-au refăcut, după un prim eșec. Iar aceasta, în ciuda accentului pe care îl pune cu tărie, pe unicitatea căsătoriei creștine autentice și pe continuitatea comuniunii conjugale¹⁴.

Dreptul canonic ortodox merge mai departe: a stabilit o procedură bisericească de divorț, admisă de reuniunea ortodocșilor. Opinia comună a canoniștilor ortodocși pare a fi bine expusă de episcopul Petru Lhuillier din jurisdicția Patriarhiei Moscovei, care arată în articolul său¹⁵: dacă Iisus învață limpede că, căsătoria nu trebuie desfăcută, El nu spune că aceasta nu ar putea să se întâmple. La această observație corectă, adăugăm un alt citat:

«Rânduielile canonice ale Bisericii Ortodoxe asupra divorțului nu arată doar o simplă deducție prin încercări. Nu putem afirma că ea rămâne în domeniul iconomiei, adică la ideea de a nu aplica - din milă - regulile de drept strict. Aceasta nu înseamnă nici că excludem din start orice întrebuintare a iconomiei, dar e sigur că această aplicare se altoiește pe o învățătură generală despre căsătorie»¹⁶.

Clement, *Questions sur l'Homme*, Stock, Paris, 1972, pp. 113-114)

14. Atatâtele față de legătura matrimonială se clasifică în două mari categorii: a) cele provenind din « porneia », de la desfrânarea propriu-zisă sau acte imorale asemanătoare (vezi Origène, Comm. in Matei XIV. PG 13/1248 A); b) cele provenind din absența unuia din soți. Sigur, această absență trebuie să aibă un caracter definitiv, sau să existe bănuieli foarte puternice că așa ar fi. Să mai precizăm (Sinodul Neocezarea, canoanele 8, 9, 10): un cleric a cărui soție a săvârșit adulter, trebuie, fie să se despartă de soția infidelă, fie să înceteze de a sluji, dacă vrea să o păstreze. Pe de altă parte, adulterul săvârșit de un laic, sau prin soția sa, reprezintă un impediment la hirotonie. Să mai precizăm că pe plan canonic, divorțul este admis ca posibilitate, însă este respinsă legitimitatea lui.

15. Evêque Pierre de Chersonèse – *Le divorce selon la théologie et le droit canon de l'Eglise Orthodoxe*, dans le *Messenger Orthodoxe*, Paris 1969, Nr. 65. pp. 26-36, și în « Grigorie Palama », Nr. 621, Salonic, 1971 (în grecește), pp. 9-24.

16. Alții cred că divorțul nu este expresia învățaturii generale despre căsătorie, ci foarte exact a iconomiei. O minoritate manifestă un curent rigorist, ce refuză să acorde divorțul. Astfel este cazul fostului Mitropolit de Florina (Grecia), Augustin Candiotis. Asupra divorțului, vezi și « Enciclopedia religioasă și morală », în grecește, tomul 4, Atena, 1964. col. 1124-1134. Practica divorțului, condițiile și modalitățile lui, au variat în cursul istoriei și încă variază de la o Biserică autocefală la alta, în ce privește prevederile specifice. Totuși, se observă unele trăsături comune: a) actul de divorț nu face decât să constate și să

3. După ce am stabilit situația de fapt, mai rămâne să examinăm și să evaluăm în ce privește afirmația căsătoriei ca taină a iubirii și cale a lui «theosis» - și aceasta în perspectiva unei reînnoiri a cărei urgență toate Bisericile o conștientizează și nu doar pentru al lor «benne esse».

Ce poate însemna divorțul religios sau bisericesc? Aici e o contradicție în termeni. Divorțul nu este religios: el nu este o realitate aparținând ființei Bisericii celei una și sfinte. Divorțul este raportat la condițiile de existență pământească a Bisericii, ca o rămășiță a vechiului Adam rămasă în firea Ei. Ar fi greșit a reduce realitatea bisericească la un intermediar ce separă, mai mult decât unește, prezentul de viitorul Bisericii. Creștinul nu stă între două scaune, nu e neutru, ci orientat; cetățean al cerului, în ciuda slăbiciunilor și căderilor lui, om eshatologic, prooroc și mucenic.

Aceasta ne face să afirmăm cu tărie că, dacă suntem tentați să îngăduim divorțul din cauza lui „pas encore”, el nu trebuie să fie autorizat, să devină un drept de care să poată a se prevala. Niciodată vreun teolog sau responsabil ortodox nu s-ar aventura atât de departe: această ultimă pretenție ar fi respinsă unanim ca un sacrilegiu, dacă cineva și-ar permite

confirme o situație de fapt. Divorțul prin consimțământ reciproc nu este îngăduit, iar soțul vinovat nu e îndreptățit să se recăsătorească, nici măcar după moartea soțului nevinovat; b) deosebim între divorțul ce atrage o pedeapsă canonică („divortium sine damno”) și divorțul ce nu atrage pedeapsă canonică („divortium sine damno”, „bona gratia”). Condiții canonice pentru recăsătorire: trebuie mai înainte să se asigure că epitiimiile la care l-a supus Biserica au fost împlinite; apoi se celebrează slujba celei de-a doua nunți. Biserica Ortodoxă pare astfel să dețină exclusivitatea în rezolvarea acestei probleme a recăsătoriilor dintre divorțați și în ce privește procedura bisericească a divorțului. Se pare că acestea două nici nu pot fi înțelese decât împreună. Pe de altă parte, Biserica pare a fi trasă înapoi de ciudata asociere cu statul – moștenire a epocii constantiniene, când Biserica era însărcinată cu răspunderi de stare-civilă (acesta e cazul încă în Grecia) și în care statul nu recunoaște alte forme decât acelea ale Bisericii. În prezent, această uniune dintre stat și Biserică a fost desființată, cu singura excepție a Greciei. Biserica Ortodoxă trebuie deci să regândească întreaga chestiune, într-o manieră care să nu-i aducă gravul reproș că cauționează divorțul. Aceasta implică: a refuza într-o manieră absolută toată răspunderea doctriinală - privind divorțul și a abandona credinciosului procedura bisericească, ci astfel a nu refuza celor divorțați Împărtășania (ceea ce ar însemna eventualitatea de a-i admite în situația lor de fapt și a formula evaluări ale stărilor de fapt). Într-un cuvânt, e important mai înainte de toate, să deosebim clar învățătura normativă (legiurile) și iconomia, fie pastorală, fie canonică. În acest sens, Biserica n-a acceptat limbajul statului. Mai adăugăm că desfacerea legăturii conjugale nu creează „ipso facto” dreptul la a încheia o altă căsătorie. Orice concluzie în acest sens riscă a fi viciată de o premiză falsă. (vezi: Elie Melia, *Le Sacrement du Mariage*, dans le Messenger Orthodoxe, Nr. 55-56, Paris, 1971, p 43).

să o formuleze.

Totuși distincție între toleranță și legitimitate nu trebuie să însemne apelarea la subtilități de limbaj. Și dacă bunăvoința pastorală trebuie să țină seamă de slăbiciunea omenească, de lipsa de maturitate psihologică și mai des duhovnicească a multora din contemporanii noștri, ca și de situațiile uneori cu totul imprevizibile ce se abat uneori asupra celor mai buni, - nu trebuie uitat totuși că îngăduința nu e singura virtute pastorală, pentru că responsabilitatea profetică a păstorului stă în pariul pe măreția omului, mai mult decât pe slăbiciunea lui, - măreție ce-l face capabil să-și asume un angajament conștient, ce cuprinde și riscuri, ca un element al hotărârii libere și creatoare. În această perspectivă, suntem într-un tot al acord cu protoiereul Elie Melia, care sugerează că am putea formula: «o legislație canonică formulată în lumina nevoilor date și presupunând rânduiri disciplinare adoptate după unele criterii obiective, nu poate să înfățișeze numai forul lăuntric». Biserica anglicană, adaugă el, readmite la împărțășanie pe cei divorțați, în anumite condiții.

Aceasta nu împiedică ca, în ciuda unor excese datorate indulgenței față de laici, în chestiunea atât de delicată a divorțului, Biserica Ortodoxă să ofere un comportament plin de înțelepciune prin aceea că, menținând cu tărie învățătura Noului Testament, că nu vrea să închidă pentru totdeauna ușa milostivirii.

Concluzie

În încheierea acestei mici cercetări pe tema căsătoriei, înțelegem că bărbatul și femeia sunt complementări nu ca două funcții, ci în întregul complex al existenței lor personale. Erosul aici nu mai este fascinația impersonală a cărnii sau folosirea celuilalt ca mijloc de extaz, ci asumarea celuilalt pentru o comuniune a sufletului și trupului. În dialogul dificil al adevăratei iubiri, atât de dificil tocmai pentru că are nevoie, spre a se adânci, de întreaga durată a unei fidelități, în acest dialog unde «sufletul îmbracă trupul», sunt două persoane care puțin câte puțin se recunosc și care, în această existență ce nu mai este dominată sau disprețuită, se găsește în comuniune. Mai presus de încordarea dintre rușine și cinism, planează, de neajuns pentru forța naturală, armonia fiilor libertății și harului ce n-au nimic să-și ascundă. Când îngerul Apocalipsei anunță: «timp nu va mai

fi», el anunță și «distrugerea veșmântului urii»¹⁷, această tunică a căderii, și marchează trecerea la restaurarea feciorelnică a firii omenești.

Punctul de vedere ortodox asupra controlului nașterilor

a) primul preambul: „Primul motiv al căsătoriei este de a rândui sexualitatea, acum și mai ales pentru că neamul omenesc a umplut tot pământul”, scria Sfântul Ioan Gură de Aur în al său «Discurs despre căsătorie». Trebuie să înțelegem aceasta ca un antidot la *lapinism*, acest instinct animalic de a se înmulți orbește, care, l-ar fi acceptat ca scop al căsătoriei, ar pune în discuție existența însăși a căsătoriei și ar ridica probleme grave conștiinței de azi.

De altfel, cum să ignore extraordinara răspundere a omului de a da viață: a refuza această responsabilitate de procreare, înseamnă că ființa omenească respinge asemănarea ei cu Dumnezeu, respinge pe Creatorul ei și prin asta își alterează propria umanitate.

b) al doilea preambul: dacă Biserica Ortodoxă, în fața formelor de limitare a nașterilor, n-a adus niciodată judecăți prealabile precise și absolute în acest domeniu, ea nici n-a ezitat, dimpotrivă, să condamne fără echivoc, drept un act de asasinat, nu numai orice formă de avort, dar și orice încercare de întrerupere a unei vieți omenești deja zămislite¹⁸.

c) față de aceste două preamburi, vom spune că pentru Biserica Ortodoxă:

- e absolut clar că ea înțelege să se depărteze de orice atitudine a omului ce abdică de la responsabilitățile lui sau invocă prea ușuratic Pronia dumnezeiască;

- episcopatul ortodox a luat totdeauna în serios noțiunea de *preoție împăratească* a credincioșilor.

Cuplul creștin își trăiește destinul veșnic între cunoștința sa și privirea lui Dumnezeu și în aceasta nici un al treilea nu poate interveni.

În consecință, Biserica Ortodoxă este, pe de o parte, conștientă că formularea de interziceri generalizate și absolute nu poate fi o soluție pozitivă când nu este acceptată liber de cei interesați, pentru că atunci este rănită iubirea sau este redus erosul la nivelul animal. Pe de altă parte,

17. Clement de Alexandria, „Stromate”, 13, 92.

18. Sinodul 6, Canonul 101; Atenagora, Apologia, 35, Sf. Ioan Hrisostom: Omilia V/12 la Galateni, Omilia XIX/1 la Ioan.

ea admite că există mijloace de limitare a nașterilor ce pot fi acceptate în anumite cazuri sau păcate în altele. Din punct de vedere pastoral, și pentru că apără mai presus de orice demnitatea soților, Biserica Ortodoxă va fi întotdeauna grijulie să răspundă așteptărilor în funcție de situația lor particulară și după gradul de maturitate al vârstei lor duhovnicești, pe baza în principal a dragostei lor și a harului ce o protejează și nu în raport de ideea sociologică și finalistă a procreării.

În istorie scrie profesorul Paul Evdokimov¹⁹, «dacă nu suntem sfinți, căsătoria nu e decât o celulă sociologică și unirea dureroasă a nenumărați burghezi, totală și cea mai rezistentă suficiență. Demnitatea orbitoare a *pleromei* conjugale nu doar a unor ființe, ci a ființei în totalitatea ei, nu se descoperă, după cuvântul Domnului, decât la un moment dat, în momentul Trecerii - Paștelui viitor». Iată de ce, de ar fi o rugăciune a soților, ar fi aceea unde, întorși amândoi spre răsărit, ar spune astfel: « Fă, Doamne, ca, iubindu-ne unul pe altul, să te iubim pe Tine Însuși ».



19. Paul Evdokimov, *L'Orthodoxie*, p. 298.



APOCALIPSA – CARTEA DUHULUI

Drd. Sebastian Serdaru

Din Epistola către Efeseni aflăm că „Dumnezeu ne-a făcut cunoscută taina voii Sale, după bunăvoința Sa, pe care și-a propus-o în Sine de mai înainte, spre *iconomia plinirii vremurilor* ca să recapituleze toate în Hristos, cele din ceruri și cele de pe pământ” (1, 9-10). *Iconomia* divină reprezintă luarea hotărârii divine, mai înainte de crearea lumii, de a recapitula toate în Hristos, adică planul dumnezeiesc de mântuire a lumii. Este „taina cea din veac ascunsă și de îngeri neștiută” (Troparul Născătoarei, glas IV), „*iconomia tainei celei din veci ascunsă în Dumnezeu care a făcut toate* (Ef. 3, 9). „Termenul *οἰκονομία* exprimă noțiunea de intenție divină cu privire la lume, acțiunea ei largă în lume, prin Biserică, Pronia divină, întruparea Mântuitorului, orice faptă mântuitoare a Domnului nostru Iisus Hristos, de la întrupare până la înălțarea Lui la ceruri”¹.

„Biblia este prezența Lui Dumnezeu în lume”². Dacă Scriptura este privită din această perspectivă ea capătă un sens liturgic. „Tot ceea ce se petrece nu este decât *istorie a unei liturgizări progresive a cosmosului*; iar Sfânta Scriptură este „relatarea” acestei liturgizări”³. Întreaga lucrare a Lui Dumnezeu în lume este una liturgică, iar Scriptura este înscrierea acestei lucrări.

Apocalipsa este cartea care ne dezvăluie sensul și împlinirea timpului. Dacă în Cartea Facerii citim despre crearea lumii și despre planul pe care Dumnezeu îl are cu omenirea, în Apocalipsă ne este dezvăluită împlinirea acestei Iconomii a lui Dumnezeu. „Dumnezeu, trimițându-și

1. Chesarie Gheorghescu, *Învățătura ortodoxă despre Iconomia dumnezeiască și Iconomia bisericească*, Ed. IBMBOR, București, 1980, p. 15.

2. Octavian Florescu, *Kairoi sau Roadele timpului*, Ed. Institutul European, Iași, 2010, p. 42.

3. André Scrima, *Biserica liturgică*, Ed. Humanitas, București, 2005, p. 27.

Duhul, Se împlinește pe Sine prin împlinirea planului Său. Iată încheierea Iconomiei dumnezeiești pe care o vedem lucrând ca liturgizare progresivă până la rodul suprem al Liturghiei care este Duhul Însuși ca Plinitor al Liturghiei totale”⁴.

Apocalipsa completează și continuă mesajul doctrinal al celei de-a patra Evanghelii în aceeași manieră în care Faptele Apostolilor completează cea de-a treia Evanghelie⁵. Așa cum în Cartea Faptelor se vorbește despre lucrarea Duhului Sfânt asupra Bisericii, la fel, despre Apocalipsă aflăm că este Cartea în care *Duhul vorbește Bisericii* (Ap. 2, 7). Apocalipsa e Cartea Duhului, dacă știm să o descifrăm, cartea în care *Duhul vorbește Bisericii* (Ap. 2, 7). „Numai Duhul poate ridica vălul pentru a ne face să descoperim ceea ce stă dincolo de vâl (acel „dincolo” de simpla prezență imediată, precum de pildă aparența literală a Scripturii), altfel spus să descifrăm în lumina Lui Dumnezeu tot ceea ce există. A pătrunde dincolo de vizibilul literei în invizibil, a vedea nevăzutul văzutului. A fi în Duh înseamnă a înțelege cu adevărat, a citi simbolurile (nu doar literele). Când citim litera textului înțelegem sensul imediat folosindu-ne facultățile de cunoaștere și de viziune mentală, intelectuală. Dar ne este oferită și o altfel de viziune și ea ne permite să trecem în nevăzutul simbolului, iar Marele Revelator de simboluri este atunci Sfântul Duh”⁶.

Sfântul Ioan vorbește despre Duhul Sfânt în două feluri: cel mai adesea folosește singularul „Duh”, așa cum facem și noi, dar uneori vorbește despre „cele șapte duhuri”, ca expresie a plinătății și atotpătrunderii Duhului Sfânt. Ioan pare să fi avut o teologie treimică dezvoltată și explicită pentru un stadiu atât de timpuriu al gândirii creștine.⁷

Comunitatea eclezială interpretează istoria

Apocalipsa este, de asemenea, o carte prin excelență liturgică. „Cartea Apocalipsei cuprinde pe paginile ei mai multe elemente liturgice (îmnuri, rugăciuni și mărturisiri de credință) decât oricare altă scriere

4. *Ibidem*, p. 31.

5. Feuillet A., *L'Agonie de Ghethsémani. Enquete exégétique et théologique*, Paris, Edit. Gabalda et Cie, 1977, p. 162.

6. André Scrima, *op.cit.*, p. 290.

7. William Riley, *Aventura spirituală a Apocalipsului*, Ed. Arhiep. R-C, București, 2000, p. 19.

din Noul Testament”⁸. Acest fapt i-a făcut pe unii exegeți să sugereze că liturgiile pascale din primul secol au constituit modelul pentru elementele liturgice din Apocalipsă.

„Comunitatea eclezială, situată în desfășurarea liniară a istoriei, a mântuirii între acel „deja” și „încă nu”, se plasează, înainte de toate, într-o stare de purificare interioară, supunându-se judecății cuvântului Lui Hristos. În această situație de purificare realizată va fi în măsură să înțeleagă, printr-o reflecție de tip sapiențial realizată într-un context liturgic, ora sa în raport cu forțele externe ostile și să acționeze în consecință.”⁹

O temă fundamentală a cărții Apocalipsei o reprezintă *Biserica*, mai ales în dimensiunea sa de comunitate eclezială, liturgică. Conștiința de iubirea pe care Hristos i-o poartă, Biserica – Mireasa Sa, își exprimă emoția în termeni de recunoștință: *Lui, care ne iubește și ne-a dezlegat pe noi din păcatele noastre prin sângele Său, fie slava și puterea în veci!* (1, 5b). „Angajarea de a descifra mesajul complex al Duhului a făcut comunitatea să descopere acea *sacramentalitate* care se realizează în mijlocul său, chiar în cadrul adunării liturgice. Dar cum va trebui să se comporte grupul purificat și exercitat să asculte Duhul? Perspectivile noi de reînnoire interioară, concluziile operative care s-au format treptat sunt garantate de un anumit contact cu Duhul. Astfel, vom privi la viața concretă sub o lumină nouă. Duhul ne aduce lumina Lui Hristos. Această angajare de a ține mesajul Duhului ne pune în contact cu Hristos care va veni: *Iată, Eu vin curând!* (22, 7).

Mesajul Apocalipsei se referă chiar și la noi: ne ajută să înțelegem situația noastră actuală de Biserică adunată în jurul Lui Hristos. Și cine este Hristos pentru noi, Biserica? Este originea noastră istorică: suntem noi cei din Noul Testament, continuarea mărită a poporului Lui Dumnezeu din Vechiul Testament, care găsisese în David un punct de referință fundamental. Iisus este fiul dar și rădăcina lui David: *Eu, Iisus, l-am trimis pe îngerul Meu ca să mărturisească vouă acestea cu privire la Biserici. Eu sunt rădăcina și odrasla lui David, steaua care strălucește dimineața* (22, 16). Dar Iisus este, mai ales, viitorul nostru. Suntem încă în semiîntunericul de dimineață: ziua plină va fi realizarea Lui Hristos în toate și în toți. Până atunci însă noi, Biserica, trăim în prezentul nostru istoric: adunarea eclezială știe că-L

8. Daniel G. Reid, *Dicționarul Noului Testament*, Ed. Casa Cărții, Oradea, 2008, p. 33.

9. Ugo Vanni, *Apocalipsul*, Ed. Sapientia, Iași, 2009, p. 25.

iubește pe Hristos, dar se descoperă încă pe drum; ar vrea să iubească mai bine și mai mult. Prezența Sa devine pentru ea o aspirație tensionată: îl dorește, îl vrea și se simte animată în acest chin de iubire, de însuși Duhul: *Duhul și Mireasa zic: Vino! (22, 17)*”.¹⁰

Citită astfel, Apocalipsa se prezintă ca un adevărat tratat de mistică creștină. După ce Ioan se adresează Bisericii, o anunță că profeția pe care i-o aduce este una deosebită: *fericit cel ce ascultă cuvintele proorociei acesteia!* (1, 3), căci a primit-o în zi de duminică pe când era în duh (1, 10). Amintind Bisericii, Mireasa Lui Hristos, că Mirele ei, Mielul înjunghiat care stă drept, biruitor prin Înviere, este stăpânul timpului și sensul istoriei: *Cel ce este, Cel ce era și Cel ce vine* (1, 4), amintindu-i că prin sângele Lui întreaga Biserică a fost purificată, Ioan, nu face decât să învețe Bisericele să asculte glasul Duhului. Dacă vom arunca o privire asupra hristologiei Sfântului Ioan dezvoltată în Evanghelie și în Epistolele sale, vom înțelege mai bine eshatologia prezentată în Apocalipsă. Vorbind despre lucrarea Mângâietorului, Hristos spune: *Când va veni Mângâietorul, pe care Eu Îl voi trimite vouă de la Tatăl, Duhul Adevărului, care de la Tatăl purcede, Acela va mărturisi despre Mine* (In. 15, 26); *Voi ruga pe Tatăl și alt Mângâietor vă va da vouă. Nu vă voi lăsa orfani; voi veni la voi* (In. 14, 16-18). Iar în Apocalipsă *Duhul și mireasa zic: Vino! (22, 17); Cel ce mărturisește acestea zice: Da, vin curând. Amin! Vino, Doamne Iisuse! (22, 20).*

Devenit una dintre expresiile preferate de mistica creștină, *Mireasa* Lui Hristos, este un apelativ dat atât Bisericii cât și sufletului creștinului, fiind prezent și în Cântarea Cântărilor. Mistica îl folosește referindu-se la unirea tainică cu Mirele Hristos, transfigurarea harică a omului, îndumnezeirea lui, la care ajunge prin procesul de purificare ascetică¹¹. Dar iluminarea despre care vorbește mistica ortodoxă, venirea Duhului în sufletul creștinului aduce cu sine venirea Lui Hristos: *Voi veni la voi!* (In. 14, 18). „Cuvântul Lui Dumnezeu revarsă și transmite Duhul Sfânt, dar și invers, Cuvântul este revărsat și transmis de către Duhul. Acesta însuflețește Cuvântul, Îl întrupează în om, făcându-l pe om în stare să primească Cuvântul, deșteptându-i auzul să Îl asculte și să I se supună. Avem astfel un sens de relație, de slujire reciprocă a Cuvântului și a Duhului în sânul

10. Ugo Vanni, *op.cit.*, pp. 166-169.

11. Ioan Gh. Savin, *Mistica și Ascetica Ortodoxă*, Tiparul Tipografiei Eparhiale Sibiu, 1996, p. 133.

făpturii”¹²

Tot acest freamăt de așteptare despre care vorbește Apocalipsa face parte din însăși ființa lăuntrică a Bisericii. Chiar dacă se află încă sub păcat, Biserica așteaptă biruința finală a lui Hristos asupra răului, biruință simbolizată de figura Mielului care, deși înjunghiat, stă totuși drept, în picioare (Ap. 5, 6). Dar așteptarea venirii Împărăției lui Dumnezeu este deja o anticipare, o vestire încă de pe acum, a venirii lui Hristos în mijlocul nostru prin coborârea Duhului. Liturghia Bisericii este în același timp o anticipare dar și o garanție a ospățului eshatologic: „Căci ori de câte ori mâncați această pâine și beți acest potir, vestiți moartea Domnului, până când va veni” (1 Cor. 11, 26). „Hristos devine dintr-o dată punctul în care converg toate liniile: misticul cu sacramentalul, personalul și eclezialul, lumea noastră cu cea cerească și Dumnezeu cu omul, prin harul Său divin”¹³.

De aceea, Apocalipsa prezintă în continuare lucrarea cerească a lui Hristos, Liturghia cerească pe care, după Înălțarea Sa la cer și așezarea de-a dreapta Tatălui, o aduce pentru noi și în locul nostru. Rода acestei Liturghii cerești a lui Hristos este Cincizecimea: revărsarea Duhului. „Duhul Sfânt este în Hristos Duhul Tatălui, Cel care Îl pătrunde pe Iisus, care-L duce în pustie, întărindu-L totodată spre a mărturisi Cuvântul Evangheliei. Iisus este pătruns de Duh, I Se supune, în Duhul vorbește, făptuiește, învață, Se roagă, vindecă, alungă demonii, în Duhul Se aduce ca jertfă, Se sfințește. Dăruindu-și viața, Iisus dăruiește Duhul Însuși, care se află în El. În sfârșit, împărtășirea credincioșilor de Duhul decurge din preaslăvirea lui Iisus, este chiar semnul acesteia, chează și rodul. Cincizecimea istorică, perpetuată în taine, apare astfel drept scopul, țelul ultim al Iconomiei dumnezeiești în lume. Darul Cincizecimii este astfel împlinirea necesară a tainei pascale”¹⁴. Apocalipsa ne spune: *Am văzut stând un Miel* (5, 6). Aceasta e starea liturgică a lui Hristos, situația liturgică esențială, totală, a lui Hristos – Mielul drept, înviat și înjunghiat. Liturghia cerească e cea care ne dăruiește Cincizecimea. Dumnezeu, trimițându-și Duhul, împlinește planul Său. Iată încheierea Iconomiei dumnezeiești pe care o vedem lucrând ca liturgizare progresivă până la rodul suprem al Liturghiei care este Duhul Însuși ca Plinitor al

12. Boris Bobrinskoy, *Împărtășirea Sfântului Duh*, Ed. IBMBOR, București, 1999, p. 17.

13. Alexander Golitzin, *Mistagogia – experiența Lui Dumnezeu în Ortodoxie*, Ed. Deisis, Sibiu, 1998, p. 99.

14. *Ibidem*, p. 107.

Liturghiei totale.¹⁵

Pogorârea Duhului este împlinirea Revelației. Prin El putem vedea nevăzutul lui Dumnezeu; El este nevăzutul lui Dumnezeu. Duhul este pecetea teologiei, prin darul Său, creatura devine ea însăși văzătoare: poate vedea nevăzutul, deci El face posibilă viziunea Dumnezeului – Treime.¹⁶ După Cincizecime, Hristos este Cel care mijlocește de la Tatăl venirea Duhului Sfânt. Cincizecimea inaugurează timpul cel nou, acela al Duhului Sfânt, și în El, pe acela al prezenței liturgice a lui Hristos înălțat cu trupul de-a dreapta Tatălui. „Iată de ce în economia mântuirii și în timpul Bisericii, prezența Duhului Sfânt în lume este întotdeauna o plinire, o pregătire, o pedagogie, o cateheză, o zămislire neconținută a chipului lui Hristos, o reactualizare sacramentală a prezenței Domnului înălțat”.¹⁷ „Iisus S-a jertfit pe Golgota, dar sângele și l-a oferit, ca Preot, în Cortul ceresc. Golgota se raportează la istorie, Altarul ceresc este în afara timpului și în afara spațiului. Aceeași corelare care există între moartea lui Hristos pe Golgota, în timp, și jertfa Sa în Cortul ceresc, în afara timpului, trebuie afirmată și între jertfa cerească și euharistiile altarelor pământești”.¹⁸ Aspectul pământesc al Jertfei lui Hristos este comemorat în Liturghie (jertfa de pe Cruce și Învierea), însă aspectul ceresc nu poate fi comemorat, el fiind în afara timpului. „Nefiind situat în trecut, aspectul ceresc al Jertfei lui Hristos, nu poate fi decât obiectul unei invocări, al unei „epicleze” adresate Tatălui ceresc, în care Biserica se alătură mijlocirii sacerdotale a lui Hristos și roagă pe Dumnezeu să trimită Duhul Sfânt peste daruri și peste credincioși. Epicleza, invocarea Sfântului Duh, își are corespondentul, deci, în istoria evanghelică a perioadei de zece zile dintre Înălțare și Cincizecime, când Apostolii erau adunați în templu (Lc. 24, 53) și în „încăperea de sus” (Fp. 1, 13), așteptând cu bucurie venirea Mângâietorului făgăduit lor de Hristos”.¹⁹

Cartea Apocalipsei trebuie înțeleasă în contextul dramaticei experiențe a celor șapte Biserici din Asia (Efes, Smirna, Pergam, Tiatira, Sardes, Filadelfia, Laodiceea), păstorite de Apostolul Ioan, care spre sfârșitul

15. André Scrima, *op. cit.*, p. 31.

16. *Ibidem*, p. 306.

17. Boris Bobrinskoy, *op. cit.*, p. 108.

18. Mgr. Cassien, *Le Christ et la première génération chrétienne*, Paris, 1950, p. 272, cf. Boris Bobrinskoy, *Împărtășirea Sfântului Duh*, Ed. IBMBOR, București, 1999, p. 79.

19. Boris Bobrinskoy, *op. cit.*, p. 79.

secolului I au avut de înfruntat dificultăți mari – persecuții și tensiuni chiar și din interior – în mărturia pe care au dat-o pentru Hristos. Acestor Biserici, Ioan, li se adresează arătând o vie sensibilitate pastorală în relațiile cu creștinii persecutați, pe care îi îndeamnă să rămână tari în credință și să nu se ia după lumea păgână, atât de puternică²⁰. Cele șapte biserici din Asia exprimă, în virtutea simbolismului numărului șapte, Biserica în totalitatea sa.

„Plecând de la moartea și învierea lui Hristos, scopul cărții Apocalipsa îl reprezintă în definitiv *dezvăluirea sensului istoriei umane*. Prima și fundamentală viziune a lui Ioan, de fapt, este figura Mielului care, deși înjunghiat, stă totuși drept, în picioare (5, 6), așezat în mijlocul tronului pe care stă deja Dumnezeu Însuși. Prin aceasta, Sfântul Ioan, vrea să ne spună două lucruri: mai întâi că Iisus, deși răstignit, în loc să fie prăbușit la pământ stă în mod paradoxal foarte ferm pe picioarele Sale, întrucât prin Înviere a învins definitiv moartea; al doilea lucru este că Iisus, prin moartea și învierea Sa, a devenit pe deplin părtaș la puterea împărătească și mântuitoare a Tatălui. Aceasta este viziunea fundamentală. Iisus, Fiul lui Dumnezeu, pe acest pământ este un Miel fără apărare, rănit, mort. Și totuși stă drept, în picioare în fața tronului lui Dumnezeu, și este părtaș la puterea divină. *El ține în mână istoria lumii*”²¹.

„Hristos reprezintă dezvăluirea scopului divin, El guvernând istoria înlăuntrul istoriei” (Niebuhr). În acest fel, vizionarul din Patmos, vrea să ne spună: aveți încredere în Hristos, nu vă temeți de puterile vrăjmașe, de persecuție! Mielul înjunghiat și ucis învinge! Urmați-L pe Mielul Hristos, alegeți calea Sa! Chiar dacă în această lume este doar un Miel care pare neputincios, El este Biruitorul!²² Scopul întregii creații a fost revelat în Taina Întrupării Mântuitorului: „Miezul istoriei, coloana ei vertebrală, tâlcul ei, se concentrează în succesiunea de evenimente în mijlocul cărora e Hristos, Cuvântul lui Dumnezeu Celui Viu” (A. Mironescu). De la Iisus înapoi, istoria a intrat pe un făgaș linear, rostul ei fiind de a da omenirii răgazul să se mântuiască. Este un timp suspendat de eternitate.”²³

20. J. A. Ratzinger, *Apostolii și primii discipoli ai lui Hristos. La originile Bisericii*, Ed. ARCB, București, 2009, p. 63.

21. *Ibidem*, p. 63.

22. *Ibidem*, p. 63.

23. Octavian Florescu, *Kairoi sau Roadele timpului*, Ed. Institutul European, Iași, 2010, p. 37.

În Apocalipsă, Mielul deschide o carte care mai înainte fusese închisă cu șapte sigilii pe care nimeni nu le putea desface. „Ioan este prezentat de-a dreptul plângând, pentru că nu se găsea nimeni demn să deschidă cartea și să o citească (5, 4). Istoria rămâne indescifrabilă, de neînțeles. Nimeni nu o poate citi. Poate că acest plâns al lui Ioan în fața misterului istoriei, atât de întunecat, exprimă descumpănirea Bisericii asiatice datorată tăcerii lui Dumnezeu în fața persecuțiilor la care erau expuse în acel moment. Este o dezamăgire în care poate foarte bine să se reflecte năucirea noastră în fața marilor greutăți, neînțelegeri și ostilități pe care și astăzi Biserica le îndură în diferite părți ale lumii”²⁴.

Și totuși, numai Mielul jertfit poate să deschidă cartea sigilată și să-i descopere conținutul, să dea sens acestei istorii adesea atât de absurdă în aparență, dar care lasă să transpară superioara cârmuire a evenimentelor de către Dumnezeu. „Tocmai acesta este sensul marilor catastrofe istorice și cosmice: de a fi o chemare violentă adresată unei omeniri care tinde să fie autosuficientă și să-și uite condiția creată. Marile flageluri istorice sunt o trecere a lui Dumnezeu care smulge omenirea din vanitatea ei și o aruncă în uimire. Catastrofele istorice sunt această chemare la pocăință cât mai este timp” (Jean Daniélou). Tot acest limbaj deosebit de plastic, de care se folosește Ioan Teologul, are ca scop tocmai oferirea acestei mângâieri.

În centrul viziunilor pe care Apocalipsa le prezintă se află acelea foarte semnificative cu Femeia care naște un Fiu și este amenințată de Fiară. Această Femeie reprezintă Biserica sfântă care în toate timpurile, în mare durere, Îl naște pe Hristos iar și iar. Iată marea profeție a acestei Cărți, care ne dă încredere: Femeia care suferă în istorie, Biserica persecutată, la sfârșit apare ca o Mireasă minunată, figură a noului Ierusalim unde nu mai sunt lacrimi și plâns, imagine a lumii transformate, a noii lumi a cărei lumină este Dumnezeu Însuși, al cărei luminător este Mielul²⁵.

Și totuși, deși descrie chipul întunecat al istoriei prin referințele la durere, necazuri și plâns, Apocalipsa, lasă să se întrevadă chipul luminos al istoriei prin cântările de slavă care o străbat. Astfel, citim despre o mulțime care cântă: *Aliluia! Pentru că Domnul Dumnezeuul nostru, Atotțiitorul, împărățește. Să ne bucurăm și să ne veselim și să-I dăm slavă, căci a venit nunta Mielului și mireasa Lui s-a pregătit* (19, 6-7). Avem de-a face aici cu tipicul paradox creștin, potrivit căruia suferința nu mai are ultimul cuvânt,

24. J. A. Ratzinger, *op.cit.*, p. 64.

25. *Ibidem*, p. 64.

ci este văzută ca punct de trecere spre fericire, sau chiar mai mult, suferința însăși este pătrunsă în mod tainic de bucuria care izvorăște din speranță. Tocmai de aceea Ioan, vizionarul din Patmos, își poate încheia cartea cu o ultimă năzuință, fremătând de așteptare: *Vino, Doamne Iisuse!* (22, 20).

Echivalența dintre hristologia și eshatologia ioanică

După toate acestea putem înțelege în ce fel există o continuitate și o completare între Evanghelia a patra și Apocalipsă: între hristologia și eshatologia ioanică există o legătură foarte intimă. Pentru Sfântul Ioan Teologul, slava lui Hristos s-a arătat cu adevărat pe cruce. Înălțarea Fiului Omului pe cruce constituie punctul începerii preaslăvirii Sale: „Când Mă voi înălța de pe pământ, îi voi trage pe toți la Mine” (In. 12, 32), temă prezentă și la profetul Isaia: „Iată că Sluga Mea va propăși, Se va sui, mare Se va face și Se va înălța pe culmile slavei!” (Is. 52, 13). După cum am văzut mai sus, tema preaslăvirii lui Hristos din Evanghelia a patra este preluată de Apocalipsă care Îl descrie pe Hristos – Mielul însângerat care, deși răstignit, în loc să fie prăbușit la pământ stă în mod paradoxal foarte ferm pe picioarele Sale, întrucât prin Înviere a învins definitiv moartea.

Cu toate că în evangheliile sinoptice Ioan Apostolul este amintit în grupul celor trei ucenici pe care Iisus i-a luat cu Sine în momentul Schimbării la Față sau în Grădina Ghetsimani, în Evanghelia pe care acesta a scris-o nu amintește nimic despre aceste două episoade. Exegeții au văzut în capitolul 12 din Ioan o aluzie la cele două momente, dar prezentate în maniera ioanică: în timp ce la sinoptici agonia lui Iisus din Grădina Ghetsimani se opune total Transfigurării, declarația cerească din Ioan: „Atunci a venit glas din cer: L-am preaslăvit și iarăși îl voi preaslăvi!” (12, 28), trimite la declarația cerească de la Transfigurare: „Un glas din nor a venit zicând: Acesta este Fiul Meu cel iubit, pe Acesta să-L ascultați!” (Mc. 9, 7). Pentru Ioan acesta este un anunț al viitoarei preaslăviri a lui Hristos pe cruce și acest mod de a percepe lucrurile a fost preluat de tradiția răsăriteană care a văzut în momentul Transfigurării slava de pe cruce a lui Hristos.

Momentul Transfigurării și cel al dramei din Ghetsimani coincid la Ioan (12, 27-29), sunt semnele sosirii „ceasului lui Iisus”. Sinopticii vorbesc despre o lungă rugăciune nocturnă și despre o luptă sfâșietoare a lui Hristos, cu doar trei ucenici martori, stând mai la depărtare, în timp ce la Ioan momentul se petrece ziua, mulțimile Îl înconjoară și cerul îi răspunde.

Pentru Sfântul Ioan Evanghelistul, „ceasul lui Iisus”, ceasul preaslăvirii Lui, este legat de moartea Sa, dar totodată este și momentul în care Iisus „îi atrage pe toți la El” (In. 12, 32), fără distincție de rasă sau naționalitate.²⁶ Versetele 20-22 ale capitolului 12 fac lumină asupra modului în care este înțeleasă universalitatea jertfei lui Hristos de către autorul Evangheliei a IV-a: „Și erau niște elini, din cei ce se suiseră să se închine la sărbătoare” (12, 20). Aceștia voiau o intrare religioasă la Iisus²⁷, căci pentru o curiozitate materială Îl puteau vedea mergând prin mulțimi. Hristos le răspunde grecilor vorbind despre ceasul Său, căci intervenția lor coincide cu realizarea planului Său: mântuirea întregii omeniri.²⁸

Hristos le spune grecilor pilda bobului de grâu care „aduce rod mult”. Pentru misterele grecești de la Eleusis, spicul de grâu joacă un rol important în reprezentarea ciclului anual al morții și învierii naturii: dar nu erau greci cei cărora Iisus li se adresează aici?²⁹ Pilda bobului de grâu are echivalență, de asemenea, cu pilda marelui copac din Daniel 4, 7-9, care „avea roade multe și toate viețuitoarele se hrăneau din el”.³⁰ Rodul din belșug al bobului de grâu din Ioan, se aseamănă copacului din Daniel, în care vin păsările cerului să-și facă cuiburi și reprezintă comunitatea mesianică în care păgânii vor putea intra (aici grecii veniți să-L vadă), prefigurată de acel copac.

În sinoptici, pilda marelui copac din Daniel își găsește echivalentul în pilda grăuntelui de muștar, cea mai mică sămânță, care va ajunge cel mai mare copac. Descoperim astfel un paralelism încântător între ceea ce sinopticii spun despre Împărăția lui Dumnezeu și ceea ce Ioan afirmă despre Iisus: El este însăși Împărăția lui Dumnezeu (Origen).



26. Feuillet, *op.cit.*, p. 163.

27. L. Morris, *Commentary on the Gospel of John*, Grand Rapids, 1971, p. 592.

28. Feuillet, *op.cit.*, p. 164.

29. *Ibidem*, *op.cit.*, p. 165.

30. R.C. Brown, *The Gospel according to John*, vol. I (I-XII), New York, 1966, pp. 472-473.



FORMULAREA SIMBOLULUI NICEO-CONSTANTINOPOLITAN

Pr. Drd. **Alexandru Constantin Mortici**

Arianismul se întinsese destul de repede în întreg Imperiul Roman producând multe tulburări atât în sânul Bisericii, cât și în granițele Imperiului¹, de aceea era necesar un răspuns oficial ortodox² cât mai repede din partea Bisericii, care să asigure din nou liniștea în rândul credincioșilor³.

Formularea Simbolului de credință niceean s-a făcut la Sinodul I Ecumenic de la Niceea (20 mai – 19 iunie 325), iar mai apoi la Constantinopol în anul 381 cu ocazia celui de al II-lea Sinod Ecumenic, purtând numele de aici înainte de Simbolul Niceo-Constantinopolitan pentru ca ulterior acesta să fie receptat de întreaga Biserică.

De altfel, începutul secolului al IV-lea este numit și „epoca de aur”⁴ a Simbolului de Credință Niceo-Constantinopolitan, întrucât, prin aria misiunii Bisericii, Acesta trece de la credința biblică la cea dogmatică, adică la mărturisirea în formule sau dogme acceptate de întreaga Biserică, și asta în contextul exigenței afirmării și formulării dreptei credințe mântuitoare a Bisericii împotriva ideologiilor greșite care începuseră să-și facă apariția în sânul Bisericii, în primele secole

1. Pr. Adrian GABOR, *Contribuții imperiale la formularea Simbolului Niceo-Constantinopolitan*, în *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă Universitatea București*, Editura Universității din București, 2010, pp. 141-150.

2. X. Le BACHELET, *op. cit.*, col. 1786-1787.

3. Bernard SESBOÛÉ et Joseph WOLINSKI, *Histoire des dogmes*, tome, I, Desclee, 1994, pp. 236-243.

4. Idem, *L'Histoire des professions de foi*, în: *L'Histoire du Christianisme, I, Le Nouveau People (des origines a 250)* sous la direction de J M. MAYEUR-Ch, et L. PIETRI-A. Vauchez M. VENARD, Desclee, Paris, 2000, p. 759.

creștine.

Mai mult această lucrare de formulare și mărturisire a credinței a fost sprijinită și de unii împărați romani, precum împăratul Constantin cel Mare, iar mai apoi Teodosie I, care nu s-au mai limitat doar în a acorda un sprijin material sau moral Bisericii, ci s-au implicat în mod direct în a influența⁵ episcopatul în vederea realizării unor mărturisiri unice și corecte de credință⁶.

Astfel, pentru stabilirea adevărului de credință, cu ajutorul împăratului Constantin cel Mare, Biserica a convocat Sinodul I Ecumenic unde s-au alcătuit primele 7 articole⁷ din Crez.

În privința actelor sinodului (procesele verbale) ale ședințelor nu s-au păstrat, sau poate nici nu au fost redactate așa cum consideră unii istorici⁸, ci a existat o hotărâre sinodală, όποç, așa cum rezultă din informațiile primite de la istoricii timpului „cele hotărâte împreună au fost pe dată întărite printr-un act semnat de fiecare episcop”⁹, iar Socrate spune că „hotărârea a fost scrisă și întărită cu semnăturile celor care erau de față”.

Singurele documente autentice care s-au păstrat de la Sinodul I

5. Este interesant de observat că Biserica acceptă ritualul și regulile impuse de protocolul imperial..., Palatul imperial este de fapt un palat creștin unde preoții și episcopii sunt în număr mare și unde se încearcă să se pună în aplicarea principiile evanghelice. Episcopilor reuniți la Arles le spune că „Dumnezeu nu îngăduie ca omenirea să trăiască prea mult în întuneric, nu îngăduie ca reaua voință a unora să biruie într-atât încât lumina Sa strălucitoare să nu mai arate calea mântuirii”, vezi *Lettre aux eveques, OPTAT, App. V, I*, p. 210 – cf. Francois HEIM, *La Théologie de la Victoire: De Constantin à Théodose*, Paris, 1993, p. 44, apud. Pr. Adrian GABOR, *op. cit.*, p. 144.

6. Jeroslav PELIKAN, *op. cit.*, p. 43.

7. Adolf Martin RITTER, *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol*, Göttingen, 1965, p. 183.

8. Unii dintre istorici consideră că actele nu au fost redactate, alții cred că au fost distruse ulterior de către arieni pentru a nu se mai ști cu exactitate ce s-a discutat la sinod în legătură cu erezia lor, vezi Pr. Prof. Ion RĂMUREANU, *Sinodul I Ecumenic de la Niceea. Condamnarea lui Arie. Simbolul niceean*, în *Studii Teologice*, (1977), nr. 1-2, pp. 15-60.

9. Eusebiu de CEZAREEA, *Vita Constantini*, III, 14, în *Scrieri partea a doua*, col. PSB, vol. 14, București, 1991, p. 131.

Ecumenic sunt: Simbolul niceean¹⁰, lista episcopilor¹¹, canoanele sinodului (20 de canoane)¹² și scrisoarea Sinodală a episcopilor¹³ care a fost adresată mai multor bisericii din răsărit.

În privința textului Simbolului de credință niceean acesta se pare că are la bază¹⁴ textul Simbolului baptismal al bisericii din Cezareea Palestinei, pe care episcopul Eusebiu al Cezareei la prezentat în cadrul Sinodului de la Niceea, foarte apropiat însă ca și conținut de Simbolul Bisericii din Ierusalim¹⁵.

Cert este că, părinții de la Niceea în formularea textului s-au folosit de textele simbolurilor baptism ale aflate în uz la aceea vreme, de unde rezultă și păreri împărțite cu privire originea textului simbolului niceean.

Una dintre păreri cu privire la paternitatea Simbolului niceean este aceea că textul propus la Niceea provine de la Simbolul adus de către episcopul Eusebiu de Cezareea în sinod, informație pe care istoricul Teodoret o transmite: „...să nu vi se spună astfel, cele hotărâte despre adevărul credinței, v-am trimis neapărat vouă mai întâi formula despre credință, propusă de noi și apoi o alta pe care au publicat-o niște episcopi care au făcut adăugiri la cuvintele noastre. Deci, scrisoarea noastră citită

10. Vezi: SOCRATE, *Scrisoarea episcopului Eusebiu de Cezareea către Biserica din Cezareea Palestinei*, în *Istoria Bisericească*, I, 8, PG 67, 68 B, și 72 C-73 A; TEODORET al Cirului, *op. cit.*, I, 12, p. 53; GHELASIE al Cizicului, *Istoria bisericească*, II, 35, la G. LOESCHKE și M. HEINEMANN, în *Die Grieschischen christlichen der ersten drei Jahrhunderte* (GCS), tom. 28, Leipzig, 1918, p. 125; Sfântul ATANASIE cel MARE, *Despre Sinoadele de la Rimini și Seleucia*, 8, PG 26, 692-693; Idem, *Scrisoarea către Iovian*, 3, PG 26, 817 BC; SFÂNTUL VASILE cel MARE, *Scrisoarea a CXXV-a*, PG 32, col. 548; J.D MANSI, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, tom. II, Florența, 1759 (reed. Paris, 1899), 665-668.

11. *Sacrosanta Concilia ad regiam Editionem exacta quae nunc quatra parte prodit auctor*. Studia PHILIP LABBEI / G. COSSARTII, Soc. Jesu Presbyterorum, Tomus secundum, Lutetiae Paristorum, MDCLXXI, pp. 1-48; E. HONINGMANN, *Une liste inédite des Peres de Nicée*, în *Byzantion*, 20, 1950, *Actes du VII-e Congrès des Etudes Byzantines*, 1948, tom. II, pp. 63-71.

12. J.D MANSI, *op. cit.*, 667-692; GHELASIE al Cizicului, *op. cit.*, II, 32, pp.112-118 (text grec); RUFIN, *Istoria Bisericească*, I, 6, PL 21, 473-475 (text latin).

13. Ortiz de URBINA, *Nicée el Constantinople*, Paris, 1963, pp. 257-259.

14. C. J HEFELE, *Histoire des Conciles d'après les documents originaux*, tom. I, Paris, 1907, pp. 442-448.

15. Acest simbol este cuprins la SOCRATE, *Scrisoarea lui Eusebiu către Biserica din Cezareea*, *op. cit.*, I, 8, PG 67, 69 D- 72 A;

în prezența preaiubitului de Dumnezeu împărat și declarată că este bună și corectă este în felul următor...¹⁶. Însă, același istoric relatează mai departe că de fapt, prin această scrisoare episcopul Eusebiu de Cezareea dorea să-și câștige încrederea în fața credincioșilor săi pentru atitudinea sa duplicitară de la Sinod, în sensul că pe de o parte era apropiat al lui Arie, iar pe de altă parte a semnat condamnarea lui așa cum reiese din scrisoare, unde mai spune că „mărturisim că am gândit din inimă și din cuget, așa cum cunoaștem pe noi înșine și gândim și acum și spunem din sinceritate despre Dumnezeu Atotputernicul și despre Domnul nostru Iisus Hristos, având a vă arăta prin dovezi și a vă convinge că am crezut și am predicat tot așa și în timpurile trecute. Căci însuși împăratul a mărturisit, cel dintâi, că această expunere cuprinde învățăturile cele drepte și că tot așa și el însuși a făgăduit să gândească”.¹⁷

Alți istorici sunt însă de părere că textul Simbolului de la Niceea este totuși mai apropiat¹⁸ de Simbolul Bisericii din Ierusalim, idee susținută și de către I. Ortiz de Urbina care afirmă că „făcând un studiu comparativ vom constata că ultimul e mai apropiat de cel niceean, chiar dacă această realitate este infirmată de unii istorici”¹⁹, decât de cel al Bisericii din Cezareea Palestinei, pentru o edificare în acest sens expunem mai departe prezentarea celor două simboluri pe coloane paralele²⁰.

Simbolul adus spre aprobare de către episcopul Eusebiu al Cezareei are o formă trinitară, dezvoltată, în coloana paralelă, cuvintele subliniate fiind cele excluse după criteriul hermeneuticii antitrinitare în procesul constituirii Crezului niceean²¹:

16. TEODORET al Cirului, *op. cit.*, I, 12, p. 52.

17. *Ibidem*, p. 53.

18. Hans LIETZMANN, susține că simbolul ierusalimitean a stat la baza celui niceean, cf. *Zur Geschichte des Symbols*, în *Histoire de l'Eglise ancienne*, vol. III, Paris, 1941, pp. 163-188; a se vedea și J. N.D. KELLY, *Early Christian Creeds*, Londra, 1960, pe când I. Ortiz de URBINA, *op. cit.*, susține că nu sunt dovezi clare pentru susținerea acestei păreri.

19. I. Ortiz de URBINA, *op. cit.*, pp. 71-73.

20. Paralelă preluată de la Gina SCARLAT, *Comentarii la Simbolurile de credință*, Ed. Andreiana, Sibiu, 2010, pp. 33.

21. H. DENZINGER, *Enchiridion Symbolorum. Definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, edition XXXVI, Herder, Barcinone-Friburgi Briscoviae-Romae, 1967, p. 30; Prof. Dr. SG. PAPADOPULOS, *Patrologie*, vol. II, 1, trad. rom. Adrian Marinescu, Ed. Bizantină, București, 2009, pp. 94-95; TEODORET al Cirului, *op. cit.*, I, 12, pp.

Πιστεύμεν εἰς ἓν τὸν
 Πάτέρα πάντοκράτορα,
 τὸν τῶν ἀπάντων ὁράτων τε
 καὶ ἀοράτων ποιητὴν
 Καὶ εἰς ἓν κύριον Ἰησοῦν
 Χριστὸν τὸν τοῦ Θεοῦ λόγον
 Θεὸν ἐκ Θεοῦ φῶς ἐκ φωτός
 ζῶν ἐκ ζωῆς,
 υἱὸν μονογενῆ πρωτότοκον
 πάσης, κτίσεως
 πρὸ πάντων τῶν αἰώνων ἐκ
 τοῦ πατρὸς γεγεννημένον
 δι' οὗ καὶ ἐγενετο τὰ πάντα
 τὸν διὰ τὴν ἡμετεράν
 σωτηρίαν σάρκωθέντα
 καὶ ἐν ἀνθρώποις
 πολιτευσάμενον καὶ πάθόντα,
 καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ,
 καὶ ἀνελθόντα πρὸς τὸν πατέρα,
 καὶ ἡξοντά πάλιν ἐν δόξῃ
 κρίναι ζώντας καὶ νεκρούς
 Πιστεύομεν καὶ εἰς ἓν
 πνευμᾶ ἀγίον.

Credem în unul Dumnezeu
 Tatăl Atoțiitorul,
 Făcătorul tuturor celor văzute și
 celor nevăzute.
 Și întru-Unul Domn Iisus Hristos,
 Cuvântul lui Dumnezeu
 Dumnezeu din Dumnezeu
 lumină din lumină, *viață din viață*
 Fiul Unul născut, *cel dintâi*
născut al întregii creații
 născut din Tatăl *mai înainte de toți*
vecii,
 prin care toate au fost făcute;
 Care pentru a noastră mântuire
 S-a întrupat
 și a petrecut între oameni și a
 suferit
 și a treia zi a înviat
 și S-a înălțat la Tatăl
 și va veni iar în slavă, să judece
 viii și morții.
 Credem și într-unul
 Duhul Sfânt.

La noi, părintele profesor Ion Rămureanu afirmă că „Simbolul baptismal al Bisericii din Cezareea Palestinei, alcătuit cu unele modificări, după Simbolul Bisericii din Ierusalim, a fost considerat de Eusebiu ca cel mai potrivit spre a împăca cele două tendințe din sinod, tendința conservatoare și tendința înnoitoare, care impunea ca termenii scripturistici să fie explicați și precizați cu unele formule folosite de părinții și scriitorii anteriori, din primele trei secole. Formula lui Eusebiu menținea însă subordinaționismul Fiului față de Tatăl, iar prin aceasta el se apropia de arieni... Părinții sinodali însă n-au acceptat textul Simbolului Bisericii din Cezareea Palestinei.”²²

Oricum este cert că părinții de la Niceea și-au pus amprenta asupra

52-55 și *Hotărârile dogmatice de credință ale celor șapte Sinoade Ecumenice*, trad. rom. V. Loichiță, în *Mitropolia Banatului*, (1959), nr. 1-2, p. 28.

22. Pr. Prof. Ion RĂMUREANU, *op. cit.*, p. 40.

formulări prin introducerea termenului „deoființă” – ὁμοούσιος, și asta mai ales prin contribuția Sfântului Atanasie cel Mare, respectiv la insistențele împăratului Constantin cel Mare, după cum se arată, atunci când istoricul Teodoret zice: „după ce am expus credința, nu a avut loc nici o tăgăduire, ci însuși împăratul nostru cel prea iubit de Dumnezeu a mărturisit, cel dintâi, că această expunere cuprinde învățăturile cele drepte și că tot așa și el însuși a făgăduit să gândească. Totodată a îndemnat pe toți să fie de acord cu această expunere, să subscrie puncte de învățătură și să fie de aceeași părere cu aceștia adăugând numai cuvântul deoființă.”²³

De asemenea, se crede, că pe lângă Simbolul din Cezareea Palestinei, în Sinod a mai fost prezentat de către Sfântul Eustațiu al Antiohiei, Simbolul de credință al Bisericii din Antiohia, ipoteză care însă este lipsită de fundament istoric, deoarece prin analizele textuale s-a stabilit că în Simbolul antiohian au fost introduse expresii niceene după primul Sinod ecumenic. Formula incompletă a Simbolului antiohian, asemănătoare cu cel palestinian, dar deosebită prin prezența termenului ὁμοούσιος, a fost refăcută după mai multe surse, putând fi identificată fragmentar la Eusebiu de Doryleum, Sfântul Ioan Casian (+ 436) (*De incarnatione Domini, contra Nestorium*, VI, 3; PL 50, 142, 149, 153) și Sfântul Ioan Gură de Aur (+ 407) în (*Omilia 40 la I Corinteni* 15, 29, PL 61, 348,349)²⁴.

O altă explicație a acestei păreri poate fi și faptul că bisericile locale precum: Biserica Ierusalimului, cea a Cezareei Palestinei, a Salaminei, a Ciprului²⁵ aveau unele formule sau mărturisiri proprii de credință, însă după ținerea primului Sinod Ecumenic aceste Simboluri locale, fără să fie desființate, au fost completate cu expresii și texte din formularea dogmatică de la Niceea, care avea autoritate²⁶ în întreaga Biserică.

23. TEODORET al Cirului, *op. cit.*, I, 12, p.53; Pr. Prof. Ion RĂMUREANU, *op. cit.*, p. 40.

24. Idem, *op. cit.*, pp. 34-35; Prof. Dr. SG. PAPADOPULOS, *op. cit.*, pp. 94-95; Ferdinand KATTENBUSCH, *Das Apostolische Symbol. Seine Entstehung, sein Geschichtlicher Sinn seine Ursprungliche Stellung im Kultus und in der Theologie der kirche. Ein Beitrag zur Symbolik und Dogmengeschichte*, 2 vol. Leipzig, 1894, pp. 228-231, apud Gina SCARLAT, *Comentarii la Simbolurile de credință*, p. 34.

25. Pr. Prof. Constantin GALERIU, *Sinodul II Ecumenic și învățătura despre Duhul Sfânt*, în Ortodoxia, anul XXXIII, (1981), nr. 3, p. 387.

26. Hrysostomos PAPADOPULOS, *Τό Συμβολον τῆς Β οίχουμένης Συνόδου Ἱστορικῇ καὶ χριτικῇ*, Atena 1924, trad. de Teodor Popescu, *Sinodul al II-lea Ecumenic. Studiu istoric și critic*, în Biserica Ortodoxă Română, anul XLIII, (1925), nr. 4, pp. 386-387.

Astfel, Simbolul de credință în contextul disputei ariene din prima jumătatea a secolului al IV-lea, reprezintă expresia cea mai reușită a formulării dreptei credințe din care reieșea foarte clar dumnezeirea Fiului, precum și egalitatea și consubstanțialitatea acestuia cu Tatăl, așa cum rezultă și din analiza²⁷ textului simbolului niceean²⁸, cu cel palestinian sursă în care cuvintele subliniate reprezintă diferențele față de acesta:

Πιστεύμεν εἰς ἑνὰ Θεόν	Credimus in unum Deum
πάτέρα πάντοκράτορα,	Patrem omnipotentem
πάντων ὁράτων τε καί	visibilium et invisibilium
ἀοράτων ποιητήν	factorem
Καί εἰς ἑνὰ κύριον Ἰησοῦν	Et in unum Dominum Iesum
Χριστόν	Christum
τόν υἱόν τοῦ Θεοῦ	Filium Dei, natum de Patre,
γεννηθέντά ἐκ τοῦ Πατρος	
μονογενή τουτεστιν εκ της	(unigenitum) hoc est de
οὐσίας του Πατρος	substantia Patris,
Θεόν εκ Θεοῦ φως εκ φωτός	Deum de deo, lumen de lumine
Θεόν ἀληθινόν εκ	Deum verum de
Θεοῦ ἀληθινόν γεννηθέντά	Deo vero, natum non factum ,
ὄν ποιηθέντα	
ὁμοούσιον τῷ Πατρὶ δι οὗ τα	unius substantiae cum Patre,
πάντα ἐγένετο,	quod Graeci discunt homousion
τά τε ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ ἐν	per quem omnia facta sunt
τῇ γῇ	sive quae in caelo sive in terra
τόν δι ἡμᾶς ἀνθρωπινός	
καί διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν	qui propter nos hominis et
κατελθόντα καὶ σαρκθέντα	propter nostram salutem
καί ἐνανθρωπήσαντα	descendit incarnatus est
πατόντα	homo factus est, passus est
καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ,	
ἀνελθόντά εἰς τοὺς οὐρανοὺς	

27. Paralelă preluată de la Gina SCARLAT, *op. cit.*, pp. 35-36.

28. Textul Simbolului Niceean este reprodus după J.D MANSI, *op. cit.*, col. 665-666; H. DENZINGER, *op. cit.*, pp. 52-53; C.J HEFELE, *op. cit.*, p. 443; TEODORET al Cirului, *op. cit.*, Cartea I, 12, 8, p. 53 și CASIODOR, *Despre credința Sinodului de la Niceea*, (Socrate I, 5), cap. IX, în *Istoria tripartită, Scrieri*, PSB 75, trad. rom. Liliana și Anca MANOLACHE, București, 1998, p. 91.

καί ἐρχόμενον κρίναι ζώντας
καί νεκρούς
καί εἰς τὸ Ἅγιον Πνευμά
Τούς δε λεγοντας ἡν ποτε
Οτε οὐκ ἦν καὶ
Πρὶν γεννηθῆναι οὐκ
ἦν καὶ ὅτι **οὐκ ὄντων**
ἐγενετο ἡ ἐξ ἐτέρας
ὑποστάσεως ἡ οὐσίας
φάσκοντας εἶναι ἡ
τρεπτον ἡ αλλοιωτον τόν
Υἱόν τόν Θεόν
τουτους ἀναθεματίζει ἡ
καθολικὴ καὶ ἀποστολικὴ
ἐκκλησία

et resurrexit tertia die
ascendit in caelos
venturos iudicare vivos et
mortuos
Et in Spiritum Sanctum
Eos autem qui discunt: erat
quando non erat, et:
priusquam nascerentur non
erat, et quia ex nullis
extantibus factus est, quod
Graeci **exuconton** dicunt, vel
alia **substantia**, discentes
mutabilem et convertibilem
Filium Dei,
hos anathematizat catholica
et apostolica ecclesia

În continuarea acestei analize diferențele teologice dintre Simbolul sursă, palestinian și cel alcătuit la Niceea, date de eliminări și adaosuri sunt următoarele²⁹:

τόν τὸν Θεὸν λόγον, adică Cuvântul lui Dumnezeu – acesta fiind adaosul lui Eusebiu, care dorea să evite întrebuintarea lui ὁμοούσιος – deofință, a fost eliminat și înlocuit cu τὸν υἱόν τὸν Θεὸν, adică cu Fiul lui Dumnezeu;

τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τὸν Πατρός, adică din fința Tatălui; expresie introdusă pentru a preciza sensul termenului μονογενή, adică Unul-Născut;

ζῶην ἐκ ζωῆς,... πρωτότοκον πάσης, κτίσεως, adică viață din viață...Cel dintâi născut al întregii creații, au fost eliminate pentru că sugerau nuanțe subordinaționiste, neprecizând dacă viața Fiului este aceeași cu viața Tatălui³⁰. S-a introdus - Θεὸν ἀληθινόν ἐκ Θεὸν ἀληθινόν γεννηθέντά ὃν ποιηθέντα ὁμοούσιον τῷ Πατρί, adică Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat, născut nu făcut, de o fință cu Tatăl: se arată prin

29. Gina SCARLAT, *op. cit.*, p. 37.

30. Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Sfânta Scriptură și Tradiția apostolică în Mărturisirea Bisericii*, în *Ortodoxia*, (1980), nr. 2, p. 207.

aceste expresii, și mai ales prin „nu făcut” și „deoființă cu Tatăl”, sensul ne-creat, antiarian, al Fiului veșnic de aceeași natură dumnezeiască cu Tatăl, iar împreună cu expresia anterioară - εκ της ούσίας του Πατρος, ὁμοούσιον τῷ Πατρί, detaliat analizată de Sfântul Atanasie cel Mare constituie cele mai semnificative formulări prin care a fost combătută erezia subordinaționalistă a ereticului Arie³¹;

προ πάντων τῶν αἰώνων γεγεννημένον, adică născut mai înainte de toți vecii - această expresie din Simbolul palestinian, neacceptată în textul Simbolului niceean, pentru că ar fi putut fi interpretată ca o introducere a temporalității în Dumnezeu, a fost introdusă în textul Simbolului de la Constantinopol, împotriva lui Marcel de Ancira și Fotin de Sirmium care confundau cele trei ipostasuri în sens sabelian³², respectiv făceau o confuzie panteistă a lui Dumnezeu cu creațiunea afirmând că Iisus Hristos există numai de la naștere Sa din Feciaora Maria;

τά τε ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ ἐν τῇ γῇ, adică precum în cer așa și pe pământ - a fost exclus pentru că primul articol sublinia dimensiunea cosmologică a credinței biblice.

Astfel, plecând de la observațiile de mai sus vedem că ceea ce a fost introdus de părinții de la Niceea în simbolul acestui sinod, a marcat teologia pentru totdeauna, mai ales în ceea ce privește explicarea conceptelor de ființă, deoființă și substanță³³, concepte care își vor găsi aprofundarea și explicitarea la Sinodul de la Calcedon, unde părinții vor rezolva această problemă a ambiguității folosirii acestor termeni în sensul personalismului, anume că Ființa nu poate exista decât ca Persoană, modul de a fi al ființei³⁴.

Totodată, după cum se observă deși există o anumită similitudine între Simbolul baptismal al Bisericii din Cezareea Palestinei și Simbolul

31. Pr. Ioan MIHĂLCESCU, *Învățătura despre Cuvântul până la Sinodul I Ecumenic din Niceea*, în Biserica Ortodoxă Română, (1925), nr.9, pp. 628-629.

32. Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Sinodul II Ecumenic și Simbolul niceo-constantinopolitan*, în Ortodoxia, anul XXXIII, (1981), nr. 3, p. 365.

33. Ghislain LAFONT, *O istorie teologică a Bisericii. Itinerariul, formele și metodele teologiei*, trad. Maria Cornelia ICĂ, Ed. Deisis, Sibiu, 1993, p. 87.

34. „Sfinții părinți gândesc mai complex, ei nu cugetă ființa ca separată de Persoană. Bunătatea ființei se arată în relația dintre Persoane”, fără a confunda persoanele divine în același timp. Vezi Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 296.

niceean, totuși acestea nu sunt unul și același simbol, întrucât, părinții de la Niceea, deși au cunoscut Simbolul palestinian sursă, nu s-au limitat doar la a-l copia și a-l transmite mai departe, ci aceștia au adăugat precizări hristologice antiariene și antisubordinaționiste, care exprimau fără echivoc egalitatea, consubstanțialitatea, respectiv deoființimea Fiului cu Tatăl.

Apoi, tocmai aceste adăugiri și completări aduse la Niceea vin și explicitează raportul dintre Fiul și Tatăl și îi dau o conotație cu valoare de regulă de credință, acesta fiind considerat „primul document scris care trebuie respectat și crezut după Sfânta Scriptură, pentru că reprezintă adevărul revelat de Dumnezeu într-o formă precisă și concisă. Astfel, tradiția orală începe să devină tradiție scrisă și ea a formulat, prin expresii mai inteligibile pentru epoca ei, adevărul revelat în Sfânta Scriptură”³⁵.

Din păcate Sinodul nu a reușit să facă deosebirea necesară între ipostas și substanță sau ființă, termenii fiind socotiți sinonimi: printr-o anatemă sunt condamnați cei care învață că Fiul este „din alt ipostas sau esență” decât Tatăl, iar Sinodul de la Sardica (343) vorbește despre „Unicul ipostas al celor trei” în loc de „unica ființă a celor Trei”³⁶, de aceea, aceste confuzii terminologice vor provoca în continuare dispute aprinse în Biserică, ca urmare se vor convoca mai multe sinoade locale în care se va încerca lămurirea acestor probleme dogmatice.

De altfel, aceste discuții vor fi provocate, mai ales dintr-o neînțelegere sau lipsă terminologică³⁷ dogmatică care să exprime în mod concis dogma trinitară, Sinodul de la Niceea nefiind decât punctul de plecare în ceea ce urma să reprezinte formularea dogmatică oficială a bisericii de acum înainte³⁸.

În fond, refuzul acestor termeni este sinonim cu refuzul învățăturii pe care aceștia o exprimă așa cum afirma marele nostru patrolog Pr. Prof. I.G. Coman „dacă cineva face un studiu atent, va recunoaște că, chiar dacă aceste cuvinte nu se găsesc ca atare în Sfânta Scriptură, cel puțin învățătura pe care ele o exprimă se regăsește în mod real”³⁹, iar în conștiința bisericii

35. Pr. Prof. Ion RĂMUREANU, *op. cit.*, p. 21.

36. Pr. Prof. Sterea TACHE, *Teologie dogmatică și simbolică*, Ed. IBMBOR, București, 2003, p. 107.

37. Pr. Ioan MIHĂLCEASCU, *op. cit.*, pp. 627-629.

38. Vezi și Gina SCARLAT, *op. cit.*, p. 39.

39. Pr. Prof. Dr. Ioan G. COMAN, *op. cit.*, p. 163.

începând de la Sinodul I Ecumenic și până la sfârșitul acestei lumii „a fi niceean înseamnă a fi ortodox”, adică a crede acea învățătură pe care sfinții părinți de la acest sobor, sub pronia Duhului Sfânt au dat-o Bisericii creștine universale, pentru mântuire.

Totodată, unicitatea și importanța Sinodului I Ecumenic de la Niceea și a formulării pe care acesta a dat-o Bisericii universale se reflectă și în faptul că „fiecare sinod care a urmat, oricât de important ar fi fost, urma să pretindă că explică Crezul niceean și nu că adaugă ceva la el”⁴⁰.



40. Jonathan HILL, *Istoria gândirii creștine*, trad. T. MANTA, Ed. Casa Cărții, Oradea, 2007, p. 63.



Hristu T. KRIKONI

TEOLOGIA CA METODĂ DE CUNOAȘTERE A LUI DUMNEZEU ÎN SCRIERILE AREOPAGITICE

1. Introducere

Încă din început trebuie să se semnaleze că tema *Teologia ca metodă de cunoaștere a lui Dumnezeu în Scrierile Areopagitice* corespunde și se mișcă în cadrele conținutului scrierilor ce se acordă lui Dionisie Areopagitul. Deoarece conținutul acestor scrieri se evidențiază prin înalte înțelesuri teologice și filozofice ale lor, se va depune, pe cât este posibil, efortul de a se prezenta doar noțiunile principale și acele elemente ce vor ajuta să devină înțeleasă teologia ca metodă de cunoaștere a lui Dumnezeu.

În pofida acestora, însă, trebuie să se atragă atenția asupra faptului că aceste înțelesuri înalte și noțiunile lor teologice cer în orice caz o oarecare cunoaștere specială. Desigur, tema prezintă proporții uriașe cu multe laturi, pentru aceasta se va depune efortul de a concentra tema noastră către punctele cele mai sensibile (punctele esențiale), fără ca aceasta să însemne că cele pe care le vom lăsa – și probabil acestea vor fi mai multe – sunt mai puțin importante.

Astfel, pe perioada șederii în Atena a sfântului Apostol Pavel și pe când aștepta pe ucenicii săi Timotei și Sila să vină cât mai curând din Macedonia (Tesalonic și Veria), [Apostolul] nu a scăpat din vedere principala sa activitate, de a merge în sinagogă și de a purta discuții cu iudeii și cu prozeliții elini despre cum se cinstește Dumnezeu¹.

În mod clar, Apostolul Pavel nu a rămas satisfăcut de aceasta și a început să se plimbe prin oraș căutând ceva mai bun, ceva mult mai potrivit cu scopul și dorința sa. În timpul plimbărilor s-a întâlnit cu filozofi stoici și cu filozofi ce împărtășeau ideile lui Epicur și purta discuții cu aceștia; unii spuneau: „ce vrea să ne spună acest semănător de cuvinte?”, iar alții spuneau: „se pare că predică străine și necunoscute divinități”, în timp ce Apostolul Pavel le predica pe Iisus și Învierea Sa, lucruri care pentru ascultătorii atenieni erau curioase și pentru prima dată auzite².

L-au luat dar, și l-au dus în Areopag și i-au spus: „putem să aflăm care este această nouă învățătură pe care o predici, căci am înțeles că ceva curios auzim; vrem să aflăm ce este aceasta în cele din urmă.” „și au cerut să afle, deoarece atât atenienii cât și toți străinii ce locuiau în Atena nu aveau timp pentru nimic altceva afară de a vorbi și de a asculta veștile cele mai noi”³.

În felul acesta s-a prezentat sfântul Apostol Pavel înaintea Areopagului. În epoca aceea, Areopagul era o uniune aristocratică, un tribunal clasic, pentru toate problemele religioase și morale, cultice și pedagogice, și toată lumea recunoștea autoritatea sa, după cum și astăzi se recunoaște autoritatea unui tribunal. Există o tradiție foarte veche în legătură cu acest tribunal

¹ F.A. 17, 17.

² F.A. 17, 18. Vezi: K. Τοάτσου, *Ἡ Κοινωνική φιλοσοφία των αρχαίων Ἑλλήνων*, Atena 1970, p. 291, în legătură cu filozofia epicureică.

³ F.A. 17, 19-20.

pe care îl alcătuiau bătrânii cinstiți⁴. Cândva, a fost un fel de tribunal sfânt, care se întrunea în ședințe pentru judecare nelegiuirilor noaptea pe colina lui Areos.

Și Apostolul Pavel, luând loc în Areopag, a vorbit ascultătorilor săi despre Iisus Hristos, „care” – a spus – „în ziua stabilită a judecății finale va judeca cu dreptate întreaga lume cu autoritatea Sa de netăgăduit, pe care Dumnezeu i-a dat-o Acestuia”, „înviind pe Acesta din morți”. Doar ce au auzit atenienii acest nou mesaj al Apostolului Pavel despre Învierea din morți a lui Iisus, și cu toate că erau obișnuiți să asculte și le făcea plăcere să discute orice lucru nou, nu doar că nu s-au arătat entuziasmați ci dimpotrivă au început să-l batjocorească și în mod ironic să-i spună „te vom asculta și altădată despre aceasta”, adică despre învierea morților. Astfel, Apostolul Pavel „a ieșit din mijlocul acestora”⁵ mâhnit și dezamăgit, neașteptând o asemenea opoziție din partea unui auditoriu de un înalt nivel spiritual, precum era acesta al atenienilor din Areopag, în ciuda politicoaselor caracterizări pe care le-a folosit la adresa lor, numindu-i „foarte credincioși” [termenul folosit în greaca veche este *δαιοδαιμονεστέρους* care în neogreacă are înțelesul de *foarte superstițioși*. Autorul studiului explică termenul din arhea prin *πολύ θρησκοῦντες*, foarte religioși, credincioși. În unele traduceri neo-elene ale textului scripturistic din arhea, termenul *δαιοδαιμονεστέρους* este redat prin *εὐλαβεστάτους* și anume *foarte cucernici*, n.tr.] fără ca predica sa să aibă rezultatul așteptat.

Întristat, Apostolul Pavel a părăsit Areopagul, când, în mod neașteptat unii oameni s-au apropiat de el și i-au mărturisit că acceptă și cred în predica sa. O constatare deosebită a fost că printre aceștia se afla și un areopagit, Dionisie, o femeie numită Damaris și alții împreună cu ei⁶. Evenimentul acesta a adus bucurie Apostolului Pavel, căci constatarea identității (însușirea, îndeletnicirea) primului creștin atenian, care era avocat, precum el însuși fusese învățător de lege („fariseu după lege”, Fil. 3,5-6) [frază aceasta are o muzicalitate deosebită în textul neo-grec, fiind dominată de substantivul νόμος și de alte substantive compuse cu acesta: νομοδιδασκαλος, νομικός, substantive ce subliniază analogia făcută de autor între Apostolul Pavel și Dionisie Areopagitul, n. tr.), a fost judecător Dionisie „areopagitul”, aplicant și ermineut al legii; în persoana acestuia a sprijinit nădejile sale Apostolul cum că ceva bun ar putea ieși din predicarea Evangheliei în Atena, căci toți considerau atunci Atena drept capitala religioasă a lumii, despre care Petronius a spus că: „În Atena mai ușor întâlnești un dumnezeu decât un om!”⁷.

Ar fi fost mai interesant dacă am fi cunoscut mai multe despre viața și opera acestui areopagit, a lui Dionisie, dar din păcate nu există așa de multe informații precum am fi dorit și ar fi trebuit despre o așa de importantă personalitate.

În ciuda faptului că faima Areopagitului se pare că era foarte mare până a se face următor Apostolului Pavel și a deveni creștin, informațiile despre viața și opera sa sunt foarte sărace și nesigure⁸. Doar tradiții care completează și acoperă golurile istoriei, mai ales în legătură cu

⁴ Vezi: J. Holzner, *Παύλος*, traducere de 'Ιερωνιμού Κοτσώνη, arhiepiscop al Atenei, Atena 1967, p. 211.

⁵ F.A. 17, 31-33.

⁶ F.A. 17, 34. Vezi J. Holzner, op. cit., p. 221.

⁷ Vezi J. Holzner, op. cit., p. 205.

⁸ Εὐσεβίου Καισαρείας, *Ἑκκλ. Ιστορία*, 4,23.

personalitatea sa ca judecător și areopagit. Deși despre viața sa ca sfânt al Bisericii tradițiile sunt suficiente, multe dintre ele sunt nesigure⁹.

Va trebui însă să se observe că ambele însușiri ale lui Dionisie, de judecător și sfânt, sunt greu de despărțit și de analizat fiecare în parte. Și aceasta deoarece viața și opera lui Dionisie sunt indisolubil legate și merg împreună; întreaga sa personalitate este frământată din virtute și sfințenie.

Dionisie a trăit mai întâi înaltele idealuri ale dreptății, încercând ca printr-o impecabilă și exemplară exercitare a datoriilor sale judecătorești să le transmită și altora. Integritatea caracterului său și sfințenia vieții sale l-au evidențiat pe Dionisie Areopagitul printre judecători până la îndreptarea sa către creștinism, numai că acestea nu erau așa de percepute ca după convertirea sa. Pentru aceasta, până astăzi, Dionisie este cunoscut ca „sfântul Dionisie Areopagitul” sau ca „sfântul Dionisie primul episcop al Atenei”, chiar dacă primul se consideră Ierotheos în apropierea căruia a învățat Dionisie și căruia i-a urmat în tronul episcopal al Atenei¹⁰.

2. Viața lui Dionisie Areopagitul

Dionisie, atenian la origine dintr-o familie bogată și părinți nobili, a avut parte de studii deosebite. A studiat filozofia și dreptul, distingându-se prin capacitatea sa retorică. Conform unelor informații și-a completat studiile în Egipt, întregindu-și astfel cunoștințele. Înțelepciunea și moderația sa în combinație cu caracterul drept și virtuos și cu nobila sa origine au făcut ca Dionisie să se numere printre nobilii Areopagului.

⁹ Συμεών Μεταφράστου, *Βίος και πολιτεία του έν άγίοις πατρός ημών Διονυσίου, έπισκόπου 'Αθηνών, του 'Αρεοπαγίτου. Μαρτύριον του 'Αγίου Διονυσίου του 'Αρεοπαγίτου*, PG 4, 590-608. Aceasta a fost transpusă în greaca simplă Αγάπιος ο Κρής și s-a inclus în „*N. Παράδεισον*”, de unde s-a transmis, corectată și prelucrată, în „*Ιερά 'Ακολουθία*” του 'Αγίου Διονυσίου, tipărită de către monahul Γεράσιμο Μικραγιαννανίτη, Tesalonic 1981, pp. 63-73. În *Συνίδα*, PG 4, 608-616. Μιχαήλ Σύγγελου, *‘Εγκώμιον είς τον 'Άγιον Διονύσιον*, PG 4, 669-684. Μάξιμος Ομολογητής, *Σχόλια είς τάς επιστολάς του 'Αγίου Διονυσίου*, PG 4, 528-576 și *Βίος και 'Εγκώμιον του 'Αγίου Διονυσίου του 'Αρεοπαγίτου*, PG 4, 577-585. Γεωργίου Παχυμέρη, *Παράφρασις είς τάς του 'Αγίου Διονυσίου επιστολάς*, PG 4, 433-508. Γρηγορίου Β' του Κηρίου, patriarhul Constantinopolului, *Λόγος είς τον Μέγα 'Ιεράρχην Διονύσιον τον 'Αρεοπαγίτην*, publicat în „*Εναγγελικήν Σάμπλινγκ*”. Μακαρίου Πατμίου, prelucrat mai pe urmă în „*Ιεράν 'Ακολουθίαν*” de către vrednicul de pomenire Γεράσιμο Μικραγιαννανίτη, pp. 74-109. Νικήτα του Ρήτορος του Παφλαγόνος, *‘Εγκώμιον είς τον 'Άγιον Διονύσιον 'Αρεπαγίτην*, păstrat la mănăstirile Vatoped și Ivir din Sfântul Munte. Au mai scris de asemenea: Νικήφορος Καλογέρας, cuvânt panegiric și Ανδρ. Μιχαλόπουλος, *Η 'Αθήνα και ο Διονύσιος Αρεοπαγίτης*, în „*‘Αστέρες 'Ανεσπέρους*”, Atena, 1982, și Β.Ε. Νικόπολος, *Πρωτοδικής (νυν πρόεδρος του Αρείου Πάγου), Διονύσιος ο Αρεοπαγίτης (ο Άγιος των Δικαστών)*, Ed. Αρμενόπουλος, Tesalonic, 1983. De asemenea Νικόδημος ο Αγιορείτης a completat Canonul precum și troparele lipsă ale sărbătorii sale. Completarea slujbei s-a făcut și prin adăugarea Canonului al II-lea de către marele imnograf al Bisericii lui Hristos, Γεράσιμος Μικραγιαννανίτης, *‘Ακολουθία του 'Αγίου ιερομάρτυρος Διονυσίου του 'Αρεοπαγίτου, πρώτου επισκόπου και πολιούχου 'Αθηνών*, cântată în trei Octombrie. Aceasta cuprinde Paraclisul și Acatistul în cinstea sfântului ierarh. Editată cu purtarea de grijă a protoiereului Γρηγορίου Σερενίδη, slujitor al catedralei mitropolitane „Sfântul Grigore Palama”, Tesalonic, 1981. Π. Χρήστου, *Διονύσιος ο 'Αρεοπαγίτης*, în Filocalia vol. III, Tesalonic, 1986 și *‘Ορθόδοξη σκέψη και δικαιοσύνη*, Atena, 2005.

¹⁰ Συμεών Μεταφράστου, *Το μαρτύριον του 'Αγίου Διονυσίου του 'Αρεοπαγίτου*, după ediția lui Γεράσιμου Μικραγιαννανίτη, pp. 63-65 și 67.

Felul în care a exercitat îndatoririle sale judecătorești trebuie să se urmărească în mod special: „judeca așa de drept încât toți îl admirau, căci nici pe bogați nu sprijinea, nici daruri nu accepta, ci pe cei obraznici în nedreptate aspru îi pedepsea, celor săraci și nedreptățiți le dădea dreptatea și ajuta pe cei slabi”¹¹, ne spune Simeon Metafrastul, în martiriul sfântului, fără a da și izvorul importantelor sale informații. Dar aceasta, desigur că nu micșorează credibilitatea lor, datorită faptului că toți cei care s-au ocupat cu viața și opera lui Dionisie admit calitățile sale și recunosc virtuțile sale corespunzătoare.

A concentrat [în el] toate acele calități ce caracterizează un bun judecător, adică [a fost] integru, cu un înalt simț al dreptății și corespunzător diferitelor situații [a fost] dur sau indulgent; capacități care și astăzi caracterizează pe judecătorii noștri.

Acestora ar trebui să li se adauge marea grijă și deosebita sânguință, pe care o arăta în acordarea dreptății, precum însemnează Simeon Metafrastul, moment în care vom avea imaginea unui exemplu desăvârșit de judecător.¹²

Dionisie, fire neliniștită, nu a găsit nici în religia timpului său, în idololatrie, nici în legi și mai ales în dreptatea omenească - împotriva practicării funcției de judecător - adevărul și satisfacerea căutărilor sale interioare. A căutat adevărul real, pentru care „mărturisea” conștiința sa, și l-a descoperit pentru prima oară ascultând cuvântarea publică a Apostolului Pavel, „semănătorul de cuvinte”, [ținută] în fața auditoriului din Areopag. Și atunci, fără ezitare și reținere a acceptat [cuvântarea Apostolului] nu ca pe o teorie filozofică desăvârșită, ci ca pe o “descoperire a adevărului”.

În urma acesteia, Dionisie nu a pregetat să părăsească tot, procese, onoruri, orgoliul locului din societate, bogăția și, mai ales, pe “omul cel vechi” și renăscut în totalitate să urmeze pe Apostolul Pavel “devotat al acestuia”, ca simplu ucenic al său. Nu a considerat subestimare a sinelui său, acest “minunat între înțelepți și al înțelepciunii vestitor”¹³, ucenicia sa alături de Apostolul Pavel, ci dimpotrivă a considerat o mare cinste [aceea] de a fi “învățăcel”¹⁴ al lui Pavel, pe care îl făcuse conducător și model al vieții sale, iar în paralel a dezvoltat trăsăturile morale creștine și modul desăvârșit de viață. Astfel, a reușit să ajungă la înaltă contemplare și mai deplin să se distingă prin faptă.

Prin reușita ucenicie a sa alături de luminatul său dascăl, virtuoașa sa viață și înalta teologie prin care a cunoscut de la cel ce a strălucit până la cer și care până la al treilea cer s-a înălțat, Pavel, Dionisie s-a învrednicit a ajunge apropiat al lui Hristos, conform sfatului Său; integrat în slujba noului mesaj și a virtuții s-a luptat să convingă pe cât mai mulți oameni să schimbe esențial viața lor. În mod deosebit, însă, a reușit să dobândească desăvârșirea cunoașterii mistice în Hristos și în cele din urmă să fie ales ca episcop al Atenei. Din această poziție s-a arătat conducător și îndrumător al altora în virtute, imbinând în mod armonic condițiile și capacitățile esențiale pentru reușita noi sale opera (activități), cuvântul și fapta. Și astfel “din a Areopagului adunare către grija Bisericii ai venit, sfinte”¹⁵, după [cuvântul] innografului, “și înțelept vorbitor despre cele dumnezeiești te-ai făcut”. Judecătorul Dionisie, omul dreptății, a devenit pe deasupra

¹¹ *Ibidem*, pp. 64-65.

¹² Vezi B. Νικόπουλου, op. cit., p. 366.

¹³ Din slujba Vecerniei, ediția lui Γεράσιμου Μικραγιαννανίτη, p. 15.

¹⁴ Γεράσιμου Μικραγιαννανίτη, *Οἱκοὶ εἴκοσι τέσσαρες εἰς τὸν Ἅγιον Ἱερομάρτυρα Διονυσίου τοῦ Ἀρεοπαγίτου*, p. 54.

¹⁵ Γεράσιμου Μικραγιαννανίτη, *Ἀκολουθία τοῦ Ἱερομάρτυρος Διονυσίου τοῦ Ἀρεοπαγίτου*, p. 25.

și omul lui Dumnezeu. Schimbarea robei judecătorului cu cinstita dar sărăcicioasă haină a clericului se observă până și astăzi în unele cazuri. Și desigur, orice om al lui Dumnezeu nu poate fi decât și om al dreptății. Dreapta judecată presupune un judecător luminat și om al lui Dumnezeu. Judecătorul luminat încearcă de fiecare dată când trebuie să judece să reușească să pătrundă în abisurile voințelor celor judecați pentru a evalua și a judeca în cel mai drept mod. De altfel este clar în chestiunea de față cuvântul evanghelic “nu judecați după înfățișare, ci judecați dreapta judecată” (Evanghelia după Ioan 7, 24). Prin urmare dreptul judecător judecă în conformitate cu legile dreptății, care în esență concord cu legile și voia lui Dumnezeu. Așadar, judecătorii și clericii împlinesc aceeași voință a lui Dumnezeu în practicarea înaltelor datorii ale lor.

3. Lucrări – Studii – Scopul lor

Dionisie se menționează ca autor al unei colecții de patru studii teologice, ce se adresează către ucenicul Apostolului Pavel, Timotei, și zece epistole îndreptate biblice și nepersonale. Este vorba despre studii teologice scrise într-un limbaj idioritmic cu interminabile neologisme lingvistice, într-un stil impunător (de ceremonial), simbolic și cu o exprimare filozofică. Acestea [cele patru lucrări] sunt următoarele: 1. Despre numirile dumnezeiești (Περὶ τῶν θείων ὀνομάτων), 2. Despre ierarhia cerească (Περὶ Ὀυρανίας Ἱεραρχίας), 3. Despre ierarhia bisericească (Περὶ Ἐκκλησιαστικῆς Ἱεραρχίας) și 4. Despre teologia mistică (Περὶ Μυστικῆς Θεολογίας). Chiar de el însuși se menționează și alte lucrări ale sale, care însă nu s-au păstrat¹⁶.

Studiile acestea au apărut pentru prima oară în consfătuirea de la 533, în care monofiziții le-au invocat ca mărturie în favoarea punctelor lor de vedere. Însă, deoarece până atunci au rămas necunoscute, în mod justificat s-a contestat în primul moment autenticitatea lor, cu toate că mai târziu au fost recunoscute de către unii ca autentice. Datorită marii valori și a importanței lor, au ocupat un loc deosebit în Răsărit și Apus și au alcătuit obiecte ale delectării filozofilor, teologilor și monahilor învățați.

Autorul lor real este posibil să rămână pentru totdeauna necunoscut, oricum Dionisie Areopagitul, care a auzit și a acceptat predica Apostolului Pavel, precum se menționează în Faptele Apostolilor, nu se amintește în niciun izvor istoric nici ca autor, nici ca episcop, nici ca martir, pe când, după tradiție a devenit episcopul Atenei¹⁷, a suferit martiriul și a scris „de Dumnezeu luminatele” sale scrieri.

În orice caz, adevărat este că sub numele lui Dionisie Areopagitul se ascunde probabil cel mai mare teolog al secolului VI și aceasta dovedește uimitoarea iradiere a lui Dionisie în lumea creștină a primelor șase secole.

¹⁶ Διονυσίου του Ἀρεοπαγίτου, PG 3, 120A-1132D și PG 4, 30A-1088, vezi și Π. Ηρήστου, *Ἑλληνικὴ Πατρολογία*, vol. V, Πρωτοβυζαντινὴ Περίοδος στ-θ αἰώνας, Tesalonic, 1992, pp. 74-100.

¹⁷ Ευσέβιου Καισαρείας, *Ἐκκλ. Ἱστορία*, 4, 23, „ὡς καὶ ὁ Διονύσιος ὁ Ἀρεοπαγίτης ὑπὸ τοῦ ἀποστόλου Παύλου προτραπείς ἐπὶ τὴν πίστιν κατὰ τὰ ἐν ταῖς πράξεσι δε δηλωμένα, πρῶτος τῆς Ἀθηνεῖς παροικίας τὴν ἐπισκοπὴν ἐγκειρίοτο”. Vezi Αθῆναγορα Παραμυθίας, *Ὁ γνήσιος συγγραφεὺς τῶν εἰς Διονυσίου τὸν Ἀρεοπαγίτη ἀποδομένων συγγραμμάτων*, Ατῆνα, 1932; a același, *Διονύσιος ὁ Μέγας ἐπίσκοπος Ἀλεξανδρείας ὁ ἀπὸ ρητόρων καὶ βουλευτῶν, ὁ συγγραφεὺς τῶν ἀρεοπαγιτικῶν συγγραμμάτων*, Alexandria, 1934.

Scopul lucrărilor lui Dionisie este de a oferi o „teologie”, o cuvântare despre Dumnezeu. Descriu coborârea lui Dumnezeu către lume cu un impetuos elan și urcarea ființelor raționale către Dumnezeu într-un curent paralel și răsturnat; descriu, cu alte cuvinte, descoperirea lui Dumnezeu prin simboluri și cunoașterea lui Dumnezeu de către oameni prin interpretarea acestor simboluri.

4. Sistemul teologic al lui Dionisie [Areopagitul]

Sistemul teologic al lui Dionisie se limitează la principalele puncte ale învățăturii creștine și s-a alcătuit prin organizarea elementelor compoziționale aparent eterogene. Aceste elemente neoplatonice și în special cu origine în învățătura lui Proclu se leagă în mod inseparabil cu dogmele esențiale ale învățăturii creștine despre învierea morților și despre persoana lui Hristos. Și desigur este cu totul de necrezut să se considere că Dionisie a dorit să construiască un sistem sincretic, deoarece încercarea sa de a rămâne creștin și ortodox se întrezărește pretutindeni.

Baza cunoașterii realităților de către om, după Dionisie, o constituie Sfintele Scripturi, pe care le numește Sfinte Cuvinte, ce sunt esența Bisericii, „căci esența ierarhiei noastre este în Cuvintele date de Dumnezeu”¹⁸.

Sfinții scriitori reușesc să fie într-o categorie superioară de cunoaștere a celor divine și pentru aceasta [reușesc] să aibă o cunoaștere mai exactă a adevărilor divine, din care oferă în parte celorlalți oameni, prin icoane, prin înfățișări și simboluri, pentru acestea care necesită lămurire, pe care Dionisie o face, deoarece cunoașterea nu este pentru toți¹⁹.

Însă, și universul oferă ajutor pentru cunoaștere. Astfel, toate ființele și lucrurile se găsesc într-o asemenea interdependență încât, să constituie parte a unui adevăr și să se ajute reciproc în înțelegerea acestui adevăr.

Metoda lui Dionisie este filozofică pentru motivul că folosea mijloacele filozofice și logice ale elinilor împotriva lor, adică împotriva idololatriilor²⁰. Adevărul este că interpretează creștinismul în asemenea mod încât ar putea să pună sub semnul întrebării (să zdruncine puternic) sistemul neoplatonic spre sfârșitul secolului V, începutul secolului VI.

Dumnezeu – Descoperirea Sa. Despre locul lui Dumnezeu nu este posibil să se spună, nici să se descrie nimic, deoarece, în Dumnezeiescul Unu, lumina se confundă cu întunericul, este imposibil să pătrundă mintea omului, pentru a înțelege cele existente.

Și deoarece sfera lui Dumnezeu este cu desăvârșire diferită față de cele lumești, primul lucru care se poate spune despre Acesta este că nu are nici un element distinctiv al ființelor sensibile, nici formă, nici gen, nici cantitate; și al doilea este că nu are niciun element distinctiv nici din cele ale ființelor inteligibile²¹, cu alte cuvinte, Dumnezeu nu are nimic comun nici cu cele sensibile, nici cu cele inteligibile. Desigur, Dionisie se exprimă în acest mod pentru a îndepărta orice reprezentare dominată de elementele lumii sau antropomorfică a lui Dumnezeu, nu îl consideră însă de neîmpărtășit (de necomunicat).

¹⁸ Vezi Π. Ηρήστου, *op. cit.*, pp. 78-84, precum și bibliografia aferentă și *Περὶ Ἐκκλησιαστικῆς Ἱεραρχίας*, 1,4.

¹⁹ *Περὶ Οὐρανίου Ἱεραρχίας*, 2,2.

²⁰ *Ἐπιστολή* 7,2: „Σὺν δὲ φησὶ λοιδορεῖσθαι με τὸν σοφιστὴν Ἀπολλοφάνη καὶ πατραλοῖαν ἀποκαλεῖν ὡς τοῖς ἔλλησιν ἐπὶ τοὺς ἔλληνας οὐκ οὐσίως χρωμένω”.

²¹ *Περὶ Μυστικῆς Θεολογίας*, 4. Vezi Π. Ηρήστου, *op. cit.*, p. 88.

Dionisie neagă pentru Acesta totul, orice loc și orice scădere, însă Îi acordă ceva pozitiv: Acesta nu este nici ființă, nici neființă, este dincolo de viață și de existență. Pozitivă este poziția, încredințarea că Dumnezeu este „mai presus de toate”. Însă, toate acestea trebuie să înceteze din punctul de vedere al celor lumești, deoarece în exprimarea lucrurilor de către Dionisie se succede privativul (care exprimă lipsa) α - cu prepoziția $\upsilon\pi\acute{\epsilon}\rho$ -. Astfel, Dumnezeu este, după Dionisie, „cel mai perfect”, cu alte cuvinte transcendent și în această situație are în propria Sa sferă existența divină. Aceasta, de altfel, cere îndeosebi definirea sa cum că alcătuiește „perfectiunea și unitatea tuturor cauzelor”²².

Din acest motiv, cu desăvârșită claritate îl interpretează pe Dumnezeu triadologic, pentru aceasta accentuează că Dumnezeu Tatăl este „născător prin excelență”²³, adică principiu unic al dumnezeirii. Desigur, Dumnezeu este Unul, Acesta însă iese și se extinde către cele multe. Cum însă?

Aceasta alcătuiește principală problemă cu care se confruntă Dionisie, problema despre cunoașterea lui Dumnezeu.

Această Căuză, Unul, care este ascunsă în întuneric, vine în lumină, se descoperă și se manifestă către cele din afară cu o putere, care îl (o) mișcă în (spre) manifestare, și aceasta este dragostea; dragostea lui Dumnezeu este „extaziantă”, îl aduce în extaz, după terminologia paradoxală a lui Dionisie. „Din excesiva dragoste plin de bunătate spre cele din afara Sa se face” Dumnezeu²⁴. Dragostea este mobilul care a condus la creație făcând pe Dumnezeu transmisibil prietenilor celor credincioși din lume. Mișcarea către afară a lui Dumnezeu se numește aici, de obicei, „progres”, energie și total al celor aflate în legătură cu acest progres al lucrării.

În progresul Său către cele din afară, Dumnezeu se descoperă oamenilor, chiar dacă nici atunci aceștia nu cunosc nimic altceva decât puterile ce se revarsă către cele din afară. Astfel, Dumnezeu există simultan în ființă și în distincție. Adică, Dumnezeu cuprinde în Sine unitate și distincție²⁵ sau latură ascunsă și descoperită, inexprimabilă și exprimabilă. Ca cea mai înaltă decât toată făptura, dumnezeirea se află la o infinită distanță față de întreaga creație. În limba greacă există posibilitatea de a se forma o interminabilă serie de nume și verbe prin folosirea prepozițiilor $\upsilon\pi\acute{\epsilon}\rho$ - (pentru, în favoarea, mai mult de, peste; ca element de compunere arată exagerarea și gradul cel mai înalt. n.tr.) și $\acute{\epsilon}\kappa$ - (din, de, de la. n.tr.), precum și a privativului α -, care scot în evidență în mod ostentativ dimensiunea celor două caractere. Dionisie nu ezită să ajungă la o folosire obositoare a acestor prepoziții, deoarece simte că numai cu aceasta reușește să dobândească expresivitatea dorită. Mărețul său imn către Sfânta Treime îl începe cu cuvinte care răsună asemenea notelor muzicale ale cereștilor glasuri. Liniște și tăcere înconjoară dumnezeirea în acea tainică și neexplorată stare a transcendenței, „tăcere ce inițiază în cele inefabile”²⁶. Starea aceasta se caracterizează de asemenea ca întuneric adânc, ca dumnezeiesc întuneric, ca imobilitate și ca somn divin²⁷. Toate aceste exprimări înfățișează, însă, doar o latură a realității divine. La Dionisie se remarcă o alternare între lumină și întuneric, care exprimă

²² *Περί Μυστικής Θεολογίας*, 5.

²³ *Περί Μυστικής Θεολογίας*, 1.

²⁴ *Περί Μυστικής Θεολογίας*, 4, 13.

²⁵ *Περί των θείων ὀνομάτων*, 2,11.

²⁶ *Περί Μυστικής Θεολογίας*, 1,1.

²⁷ *Ἐπιστολή* 9,6 și Π. Ηρήστου, *op. cit.*, p. 89.

bipolaritatea firii divine; întinericul transcendentului rămâne cu adevărat întreg, însă este întineric luminat.

Astfel, dumnezeiescul întineric, printr-o antinomie, ce caracterizează bipolaritatea firii divine, poate să se caracterizeze ca „lumină inaccesibilă”²⁸, în care locuiește Dumnezeu. Rămâne neapropiată această lumină, deoarece revărsarea sa este îmbelșugată în supra-ființă, ce depășește rezistența omenească (capacitatea omenească de receptare, n.tr.), dar nu încetează să fie lumină, un element antiteticec întinericului, precum dumnezeiasca tăcere nu încetează să fie în același timp și mulțime de sunete²⁹.

5. Universul

Lumea lui Dionisie nu este desigur de sine stătătoare, ci se găsește în legătură cu divinitatea. Dragostea, care este forța ieșirii lui Dumnezeu, este întâi de toate forța creației. Toate lucrurile își găsesc cauza în însăși existența divină³⁰.

Observarea armoniei lumii și exercitarea funcției raționale a omului nu se resping cu desăvârșire deoarece acestea oferă primele motive exterioare în contemplarea divinității, care mai apoi se sincronizează și se asimilează cu interioarele căutări duhovnicești „și se împreunează exprimabilul cu inexprimabilul”. Acești factori nu se folosesc în mod demonstrat de către teologia apofatică. În baza acesteia se folosește ca temelie convingerea că Dumnezeu nu se demonstrează, nici nu este demonstrabil după cele ale lumii, dar, de asemenea se folosește ca temelie și convingerea că în calitate de principiu al existenței omenești nu are nevoie de demonstrație (dovadă), deoarece este în sine însuși vădit.

Toate lucrurile lumii, chiar și noi înșine, au nevoie de dovedire, numai Dumnezeu nu are această nevoie³¹.

În această lume, unde binele circulă în mod liber de la Dumnezeu și către Dumnezeu, nu există loc pentru rău ca existență deosebită. Răul nu este nici ființă, nici ne-ființă, nici ipostas; este „existență întâmplătoare”, un fel de parazit³².

Nu este nici în interiorul demonilor, nici în cel al oamenilor, ci este defectul și absența binelui³³. Într-un anumit fel este tulburarea ordinii universului. Doar Dumnezeu, cu avansarea [Sa către lume] și strălucirea internă, străpunge în mod firesc regulile [universului] și pune stăpânire pe toate treptele sale și le guvernează cu dragoste.

Ca și cap al universului stă Logosul întrupat, Hristos, care pune în mișcare și rațiunea omenească, „cele ale noastre sunt stăpânite de Logosul Hristos”³⁴. Este lumina părintească, prin

²⁸ ‘Επιστολή 5.

²⁹ *Περί των θείων Όνομάτων*, 4,10.

³⁰ *Περί των θείων Όνομάτων*, 5,8.

³¹ Π. Χρήστου, ‘Αποφατική θεολογία, *Θεολογικά Μελετήματα* 3, *Νηπτικά και Όσυχαστικά*, Institutul de Studii Patristice, Tesalonic, 1997, p. 254. Β. Ψεντόγκα, *Θεός και Ιστορία κατά τον Διονύσιον τον Αρεοπαγίτην*, Tesalonic, 1976.

³² *Περί των θείων Όνομάτων*, 4,31.

³³ *Περί των θείων Όνομάτων*, 4,31.

³⁴ *Περί Όυρανίου Όεραρχίας*, 2,5.

intermediul căreia s-a realizat aducerea oamenilor la Tatăl³⁵, începătorul luminii, și apropierea lor de Dumnezeu.

Lumea inteligibilă și rațională este strict ierarhizată pe două nivele, sau două ierarhii³⁶. Straturile ierarhice sunt două, cel îngeresc și cel omenesc; avem, deci, două ierarhii: cea cerească și cea bisericească. Articulația lor este triadică, nu doar în ceea ce privește organizarea, cât și în ceea ce privește lucrarea. Fericirea dumnezeiască se corelează cu o triplă lucrare duhovnicească: curățirea, luminarea, desăvârșirea. Această triplă formă nu are valoare numai pentru ierarhia bisericească, ci și pentru cea cerească; și la îngeri există curățire, dar este de altă structură. Astfel, în fiecare clasă există cei care se curățesc, cei ce se luminează și cei desăvârșiți; alții purifică și alții se purifică, alții luminează și alții se luminează, alții desăvârșesc și alții se desăvârșesc. Așadar, aceeași clasă are o dublă misiune, cei care se desăvârșesc de cei superiori desăvârșesc pe cei inferiori. Toate se află în legătură.

Ierarhia cerească. În ierarhia cerească se deosebesc nouă cete de ființe raționale clasificate în trei triade sau, după exprimare lui Dionisie, există trei clasificări și fiecare are trei rânduri de ființe raționale.

Tronuri – Θρόνοι	Heruvimi – Χερουβείμ	Serafimi – Σεραφείμ
Domnii – Κυριότητες	Puteri – Δυνάμεις	Stăpânii – Ἐξουσίες
Începătorii – Ἀρχαί	Arhangheli – Ἀρχάγγελοι	Îngeri – Ἄγγελοι

Cea mai înaltă Triadă slujește numai pe Dumnezeu și inițiază pe următoarea Triadă și nu are niciun contact cu oamenii³⁷.

Ierarhia bisericească o vede Dionisie mai întâi din punctul de vedere al ceremoniilor și mai apoi din punctul de vedere al săvârșitorilor [ceremoniilor]. Mijloacele de transmitere a harului, tainele, sunt în general trei: botezul, împărtășirea, mirungerea. Acestea deschid trei faze ale urcușului către Dumnezeu: curățirea, iluminarea, desăvârșirea. Aceste mijloace alcătuiesc principalul mod al apropierii de Dumnezeu.

Gradele ierarhice sunt iarăși trei: ierarh, preot, diacon, după cum și cele ale laicilor: catehumen, laic (credincios), monah. Fiecare clasă are competențe și aptitudini stabilite de către Dumnezeu³⁸.

6. Apropierea și cunoașterea lui Dumnezeu

Dionisie a încercat el însuși să stabilească modalitățile de cunoaștere ale dumnezeirii și pentru aceasta a conexas apropierea și cunoașterea lui Dumnezeu cu elucidarea și erminia simbolurilor, așadar cu demitizarea lor.

Potrivit lui Dionisie, Dumnezeu cuprinde în Sine o dublă înfățișare, ascunsă și descoperită, inefabilă și exprimabilă. Pentru aceasta apropierea și cunoașterea teologică este dublă.

³⁵ *Περὶ Ὀυρανίου Ἱεραρχίας*, 1,2.

³⁶ *Περὶ Ὀυρανίου Ἱεραρχίας*, 3,1.

³⁷ *Περὶ Ὀυρανίου Ἱεραρχίας*, 13,1.

³⁸ *Περὶ Ἐκκλησιαστικῆς Ἱεραρχίας*, 3,3.

Dar Dionisie cu aceste cuvinte nu înțelege deosebirea între aceste două metode pe care le poate urma cineva, între teologhisirea după cele omenești, pe de-o parte, și între experiența mistică, pe de altă parte, diferențiere pe care o încearcă creștinul când se depărtează de cele lumești. Este diferențierea între exprimabil și inexprimabil.

Inefabilul poartă se instituie pe credincios în Dumnezeu cu neînvățate inițieri în tainele bisericii, mai întâi cu Tainele și mai apoi cu alte experiențe mistice. Astfel încheiem prin a fi conduși spre alt procedeu al teologiei, cel transcendent prin care omul nu spune în mod simplu ce amplifică Dumnezeu, ci ce anume depășește el însuși pentru a ajunge la Dumnezeu, pentru a spune că Dumnezeu este „mai presus de orice loc și mai presus de orice scădere”³⁹.

7. Metode de cunoaștere a divinității (Catafatică - Apofatică - Empirică)

În efortul acesta al omului de a ajunge la Dumnezeu se constată de către Dionisie două metode: cea catafatică și cea apofatică. În una coboară Dumnezeu, în alta se ridică omul.

Cea catafatică este desigur pozitivă și implică coborârea lui Dumnezeu către cele de jos prin adăugarea acestuia de însușiri, nume, simboluri, care la început sunt înalte, dar care în continuare devin inferioare și ajung la cele lumești.

Această metodă este potrivită celor nedesăvârșiți, a căror idee despre Dumnezeu este neclară și antropomorfică. Ea constituie, după Dionisie, prima fază a cunoașterii lui Dumnezeu, ale cărei elemente se iau din observarea naturii și din Scriptură⁴⁰.

Prin urmare, putem, cu baza în Sfânta Scriptură, să spunem că Dumnezeu este Unul, bun, drept ș.a.; însă aceste cuvinte se folosesc de asemenea și pentru ființele cele lumești și nu pot avea decât semnificație omenească. Deci dacă numele „Unul” înseamnă că Dumnezeu este unul după criteriile sensibile omenești, atunci nu este întotdeauna unul, deoarece în lume pe unul îl urmează al doilea și al treilea asemenea lui.

Realitatea este că, într-adevăr, Scriptura, Sfintele Cuvinte, precum o numește Dionisie, a folosit în legătură cu divinitatea simboluri și icoane, pentru că orbitoarea rază divină, dumnezeiasca lumină, a fost cu neputință să ajungă la oameni fără cortină. Evident, sfinții scriitori, datorită înaltei lor capacități de cunoaștere a celor divine, au fost în măsură să înțeleagă mai bine dumnezeiasca realitate și au îngrijit să o adapteze la cele ale noastre⁴¹. Icoanele au asemănarea cu frumusețea divină, dar trebuie să se exerseze pentru a se privi cu claritate, pentru că la acestea rămâne doar elementul inteligibil⁴².

Simbolurile și icoanele, deoarece sunt un mod prin care scriitorii înfățișează dumnezeirea pentru a fi perceptibilă și înțeleasă, se numesc înfățișări sau forme de către Dionisie. Există simboluri ce arată asemănarea lui Dumnezeu cu cele lumești, precum cuvânt (logos), minte

³⁹ *Περὶ Μυστικῆς Θεολογίας*, 1,3. Vezi și N.K. Κλαδόπουλον, *Ἡ γνώσις του Θεού κατὰ Διονύσιου τον Ἀρεοπαγίτην*, Tesalonic, 1981, p. 100.

⁴⁰ Π. Χρήστου, *op. cit.*, p. 93. Și a aceluiași, *Ἡ θεολογία ως μέθοδος ἐγγίσεως προς τον Θεόν, Θεολογικά Μελετήματα 3, Νηπτικά και Ἑσυχαστικά*, Institutul Patriarhal de Studii Biblice, Tesalonic, 1977, p. 240. Vezi și Π. Τρεμπέλα, *Μυστικισμός - Ἀποφατισμός, καταφατική Θεολογία. Μάξιμος Ομολογητής, Γρηγόριος ο Παλαμάς*, vol. 2, Atena, 1975 (precum și volumul I).

⁴¹ *Περὶ Ὀυρανίων Ἱεραρχίας*, 1,2; 2,3.

⁴² *Περὶ Ἐκκλησιαστικῆς Ἱεραρχίας*, 38, 31. Vezi și Δ.Ν. Κούτρα, *Ἡ ἐννοία της εἰκόνας εἰς τον ψευδοδιονύσιον Ἀρεοπαγίτην*, Revista de Studii Bizantine 35 (1966-1967), pp. 243-258.

(nous), ființă (ousia), viață (zoi), lumină (fos), duh (pneuma). Există de asemenea simboluri ce arată neasemănarea lui Dumnezeu cu cele lumești, precum nevăzut (aoratos), infinit (apiros), neîncăput (ahoritos). Așadar, am putea spune că există simboluri catafactice și simboluri apofactice.

De aceea, este nevoie să negăm simbolurile, numirile, însușirile, moment în care ajungem la a doua fază a cunoașterii lui Dumnezeu, cea apofatică, potrivit căreia nu spunem ce este Dumnezeu ci ceea ce nu este sau mai curând spunem că Dumnezeu nu este nimic din cele sensibile și inteligibile.

Teologia apofatică este negativă și constă în ascensiunea către cele de sus prin înlăturarea însușirilor, numelor, simbolurilor, care la început sunt inferioare, în continuare devin mai înalte, până ce ajungem la dumnezeiescul întuneric, la întunericul de nepătruns al lui Dumnezeu⁴³.

Această metodă a teologiei caută pe Dumnezeu dincolo de granițele acestei lumi, în spațiul infinitului, însă cuprinde o antinomie. Începe, desigur, cu negarea valorilor lumii și cu negarea cunoașterii lui Dumnezeu, termină însă în cunoștiința lui Dumnezeu prin comunicarea Sa în lume. Într-adevăr, valoarea abordării descoperirii dumnezeiești nu constă atât în recunoașterea sa, cât în dobândirea sa.

Omul nu se nevoiește în cunoașterea lui Dumnezeu, ci în întâlnirea cu Acesta „față către față”. Și aceasta este posibilă deoarece Dumnezeu este un Dumnezeu personal; nu a spus „Eu sunt ființă”, ci „Eu sunt cel ce sunt” (Ex. 3,14).

Pentru aceasta, deosebirea dintre ființa și energiile lui Dumnezeu, pe care au semnalat-o just Părinții Bisericii și în special isihăștii, explică învățătura despre apropierea și cunoașterea lui Dumnezeu. Ființa lui Dumnezeu rămâne inaccesibilă însă, energiile Sale se cunosc și se numesc. Astfel, persoana doar acceptă comuniunea și întoarcerea.

Negând orice însușire sensibilă a lui Dumnezeu, Dionisie spune că nu este nici ființă nici neființă, nici existență nici inexistență, este dincolo de tot ce este omenesc, dincolo de viață și de existență așa cum le cunoaștem pe acestea din cele ale lumii⁴⁴; se neagă prin urmare orice reprezentare omenească a lui Dumnezeu.

Astfel, teologia apofatică nu conduce prin cunoaștere, ci prin necunoaștere. Acela care se conduce prin mutare de la cele ce există (ființe) în sfera întunericului divin, nu vede, nici nu cunoaște pe Dumnezeu și nu întâlnește ființa divină pentru a se uni cu ea⁴⁵. Dionisie caută (aspiră la) intrarea în întunericul lui Dumnezeu, prin părăsirea lumii materiale; așează pe Dumnezeu pe cea mai înaltă culme, în întunericul tăcut, care este în același timp foarte întunecat dar și foarte luminos. Tainele absolute ale teologiei sunt inaccesibile și incomprehensibile, Dumnezeu este dincolo de ființă și de cunoaștere, pentru a ajunge la Acesta, omul trebuie să părăsească simțurile și rațiunea⁴⁶.

Pentru aceasta, teologia creștină ca simplă cunoaștere și percepere a lui Dumnezeu nu așează pe Dumnezeu la finalul acestui proces (de cunoaștere, n. tr.), asemenea filozofiei, ci îl

⁴³ Vezi Π. Χρήστου, *‘Αποφατική Θεολογία*, p. 247; A aceluiași, *‘Η θεολογία ως μέθοδος εγγίσεως προς τον Θεόν*, p. 240; Π. Τρεμπέλα, *op. cit.*, p. 18; A aceluiași, *Θείος γνόςτος*, p. 220.

⁴⁴ *Περί Μυστικής Θεολογίας*, 5.

⁴⁵ Π. Χρήστου, *‘Η θεολογία ως μέθοδος εγγίσεως προς τον Θεόν*, p. 240; Χρ. Γιανναρά, *‘Η θεολογία της απουσίας και της αγνωσίας του Θεού με αναφορά στις ‘Αρεοπαγιτικές συγγραφές και στον Martin Heidegger*, Atena, 1967, precum și Ν. Ματσούκα, *Γνώσις και αγνωσία του Θεού*, în „Κληρονομία”, nr. 2 (1970), pp. 53-87.

⁴⁶ *Περί Μυστικής Θεολογίας*, 1,1.

aduce dintru început către lume, în legătură cu oamenii, în aceștia și îmbibând (hrănind) existența lor. Dobândirea cunoașterii divinului se realizează doar cu un mare efort duhovnicesc⁴⁷.

Prin urmare, experiența comuniunii cu Dumnezeu se găsește dincolo de granițele teologiei, fie catafactice sau apofactice, este conținutul „teoptiei” (al vederii celor dumnezeiești), care, după Grigorie Palama, se deosebește de teologie în aceeași măsură în care se deosebește cunoașterea unui lucru de stăpânirea lui⁴⁸.

Dionisie obișnuia să trateze toate aceste teme cu rugăciune, căreia îi dădea mare importanță, chiar dacă rar explora amănunțit în înțelesul său⁴⁹. În realitate, tot efortul duhovnicesc al omului se face cu rugăciune. Cu referire la aceasta, folosește următoarea reprezentare: dacă de la cer la pământ se aruncă un lanț – scară și începem urcarea, cu cât urcăm noi, pe atât ne pare că cerul coboară. Același lucru, spune Dionisie, se întâmplă și cu rugăciunea, noi urcăm pentru a ne întâlni cu Dumnezeu, dar Dumnezeu a coborât deja mai întâi⁵⁰.

În această strădanie a urcușului duhovnicesc o parte importantă este concentrarea sufletului în sine însuși, învăluirea minții sau „unica învăluire” a puterilor mentale ale sufletului⁵¹. Mintea trebuie să se concentreze în sine însuși de la cele din afară și să revină la Unu.⁵² Aceasta este mișcarea ciclică a minții, drumul cel circular.

Precum vorbește despre coborârea (extazul) lui Dumnezeu și manifestarea Sa către cele din afară, Dionisie vorbește și despre coborârea (extazul) omului⁵³, doar că acesta nu este manifestare, ci din potrivă, este concentrare. Atunci mintea revine în sine însuși și se luminează.

Câți ajung în acest punct se înconjoară de lumină, precum altădată ucenicii pe Tabor⁵⁴. Revărsări de lumină și inspirație divină destramă ignoranța și atunci mintea avansează spre dumnezeiescul întuneric. Desigur, întunericul din jurul lui Dumnezeu nu a dispărut cu desăvârșire, însă Dionisie spune că atunci este vorba despre „întunericul supra-luminos”⁵⁵ și despre întemeierea în Dumnezeu și unirea cu Acesta.

Cu această îmbunătățire a lui Dionisie precum și cu altele făcute de alți teologi (Maxim Mărturisitorul ș.a.), teologii ulteriori sau teologia apofatică ajunge la teologie ca metodă de apropiere.

Elementele caracteristice ale teologiei despre lumina lui Dumnezeu, despre dragoste către Acesta și despre comuniunea cu El, alcătuiesc elementele de bază cărora teologia contemporană trebuie să dea o atenție deosebită, căci în acestea va găsi cu adevărat elementele ce alcătuiesc esența teologiei. Pe de altă parte, folosirea numirii „teolog” ca numire atribuită anumitor

⁴⁷ *Περί των θείων Όνομάτων*, 2,9 și 7,3; Γρηγορίου Παλαμά, *Υπέρ ησυχάζόντων*, 1,3,34; Π. Χρήστου, *Γρηγορίου Παλαμά Συγγράμματα*, Tesalonic, 1962, vol. I, p. 445.

⁴⁸ Γρηγορίου Παλαμά, *Υπέρ ησυχάζόντων*, 1, 3, 42, 48. 2, 3, 26, 35; Π. Χρήστου, *Αποφατική θεολογία*, p. 256.

⁴⁹ *Περί Μυστικής Θεολογίας*, 1,1.

⁵⁰ *Περί των θείων Όνομάτων*, 3,1.

⁵¹ *Περί των θείων Όνομάτων*, 4,9.

⁵² *Περί των θείων Όνομάτων*, 1,4.

⁵³ *Περί των θείων Όνομάτων*, 7,3.

⁵⁴ *Περί των θείων Όνομάτων*, 1,4.

⁵⁵ *Περί Μυστικής Θεολογίας*, 1,3.

persoane bisericești lămurește, conform cu cele spuse mai înainte, dezvoltarea înțelesului teologiei.

Până astăzi, trei bărbați, dintre marii gânditori ai creștinismului, sunt cunoscuți drept teologi prin excelență: Ioan Evanghelistul, Grigorie Teologul și Simeon Noul Teolog. Primii doi au primit numirea datorită excepționalei lor contribuții în consolidare învățăturii despre dumnezeirea Logosului. Simeon nu s-a ocupat cu problema dumnezeirii Logosului însă, a teologhisit despre lumina lui Dumnezeu, dragostea către Acesta și despre comuniunea cu El. Astfel, numele reflectă aici experiența întoarcerii către Dumnezeu. Învățătura primilor doi păstrează aceste elemente caracteristice despre lumină, dragoste, contemplare și comuniune care au întărit numirea de teolog drept supranumire a lor⁵⁶.

Trebuie să intercalăm aici și următoarele:

Când Apostolul Pavel a vorbit în Areopag, cu intenția de a descrie altarul „dumnezeului necunoscut”, s-a referit la Dumnezeu cunoscut al creștinilor și a descoperit cine este Acest Dumnezeu; scopul său a fost să declare exact ceea ce este Dumnezeu și nu ceea ce nu este, s-a interesat de experiența adevărului sau comuniunea cu adevărul întru-cât, după Grigorie de Nyssa, importanță pentru noi are comuniunea cu Dumnezeu⁵⁷.

După Grigorie de Nyssa, doar când cineva cunoaște ceea ce este Dumnezeu poate spune ceea ce nu este⁵⁸. Însă, doar cu anumite condiții prealabile dobândește cineva experiența adevărului; când, așadar, trăiește această realitate, atunci poate declara ceea ce trăiește și doar cel ce are comuniunea cu Dumnezeu poate să spună ce nu este Dumnezeu⁵⁹.

Această experiență a adevărului este rezultatul acțiunii lui Dumnezeu înăuntrul omului, acțiune care conduce de asemenea și în perceperea, în general, a activității creatoare a lui Dumnezeu în lume, ca proniator, Creator, etc.

Deoarece acțiunea lui Dumnezeu descoperă empiricului doar existența lui Dumnezeu (însușirile) și relațiile Persoanelor Sfintei Treimi, pentru aceasta și teologia încearcă să facă cunoscută tocmai această realitate. Astfel, teologia are ca punct unic de pornire experiența – cunoașterea adevărului. Experiența dumnezeiescului, ca și cauză a tuturor, conduce pe cei care o au spre a declara pe Dumnezeu ca ființă și creator.⁶⁰

De altfel, foarte important este că însuși Hristos vorbind despre sine însuși a spus doar ceea ce este: este adevăr, viață, lumină, drum etc. Aceeași tactică o urmează atât scriitorii cărților Noului Testament cât și Părinții Bisericii.

Fiecare ipostas-persoană a Sfintei Treimi are însușiri specifice și activează către cele din afară într-un mod deosebit. Din modul (felul) acestor acțiuni ale dumnezeieștilor persoane-ipostasuri (în Vechiul Testament, în Noul Testament și Biserică) depinde și felul relației oamenilor cu Dumnezeu și se stabilește și modul în care omul tinde la mântuirea sa și cu care în cele din urmă Dumnezeu îl mântuiește și îl îndumnezeiește.

⁵⁶ Π. Χρήστου, *‘Η θεολογία ως μέθοδος εγγίσσεως προς τον Θεόν*, pp. 240-241.

⁵⁷ Γρηγορίου Νύσσης, *Εις τους Μακαρισμούς*, PG 44, 1265A și 1269 precum și 624C, 737D, 740A, 823BC, 836D.

⁵⁸ Γρηγορίου Νύσσης, *Λόγος ΚΗ'*, 9, BEΠ 59, p. 223.

⁵⁹ Στ. Παπαδόπουλου, *Γιατί η θεολογία δεν είναι ούτε αποφαιτική ούτε καταφατική*, în „*Αναφορά εις μνήμην Μητροπολίτου Σάρδεων Μαξίμου 1914-1986*”, vol. IV, 1989, p. 153.

⁶⁰ Vezi Στ. Παπαδόπουλου, *op. cit.*, p. 154.

Prin urmare, aspirația teologiei, dintru început, a fost să stabilească felul în care omul va dobândi experiența sa (în raport cu divinitatea, n. tr.) și cum va exprima această experiență a sa într-un mod constructiv.

Astfel se explică de ce Apostolul Pavel când vorbește despre necunoscutul dumnezeu al ateniensilor se referă la cunoscutul Dumnezeu al creștinilor, descoperind cine este și spunând ce cunoaște despre Acesta.

Se pare, însă, că prin influența climatului filozofic al epocii lor și desigur a neoplatonismului în operele teologice ale Părinților secolului IV și ai celor ulteriori se întâlnesc și exprimări apofatice. Influența aceasta se înțelege prin nevoia de a răspunde filozofiei și ereticilor care înțelegeau cunoașterea lui Dumnezeu ca și cunoaștere a firii divine.

Părinții Bisericii nu au abordat niciodată tema cunoașterii ființei-substanței divine, despre aceasta, ajutați și de limbajul filozofic, când a necesitat, au spus despre Dumnezeu că este incomprehensibil, inefabil, inaccesibil etc. fără ca aceasta să constituie pentru ei ceva căutat în mod anume. Principala preocupare a Părinților a fost inteligibila, exprimabila, accesibila existență a lui Dumnezeu și a energiilor sale, iar nu ființa Sa.

Afirmarea posibilității cunoașterii firii divine, afirmație a ereticilor ce spuneau că pot cunoaște esența divină, a condus pe Părinții Bisericii la negarea acestui fel de cunoaștere, adică la exprimări apofatice⁶¹.

Oricum, principala și statornica lor strădanie viza în special ceea ce descoperă Dumnezeu despre Sine, deci ceea ce cunoaștem despre El. Prin urmare, ceea ce face teologia ortodoxă este să înțeleagă și să comunice experiența existenței și a acțiunilor Dumnezeului Treimic; descrierea acestora are un caracter pozitiv și nu trebuie să se confunde cu cunoașterea firii divine, ce se afirmă că se realizează de către teologia catafatică. Astfel, precizarea aceasta face evident faptul că teologia ortodoxă este pur empirică, deoarece se întemeiază pe experiență, aceasta o interesează, pe aceasta o descrie. Acest caracter pozitiv al comunicării cunoașterii existenței divine, este cel ce se semnalează de către Părinții⁶². Așadar, cunoscând în mod empiric energiile [lucrările] lui Dumnezeu, cunoști ce nu este Dumnezeu. Noțiunea apofatismului este opusă în practică descoperirii [apocalipsei]. În general, termenii apofatici se primesc în teologie cu conținutul lor antic, căci alcătuiesc prin sine negații ale exprimării lor pozitive⁶³. Și pe când la Părinții Bisericii se depune efortul de a se accentua locul primordial al teologiei în scara desăvârșirii, Teognost, într-unul dintre cele mai frumoase capitole ale sale, consemnează încercările cu care aceasta este realizabilă.

Ca teorie pură se dobândește după curățirea vieții și a minții, însă nu trebuie să se creadă că poate cineva să ajungă în punctul cel mai înalt.

Această formă a progresului duhovnicesc s-a așezat la baza sistemului teologilor ascetici și mistici și a contribuit la împărțirea literaturii capitolelor (γραμματεία των κεφαλαίων), în cadrul căreia se disting trei categorii: capitole practice, capitole gnostice, capitole teologice (Simeon Noul Teolog) și mult mai exact: morale, naturale, teologice (Grigorie Palama)⁶⁴.

⁶¹ Στ. Παπαδόπουλου, *op. cit.*, pp. 156-161.

⁶² Στ. Παπαδόπουλου, *op. cit.*, p. 157.

⁶³ Στ. Παπαδόπουλου, *op. cit.*, p. 158.

⁶⁴ Π. Χρήστου, *‘Η θεολογία ως μέθοδος εγγίσεως προς τον Θεόν*, p. 239.

După teologia ortodoxă, Dumnezeu este incomprehensibil și se înțelege numai de aceia căroră se descoperă El însuși atunci când dorește.⁶⁵ În esență, aceasta acceptă și Dionisie Areopagitul, care însă caută formarea unui sistem teologico-filozofic, pe când teologii mistici și asceții urmăresc educarea comportamentului creștinilor. Pentru aceasta, teologia (catafatică și apofatică) a lui Dionisie parțial concordă în ceea ce privește conținutul cu pozițiile asceților: Evagrie, Diadoh al Foticeii ș.a.⁶⁶

Deoarece primul interpretează practica drept metodă duhovnicească ce curăță sufletul, ca și cunoaștere a realităților lumii, ce curăță mintea, iar teologia ca și cunoaștere a adevărilor existențiale. După Evagrie, creștinismul se definește ca „doctrina Mântuitorului nostru Iisus Hristos din practică (experiență), natură și teologie...”⁶⁷. Curățirea sufletului de patimi și a minții de greșeli asigură funcționarea lor naturală și este realizabilă în teologie, căci aceasta cere depășirea acestor puteri naturale. Aceste trei aspecte ale experienței se așează într-o gradare unitară a progresului duhovnicesc⁶⁸.

După Evagrie, teologia eliberată de orice căutare gnostică constituie experiența pneumatică după care mintea devine cercetător al Sfintei Treimi. Și întrucât în aceasta încap doar cei desăvârșiți, nu pătrunde ascuns acolo nicio deosebire (discriminare), ci toți sunt egali. Sub acest înțeles, teologia este rezultat al puternicilor experiențe pneumatice și conduce spre unire cu Dumnezeu și spre îndumnezeire⁶⁹.

Diadoh al Foriceii păstrează împărțirea aceasta, însă folosește împotriva practicii cunoașterea și împotriva fizicii înțelepciunea. Și cunoaștere numește înțelegerea și practicarea voii divine, înțelepciune numește recunoașterea puterii lui Dumnezeu, precum aceasta se descoperă în natură și în Sfânta Scriptură și în vestirea sa prin cuvânt; teologie, în final, numește desfătarea în personalitatea Logosului lui Dumnezeu și în comuniunea cu Acesta prin studiu, rugăciune și altele asemenea. Așadar, și la Diadoh conținutul este identic cu cel al lui Evagrie, diferă numai nuanța⁷⁰.

După acestea, teologia chiar dacă se cheamă virtute în realitate este o stare a vieții.

Încheind paranteza de mai sus revenim la Dionisie, și observăm că pe Dionisie nu-l satisface cu desăvârșire nici metoda catafatică, nici cea apofatică a cunoașterii lui Dumnezeu, deoarece niciuna dintre acestea nu risipește întunericul divin, dumnezeiasca lumină; ambii termeni, în cele din urmă, înseamnă același lucru; „întunericul divin este neapropiata lumină în care locuiește Dumnezeu”⁷¹. Și aceasta deoarece ambii sunt metode ale teologhisirii omenești, sunt într-o oarecare măsură jocuri ale minții.

Deasupra acestora, după Dionisie, se află un fel de teologie transcendentă, după care omul ce se îndepărtează de lucrurile exterioare și părăsește funcțiile mentale, se conduce spre neînvățate mistere, îndeosebi prin taine gustă experiența mistică și în cele din urmă se unește cu

⁶⁵ Στ. Παπαδόπουλου, *op. cit.*, pp. 158-159.

⁶⁶ Π. Χρήστου, *‘Η θεολογία ως μέθοδος εγγίσεως προς τον Θεόν*, p. 239.

⁶⁷ *Πρακτικός* 1, PG 40, 122.

⁶⁸ *Προγνωστικά προβλήματα*, 3,17, Frankeberg, Evagrius Ponticus, Berlin, 1912, p. 199 și Π. Χρήστου, *‘Η θεολογία ως μέθοδος εγγίσεως προς τον Θεόν*, p. 237.

⁶⁹ *Προγνωστικά προβλήματα*, 3,30, p. 211.

⁷⁰ *Προγνωστικά προβλήματα*, 4,51, p. 293.

⁷¹ *Κεφάλαια* 67, Des Places, p. 127. Vezi și Π. Χρήστου, *‘Η θεολογία ως μέθοδος εγγίσεως προς τον Θεόν*, pp. 238-239.

Dumnezeu. Ultima destinație a omului nu este cunoașterea ci unirea cu Dumnezeu, însă, aceste două situații sunt legate între ele atât de strâns, încât unirea să fie simultan și cunoaștere.

Unirea și cunoașterea sunt trăirea divinului; când cineva suferă cele dumnezeiești se unește cu Dumnezeu, spune Dionisie.

Deci, după Dionisie, nici teologia catafatică, nici apofatică ci, cea transcendentă ca metodă de cunoaștere a divinității poate să conducă la apropierea și în cele din urmă la unirea cu Dumnezeu, întrucât aceasta se întemeiază pe experiență, aceasta o interesează și aceasta o descrie. Mersul omului către unirea cu Dumnezeu este întotdeauna dinamic.

Prin urmare, rezultatul acestui parcurs duhovnicesc al omului este îndumnezeirea. Dionisie nu a făcut nimic altceva decât să caute cu febrilitate pe Dumnezeu, care nu este nicăieri, însă este pretutindeni, nu doar sa-L pipăie, precum a spus Apostolul Pavel atenienilor, ci să se unească cu El.

8. Epilog

În acest parcurs duhovnicesc al omului, puterea de cunoaștere lipsită de greșală nu poate fi produs al minții. Credința, ca funcție generală a personalității, apare din bogata experiență interioară, se intensifică din observarea mediului înconjurător și se consolidează prin mărturia apocalipsei istorice, care este teaurizată în Sfânta Scriptură și astfel reușește să răspundă la toate nevoile personalității: biologice, recreative, estetice, morale, duhovnicești.

Valorile frumosului, binelui, adevărului, sfințeniei mișcate dincolo de formele vieții biologice, pot să se descopere într-un supra-lumesc și transcendent izvor-început. Dacă acest izvor-început este inexistent, atunci dispar și valorile și împreună cu ele dispăre și personalitatea omului, care se transformă într-un individ supus naturii.

Existența umană își găsește înțelesul numai sub umbra aceluia nevăzut izvor-început al valorilor⁷². Valorile nu se sesizează de către partea intelectuală ci de către partea sentimentală. Ele se fac percepute atunci când radiază înăuntrul nostru⁷³.

Prezența lui Dumnezeu în lume este atât de impunătoare și de copleșitoare încât câți au intenția de a o nega nu reușesc să o îndepărteze ci doar luptă împotriva ei; luptă împotriva ei, deoarece în adâncul existenței lor o acceptă ca veșnică și incomprehensibilă realitate duhovnicească.

Astfel se explică și faptul că în lume este mai puternică anti-teia (opозиția față de dumnezeire, n. tr.) decât a-teia (negarea existenței divinității, n. tr.). nu luptă cineva împotriva a ceva ce este inexistent, ci împotriva a ceea ce se evidențiază ca piedică neîncetat în fața imobilului și nu o poate învinge. Și întrucât nu pot să îndepărteze prezența aceasta, o înlocuiesc cu ființe secundare, ce revendică locul dumnezeirii, deifică idei și creații (precum supra-omul, știința, munca, omul)⁷⁴.

⁷² Vezi Π. Χρήστου, *‘Η αποφατική θεολογία...*, p. 255.

⁷³ Vezi E. Θεοδόρου, *Προϋποθέσεις της δικαίας κρίσεως (Λόγος στα πλαίσια εορτασμού Δικαστών)*, Atena, 1996, pp. 21-22. De asemenea a aceluiași, *‘Η έννοια της Δικαιοσύνης στην ‘Αγία Γραφή*, în „*Θεολογία*”, Atena, 1994 și *‘Η δικαιοσύνη κατά τους Τρεις Ιεράρχες και τον Άγιο Αυγουστίνου*, în „*Θεολογία*”, 1994. De asemenea Γ.Θ. Ράμμου, *‘Η Συμβολή της παιδείας εις την απονομή της δικαιοσύνης*, Atena, 1965.

⁷⁴ Vezi Π. Χρήστου, *‘Η αποφατική θεολογία...*, p. 256.

Prezența lui Dumnezeu în lume solicită apocalipsa (descoperirea) și aceasta este credința, care Îl descoperă nu ca pe o idee sau energie abstractă, ci ca personalitate, precum este cu adevărat.

traducere din lb. neo-greacă de Alexandru IORGA





UNITATEA BISERICII ÎN ÎNVĂȚĂTURA ORTODOXĂ ȘI CEA ROMANO-CATOLICĂ

Dr. Marius Marin-Ionescu

I. Introducere

Biserica în ființa ei, este trupul tainic al Domnului, care cuprinde pe toți creștinii în sine; este vorba de unitatea sa de viața sacramentală și de credință. Ca instituție divino-umană, Biserica este un așezământ de mântuire și de sfințire a credincioșilor, întemeiat de Hristos pe cruce (Faptele Apostolilor 20, 28), iar ca realitate văzută la Cincizecime. Ea cuprinde pe toți credincioșii care au aceeași credință și se împărtășesc din aceleași Sfinte Taine săvârșite de preoți conduși de ierarhie și în comuniune cu aceasta.

Biserica apare astfel ca un rezultat al lucrării răscumpărătoare a lui Hristos și ca o prelungire firească a acesteia, mai exact al lui Hristos cel întrupat, răstignit, înviat și înălțat la ceruri într-o slavă, stând de-a dreapta Tatălui, în relație cu Dumnezeu Tatăl, ca Dumnezeu-Omul slăvit pentru noi, dar și cu noi prin Duhul Sfânt, care ne menține și ne dă putere să creștem în comuniunea de viață cu El.

Cu toate acestea, Biserica fiind o realitate mult prea complexă, nu se poate explica perfect prin imaginile sau analogiile care există în lume. Aceasta însă nu înseamnă că tradiția ortodoxă a neglijat aspectul istoric, uman al Bisericii. Biserica este o realitate unică, un organism „teandric” cu o dublă dimensiune, divino-umană, văzută-nevăzută, care nu se poate descrie perfect așa cum este ea, în termenii de care dispune teologia.

II. Învățătura ortodoxă despre unitatea Bisericii

După ce Mântuitorul Iisus Hristos a așezat de-a dreapta Tatălui firea

omenească asumată în Persoana lui Dumnezeu-Cuvântul, continuă această activitate de înălțare și a noastră, începând cu Rusaliile. De atunci Trupul extins al lui Hristos tinde să ajungă „la măsura bărbatului desăvârșit care este Hristos” (Efeseni 4,13-14). Dacă Hristos, prin Trupul Său personal a ajuns la înviere, prin Trupul său social - Biserica e pe drumul învierii și dacă Hristos a parcurs acest drum al îndumnezeirii până la totala îndumnezeire a firii umane asumate, și noi trebuie să parcurgem acest drum. Dar, mai mult, Hristos însuși parcurge cu fiecare din noi acest drum, făcându-se una cu noi, și pe noi făcându-ne una între noi și una cu El.

Hristos ne dă ajutorul Lui, prin energiile necreate, care trec prin Trupul Lui, prin intermediul Persoanei Cuvântului, care este nodul principal de legătură, căci numai datorită chenozei Persoanei Cuvântului, aceasta devine și ipostas al firii umane asumate, care astfel se îndumnezeiește prin energiile necreate, care mai departe se scurg către firile umane ale membrilor Bisericii, firi umane, care au ca ultim ipostas Persoana Dumnezeu - Cuvântului. „De aceea nu se poate vorbi propriu-zis de o *învățătură mântuitoare* și nu ne mântuim printr-o lege, nici măcar prin legea Vechiului Testament, ci prin Persoana lui Iisus Hristos”¹. De aceea noi tindem să devenim una cu Hristos și cu Biserica, în întregul ei. Biserica, în întregul ei, împreună cu fiecare mădular în parte devine un nou focar de lumină, un izvor de apă vie, care se propagă spre cei care trebuie să intre în *pliroma*², desfășurând activitățile Mântuitorului de învățător, preot și împărat. Astfel suntem una cu Hristos, dar nu după ființă, ci după har. De aceea în Ortodoxie „nu se vorbește despre *natura teandrică* a Bisericii, pentru a nu lăsa impresia că Dumnezeu și umanitatea s-au unit într-o

1. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, Editura Institutului Biblic și de Misiune al BOR, București, 1978, p. 109

2. Cuvântul *pliroma* provine din limba greacă: πλήρωμα, *tò care înseamnă plenitudine*. În limba latină avem termenul *plenitudo*, *-nis* care reprezintă *dezvoltare desăvârșită a omului*. *Pliroma* are înțelesul de desăvârșire a omului cu ajutorul harului lui Dumnezeu care s-a dat omului prin Iisus, Dumnezeu întrupat: „Și Cuvântul S-a făcut trup și S-a sălăsluit între noi și am văzut slava Lui, slavă ca a Unuia-Născut din Tatăl, plin de har și de adevăr... Și din *plinătatea Lui* noi toți am luat, și har peste har... iar harul și adevărul a venit prin Iisus Hristos” (Ioan 1, 14, 16 și 17). Din *pliroma*, din *plinătatea dumnezeirii* lui Hristos, se dă omului credincios harul lui Dumnezeu, spre a-i ajuta să se mântuiască. Prin formula „*Pliroma Bisericii*” se înțelege totalitatea credincioșilor care formează Biserica lui Hristos (n.n.)

singură natură”³. Deci Biserica este una, atât în sens de unică, cât și în sens de unitară. „În primul înțeles, există o unică Biserică, pentru că unul este Dumnezeu și unul este Iisus Hristos”⁴.

În legătură cu unitatea Bisericii lui Hristos profesorul de teologie și importantul dogmatist Nicolae Chițescu spune următoarele: „Această Biserică unică este unitară în interiorul ei. Unitatea aceasta este în primul rând o unitate de viață, în baza căreia fiecare membru se simte una cu ceilalți, ca trăind în același trup tainic al Domnului, având aceeași credință, aceleași tradiții, aceleași bunuri spirituale”⁵.

Prin unirea pe care Hristos o face cu Biserica Sa, El aduce în Biserică viața Sfintei Treimi. Aduce viața Sfintei Treimi în Biserică, atât ca model, cât și ca izvor al puterii pentru a putea realiza acest model, al unității în diversitate. Deci Ortodoxia nu este o simplă unitate, ci o unitate în diversitate prin darurile Sfântului Duh. Darurile sunt diferite, dar în fiecare este Duhul Sfânt întreg.

De asemenea, din punct de vedere ortodox, Biserica S-a întemeiat la Cincizecime în chip văzut, iar în chip nevăzut prin jertfa Mântuitorului. „Cele două aspecte ale Bisericii, *trup al lui Hristos și templu al Duhului Sfânt*, nu sunt două realități suprapuse, ci implicate una în alta”⁶.

Legat de raportul dintre unitate și diversitate, de raportul între Hristos și Duhul Sfânt în Biserică, teologul rus Vladimir Lossky a socotit că Duhul Sfânt are o lucrare deosebită de a lui Hristos și ea constă în imprimarea unei note diferențiate în fiecare persoană din Biserică, pe când Hristos unifica pe toți în unitatea de natură pe care El o are comună cu ceilalți oameni⁷.

Pe de altă parte, părintele profesor Dumitru Stăniloae spune: „Dar vedem cât de mult darurile deosebite însele pe care diferitele persoane le

3. Pr. Prof. Dr. Ioan Bria, *Spațiul nemuririi sau Eternizarea umanului în Dumnezeu*, Editura Mitropoliei Moldovei și Bucovinei, Iași, 1994, p. 20

4. Prof. Nicolae Chițescu, *Teologia dogmatică și simbolică*, Manual pentru Institutele teologice, Editura Institutului Biblic și de Misiune al BOR, București, 1958, p. 784

5. *Ibidem*, p. 789

6. Pr. Prof. Dr. Dumitru Popescu, *Teologia Dogmatică și Simbolică Ortodoxă*, anul IV, Facultatea de Teologie Ortodoxă București, anul universitar 1991-1992, curs dactilografiat, p. 82

7. Vladimir Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, Editura Anastasia, București, 1993, p. 195

au sunt canalele prin care comunică între ele, menținând și dezvoltând între ele o unitate a iubirii. Sfinții Părinți accentuează cu deosebită putere lucrarea unificatoare a Duhului în acest sens. Desigur, precum s-a văzut, aceasta lucrare unificatoare nu anulează persoanele. Căci, în cazul acesta, unitatea între ele n-ar mai fi însoțită de sentimentul de bucurie de a da și de a primi. Nici Hristos nu trebuie văzut ca unul care realizează numai o unitate de natură între oameni și El în Biserică. Hristos, deși e ipostasul dumnezeiesc al naturii noastre, deci un ipostas cu o conștiința umană deschisă, în gradul suprem altora, împlinește totuși funcția unei persoane umane, distinctă de celelate. După pilda și din puterea Lui, oricât de mult s-ar deschide persoanele umane una alteia, ele rămân cu conștiința de persoane neconfundate, cum sunt și Persoanele treimice. Deci Hristos, aducând la unitatea cu Sine persoanele umane, în baza unității lor de natură cu El, nu le confundă. Propriu-zis lucrarea lui Hristos e una cu lucrarea Sfântului Duh în Biserică. Duhul Sfânt întipărește în interiorul subiectelor umane lucrarea dumnezeiască cea una cu a lui Hristos și imprimă adânc în fiecare chipul lui Hristos fără să le confunde sau să le uniformizeze prin aceasta. Ipostasul dumnezeiesc al Fiului întrupat și Ipostasul dumnezeiesc al Duhului Sfânt în lucrarea lor în noi țin seama de specificul fiecăruia dintre noi, lăsându-ne ca ipostasuri distincte, așa cum distincte sunt și Ipostasurile Sfintei Treimi”⁸.

În această unitate a Bisericii este chemată omenirea întreagă și întreg cosmosul. Când a făcut Dumnezeu pe om a zis: „Să facem om”, deci nu „oameni”, nu „omenire”, ci „om”. Deci toată această omenire, toți acești oameni, bărbați și femei, „ca nisipul mării și ca iarba pământului” în număr, și „ca stelele cerului”, toți aceștia, „suntem un om, în chipul Dumnezeului nostru, Care în Trei Persoane este un Dumnezeu”⁹.

Astfel, părintele filocalic Calist Catafygiotul ne îndeamnă: „Să năzuim, deci prin buna sânguință, să ajungem în Duh la aflarea și cunoștința Celui ce e singur Unul, de la care sunt începuturile tuturor și în care sunt hotarele tuturor. Făcând așa, cu siguranța se va deschide de la sine poarta dragostei dumnezeiești prin harul lui Hristos și vom intra la odihna Domnului nostru (Evr. 43), în fericire și veselie multă, și vom cunoaște bucuria împărtășirii de Unul și vom gusta din dulceața dumnezeiască,

8. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op.cit.*, p. 325

9. Arhimandritul Sofronie, *Despre temeiurile nevoinei ortodoxe*, Editura Episcopiei Ortodoxe Române, Alba Iulia, 1994, p. 13

devenind și noi una și nemaifiind sfâșiați și împărțiți, potrivit cu rugăciunea Mântuitorului către Tatăl, în care cere: *ca să fie una, precum și noi una suntem* (Ioan 17, 22)¹⁰.

Dar unitatea Bisericii Ortodoxe este pusă în discuție de celelalte Biserici creștine. „Pe deasupra tuturor argumentelor trebuie să precizăm că doctrina despre unitatea Bisericii derivă din unitatea lui Dumnezeu...”¹¹, unitate revărsată prin legătura intensă dintre Hristos și Biserică.

Astfel Biserica Ortodoxă a fost acuzată că nu are în mod integral unitatea de credință. În acest sens se spune: „Nota unității nu se află nici în Biserica greco-orientală. Există, ce e drept, aici, o anumită unitate de credință, actuală. Dar această unitate e numai cu privire la adevărurile definite de cele șapte sinoade ecumenice, de la început, și în măsura acelor definiții. Îndată ce însă se propun chestiuni, care n-au fost definite de primele șapte sinoade ecumenice, teologii ortodocși se împart în diferite tabere. Lipsind îndreptarul comun, nu poate fi la ei nici credința și nici procedură uniformă”¹². Se știe însă că în Biserica Ortodoxă nu se poate acumula infaibilitatea Bisericii într-o singură persoană, ci Biserica, în totalitatea ei, este păstrătoare a adevărului. De aceea numai „Sinodul ce se identifică cu Trupul Tainic al lui Hristos, acela este infailibil. Subiectul infaibilității este Biserica în totalitatea ei”¹³. Așa încât „Toți credincioșii sunt obligați să năzuiască spre infaibilitatea de credință, după cum toți sunt obligați să atingă sfințenia în viață”¹⁴. Prin însușirea revelației în ființa spirituală a credinciosului, aceasta devine factor activ în viața credinciosului, care ajunge astfel la identitatea morală cu adevărul.

De asemenea, ni se reproșează că „lipsește în biserica orientală

10. Calist Catafygiotul, *Despre unirea dumnezeiască și viața contemplativă*, în „Filocalia”, vol. VIII, Editura Institutului Biblic și de Misiune al BOR, București, 1979, p. 425

11. Arhid. Prof. Dr. Ioan N. Floca, *Drept canonic ortodox. Legislație și administrație bisericească*, vol. II, Editura Institutului Biblic și de Misiune al BOR, București, 1990, p. 310

12. Dr. Vasile Suciu, *Teologie Dogmatică fundamentală*, vol. II, Tipografia Seminarului greco-catolic, Blaj, 1927, p. 212

13. Pr. Prof. Dr. Dumitru Radu, *Învățătura ortodoxă și catolică despre Biserică*, în Ortodoxia, Nr. 4, 1954, p. 568

14. Pr. Prof. Dr. Dumitru Popescu, *Ecleziologie Romano-Catolică după documentele celui de-al doilea Conciliu de la Vatican și ecourile ei în teologia contemporană*, București, 1972, p. 11

și unitatea de regim. Pentru că lipsindu-i autoritatea supremă, Biserica greco-orientală s-a desfăcut în mai multe biserici naționale independente. Adevărat, că Biserica greco-orientală admite și o autoritate supremă în Biserică, și anume: conciliul ecumenic. Dar conciliul ecumenic unește Biserica numai pe timpul, când se ține. De aici încolo bisericile naționale, iarași devin independente una de alta, sau autocefale, cum se mai numesc, fără să mai aibă autoritatea supremă”¹⁵. De aceea și în Catehismul Bisericii Catolice nu se vorbește despre Biserica Ortodoxă, ci totdeauna despre Bisericile Ortodoxe¹⁶. Subordonarea față de o putere din afara comunității credincioșilor a fost simțită întotdeauna de Ortodoxie ca o piedică în slujirea integrală a păstoriților. Iar „principiul autocefaliei multiple (comuniune de Biserici egale din punct de vedere canonic), exclude principiul monocefaliei absolute sau al jurisdicției universale...iar principiul autocefaliei multiple își are fundamentul în Canoanele Bisericii, precum canonul 34 apostolic, care spune: «Episcopii fiecărui neam trebuie să știe care dintre ei este primul și să-l considere ca fiind capul lor; ei nu trebuie să facă nimic important fără consimțământul lui. Fiecare dintre ei să întreprindă doar acțiuni care privesc eparhia sa și cele ce țin de ea. Dar și acela (primul) să nu facă nimic fără consimțământul tuturor. Căci așa va fi concordia și Dumnezeu se va preamări prin Hristos în Duhul Sfânt». Acest tip de consultare reciprocă și acord comun realizează nu o unitate prin subordonare, ci o unitate care este comuniune și care permite o grijă sau o preocupare a tuturor pentru fiecare și a fiecăruia pentru toți”¹⁷.

Este adevărat că și în Biserica Ortodoxă s-au produs anumite distorsiuni. Față de tendințele centralizante ale romano-catolicilor, a existat în Biserica Ortodoxă o tendință descentralizantă, „în timp ce catolicii au început să pună accent pe Biserica Universală și să lase în umbră Biserica locală (diversitatea), la ortodocși a început să se pună accent pe bisericile locale, fără să se acorde importanța cuvenită Bisericii Universale. Aceste tendințe sunt opuse eclesiologiei ortodoxe care nu poate să vorbească de diversitate fără unitate și de unitate fără diversitate. Pe de o parte, teologia ortodoxă afirmă că Biserica locală nu e o parte din Biserica Universală (ca

15. Dr. Vasile Suci, *op.cit.*, p. 219

16. *Catehismul Bisericii Catolice*, Arhiepiscopia Romano-Catolică de București, 1993, p. 193

17. *Centenarul Autocefaliei Bisericii Ortodoxe Române*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al BOR, București, 1987, p. 275

la catolici), ci că Biserica locală este o manifestare a Bisericii Universale. În același timp, trebuie avut în vedere că Bisericile locale nu pot să funcționeze izolat unele față de altele, ci toate să se integreze în viziunea universală a Bisericii, cu centrul de gravitație în Hristos, prin Duhul Sfânt. Cel ce a pus temelia unității sobornicești a Bisericii din punct de vedere teologic a fost Sfântul Vasile cel Mare care, în „Despre Duhul Sfânt”, a spus: «Duhul Sfânt este întreg în fiecare parte și întreg pretutindeni», repetând la nivelul Bisericii Taina Sfintei Treimi, unde natura divină, prin Duhul Sfânt este prezentă în fiecare Persoană. Acesta este motivul principal pentru care teologia răsăriteană nu a vorbit întâi despre Biserică, apoi despre Sfânta Treime, ci a elaborat întâi învățătura despre Sfânta Treime, potrivit Sfintei Scripturi și aceasta a constituit fundamentul unității sobornicești a Bisericii.”¹⁸

III. Viziunea romano-catolică cu privire la unitatea Bisericii

Plecând de la modul de a înțelege întemeierea Bisericii, teologia catolică nu a identificat momentul întemeierii Bisericii, aspect văzut la Cincizecime. De aceea relația dintre Hristos și Biserică a fost de multe ori slăbită, iar uneori chiar ruptă. Hristos era capul Bisericii nevăzute, iar papa, ca vicar al lui Hristos, devenea capul Bisericii văzute. Unitatea Bisericii avea ca bază papalitatea, Biserica fiind unită pe fundamente juridice. „Biserica a fost considerată în mod precumpănitor, o societate organizată juridic, în vederea luptei pentru răspândirea credinței în lume. Doctrina aceasta era atotstăpânitoare până de curând. Cea mai unanim acceptată definiție a Bisericii era cea a lui Robert Bellarmine¹⁹: «Biserica e ceata oamenilor viețuitori, care fiind împreunați prin mărturisirea uneia și aceleiași credințe creștine și prin împărtășirea cu aceleași sacrameinte, stau sub conducerea pastorilor legitimi și cu deosebire a Pontificelui roman»”²⁰. De aici „Catehismul explicat” trage concluzia: „După cum se vede, numele de Biserică se dă credincioșilor de pe pământ, deși în sens larg sunt considerați ca făcând parte din Biserică și cei care au trecut la cele veșnice. În felul de

18. Pr. Prof. Dr. Dumitru Popescu, *Teologia Dogmatică și Simbolică Ortodoxă*, p. 81

19. Numele său italian întreg a fost Roberto Francesco Romolo Bellarmino și a trăit între 4 Octombrie 1542 și 17 Septembrie 1621. A fost cardinal al Bisericii Catolice și unul dintre figurile cele mai importante ale Contra-Reforme, ceea ce i-a adus canonizarea în anul 1930 (n.n).

20. Prof. Nicolae Chițescu, *op.cit.*, p. 798

a vorbi al zilelor noastre, Biserica este societatea celor care sunt în drum spre cele veșnice, iar totalitatea creștinătății, cu toate valorile, este numită împărăția lui Dumnezeu²¹. Vedem cum în teologia catolică s-a pus accentul numai pe aspectul văzut al Bisericii, unitatea Bisericii fiind asigurată de papă, având la îndemână puterea jurisdicțională. „Dar în ultimul timp Teologia catolică a început să-și dea seama de grozava sărăcire a acestei concepții despre Biserica și a căutat s-o spiritualizeze²². Mai ales Conciliul II Vatican a dorit să recentreze Biserica în Hristos, a dorit să unească aspectul văzut și cel nevăzut al Bisericii, astfel încât Conciliul II Vatican „a sfârșit prin a deveni un conciliu ecleziologic²³. A fost un conciliu care a pus accentul pe misterul Bisericii. Inițial, chiar și participanții la Conciliu au fost uimiți de definirea Bisericii ca mister. Acum însă majoritatea teologilor catolici consideră că secolul al XX-lea este secolul ecleziologiei. Papa Pius al XII-lea spunea că „dacă orice adevăr își are momentul său, momentul actual este acela al Bisericii – Trup mistic al lui Iisus Hristos²⁴. De asemenea majoritatea teologilor catolici recunosc greșeala catolicismului de a fi văzut unitatea Bisericii în juridic și se întreabă „cum a ajuns ecleziologia în timpurile moderne să prezinte o imagine incompletă a Bisericii? Care sunt cauzele formării unei imagini unilaterale, juridice și externe a Bisericii...?²⁵”

Și teologul catolic Isidor Martincă găsește următoarea explicație: papii au fost oameni care au apărut Biserica și credința adevărată, dar datorită amestecului dintre stat și Biserică, începând cu Constantin cel Mare, au fost obligați, pentru păstrarea autonomiei Bisericii, să apeleze la dreptul canonic pentru „a fundamenta deplina autonomie a Bisericii și dreptul absolut al Papei nu numai asupra credincioșilor, dar mai ales asupra regilor și regatelor... (Dar) din păcate, autoritatea bisericească e exprimată din ce în ce mai mult în termeni juridici și începe să se instaureze juridismul. Biserica este egală cu clerul în general, apoi numai cu ierarhia, uneori termenul fiind

21. *Catehismul explicat. Credința și viața creștină*, Arhiepiscopia Romano-Catolică, București, 1979, p. 172

22. Prof. Nicolae Chițescu, *op.cit.*, p. 799

23. Pr. Prof. Dr. Dumitru Popescu, *Ecleziologie Romano-Catolică*, p. 11

24. Pr. Isidor Martincă, *Scheme de teologie fundamentală*, Institutul Romano-Catolic «Sfânta Tereza», București, 1993, p. 92

25. *Ibidem*, p. 93

sinonim numai cu puterea centrală²⁶. Apoi, același teolog arată că datorită conciliarismului, Reformei, jansenismului, raționalismului, laicismului, absolutismului de stat, teologii sunt determinați să insiste pe primatul papal, „să insiste asupra Bisericii ca *Societate perfectă*, concept atât de juridic și de unilateral... (și care face ca) până la Conciliul II Vatican eclesiologia să rămână, deci, axată pe autoritate: a crede în Biserică înseamnă a-i accepta autoritatea... Chiar și Conciliul I Vatican, unde a ajuns noțiunea de Biserică – Trup al lui Hristos, episcopii au refuzat schema ce le-a fost propusă, noțiunea de Trup al lui Hristos părăndu-li-se prea obscură, imprecisă și metaforică. Trăsăturile imaginii Bisericii lăsate de Conciliul Vatican I: a) în centrul eclesiologiei rămâne autoritatea; b) prioritatea dată instituției, aspectul ei social; c) orientarea sa ierarhică, clericală²⁷.

Deci, concluzia este că papii au luptat pentru păstrarea ortodoxiei și catolicității Bisericii, pentru promovarea romanității creștine autentice a perioadei de aur (secolele III-IV), dar obligați de factori „pământești, lumești”, au căzut în juridism, pierzând unitatea cu Domnul și unitatea harică a Bisericii.

Dar, dacă au fost papi care au apărut romanitatea una, au fost însă și papi care, uniți cu împărații franco-germani, au căutat să distrugă adevărata romanitate, credința autentică păstrată și în Răsărit și în Apus în secolele III-IV. „A fost o întreagă ofensivă franco-germană împotriva scaunului ortodox al Romei, căreia s-au opus romanii Romei celei Vechi și celei Noi²⁸. În această înclăștare a învins în final partida papilor franco-germani, care nu au fost obligați de stat, raționalism, laicism, etc. să treacă pe juridism, ci ei înșiși au fost promotorii raționalismului, laicismului, păgânismului franco-german. Deci această perspectivă, a unor teologi ortodocși, „lupta politică și teologică a Romanilor răsăriteni, din epoca Cruciadelor și a Umanismului secolelor XIV-XV, este încununată de Sfinții Grigorie Palama și Marcu al Efesului, care s-au înfățișat drept campionii tradiției ortodoxe în fața teologiei speculative orgolioase a franco-germanilor scolastici, întemeiată pe rațiune și imaginație... iar papalitatea se prezintă ca insulă feudală în mijlocul lumii moderne, de a salva „infaibilitatea” omului european și

26. *Ibidem*

27. *Ibidem*

28. Prea Sfințitul Phitios, Arhimandritul Philarite, Părintele Patric, *Noul Catehism Catolic contra credinței Sfinților Părinți. Un răspuns ortodox*, în românește de Marilena Rusu, Editura Deisis, Sibiu, 1994, p. 136

de a împiedica reîntoarcerea Occidentului franco-germanizat la teologia romanică a ortodocșilor, care a fost timp de veacuri teologia înaintașilor și strămoșilor lor galo-romani, italo-romani, hispano-romani”²⁹.

Indiferent care sunt punctele de vedere, important este că, atât teologii ortodocși, cât și cei catolici constată că Biserica Romano-Catolică nu a mai păstrat relația strânsă, intimă cu Domnul Iisus Hristos, ci s-a transformat într-o societate care și-a păstrat unitatea prin juridism, autoritate, primat și infaibilitate papală, toate, tot atâtea aspecte negative, pe care Conciliul II Vatican a căutat să le îndrepte.

Care este însă situația actuală, prin Conciliul II Vatican? Deoarece secole de-a rândul, așa cum spune teologul catolic Isidor Martincă, „tratatele despre Biserică erau elaborate după obișnuita schema sociologică potrivit căreia orice comunitate de oameni are nevoie de conducători, punându-se accentul pe instituția vizibilă și doar manualele mai noi adaugă un capitol sau două despre Biserică – Trup mistic al lui Hristos³⁰, de aceea papa Paul al VI-lea, la Conciliul II Vatican a spus: „Biserica trebuie, în sfârșit, să-și dea o definiție mult mai conformă cu natura sa”³¹.

Având aceste motivații, Catehismul Bisericii Catolice vorbește despre „Misterul sacru al Unității Bisericii”³² și arată că Biserica este una datorită izvorului său: Supremul model și principiul acestui mister este unitatea în Treimea persoanelor, a unicului Dumnezeu, Tatăl și Fiul în Duhul Sfânt. Biserica este una prin Întemeietorul său. Căci Fiul întrupat i-a împăcat pe toți oamenii cu Dumnezeu prin Crucea Sa și a restabilit unitatea tuturor într-un singur popor și într-un singur trup. Biserica este una prin sufletul său: Duhul Sfânt care locuiește în cei ce cred, care umple și conduce întreaga Biserică, înfăptuiește acea minunată comuniune a credincioșilor și îi unește atât de intim pe toți în Hristos încât este Principiul unității Bisericii. Deci, „faptul de a fi una ține de însăși esența Bisericii”³³. Apoi, alături unitatea cu diversitatea: „De la început, această Biserică *una* se prezintă totuși cu o mare diversitate ce provine atât din varietatea darurilor lui Dumnezeu

29. *Ibidem*, p. 139

30. Isidor Martincă, *op. cit.*, p. 92

31. *Ibidem*

32. *Catehismul Bisericii Catolice*, p. 186

33. *Ibidem*

cât și din multitudinea persoanelor care le primesc³⁴. Arătând că legătura dragostei, este legătura desăvârșirii, prezintă în continuare legăturile vizibile ale comuniunii: unitatea de credință, celebrarea comună a cultului și succesiunea apostolică prin sacramentul Preoției, după care urmează alineatul 816, care spune: „Biserica unică a lui Hristos este aceea pe care Mântuitorul nostru, după învierea Sa, a încredințat-o lui Petru pentru a o păstori, dându-i acestuia și celorlalți apostoli misiunea de a o răspândi și călăuzi (...). Această Biserică, orânduită și organizată în această lume ca societate, subzistă în Biserica Catolică, cărmuită de succesorul lui Petru și de episcopii în comuniune cu el”³⁵. Dar dacă punem definiția dată Bisericii de Bellarmine (citată mai sus) și cea dată în alineatul 816 al Catehismului vedem că schimbările sunt nesemnificative.

Pe lângă aceasta, se vede din alineatul 816 că unitatea Bisericii este în mod exagerat axată pe papă. De asemenea se afirmă despre papă că este „principiu și temelie perpetuă și vizibilă a unității în credință”³⁶. Dar „afirmația conciliară, potrivit căreia papa ar fi temelia credinței, se află în opoziție cu învățătura Bisericii neîmpărțite și are caracter absurd...Din punct de vedere ortodox, nu se zidește credința pe Petru, ci Petru pe credință”³⁷. Mai mult, „papa este și principiu și temelie perpetuă și vizibilă a unității în comuniune”³⁸. În loc să țină legătura strânsă între Hristos și Biserică prin energiile necreate ale Duhului Sfânt, care creează adevărata comuniune între credincioși și între credincioși și Biserica, teologia catolică fundamentează o comuniune juridică, fundamentată pe puterea jurisdicțională a papei, care în mod greșit, prin actele pseudo-isidoriene, este interpretată ca fiind de drept divin și are caracter universal.

Deci, prin Conciliul II Vatican se caută revenirea la o Biserică una, care să fie într-o relație intimă cu Hristos. Este un drum lung și anevoios, un drum pe care teologia ortodoxă nu trebuie să-l facă, deoarece ea a ținut legătura intimă între Hristos și Biserică. Pentru a înțelege mai bine drumul pe care trebuie să-l facă teologia catolică este suficient să punem alături definiția lui Bellarmine despre Biserică (care am văzut că este practic reluată

34. *Ibidem*, p. 187

35. *Ibidem*

36. Pr. Prof. Dr. Dumitru Popescu, *Ecleziologie Romano-Catolică*, p. 55

37. *Ibidem*, p. 61

38. *Ibidem*, p. 55

în alineatul 816 al catehismului Bisericii Catolice) și cea dată de Macarie Bisericii: „Biserica este societatea credincioșilor ortodocși, botezați în Iisus Hristos, întemeiată de Hristos nemijlocit și prin apostolii săi, înviorată iarăși prin El și condusă la viața eternă, văzut, prin păstori spirituali, prin învățământ, celebrarea sfintelor oficii și administrare, și, totodată, nevăzut, prin mijlocul harului atotputernic al celui Prea-Înalt³⁹.

IV. Concluzii

În conformitate cu învățăturile Sfinților Părinți, Biserica ne arată că nu există unitate fără diversitate și nici diversitate fără unitate. Așa cum la nivelul Treimii, Dumnezeu este deodată Unul și Întreit, tot așa la nivelul Bisericii unitatea și diversitatea constituie expresia aceleiași realități. Pe acest fundament al comuniunii și iubirii se întemeiază și organizarea sinodală a Bisericii Ortodoxe. După modelul Treimii mai presus de fire în care persoanele divine există una prin alta, unitatea și diversitatea mădulelor ce alcătuiesc trupul lui Hristos se afirmă reciproc spre creșterea tuturor și a fiecăruia în parte.

Așa cum am putut vedea, prin Conciliul II Vatican, teologia catolică face un pas spre adevărata înțelegere a Bisericii Una, înțelegere păstrată cu sfințenie în Biserica Ortodoxă, care, așa cum recunosc și teologii catolici, fiind profund legata de stilul de gândire al Marilor Părinți orientali, ea a menținut viu sensul tradiției, raportul cu liturgia și dimensiunea de rugăciune a activității teologice. Prin dialogul ecumenic, patrimoniul Bisericii Ortodoxe a fost pus la dispoziția celorlalte tradiții ecleziale, contribuind mult la reînnoirea teologiei și spiritualității contemporane.



39. Dr. Vasile Suciu, *op.cit.*, p. 47



CUVÂNTUL CARE ZIDEȘTE

RUGĂCIUNEA DIN GHETSIMANI – MODEL DE EXISTENȚĂ PERSONALĂ ÎNTRU ASEMĂNAREA LUI HRISTOS

Pr. Drd. Nicolae Crețu

Rugăciunea și Veșnicia sunt unite în opera părintelui Sofronie (Saharov) de la Essex, de cele mai dese ori sub aspectul persoanei. Rugăciunea dă glas veșniciei prin persoana Fiului lui Dumnezeu Care s-a coborât la oameni în trup. Descoperirea lui Dumnezeu care s-a făcut în Hristos, a revelat caracterul personal al lui Dumnezeu, dar și caracterul personal, ipostatic al omului, pentru că dialogul înseamnă egalitate la un anumit nivel, iar acest nivel este cu siguranță nivelul persoanei.

Dacă până la acest capitol din lucrare, am urmărit redarea celor mai importante momente din lucrarea de mântuire și îndumnezeire a lui Iisus Hristos, în capitolul de față ne propunem să arătăm care este impactul rugăciunii în planul dezvoltării caracterului personal al omului după chipul Creatorului Său, dar și al Mântuitorului și Îndumnezeitorului condiției umane. Toată teologia părintelui Sofronie este axată pe afirmarea teologică a aspectelor vieții ipostatice în Persoana lui Iisus Hristos, care au legătură cu viața omului, așa cum și sfântul Grigorie Palama a reușit să unească într-o exprimare teologică, isihasmul și asceza dându-le un veșmânt teologic.

Dacă proverbul latin susține că „nomen est omen” (sau „numele reprezintă omul”), acest fapt ne ajută să înțelegem că în concepția personalistă a părintelui Sofronie, Numele de Iisus are o semnificație ontologică, din moment ce îl pune pe om într-o legătură indisolubilă, cu Cel care îl poartă și care reprezintă principiul unificator al întregului neam omenesc și cu modelul ipostatic veșnic al omului.

Acest nume cuprinde în sine o dublă putere dumnezeiască

manifestată în simțirea sau perceperea lui Dumnezeu și în simțirea Lui: „În Nume este cuprinsă o dublă putere: pe de o parte, simțirea Dumnezeului viu, pe de alta – cunoașterea despre El”¹.

Dacă în Vechiul Testament Dumnezeu s-a arătat oamenilor ca fiind personal și singurul care ființează de sine stătător în momentul în care i s-a descoperit lui Moise: „Eu Sunt Cel Ce Sunt”, dat cu atribute încă necunoscute², fapt care a reprezentat un moment de cotitură în istoria omenirii, în Noul Testament omul primește în cadrul Întrupării lui Hristos deplina Revelație a conținutului ipostatic de viață trinitar, fapt care a lărgit înțelegerea conținutului chipului lui Dumnezeu din om, și i-a deschis omului posibilitatea de a se vedea la un nivel mult mai înalt decât o făcuse după căderea lui Adam din Rai.

Părintele Sofronie folosește o împărțire a momentului revelării principiului ipostatic în om în două etape:

revelația primită de oameni pe Sinai, dată lui Moise prorocul și

revelația lui Iisus Hristos de pe Tabor și cea din pogorârea Duhului Sfânt, care au descoperit omului taina Sfintei Treimi, existența ipostatică, personală a lui Dumnezeu.

Părintele ține să remarce că și până în prezent omenirea n-a perceput în totalitate cuprinsul revelației de pe Sinai, dar mai ales cea de pe Tabor și din pogorârea Duhului Sfânt, deși ne aflăm la o distanță considerabilă de câteva zeci de secole de aceste momente. Revelația lui Hristos a fost deplină, însă implicațiile ei asupra existenței umane n-au fost fructificate până la nivelul necesar, fapt care ne arată că teologia ortodoxă nu și-a epuizat resursele, iar teologii au loc de creativitate, dar de una venită din descoperire duhovnicească, vie.

Îndrăgostit de Veșnicie și de rugăciune încă din copilărie, părintele Sofronie pare să fi găsit puntea sau podul de legătură ontologic, dintre om și Dumnezeu, care îi leagă nedespărțit pe cei doi, acest pod este Numele lui Iisus³, care în mod larg revelează cum este Dumnezeu în planul ființării

1. Arhim. Sofronie, *О молитве* (Despre rugăciune), Ediția a III-a, Serghiev Posad, 2003, p. 146.

2. Ibidem, p. 145.

3. Urmând sfântului Dimitrie al Rostovului, părintelui Ilarion Troițky și ierom. Antonie Bulatovici, părintele Sofronie afirmă existența numelui lui *Iisus* înainte de creație, ca urmare a revelației dumnezeiești și nu ca rezultat al inteligenței umane. Ca și părintele Seghei Bulgakov, părintele Sofronie subliniază caracterul universal, metacosmic al acestui

Sale treimice, iar în sens soteriologic îl descoperă pe Cel care îl mântuiește pe om și îmbogățește conținutul noțiunii de Om, „Fiul Omului”, Domnul Iisus Hristos. „Numele lui Iisus s-a făcut un pod veșnic care ne leagă pe noi ontologic de Dânsul, reprezentând canalul, prin care la noi vin fluxurile puterii dumnezeiești.”⁴

Momentul mântuitor și extrem de important pe care vine să-l reafirme părintele Sofronie, pe urmele înaintașilor săi în teologie, este rugăciunea din Ghetsimani, rugăciunea lui Iisus Hristos care l-a cuprins în sine pe întregul Adam, prin asumarea de către Hristos a păcatului neamului omenesc și care ne arată direcția de dezvoltare ipostatică a omului și dimensiunea de viață ipostatică pe care trebuie s-o atingă.

Christos Yannaras susține că în tradiția semitică, numele nu este doar apelativul acordat unei ființe sau existențe, ci este și expresia *ipostasului* lor și mai mult ca atât, este manifestarea unei alterități personale. „Revelarea numelui înseamnă o comuniune și o relație cu persoana care își manifestă numele, o posibilitate de a face cunoștință cu ființa ei.”⁵

După cum vedem în cadrul teologiei părintelui Sofronie, această comuniune ipostatică dintre firea omenească și cea dumnezeiască în cadrul ipostasului lui Iisus Hristos s-a săvârșit și sub aspectul dialogic, al rugăciunii. Numele de Iisus devine un reper al relației ipostatice veșnice dintre om și Dumnezeu, care va rămâne și în veacul viitor, ca garanție a unirii veșnice dintre Dumnezeu și om.

Rugăciunea este expresia existențială a omului, este vorbire nemijlocită cu Dumnezeu, dar și expresia credinței în Dumnezeu. Ea își are temeiul în descoperirea lui Dumnezeu ca Persoană pe Sinai și Tabor, dar și în Ghetsimani și atunci când Absolutul nu este perceput ca fiind

nume” Părintele Bulgakov și părintele Sofronie se deosebesc totuși în cadrul disputei pe seama numelor lui Dumnezeu, în următoarea privință: părintele Sofronie nu numește drept Dumnezeu numele lui Dumnezeu, deoarece el identifică numele Lui cu energiile necreate, pe care le numește „dumnezeire”, și nu consideră numele lui Dumnezeu superior icoanei și nu-l identifică cu lumina taborică, deoarece și icoana poate mijloci venirea luminii dumnezeiești. Ambii teologi converg în faptul că între Dumnezeu și numele Său există o legătură ontologică și că acest nume este energie dumnezeiască, receptor al prezenței lui Dumnezeu Arhiepiscopul Ilarion Alfeiev, *L'Onomatodoxie apres la controverse onomatodoxe*, în „Buisson Ardent”, nr. 10, 2004, p. 169.

4. Arhim. Sofronie, *op. cit.*, p. 157.

5. Christos Yannaras, *Libertatea moralei*, trad. Mihai Cantuniari, Editura Anastasia, 2004, p. 51.

personal, este evident că orice spiritualitate cu toate metodele pe care le utilizează (post rugăciune, asceză etc), fie budismul, fie hinduismul, fie alte religii istorice nu pot să-l conducă pe om la ținta existenței sale pământești, nu-i pot oferi desăvârșirea ultimă din cauza prototipului greșit înțeles: „Eu m-am oprit asupra înțelegerii dogmatice a rugăciunii Numelui lui Iisus într-o măsură semnificativă, pentru că în decursul ultimelor decenii, de multe ori mi s-a întâmplat să mă întâlnesc cu viziunii deformate asupra practicii acestei rugăciune. Cele mai nepermise sunt amestecarea ei cu yoga, cu budismul și chiar cu „meditația transcendentă”, și altele asemănătoare acestora. Diferența radicală a tuturor acestor abateri cu creștinismul, constă în aceea că la baza vieții noastre stă Revelația despre Dumnezeu Personal: Eu Sunt...”⁶

Rugăciunea în creștinism este profund personală, nelăsându-l pe om să cadă într-o tendință de auto-îndumnezeire, menținându-l în hotarele ipostatice, și oprind orice pornire individualistă a omului. „O concepție trans-personală dă naștere unei asceze impersonale.”⁷ Însă când se vorbește despre o ascetică impersonală, este necesar de afirmat că aceasta i-a adus pe mulți la cercetarea începutului dumnezeiesc în însăși natura omului; la tendința de auto-îndumnezeire, auto-îndumnezeirea fiind rădăcina căderii omului întâi zidit.

Rugăciunea este un aspect fundamental al unirii existențiale cu Dumnezeu, o nesfârșită creație, un act „supranatural” pentru lumea noastră, prin care omul devine împreună lucrător cu Dumnezeu, la afirmarea sa ca persoană. Prin rugăciune, ca mod de comuniune cu Dumnezeu, omul își reface potențialul ipostatic, sădit în el de Dumnezeu și își redescoperă libertatea și Modelul său veșnic – Iisus Hristos. Prin rugăciune omul trăiește în planul dumnezeiesc de viață, stă practic în fața lui Dumnezeu față către Față.⁸

„Tradiția isihastă, scrie teologul John Meyendorff, a îmbrăcat de-a lungul secolelor forme diferite, dar a rămas unitară în inspirația ei fundamentală: în Hristos, omul își regăsește destinul primar, își readaptează

6. Arhim. Sofronie, *op. cit.*, p. 163.

7. *Ibidem*, p. 163.

8. *Idem*, *Таинство христианской жизни* (Taina vieții creștine), Moscova, 2009, p. 121-122.

existența după Modelul divin, redescoperă libertatea adevărată”⁹.

Că revelarea Numelui lui Dumnezeu a avut un caracter progresiv, treptat vedem și în momentul luptei lui Iacov cu îngerul Domnului, acestuia dintâi i se spune: „Dar despre Numele Meu nu întreba, fiindcă este minunat și tu încă nu ești capabil să-l primești pe El. Și totuși tu ești binecuvântat”¹⁰. Numele are prin urmare sens de prezență vie a celui chemat, legătură indestructibilă cu cel desemnat. Deși Dumnezeu este mai presus de lume și de orice Nume, El găsește de cuviință să se descopere omului sub o mulțime de nume: „Cel, Care este mai presus de orice Nume în Ființa Sa, se descoperă ființelor raționale celor create „după chip” în mulțimea numelor: Veșnic, Atotștiutor, Atotputernic, Atotțiitor; Lumină, Viață, Frumusețe, Înțelepciune, Bunătate, Adevăr, Iubire; Drept, Mântuitor, Sfânt.”¹¹

Toate aceste nume pot fi atribuite pe rând fiecărei din cele Trei Ipostasuri ale Sfintei Treimi. În ce privește Numele „Domnul”, el se referă simultan la toate trei Persoane Dumnezeiești și împreună slujește ca Nume propriu al fiecăreia dintre cele trei Persoane. Același lucru poate fi exprimat și despre Numele Iisus – adică Dumnezeu Mântuitorul, care a câștigat acest Nume „care este mai presus de orice nume”. Dar atunci când el este folosit în cadrul rugăciunii, el se referă în mod strict la Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu și cea de-a doua Persoană a Sfintei Treimi.¹²

Toate Numele lui Dumnezeu nu reprezintă o putere magică, dar rostirea lor în duhul adevărului de credință mărturisit, și în stare de frică de Dumnezeu, de evlavie și dragoste – într-adevăr îl fac prezent pe Dumnezeu împreună cu Numele Lui.”¹³

Arhimandritul Sofronie acordă o deosebită importanță rugăciunii din Ghetsimani, deoarece Ghetsimani este locul în care Domnul Iisus Hristos a cuprins întreaga omenire în dragostea Sa dumnezeiască, în fluxul unei rugăciuni ipostatice atotcuprinzătoare: „Iubirea pentru toți, de asemenea pentru cei păcătoși, este consecința rugăciunii „ipostatice”, pe seama căreia părintele Sofronie iubea atât de mult să vorbească: „Hristos –

9. John Meyendorf, *Hristos în gândirea creștină răsăriteană*, trad. Pr. Prof. Nicolai Buga, Editura IBMBOR, București, 1997, p. 137.

10. Arhim. Sofronie, *O molitve*, p. 150.

11. *Ibidem*, p. 152.

12. *Ibidem*, p. 155.

13. *Ibidem*, p. 158.

spune arhimandritul Sofronie -, a inclus întregul neam omenesc în această rugăciune, de la Adam cel dintâi, până la cel din urmă om ce se va naște din femeie”¹⁴

Părintele Sofronie folosește în cadrul concepției teologice despre rugăciunea din Ghetsimani două aspecte fundamentale ale acestei rugăciunii:

- 1) rugăciunea din Ghetsimani ca moment mântuitor, și
- 2) ca expresie ipostatică, model de existență personală.

I. 1. Rugăciunea Din Ghetsimani - Moment Mântuitor

Arhimandritul Sofronie consideră rugăciunea din Ghetsimani moment mântuitor, nu mai puțin important decât Golgota și cea mai neprețuită revelație despre Dumnezeu și om. Patimile lui Hristos și moartea Sa sunt o continuare/completare a agoniei din Ghetsimani, acest fapt trebuie înțeles în sensul disponibilității de jertfă a firii omenești a lui Hristos, iar jertfa de pe Golgota ca moment al plinirii acestei disponibilități.

El nu urmărește să schimbe conținutul dogmaticii ortodoxe, în sensul schimbării axei acesteia, centrată în lucrarea de mântuire săvârșită de Domnul Iisus Hristos, de pe Răstignire pe momentul rugăciunii arhieresti din grădina Ghetsimani, dar vrea să valorifice un eveniment, care ne poate ajuta să înțelegem conținutul personal al lui Dumnezeu și al nostru, pentru a ajunge în final să înțelegem cât mai desăvârșit, îndumnezeirea noastră în Hristos.

Experiența vieții monahale, centrată pe rugăciunea lui Iisus sau rugăciunea inimii, viața ascetică și duhovnicească a persoanei își găsește justificarea în rugăciunea din Ghetsimani. Afirmând că smerenia sau chenoza este atribut al iubirii dumnezeiești părintele Sofronie, găsește ca punct de sprijin rugăciunea din Ghetsimani, punând-o în legătură cu jertfa de pe Cruce. Rugăciunea nu este doar expresia spiritualității ortodoxe, ea este și expresia antropologiei hristologice.

Dar pentru a înțelege mai bine poziția arhimandritului Sofronie privitor la rugăciunea din Ghetsimani se impune să facem o prezentare succintă a concepției mitropolitului Antonie Hrapovițki dar și al altor teologi ortodocși, în privința rugăciunii din Ghetsimani, pentru a vedea în

14. Arhim. Sofronie, *Rugăciunea – experiența Vieții Veșnice*, trad. diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2001, p. 107.

același timp similitudinile dintre ei, dar și deosebirile.

Unul dintre înaintașii părintelui Sofronie care i-a oferit perspectiva unei viziuni mai înalte a rugăciunii din Ghetsimani este mitr. Antonie Hrapovițki, cel care în anul 1917, lansa celebra sa carte *Dogma Răscumpărării*, o carte care a provocat o polemică aprinsă și multe controverse în rândul teologilor, pe motiv că mitr. Antonie dădea o interpretare îndrăzneată unui moment cum a fost rugăciunea arhierescă a Mântuitorului din grădina Ghetsimani. Acesta susținea că este nepermis să gândim că în Ghetsimani, Iisus Hristos era cuprins de frica de moarte, ci că starea de agonie a lui Hristos se datora iubirii compătimitoare pe care o simțea El pentru neamul omenesc și a cărui durere și suferință a simțit-o atunci.¹⁵ Excesul mitr. Antonie venea din faptul că lăsa într-un fel în umbră Jertfa de pe Crucea Golgotei, că o subestima. Oponenții săi criticându-l în această privință, pentru o poziție neconformă cu tradiția patristică.

Poziția mitr. Antonie în privința rugăciunii din Ghetsimani trebuie înțeleasă în contextul în care s-a lansat. Întâi de toate se cunoaște că a fost lansată în cadrul evenimentelor care cutremurau atunci Rusia, care a trebuit să iasă din primul război mondial și să intre într-un alt război fratricid intern. Cartea *Dogma Răscumpărării* a fost lansată în cadrul unei polemici mai vechi, între susținătorii teologiei scolastice și reprezentanții noi ai teologiei care militau pentru revenirea la sfinții părinți, nu doar în duhovnicie sau spiritualitate, dar și în teologie. Printre teologii anti-scolastici s-a situat și mitr. Antonie, figură celebră a timpului său, un teolog curajos, ierarh, rector al mai multor academii teologice din Rusia, care era vădit deranjat de viziunea juridică a teologiei scolastice privind dogma Răscumpărării, fapt pentru care a scris *Dogma Răscumpărării*, încercând să arate că în Ghetsimani a fost asumat de Iisus Hristos păcatul întregii omenirii, fapt care l-a făcut să se roage cu picături de sânge. În elanul său mitr. Antonie urmărea probabil mutarea accentului de pe aspectul juridic, exterior al Jertfei de pe Golgota și introducerea aspectul ontologic, interior al acestei jertfe pentru Hristos, fapt care l-a făcut să dea atât de mare importanță rugăciunii din Ghetsimani, neglijată de teologia scolastică, proces în care a exagerat unele aspecte ale Răscumpărării.

Astăzi este evident că mitr. Antonie i-a revenit o misiune complexă de a deschide drumuri noi pentru teologia rusă, la începutul secolului XX.

15. Mitr. Antonie Hrapovițki, *Догмат Искупления*, Ediția a 3-a, Moscova, 2002, p. 60-62.

Mitr. Antonie a inspirat prin ideile sale pe mulți teologi din emigrație. Printre ei îl avem și pe sfântul Ioan Maximovici, care cu mult discernământ a știut ca teolog să valorifice multe din ideile acestuia, inclusiv și pe cea cu privire la rugăciunea din Ghetsimani, în care a văzut dragostea compătimitoare a lui Dumnezeu față de noi, susținând totuși în duhul tradiției patristice că frica lui Hristos de moarte a fost într-adevăr, fapt care confirmă adevărata umanitate a Lui.¹⁶

Un alt reprezentant de seamă al teologiei contemporane, care a împărtășit poziția mitr. Antonie este arhim. Iustin Popovici, sfânt canonizat recent și teolog sârb cu care se cunoștea și arhim. Sofronie și care recunoaște că în Ghetsimani, „în persoana lui Iisus Hristos firea omenească a ajuns la deplina conștientizare a groazei și a proprietății infernale a păcatului și a morții”¹⁷, pentru ca prin acceptare liberă firea omenească să dorească eliberarea de păcat și de moarte și pe Golgota prin glasul lui Iisus Hristos să ceară încetarea blestemului și întoarcerea privirii Tatălui Ceresc spre om.¹⁸

Mitr. Antonie Hrapovițki este așadar cel care deschide o nouă perspectivă, care sub aspect critic poate fi utilizată de teologia contemporană ortodoxă.

Arhimandritul Sofronie a fost și el inspirat de concepția mitr. Antonie, dar așa cum și sfântul Ioan Maximovici, a știut să fie selectiv, tot așa și el a folosit creativ ideile acestuia. Părintele Sofronie susține că în Ghetsimani, Iisus Hristos și-a arătat iubirea compătimitoare pentru neamul omenesc, doar că această iubire chenotică din Ghetsimani s-a încheiat pe Golgota prin cuvintele „Săvârșitu-s-a!”. Iubirea compătimitoare, sau „iadul iubirii” despre care vorbește el în care s-a cufundat Hristos în Ghetsimani, este importantă pentru dimensiunea ipostatică a mânturii firii omenești a Fiului lui Dumnezeu întrupat, această iubire „până la capăt” l-a restaurat pe om ca ipostas, persoană, a biruit frica de moarte a omului, l-a învățat pe om iubirea de vrăjmași, ca mod de dobândire a unității neamului omenesc.

16. Pr. Serafim Rose, Sfântul Ioan Maximovici și influența apuseană, în http://teologie.do.am/publ/sfaturi_duhovnicesti/pr_serafim_rose_sfantul_ioan_maximovici_si_influenta_apuseana/7-1-0-1805, adăugat din 2011-01-14. Articol publicat și în revista "The Orthodox Word", Nr. 175-176, Anul 1994, p. 142-158 și în Glasul Bisericii pe 2007 nr. 1-3.

17. Cuviosul Iustin Popovici, *Собрание творений преподобного Иустина (Поповича)*, Volumul III, Editura Palomnik, Moscova, 2006, p. 90.

18. *Ibidem*, p. 92.

Starea de agonie lui Iisus Hristos în Ghetsimani din perspectiva firii omenești este văzută de arhimandritul Sofronie și din perspectiva conceptului de părăsire a lui Dumnezeu, de ascundere a Feței de către Dumnezeu omului, lăsat să aleagă liber jertfa sau condiția păcătoasă, între realitatea ipostatică și cea individualistă, stare care a culminat pe Golgota, când Iisus Hristos a rostit cuvintele „Dumnezeul Meu, Dumnezeul Meu, pentru ce m-ai părăsit” (Matei 27, 46; Marcu 15, 34), un adevărat strigăt al omului însetat de Dumnezeu.

Într-adevăr rugăciunea din Ghetsimani a lui Hristos, descoperă iubirea chenotică a lui Dumnezeu, iubire „până la capăt” pentru mântuirea neamului omenesc. „A te ruga pentru oameni înseamnă să verși sânge”¹⁹, spunea Cuviosul Siluan Athonitul. Domnul Iisus Hristos s-a rugat în Ghetsimani pentru întreg neamul omenesc, până la sudori de sânge. Aceste sudori de sânge, nu sunt doar consecința fricii lui Hristos în fața morții și a suferințelor, ci și durerea pentru întreg neamul omenesc robit păcatului. Într-o asemenea stare de rugăciune și-a trăit și părintele Sofronie viața, cuprinzând în sine lumea cu toate neajunsurile ei, viețile celor care i-au fost încredințați să-i fie fii duhovnicești etc. Ghetsimani apar ca o „jertfă lăuntrică” cu valoare mântuitoare.

Superioritatea acestei jertfe la arhimandritul Sofronie, este dată de un alt episod biblic, cel al jertfirii de către patriarhul Avraam a unicului său fiu Isaac. Atunci când patriarhul Avraam își arătase în fața lui Dumnezeu disponibilitatea de a-și jertfi unicul fiu, n-a mai fost necesară jertfa externă.

Hristos s-a jertfit și El lăuntric în grădina Ghetsimani, iar Crucea n-a fost decât încununarea jertfei lăuntrice, ca să se descopere și în exterior taina nepătrunsă a Răscumpărării Sale: „Domnul a săvârșit interior jertfa Sa în Ghetsimani, dat Lui, pentru „LUCRUL” (Ioan 17, 4) pe care trebuia să-l săvârșească „până la sfârșit” și exterior altfel n-ar fi atins „Taina Răscumpărării.”²⁰ Încununarea exterioară a jertfei pe Golgota, nu înseamnă nicidecum că suferințele lui Hristos au fost doar de aparență, sau de spectacol, ci suferințele de pe Golgota au fost o continuare firească a hotărârii lui Hristos, cu voia sa liberă omenească, să se jertfească din iubire pentru neamul omenesc și în același timp o continuare/completare a agoniei

19. Arhim. Sofronie, *Старец Силуан* (Starețul Siluan), ediția a III-a, Editura „Palomnic”, Moscova, 2002, p. 62.

20. Idem, *Видеть Бога как Он Есть*, (Vom vedea pe Dumnezeu așa cum Este), ediția a III-a îndreptată, Moscova, 2006, p. 292.

din Ghetsimani.

Chenoza lui Hristos s-a încheiat pe Golgota prin cuvintele: „savârșitu-s-a!” (In 19, 30), dar rugăciunea din Ghetsimani rămâne în continuare model pentru omul ipostas în aspirația sa de îndumnezeire în har: „Când adaptăm rugăciunea din Ghetsimani și ne rugăm pentru toată lumea, atunci se naște persoana, se descoperă persoana din noi”²¹.

După chipul lui Hristos, care s-a rugat în Ghetsimani pentru viața și mântuirea a toată lumea, înainte de a urca pe Golgota și omul care primește darul iubirii Lui, poate să se roage pentru toată lumea ca pentru sine, împlinind acea poruncă dumnezeiască, a iubirii aproapelui, pentru că așa cum spunea Cuviosul Siluan Athonitul, „fratele nostru e viața noastră.”²²

Asemănarea omului cu Dumnezeu, este dată așadar de împlinirea rugăciunii arhieresti din Ghetsimani a lui Iisus Hristos către Tatăl: „Voiesc ca acolo unde sunt Eu, să fie și ei cu Mine” (In. 12, 26), iar semnele desăvârșirii în Hristos pentru omul creștin în hotarele lumii sunt: „rugăciunea, asemănarea rugăciunii din Ghetsimani a lui Hristos, și moartea, asemănătoarei celei de pe Golgota.”²³

Cel mai autentic mediu de înțelegere al acestei rugăciunii din grădina Ghetsimani este cadrul liturgic, în care se descoperă și chenoza lui Hristos și dragostea jertfelnică a lui Dumnezeu pentru om. Părintele Sofronie iubea să liturghisească, iar din mărturiile celor care slujeau împreună cu El se știe că părea de multe ori răpit în alt plan de existență, trăia liturghia anume în acest duh al rugăciunii din Ghetsimani și a jertfei de pe Golgota.

I. 2. „Rugăciunea Ipostatică”

Însă rugăciunea din Ghetsimani mai este importantă și prin faptul că revelează atot-desăvârșirea lui Dumnezeu, dar și imaginea atot-desăvârșită a omului. Ea este expresia ipostatică a Dumnezeu – Omului Hristos, Model de existență personală.

Arhimandritul Sofronie numește rugăciunea din Ghetsimani în dese rânduri drept „rugăciunea ipostatică”, cu precădere în ultimii ani de viață, evidențiind de fapt că această rugăciune, care a fost adusă de Hristos pentru

21. Mitr. Hierotheos Vlachos, *Cunosc un om în Hristos: părintele Sofronie de la Essex*, Editura Sophia, București, 2011, p. 295.

22. Arhim. Sofronie, *Старец Силуан*, p. 53.

23. Idem, *Видеть Бога как Он Есть*, p. 266.

întreaga lume, aflată în robia păcatului, definește în modul cel mai sublim persoana și conținutul de taină al acesteia, iubirea. Prefera să o numească „rugăciune ipostatică” și nu personală pentru că spune el, în Occident această noțiune de persoană nefiind definită suficient, este confundată de teologia apuseană cu ființa sau natura divină ipostatică: „Rugăciunea trebuie să se facă în mod personal, ipostatic. Nu spunem o rugăciune personală, ci rugăciune ipostatică. Sfinții Părinți au găsit cuvântul ipostas. Vesticii nu pot să-l tâlcuiască și îl confundă cu ființa, cu natura. Să folosim mai mult termenul ipostas decât persoană, deoarece persoana poate să fie interpretată și psihologic”²⁴ Din aceasta vedem că părintele nu contestă noțiunea de persoană, dar vrea să ofere o înțelegere clară și nu confuză, nu psihologică (după modelul augustinian), a acestei noțiuni, pentru ca să fie bine bine înțeleasă rugăciunea din grădina Ghetsimani și de către lumea occidentală.

Conflictul individ-persoană în opera părintelui, nu ține de natura ipostasului, dar de manifestarea în afară a acestuia, fie ca persoană fie ca individ. Iar atunci când rugăciunea omului are măcar o umbră de asemănare cu rugăciunea din Ghetsimani, el rupe legăturile propriei sale individualități și accede într-o nouă mod de existență, personal, după chipul lui Hristos. Acest mod de existență se naște în om în urma întâlnirii cu Dumnezeu. „În această întâlnire a omului cu Persoana lui Dumnezeu se actualizează în noi ceea ce la început nu era decât virtual: persoana. Stimulați de duhul rugăciunii pentru lumea întreagă, de a participa la rugăciunea Domnului din Ghetsimani, noi vedem (...) ridicându-se în interiorul nostru soarele spiritual al cărui nume este persoana. Este începutul în noi a unei noi forme de viață a ființei, cea nemuritoare. (...) Noi înțelegem nu superficial sau rațional, ci din străfundul ființei noastre.”²⁵

Asemănarea ipostatică a omului cu Dumnezeu implică toate manifestările personale ale acestuia: reacții, gânduri, comportament, dar și rugăciunea, iar rugăciunea este modul întoarcerii „ipostasului făcut către Ipostasul lui Dumnezeu”.²⁶ Condiția ipostatică a lui Dumnezeu și a omului face ca rugăciunea adreastă lui Dumnezeu să se facă „față către Față”, iar nu

24. Mitr. Hierotheos Vlachos, *op. cit.*, p. 325.

25. Arhim. Sofronie, *Mistica vederii lui Dumnezeu*, Editura Adonai, București, 1995, p.145.

26. Idem, *Nașterea întru Împărăția cea neclătită*, trad. Ierom Rafail Noica, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2003, p. 233.

ca o căutare supra-ipostatică. ²⁷

Acest moment coincide cu nașterea omului ca ipostas, după modelul lui Hristos. Omul devine din acest moment cu adevărat universal, depășind individualismul său și ajunge ipostas după chipul Ipostasului lui Hristos Dumnezeu.

Nașterea ipostatică a omului în rugăciune, după modelul celei din Ghetsiamni, implică o participare dinamică la lucrarea lui Hristos în lume. Această rugăciune, consideră arhimandritul Sofronie, este pentru om și co-participare cu Hristos la moartea lumii, dar și adevărata cale spre învierea ei. Prin rugăciunea ipostatică omul cuprinde în sine întreaga omenire, devenind împreună părtaș la lucrarea mântuitoare a lui Hristos.

Părintele Sofronie mărturisea că după vederea lui Hristos, pe care a avut-o Cuviosul Siluan, deși necărturar fiind și necunoscător al hartei lumii, a început totuși să se roage pentru întreaga lume, cu o rugăciune continuă și înflăcărată²⁸: „Rogu-mă Ție, Milostive Doamne, pentru toate popoarele pământului – să te cunoască pre Tine prin Duhul Sfânt”²⁹

În rugăciunea pentru întreaga lume se afirmă și calitatea omului de preot al creației, acea „preoție împărătească” (1 Pt. 2, 9; 2,5), la care este chemat încă din momentul creației.

Mitropolitul grec Ioannis Zizioulas, care l-a cunoscut personal pe părintele Sofronie și scrierile acestuia, spunea în această privință: „Iubirea pentru toți, de asemenea pentru păcătoși, este censecînța rugăciunii „ipostatice”, la care temă părintele Sofronie iubea atât de mult să vorbească, a rugăciunii lui Hristos din Ghetsimani. Această rugăciune la condus pe Hristos spre Cruce. El s-a dăruit lui Dumnezeu Tatăl în locul tuturor oamenilor, a tuturor celor păcătoși. Domnul se identifică cu toți cei păcătoși și îi prezintă lui Dumnezeu, în fața Tatălui Său. De aceeași manieră, suntem și noi, de asemenea chemați să nu excludem pe nimeni din dragostea noastră și din rugăciunea noastră și cu siguranță și pe vrăjmașii noștri”³⁰.

27. *Ibidem*, p. 232.

28. Arhimandritul Zaharia Zaharou, *Lărgiți și voi inimile voastre*, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2009, p. 30

29. Arhim. Sofronie, *Între iadul deznădejdiei și iadul smereniei*, traducere diac. Ioan I. Ică jr., ediția a IV-a, Editura Deisis, Sibiu, 2001, p. 58.

30. Mitr. Ioannis Zizioulas, *Celui a qui on remet peu, montre peu d'amour... (Luca 7, 36-50) (Celui care i se iartă puțin, puțin iubește... (Luca 7, 36-50))*, în „Buisson Ardent”, nr. 10, 2004, p. 7.

Gândul la moarte, spune arhimandritul Sofronie îl ajută pe om să-și asume tragedia istoriei umane și să înțeleagă taina Ghetsimanilor și a Golgotei.

Rugăciunea ipostatică a omului pentru întreaga lume este o încununare a rugăciunii curate. Ea implică și o pocăință desăvârșită: „Din experiența chinurilor iadului, trebuie să se nască rugăciunea pentru întreg neamul omenesc, ca pentru sine însuși..., unirea noastră duhovnicească cu el (neamul omenesc) primește caracter de realitate perceptibilă.”³¹ Ea înseamnă comuniune în patimi cu Hristos, o împreună-răstignire și nu în cele din urmă un dar al Duhului Sfânt³²

Dar cel mai important fapt este că această împreună pătimire are la bază concepția neamului omenesc ca a unui singur om, întregul Adam: „Existența întregului neam omenesc la originile sale și după natura lui este o unică Existență, un Om Unic. De aici mișcarea „firească” a duhului nostru pentru rugăciune pentru toți oamenii, pentru Întregul Adam, ca pentru sine însuși.”³³ Ea este în stare să refacă în om suflarea de viață, pe care am primit-o de la Dumnezeu în momentul creării³⁴.

Vederea mai clară a tragismului lumii, intervine atunci când rugăciunea ipostatică a omului, oricum n-ar fi, „va intra în fluxul de veacuri al rugăciunii din Ghetsimani a lui Hristos; când sunt rupte hotarele înguste ale individului, când este spart zidul timpului, când omului îi este dată experiența stării „eu sunt”.”³⁵ Părintele Sofronie evita folosirea cuvântului tragic în planul mântuirii, tragedia ține de individ. În planul personal poate exista dramatism însă nicidecum tragedie.

Viața ipostatică care vine în sufletul omului, nu-și are izvorul în natura omenească, ea este un dar neprețuit venit de Sus și reprezintă un început al existenței nepământești, nestricăcioase Rugăciunea ipostatică după modelul celei din Ghetsimani „devine atotcuprinzătoare, universală, cosmică.”³⁶

Părintele Sofronie îl dă drept exemplu de purtător al unei astfel de

31. Arhim. Sofronie, *О молитве*, p. 16.

32. *Ibidem*, p. 18.

33. *Ibidem*, p. 66.

34. *Ibidem*, p. 6.

35. *Ibidem*, p. 73.

36. *Ibidem*, p. 210.

rugăciuni pe Sfântul Serafim de Sarov, a cărui rugăciune pe piatră timp de o mie de zile a căpatat dimensiuni cosmice și care este lucrătoare și în prezent.³⁷

Omul este chemat prin rugăciune să-l facă prezent în viața sa și a lumii pe Iisus Hristos. Sfântul Petru Damaschin pe urmele Sfântului Ioan Gură de Aur, în învățăturile sale duhovnicești afirmă că prin toate faptele și virtuțile, în suflet vine rugăciunea curată, ceea ce echivalează cu „a se face sufletul și trupul, după puțină nepăcătoase, ca ale lui Hristos, și a avea pentru Hristos o minte care să înțeleagă, prin înțelepciunea Duhului, care este cunoștința lucrurilor dumnezeiești și omenești.”³⁸

Rugăciunea ipostatică este înțeleasă de părintele Sofronie și ca o punte de legătură între chenoza lui Hristos și îndumnezeirea firii omenești în Hristos.

Monahul aghiorit Teoclit Dionisiatul a afirmat despre părintele Sofronie că „dacă există astăzi un mare isihast care a trăit în adâncul viețuirii ortodoxe și care poate să-l redea în scris, comparându-l cu alte tradiții, acesta este părintele Sofronie”³⁹ și acest lucru îl afirma referindu-se nu la faptul că n-ar mai fi existat și alți isihasți care au văzut lumina necreată, sau la faptul că nu au mai vorbit despre rugăciune alți sfinți sau teologi înainte de dânsul, ci la faptul că calitățile lui intelectuale, educația lui, formația culturală îi permiteau să exprime în cuvinte și în veșmânt teologic descoperirile duhovnicești, deosebindu-le de „intelectualismul filosofic și de alte experiențe antropocentrice”⁴⁰. La fel cum în istoria patristică doar trei sfinți s-au învrednicit de titlul de teolog, chiar dacă mulți alți sfinți au avut și ei mari contribuții teologice, tot așa în comparație și părintele Sofronie a avut capacitatea de a fi purtătorul și transmițătorul unei înalte teologii.

Concepția despre rugăciune atât cea din grădina Ghetsimani cât și rugăciunea ipostatică după modelul lui Iisus Hristos, nu sunt privite ca niște tehnici, sau ca niște practici magice, așa cum sunt definite acestea în

37. Idem, *Cuvântări duhovnicești*, p. 217.

38. Sfântul Petru Damaschin, *Învățăături duhovnicești*, în „Filocalia”, vol. 5, ediția a II-a. traducere, introducere și note de pr. Dumitru Stăniloae, Editura Humanitas, București, 2001, p. 62.

39. Ierom. Nicolae Saharov, *Pregătirea teologică a părintelui Sofronie*, în revista „Mărturie ortodoxă”, vol. 75 din 2004. p. 40 apud Mitr. Hierotheos Vlachos, *op. cit.*, p. 20.

40. Mitr. Hierotheos Vlachos, *op. cit.*, p. 20

alte religii, ci ca o întâlnire a omului persoană cu Dumnezeu Persoană. Rugăciunea înseamnă ieșire din individualism, care înseamnă izolare, singurătate etc. În rugăciune omul nu știe ce este singurătatea, fie și dacă se află singur în pustie: „Omul-persoană nu cunoaște singurătatea încă și din cauza că în oricare pustiu n-ar fi, el se roagă pentru întreaga lume, fie că se află aceasta în suferințe sau în îndeplănire.”⁴¹

Arhimandritul Sofronie avertizează că orice îndeletnicire prematură cu anumite tehnici de rugăciune, o așa-zisă căutare a stărilor înalte, îl poate face pe creștinul începător să nu mai reușească să dobândească rugăciunea curată, să unească mintea cu inima, ducându-l la mutarea centrului de atenție din inimă în minte, la cunoaștere abstractă, erudiție și în cel mai rău caz la diferite boli psihice și mentale.⁴²

Datoria de a participa la această rugăciune o are fiecare om pentru că rugăciunea din grădina Ghetsimani ne-a vizat pe toți: „Nu pentru Sine s-a întristat în rugăciune Domnul până la sudoare de sânge, dar pentru pierzarea noastră.”⁴³

Rugăciunea ipostatică renaște lumea din cădere aducând-o în fața lui Dumnezeu unificată prin fiecare ipostas omenesc.



41. Arhim. Sofronie, *Видеть Бога как Он Есть*, p. 233.

42. Idem, *Таинство христианской жизни*, p. 125.

43. Idem, *Видеть Бога как Он Есть*, p. 291.



RAPORTUL DINTRE BISERICĂ ȘI LUME ÎN GÂNDIREA ORTODOXĂ ȘI CEA ROMANO-CATOLICĂ

Pr. Drd. **Cornel Ilie**

I. Introducere

Biserica este instituția divino-umană instituită în chip văzut în ziua Cincizecimii când, în urma pogorării Duhului Sfânt și a predicii Sfântului Apostol Petru în fața mulțimilor adunate, au fost botezați și s-au convertit la creștinism aproximativ trei mii de suflete. Prin acest eveniment a fost formată prima comunitate creștină din Ierusalim (Fapte II, 41). Pe lângă acest aspect de ordin istoric al Cincizecimii, putem vorbi și de un reper foarte important în cadrul iconomiei dumnezeiești. Cincizecimea are o importanță fundamentală atât pentru Biserică, în calitatea ei de instituție, cât și pentru misiunea Bisericii.

Cincizecimea constituie o experiență fundamentală a creștinismului primar, care i-a transformat pe ucenicii Mântuitorului din următori descurajați și ascultători puțin perspicaci, în martori bucușoși ai învierii și vestitori curajoși ai mesajului Său. Pentru comunitatea primară, marele eveniment al Cincizecimii a fost de o importanță capitală prin revărsarea Duhului Sfânt peste toți, fapt care a făcut rodnică lucrarea mântuitoare a lui Iisus pentru toți cei care au crezut în El. Pe de altă parte, puterea Duhului dăruită Apostolilor la Cincizecime n-a fost numai un botez, ci a constituit o adevărată consacrare a lor, constituindu-i slujitori ai Evangheliei.

II. Biserica și lumea în învățătura ortodoxă

Teologia ortodoxă, susținând că Domnul este Logosul, este Rațiunea supremă, este Logosul creator, susține raționalitatea, baza rațională a

universului. Această raționalitate interioară este pusă în mișcare de energiile necreate ale Duhului Sfânt, Care, datorită smereniei Ipostasului dumnezeiesc devenit și ipostasul firii umane, trece aceste energii spre a transfigura firea Sa umană și de aici mai departe asupra Bisericii. Dar acțiunea este asupra întregului Univers. Nimic nu lucrează autonom, totul este teonom. „Sfântul Maxim Mărturisitorul ... considera că Duhul Sfânt „nu este absent din nici o făptură și mai ales din cele care s-au învrednicit de rațiune. El susține în existență pe fiecare făptură, întrucât Dumnezeu și Duhul lui Dumnezeu se află, prin puterea providențiatoare, în toate lucrurile. Și El mișcă rațiunea naturală din fiecare, iar prin aceasta aduce la cunoștință faptele săvârșite greșit, împotriva rânduiei firii, pe cel în stare să simtă, adică pe cel care are voința deprinsă spre primirea gândurilor drepte firii. Căci se întâmplă să aflăm dintre barbari și nomazi mulți oameni care duc o viață de fapte bune și resping legile sălbatice care stăpâneau odată cu ei”. Sfântul Maxim Mărturisitorul declară limpede în acest text, în lumina gândirii libere, că rațiunile lucrurilor nu se mișcă autonom în creație, ci ele sunt puse în mișcare de Duhul lui Dumnezeu”¹.

Există deci această întrepătrundere între Biserică și lume, există această lucrare a lui Dumnezeu asupra Bisericii, dar și acțiunea Bisericii asupra lumii, dar există și acțiune a lui Dumnezeu prin intermediul lumii asupra Bisericii, precum există și lucrare a Bisericii asupra lumii sau mai bine zis lucrare a lui Dumnezeu prin intermediul mădurelor Trupului Său asupra lumii. Deci, datorită unității Persoanei Domnului și a aceleiași unități între Domnul și Biserica Sa, aceeași unitate se manifestă și în relația Biserică—lume. „Datorită legăturii pe care Biserica o are cu Hristos în Duhul Sfânt, ea rămâne indisolubil legată de lume. Mai întâi, pentru că Biserica în Hristos, prin Duhul Sfânt, apare plioma ce cuprinde atât ierarhia cât și credincioșii. Biserica nu se identifică cu ierarhia. Prin credincioșii care alcătuiesc Biserica împreună cu ierarhia, Biserica rămâne indisolubil legată de lume. Credincioșii nu sunt cap de pod interpus între ierarhie și lume, ci reprezintă Biserica ce este în lume și lumea care se află în Biserică. Apoi, lumea reprezintă un tot mântuit potențial în Hristos. Biserica este în lume, dar și lumea se află în Biserică. Sfântul Maxim Mărturisitorul vorbește despre o Biserică a popoarelor necreștine, aflată în stadiu profetic. De aceea, dacă este adevărat că Hristos lucrează asupra oamenilor credincioși prin

1. Pr. Prof. Dr. Dumitru Popescu, *Două cosmologii, Două destine*, în „Glasul Bisericii”, nr. 1-5, 1995, p. 15

Biserică, tot adevărat este că lucrează și asupra Bisericii prin oameni². „Dar temeiul teologic și creștin pentru unirea dintre creștinism și lumea întreagă este legătura în care a intrat Fiul lui Dumnezeu, nu numai ca Logos, ci și ca om, prin întrupare, cu toți oamenii.”³

„După învățătura Bisericii, omul este inelul lumii prin faptul că este legat de ea prin elementele ființei sale, dar mai ales prin rațiunea sa, cu toate părțile lumii. Căci lumea întreagă este un sistem de rațiuni plasticizate, pe care rațiunea umană le descoperă și le adună treptat în sine, folosindu-le, în colaborarea între subiectele umane”⁴. Universul fiind un sistem de rațiuni plasticizate destinează materia operației de transfigurare, prin acțiunea energiilor necreate asupra rațiunilor interioare. Dar trebuie accentuat că aceste rațiuni sunt rațiuni personale, care sunt activate prin energiile necreate personale care vin de la Ipostasul dumnezeiesc, în scopul personalizării (îndumnezeirii) întregii creații. Iar omul devine sau redevine factorul de unificare a lumii numai în măsura în care el se eliberează de patimile care separă pe oameni între ei și îi separă de lumea sensibilă.

Această viziune asupra întregii creații și a integrării Bisericii în creație se reflectă cel mai bine în acțiunea pictării bisericii în exterior, lucru care șochează pe cel neobișnuit cu unitatea intimă între Dumnezeu, Biserică și creație. Astfel W. Nyssen spune: „Vizitatorul străin, care privește pentru prima oară mănăstirile sau bisericile cu picturi exterioare ale Moldovei, nu-și poate crede ochilor. I se pare că ceea ce vede nu este real. El ar dori, ostenit de lunga călătorie, să se așeze mai întâi cu capul sub apă rece, pentru a-și dovedi sieși în mod sigur că ceea ce vede este realitate concretă. Cele văzute îl tulbură atât de mult încât spune: „Nu poate fi adevărat! Ceea ce văd aici nu există pe lume. Am experiat-o numai în visurile mele”⁵. Explicația este următoarea: „Coloritul viu al picturilor de pe zidurile exterioare ale bisericilor din incinta acestor mănăstiri sugerează în mod pregnant întrepătrunderea dinamică dintre frumusețea lumii divine și frumusețea

2. Idem, *Ecleziologia Romano-Catolică, după documentele celui de-al doilea Conciliu de la Vatican și ecourile ei în teologia contemporană*, București, 1972, p. 98

3. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Coordonatele ecumenismului din punct de vedere ortodox*, în „Ortodoxia”, Nr. 4, 1967, p. 535

4. Pr. Prof. Dr. Dumitru Radu, *Îndrumări misionare*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al BOR, București, 1986, p. 487

5. Wilhem Nyssen, *Pământ cântând în imagini*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al BOR, București, 1978, p. 17

creată a cosmosului, ca rezultat al sintezei dintre creat și necreat realizat în Persoana Mântuitorului nostru Iisus Hristos.

Dacă aceste mănăstiri sunt considerate ca opere de artă incluse în patrimoniul universal, aceasta nu se datorează numai iscusinței artistice a făuritorilor lor, ci și mentalității religioase a poporului român, care nu separă niciodată lumea de Dumnezeu...care îmbrățișează cerul și pământul...Aceasta înseamnă că Dumnezeu n-a venit să sfințească numai sufletul omului, ci și lumea în care trăiește el, că mântuirea adusă de Domnul Hristos are o dimensiune cosmică⁶. „Această osmoză între neam și Biserică, specifică concepției sobornicești a Ortodoxiei, i-a permis Bisericii să-și susțină poporul, iar poporului să-și susțină Biserica, în clipe de grea cumpănă, atât în trecut cât și în prezent”⁷.

Obiectul de studiu a ceea ce modernitatea a consacrat în gradul cel mai înalt cu numele de știință este *natura*. Aceasta include atât lumea, cosmosul cu legile sale ce sunt înregistrate într-o istorie a marilor descoperiri de către spiritul iscoditor uman, cât și pe omul ca existență individuală, concretă, de fapt o structură biologică ce unifică în planul superior al conștiinței, ca spirit și libertate, în sinteza unică și miraculoasă a persoanei sale, elementele fizico-chimice prezente în natură. Noțiunea de natură, termen de fapt cu o extinsă utilizare în limbajul uman, își are originea în cuvântul latin *natura* ce vine de la verbul *nasci* – a naște. De fapt, cuvântul latin *natura* traduce termenul grecesc *physis* ce vine de la verbul *phyein* care, în cele două limbi clasice, are o semnificație biologică, o legătură cu viața însăși, cu forțele naturale ce, în splendoarea și dezlănțuirea lor, au marcat profund la început umanitatea în experiența ei mitică, religioasă, ce identifica uneori divinul cu puterile cosmice⁸.

Textul biblic al creației poate fi și trebuie înțeles în perspectiva mântuirii. Viziunea mântuirii aduce lumină în textul codificat în care se exprimă experiența autentică a divinului. Dumnezeu Cel Unul creează toate prin Cuvântul și Duhul Său. Creația lumii de către Dumnezeu Cel întreit în Persoane, exprimată implicit și voalat, ascuns în Vechiul Testament, se revelează plenar în actul realizării mântuirii prin întruparea Logosului, a

6. Pr. Prof. Dr. Dumitru Popescu, *Vocația europeană a creștinismului românesc*, în „Ortodoxia românească”, Editura Institutului Biblic și de Misiune al BOR, București, 1992, p. 202

7. Idem, *Biserica și poporul*, în „Vestitorul ortodoxiei”, nr. 128, 1995, p. 5

8. Pr. Gheorghe Petraru, *Lumea, creația lui Dumnezeu*, Editura Trinitas, Iași, 2002, p. 33

Verbului etern al Tatălui, Principiul raționalității întregii creații, ce traduce gândirea divină în conlucrare dinamică cu Duhul Sfânt, în existențele concrete, inteligibile și sensibile ale ierarhiei ființei. Între creație și mântuire există în perspectiva Bibliei o relație ontologică ce se exprimă prin afirmații teologice cu valoare de adevăr. Conceptul de creație este o categorie teologică inseparabilă de conceptul de mântuire și constituie în același timp și o mărturisire de credință creștină, indiferent de concluziile referitoare la natură, cu valoare de adevăr științific sau uneori infirmate, ale comunității academice. Despre acest adevăr, profetul Isaia afirmă: „Israel va fi izbăvit de Domnul cu mântuire veșnică. Voi nu veți fi rușinați, nici umiliți în vecii vecilor! Că așa zice Domnul Care a creat cerurile, Dumnezeu Care a întocmit pământul, l-a făcut și l-a întărit; și nu în deșert l-a făcut, ci ca să fie locuit: «Eu sunt Domnul și nu este altul!»“ (Isaia 45,17-18; 44,24). Astfel, după cum arată G. von Rad, „înțelegerea soteriologică a creației se înscrie fără îndoială în linia împărăției mesianice, iar creația trebuie percepută ca o lucrare sfântă a lui Dumnezeu”⁹.

Aprofundând relația creație-mântuire în perspectiva teologiei patristice, Părintele D. Stăniloae arăta că „iconomia lui Dumnezeu sau planul lui cu privire la lume constă în îndumnezeirea lumii create care, în urma păcatului, implică și mântuirea. Mântuirea și îndumnezeirea lumii presupun, ca prim act divin, crearea ei. Mântuirea și îndumnezeirea vizează, fără îndoială, în mod direct umanitatea, dar nu o umanitate desprinsă de natură, ci unită ontologic cu natura”¹⁰. Creația, mântuirea, îndumnezeirea nu pot fi înțelese în adevărata lor dimensiune și amploare decât în perspectiva iubirii, a lui Dumnezeu-Iubire (I Ioan 4,8), Care creează subiectele umane pentru un dialog al iubirii, al comuniunii între Dumnezeu și oameni. După cum arată teologul E. Jungel, „teologia trebuie să aibă în vedere că omul, în calitate de creatură, nu este creat de un Creator arbitrar. O teologie a creației care nu respinge această posibilitate ca absurdă nu este demnă de acest nume. Omul nu este gândit în calitate de creatură de către un Creator înțeles ca non-arbitrar decât dacă ființa omului de creat, animă din interior ființa lui Dumnezeu Care creează. Dacă această determinare de sine este cu adevărat o hotărâre ce are ca temei iubirea, voința de a veni la Sine cu un altul și numai cu el, atunci aceasta implică în chip just libertatea față în față între om și Dumnezeu. Dacă Dumnezeu a creat pe om ca pe cineva care este

9. *Ibidem*, pp. 151-152

10. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 323

ales pentru iubire, atunci omul este pentru el însuși ceea ce este”¹¹.

Creația este prezentată pe o perioadă de șase zile. În șase zile Dumnezeu a creat cerul și pământul. Această viziune despre creația lumii în șase zile, lejeritatea actului divin, explicabil, desigur, în concepția autorului inspirat datorită atotputerniciei Creatorului, a deranjat și a revoltat spiritul științific modern asociat cu ideologiile ateiste în negarea existenței lui Dumnezeu și, implicit, a provenienței divine a lumii. Prin aceasta, însă, epoca dominată de „zeița Rațiunii” nu a înțeles esența și specificul textului despre creație, text ce trebuie interpretat pe temeiul și în contextul Revelației. Așa cum arăta H. Renckens, pe calea Revelației „nu se ajunge la o cunoaștere a faptelor comparabilă cu cunoașterea empirică. Aceasta poate să cunoască faptele printr-o precizie temporală și spațială în toată natura lor concretă. Revelația nu va conferi faptelor această concretizare dată de rațiune și reflecție; ea surprinde, conferă doar esențialul, substanța faptelor”¹².

Creația însăși, la începuturile ei, este redată de autorul sacru conform principiului *parallelismului membrilor*, varianta sa sinonimică. Conform acestui model aplicat chiar referatului creației, ce se înscrie de altfel în categoria textelor didactice ale Vechiului Testament¹³, o primă propoziție a unui verset este repetată într-o variantă echivalentă într-o a doua propoziție¹⁴, în referatul creației, acest procedeu se distinge foarte clar când asociem zilele creației astfel: zilele 1-4, 2-5, 3-6. Autorul are mai întâi viziunea unui haos primordial, respectiv ceea ce numim generic materie, materia difuză creată de Dumnezeu ce conținea în stare de latență, în mod nedistinct, toate formele ce se vor structura ulterior, progresiv, pe măsură ce condițiile de viață o vor permite.

Opera de creație este redată într-un registru dublu: a) acte creatoare divine de *separare*, de diferențiere a elementelor cosmice, primele trei zile, și b) acte creatoare divine de *ornamentare*, respectiv zilele patru, cinci și

11. Eberhard Jungel, *Dieu, mystere du monde, Fondement de la theologie du Crucifie dans le debat entre theisme et atheisme*, traduit de d'allemand sous la direction de Horst Homburg, Cerf, Paris, 1997, p. 56

12. *Ibidem*

13. C. Larcher, *L 'actualite chretienne de l 'Ancien Testament d 'apres le Nouveau Testament*, Cerf, Paris, 1962, pp. 446-447

14. Rolf Rendtorf, *Introduction a l'Ancien Testament*, traduction d'allemand par Francoise Smith et Heinz Winkler, Cerf, Paris, 1996, p. 179

șase, perioade în care Dumnezeu aduce întru existență diversele regnuri și specii ce populează lumea¹⁵. Pentru a exemplifica acest fapt, vom analiza succint zilele creației. Astfel, în prima zi, Dumnezeu a separat este o simplă enunțare în temeiul experienței cotidiene a luminii, lumină în sens ontologic și existențial în orizontul căreia este posibilă lucrarea omului. Însuși Mântuitorul Hristos manifestă o predilecție deosebită pentru tema luminii, fiind chiar El „Lumina lumii” din Dumnezeu-Lumina, ce avertizează asupra pericolului întunericului, a păcatului, invitând la faptele luminii în timpul luminii, timp al comuniunii omului cu Dumnezeu (Ioan 8,12; 12,35). Dacă Dumnezeu este Domnul Cel veșnic, atotputernic, înțelept, creator și mântuitor, Cel ce sălășluiește în lumina care Îl înconjoară (Isaia 60,1-2; I Timotei 6,16), fiind El însuși Lumina ființială ce a creat și creează toate, atunci prima lucrare a Lui în creație este și trebuie să fie lumina. Este și ceea ce consemnează autorul sacru în contextul experienței etice și religioase a vechii lumi ebraice, care îi oferă libertatea de a stabili relații între elementele cosmice și ierarhia ființelor într-un univers poetic, unde „funcția limbajului se înscrie într-o funcție simbolică integratoare”¹⁶, și nu în perspectiva unei cronologii stricte pe care rigoarea unei cercetări științifice din orice timp, și mai ales de astăzi, poate eventual să o stabilească în niște parametri ce nu pot exclude, ca întotdeauna în științele exacte, ipoteticul. Așa se explică lumina ca primă creație a lui Dumnezeu și crearea „luminătorilor”, soarele și luna, „semne ca să deosebească anotimpurile, zilele și anii” (Facerea 1,14) abia în ziua a patra. Este, de fapt, o trecere de la general la particular, de la separare, de la diferențiere la ornamentare, la împodobire, de la stihie nebuloasă și dezlănțuită la ordine, armonie și frumusețe în lumea creată de Dumnezeu-Lumina pentru omul cu vocația originară de fiu al Luminii în lumea-lumină ce reflectă slava Creatorului de care va fi copleșită și de care va iradia plenar în eshaton. Această viziune a Luminii este preluată de creștinism o dată cu canonul Vechiului Testament. În acest sens, cultura și civilizația românească, profund creștine, derivă de fapt termenul însuși de „lume” de la termenul de „lumină”, lumina primordială creată de Dumnezeu, temei al întregii deveniri cosmice și umane.

Lumea este *creația* lui Dumnezeu. Ea nu a fost ordonată dintr-o

15. Henricus Renckens, *La Bible at les origines du monde*, Desclee, Paris, 1964, p. 42; *Dictionnaire encyclopedique de la Bible*, Brepols, Ma-redsous, 1987, p. 314

16. *Introduction a l'etude de la theologie*, sous la direction du Joseph Dore, vol. I, Desclee, Paris, 1991

materie preexistentă, ci a fost adusă întru existență *ex nihilo* într-o anumită perioadă de timp prin actele creatoare divine, ceea ce implică *progres de la simplitate către complexitate* cu structurarea unei *ordini* ce evidențiază faptul enunțat chiar de Dumnezeu al unei perfecțiuni a lumii, anume *bunătatea* ei. Creația din nimic este exprimată de către verbul ebraic *bara*, întâlnit de trei ori în textul despre creația lumii, care indică intervenția minunată a lui Dumnezeu Care, prin atotputernicia Sa, întemeiază și stabilește ordinea cosmică. Rezultatul acestei intervenții este noutatea absolută a cosmosului, începutul unei noi ordini ontologice, de o originalitate și o facticitate în care totalitatea efectelor aparține lui Dumnezeu. Verbul *bara* indică activitatea suverană divină ce nu întâlnește nici un obstacol în exercitarea ei, un joc al gratuității și iubirii lui Dumnezeu ce apare asemenea unui tunet pe cerul senin în urma căreia se instaurează noi nivele de realitate ce sunt ontologic în relație cu Dumnezeu. Verbul *bara* se mai întâlnește în Sf. Scriptură atunci când se face referință la celălalt act de suveranitate și iubire divină absolute, mântuirea în Hristos (Isaia 65,17; Ps. 50,11)¹⁷. Însuși cuvântul *bereshit* ce începe cu litera *beith* și, implicit, poziția în alfabet a acesteia, ce urmează literei *aleph* care este Unul Infinit și Etern, sugerează explozia inițială luminoasă a creației, diferențiată și separată de Creator, permițând în același timp corespondențe, relații între Dumnezeu și lume.

În acest act divin al suflării de viață, exegeții au văzut întotdeauna distincția netă dintre om și celelalte viețuitoare ale pământului, distincție ce s-a manifestat în conștiința de sine a lui Adam ce se percepea ca diferit de toate cele de care era înconjurat, definindu-le prin acordare de nume, ceea ce denotă atât singularitatea sa în ordinea creației vizibile, cât și dimensiunea rațională, spirituală a existenței umane. Omul, prin reflecție și intenționalitatea unei relații cu cel asemenea lui, după structura ființei, aspect redat în referatul creației lui Adam prin modalitatea provenienței femeii din coasta sa, la dorința acestuia de a avea un partener de viață asemenea lui, depășește și în același timp include nivelele fizic și biologic. El reprezintă miracolul lumii. În el se realizează „epifania spiritului prin faptul că prin el apar în lume valorile radical noi: gândirea și iubirea, alegerea și angajamentul, comuniunea”¹⁸.

Mulți oameni de știință ai vremurilor noastre văd unitatea între rezultatele credinței creștine și cele științifice (Elya Prigogine, Alexandru

17. Henricus Renckens, *op. cit.*, pp. 62-63

18. Jean Mouroux, *Sens chretien de l'homme*, Aubier, Paris, 1961, p. 107

Mironescu, Jean Guilton, etc). Dar o cunoaștere mai aprofundată a credinței ortodoxe va fi salutară pentru oamenii de știință, care cunosc mai mult credința catolică, de care fiind nemulțumiți, unii se îndreaptă spre religiile orientale¹⁹.

Cele spuse mai sus sunt valabile nu numai în știință, dar sunt valabile pentru toate domeniile vieții. Datorită unității intime și personale între Hristos și Biserică și datorită viziunii sobornicești asupra Bisericii, creștinul „trebuie să afirme prezența Duhului la toate nivelele. Să afirme prezența Duhului nu numai în sfera subiectivă, ci și în cea publică, ca să pună stavilă pluralismului sectar; să pună accentul pe prezența Duhului atât în sufletul credinciosului, cât și în rațiunea omului de știință, ca să spargă conceptul de rațiune autonomă și opusă lui Dumnezeu; să afirme prezența Duhului nu numai în suflet, ci și în trup, ca să curme renașterea vitalismului neopagân; să pună accentul pe prezența Duhului nu numai în Biserică, ci și în cosmos, ca să pună capăt degradării spirituale, morale și ecologice a lumii în care trăim. Marea diferență dintre cultura apuseană și cea răsăriteană constă în pnevmatologie. Criza spirituală care confruntă astăzi cultura europeană este rezultatul lipsei de pnevmatologie”²⁰.

„Atât progresul științei, care s-a apropiat de fundamentele spirituale ale universului, dar și renașterea religioasă la care asistăm astăzi peste tot în lume vor contribui în mod decisiv pentru că prezența lui Dumnezeu în creație să constituie punctul de convergență (al lumii)... și numai astfel lumea va dobândi centrul ei de gravitație spirituală care o va proteja de atâtea primejdii care se profilează la orizontul ei”²¹.

III. Biserica și lumea în gândirea romano-catolică

Prin Conciliul II Vatican, Biserica Catolică caută să se deschidă către lume, căutând să rupă barierele care erau în vechea viziune a Bisericii, văzută ca cetate separată de lume, cu granițe închise, cu raporturi juridice și ierarhice rigide.

Acum, Biserica Catolică arată legătura strânsă care este între Biserică și lume, căutând să arate profunda întrepătrundere care este între Biserică și

19. Pr. Prof. Dr. Dumitru Popescu, *Teologie Dogmatică și simbolică ortodoxă*, Curs Anul III, București, 1990-1991, p. 65

20. Idem, *Teologie și cultură*, p. 54

21. *Ibidem*, p. 166

lume. Și „nu poate oferi o dovadă mai grăitoare a solidarității, a respectului și a iubirii sale față de întreaga familie a oamenilor, în care este inserată, decât instituind cu ea un dialog despre problemele ei, aducând asupra lor lumina Evangheliei și punând la dispoziția neamului omenesc energiile mântuitoare pe care Biserica, sub călăuzirea Duhului Sfânt, le primește de la întemeietorul său”²².

Conciliul II Vatican subliniază respectul care trebuie avut față de lume, față de persoana umană. Aceasta se reflectă în primul rând față de libertatea religioasă. Una era poziția Bisericii Catolice înaintea Conciliului și alta după, privind libertatea religioasă. „Și recunoașterea libertății religioase a fost punctul cheie al Conciliului... Această afirmație, conținută în mod explicit în Declarația asupra libertății religioase, a reprezentat coloana vertebrală a Constituției Pastorale a Bisericii în lumea contemporană, având o importanță crucială în ceea ce privea Constituția dogmatică a Bisericii, precum și celelalte documente conciliare”²³. Și, într-adevăr, recunoașterea libertății de conștiință este o mare schimbare în viziunea teologiei catolice. Cum vedea teologia catolică această problemă înainte? Recunoașterea libertății de conștiință era considerată ca fiind decât „o împăunare a indiferentismului și agnosticismului”²⁴. Acum, același lucru este privit ca drept natural și inalienabil al persoanei umane; se spune că din fire omul trebuie să caute și să se îndrepte spre adevăr, iar în cazul în care se abate de la adevăr, nici atunci nu trebuie constrâns, ci trebuie lămurit, în virtutea responsabilității pe care o are fiecare creștin față de întreaga creație. Nu e suficient, spune papa Ioan Paul al II-lea, să afirmăm: „sunt liber”, ci mai degrabă „sunt răspunzător”. Aceasta e doctrina fondată pe tradiția vie a Bisericii martirilor și confesorilor. Răspunderea reprezintă culmea și ajutorul necesar liberației”²⁵. Dar nu răspunderea e culmea și ajutorul necesar liberației, ci și iubirea și din iubire trebuie mers în căutarea oilor pierdute, ceea ce nu este suficient accentuat în lucrările Conciliului II Vatican.

22. *Conciliul Ecumenic Vatican II*, Traducerea Arhiepiscopiei Romano-Catolice de București, Editat de Organizația Catolică Internațională de Ajutorare „Kirche in Not”, Nyiregyhaza, 1990, p. 327

23. Dr. Tadeusz Rostworowski, *Din gândirea filosofică a Papei Ioan Paul al II-lea*, traducere Christian Tamaș, Editura Ars Longa, Iași, 1994, p. XII

24. Dr. Vasile Suciu, *Teologia dogmatică fundamentală*, ediția II, Tipografia Seminarului, Blaj, 1927, p. 110

25. Dr. Tadeusz Rostworowski, *op.cit.*, p. XIV

În schimb, pornind de la premise ca: Biserica trebuie să se amestece în problemele sociale acolo unde sunt lezate drepturile fundamentale ale omului, Biserica asigură controlul vieții morale, Biserica deține rețete economice și sociale, Biserica a inventat principiul subsidiarității, Conciliul II Vatican se lansează pe pagini întregi în probleme care ies din sfera Bisericii sau, mai bine zis, acestea sunt abordate mai mult ca și cum ar fi analizate de o asociație creștină oarecare, dar nu de Biserică. Adică, este atât de mult preocupată de probleme sociale, economice, politice, diaconia se rupe de spiritualitate, axa orizontală este ruptă de cea verticală, tocmai ca o consecință a lipsei de unitate interioară, prin energiile necreate, între Hristos și Biserică. De aceea Conciliul II Vatican în ceea ce privește lumea se ocupă mai mult de drepturile fundamentale ale omului, decât de mântuire, problemele abordate fiind analizate mai mult prin prisma unui bine autonom, decât prin prisma relației cu Hristos.

De fapt, acesta este în continuare marea problemă care încă împiedică stabilirea unei relații intime între Biserică și lume. Căutând să susțină autonomia creației și a rațiunii, teologia catolică crează relații exterioare între Biserică și lume (creație), Biserica fiind de fapt cea care a promovat Renașterea, Reforma, Revoluția franceză. Și este de mirare că Plinio de Oliveira, vorbind de Europa secolului al XIV-lea, spune că au apărut atunci manifestări de senzualitate, divertisment, veselie, fantezie, îngăduință, moleșală, trufie, ostentație, vanitate, dar nu spune nici un cuvânt că adevărata cauză a apariției acestor deficiențe a stat în autonomia introdusă de scolastică, a stat în faptul că „s-a confundat transcendența lui Dumnezeu cu absența Lui din creație”²⁶. Și atunci a trebuit să se introducă ordinea juridică în Biserică, ordine juridică ce se extinde într-o formă rigidă și în cadrul lumii, la nivel social, politic, economic, etc.

Este adevărat că Biserica Catolică, acum, nu mai urmărește o juridică a lumii, dar prin faptul că dă atâtea soluții la problemele societății de astăzi, dă senzația că vrea să domine lumea pe cale profetică. Deși critică instituția Inchiziției din vremurile trecute, totuși și acum, la o scară redusă se infiltrează iarăși prea mult în problemele sociale, politice, economice. Biserica Catolica, neavând unitate sobornicească, datorită „diferenței de esență dintre ierarhie și laici”²⁷, tratează pe laici ca pe un fel de instrumente

26. Plinio Correa de Oliveira, *Revoluție și contrarevoluție*, Editura Tradiție, București, 1995, p. 29

27. Pr. Prof. Dr. Dumitru Popescu, *Teologie și cultură*, p. 119

ale Bisericii, care au datorita „de a impregna relațiile sociale, politice și economice cu exigențele învățaturii și vieții creștine”²⁸.

Se creează, în Catehismul Bisericii Catolice, o senzație de amestecare a Bisericii Catolice în probleme sociale, economice, politice, etc, susținând participarea cât mai largă, democratică a poporului în viața socială, politică, etc, cetățenii trebuind să aibă drept de vot în toate aceste probleme. Dar ar trebui ca însăși Biserica Catholică să fie un exemplu în acest sens și să dea ea însăși drept de vot laicilor în Biserică.

Biserica Catholică vede ca fiind o cauză a problemelor care au apărut și faptul că s-a căutat să se transplanteze modelul bisericii Romei în teritoriile noi trecute la catolicism. Știm problemele care au apărut în America Latină, unde nu s-a ținut seama de factorii locali, se știu greșelile făcute de Biserica Catholică din Chile, care a favorizat venirea la conducerea țării a unui guvern comunist. Conciliul II Vatican vorbește mult despre inculturare, despre luarea în considerație a religiozității și pietății populare, care nu trebuie anulată, ci decât educată ca să nu iasă din granițele credinței adevărate. De aceea, se vorbește de teologia asiatică, teologia africană, etc, precum și de atâtea teologii ale genitivului, dintre care teologia eliberării este cea mai cunoscută.

Se pune mare accent pe social, pe socializare și chiar în Chile în 1994 s-a făcut beatificarea părintelui Alberto Hurtado, despre care se spune: „Șocat de situația celor săraci și călăuzit de fidelitatea față de doctrina socială a Bisericii, el a acționat pentru a remedia relele timpului său, învățându-i pe tineri că a fi catolic înseamnă a fi social”²⁹. Și, într-adevăr, prin Conciliul II Vatican sunt sprijinite și încurajate aceste forme ale socializării, acele asociații care ajută pe săraci, care fac fapte de milostenie sufletească și trupească. Se luptă împotriva homosexualității, a avorturilor, a sărăciei, a sinuciderii (deși e îngăduită uneori), a războaielor, etc. Se acționează pentru susținerea păcii, a familiei, se sprijină ordinea. Acestea toate sunt tot atâtea lucruri laudabile pentru Biserica Catholică.

Se sprijină și se caută activarea Bisericilor locale. „Dar Conciliul II Vatican pune tot atâtea piedici în această direcție. Aceasta s-a văzut în hotărârea conform căreia episcopii catolici din diferite țări vor avea să fie

28. *Catehismul Bisericii Catolice*, Arhiepiscopia Romano-Catholică de București, 1993, p. 205

29. Pr. Cristobal Roa, *Beatificarea Părintelui Alberto Hurtado*, în «Actualitatea creștină», anul V, nr. 16, 15 noiembrie 1994, București, p. 7

instituiți exclusiv de Vatican, cu excluderea oricărei colaborări a statului; aceasta tendință s-a văzut de asemenea, în transformarea preoților catolici din toată lumea într-o armată la dispoziția curiei romane pentru a fi deplasați oriunde socotește aceasta de bine, fără întrebarea Bisericii naționale și a statului de unde îi ia și unde îi trimite, fără putința de opunere din partea episcopilor diecezani; s-a văzut, de asemenea, în transformarea Patriarhatelor Orientale unite cu Roma în cardinalate și în dreptul ce și l-a rezervat papa și Conciliul general al Bisericii Catolice de a stabili sau suprima sărbătorile pe seama Bisericilor Orientale³⁰.

Ortodoxia nu poate accepta centralizarea catolică și subordonarea față de papă, fiindcă ea știe că „Biserica organizându-se potrivit cu realitatea naturală a popoarelor, nu trebuie să îngusteze cu nimic independența unui popor sau altul, prin subordonarea lui pe plan religios unei autorități dinafară, căci aceasta subordonare stingherește libera dezvoltare a puterilor lui de creație și de manifestare proprie chiar pe plan național”³¹.

Se vorbește de unitatea Bisericii cu universul întreg, dar prin vorbirea despre răul fizic încă de la creație, apoi prin faptul că se pune prea mult accent pe stăpânirea celui rău asupra lumii, pe mizeria lumii, pe relele care copleșesc omenirea³², se creează o stare de pesimism privind posibilitatea transfigurării creației.

Conciliul II Vatican, ca un pas înainte, pune accentul pe persoană, arătând că totul este subordonat persoanei. Chiar papa considera „că Conciliul Vatican II ar fi trebuit să se numească Conciliul personalist”³³. Însuși papa a scris o carte intitulată „Persoană și act”, considerată ca vârf al creației lui filozofice, carte „excesiv de anevoioasă, despre care se zice în Polonia că lectura acesteia este impusă, pentru păcatele lor, marilor păcătoși, care preferă, în general, să persevereze în nepocăință”³⁴. Dar este o carte care a avut ca punct principal de inspirație Conciliul II Vatican. De aceea ne interesează cum este înțeleasă persoana în această carte. „Până

30. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Coordonatele ecumenismului din punct de vedere ortodox*, în „Ortodoxia”, nr. 4, 1967, p. 526

31. *Ibidem*, p. 525

32. *Catehismul Bisericii Catolice*, pp. 593-594

33. Dr. Tadeusz Rostworowski, *op.cit.*, p. 17

34. Andree Frossard, *Nu vă temeți. Convorbiri cu Ioan Paul II*, Editura Viața Creștină, Cluj Napoca, 1994, p. 34

la cartezieni, după K. Wojtyła (papa Ioan Paul al II-lea), în acest efort cognitiv se putea observa deținerea de către cosmologie a unui primat monopolizant în domeniul gândirii. Două definiții sunt în mod particular reprezentative ale modelului cosmologic: definiția lui Aristotel și, mai apoi, cea a lui Boetius. Primul afirmă: *homo est animal rationale*; al doilea, în schimb, pentru a defini persoana umană, susținea că aceasta este *rationalis naturae individua substantia*. În primul enunț, omul e redus în natura sa de creație la nivelul lumii, prin raționalitatea sa, el constituie o nouă specie între diversele creaturi ce se împart în genuri și ceea ce conține convingerea tacită a reductibilității omului în lume. În schimb, Boetius scoate în relief partea metafizică a omului, faptul că persoană umană, e o individualizare a naturii raționale. Astfel, superioară va fi substanțialitatea omului, în care se individualizează, apoi subiectivitatea, acțiunea, ca act secund, urmează existența din care țășnește³⁵.

„În modelul personalist perspectiva e schimbată și anume, prin acțiune se dorește o apropiere de existență, cu scopul de a o dezvălui și înțelege, plecând de la datinile experienței actului. Obiect al experienței e nu numai fenomenul momentan sensibil, dar și omul însuși, care iese la suprafață din toate experiențele, fiind în același timp prezent în fiecare dintre ele”³⁶. Categoria primordială în acest efort de autoînțelegere a omului e experiența trăită. Experiența trăită trebuie să constituie baza autoînțelegerii precum și o deschidere spre sfera obiectivă a ființei; cheia prin care, pe de o parte, subiectivitatea umană rămâne acel element care e ireductibil, iar pe de alta, cea prin care se deschide în subiectivitate o cale spre obiectivitatea omului însuși, fundamentarea metafizică a existenței sale, precum și o trecere spre celelalte entități³⁷. „Conceptul de persoană e înțeles de autor chiar în substratul său dinamic în act. Specificitatea persoanei umane exprimată prin „cineva” condiționează și determină toată activitatea persoanei și acțiunea sa, distingând persoana de toate celelalte ființe vii care și ele acționează...și cărora li se aplică epitomul semantic „ceva”. Persoana e „cineva”. Accentul și insistența definirii persoanei ca „cineva”, provine din intenția autorului de a nu sări peste ireductibilitatea ei. Această temă semantică „cineva” insistă de fapt asupra unicității și irepetabilității persoanei...O asemenea diferențiere

35. Dr. Tadeusz Rostworowski, *op.cit.*, p. 16

36. *Ibidem*, p. 67

37. *Ibidem*, p. 117

între „ceva” și „cineva” se exprimă în mod particular în denumirea „rațional” care specifică natura ei”³⁸.

Vedem în cele expuse mai sus încercări de depășire a teologiei scolastice, care prin înțelegerea substanțialistă a persoanei a dus la o atitudine statică în teologia catolică. Sunt încercări pentru o înțelegere a persoanei din actele acesteia, deci o înțelegere a persoanei prin lucrările ei, am zice în termenii teologiei răsăritene. Așa încât vedem că prin modelul personalist se fac aproprieri de modul de interpretare ortodox.

Deci, Biserica Catolică, teologii ei, magisteriul ei, nelăsându-se înrădăcinați numai în limbile ca de foc ale Duhului Sfânt nu sunt cuprinși integral de acestea, ca să înțeleagă unitatea adâncă în Hristos prin Duhul Sfânt, ca bază spirituală a întregii creații, prin care să se depășească în mod real dualismele teologiei apusene, în cazul de față, dualismul Biserică-lume.

IV. Concluzii

Biserica trăiește o perioadă nouă a existenței sale, perioadă caracterizată ca fiind una a multiplelor alternative la viața și învățătura ei. Pericolul acestor alternative este în primul rând generalizarea confuziilor pe planul religios și, totodată, apariția și proliferarea sincretismelor religioase ca și a pseudo-religiozității. Putem vorbi de alternative venite din exteriorul Bisericii, cât și de alternative venite din interiorul acesteia. În primul caz, avem ca alternativă la Biserică „lumea” în înțelesul unei realități păcătoase non-eclesiale. „Lumea” reprezintă totalitatea răului și a predispoziției spre rău din creația lui Dumnezeu și se constituie ca cea mai serioasă alternativă și provocare din exterior la adresa Bisericii. Alternativele venite din interiorul Bisericii au un prim plan sectele de toate nuanțele care alterează și denaturează atât învățătura, cât și viața religioasă a omului contemporan. De asemenea, schisma și dizidența sunt fenomene care pun la încercare din ce în ce mai mult poziția Bisericii în societatea zilelor noastre.



38. *Ibidem*, pp. 68-69



PATIMA TRISTEȚII. PREZENTARE CLINICĂ ȘI REMEDII ALE SPIRITUALITĂȚII RĂSĂRITENE

Prof. Dr. M-hia **Justina Gina-Doina Spătaru**

Tristețea este considerată ca făcând parte din „stările afective prezente în viața de zi cu zi a persoanelor echilibrate psihic, constituind reacția emoțională firească față de pierderile suferite pe oricare dintre planurile existenței noastre, deși – așa cum arată Lazarus (1994) – puțini dintre noi o trăiesc imediat după înregistrarea unei pierderi (de ex. după decesul unei persoane dragi). Fără ca aceasta să constituie o regulă universal valabilă, majoritatea caută mai întâi modalități de a anula ceea ce li se întâmplă, chemând la rampă atitudini ca negarea, protestul, răzvrătirea, cramponarea de speranțe fără sorți de izbândă, că totul este doar un coșmar, care deși refuză să permită trezirea aducătoare de o imensă ușurare, nu este totuși decât un vis urât etc.”¹ Elementul care face diferența între depresie și tristețe ca emoție sau dispoziție este că „în timp ce cea dintâi constituie una dintre formele tulburărilor psihice și, prin urmare este înregistrată ca un eșec al adaptării persoanei, generatoare la rândul ei de noi manifestări ale dezadaptării, cea din urmă constituie o manifestare normală a sistemului psihic uman, ce se pune practic în slujba adaptării cât mai eficiente a persoanei”². Mulți autori printre care Averill (1994), Panksepp (1994), Ekman (1994; 1999), Oatley și Jenkins (2001), Niedenthal și Krauth-Gruber (2006), Power (2006) susțin existența unui set de emoții de bază, din care se constituie formele complexe ale emoțiilor. Power și Tarsia (2007) constată absența unui consens între

1. Grecu Gabos Iosif, Grecu Gabos Marietta, Levente Ráduly, Szabó Krisztina-Gabriella, Varga Jenő-László, *Depresia – metode de diagnostic și tratament*, Ed. Farmamedia, Târgu-Mureș, 2007, pp. 73-74

2. *Ibidem*, p. 75

adeptii acestei abordări în privința listei emoțiilor care ar putea fi identificate ca fiind cu adevărat fundamentale. Cacioppo și Gardner (1999) identifică întrebarea referitoare la existența emoțiilor de bază ca fiind una dintre cele mai controversate idei iscate printre teoreticienii emoțiilor în ultimii ani. Power (2006) semnalează faptul că „termenii precum «mânie», «teamă» ori «tristețe» - adică cei utilizați pentru desemnarea așa numitelor «emoții de bază» prezintă conotații idiosincratice pentru fiecare persoană în parte, astfel încât fiecare utilizator al termenului se poate referi la stări mult diferite pe care le desemnează prin acești termeni”³. Feldman (2007) arată că la baza reprezentării mentale găsim o stare de plăcere sau neplăcere, o formă de răspuns afectiv care funcționează ca o cunoaștere fundamentală „a faptului că obiectele sau evenimentele cu care ne confruntăm sunt utile ori dăunătoare, aducătoare de recompense ori sancțiuni, demne de acceptare ori, dimpotrivă, respingere; această stare este denumită «afect de bază (fundamental)». Caracterul fundamental al acestor afecte derivă din (a) răspândirea universală printre reprezentanții speciei umane a capacității de a trăi plăcerea și neplăcerea; (b) preuența încă de la naștere a trăirii plăcerii, respectiv neplăcerii; (c) faptul că toate măsurătorile instrumentale ale emoțiilor pun în evidență stările de plăcere, respectiv neplăcere trăite de persoană, sau intensitatea acestora; (d) funcționarea stărilor de plăcere, respectiv neplăcere ca un veritabil barometru neuropsihologic al relației dintre persoană și mediu la un moment dat; și în ultimă instanță (e) faptul că plăcerea și neplăcerea formează însăși fundamentul stării de conștiință. (...) Astfel, tristețea, asemenea stărilor înrudite (depresia, mâhnirea etc.) ar fi evocate de conținuturi cognitive aflate în legătură cu pierderea sau absența obiectului dorit”⁴. Modelul infuziei afective (Affect Infusion Model, pe scurt AIM) propus de Forgas, furnizează anumite informații pentru modul în care sunt procesate informațiile de către persoană în situațiile sociale. Forgas susține implicarea concertată a funcțiilor cognitive și afective în generarea răspunsurilor date de persoană la situațiile sociale. Se pot formula câteva concluzii referitoare la tristețe:

1. Tristețea poate fi considerată ca una dintre principalele forme ale emoțiilor de bază și poate fi trăită atât în forma ei pură, cât și ca o componentă a unor emoții complexe (regrete, sentimente de culpă etc.).
2. Tristețea poate fi trăită atât ca emoție relativ intensă și de scurtă

3. *Ibidem*, pp. 75-76

4. *Ibidem*, p. 77

durată, cât și ca dispoziție relativ persistentă.

3. Tristețea se leagă de pierderile apreciate ca fiind ireversibile, suferite de persoană.

Horowitz și Eels consideră că stările mentale care includ emoțiile pot fi caracterizate și prin gradul modulării lor. Modularea emoțiilor:

Stările mentale slab modulate («undermodulated») generează funcționare perturbată a expresiilor emoționale. Persoana se simte incapabilă să-și controleze impulsurile, în timp ce exprimarea emoțiilor poate provoca din partea anturajului fie reacții empaticе și intenția de a acorda sprijin, fie atitudini care exprimă reject.

Stările mentale modulate optim ne permit să observăm derularea relativ cursivă a stărilor emoționale și a gândurilor asociate de acestea. Persoana își trăiește stările emoționale ca fiind autentice, gândurile fiind apreciate la rândul lor ca fiind formulări spontane ale stărilor experiențiate. Indiferent de intensitatea cu care afectele și cognițiile se exprimă, persoana se percepe ca fiind echilibrată. Trăirea stărilor mentale modulate optim îi permite persoanei să comunice nealterat cu anturajul, aspectele verbale și neverbale ale mesajelor sale fiind congruente.

Apreciem ca fiind excesiv modulate («overmodulated») acele stări mentale, care implică controlul excesiv exercitat de persoană asupra comportamentului expresiv. Ca o consecință, persoana apare ca rigidă, compulsivă, închisă și anxioasă. Universul experimental se rezumă la exprimarea verbală, fără a lăsa să se simtă că în spatele formulărilor verbale s-ar găsi emoții trăite cu adevărat. Persoana își percepe emoțiile ca fiind forțate, apreciind totodată că exprimarea acestora ar fi forțată. Anturajul se raportează de regulă la persoană ca la o companie plictisitoare, a cărei urmărire este obositoare și care mai și îngreunează păstrarea relației prin distanța prea mare pe care o impune.

În cadrul stărilor oscilante, trecerile de la emoțiile excesiv modulate la cele supuse unui control slab sunt frecvente și extrem de rapide, se simte câteodată atrasă de o teamă, pentru a o abandona apoi plictisită fără nici un motiv aparent. Persoana când se entuziasmează, când devine neinteresată. Oscilațiile frecvente ale persoanei generează deruta anturajului, care o percepe ca fiind capricioasă și incalculabilă. Stările depresive, deși pot implica trăirea foarte intensă, aproape dureroasă a tristeții, sunt calitativ diferite de tristețe. Kay Redfield Jamison, un profesor de psihiatrie care și-a descris în cartea «An Unquiet Mind: A Memoire of Moods and Madness» (O minte

tulburată: amintiri despre dispoziții și nebunie) propriile experiențe legate de depresie, notează în legătură cu aceasta: «Ceilalți cred că știu ce înseamnă să suferi de depresie pentru că au trecut și ei printr-un divorț, și-au pierdut slujba, sau au rupt o relație. (...) Depresia, în schimb, este plată, goală pe dinăuntru și de nesuportat»⁵.

Printre simptomele ce pot fi întâlnite la persoanele depresive se pot aminti:

„Persoana este tristă și se simte mizerabil majoritatea timpului.

Persoana și-a pierdut interesul față de lucruri care înainte o atrăgeau.

Persoana și-a pierdut interesul față de sex.

Persoana apare apatică sau letargică.

Gândurile, mișcărilor și vorbirea persoanei par încetinite.

Persoana pare speriată fără vreun motiv aparent. Temerile ei par a fi exagerate.

Persoana a devenit brusc extrem de dependentă.

Persoana acuză dureri fizice vagi, misterioase, care migrează înspre diferite zone ale corpului ei.

Persoana pare a-și fi pierdut capacitatea de a se îngriji de nevoile ei fizice, acuzând eforturi deosebite pretinse de activități simple cum ar fi să se spele, să se îmbrace, să mănânce etc.

Persoana are accese de plâns, ori simte că ar plânge tot timpul.

Persoana pare a fi confuză sau uitucă.

Persoana prezintă dificultăți în a lua decizii.

Persoana pare a fi agitată și neobosită.

Persoana prezintă dificultăți de adormire.

Persoana pare epuizată mai tot timpul.

Persoana doarme excesiv de mult, fără a se simți totuși odihnită.

Persoana este neobișnuit de iritată.

Persoana exprimă sentimente de gol interior și de culpă.

Persoana se simte neajutorată și deznădăjduită.

Persoana și-a pierdut pofta de mâncare și a slăbit semnificativ (5% din greutatea corpului) fără a fi recurs în mod intenționat la regim alimentar.

Persoana a început brusc să consume cantități excesive de alimente.

Persoana exprimă sentimente ale lipsei de valoare și pesimism excesiv, neadecvat.

Persoana pare a avea dificultăți de concentrare a atenției.

5. *Ibidem*, pp. 80-84

Persoana prezintă în mod repetat gânduri legate de moarte și suicid. Persoana planifică sau chiar încearcă să se sinucidă.”⁶

În starea de depresie nu există „credință în izbăvire și în atingerea fericirii în cele din urmă.(...) Deznădejdea este cea care zdrobește sufletul mai degrabă decât durerea.”⁷

Scale clinice

Rippere clasifică scalele utilizate pentru măsurarea depresiei în „scale de autoevaluare și scale de evaluare completate de un observator din exterior(clinician).”⁸ Inventarul depresiei Beck este se pare cel mai utilizat. „BDI a fost elaborat ca instrument pentru evaluarea intensității depresiei în termenii a 21 de categorii de simptome-atitudini. (...) Subiectul completează BDI pe baza următoarelor instrucțiuni: «Acest chestionar conține mai multe grupe de afirmații. Vă rugăm să le citiți cu atenție pe toate iar apoi alegeți, în cadrul fiecărui grup, acea afirmație care vi se pare că descrie cel mai bine felul în care v-ați simțit pe parcursul ultimei săptămâni, incluzând și ziua de azi»(...) Se raportează, apoi scorul obținut de către subiect la cele 4 intervale ce reflectă intensitatea depresiei. Astfel, în cazul variantei lungi a BDI, intervalele sunt: 0-4p. (depresie absentă sau minimală); 5-13p. (depresie ușoară); 14-20p. (depresie de intensitate moderată); peste 21p. (depresie severă). În cazul versiunii prescurtate a BDI, aceste intervale sunt după cum urmează: 0-4p. (depresie absentă sau minimă); 5-7p. (depresie ușoară); 8-15p. (depresie moderată); peste 16p. (depresie severă). (...)Scala scurtă a depresiei Edinburg (Brief Edinburg Depression Scale; pe scurt [BEDS]) conține șase aserțiuni, fiecare dintre acestea comportând patru variante de răspuns(..) Fiecare răspuns al subiecților este cotate cu un scor care variază de la 0 la 3, scorurile mai mari semnaland variantele de răspuns caracteristice pentru depresie. Scorul total de cel puțin 6 indică afectarea subiectului de depresie. (...) Scala de evaluare a depresiei Hamilton (Hamilton Depression Rating Scale, pe scurt HDSR) este considerată a fi un instrument ce ia în considerare toate informațiile deținute asupra unui client, care pot fi suplimentate prin recursul la un interviu semistructurat. Astfel vizează

6. *Ibidem*, pp. 84-85

7. *Ibidem*

8. *Ibidem*, p. 208

în egală măsură evaluarea componentelor cognitive, comportamentale și somatice (Williams 1992) (...) Compusă din 14 itemi Scala plăcerii Snaith-Hamilton (Snaith-Hamilton Pleasure Scale, pe scurt SHAPS), elaborată de Snaith și colab. (1995) măsoară anhedonia (după Franken și colab., 2007). (...) Scala de singurătate socială și emoțională pentru adulți (Social and Emotional Loneliness Scale for Adults, pe scurt SELSA) este o scală elaborată de către DiTommaso și Spinner (1993), destinată măsurării singurătății multidimensionale. Varianta integrală a scalei cuprinde 37 de itemi, care vizează sentimentul singurătății trăit în cadrul relațiilor romantice (de cuplu), familiale și sociale⁹. Scala Rosenberg pentru stima de sine (SES) a fost destinată inițial evaluării sentimentelor globale de prețuire de sine (self-worth) sau de acceptare de sine a adolescenților. SES cuprinde 10 itemi bazându-se pe următoarele criterii: facilitatea administrării, economia de timp, unidimensionalitatea și validitatea. Chestionarul de feedback inferențial adaptiv (Adaptive Inferential Feedback Questionnaire, pe scurt AIFQ) elaborat de Panzarella, Lipman și Alloy propune abordarea modului în care persoana evaluează globalitatea și stabilitatea cauzelor, consecințelor, respectiv implicațiilor celor mai stresante evenimente trăite de aceasta: aprecierile persoanelor din partea cărora persoana așteaptă să primească suport, așa cum aceste aprecieri sunt reflectate de către subiectul în cauză. Pentru fiecare întrebare se calculează punctajul mediu al persoanelor avute în vedere rezultatul final însumând mediile calculate pentru fiecare întrebare în parte¹⁰.

Principii generale ale tratamentului depresiei

Institutul Național pentru Excelență Clinică din Marea Britanie (National Institute for Clinical Excellence, pe scurt NICE) concepe tratamentul depresiei pe un model al asistenței graduale, conform căruia persoanele afectate de depresie beneficiază de o asistență realizată la niveluri diferite în funcție de gravitatea problemei. Principiile sunt următoarele:

În cazul pacienților cu depresie ușoară care nu doresc o intervenție psihologică sau care, în opinia specialistului medical, au șansa să-și revină fără ajutorul intervenției, trebuie stabilită o evaluare ulterioară, de obicei în termen de două săptămâni. („supraveghere preventivă/pasivă”).

9. *Ibidem*, pp. 208-210

10. *Ibidem*, pp. 211-212

Cadrele medicale trebuie să contacteze pacienții depresivi care nu participă la întâlnirile de post-evaluare.

Pacienții cu depresie ușoară pot beneficia de sfaturi privind igiena somnului și controlul anxietății.

O serie de tratamente diferite poate fi de asemenea eficientă pentru pacienții cu depresie, mai ales pentru cei cu depresie ușoară sau medie care nu prezintă un risc major de a-și face rău. Preferința pacientului și experiențele și rezultatele tratamentului/lor anterioare trebuie luate în considerare în deciderea asupra tratamentului.

Trebuie avute în vedere temerile obișnuite privind luarea de medicamente. De exemplu, trebuie explicat pacienților că dependența și toleranța la medicamente nu intervin întotdeauna și că a lua medicamente nu este un semn de slăbiciune.

Pacienții și, unde este cazul, familia și îngrijitorii trebuie să fie informați cu privire la natura, evoluția și tratamentul depresiei, inclusiv cu privire la modul de utilizare și efectele secundare ale medicamentelor.

În discuțiile cu pacienții și îngrijitorii, personalul medical trebuie să utilizeze un limbaj comun, evitând jargonul. Termenii tehnici utilizați trebuie explicați pacientului.

Dacă este posibil, este recomandabil ca toate serviciile să ofere materiale scrise în limbajul pacientului și să se colaboreze cu interpreți specializați pentru persoanele a căror limbă principală este alta decât cea utilizată de către echipa terapeutică.

Dacă este posibil, este de dorit să se asigure psihoterapia și informațiile privind medicația în limba maternă a pacientului, dacă aceasta nu este engleza.

Personalul medical trebuie să facă toate eforturile posibile pentru a se asigura că pacientul este corect și pe deplin informat înainte de a-și da acordul asupra începerii tratamentului. Această măsură este importantă mai ales în cazul pacienților cu depresie severă.

Deși alternativele avute la dispoziție în alegerea tratamentului pentru persoanele depresive sunt limitate, este recomandabil ca acestea să fie elaborate și documentate într-un plan de tratament, mai ales pentru persoanele cu depresie severă sau psihotică recurentă.

Pacienții, familiile și îngrijitorii trebuie să fie informați cu privire la grupurile de self-help și de suport și să fie încurajați să participe în astfel de

programe, unde este cazul¹¹.

Practica terapiilor cognitiv-comportamentale

Hollon și Beck au definit terapiile cognitive ca pe „acele abordări, care urmăresc să rezolve tulburările actuale sau anticipate prin modificarea cognițiilor, respectiv a proceselor cognitive”¹². Caracteristica acestor terapii este „orientarea spre probleme și obiective, respectiv spre prezent și viitor; trecutul interesează doar prin perspectiva reconstituirii modului în care problemele actuale s-au dezvoltat, înțelegerea ei de către client fiind apreciată ca secundară. (...) Dowd (1997) inventariază următoarele postulate ale modelului cognitiv, care sunt reprezentative pentru abordarea tradițională a terapiilor cognitive:

Presupun că problemele psihologice se asociază cu ansamblul cognițiilor negative referitoare la propriile aptitudini, la valoarea și la comportamentul persoanei. Deși aceste cogniții nu își fac permanent simțită prezența, se pot activa în situațiile stresante.

Presupun că natura acestor cogniții este anistorică și prin urmare nu pun mare preț pe aflarea originii sau motivelor dezvoltării acestora. Această atitudine reflectă convingerea că este de ajuns să ne concentrăm atenția asupra modalităților de modificare a cognițiilor în prezent, pentru ca în cazul reușitei acestui demers să putem miza pe detensionarea afectivă.

Deși diferitele orientări din cadrul terapiilor cognitive presupun intervenții relativ diferite, se poate afirma că în esență fiecare dintre acestea își propune modificarea cognițiilor negative.

Presupun posibilitatea accesării conștiente a cognițiilor negative, cel puțin în condițiile în care clientul beneficiază de asistența terapeutului. În ceea ce privește conceptul conținuturilor refulate, această idee a fost refuzată încă de la exonerării terapiilor comportamentale, considerați la rândul lor precursorii cognitiștiilor. (...) Mai mult chiar, se poate presupune că procesele cognitive ar fi mai bogate și mai elaborate, decât cele luate la cunoștință la modul explicit (conștient). Pe de altă parte, trebuie să avem în vedere faptul că instrumentele tradiționale ale psihoterapiilor verbale, care și-au dovedit eficiența în cazul modificării gândurilor și convingerilor conștiente, sunt potrivite doar în mică măsură pentru abordarea și

11. *Ibidem*, pp. 213-215

12. *Ibidem*, p. 226

influențarea cognițiilor implicite”¹³.

Leahy prezintă următoarea listă cu distorsiunile cognitive care stă la baza problemelor psihologice cu care persoana se confruntă:

„Citirea gândurilor – persoana este convinsă de faptul că știe la ce se gândesc cei din jurul ei, deși nu se află în posesia niciunei dovezi care să ateste faptul că aceștia ar gândi întra-devăr așa (de ex. «Sigur mă ia drept fraier»).

Ghicirea viitorului - Persoana anticipează derularea negativă a evenimentelor din viitor, al căror protagonist este, sau care ar urma să o afecteze nemijlocit, deși prognoza ei nu este susținută de nici un fel de date obiective (...).

Catastrofizarea – Convingerea profundă că ceea ce s-a întâmplat, sau urmează să se întâmple, trebuie să fie cu adevărat ceva îngrozitor sau de nesuportat (de ex. «Nu aș putea supraviețui unui eșec la examen!»). Persoana se gândește întotdeauna la ceea ce este mai rău și la faptul că cele întâmplate vor antrena consecințe pe care nu va fi capabilă să le suporte.

Etichetarea – Persoana își atribuie atât sieși, cât și celor apropiați trăsături negative globale (...).

Înlăturarea aspectelor pozitive – Persoana consideră că tot ceea ce este bun din lucrurile de care are parte este lipsit de valoare, trivial, nedemn de a fi luat în considerare. Poate fi important doar ceea ce a ratat, ceea ce ține de familia eșecurilor și a oportunităților de care nu a putut profita. Pe de altă parte, persoana exclude elementele pozitive și din atitudinile exprimate de către ceilalți la adresa sa (...).

Filtrul negativ – Persoana își focalizează atenția aproape în exclusivitate asupra aspectelor negative și le tratează prin nebagare în seamă pe cele pozitive. (...)

Generalizarea excesivă – Implică formularea unor «adevăruți» care se pretind a fi universale, deduse din episoade singulare. Conform acestei argumentări, orice lucru rău care s-a întâmplat cândva se va repeta în orice situație oricât de vag înrudită cu cea originală (...)

Gândirea în dihotomii – Se referă la evaluare evenimentelor în termeni de «totul sau nimic». Persoana este predispusă să aprecieze cele ce i se întâmplă prin categorii extreme și să le anticipeze ca atare. Persoanele afectate de depresie prezintă tendința de a acorda prioritate categoriilor excesiv de negative (...).

13. *Ibidem*, pp. 226-227

Formulările imperioase – Persoana evaluează derularea evenimentelor nu cu titlul de fapte, ci prin prisma modului în care acestea ar trebui – conform expectațiilor sale – să se petreacă (...).

Personalizarea – Este eticheta utilizată de reprezentanții terapiilor cognitive pentru a desemna acele atitudini, prin care persoana își asumă o responsabilitate disproporționat de mare pentru evoluția nefastă a evenimentelor sau a relațiilor sale. Personalizarea îmbracă forma acelor acuzații adresate persoanei proprii, care refuză cu obstinație luarea în considerare a influenței exercitată de factori independenți de persoană asupra evoluției evenimentelor ori relațiilor în cauză (...).

Acuzațiile – constituie opusul personalizării, reprezentând atitudinea prin care persoana aruncă asupra altora întreaga responsabilitate pentru eșecurile înregistrate. Indiferent de datele obiective ale problemei, persoana neagă orice contribuție personală la derularea nefastă a evenimentelor și chiar și pentru proasta dispoziție de care este ea însăși cuprinsă la un moment dat. (...) Într-unele exemple de atitudini acuzatoare la adresa celorlalți nu este dificil să identificăm acel sentiment de «biata de mine» («poor little me») descris de Horney (1945/1998) ca fiind caracteristic pentru personalitățile nevrotice (...).

Comparațiile nedrepte – Persoana se evaluează prin raportarea la standarde atât de desprinse de criteriile realiste, încât inevitabil se plasează într-o lumină nefavorabilă, efectele dezastruoase ale acestei strategii fiind resimțite mai ales la nivelul stimei de sine (...).

Orientarea guvernată de regrete (regret orientation) – Pornește de la premisa că lucrurile ar fi putut evolua mai favorabil. Mai mult, persoana se dovedește incapabilă să privească cele întâmplate ca pe niște fapte atunci când evocă evenimentele. Dimpotrivă, se simte apăsată de povara culpei generată de ineficiența și de incapacitatea ei de a evita crearea unor probleme neplăcute (...).

Ce ar fi dacă ? – Persoana se supune tirului neîntrerupt al întrebărilor de tipul «Ce s-ar întâmpla, dacă...?», până când răspunsurile sale devin cu totul incapabile să o satisfacă. Această atitudine cognitivă poate fi identificată la bazele neajutorării și a deznădejdi (...).

Argumentarea rațională – Persoana permite afectelor sale să-și pună amprenta asupra judecăților și evaluărilor sale, argumentele raționale, asemenea de bun simț, pălind în fața celor afective (...).

Incapacitatea infirmării – Persoana refuză orice argument care pare

a infirma gândurile sale negative. Convinsă de lipsa ei de valoare, persoana apreciază că toate faptele ce contrazic părerea sa depreciatoare referitoare la propria persoană sunt lipsite de relevanță și, prin urmare, nedemne de atenție. Această atitudine îi permite persoanei să persiste în convingerea referitoare la nevrednicia sa chiar în condițiile în care rezultatele obiective pe care le înregistrează în cele mai variate domenii ale existenței ar îndreptăți-o să se perceapă într-o lumină mult mai favorabilă (...).

Centrarea pe judecăți – Persoana filtrează totul prin categorii de tipul «bun-rău», «potrivit-nepotrivit», «superior-inferior», în loc ca pur și simplu să le ia la cunoștință, să le înțeleagă ori să le accepte ca atare. În egală măsură, se evaluează, se măsoară și se etichetează neîncetat, atât pe sine, cât și pe ceilalți, utilizând criterii arbitrare de apreciere și stabilind în final că rezultatul măsurărilor a fost unul dezolant¹⁴.

Factori de risc al tulburării depresive

Iosif Gabo Grecu și colaboratorii săi descriu în lucrarea *Depresia. Metode de diagnostic și tratament* următorii factori de risc ai tulburării depresive:

„Tulburare depresivă în familie (risc relativ: 3)

Sex feminin (risc relativ: 2-2,5);

Fără ocupație/divorțat/necăsătorit (risc relativ: 2-3);

Episoade recurente (aproximativ 50-60% dintre indivizii cu un episod depresiv major se pot aștepta să aibă un nou episod, cei care au avut două episoade au șansa de 70% să aibă un al treilea episod, iar cei care au avut trei episoade au o șansă de 90% ca să aibă al patrulea episod);

Evenimente negative de viață (psihotraume, moartea unui aparținător);

Stresori psihosociali;

Evenimente negative timpurii, abuz sexual, violență în copilărie, pierderea unui părinte înainte de 11 ani;

Tulburări anxioase, toximaniile;

Boli somatice;

Anumite perioade de viață:

adolescența

postpartum

14. *Ibidem*, pp. 227-231

perioada perimenopauzală
toamna-iarna (incidența mai mare mai ales forma cu caracter
sezonal)”¹⁵

În episodul depresiv major, conform autorului citat mai sus, Iosif Gabo Grecu, intervin gândurile recurente la moarte (nu doar teama de moarte), ideea suicidară recurentă fără un plan specific sau tentative de suicid sau plan specific de sinucidere¹⁶.

Teoriile lui E. Durkheim despre sinucidere.

Conform teoriei lui E. Durkheim, există anumiți factori extra-sociali ce influențează actul de sinucidere: „tendința de sinucidere dacă este o formă de nebunie, nu este decât o nebunie parțială și limitată la un singur act. În terminologia tradițională a patologiei mintale, delirul cu arie restrânsă se numește monomanie. Cel atins de monomanie este un bolnav a cărui conștiință este perfect sănătoasă cu excepția unui punct, el nu prezintă decât o țară și aceea precis localizată (...) Ca tendință, monomania este o pasiune exagerată, ca reprezentare, o idee falsă, dar de o asemenea intensitate încât obsedează spiritul și îi suprimă orice libertate (...) mulți sinucigași, în afara actului deosebit prin care își pun capăt zilelor, nu se deosebesc în nici un fel de restul oamenilor și, prin urmare, nu avem motive să-i învinuim de delir general. Iată așadar cum, sub pălăria monomaniei, sinuciderea a fost clasificată printre tulburările intelectuale”¹⁷.

E. Durkheim îl citează în studiul său pe Jousset și Moreau de Tours care enumeră caracteristicile clasificării sinuciderii ca fiind un act specific alienaților:

„Sinuciderea maniacală. Este datorată fie halucinațiilor, fie unor concepții delirante. Bolnavul se omoară pentru a scăpa de un pericol sau de o rușine imaginară, ori pentru a da ascultare unui ordin misterios primit din ceruri etc. Motivele acestei sinucideri și modul ei de evoluție reflectă caracterele generale ale bolii din care decurge, anume mania. Este o afecțiune particularizată printr-o mobilitate extremă.

Sinuciderea melancolică. Este legată de o stare generală de extremă depresie, de tristețe exagerată care face ca bolnavul să nu mai aprecieze cu chibzuială raporturile pe care le are cu el persoanele și lucrurile din jur.

15. *Ibidem*, p. 28

16. *Ibidem*, p. 29

17. Emile Durkheim, *Sinuciderea. Studiu de sociologie*. Traducere de Mariana Tabacu, Antet, 2005, pp. 14-15

Plăcerile nu-l mai atrag și vede totul în negru. Viața i se pare plicticoasă și chinuitoare. Cum aceste dispoziții sunt permanente, și ideea sinuciderii îl bântuie neîncetat, ca o idee fixă, iar motivele generale care îl îndeamnă să ia decizia sunt întotdeauna cam aceleași (...) Bolnavii din această categorie își pregătesc cu calm mijloacele de execuție, dovedesc perseverență în urmărirea scopului lor și chiar o anume șiretenie.

Sinuciderea obsesivă. În acest caz, sinuciderea nu este cauzată de nici un motiv anume, nici imaginar, nici real, ci doar de ideea fixă a morții care, fără noimă, pune total stăpânire pe mintea subiectului. El este obsedat de dorința de a se omorî, deși știe perfect că nu are nici un motiv rezonabil să o facă. (...) câteodată respectiva sinucidere a fost numită *sinucidre anxioasă*.

Sinuciderea impulsivă sau automatismul sinucigaș. Ca și precedentul tip de sinucidere, nici aceasta nu este motivată, nici în raport cu realitatea, nici în funcție de imaginația bolnavului. Numai că, în loc să fie produsul unei idei fixe care acaparează spiritul o vreme mai mult sau mai puțin îndelungată, punând apoi stăpânire asupra voinței subiectului, ea rezultă dintr-un impuls brusc și irepresibil. (...)

În concluzie, sinuciderile provocate de tulburări intelectuale fie sunt lipsite de motic, fie sunt determinate de motive pur imaginare. (...) Într-un cuvânt, sinuciderile bazate pe tulburări intelectuale se deosebesc de celelalte, așa cum se deosebesc iluziile și halucinațiile de percepțiile normale, și automatismele impulsive de actele deliberate.”¹⁸

Dar între alienarea mintală propriu-zisă și echilibrul perfect al inteligenței „există o serie întreagă de trepte – sunt diversele anomalii reunite de obicei sub denumirea de nurastenie (...). Neurastenia fiind un fel de nebunie rudimentară, trebuie, așadar, să aibă parțial aceleași efecte. (...) De altfel, se înțelege că nevroza astenică poate predispune la sinucidere, căci, temperamental, neurastenicii sunt predestinați suferinței”¹⁹ O primă constatare a lui E. Durkheim este că sinuciderea, ca și nebunia, este mai răspândită la oraș decât la sate.²⁰

Sociologul francez face un studiu asupra sinuciderilor din spațiul european și constată că în țările pur catolice ca Spania, Portugalia, Italia,

18. *Ibidem*, pp. 17-19

19. *Ibidem*, p. 20

20. *Idem*, *op. cit.*, loc cit.; însă sinuciderile au loc mai degrabă la oraș, iar omuciderile la sate, cf. E. Durkheim, *op. cit.*, p. 217

sinuciderea este foarte puțin dezvoltată, în timp ce maxima ei se regăsește în țările protestante precum Prusia, Saxonia și Danemarca.²¹ Sinuciderea și omuciderea „fie coexistă, fie se exclud reciproc; fie se manifestă în același fel sub influența aceluiași condiții, fie au manifestări contrare, cazurile de antagonism fiind cele mai numeroase. (...) Tipul de sinucidere cel mai răspândit la ora actuală, cel care contribuie substanțial la ridicarea cifrei anuale de morți voluntare, este sinuciderea egoistă. Ea se caracterizează printr-o stare de depresie și de apatie produsă de un individualism exagerat. Individul nu mai ține să existe pentru că nu mai ține destul la singurul mijlocitor care îl leagă de real, anume societatea. Având un puternic instinct al sinelui și al propriei lui valori, el vrea să-și fie propriul scop și, cum un asemenea obiectiv nu ar putea să-i fie suficient, târăște în lăncezeală și plictiseală o existență ce îi apare atunci ca lipsită de sens.”²² Sinuciderea altruistă și omuciderea pot să coexiste în paralel, ele depind doar ca nuanță. Pentru a împinge la sinucidere trebuie ca altruismul să fie atât de intens încât acesta să dea naștere omuciderii. Despre sinuciderea anomică Durkheim afirmă că generează o stare de exasperare și de dezgust iritat care, în funcție de împrejurări se întoarce fie împotriva subiectului, fie împotriva altuia. În primul caz se vorbește de sinucidere, în celălalt de omucidere. Concluzia sociologului amintit este că sinuciderea și omuciderea variază în raport invers proporțional pentru că ele constituie în anumite situații două curente sociale contrare. Omuciderile care coexistă cu sinuciderea anomică și cu sinuciderea altruistă nu au aceeași natură. Sinucigașul din categoriile amintite este o persoană tristă și deprimată.²³

Conform Prof. dr. Ilie Bădescu, E. Durkheim inaugurează două paradigme noi în sociologie: „microsociologia (perspectivă care luminează rolul grupurilor mici în dinamica socială) și teoria problemelor sociale. Cu microsociologia este inaugurată noua sociologie. Prima propoziție a noii sociologii este: «nimeni nu poate dovedi că oamenii societăților moderne sunt mai fericiți decât oamenii societăților tradiționale»”²⁴. Sursa nefericirii omului o constituie diminuarea stării de moralitate din uman:

21. *Ibidem*, p. 82

22. *Ibidem*, pp. 219-220

23. E. Durkheim, *Sinuciderea. Studiu de sociologie*, pp. 220-221

24. Ilie Bădescu, *Enciclopedia sociologiei. Fondatorii*. Editura Mica Valahie, București, 2005, p. 277

„Cauzele de care/morțile voluntare/depind nu epuizează decât o parte a energiei[respectivei nefericiri] sub form[de sinucideri..... Acolo unde ele nu-l determină pe om să se omoare suprimând total fericirea, reduc, în proporții variabile, excedentul normal al plăcerilor asupra durerilor. E posibilă o sporire a fericirii prin combinarea unor circumstanțe particulare, dar aceste variații accidentale nu au nici un efect asupra fericirii sociale”²⁵. Anomia are legătură cu slăbirea puterii morale a societății: „Dacă sinuciderile sunt sporite de crizele industriale sau financiare, fenomenul nu se datorează sărăcirii, de vreme ce și valurile de prosperitate au aceleași efecte, ci pentru că toate sunt crize, adică perturbări ale ordinii colective (s.n.). orice zdruncinare a echilibrului, chiar dacă provoacă belșug și sporirea vitalității generale, favorizează sinuciderea. Întotdeauna când structura socială suferă modificări importante, datorită fie unei dezvoltări suplimentare, fie unui cataclism neașteptat, omul își ia viața cu mai multă ușurință. Cum este posibil?”²⁶. Anomia apare ca un dezechilibru între forțele noastre interioare precum dorințele, pasiunile, sensibilitatea etc. și forțele exterioare: cantitate de bunuri economice, respectul din partea celorlalți, aprecierea celor din jur, puterea, influența, privilegiul etc. Ca un remediu durkheimist pentru aceasta ar trebui: „în primul rând ca pasiunile să fie limitate (s.n.); doar așa ar putea să se armonizeze cu posibilitățile existente și să fie deci, realizabile. Dacă nimic din interiorul individului nu poate fixa limitele, atunci este nevoie de o forță exterioară (s.n.). Trebuie ca o putere regulatoare să joace pentru nevoile morale același rol ca cel al organismului pentru nevoile fizice; trebuie deci să fie o putere morală. (...) Constrângerea materială ar fi fără efect; sufletul nu poate fi modificat de forțe fizico-chimice. În măsura în care dorințele nu sunt automat conținute de mecanismele fiziologice, ele nu pot fi stăvilite decât de o limită pe care o acceptă ca fiind dreaptă. (...) acest rol moderator, poate fi jucat doar de către societate, fie direct și în ansamblul său, fie prin intermediul unuia dintre organele sale; este singura putere morală superioară individului și pe care acesta o acceptă. Doar ea are autoritatea necesară pentru a spune ce este drept și pentru a fixa punctul dincolo de care pasiunile ar trebui să înceteze”²⁷. Durkheim

25. *Ibidem*, pp. 283-284

26. E. Durkheim, *Despre sinucidere*, apud Ilie Bădescu, *Enciclopedia sociologiei. Fondatorii*, p. 300

27. E. Durkheim, *op. cit.*, p. 201, apud Ilie Bădescu, *Enciclopedia sociologiei. Fondatorii*, p. 301

admite pentru orice societate un tip de anomie care poate să crească foarte mult. „Anomia înseamnă o anumită perturbare a ordinii colective datorată diminuării puterii morale sau ca urmare a crizei unei autorități capabile să impună limite sau cote pe care indivizii să le respecte în mod spontan și de care să asculte spontan”²⁸. Durkheim observă că: „În fiecare moment al istoriei a existat, în conștiința morală a societăților, un sentiment obscur despre ceea ce valorează fiecare serviciu social, despre remunerația lui respectivă, despre cota medie de bunăstare ce se cuvine lucrătorilor din fiecare profesiune. Diferitele funcții sunt oarecum ierarhizate în opinia generală a societății și fiecăruia i se atribuie, în funcție de treapta pe care se află, un anumit coeficient de bunăstare. Conform acestor idei există, de exemplu, un mod de a trăi privit drept limita superioară pe care și-o poate propune un muncitor în cursul existenței lui, după cum există și o limită inferioară sub care va accepta cu greu să trăiască, dacă s-a achitat de toate îndatoririle. Ambele limite sunt specifice muncitorului de la sat și de la oraș, jurnalistului și servitorului, comerciantului și funcționarului, etc. (...). Economisții protestează inutil: sentimentul public va fi întotdeauna scandalizat când o persoană particulară va irosi fără motiv o cantitate prea mare de bogăție; se pare de fapt că această intoleranță nu slăbește decât în perioadele de perturbare morală”²⁹. Scara bunăstării claselor sociale este un element major al ordinii colective. Această scară fixează și scara ambițiilor: „Dacă respectă regula, adică dacă are o constituție morală sănătoasă, fiecare simte că nu este bine să ceară mai mult. Pasiunile capătă astfel un scop și o limită. Această determinare nu este însă nici rigidă, nici absolută. Idealul economic desemnat fiecărei categorii de cetățeni este el însuși cuprins între niște limite în interiorul cărora dorințele pot să se miște în libertate”³⁰.

Definiția tristeții în viziunea lui Larchet.

Vorbim de multe ori despre tristețe și de deznădejde care poate evolua către depresie. Conform scrierilor Sf. Ioan Gură de Aur și a unor părinți filocalici, Jean-Claude Larchet sintetizează următoarea definiție a tristeții: „În afară de ceea ce arată cuvântul în sine, tristețea apare ca o stare de suflet

28. Ilie Bădescu, *Enciclopedia sociologiei. Fondatorii*, p. 302

29. E. Durkheim, *op. cit.*, pp. 201-202, apud Ilie Bădescu, *op. cit.*, p. 302

30. *Ibidem*, p. 222, apud *Ibidem*, p. 303

caracterizată prin lipsa de îndrăzneală³¹, slăbiciune³², greutate și durere psihică, deznădejde³³, strâmtoare³⁴, apăsarea inimii³⁵, disperare dureroasă³⁶, însoțită adesea de neliniște și de spaima.³⁷ «Patima tristeții poate lua forma extremă a deznădejdii (ἀπόγυωσις), care este una din manifestările ei cele mai grave. O prea mare întristare este foarte primejdioasă, spune Sfântul Ioan Gură de Aur, căci ea poate aduce chiar moartea omului; de aceea Apostolul Pavel îi îndeamnă pe Corinteni să-l ierte pe cel ce a greșit, „ca să nu fie copleșit de prea multă întristare”³⁸». Deznădejdea este cauza morții spirituale; aceasta îl duce pe om și la moartea trupească, împingându-l la sinucidere: „nemaiașteptând nimic de la viață, el își pune în gând să se omoare și ajunge chiar s-o facă”³⁹. Sf. Grigorie cel Mare spune că din întristare „vine rățăcirea minții în cele neîngăduite”⁴⁰. Efectele patologice ale tristeții pot fi devastatoare. În Cartea lui Isus Sirah este consemnat faptul că „pe mulți i-a omorât întristarea” (Sir. 30, 21). Și Ioan Hrisostom este de aceeași părere: „o mare tristețe este mai vătămătoare pentru noi decât loviturile vrăjmașului”⁴¹, de aceea: „patima tristeții poate produce atitudini pătimase, făcându-l pe om morocănos⁴², rău⁴³, ranchiunos⁴⁴, plin

31. Cf. Sf. Ioan Gură de Aur, *Către Staghirie Ascetul*, III, 13, apud Jean-Claude Larchet, *Terapeutică bolilor spirituale*. Editura Sophia, București 2001, p.159

32. *Ibidem*, apud *Ibidem*

33. Avva Dorotei, *Învățăături de suflet folositoare*, V, 6-7, apud *Ibidem*

34. *Ibidem*, apud *Ibidem*

35. *Ibidem*, apud *Ibidem*

36. Sf. Ioan Casian, *Așezămintele mănăstirești*, IX, 1, apud *Ibidem*

37. Avva Dorotei, *op. cit.*, V, 6-7, apud *Ibidem*

38. *Omilii la Ioan*, LXXVIII,1, apud *Ibidem*, p. 163

39. Se vede aceasta la Staghirie, prietenul Sf. Ioan Gură de Aur, care spune că este chinuit de ideea sinuciderii și se află în situația de a face acest gest (cf. *Către Staghirie Ascetul*, I, 1 și 2; II, 1), apud Jean-Claude Larchet, *op. cit.*, p. 164

40. *Comentariu la Iov*, XXXI, 45, apud *Ibidem*

41. Sf. Ioan Gură de Aur, *Către Staghirie Ascetul*, I,1, apud Jean-Claude Larchet, *op. cit.*, p. 165

42. Sf. Ioan Casian, *Așezămintele mănăstirești*, IX, 11, apud *Ibidem*, p. 165

43. Sf. Grigorie cel Mare, *Comentariu la Iov*, XXXI, 45, apud *Ibidem*

44. *Ibidem*, *op. cit.*, loc cit., apud *Ibidem*

de amărăciune⁴⁵, pizmaș⁴⁶, lipsit de răbdare. În felul acesta relațiile omului cu semenii sunt profund tulburate⁴⁷.

O altă supoziție falsă a fost aceea că o persoană care suferă de depresie în ultimele săptămâni sau luni de viață, nu mai poate face subiectul unui tratament eficient. Desigur, specialistul are de-a face cu un interval redus de timp pentru a ajunge la rezultatul dorit, dar folosind tipuri noi de antidepresive și psiho-stimulente într-un tratament susținut, se pot obține rezultate optime. Sf. Grigorie Teologul „învinuiește pe cei care caută vindecarea lor prin luarea de leacuri. Desigur, când este vorba de boala nervilor, putem să luăm leacuri să ajutăm trupul, dar nu putem să luăm leacuri ca să vindecăm boala minții. Care leac material poate să aducă în sufletul nostru Duhul Sfânt? Singurul leac salvator este harul lui Hristos⁴⁸. De aceea, tratamentele cu antidepresive și psiho-stimulente nu trebuie înlăturate, dar trebuie privite cu rezerva necesară, remediul suferinței psihologice legate de moarte fiind acceptarea acesteia prin împăcarea cu semenii și primirea lui Hristos prin Sfintele Taine ale Bisericii.

Rămâne întotdeauna posibilitatea unei îngrijiri și a unui bun control al simptomelor. Acest tip de slujire, cunoscut sub numele de „îngrijire paliativă”, include un spectru larg de îngrijiri, de asistență medicală, psihologică, socială, culturală și cu precădere spirituală. Echipa medicală trebuie să fie asistată de un preot, datorită complexității problemelor legate de trecut, prezent și viitor sau de trăirea religioasă: „Preoția nu este o slujbă oarecare. Și slujirea propriu-zisă a Tainelor este integrată îndrumării terapeutice. Preotul nu are numai misiunea de a sluji, ci și una terapeutică. Această misiune a lui este în esență vegherea sufletelor.”⁴⁹ Preotul are puterea de a lega și a dezlega păcatele, dar și de a vindeca trupurile. Puterea de a ierta păcatele și a săvârșiri Sfintelor Taine este dată tuturor preoților prin Harul Duhului Sfânt. Sfântul Grigorie Teologul vorbește despre puterea vindecării care este strâns legată de viața fiecărui preot slujitor: „Preotul are de la Dumnezeu marea harismă a vindecării, de aceea și trebuie să vindece. (...)”

45. *Ibidem*, op. cit., loc cit., apud *Ibidem*

46. Sf. Ioan Casian, *Așezămintele mănăstirești*, IX, 11, apud *Ibidem*, p. 165

47. *Ibidem*, op. cit., 4, apud *Ibidem*

48. Mitropolit Hierotehos Vlachos, *Psihoterapia Ortodoxa*. Editura Sophia, București, 2001, p. 211

49. *Ibidem*, p. 285

Lucrarea terapeutică a preoților este destul de anevoioasă și obositoare. (...) De vreme ce este o lucrare atât de anevoioasă și primejdioasă, înseamnă că trebuie să fie asumată și pregătirea respectivă. Nu poate cineva, fără să aibă harisma și experiența corespunzătoare, să-și asume această mare lucrare. Trebuie să fie el însuși condus și astfel să urce în puterea lui să conducă, adică să păstorească turma și să conducă sufletele.”⁵⁰

Definiția tristeții după Hrisostom.

„Tristețea este o boală a sufletului care cere multă putere pentru a-i rezista în mod curajos.....”⁵¹. Tristețea, asemenea celorlalte patimi, întunecă sufletul⁵² și orbește mintea, tulburându-i acesteia puterea de judecată⁵³. În prezentarea clinică pe care o face Arhim. Spiridonos Logothetis despre deprimare găsim următoarele manifestări: „teamă, sentiment de vinovăție și remușcare, mânie, ură, plictiseală, oboseală, dezgust, descurajare, disperare... pesimismul..., lipsa poftei de mâncare, slăbirea sau îngrășarea etc.”⁵⁴.

Conform Dr. Dmitri Avdeev există și un tip de depresie „ce se dezvoltă de la natură și nu este legat direct de cauze duhovnicești. Este o stare de boală care cere intervenție medicală calificată”⁵⁵. Depresia aduce cu ea descurajare, lipsa bucuriei, posomorârea⁵⁶. Cauzele sunt multiple: maladii neurologice și somatice (boala Parkinson, scleroza în plăci, infarctul cerebral, hipotiriodismul ș.a.m.d.); modificarea echilibrului hormonal (menopauza)

50. *Ibidem*, pp. 286-287

51. Sfântul Ioan Gură de Aur, *Comentar la Evanghelia de la Ioan*, omilia LXXVIII, 1, p. 403, apud *Lumina Sfințelor Scripturi. (Antologie tematică din opera Sfântului Ioan Gură de Aur)*, colecția Cuvintele Credinței, Vol. I (A-I) și vol. II (Î-Z). Antologie și studii introductive drd. Liviu Petcu. Tipărit cu binecuvântarea Prea Fericitului Părinte Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, locțiitor de Mitropolit al Moldovei și Bucovinei, Trinitas, Iași, 2007, p. 940

52. Cf. Sfântul Ioan Scărarul, *Scara*, Cuvântul 26, Cuprinsul pe scurt..., apud Jean-Claude Larchet, *Terapeutică Bolilor...*, p. 166

53. Cf. Evagrie, *Despre cele opt duhuri ale răutății*, 12, apud *Ibidem*

54. Arhim. Spiridonos Logothetis, *Deprimarea și tămăduirea ei în învățătura Bisericii*. Col. Psihoterapia ortodoxă. Trad. de Șerban Tinca, Ed. Σοφία, 2001, p. 11

55. Dr. Dmitri Avdeev, *Depresia ca patimă și ca boală*. Col. Psihoterapia Ortodoxă. Trad. din limba rusă de Adrian Tănăsescu Vlas, Ed. Σοφία, București, p. 5

56. *Ibidem*, p. 12

etc.⁵⁷ Manifestări: dispoziție tristă, tulburări de somn, scăderea capacității de concentrare, a apetitului, nehotărârea chinuitoare, idei suicidale. Depresiile sunt: somatogene, psihogene și depresii endogene. Depresiile psihogene sunt rezultatul șocurilor nervoase, conflictelor la omul potențial sănătos din punct de vedere psihic⁵⁸. Depresiile somatogene sunt tulburări psihice ca rezultat al bolilor somatice. Depresiile endogene se caracterizează prin faptul că dezvoltarea lor este condiționată de factori constituționali. Se întâlnesc în clinica schizofreniei, psihozei maniaco-depresive, în psihoze de involuție (senilitate). Depresiile mascate se manifestă prin diferite suferințe fizice: dureri de inimă sau de stomac, de cap ș.m.d.p.⁵⁹ Dmitri Avdeev îl citează pe prof. D. E. Mehov care presupune că la baza multor tulburări psihice se află lipsa smereniei⁶⁰.

Este o părere cunoscută între Sfinții Părinți aceea că în Rai omul nu cunoștea tristețea⁶¹. Aceasta a apărut în urma păcatului adamic și este legată de starea de cădere în care se află omul. Ea nu ține deci de natura primordială și fundamentală a omului. Mai mult decât în cazul oricărei alte patimi, când e vorba despre vindecarea tristeții, trebuie ca omul să fie conștient că ea este o boală și să vrea să se vindece⁶². Nu de puține ori, după cum arată Sfântul Ioan Gură de Aur, omul se complace în această stare și se lasă în voia ei, găsind în ea o desfătare morbidă; adesea el nici nu știe că a căzut pradă unei patimi deosebit de grave, mai ales prin urmările ei grave asupra întregii vieți duhovnicești⁶³, cauzele tristeții fiind multiple la fel cum sunt și formele ei. Principala cauză care produce tristețea este, folosind cuvintele Sfântului Ioan Casian, „neîmplinirea vreunei pofte”, ori

57. *Ibidem*

58. *Ibidem*, pp. 14-15

59. *Ibidem*, p. 16

60. *Ibidem*, p. 23

61. Cf. *Apoftegme*, N 561. Sf. Atanasie cel Mare, *Tratat despre întruparea Cuvântului*, 3. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la statui*, IX,2, apud Jean-Claude Larchet, *Terapeutica Bolilor...*, p. 158

62. Cf. Sf. Ioan Casian, *Așezămintele mănăstirești*, IX, 2. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la statui*, XVII, 3; *Către Staghirie Ascetul*, III, 14. Evagrie, *Despre cele opt duhuri ale răutății*, 12, PG 79, 1158B; 1158C. Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoie*, 19, apud Jean-Claude Larchet, *op. cit.*, p. 165

63. Sf. Ioan Gură de Aur, *Către Staghirie Ascetul*, II, 1, apud *Ibidem*, p. 164

a vreunui câștig atunci când cineva a văzut spulberată speranța construită în minte despre aceste lucruri și că aceasta ia naștere atunci când ni s-a zădărnicit o dorință. Și întrucât „pofa e legată de orice patimă”, rezultă că tristețea se află în strânsă legătură cu patimile. «A cincea luptă o avem împotriva întristării, care întunecă sufletul ca să nu poată avea nici o vedere duhovnicească și-l oprește de la toată lucrarea cea bună. Când duhul acesta viclean tabără asupra sufletului și-l întunecă în întregime, nu-i mai îngăduie să-și facă rugăciunile cu osândire, nici să stăruie cu folos pe lângă sfintele citiri și nu rabdă pe om să fie blând și smerit față de frați. Îi pricinuieste scârbă față de toate lucrurile și față de însăși făgăduința vieții. Scurt vorbind, întristarea turbură toate sfaturile mântuitoare ale sufletului și uscă toată puterea și stăruința lui, făcându-l ca pe un ieșit din minte și legându-l de gândul deznădejdiei. De aceea, dacă avem de gând să luptăm lupta duhovnicească și să biruim cu Dumnezeu duhurile răutății, să păzim cu toată străjuirea inima noastră dinspre duhul întristării (Prov. 4, 23). Căci precum molia roade haina și cariul lemnul, așa întristarea mănâncă sufletul omului. Ea îl face să ocolească toată întâlnirea bună și nu-l lasă să primească cuvânt de sfat nici de la prietenii cei adevărați, precum nu-i îngăduie să le dea răspuns bun și pașnic. Ci învăluind tot sufletul, îl umple de amărăciune și de nepăsare. În sfârșit, îi pune în minte gândul să fugă de oameni, ca de unii ce i s-ar fi făcut pricină de turburare și nu-l lasă să-și dea seama că nu din afară vine boala, ci ea mocnește înăuntru, făcându-se arătată când vine vreo ispită care o dă la iveală. Căci niciodată nu s-ar vătăma omul de om, dacă nu ar avea mocnind înăuntru pricinile patimilor. De aceea Ziditorul a toate și Doctorul sufletelor, Dumnezeu Cel ce singur știe rănile sufletului cu de-amănuntul, nu poruncește să lepădăm petrecerea cu oamenii, ci să tăiem din noi pricinile păcatului și să cunoaștem că sănătatea sufletului se dobândește nu despărțindu-ne de oameni, ci petrecând și exercitându-ne cu cei virtuoși. Când, așadar, pentru oarecare pricini, zise „îndreptățite”, ne despărțim de frați, n-am tăiat pricinile întristării, ci numai le-am schimbat, fiindcă boala ce mocnește înăuntru se poate aprinde și printr-alte lucruri. De aceea, tot războiul să ne fie împotriva patimilor celor dinăuntru. Căci de le vom scoate pe acestea din inimă cu darul și cu ajutorul lui Dumnezeu, nu numai cu oamenii, dar și cu fiarele sălbatice vom petrece cu ușurință, cum zice și fericitul Iov: „Fiarele sălbatice vor fi cu tine în pace” (Iov 5, 23). Deci mai întâi trebuie să luptăm împotriva duhului întristării, care împinge sufletul la deznădejde, ca să-l alungăm din inima noastră. Căci acesta n-a

lăsat pe Cain să se pocăiască după ce și-a ucis fratele, nici pe Iuda după ce a vândut pe Domnul. Să ne deprindem numai în acea întristare care se cuprinde în pocăința pentru păcate și e împreună cu nădejdea cea bună. Despre aceasta zice și Apostolul: „Întristarea cea după Dumnezeu lucrează pocăința spre mântuire, fără părere de rău” (2 Cor. 7, 10). Căci întristarea cea după Dumnezeu, hrănind sufletul cu nădejdea pocăinței, e împreună cu bucurie. De aceea ea face pe om osârduitor și ascultător spre toată lucrarea cea bună, prietenos, smerit, blând (În P. G. 28, 898C, de aci până la nota următoare lipsește.), gata să sufere răul și să rabde toată buna osteneală și zdrobirea, ca una ce e cu adevărat după Dumnezeu. Ea face să se arate în om roadele Sfântului Duh, care sunt bucuria, dragostea, pacea, îndelunga răbdare, bunătatea, credința și înfrânarea. De la întristarea cea potrivnică însă cunoaștem roadele duhului celui rău, adică trândăvia, lipsa de răbdare, mânia, ura, împotrivirea în cuvânt, lenea la rugăciune. De această întristare suntem datori să fugim, ca și de curvie, de iubirea de argint, de mânie și de toate celelalte patimi. Ea se tămăduiește prin rugăciune, prin nădejdea în Dumnezeu, prin cugetarea la cuvintele cele dumnezeiești și prin petrecerea cu oamenii cuvioși». ⁶⁴

Tristețea înlocuită cu fericita întristare.

Lupta împotriva tristeții și biruirea acestei patimi nu-l duc pe om la starea opusă ei, adică la bucurie, cu ușurință. El trebuie să lupte mai întâi să înlocuiască tristețea ca patimă cu o altă tristețe, cu fericita întristare, care-l poate duce la o bucurie eternă promisă: „întristarea voastră se va prefăce în bucurie” (In 16, 20). „În vreme ce tristețea ca patimă - pe care Sfinții Părinți o desemnează prin cuvântul λύπη- stă în mâhnirea omului din pricina lipsirii de desfătare trupească, sau a pierderii bunurilor materiale, sau a neîmplinirii plăcerilor simțurilor, sau a jignirilor, tristețea virtuoasă - numită și tânguire, plâns (πένθος; *luctus*), străpungerea inimii (κατάνυξις; *compunctio*) - stă mai înainte de toate în mâhnirea omului de a se fi înstrăinat de Dumnezeu și a fi departe de El⁶⁵, de a se fi lipsit de bunătățile duhovnicești⁶⁶; și atunci când se îndurerează din pricina stării sale decăzute

64. *Filocalia sfințelor nevoințe ale desăvârșirii*, vol. I. Trad., introd. și note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Ed. Harisma, București, 1992, pp. 136-138

65. Cf. Sf. Efreim Sirul, *Omilii la Isaia*, XXVI, 10. Sf. Ioan Gură de Aur, *Despre zdrobirea inimii...*, I, 10, apud J.-C. Larchet, *op. cit.*, p. 506

66. Sf. Ioan Gură de Aur, *Despre zdrobirea inimii...*, I, 10. Sf. Grigorie de Nyssa, *Omilii la Fericiri*, III, 3-5, apud *Ibidem*

și a păcatelor lui și când își plânge greșelile, știute și neștiute, pe care le-a făcut și pe care în toată ziua cu nesocotință le face⁶⁷, omul a ajuns la această fericită tristețe. De aici se poate vedea că ea este nemijlocit legată de pocăință, iar lacrimile și suspinele sunt semnul văzut al acestei căințe. În al doilea rând tristețea virtuoasă stă în mahnirea pentru aproapele, înstrăinat și el de Dumnezeu și lipsit de bunătățile cele duhovnicești, și în întristarea pentru greșelile și neputințele lui⁶⁸. «Sfinții Părinți pun față în față în mod constant cele două forme de tristețe, arătând cât de lipsită de rost este cea dintâi și îndemnând să o lepădăm; învățând în schimb să o câștigăm pe cea de-a doua, arătând cât de îndreptățită și cât de folositoare și de preț este pentru viața duhovnicească și pentru lucrarea mântuirii; urmând Apostolului (2 Cor. 7, 9-11), ei o numesc „întristarea cea după Dumnezeu”, sau „întristarea iubitoare de Dumnezeu”, „întristare mântuitoare”, „întristare sfântă”, „întristare folositoare”, „frumoasa întristare”, „lacrima fără durere”, „fericita tristețe bucuroasă” etc. Despre ea vorbește Sfântul Pavel atunci când scrie: „mare îmi este întristarea și necurmată durerea inimii” (Rom. 9,2). Și pe ea ne îndeamnă Ecclesiastul s-o câștigăm când spune: „Inima celor înțelepți este în casa cea cu tânguire” (Eccl. 7,4). Însuși Apostolul Pavel stabilește limpede această opoziție, atunci când scrie: „Întristarea cea după Dumnezeu aduce pocăință spre mântuire, fără părere de rău; iar întristarea lumii aduce moarte” (2 Cor. 7, 10). Sfântul Maxim Mărturisitorul pune și el față în față „întristarea cea nerațională, a celor mulți, care apasă sufletul pentru că e lipsit de plăceri sau de bunuri materiale ce stârnesc în om porniri contrare firii spre cele ce nu trebuie și îl fac să fugă de cele de care nu trebuie să fugă”, cu „cea folositoare”, „cea rațională și încercată de cei înțelepți și dumnezeiești”. Sfântul Ioan Gură de Aur învață și el la fel: „O, credinciosule, alungă întristarea ta cea de acum și îmbracă-te cu altă întristare, cea pe care Apostolul o numește întristarea după Dumnezeu, care poate să lucreze temeinic mântuirea. Altfel spus, căiește-te și plânge-ți păcatele pe care le-ai

67. Cf. *Patericul*, pentru Maica Singlitichia, 21. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, VII, 24. Sf. Ioan Gură de Aur, *Despre zdrobirea inimii...*, I, 10; *Către Staghirie Ascetul*, III, 13, 14; *Omilii despre pocăință*, VII,6; *Omilii la mucenici*, 3. Sf. Varsanufie și Ioan, *Scrisori duhovnicești*, 237, 394, 682, apud Idem, *op. cit.*, loc cit.

68. Sf. Ioan Gură de Aur, *Către Staghirie Ascetul*, III,14; *Omilii la statui*, XVIII, 2,2; *Omilii la Evrei*, XV, 4; *Omilii la Filipeni*, III,4. Sf. Vasile cel Mare, *Regulile mici*, 31; *Omilie la mucenița Iulita*, 9. Sf. Ioan Casian, *Convorbiri duhovnicești*, IX, 29. Teodor Studitul, *Catehezele mici*, ed. Auvray, p. 25. Sf. Petru Damaschinul, *Cartea întâi*, apud *Ibidem*

făcut”. Iar în altă parte spune limpede: „Hristos îi numește fericiți pe cei ce plâng, dar nu pe cei care varsă lacrimi din pricini omenești, cum ar fi pierderea vreunui bun vremelnice, ci pe cei care plâng așa cum se cuvine creștinilor, cu inima zdrobită, care-și deplâng ticăloșia și se căiesc pentru păcatele lor, și nu numai pentru ale lor, ci și pentru ale aproapelui”. Nu trebuie deci nimicită orice formă de tristețe din suflet, ci numai cea „după lume”, care este păcătoasă și duce la patimă. Și în acest caz, lepădarea patimii nu înseamnă nimicirea unei funcții sufletești, ci tămăduirea ei, pentru a-și afla folosirea firească și normală și a lucra din nou în chip sfânt. De asemenea, și aici, tămăduirea capătă forma unei convertiri a funcției sufletești, a întoarcerii ei de la folosirea pătimășă, contra firii, la întrebuintarea ei virtuoasă, pentru care a fost menită. Sfântul Grigorie de Nyssa o spune limpede: după ce arată că „mintea trebuie să fie stăpână pe toate cele dinlăuntrul omului și să folosească, potrivit propriei lor meniri și în vederea binelui, puterile sufletului pe care Făcătorul nostru le-a creat pentru a ne sluji drept instrumente și unelte (...)”, el spune: „Cât privește bunul de mare preț al tristeții, să ne îngrijim să-l avem la timpul cuvenit, al căinței pentru păcatele noastre (...), căci la nimic altceva nu ne este de folos, decât pentru aceasta”. Sfântul Ioan Gură de Aur, arătând că „de noi depinde felul în care ne slujim de mădulele noastre, fie pentru a făptui păcatul, fie pentru a lucra dreptatea”, spune în același sens că nu trebuie să lepădăm întristarea, ci să ne folosim de ea în chip rațional și cumpătat. Dar mai ales spune: „Cel păcătos (...), să se folosească de tristețe ca să-și curățească sufletul și să-l aducă la o stare mai bună”. „Domnul a binevoit ca omul să pătimească (firesc) din pricina întristării (...), pentru ca să scoată din ea mari foloase și de mult preț. Cum le vom dobândi? Întristându-ne pentru cele ce se cuvine să ne mâhnim. Nu din pricina nenorocirilor și a necazurilor, ci pentru păcatele noastre”. În altă parte el spune: „Nemăsurat de mare este stăpânirea tristeții; este o boală a sufletului care cere multă putere și bărbăție ca să i te împotrivești și să dai afară răul din ea, luând numai ceea ce este de folos. Căci într-adevăr este în ea ceva bun: când am păcătuit, atunci ea este bună și ne este de folos; dar este cu totul ne folositoare când e pricinuită de nenorocirile lumești”. Sfântul Varsanufie spune scurt și concis: „Nu trebuie să ne întristăm deloc pentru un lucru al lumii acesteia, ci numai pentru păcat”. Întristarea virtuoasă nu este deci de o altă natură decât cea păcătoasă; se deosebește de aceasta doar prin scopul și prin obiectul spre care se

îndreaptă. Acest scop diferit îi dă o formă diferită. Sfântul Casian prezintă astfel însușirile distinctive ale celor două forme de întristare: în timp ce tristețea păcătoasă este „morocănoasă, fără răbdare, neîndurătoare, pizmașă, de o stearpă amărăciune și de o dureroasă disperare” și „zdrobește sufletește pe cel care l-a cuprins, paralizându-i orice sânguință și dorință de mântuire, căci este fără noimă”, dimpotrivă, „întristarea care aduce pocăința spre mântuire, fără părere de rău” (2 Cor. 7, 10) este „supusă, binevoitoare, smerită, blândă, bună și răbdătoare, ca una care este mișcată de dragostea de Dumnezeu”. Rostul întristării după Dumnezeu este ajungerea la desăvârșire, iar pricina ei este dorința acestei desăvârșiri și a fericirii ce va să fie. Și cu cât se apropie mai mult omul de Dumnezeu, cu atât cunoaște cât de departe e de El; și cu cât înaintează pe calea desăvârșirii, cu atât i se pare că nici n-a început să umble pe ea; și cu cât se curățește mai mult de păcatele sale, cu atât se socotește pe sine mai păcătos și-și plânge greșelile și se căiește de ele. Întristarea după Dumnezeu deci nu pălește și nu se stinge o dată cu înaintarea duhovnicească, ci, dimpotrivă, așa cum arată Sfântul Ioan Scărarul, sporește tot mai mult: „Plânsul este durerea îmbibată în sufletul ce se pocăiește, adăugând în fiecare zi dureri peste dureri, ca femeia care stă să nască și suferă durerile nașterii”. Ca toate virtuțile, întristarea cea bună este un dar al lui Dumnezeu. Însă, ca toate virtuțile, ea cere osteneala neîncetată a omului de a-și însuși darul și de a-l păstra. Spre deosebire de tristețea păcătoasă, ea nu este o simțire pe care omul o îndură în chip supus, câteodată mai mult, câteodată mai puțin; ea este o stare duhovnicească la care se ajunge cu trudă și cu nevoie. Ca să câștige omul străpungerea neîncetată a inimii, trebuie mai întâi de toate să aibă în permanență conștiința păcătoșeniei sale. Această stare, despre care mărturisește Psalmistul: „Că fărădelegea mea eu o cunosc și păcatul meu înaintea mea este pururea” (Ps. 50, 5) este numită adeseori de Părinți „*aducere-aminte de păcatele sale*”. Aceasta nu înseamnă neapărat amintirea unor păcate anume, ci înțelegerea faptului că ești păcătos, așa cum ne spune Sfântul Varsanufie: „iar prin amintirea păcatelor înțeleg nu pe a fiecăruia în parte, ca nu cumva prin aducerea lui în gând să pricinuiască vrășmașului altă robie. Ci să ne aducem aminte numai că suntem înfundați în datoria pacatelor”. Și pentru că străpungerea inimii este un dar de la Dumnezeu, iar Dumnezeu nu-l silește pe om să primească darurile Sale, omul trebuie să ceară acest dar în rugăciune, și prin rugăciune îl primește. Astfel, este vădit faptul că principalul

izvor al întristării inimii este frica de Dumnezeu. Sfântul Ioan Gură de Aur învață că „acolo unde este frica, acolo este belșug de lacrimi adevărate, de gemetele și suspinele pline de durere ale inimii” și „lacrimile care-i vin omului din frica de Dumnezeu nu încetează vreodată”. Întristarea după Dumnezeu este, de asemenea, zămislită de aducerea-aminte de moarte, de gândul la judecata ce va să fie, de îndoiala pentru mântuirea sufletului, de frica de osândă și de muncile iadului, de înțelegerea faptului că „cel ce nu se plânge pe sine aici dincolo se va plânge veșnic”. Cântarea de psalmi și lecturile duhovnicești (îndeosebi din *Viețile sfinților*), făcute cu luare-aminte și reculegere, înlesnesc și ele întristarea cea buna a inimii. De asemenea ea este trezită de arătarea gândurilor și de convorbirile cu duhovnici îmbunătățiți. Sărăcia, însingurarea și liniștirea (acestea două din urmă sunt cuprinse în termenul de *isihia*) sunt și ele de mare folos în dobândirea lacrimilor și în păstrarea lor. (...) Mai întâi de toate întristarea inimii este pentru om cale sigură de pocăință, prin care primește iertarea pacatelor și tămăduirea de patimi. Iar prin aceasta ea este condiția însăși a mântuirii sale. Astfel un bătrân spune: „Silește-ți inima să plângă și să verși lacrimi din ochii tăi. Așa fă, și te vei mântui”; (...). De aceea Sfântul Simeon Noul Teolog nu se ferește să spună: „Înainte de plâns și de lacrimi... încă nu este în noi pocăința”, iar Avva Pimen socotește plânsul singurul mijloc prin care poate omul să se izbăvească de păcate. Sfântul Ioan Gură de Aur nu ostenește vorbind despre puterea curățitoare a lacrimilor: „ai păcătuit? Plânge-ți păcatul și-l vei șterge cu totul”, căci „lacrimile topesc păcatul”. „Întristarea din pricina păcatului îl curățește pe om de păcat”. „Dacă se întristează cineva după ce-a păcătuit, păcatul se șterge și greșala se îndreaptă”. Sfântul Părinte arată că aceasta este menirea întristării și de aceea a sădit-o Dumnezeu în om: „ea are puterea să nimicească păcatul, stergându-l cu totul, și pentru aceasta i-a dat-o Dumnezeu omului, iar nu pentru altceva”⁶⁹. „Dumnezeu a pus tristețea în noi. Dar nu ca să ne facem rău, la vreme și în situații nepotrivite, distrugându-ne astfel sănătatea sufletului și a trupului, ci ca să dobândim prin ea cât mai mult folos duhovnicesc. De aceea, nu trebuie să ne întristăm atunci când pățim ceva rău, ci atunci când săvârșim ceva rău. Însă noi am făcut totul pe de-a-ndoaselea. Astfel, chiar dacă am săvârși nenumărate rele, nu ne întristăm, nici nu ne pare rău. Dar dacă pățim și cel

69. Jean Claude Larchet, *op. cit.* pp. 507-513

mai mic rău, cădem în cea mai adâncă mâhnire și nu ne mai gândim că tristețile sunt semnul grijii pe care Dumnezeu o are față de noi. Dar de ce vorbesc numai despre tristețile acestei vieți? Oare amenințarea osândei veșnice nu este tot un semn al iubirii de oameni a lui Dumnezeu, mai mult chiar decât făgăduința bucuriei veșnice? Pentru că dacă n-ar exista amenințarea chinurilor fără sfârșit, puțini ar fi aceia care ar câștiga mântuirea. Pentru noi, leneșii, nu ajunge făgăduința bunătăților cerești. Trebuie să ne temem, ca să ne mișcăm spre virtute. Așadar, tristețea și mâhnirea nu ne-au fost date ca să suferim când ne moare o persoană apropiată, când pierdem bani sau când suntem încercați de vreo nenorocire, ci ca să ne ajute în lupta noastră duhovnicească. Să ne întristăm nu pentru răul pe care ni-l pricinuieste aproapele, ci pentru păcatele noastre, cu care Îl întristăm pe Dumnezeu. Păcatele Îl alungă pe Dumnezeu, pe când supărările pe care ni le pricinuiesc ceilalți Îl aduc aproape de noi, ca să ne apere. Și oricum ar fi, să știi că de tristeți, chinuri, ispite și supărări nu scapi în viața de pe pământ. Trebuie să dai piept cu toate acestea fără teamă, înarmat fiind cu credință, nădejde și răbdare. Să îți dorești să nu cazi niciodată în ispită. Dar când Dumnezeu îngăduie să cazi, să nu te superi, nici să nu te tulburi în inima ta. Fă în schimb tot ce poți, ca un ostaș vrednic al lui Hristos. Ostașii viteji, atunci când aud trompeta că îi cheamă la bătaie, gândindu-se la victorie și la izbânzile înaintașilor lor, se aruncă în luptă cu mult curaj. La fel și tu, atunci când ești chemat la luptă duhovnicească, să-ți aduci aminte de izbânzile sfinților mucenici și să te lupți cu vitejie, entuziasm, credință și bucurie. Creștinul nu se poate întrista decât atunci când el sau aproapele său fac ceva împotriva voii lui Dumnezeu. De aceea, nu trebuie să se întristeze cei care sunt vorbiți de rău, ci cei care vorbesc de rău. Pentru că cei care sunt vorbiți de rău nu vor trebui să dea socoteală pentru vorbele care s-au spus despre ei. Cei ce trebuie să se neliniștească și să tremure sunt oamenii care îi vorbesc de rău pe ceilalți, căci mai devreme sau mai târziu vor fi duși fără voia lor dinaintea tronului de judecată a lui Dumnezeu, unde vor da socoteală pentru spusele lor. De asemenea, cei care vorbesc de rău trebuie să se neliniștească și pentru cât anume din ce au spus este adevărat. Așadar, oamenii păcătoși sunt vrednici de milă, chiar dacă nici un om nu vorbește rău de ei. Dimpotrivă, vrednici de a fi invidiați sunt oamenii virtuoși, chiar dacă lumea îi disprețuiește. Pentru că atunci când omul are conștiință curată, oricâte valuri s-ar ridica asupra sa, el va ajunge negreșit la

un port liniștit. Însă atunci când are pe conștiință fapte murdare, chiar dacă toate i-ar merge din plin și chiar dacă marea ar fi liniștită, în cele din urmă se va scufunda. Cu stomacul nostru ce se petrece? Atunci când avem stomac sănătos, chiar dacă mâncăm ceva greu, mistuim până la capăt, fără greață sau arsuri. Pe când dacă stomacul nostru este vătămat în vreun fel, chiar și cea mai ușoară hrană pe care o mâncăm este mistuită cu greutate, ca și cum ar trebui să mistuim cea mai grea dintre mâncăruri. Ce vreau să spun prin aceasta? Că sufletul care suferă de întristare și mâhnire nici nu va putea să se folosească din cele ce îi spui, nici nu va putea să spună vreun lucru bun de la el. La fel cum un nor gros împiedică razele soarelui să ajungă pe pământ și tristețea, ca un alt nor gros, acoperă sufletul și nu îl lasă să fie luminat de razele rațiunii. De aceea, de obicei, omul adâncit în tristețe, fie vorbește aiurea, fie se cufundă în tăcere. Vă aduceți aminte de cei trei prieteni ai lui Iov? Atunci când l-au văzut plin de răni și șezând pe necurății, au izbucnit în plâns și și-au rupt hainele de pe ei. După aceea, au stat cu el timp de șapte zile și șapte nopți. Dar văzând cât de mare era durerea lui, nici unul nu a deschis gura să spună ceva. Știau că pentru omul care suferă, cea mai bună este tăcerea și liniștea (Iov 2, 11-13). Dar noi să nu îngăduim să fim atât de triști, încât fie să vorbim fără sens, fie să ne cufundăm cu totul în tăcere. S-a abătut asupra noastră vreo ispită sau vreo încercare? Dumnezeu, Care a îngăduit să fim ispitiți, știe și când va înceta ispita. Fiind atotputernic, Dumnezeu poate să ne scape de orice rău atunci când vine vremea, mai ales dacă ne pocăim pentru păcatele noastre și ne întoarcem aproape de El. Sunt, cu adevărat, vrednici de admirat cei care primesc cu bucurie să ardă în focul ispitelor. Aceștia ne aduc aminte de cei trei tineri, Anania, Misail și Azaria, pe care nu îi atingeau flăcările din cuptorul unde fuseseră aruncați de regele Babilonului, Nabucodonosor, pentru faptul că nu voiau să se lepede de credința în adevăratul Dumnezeu (Dan. 3, 1-33). Cei trei tineri viteji nici nu s-au tulburat și nici nu și-au pierdut curajul atunci când au auzit de moartea înfricoșătoare care îi aștepta. Credința și dragostea lor față de Dumnezeu erau atât de mari, încât au primit moartea cu bucurie. Iar în cuptor fiind, nu făceau nimic altceva decât să slăvească numele lui Dumnezeu. De aceea, El nu a îngăduit să fie atins nici un fir de păr de pe capul lor. Astfel, au ieșit din cuptor biruitori, iar această întâmplare minunată este pomenită și astăzi de către oameni. Același lucru se poate spune și despre sfinți. Îi admirăm și îi cinștim pentru că au îndurat cu bucurie primejdii, prigoane, vorbele rele,

chinuri și chiar moartea. I-au împresurat o mie de ispite, iar ei nu s-au întristat. Au trecut prin primejdii nenumărate și au rămas cu sufletul senin. Au fost duși la tăiere, iar ei se bucurau. Ceea ce pentru omul de rând este o mare nenorocire – vorbesc acum de pierderea vieții –, pentru ei a fost cea mai mare binecuvântare, fiindcă au cunoscut că pentru robii credincioși ai lui Dumnezeu moartea nu este decât eliberarea de chinurile pământești și mutarea în veșnicia preadulcei Împărății cerești. Au mai cunoscut, însă, că dacă este nevoie, omul este izbăvit în chip minunat de moartea trupească, atunci când crede și nădăjduiește fără să șovăie în pronia lui Dumnezeu. Amintiți-vă ce s-a întâmplat în timpul călătoriei Apostolului Pavel la Roma, ca prizonier. Pe când vaporul în care se aflau el și soldații care îl însoțeau ajunsese în apropiere de țărmurile Cretei, s-a pornit dintr-odată o furtună puternică pe mare. Furtuna a continuat mai multe zile, astfel încât călătorii își pierduseră nădejdea că își vor mai putea salva viețile. Atunci Pavel, după ce a chemat la el echipajul și pe călători, a spus: Dar acum vă îndemn să aveți voie bună, căci nici un suflet dintre voi nu va pieri, ci numai corabia. Căci mi-a apărut în noaptea aceasta un înger al Dumnezeului, al Căruia eu sunt și Căruia mă închin, zicând: „Nu te teme, Pavele. Tu trebuie să stai înaintea Cezarului; și iată, Dumnezeu ți-a dăruit pe toți cei ce sunt în corabie cu tine”. Mereu să-l avem în gândul nostru pe Apostolul Pavel, care a fost atât de încercat, dar care a și primit nespuse binecuvântări de la Dumnezeu. Este foarte folositor să ne aducem aminte de binefacerile lui Dumnezeu asupra oamenilor. Este ca atunci când ne aducem aminte de binele pe care ni l-a făcut vreun prieten: dragostea noastră față de el sporește. De aceea, să ne amintim mereu de primejdiile din care ne-a izbăvit Dumnezeu, iar evlavia noastră față de El va crește și ne vom strădui mai mult să-I plăcem și să dobândim virtuțile sfinte. Prin câte încercări n-a trecut Pavel! El însuși vorbește despre ele, pe scurt, într-o Epistolă adresată corintenilor: În ostenele mai mult, în închisori mai mult, în bătai peste măsură, la moarte adeseori. De la iudei, de cinci ori am luat patruzeci de lovituri de bici fără una. De trei ori am fost bătut cu vergi; o dată am fost bătut cu pietre; de trei ori s-a sfărâmat corabia cu mine; o noapte și o zi am petrecut în largul mării. În călătorii adeseori, în primejdii de râuri, în primejdii de la tâlhari, în primejdii de la neamul meu, în primejdii de la păgâni; în primejdii în cetăți, în primejdii în pustie, în primejdii pe mare, în primejdii între frații cei mincinoși; în osteneală și în trudă, în privegheri adeseori, în foame și în

sete, în posturi de multe ori, în frig și în lipsă de haine. Pe lângă cele din afară, ceea ce mă împresoară în toate zilele este grija de toate Bisericile (2 Cor. 11, 23-28). Ați văzut câte a îndurat fericitul Apostol pentru a propovădui Evanghelia? Un singur rău era de ajuns să-l mâhnească și să-l întristeze peste măsură. Și totuși, nici una din aceste nenorociri nu l-a făcut să-și piardă curajul și nici să se întristeze în inima sa. Un singur lucru îl întrista. Iată ce scrie despre aceasta: Cine este slab și eu să nu fiu slab? Cine se smintește și eu să nu ard? (2 Cor. 11, 29). Nici nu-i păsa de slăbiciunile sale, ba chiar se lăuda cu ele: Dacă trebuie să mă laud, mă voi lăuda cu cele ale slăbiciunii mele! (2 Cor. 11, 30). Pentru frații săi, însă, se întrista atunci când afla că nu le mergea bine sau că erau la vreme de mare ispită. Atunci, ardea și el în focul durerii. Și pentru că în Biserică mereu era cineva care suferea, nici suferința Apostolului Pavel nu se stingea niciodată. Iar durerea sa era cu atât mai mare, atunci când îi vedea pe frații săi iudei că rămân în necredința lor. Ajungea să spună: Aș fi dorit să fiu eu însumi anatema de la Hristos pentru frații mei, cei de un neam cu mine, după trup (Rom. 9, 3). Cu alte cuvinte, ar fi preferat să cadă în focul iadului, decât să-i vadă pe evrei că rămân necredincioși. Și pentru că nu a izbutit să-i aducă pe calea credinței în Hristos, se poate lesne înțelege cât a suferit pentru ei: a îndurat suferințe mai mari decât ale celor osândiți la iad. Să ne amintim de un alt episod pilduitor din viața Sfântului Apostol Pavel. De ani de zile îl chinuia o boală. Și de trei ori s-a rugat lui Dumnezeu să-l vindece. Dar răspunsul pe care l-a primit a fost: Îți este de ajuns harul Meu, căci puterea Mea se desăvârșește în slăbiciune (2 Cor 12, 9). De ce se vedește puterea lui Dumnezeu în slăbiciunea omenească? Pentru că omul, prin puterile sale, nu reușește cine știe ce, dar dacă este întărit de Dumnezeu, poate să înfăptuiască lucruri mari și minunate: să scoale morți din morminte, să vindece orbi, să curețe leproși și multe alte minuni. Dar să nu ceară să scape de frică, de primejdii și de boli. Pe acestea Dumnezeu le îngăduie, pentru ca omul să se smerească. Sau poate suferi pentru că oamenii uneltesc împotriva ta, te prigonesc și te lovesc? Să nu crezi că pățești toate acestea din cauza faptului că Dumnezeu nu are putere să te ajute, ci pentru ca în suferința pe care o înduri, să se arate, în fapt, puterea Sa: atunci când ești prigonit și izbutești să-ți învingi dușmanul, când ești chinuit și te arăți mai puternic decât cel care te chinuiește, când ești întemnițat și schimbi inima celor care te păzesc, când ești batjocorit și ierți, la fel cum a făcut Hristos. Știu și eu cât de înfricoșătoare

și greu de suferit sunt bătaia de joc, vorbirea de rău și orice altă răutate din partea semenilor noștri. Iar atunci când ne face rău sau ne batjocorește un om pe care noi l-am ajutat, fapta devine cu atât mai greu se suportat. În asemenea împrejurări, dacă nu avem smerenie și îndelungă-răbdare, suntem copleșiți de supărare și de mânie. Dar orice ni s-ar întâmpla, să nu se pese de vorbele celorlalți, ci de dreptatea din cuvintele lor. Așadar, dacă ne acuză cu dreptate, trebuie să plângem și să ne pocăim. Iar dacă ne acuză pe nedrept, trebuie pe aceia să-i plângem, iar pe noi să ne fericim, aducându-ne aminte de cuvintele Domnului: Fericiți veți fi voi când vă vor ocări și vă vor prigonii și vor zice tot cuvântul rău împotriva voastră (Matei 5, 11). În asemenea împrejurări să nu vă întristați, ci să vă bucurați, pentru că veți primi multă răsplată în ceruri.”⁷⁰

70. Sfântul Ioan Gură de Aur, *Problemele vieții*, Traducere de Cristian Spătărelu și Daniela Filioreanu. Carte tipărită cu binecuvântarea Prea Sfințitului Părinte Galaction, Episcopul Alexandriei și Teleormanului, Editura Cartea Ortodoxă, pp. 251-258



RUGĂCIUNEA LUI IISUS

- în învățătura starețului Paisie de la Neamț -

Drd. **Bogdan Florin Moroiu**

„Dacă deprinderea rugăciunii dezvoltă simțirea lăuntrică în dialogul de tăcută slăvire, când formulele, chiar și cuvintele devin inutile, spiritualitatea ortodoxă s-a edificat și s-a exprimat, în tradiția Bisericii, în jurul rugăciunii numite a lui Iisus.”¹

Expresia „rugăciunea lui Iisus” referitoare la acea formă specifică de rugăciune aflată în uz la creștinii bizantini și slavi este echivalentul expresiei grecești *υχητισμος*, în care numele Iisus este în genitiv obiectiv. „Prin această expresie se înțelege, deci, o rugăciune îndreptată către Iisus. Uzul în limba noastră al expresiei „rugăciunea lui Iisus” se pretează însă la un echivoc, întrucât din punct de vedere gramatical ea poate însemna și rugăciunea făcută de Iisus. Tocmai pentru a evita acest inconvenient, unii vorbesc de „rugăciunea către Iisus.”²

Expresia „rugăciunea lui Iisus” este cea mai des întâlnită, însemnând literal „practica mentală”, însă de-a lungul timpului au existat mai multe expresii construite de la cuvintele „rugăciune” și „practică”. Termenul „rugăciune” însoțit de adjectivele „interioară” și „sfântă” indică totdeauna rugăciunea lui Iisus. Același lucru este atunci când întâlnim adjectivele identice care specifică celalalt termen, „practica”. Chiar și expresia simplă „de a practica rugăciunea” se referă tot la rugăciunea lui Iisus.

Întrucât adjectivul „mental” are legătură mult prea strânsă cu mediul gândirii raționale, acest lucru poate fi derutant, mai ales când este

1. Boris Bobrinsky, *Fericita întristare*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al BOR, București, 1997, p. 63

2. Dario Raccanello, *Rugăciunea lui Iisus în scrierile starețului Vasile de la Poiana Mărului*, Editura Deisis, Sibiu, 1996, p. 91

vorba despre rugăciune. Din acest motiv, când se referă atât la rugăciune, cât și la lucrare, adjectivul „mental” are înțelesul de „interioară”, expresiile „rugăciune interioară” și „practică interioară” putând fi atunci folosite ca sinonime moderne pentru rugăciunea lui Iisus. Pe lângă termenul „interioară”, același adjectiv „mental” s-ar fi putut reda cu „spirituală” și s-ar fi putut vorbi astfel despre „rugăciunea și practica spirituală”, expresii care ar putea părea mult mai adecvate în limbajul nostru curent. Am renunțat însă la această posibilitate și am folosit adjectivul „spirituală” cu referire la rugăciune numai într-un context specific și precis.³

Rugăciunea lui Iisus are însă niște trepte pe care le poți trece prin înmulțirea pașilor duhovnicești. Astfel, rugăciunea practică sau lucrătoare este rugăciunea lui Iisus în primul ei stadiu în care poate și trebuie să fie practică de toți. În schimb rugăciunea contemplativă sau „văzătoare” este rugăciunea lui Iisus care a devenit rugăciune duhovnicească și care reprezintă gradul maxim la care pot ajunge cei desăvârșiți. În acest caz, Duhul Sfânt este Cel care lucrează în inima omului de acum curățit de orice patimă. Este vorba de o stare harică deosebită pe care Dumnezeu o acordă numai în unele cazuri. De aceea, pentru această stare a rugăciunii se folosește termenul de „rugăciune duhovnicească”. Pentru primul stadiu al rugăciunii se folosesc expresiile legate de „practică” sau „a practica”. Astfel, „practica rugăciunii” este echivalentă cu „rugăciunea practică” și ambele expresii pot fi utilizate una pentru cealaltă. Și pentru celelalte expresii legate de termenul „rugăciune” referința este la „rugăciunea lucrătoare”. Al doilea stadiu al rugăciunii lui Iisus este indicat numai în cazul în care cuvântul rugăciune este însoțit de adjectivele „duhovnicească”, „văzătoare” sau „a inimii”.

După unii părinți treptele rugăciunii inimii sunt 8, după alții doar 3 sau 5, dar o variantă generală după Filocalie ar fi aceasta:

1) Rugăciunea minții: - primul stadiu al rostirii în care mintea repetă neîncetat: „Doamne Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluiește-mă pe mine păcătosul!” Aici întreaga atenție este focalizată pe această rostire, astfel gândurile răzlețe încetează să mai sustragă ființa. Mintea atunci este automat orientată în interior.

2) Rugăciunea minții în inimă: - „Aici mintea în timpul rugăciunii petrece fără ieșire în interiorul inimii. Aici se află toată esența lucrării” (Părintele Cleopa în „Ne vorbește Părintele Cleopa”, vol. 12.). Aici atenția

3. *Ibidem*, p.92

este direcționată în inimă, lucru ce în unele cazuri se întâmplă spontan sau se întâmplă firesc, de la sine. „După o bucată de vreme am simțit că rugăciunea se coborâse, așa zicând de la sine de pe buze în inimă.” (Pelerinul Rus) Devenim conștienți de natura noastră, de gândurile, de emoțiile noastre pe care acum le percepem, le analizăm - introspecție. Apare o stare de calm profund, siguranța începând să crească focalizarea și forța interioară.

3) Rugăciunea neîncetată sau cea care se mișcă de la sine: - „Inima cu fiecare zvâcnitură repetă singură cuvintele rugăciunii...încetai să mai pronunț rugăciunea și nu mai făceam altceva decât să ascult cu băgare de seamă ce spunea inima. Ochii (viziunea interioară) mi se scufundă înlăuntrul ei și apărui un sentiment intens de fericire. În acest stadiu apare așa-numita dulceață duhovnicească, o formă permanentă de beatitudine. Rugăciunea devine aici neîncetată în sensul că acea stare beatifică din inimă devine continuă „ca o curgere” chiar și în timpul desfășurării acțiunii zilnice, chiar și când vorbim sau dormim „Eu dorm, dar inima-mi veghează” (Cântarea Cântarilor cap 5, 2).

4) Rugăciunea curată: - Aici „rugăciunea dă naștere unei contemplații...cel care trăiește o astfel de contemplație cunoaște o stare de extaz și devine asemenea unui trup părăsit de suflet” (Sf. Isaac Sirul). În acest extaz, în care mintea nu mai poate mișca, rămâne doar conștiința care contemplă. Aici apare din inimă „o lumină ce strălucește ca soarele ce izvorăște din adâncul inimii” (evident este o percepție a viziunii interioare).

5) Rugăciunea, vederea duhovnicească (după Sf. Isaac Sirul) sau rugăciunea fără de rugăciune: - „De îndată ce mintea a trecut dincolo de rugăciunea curată nu mai există nici simțiri, nici lacrimi, nici stăpânire, nici libertate, nici smerenie, nici...nici...nici lumea asta sau cealaltă. Așadar nu există rugăciune dincolo de rugăciunea curată...Trecând dincolo de marginile ei intrăm în starea de extaz și nu mai suntem în rugăciune. Aceasta este viziunea.” (Sf. Isaac Sirul)

Rugăciunea inimii la Sfinții Părinți

Sfântul Maxim Mărturisitorul spune: „Dă trupului după puterile lui și toată nevoința ta întoarce-o spre lucrarea minții.”

Și Sfântul Diadoh zice: „Postul în sine nu este de laudă, ci după Dumnezeu; scopul lui e de a-i aduce pe cei care doresc la curăție. Și de aceea nu se cade să aibă păreri înalte despre el nevoitorii blagocestiei, ci de la

credința cea în Dumnezeu trebuie să așteptăm începutul îndrumării. În nici o artă meșterii nu judecă rezultatul lucrării după instrument, ci așteaptă sfârșitul lucrării și apoi judecă arta.

Luând asemenea hotărâre cu privire la hrană, nu-ți pune toată nădejdea numai în post, ci în credință și, după puterile tale postind, aleargă la lucrarea minții. Astfel tu și mândria o poți înlătura și nu te vei îngrețosa de făpturile cele bune ale lui Dumnezeu, dând slavă lui Dumnezeu.”

„Rugăciunea minții este armă puternică, cu care nevoitorul biruiește pe vrăjmașii săi cei nevăzuți. Unii din Sfinții Părinți dau reguli pentru monahi: împreună cu împlinirea poruncilor dumnezeiești, să facă lungă cântare de psalmi, canoane și tropare.

Alți Sfinți Părinți, studiind cea mai subtilă lucrare duhovnicească a minții, găsesc că nu e de ajuns pentru începători să rămână numai la îndeletnicirea trupească, ci, predându-le împreună cu împlinirea poruncilor lui Hristos, o măsurată cântare și citire, statornicesc în locul îndeletnicirilor -cântări de psalmi și canoane — rugăciunea minții, adăugând totodată că, dacă Duhul Sfânt va cerceta prin lucrarea rugăciunii minții, atunci să se lase la o parte pravila exterioară, fără nici o îndoială, căci o înlocuiește rugăciunea lăuntrică.

Alții, având multă experiență și cunoștința vieții și a scrierilor sfinților și mai ales fiind luminați prin lucrarea și înțelepciunea Sfântului Duh, statornicesc pentru începători să facă rugăciunea minții obștește și nu particular, înfățișând-o sub două forme: lucrată și văzută.

Acești părinți poruncesc să se pună toată grija pentru rugăciunea minții, osebind pentru cântare puțină vreme, numai în ceasurile de urât, căci, după cuvintele lor, slujbele bisericești și cântările sunt puse la îndemână în genere pentru toți creștinii, iar nu pentru aceia care vor să petreacă în tăcere.

De altminteri, și pe calea îndelungatei cântări de psalmi și citire de canoane și tropare se poate ajunge la izbândă, deși foarte încet și cu mari greutate.

Calea a doua e însă mult mai la îndemână și mai ușoară; iar a treia e cea mai scurtă, ba și însoțită de bucurie și de o deasă cercetare a Duhului Sfânt, care întărește și liniștește inima, mai ales când este sânguină plină de râvnă și bunăvoință.

Cu cât sfânta rugăciune a minții este însuflețită de împlinirea poruncilor dumnezeiești și alungă dracii și patimile, cu atâta, dimpotrivă,

cel care neglijează poruncile și nu poartă grijă de rugăciunea minții, îndeletnicindu-se numai cu cântarea, este purtat de patimi.

Călcarea poruncilor Domnului toți o văd deopotrivă, dar se manifestă felurit. De pildă: cineva hotărește să nu calce poruncile, să nu se dea la patimi, dar din pricina unor împrejurări sau tulburări sau ispite diavolești, i se întâmplă să jignească pe cineva, sau să osândească sau să se mânie sau să fie biruit de mândrie, sau să se certe sau să se laude sau să grăiască deșertăciuni, sau să mintă sau să se îmbuibeză sau să se îmbete sau să se gândească la rele, sau altceva de felul acesta să facă.

Simțindu-se vinovat față de Dumnezeu, el îndată începe să se căiască și cu pocăință cade înaintea lui Dumnezeu cu rugăciunea minții din inimă, ca să-l ierte Dumnezeu și să-i ajute ca să nu mai cadă în asemenea greșeli. Și astfel, el pune început să păzească poruncile și să-și păzească inima de ispite, temându-se ca nu cumva din pricina lor să piardă împărăția cerurilor.

Altul însă trăiește fără nici o grijă de cădere sau socotește că în vremurile de azi nu mai sunt oameni care păzesc poruncile și care se tem să le calce, că fiecare cu voie sau fără voie greșește înaintea lui Dumnezeu, fiind vinovat de anumite păcate mai mari sau mai mici și de aceea el nu voiește nici măcar să se ferească de ele, socotind aceasta lucru cu neputință.

Socotindu-se răspunzător numai pentru desfrânare și curvie, ucidere și furt și pentru alte păcate de moarte și înfrânându-se de la ele, el își închipuie că stă. Unora ca aceștia se aplică cuvintele Părinților: mai bine să cazi și să te scoli decât să stai și să nu te pocăiești.

E de mirare cum acești oameni, vinovați deopotrivă de aceleași păcate, repetate adesea, sunt diferiți înaintea lui Dumnezeu, ba socot că și înaintea oamenilor duhovnicești.

Unul nu știe nicidecum de cădere și sculare, deși e stăpânit de patimi; celălalt însă cade și se scoală, e biruit și biruiește, se luptă și se nevoiește, nu vrea să răspundă cu rău pentru rău, dar nu se poate ține din pricina obiceiului, se silește să nu spună ceva rău, se mâhnește când capătă jigniri și totuși își reproșează că se mâhnește și se căiește de aceasta, dar, deși nu se mâhnește de jignirea primită, apoi nici nu se bucură.

Toți cei ce se găsesc în asemenea dispoziție se împotrivesc patimilor, nu vor să se supună lor, se întristează și luptă.

Părinții însă au zis că orice lucrare pe care sufletul nu-o vrea este de mică durată. Voiesc să mai vorbesc despre patimile înrădăcinate.

Sunt oameni care se bucură când sunt jigniți, dar asta pentru că

voiesc să aibă răsplată. Aceștia fac parte dintre cei care deșădăcinează patimile, dar nu cu mintea.

Altul se bucură primind jignirea și socoate că se cuvine să o primească, pentru că el însuși a dat motiv, acesta cu mintea deșădăcinează patima.

Sunt, în fine, și din aceia care nu se mai bucură fiind jigniți, ci se socotesc mult vinovați, întristându-se pe deasupra că au tulburat pe cei care i-a jignit.

Pentru o pricepere mai limpede a uneia sau alteia din aceste două viețuiri vom mai spune așa: cel dintâi, supunându-se legii, îndeplinește numai cântarea.

Al doilea se obligă la lucrarea minții, are pururea cu sine numele lui Iisus Hristos pentru distrugerea vrăjmașului și a patimii. Acela se bucură cum a sfârșit cântarea. Acesta însă mulțumește lui Dumnezeu dacă în liniștea sa, netulburat de cugete rele, face rugăciunea. Acela dorește cantitatea, acesta calitatea.

Acela, grăbindu-se să execute o anumită cantitate de cântare, repede capătă și crește în sine mândria de sine, pe care rezemându-se, naște și crește înlăuntrul său pe fariseul interior, dacă nu-și va lua seama la sine.

Cel care prețuiește calitatea rugăciunii își cunoaște neputința și ajutorul lui Dumnezeu. Rugându-se, chemând numele Domnului Iisus împotriva ispitelor vrăjmașului, a patimilor și a cugetelor rele, el vede pieirea lor în fața înfricosatului nume al lui Hristos și înțelege puterea lui Dumnezeu și ajutorul Lui.

Pe de altă parte, siluit și tulburat de cugetele rele, își simte neputința, căci nu poate să se împotrivească lor numai cu puterile sale. Și în aceasta se cuprinde toată pravila sa și toată viața. Și deși vrăjmașul îi poate insufla bucuria mândriei de sine și cuget fariseic, totuși el întâmpină în acest nevoitor pregătirea de a chema numele lui Hristos împotriva tuturor cugetelor rele și astfel nu-și atinge ținta ademenirilor.

Dar va zice careva că și cel dintâi poate chema pe Hristos împotriva ispitelor vrăjmașilor.

Da, poate, dar fiecare știe din experiență că în vremea de față săvârșitorii pravilei exterioare n-au obiceiul să deprindă rugăciunea împotriva cugetelor rele. Aceștia nu voiesc mai ales să primească cuvintele exprimate, sau scrise, despre trezvia lăuntrică, în care se cuprinde știința rugăciunii împotriva cugetelor rele.

Nu numai că nu le primesc, ci încă se și împotrivesc și afirmă că începătorilor nu li s-ar cere de către Sfinții Părinți rugăciunea minții, ci numai singură cântarea de psalmi, tropare și canoane, rostite cu buzele și cu limba.

Și, deși ei vorbesc și învață aceasta fără dreptate, cu toate acestea sunt ascultați de toți, căci astfel de rugăciune nu le cere lepădarea de poftele lumești, ci fiecare trebuie numai să dorească să se poată ruga astfel, fie monah, fie mirean.

Sfânta rugăciune a minții, care este slăvită și plăcută lui Dumnezeu, iscusință a iscusințelor, cerând nu numai lepădare de lume și de poftele ei, ci încă și multe povețe și învățătură, nu-și găsește săvârșitori printre monahi. Pe lângă toate acestea, trebuie să ne temem de abateri la dreapta și la stânga, adică de disperare și de prea mare încredere în sine.

Văzând că celor care învață să facă rugăciunea minții li se întâmplă căderi nu intenționate, ci fără de voie, numite de Sfinții Părinți greșeli zilnice, nu trebuie ca din această pricină să cădem la îndoială, căci, după măsura puterilor fiecăruia, sunt și izbânzi.

Pe de altă parte, auzind marea milă dumnezeiască spre noi păcătoșii, noi nu trebuie să fim încrezuți și să pășim fără mare smerenie și fără împlinirea după putere a poruncilor către această rugăciunea minții. Știind că și încrederea în sine și disperarea sunt insuflate de vrăjmașul, să fugim și de una, și de alta.

Și astfel, cu mare băgare de seamă la cele ce ne spune Sfânta Scriptură, folosindu-ne mai cu seamă de sfatul celor iscușiți în ale smereniei, să învățăm această lucrare a minții.

Sfinții Părinți, care ne învață că numai cu poruncile lui Hristos învingem patimile și ne curățim inima de cugete rele, arată nevoitorilor să aibă două arme din cele mai tari: temerea de Dumnezeu și știința că Dumnezeu se află pretutindeni, după cum zic: „Prin temerea de Dumnezeu fiecare se abate de la rău” și „Văzând pe Domnul pururea înaintea mea, de aceea nu mă voi clătina.” Ei mai propun afară de acestea să mai avem și amintirea morții și a gheenei și să mai citim încă și Sfintele Scripturi. Toate acestea sunt bune pentru bărbații buni și evlavioși.

Pentru cei nesimțitori și împietriți, măcar însăși gheena sau Înșuși Dumnezeu de li s-ar descoperi, nici o frică nu s-ar naște din aceasta. Afară de aceasta, însăși mintea monahilor începători devine neputincioasă să perceapă astfel de lucruri, fugind de la ei ca albina de fum. Dar, deși o astfel

de amintire este bună și folositoare, părinții cei mai duhovnicești și mai iscușiți pe deasupra acestui bun au mai indicat în cazul luptei un bine mai mare și mai neasemănat, care poate fi de folos chiar și celor mai slabi.

Aceasta-i prima ispită capricioasă: nu numai rugăciune nu trebuie a săvârși în această sferă, dar nici acea căldură care vine în ceasul rugăciunii din sfera poftei nu trebuie nicidecum a o primi în inimă. După cuvântul Sfântului Grigorie Sinaitul, trebuie nu puțină trudă ca să ajungi cum trebuie și să te păstrezi în curățenie de tot ceea ce-i potrivnic harului, căci diavolul are obiceiul să arate începătorilor ispita sa sub chipul adevărului, înfățișându-le răul ca ceva duhovnicesc.

De altminteri, celor ce săvârșesc rugăciunea minții le e de folos să știe și acestea: aprinderea sau căldura vin câteodată de la coapse spre inimă și singure, în chip firesc, dacă nu sunt însoțite de cugete desfrânate. Și aceasta, după cuvintele fericitului Calist, nu vine de la ispită, ci de la fire. Dacă însă cineva socoate această căldură firească drept harică, atunci aceasta e deja ispită.

De aceea nevoitorul nu trebuie să-și oprească luarea aminte asupra ei, ci să o alunge. Câteodată însă, diavolul adaugă aprinderea sa poftei noastre, târând mintea spre pofte desfrânate. Și aceasta-i fără îndoială ispită.”⁴

Dacă însă tot trupul se aprinde, mintea rămânând curată și neînfricată, întărită oarecum și cufundată în adâncul inimii, începând și sfârșind rugăciunea în inimă, aceasta fără îndoială e de la har, iar nu din ispită.

Iar în alt loc, starețul Vasile zice despre simțămintele trupești care se stârnesc la rugăciunea minții următoarele: „Mai întâi de toate, după cuvintele fericitului patriarh Calist, căldura vine din rărunchi, ca și cum i-ar încinge și pare ispită, dar nu este așa: căldura aceasta nu-i din ispită, ci de la fire și este urmare a nevoinței în rugăciune.

Dacă însă socoate această căldură ca din har, iar nu din fire, apoi aceasta negreșit e ispită. Dar oricum ar fi această căldură, nevoitorul nu trebuie să o primească, ci să o alunge.

Vine și altă căldură de la inimă și dacă în vremea asta mintea cade în cugete desfrânate, apoi aceasta-i ispită adevărată; dacă însă tot trupul se aprinde de la inimă, iar mintea rămâne curată și necuprinsă de patimă, oarecum întărită în cea mai launtrică adâncime a inimii, apoi aceasta-i fără îndoială din har, iar nu de la ispită.

4. *Filocalia*, VII, trad. Dumitru Stăniloae, Ed. Apologeticum, p. 67

Știind toate acestea, e de neapărată trebuință să deprindem mintea noastră chiar de la început să stea în ceasul rugăciunii deasupra inimii și să privească înlăuntrul ei, iar nu numai până la jumătate, într-o coastă, nici numai în partea de jos. Aceasta se cade să se facă, pentru că atunci când mintea stă deasupra inimii și înlăuntrul ei săvârșește rugăciunea, atunci ea ca un rege, șezând sus la loc slobod, vede cugetele rele ce joacă dedesubt și le lovește, ca pe niște copii ai Babilonului, de piatra numelui lui Hristos. Afară de aceasta, fiind destul de depărtată de coapsă, ea poate ocoli cu ușurință dorințele pătimase, care au devenit inerente firii noastre prin păcatul lui Adam.

Dacă însă cineva își strânge atenția pentru rugăciune la jumătatea inimii, atunci sau din neîndestulata căldură a inimii sau din pricina slăbirii minții și a întunecatei atenții (datorită deseii repetări a rugăciunii) sau sub influența luptei stărnite de diavolul, mintea sigură de sine cade spre coapse și împotriva voinței se amestecă cu căldura cea din poftă. Unii, din pricina marii lor nedumeriri sau din neștiință, încep să facă rugăciunea jos, în capătul inimii, lângă coapse, și astfel, atingând cu mintea lor atât o parte de inimă, cât și o parte de coapse, singuri cheamă ispita la ei, ca descântătorul pe șarpe.

Iar alții, suferind cu totul de nepricepere, nu știu nici măcar locul inimii și, socotind că el se află în mijlocul pântecelui, îndrăznesc să facă acolo rugăciunea minții. Vai amăgirii lor! De asemenea, trebuie a deosebi căldura în rugăciune, care este dar firesc, revărsat în inimă, ca o mireasmă bine mirositoare, prin sfântul botez, de căldura care ne vine de la păcatul strămoșesc și care e stârnită de diavolul.

Cea dintâi numai în inimă începe rugăciunea și tot în inimă o sfârșește, dând sufletului liniște și roade duhovnicești.

A doua își are începutul în rărunchi și tot acolo își termină rugăciunea, pricinuind sufletului tiranie, răceală și tulburare.

A treia, rezultând din amestecarea cu aprinderea poftelor, aprinde mădularele și inima cu dulceața poftelor desfrâului, robește mintea cu cugetele rele și târăște spre împreunări trupești. Cel atent cunoaște repede toate acestea și observă: vremea, experiența și simțul i le fac pe toate cunoscute.” Sfânta Scriptură zice: „Doamne, au n-ai semănat sămânță bună? De unde dar au răsărit neghinele?”

Nu se poate să nu se furișeze răul alături cu binele: tot așa-i și cu sfânta lucrare a minții, se leagă ispita ca mușchiul de arbore. Ispita răsare

din mândrie și încăpățănare și ca leac pentru ea servesc smerenia, cercetarea Scripturii și a sfatului duhovnicesc, iar nu abaterea de la deprinderea de la rugăciunea minții. Căci, după cuvintele Sfântului Grigorie Sinaitul, noi nu trebuie nici să ne temem, nici să ne îndoim a chema pe Dumnezeu; căci deși unii au rătăcit drumul, smintindu-se la minte, să știi că ei au suferit aceasta din pricina mândriei și a încăpățănării.

Iar pricina mândriei pe de o parte este postul nechibzuit și peste măsură, când cel ce postește socoate că ar săvârși o virtute și n-ar face aceasta pentru înfrânare; iar pe de altă parte, din traiul singuratic. Înlăturând prima cauză, Sfântul Dorotei zice: „Cel ce păstrează tăcerea trebuie să se țină pururea pe calea împărătească; căci necumpătarea ușor poate fi însoțită de mândrie, după care urmează ispita.”

Iar nimicind pe a doua, zice: numai cineva tare și desăvârșit se cuvine să se nevoiască singur împotriva dracilor și să scoată împotriva lor sabia, care este Cuvântul lui Dumnezeu, însăși arma și lucrarea ispitei constau întâi în legătura cu vrăjmașul, în pofa coapselor lăuntrice, iar mai apoi, în aiurările și închipuirile minții.

Ferindu-se de cele dintâi, sfântul părinte zice: „Deși vrăjmașul preface mișcarea firească a coapselor oarecum în una duhovnicească, aprinzând, în locul căldurii duhovnicești, căldura sa, și în locul veseliei aducând o bucurie nebună și făcând pe nevoitor să ia ispita sa drept o lucrare a harului, timpul, experiența și simțul vor scoate la iveală amăgirea sa.”

Vorbind de a doua primejdie, Sfântul Părinte învață astfel: „Tu însă, când îplinești legământul tăcerii, să nu primești cu nici un preț, de vezi ceva cu simțurile sau cu mintea, înlăuntru sau în afara ta: fie chipul lui Hristos sau al îngerilor, fie al vreunui sfânt sau lumină, foc” etc. Aici din nou se va ridica potrivnicul și va învinui lucrarea minții. Căci el socoate că ispita nu se amestecă în cântarea externă. Cu toate acestea, să fie cunoscut că în toate – fie cântare, fie rugăciune, ispita are totdeauna locul ei, dacă cei ce le săvârșesc n-au iscusință, cum zice Sfântul Ioan Scărarul: „Să cercăm, să vedem și să măsurăm care dulceață ne vine nouă în cântare de la dracul curviei, care de la puterea și harul care locuiesc în noi.”

În alt loc adaugă: „Cântând și rugându-te, bagă de seamă dulceața ce-ți vine, oricât s-ar părea, ea e amestecată cu amărăciuni. Și așa vei vedea că ispita poate deopotrivă ajunge atât pe cei ce cântă, cât și pe cei ce petrec în rugăciune; dar pentru că aceia care nu cunosc lucrarea minții au numai o singură teamă, cum ar putea împlini pravila cântării, iar de cugetele rele

și de aprinderea poftelor se însetoșează, apoi ei nici nu știu când vremea poftelor îi ajunge și când se aprind de atingerea vrăjmașului și cum s-ar lega între ele toate acestea.

Lupta o aud și răni primesc, dar cine-s vrăjmașii lor și pentru ce se luptă cu ei, acestea nu le cunosc. Aflând din cele spuse că nu lucrarea minții e pricina ispitei, ci numai singură încăpățânarea noastră și mândria, nu ni se cuvine să ocolim rugăciunea minții; căci ea nu numai că nu ne duce în ispită, ci dimpotrivă, ne deschide ochii minții pentru cunoașterea și priceperea ei, ceea ce noi niciodată n-am fi putut ajunge dacă nu am fi deprins această sfântă lucrare a minții, chiar dacă am fi chiar și mari postitori și păstrători ai tăcerii.”

Cunoscut să fie că această dumnezeiască lucrare a fost îndeletnicirea neconținută a părinților noștri de demult purtători de Dumnezeu și a strălucit ca soarele în multe locuri pustii și în mănăstirile cu viață de obște: în Muntele Sinai, în Schitul Egiptului, în Muntele Nitrei, în Ierusalim și prin mănăstirile dimprejurul lui, într-un cuvânt în tot Răsăritul și în Țarigrad, în Sfântul Munte Athos și prin insulele mărilor, iar în timpurile din urmă și în Rusia Mare.

Prin această lucrare a minții a sfintei rugăciuni, mulți dintre părinții noștri purtători de Dumnezeu înflăcărându-se cu focul serafimic al dragostei către Dumnezeu și aproapele, s-au făcut cei mai statornici păzitori ai poruncilor lui Dumnezeu și s-au învrednicit să devină vase alese ale Sfântului Duh. Mulți dintre ei, stârniți de dumnezeiești inspirații launtrice, au scris despre această dumnezeiască rugăciune, în acord cu Sfânta Scriptură a Vechiului și Noului Testament, cărți cuprinzând sfintele lor învățături, pline de înțelepciunea Sfântului Duh.

Și aceasta au făcut-o ei după o deosebită pronie dumnezeiască, pentru ca nu cumva în viitor această sfântă lucrare să ajungă pricină de rătăcire. Dar dintre cărțile scrise de ei, din îngăduirea lui Dumnezeu și pentru păcatele noastre, multe au fost distruse de sarazini, care au cucerit împărăția grecească, iar altele din mila lui Dumnezeu s-au păstrat până în vremea noastră. Asupra acestei dumnezeiești lucrări a minții și a păstrării raiului inimii, nici un ortodox n-a îndrăznit vreodată să rostească hulă, ci pururea toți i s-au închinat cu mare respect și cu o desăvârșită evlavie, ca unui lucru plin de necuprins folos duhovnicesc.

Diavolul însă, începătorul răutății și potrivnicul oricărei fapte bune, văzând cum, mai cu seamă prin această rugăciune a minții, cinul

călugăresc, alegându-și partea cea bună, șade la picioarele lui Iisus, propășind în desăvârșire și în împlinirea poruncilor dumnezeiești, a început să întrebuințeze toate puterile ca să bârfească și să hulească acest lucru mântuitor, și de ar fi cu puțință să o și nimicească cu totul de pe fața pământului.

El caută să facă aceasta când pe calea nimicirii cărților, când pe calea amestecării neghinelor otrăvitoare prin grâul adevărat și ceresc, ca astfel oamenii fără judecată, văzând pe cei ce cu încăpățânare se ating de această lucrare și după trufia lor seceră spini în loc de grâu, iar în loc de mântuire își găsesc pieire, să spună hule împotriva acestui lucru sfânt.

Vi se pare oare vouă nefolositor să chemați numele lui Iisus?

Dar nu vă puteți mântui prin nimeni altul decât prin numele Domnului nostru Iisus Hristos. Mintea omului, care săvârșește această rugăciune, e prihănită?

Dar și aceasta-i cu neputință: căci Dumnezeu a făcut pe om după chipul Său și după asemănarea Sa; chipul lui Dumnezeu însă și asemănarea Lui se află în sufletul omului care, ca făptură a lui Dumnezeu, e curat și neprihănit, și deci și mintea, această însușire de căpetenie a sufletului, cum este vederea pentru trup, e deasemenea neprihănită. Dar poate merită hulită inima în care, ca pe un jertfelnic, mintea aduce lui Dumnezeu jertfa tainică a rugăciunii?

Căci și inima e făptura lui Dumnezeu și, ca tot trupul omenesc, este foarte bună. Așadar, dacă strigarea numelui lui Iisus este mântuitoare, iar mintea și inima omului sunt făpturi ale mâinii lui Dumnezeu, atunci care-i păcatul omului care din adâncul inimii înalță cu mintea rugăciune preadulcelui Iisus și cere de la El milă?

Sau poate voi de aceea huliți și lepădați rugăciunea minții, pentru că Dumnezeu, după părerea voastră, nu aude rugăciunea tainică, săvârșită în inimă, ci o ascultă numai pe aceea care se rostește cu gura.

Dar aceasta e hulă împotriva lui Dumnezeu: Dumnezeu e văzător al inimilor și până și cele mai ascunse cugete ce sunt în inimă sau care abia au să se producă, El le știe exact, și ca Dumnezeu și atotvăzător știe toate.

Și apoi El singur cere de la noi asemenea rugăciune tainică, înălțată din adâncul inimii, ca jertfă curată și neprihănită, când ne poruncește: „Tu însă, când te rogi, intră în chilia ta și, închizând ușa ta, roagă-te Tatălui tău celui ce este în taină, și Tatăl tău care vede în taină, îți va răsplăti la arătare.” (Matei 6, 6)

Aceste cuvinte ale Domnului, Sfântul Ioan Gură de Aur, gura lui Hristos, luceafărul a toată lumea și învățător ecumenic, în predica a 19-a la Evanghelia lui Matei, după înțelepciunea dată lui de la Duhul Sfânt, se referă nu la acea rugăciune care se rostește numai cu buzele și cu limba, ci la rugăciunea cea mai tainică, înălțată fără glas din adâncul inimii, pe care el ne învață să o săvârșim nu numai în chip trupesc, ci prin voința cea mai osârduitoare, în toată tăcerea și cu duh umilit, cu lacrimi lăuntrice, cu durere în suflet și cu ușile minții închise.

Și aduce din dumnezeiasca Scriptură ca dovadă a acestei rugăciuni tainice pe văzătorul de Dumnezeu Moise, pe Sfânta Ana, pe dreptul Abel, zicând astfel: «Nu te doare sufletul? Nu poți nici să strigi, că celui pe care îl doare sufletul, numai acelaia îi e firesc să se roage și să ceară așa cum am spus eu. Căci și Moise, având durere, s-a rugat așa și durerea lui a fost auzită și de aceea i-a și zis Dumnezeu: Ce strigi către Mine? Ana, deasemenea, cu toate că glasul său nu se auzea, a dobândit tot ce a cerut, deoarece striga inima ei. Și Abel, oare nu tăcând și oare nu și după sfârșitul său s-a rugat? Și sângele lui a strigat mai puternic decât o trâmbiță. Suspină și tu tot așa ca Moise, nu te opresc. Sfășie-ți inima, cum poruncește proorocul, iar nu veșmintele, din străfunduri strigă către Dumnezeu: Din adâncuri, a zis el, am strigat către Tine, Doamne! „De jos, din inimă, înalță glas; fă în taină rugăciunea ta.”

Și în alt loc zice: „Tu nu te ruga, oamenilor, ci lui Dumnezeu, celui pretutindenea de față și care aude înainte de a striga tu către Dânsul și care știe înainte de a te gândi tu: de te vei ruga așa, mare răsplată vei lua.” Și iarăși: „El fiind nevăzut, voiește ca și rugăciunea ta să fie așa.”»

După mărturia nebiruitului stâlp al pravoslaviei, afară de rugăciunea rostită cu buzele, există și altă rugăciune tainică, nevăzută, fără glas, care se înalță către Dumnezeu din adâncul sufletului și care ca o jertfă curată și ca o bine mirositoare suflare duhovnicească o primește Domnul, se bucură de ea și se veselește văzând mintea, care mai mult decât orice trebuie închinată Domnului, unindu-se cu Dânsul prin rugăciune.

Sfânta rugăciune a minții, săvârșită prin harul dumnezeiesc, curăță omul de toate patimile, îl îndeamnă la păstrarea cu râvnă a tuturor poruncilor dumnezeiești și-l ferește de toate săgețile vrăjmașului și de ispite.

Dacă însă cineva va îndrăzni să facă această rugăciune de capul lui, iar nu după rânduiala Sfinților Părinți, fără întrebarea și sfatul celor iscusiți, fiind încă și mândru, pătimas și neputincios, trăind fără ascultare și

supunere, ba încă ducând și viață singuratică în pustie, vă zic la rându-mi că acela cu adevărat ușor cade în toate cursele și ispitele diavolului.

Oare această rugăciune e pricina ispitei ? Să nu fie! Iar dacă voi pentru aceasta huliți rugăciunea minții, atunci trebuie să huliți și cuțitul, dacă vreunui copil mic i s-ar întâmpla să se joace cu acesta și din pricina neștiinței lui se taie. Atunci ar trebui și ostașii să fie opriți a purta sabie dacă s-ar întâmpla ca vreun ostaș nepriceput să se străpungă cu sabia.

Dar precum nici cuțitul, nici sabia nu pot fi socotite vinovate de răul ce ar pricinui, tot așa nici sabia duhovnicească, sfânta rugăciune a minții, nu e vinovată de nici un rău.

De vină însă sunt încăpățânarea și mândria celor încăpățânați, din pricina cărora ei cad în ispite drăcești și sunt expuși la toate relele sufletești. Aceasta pentru că: întâi, citirea Sfințelor Scripturi pe care o faceți nu după poruncile Domnului; mai apoi, neîncrederea voastră în învățătura Sfinților noștri Părinți, care vorbesc de această rugăciune a minții; în al treilea rând, teribila voastră neștiință, care poate n-ați văzut niciodată scrierile Sfinților noștri Părinți despre ea sau cel puțin niciodată n-ați priceput puterea cuvintelor lor, cei de Dumnezeu înțelepți. Iată unde se cuprinde pricina greșitei voastre nepriceperi.

Dacă voi, cu frica lui Dumnezeu și cu deplină luare-aminte, cu credință neîndoită, cu sânguincioasă cercetare și smerenie ați citit cărțile patristice, care cuprind într-însele tot sensul vieții evanghelice și de absolută trebuință monahilor pentru folosul lor sufletesc, pentru îndreptare, pentru folosul cugetării și pentru felul de cugetare înțelept și smerit, atunci niciodată n-ar fi îngăduit Domnul să cădeți în așa adâncime a hulirii.

Ci el v-ar fi înflăcărat cu harul Său prin această lucrare către dragostea Lui cea negrăită, așa că voi împreună cu apostolul ați fi fost gata să strigați: „Cine ne va despărți pe noi de dragostea lui Hristos?” (Rom. 8, 35)

Și voi nu numai că n-ați rosti asupra ei hule, ci ați fi gata să vă puneți și sufletul pentru ea, simțind cu fapta și experiența un folos negrăit pentru sufletele voastre, izvorât din această lucrare a minții. Pentru izbăvirea voastră și a tuturor celor ce se îndoiesc de mare vătămare sufletească, nu găsesc o lecuire mai potrivită decât să vă învăț, pe cât mă va învrednici Dumnezeu, cu Sfinții Părinții noștri, sprijiniți pe piatra neclintită a Sfintei Scripturi, despre această preasfântă rugăciune, săvârșită de minte în inimă.

Dar și voi singuri, când veți vedea limpede și lămurit adevărul învățaturii Sfinților Părinți, cu ajutorul harului dumnezeiesc, care se va

atinge de sufletele voastre, vă veți vindeca de boala voastră duhovnicească, veți aduce Domnului pocăință sinceră pentru rățacirea voastră și vă veți învrednici de mila Lui și de deplina iertare a greșelii voastre.

Trebuie să știți că, după Sfântul Grigorie Sinaitul sunt opt științe prime: cea dintâi despre Dumnezeu, dumnezeirea nevăzută și fără început, necreată, pricina a toate, unitate în treime și mai presus de fire; a doua, despre ordinea și organizarea puterilor raționale; a treia, despre întocmirea celor existente; a patra, despre munca veșnică; a opta, despre împărăția cerurilor, care nu va avea sfârșit. „Mă voi sili acum, după măsura slabei mele priceperi, să explic în ce sens trebuie a pricepe acțiunea și vedenia. Să se știe că toată străduința monahică, cu care se nevoiește cineva, cu ajutorul lui Dumnezeu, pentru dragostea către Dumnezeu și aproapele, pentru blândețea, smerenia și răbdarea și pentru toate celelalte porunci dumnezeiești și părintești, pentru deplina supunere lui Dumnezeu cu sufletul și cu trupul, pentru post, priveghere, lacrimi, metanii și celelalte obosiri ale trupului, pentru pravila bisericească și de chilie cu toată râvna, pentru săvârșirea rugăciunii tainice a minții, pentru plâns și cugetarea la moarte, toată această nevoiță, câtă vreme mintea se conduce de voia și capriciile omenești, pe cât se știe, se numește lucrare sau acțiune; vedenie însă nici într-un caz nu se numește.

Dar dacă undeva nevoiță mintală a rugăciunii și a scripturilor Sfinților Părinți se va fi numit vedenie, apoi acest lucru se "întâmplă așa cum câteodată și mintea, care e ochiul sufletului, se numește vedere. Când însă, cu ajutorul lui Dumnezeu, prin nevoițele înșirate mai sus și mai ales prin cea mai adâncă smerenie, omul își curăță sufletul și inima de întinăciunea patimilor trupești și sufletești, atunci harul lui Dumnezeu, izvorul comun al tuturor, luând mintea curățită de el, ca pe un copil de mână, o ridică întocmai ca pe niște trepte către vedenia amintită mai sus, deschizându-i, după măsura curăției sale, tainele dumnezeiești cele negrăite și neajunse de minte, și aceasta după dreptate se numește adevărată vedenie duhovnicească: aceasta este rugăciune curată, cum zice Sfântul Isaac, iar din ea rezultă groază și vedenie.

Dar a intra în aceste vedenii nu-i cu putință nimănui prin nevoiță fără ascultare și după voia sa, de nu-l va cerceta pe el Dumnezeu și nu-l va sălășlui în ele prin harul Lui.

Iar dacă cineva va îndrăzni să se înalțe la asemenea vedenii pe alătura cu lumina harului dumnezeiesc, apoi după spusa Sfântului Grigorie

Sinaitul, să știe că el își închipuie visuri, iar nu vedenii, fiind ispitit de duhul aiurării.

Expunând această cugetare despre rugăciunea activă e timpul să arătăm acum de unde își trage începutul dumnezeiasca rugăciune a minții.

Să fie știut că, după mărturia nemincinoasă a înțelepțitului de Dumnezeu părintele nostru Nil, pustnicul din Sinai, rugăciunea dumnezeiască a minții ce se cuvenea unei ființe desăvârșite a fost dată de Dumnezeu omului celui întâi zidit. Sfântul Nil zice așa: „Rugându-te cum trebuie, așteaptă ce nu trebuie și stai bărbătește, păstrându-ți rodul tău. La aceasta ai fost menit chiar de la început: să lucrezi și să păstrezi. Și de aceea, lucrând, nu părăsi cele lucrute fără păstrare: dacă însă tu nu faci aceasta, nu vei primi nici un folos de la rugăciune.”

Tâlcuind aceste cuvinte, precuviosul Nil, luceafărul Rusiei, pustnicul din Sarsc, care a strălucit în Rusia mare prin rugăciunea minții, zice așa: „Căci spune Scriptura: Dumnezeu a făcut pe Adam și l-a pus în rai, ca să-l lucreze și să-l păzească. Prin „lucrare” sfântul Nil Sinaitul înțelege rugăciunea; prin „păzire” înțelege păzirea, după rugăciune, de cugetele rele”.

Același lucru îl spune și precuviosul Dorotei, că omul cel întâi făcut, așezat de Dumnezeu în rai, petrecea în rugăciune.

Din aceste mărturii se vede că Dumnezeu a făcut pe om după chipul și asemănarea Sa, l-a sălășluit în raiul desfătării, ca să lucreze sădirile cele nemuritoare, adică cugetele dumnezeiești, preacurate, preainălțate și desăvârșite, cum scrie Sfântul Grigorie Teologul. Aceasta nu înseamnă decât că primului om, ca unuia ce era curat cu sufletul și cu inima, i s-a rânduit să petreacă în rugăciunea harică, slujită numai cu mintea, adică în prea dulcea privire a lui Dumnezeu și să o păzească cu bărbăție, ca pe o lucrare a raiului, ca pe lumina ochilor, ca niciodată ea să nu părăsească sufletul și inima.

Dar o slavă neasemănat mai mare a căpătat această rugăciune, când Preasfânta Fecioară, Născătoare de Dumnezeu, cea mai cinstită decât heruvimii și mai slăvită fără de asemănare decât serafimii, petrecând în sfânta sfintelor și pătrunzând cu rugăciunea minții la cea mai mare înălțime a vederii lui Dumnezeu, s-a învrednicit să fie încăpere desfătăta a lui Dumnezeu Cuvântul, Cel neîncăput de toată făptura, cum mărturisește despre aceasta Sfântul Grigorie Palama, Arhiepiscopul Tesalonicului, stâlpul cel nebiruit al pravoslaviei, în cuvântarea sa la intrarea în biserică a Preasfintei Născătoare de Dumnezeu.

El spune că Sfânta Fecioară, petrecând în sfânta sfintelor și înțelegând

din Sfânta Scriptură marea îndurare dumnezeiască pentru neamul omenesc, care se prăpădea din pricina neascultării sale, a luat asupra sa rugăciunea minții, rugând pe Dumnezeu pentru o cât mai grabnică împlinire, miluire și mântuire a neamului omenesc.

Iată propriile lui cuvinte, vrednice de o minte îngerească: „Când Maica lui Dumnezeu a auzit și a văzut tot ce se petrecea, umplându-se de îndurare și de milă pentru neamul omenesc și căutând mijlocul lecuirii și vindecării, potrivit cu asemenea suferințe, ea găsi de trebuință să se adreseze îndată cu toată mintea către Dumnezeu, luând asupra-și pentru noi rugăciunea, ca să silească pe Cel ce nu poate fii silit și să-L atragă spre noi, ca El însuși să dărâme osânda și să lege cu sine făptura, vindecând cele neputincioase.”

Și mai jos: „Negăsind însă din toate cele existente nimic mai potrivit pentru neamul omenesc decât această rugăciune, punându-se tare pe rugăciune cu toată stăruința, Fecioara găsește sfințita tăcere, ca cea mai de trebuință rugătorilor pentru convorbirea cu Dumnezeu.

Orice altă virtute este ca un fel de lecuire a bolilor sufletești și pentru poftelile viclene, înrădăcinate prin ticăloșie; vederea lui Dumnezeu însă este rodul unui suflet sănătos, ca o desăvârșire desăvârșită. De aceea omul se îndumnezeiește nu prin cuvinte și nu prin privirea actelor unei chibzuite cumpătări, căci toate acestea sunt și pământești, și nedemne, și omenești; ci prin petrecerea în tăcere, mulțumită căreia noi ne desprindem și ne eliberăm de cele pământești și ne ridicăm către Dumnezeu și, petrecând la înălțimea vieții netulburate ziua și noaptea, nevoindu-ne cu răbdare în rugăciuni și cereri, ne apropiem oarecum și ne atingem de firea cea neatinsă și fericită.

Și astfel, făcând cu răbdare rugăciunea care, amestecându-se în chip inexplicabil cu lumina mai presus de minte și de simțire, noi vedem în sine ca în oglindă pe Dumnezeu, sfințind inima prin sfințita tăcere.”

Iar mai departe adaugă: „Iată pentru ce Preacurata, lepădându-se de cele lumești și de zgomot, s-a depărtat de oameni și a preferat o viață nevăzută de toți și retrasă, petrecând în cele nepătrunse. Aici, dezlipindu-se de toate legăturile materiale, renunțând la orice legătură cu toate și trecând peste orice îndurare către propriul său trup, ea și-a concentrat mintea să petreacă timpul, să vorbească și să ia aminte numai la El și la neconținută rugăciune dumnezeiască. Și, prin aceasta, fiind în sine însăși și stând mai presus de tulburările și cugetele cele de multe feluri, ea deschise o cale nouă și negrăită spre cer, care este așa-numita cugetare tăcută.

Lipindu-se de ea și luând aminte cu mintea, ea străbătu în zbor toată zidirea și făptura; vede mai bine decât Moise slava lui Dumnezeu; contemplează harul dumnezeiesc, care nu cade sub puterea simțurilor în nici un fel, precum nici vederii sufletelor și minților întinate, și devenind părtașa lui, ea devine nor luminos, apă vie, zarea zilei celei gândite și căruță de foc a Cuvântului.”

Din aceste cuvinte ale Sfântului Grigorie Palama se vede că Preasfânta Fecioară, petrecând în sfânta sfințelor, se ridică prin rugăciunea minții la cea mai mare înălțime a cunoștinței de Dumnezeu și ea prin sine dă pildă de viață păzită, după omul cel dinlăuntru, prin lepădarea de lume în numele păcii, prin sfințita tăcere a minții, prin tăcerea cugetelor, prin concentrarea în neconținută rugăciune dumnezeiască, prin paza minții și prin înălțarea prin fapte către cunoștința de Dumnezeu, astfel încât, privind la dânsa, cei ce se leapădă de lume să se nevoiască cu râvnă, cu ostenele și sudorile arătate mai sus, silindu-se, după măsura puterilor și prin rugăciunile ei, să fie următorii ei.

Dar cine poate în chip vrednic să laude dumnezeiasca rugăciune a minții, a cărei nevoitoare a fost însăși Maica Domnului, povățuită fiind de Duhul Sfânt ?

Sfântul Nichifor Pustnicul, zice despre același cuvânt: „Veniți, iar eu vă voi deschide arta sau mai bine știința vieții cerești celei veșnice, care suie pe cel ce o practică fără greutate și sudoare la limanul nepătimirii.

Artă numesc această sfântă rugăciune sus-pomeniții părinți, socot, pentru că, după cum arta nu o pot învăța oamenii singuri, fără un artist, tot astfel facerea acestei rugăciuni a minții, fără un povățuitor iscusit, nu este cu putință, însușirea ei, după Sfântul Nichifor, cei mai mulți, dacă nu toți, o dobândesc prin învățătură. Și numai foarte puțini sunt cei care o primesc de la Dumnezeu fără învățătură, prin muncă simțită și prin căldura credinței.”

În capitolul al patrulea al epistolei către Galateni se vorbește despre ce fel de pregătire trebuie să aibă acela care voiește să treacă prin această dumnezeiască lucrare. „Pe cât această dumnezeiască rugăciune e mai presus de orice altă nevoință călugărească și este încoronarea tuturor ostenelelor, izvorul virtuții, lucrarea cea mai de preț și mai ascunsă a minții, cu atâta vrăjmașul cel nevăzut al mântuirii noastre întinde asupra ei cursele sale nevăzute, subtile și abia pătrunse de mintea omenească a feluritelor sale ademeniri și închipuiri.

De aceea, cel ce dorește să învețe această lucrare dumnezeiască

trebuie, după Sfântul Simeon Noul Teolog, să se predea pe sine cu totul sub ascultarea unui om temător de Dumnezeu, sârguincios păzitor al poruncilor dumnezeiești și încercat în această nevoință duhovnicească, care să poată arăta ucenicului său calea cea dreaptă către mântuire.

Prin smerenia care se naște din ascultare, un astfel de om va putea înlătura toate ademenirile și cursele diavolești și să exercite totdeauna această lucrare a minții liniștit, în tăcere, fără nici o vătămare și cu mare izbândă pentru sufletul său.

Dacă însă, deși se va supune sub desăvârșita ascultare, n-ar găsi în părintele său un povățuitor iscusit cu fapta și cu experiență în această dumnezeiască lucrare, căci în vremurile de azi e mare lipsă de povățuitori iscușiți în această lucrare, nici atunci nu trebuie să cadă în deznădejde, ci continuând să petreacă în adevărata ascultare a poruncilor lui Dumnezeu, iar nu trăind de capul lui și fără ascultare, căci de aici izvorăște de obicei ispita, și punându-și nădejdea în Dumnezeu, în locul părintelui său duhovnicesc, să se supună învățaturii preacuvioșilor noștri Părinți care învață despre această lucrare sfântă și de la ei să învețe această rugăciune.

Și astfel, „harul dumnezeiesc va grăbi să le vină în ajutor, prin rugăciunile Sfinților Părinți, ca să învețe fără îndoială acest sfânt lucru.”

În capitolul al cincilea se cuprinde învățătura care ne arată ce este această sfântă rugăciune după calitatea și lucrarea sa. Sfântul Ioan Scărarul, în cuvântul 28 despre rugăciune, zice: „Rugăciunea este după calitatea sa starea împreună și unirea omului cu Dumnezeu; iar după lucrarea sa, este întărirea păcii, împăcarea cu Dumnezeu, mama și totodată fiica lacrimilor, miluirea de păcate, punte care trece peste ispite, păzire de întristări, sfărâmarea războaielor, lucrarea îngerilor, hrana tuturor celor fără de trupuri, veselie viitoare, lucrare nesfârșită, izvorul virtuții, cauza darurilor, propășire tainică, hrana sufletului, luminarea minții, secure pentru disperare, dovada nădejdi, scăpare de întristare, bogăția călugărilor, comoara celor ce iubesc tăcerea, slăbirea furiei, oglinda propășirii, arătarea măsurii, descoperirea stării, arătătorul viitorului, pecetea slavei.

Rugăciunea este cu adevărat pentru cel ce se roagă tribunalul, însăși judecata și scaunul de judecată al Domnului înainte de scaunul cel viitor.”

Iar Sfântul Grigorie Sinaitul, în capitolul 113, scrie: „Rugăciunea este pentru începători ca un foc de veselie născut de inimă; iar la cei desăvârșiți ca o lumină, miresmând pe cel ce o face.”

Iar în alt loc spune: „Rugăciunea este propovăduirea apostolilor,

lucrarea credinței sau mai bine credință nemijlocită, arătare a celor nădăjduite, iubire împlinită, mișcare îngerească, puterea celor fără de trup, lucrarea și veselia lor, bună vestirea lui Dumnezeu, descoperirea inimii, nădejdea mântuirii, semnul sfințirii, formarea sfințeniei, cunoașterea lui Dumnezeu, arătarea botezului, logodirea Duhului Sfânt, bucuria lui Iisus, veselia sufletului, mila lui Dumnezeu, semnul împăcării, pecetea lui Hristos, raza soarelui celui gânditor, steaua de dimineață a inimilor, întărirea creștinismului, arătarea împăcării cu Dumnezeu, har dumnezeiesc, înțelepciune dumnezeiască sau, mai bine, începutul înțelepciunii însăși, arătarea lui Dumnezeu, treaba monahilor, locuința iubitorilor de tăcere sau, mai bine, izvorul tăcerii, pecetea locașului ceresc.”

Fericitul Macarie cel Mare zice despre rugăciune: „Capul oricărei stăruințe bune și culmea tuturor lucrurilor este să rabzi în rugăciune, cu ajutorul căreia noi putem dobândi pururea de la Dumnezeu cererile, precum și celelalte virtuți; prin rugăciune, cei cuvioși se împărtășesc din sfințenia dumnezeiască și din lucrarea duhovnicească; rugăciunea este împreunarea minții cu Domnul, prin îndreptarea ei către el printr-o negrăită iubire, către Dânsul.

Cine se silește pururea să petreacă cu răbdare în rugăciune, se aprinde de râvnă dumnezeiască și dorință înflăcărată către Dumnezeu și după măsura lor primește harul lunatei desăvârșiri duhovnicești.” (Cuv. 40, cap. 2)

Sfântul Simeon, arhiepiscopul Tesalonicului, tot despre această sfântă rugăciune zice: „Această dumnezeiască rugăciune, chemarea Mântuitorului nostru: Doamne Iisuse Hristose, Fiul lui Dumnezeu, miluiește-mă, este și rugăciune, și cerere, și mărturisirea credinței, și dăruitoarea Sfântului Duh, și dătătoarea darurilor dumnezeiești, și curățirea inimii, și izgonirea dracilor, și sălășluirea lui Iisus Hristos, și izvorul cugetelor duhovnicești și al gândurilor dumnezeiești, și tămăduire a sufletelor și a trupurilor, și dăruitoarea luminării dumnezeiești, și izvor al milei lui Dumnezeu, și dătătoarea descoperirilor și tainelor dumnezeiești celor smeriți, și chiar mântuirea, deoarece poartă cu sine numele cel mântuitor al Dumnezeului nostru, care nume și este chemat asupra noastră, numele lui Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu.” (cap. 296)

Deasemenea, și ceilalți Părinți purtători de Dumnezeu, scriind despre această sfântă rugăciune, mărturisesc de lucrarea ei, de folosul negrăit izvorât dintr-însa și despre propășirea prin ea în darurile dumnezeiești ale

Sfântului Duh.

Cine dar, văzând că această rugăciune duce pe nevoitor către o astfel de comoară cerească de felurite virtuți, nu se va înflăcăra de râvnă dumnezeiască pentru necontenita săvârșire a acestei rugăciuni, pentru a păstra pururea prin ea în suflet și în inimă preadulcele nume al lui Iisus și a pomeni necontenit în sine preascumpul Lui nume, înflăcărându-se prin ea a-l iubi.

Numai acela nu va simți iubirea fierbinte de a încerca să facă cu mintea această rugăciune a minții, cine este cuprins de cugete pătimășe pentru viața aceasta și legat cu legăturile grijii de trup, care abat și depărtează pe mulți de împărăția lui Dumnezeu, care e înlăuntrul nostru, cine prin faptă și experiență nu a gustat cu gâtlejul sufletului negrăita dulceață dumnezeiască a acestei lucrări prea folositoare, cine n-a înțeles ce folos duhovnicesc cuprinde în sine acest lucru.

Iar cine voiește să fie unit prin dragoste cu preadulcele Iisus, scuipând la toate frumusețile lumii acesteia și la toate desfătările ei și la odihna trupească, nu vor vrea să aibă în viața aceasta nimic altceva decât să se îndeletnicească necontenit cu facerea acestei rugăciuni paradiziace.

În capitolul al șaselea și cel din urmă al epistolei sale, starețul Paisie scrie despre unele metode externe ale învățaturii acestei rugăciuni pentru începători. Înainte de a-i expune sfaturile noi, în loc de precuvântare, vom da cu această ocazie observația scurtă a unuia dintre nevoitorii din vremea noastră, care scrie următoarele: „Scopul rugăciunii minții este unirea cu Dumnezeu, care este Duh, și unirea cu El poate să fie deci numai duhovnicească.

Ce se atinge de metodele externe, întrebuințate de unii nevoitori la îndeletnicirea cu această rugăciune, apoi negreșit ele au numai o importanță secundară. La cei nedesăvârșiți, sufletul omului se supune trupului, zic Părinții.

De aceea, tăcerii sufletului trebuie să-i premeargă tăcerea trupului, adică buna lui rânduială, cum zice Ioan Scărarul. Și pentru concentrarea minții, necesară pentru rugăciune, deasemenea pot fi potrivite unele condiții externe ale locuinței și chiar ale poziției trupului. Dar ar fi o rătăcire să credem că lucrarea sporirii în rugăciunea duhovnicească poate depinde de condițiile și metodele externe.

Un lucru e neîndoielnic, de îndată ce esența rugăciunii constă în a te ruga cu mintea și cu inima, apoi, potrivit cu aceasta, și mintea noastră

trebuie să fie îndreptată către inimă. Toate celelalte au o însemnătate secundară.

De aceea, din Filocalia rusească toate cele ce se spun despre metodele externe sunt omise” (din scrisoarea Arhiepiscopului de Poltava, Teofan).

După această observație premergătoare, să revenim la epistola starețului Paisie.

El scrie: „Deoarece în timpurile vechi facerea rugăciunii minții înflorea în multe locuri, unde-și aveau petrecerea Sfinții Părinții și multă învățătură era atunci pentru rugăciunea minții, de aceea scriind de ea, ei vorbeau numai de folosul duhovnicesc ce izvora dintr-însa, neavând nevoie să scrie de însăși metoda acestei lucrări ce se cuvine pentru începători.

Când însă s-a văzut că adevărații povățuitori ai acestei lucrări s-au împuținat, atunci cei îndemnați de Duhul lui Dumnezeu pentru ca adevărata învățătură despre începutul acestei rugăciuni să nu lipsească, au descris însuși începutul și metoda prin care trebuie învățată această rugăciune de către începători, și cum să intre cu mintea în ascunzișurile inimii și fără de greșală să săvârșească acolo rugăciunea minții.”

Sfântul Simeon Noul Teolog vorbește așa despre începutul acestei lucrări: „Adevărata atenție și rugăciune constă în aceea ca mintea în timpul rugăciunii să păzească inima și înlăuntrul ei să se învârtască mereu și din adâncul ei să înalțe cerere către Domnul. Gustând aici cât este de bun Domnul, mintea nu se va mai depărta din lăcașul inimii și, împreună cu Apostolul, va zice: bine este nouă să fim aici, ci observând locurile de acolo, izgonește cugetele semănate de vrăjmașul.”

Mai departe, el vorbește despre același lucru încă și mai lămurit: „Șezând într-o chilie tăcută, într-un ungher singuratic, fă cu luare-aminte ceea ce am să-ți spun: închide ușa, păzește-ți mintea de orice deșertăciune, strânge-ți barba la piept, îndreptează-ți împreună cu mintea și ochiul simțurilor, încetinează respirația, ca să nu sufli prea slobod, și încearcă cu cugetul să găsești înăuntru, în piept, locul inimii, unde le place să-și aibă sălaș de obicei toate puterile sufletești și mai întâi de toate vei găsi acolo întuneric și grosolănie neîmpuținată.

Când însă vei continua și vei săvârși acest lucru noaptea și ziua, vei dobândi veselie statornică. Căci, îndată ce mintea va găsi locul inimii, îndată va vedea ceea ce niciodată n-a văzut: va vedea în mijlocul inimii văzduh și pe sine toată luminată și plină de judecată. Și din acel minut, oriunde s-ar ridica cugetul, înainte de-a trece în faptă sau a se face idol, prin chemarea

lui Iisus Hristos, ea îl va goni și-l va nimici. De aceea mintea, având ură asupra dracilor, ridică asupra lor mânia firească și, gonindu-i, răpune pe vrăjmașii cei gândiți. Și alte multe vei învăța cu ajutorul lui Dumnezeu prin privegherea minții, ținând pe Iisus în inimă.” (Cuvânt despre trei feluri de luare-aminte și de rugăciune)

Preacuviosul Nichifor pustnicul încă și mai limpede învățând despre intrarea minții în inimă, zice așa: „Mai întâi de toate să fie viața ta tăcută, slobodă de griji și cu toți în pace. După aceea, intrând în chilia ta, închide-te și șezând într-un ungher, fă cum îți spun eu: tu știi că prin respirație tragem aer în noi; îl respirăm însă nu pentru altceva, ci pentru inimă, căci inima este cauza vieții și încălzitoarea trupului. Inima atrage aerul, ca prin respirație să împartă căldura sa, iar pentru sine să capete aer curat. Iar organul pentru asemenea lucrare este plămânul, care de la Creatorul fiind făcut poros, neconținut ca niște foale, introduce și scoate aerul dimprejur. Astfel inima își îndeplinește neconținut acea menire care i s-a dat pentru bunăstarea organismului.

Așadar, șezi și adunându-ți mintea, du-o pe acea cale pe care aerul merge spre inimă și silește-o să intre în inima împreună cu respirarea aerului. Iar când va intra acolo, atunci ceea ce va urma nu va fi nevesel și nepricinuit de bucurie.”

Mai departe, el scrie: „De aceea, frate, deprinde mintea să nu iasă repede de acolo, căci la început se plictisește tare de asemenea închisoare și strâmtoare. După ce se va deprinde însă, atunci nu va mai vrea să mai rămână rătăcind pe afară. Împărăția cerurilor este înlăuntrul vostru. Când o vom căuta și o vom găsi acolo prin rugăciune curată, atunci toate cele de afară se vor înfățișa urâte și ticăloase.

Deci, dacă tu deodată vei intra cu mintea, cum am zis, în lăcașul inimii pe care ți l-am arătat, dă mulțumire lui Dumnezeu și proslăvește-L, te bucură și te ține mereu de această lucrare și ea te va învăța ceea ce nu știi încă. Dar se cuvine să știi și aceasta, că mintea ta, când se va afla acolo, nu trebuie să rămână tăcută și ne folositoare, ci trebuie să aibă neconținut de lucru rugăciunea: „Doamne Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluiește-mă!” și niciodată să nu înceteze această lucrare.

Ea înfrânează mintea de la mândrie, o face inaccesibilă și nebiruită de ispitele vrăjmașului și o înalță către iubirea de Dumnezeu și către zilnica dorință a celor dumnezeiești.

Dacă însă ostenindu-te mult, nu vei putea intra în ținuturile inimii,

fă cum îți spun eu și vei dobândi cele căutate. Știi tu oare că principiul rațional al fiecărui om se află în pieptul lui?

Anume aici, chiar și când buzele tac, noi grăim, judecăm, și facem rugăciune, și multe altele. Anume acestui principiu rațional, înlăturând orice cugete (ceea ce poți, dacă vrei), dă-i drumul să zică: „Doamne Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluiește-mă!” și silește-te ca numai aceasta, în locul oricărei alte cugetări, să o strigi.

Dacă te vei ține câțva timp de această regulă, ți se va deschide intrarea inimii, cum ți-am scris, fără nici o îndoială, cum și noi înșine am aflat din experiență. Va veni la tine, împreună cu mult dorita și dulcea luare-aminte, și întreaga ceată de virtuți: iubirea, bucuria, pacea” etc.

Sfântul Grigorie Sinaitul, învățând de asemenea cum trebuie a săvârși cu mintea în inimă chemarea numelui Domnului, zice: „Șezând de dimineață pe scaun un sfert, pogoară mintea în inimă și ține-o acolo. Plecându-te cu încordare, încercând durere și în piept și în grumaz, strigă neconținut cu mintea sau cu sufletul: „Doamne Iisuse Hristoase, miluiește-mă!”

Când va deveni însă prea strâmtorătoare, dureroasă și poate chiar amară deasa repetare a acestei părți din rugăciune, strămutând mintea către cealaltă jumătate, zi: „Fiul lui Dumnezeu, miluiește-mă!” Și repetând de multe ori această jumătate, tu nu trebuie de lene sau de urât să o schimbi des, căci plantele care se răsădesc des nu prind rădăcini, înfrânează însă și suflarea plămânilor, ca să nu fie prea liberă. Căci suflarea aerului, care iese de la inimă, întunecă mintea, oprind-o sau împiedicând-o să se pogoare la inimă și împrăștie gândurile.

Nelăsând-o să treacă la inimă, dă-o în robia uitării sau silește-o să învețe altceva, iar nu ce se cuvine, lăsând-o să fie nesimțitoare către ceea ce se cuvine. Dacă vei vedea necurăția duhurilor viclene, adică cugetele care se stârnesc sau care se prefac în mintea ta, nu te speria, nu te mira; dacă și priceperea bună a unor lucruri oarecare se vor ivi în tine, nu le lua în seamă, ci reținând respirația cum se poate, închizând mintea în inimă și chemând numele Domnului Iisus des și statornic, curând le vei arde și le vei nimici, lovindu-le cu dumnezeiescul nume.

Căci Ioan Scărarul zice: „Cu numele lui Iisus bate pe luptători, căci nu există armă mai tare, nici în cer, nici pe pământ.”

Din cele spuse se vede că amintiții Părinți ne dau nouă, începătorilor, o învățătură limpede despre metodele de a deprinde și a face rugăciunea

minții. Din învățătura lor putem pricepe povețele altor nevoitori cu privire la această lucrare a minții deși aceștia din urmă s-au exprimat nu cu asemenea limpezime.”

Formula rugăciunii lui Iisus

„Această rugăciune se afla la polul opus al oricărei prolixități verbale: nu face pe deșteptul în cuvintele rugăciunii tale! Căci gânguritul simplu și nemeșteșugit al copiilor a înduioșat pe Tatăl lor Cel din ceruri. Nu te porni la vorbărie, ca nu cumva, prin căutarea cuvintelor, să ți se împrăstie mintea. Un cuvânt al vameșului a făcut pe Dumnezeu îndurător și un cuvânt spus cu credință a mântuit pe tâlhar. Multa vorbărie în rugăciune pricinuieste minții năluciri și împrăștiere, iar un singur cuvânt o adună.”⁵

Rugăciunea lui Iisus este constituită din numele dumnezeiesc al lui Iisus Hristos. În Sfânta Scriptura există o strânsă legătură între nume și persoană. A chema numele lui Dumnezeu înseamnă a-L purta deja în sine. Pentru Sfântul Pavel numele însuși al lui Iisus este mai presus de orice nume (Filipeni 2, 9-11). Numele Fiului lui Dumnezeu, spune Herma, susține întreaga lume.

Această prezență a lui Hristos prin invocarea sfântului Său Nume nu are totuși nimic mecanic, ci este răspunsul Său la chemarea, la strigătul inimii care-L caută pe Dumnezeu și este însetată de prezența Sa.

Rugăciunea lui Iisus se deosebește de restul rugăciunilor prin simplitatea sa, prin unitatea lăuntrică. Inima celui aflat în rugăciune depășește stadiul multiplicității, al imaginilor, al răspândirii gândurilor și sentimentelor și se unifică într-o deplină concentrare a minții în Dumnezeu.

În ceea ce privește formula, nu s-a limitat la un anumit număr de cuvinte, ci de-a lungul vremii practicanții au folosit un număr variat. Astfel, formula rugăciunii lui Iisus este compusă, potrivit lui Vasile de la Poiana Mărului din cinci cuvinte: „Doamne Iisuse Hristoase miluiește-mă pe mine!”

„Știm că în tradiția isihastă cuvintele formulei nu au fost niciodată rigid limitate la acestea cinci. Foarte obișnuită, de exemplu este adăugarea cuvântului „păcătosul” la sfârșitul invocației ca și inserarea apoziției „Fiul lui Dumnezeu” la cuvintele „Iisuse Hristoase”. Numărul de cinci cuvinte este stabilit de Vasile de la Poiana Mărului pe baza unui citat din Sfântul Apostol

5. B. Bobrinskoy, *op.cit.*, p.65

Pavel: „Dar în biserică vreau mai bine să grăiesc cinci cuvinte cu mintea mea ca să învăț și pe alții, decât zeci de mii de cuvinte într-o limbă străină.” (I Corinteni 14, 19)⁶

În unele cazuri este folosită o altă formulă mai lungă: „Doamne Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluiește-mă!” Cu adăugarea celor doi termeni „Fiul lui Dumnezeu” formula devine astfel compusă din șapte cuvinte. Însă, nu se face nici o diferență între cele două formule, și dacă în mod normal preferința sa constantă merge către formula mai scurtă, aceasta pare dictată numai de faptul de a o putea lega de cele „cinci” cuvinte ale versetului Sfântului Apostol Pavel. Cine vrea deci să se consacre rugăciunii lui Iisus trebuie să repete neîncetat cuvintele formulei.

Apariția și răspândirea rugăciunii lui Iisus

„Rugăciunea lui Iisus este o tradiție monahală a Ortodoxiei, după care originea ei se ridică până la Mântuitorul. Ca formă mintală, fără cuvinte, ca rugăciune a minții, cum se mai numește, Nil Sinaitul o identifică cu contemplația lui Adam în paradis. Și cum, prin lumina ei harică omul e ridicat din nou la înălțimea sublimă a unirii nemijlocite cu Dumnezeu, în care a trăit Adam, ea poartă supranumele de „Rugăciune paradisiacă.” Sub aceeași formă, fără cuvinte, alți scriitori bisericești o găsesc practcată de Moise după sfatul Domnului căci îl oprește să se roage cu glas tare, încredințându-l că-i aude glasul. Și tot sub această formă, a liniștii mintale, a instituit-o Fecioara Maria când s-a rugat în Sfânta Sfintelor, după cum susține Grigorie Palama în cuvântarea despre Intrarea în Biserică a Născătoarei de Dumnezeu.

Patriarhii Calist și Ignatie spun ca întemeietorul acestei rugăciuni este Mântuitorul Însuși; „A brăzdat-o și cu taina a învățat-o Dumnezeu-Omul și prea dulcele Iisus”, iar dumnezeieștii apostoli au transmis-o din urmași în urmași până la preaslăviții povățuitori și dascăli ai noștri.⁷

Fără a merge prea departe, înclinăm să credem că geneza acestei rugăciuni nu a fost străină de mediul alexandrin neoplatonic și creștin din secolul III. Studiind lucrările lui Clement Alexandrinul vom vedea înrudirea dintre idealul de perfecțiune al gnosticismului creștin și al celor ce practicau

6. Dario Raccanello, *op.cit.*, p. 94

7. Corneliu Zăvoianu, *Rugăcinea lui Iisus în Imperiul bizantin. Răspândirea ei în Peninsula balcanică și în Țările Române*, în Glasul Bisericii, nr.11-12 (nov.-dec.), 1981, p. 1100

„isihia.”

Începuturile acestei rugăciuni trebuie puse în legătură cu apariția monahismului, întrucât monahii din cele mai vechi timpuri practicau rugăciuni scurte, numite de Fericitul Augustin „orationes joculatas.”

Rugăciunea lui Iisus a cunoscut o mare răspândire în întregul Orient creștin, atât între monahii din pustie, cât și în mănăstiri, încă din primele secole. Astfel, Sfântul Ioan Hrisostom este recunoscut pentru preocupările sale ascetice, aceasta putându-se constata din omiliile și predicile sale, ca și din operele speciale dedicate vieții de retragere monahală.

Dintre părinții capadocieni, cei care s-au preocupat mai mult de problemele mistico-ascetice sunt Sfântul Grigorie de Nazianz și Sfântul Grigorie de Nissa.

Pe la începutul secolului V este amintit Sfântul Sava, întemeietorul mănăstirii Marea Lavră din Mar Saba. Nichifor din singurătate spunea că Sfântul Sava pune un accent foarte mare pe păzirea minții, lucru pe care îl cerea de la ucenicii lui cu multă exigență.

Un alt exemplu este Sfântul Maxim Mărturisitorul, care spunea că instrumentul care ajută la desprinderea de lume este rugăciunea, care la rândul său separă rațiunea umană de toate gândurile, plasând-o în fața lui Dumnezeu cu care se unește. Ajunsă la această culme a rugăciunii, mintea, rațiunea noastră, devine ea însăși simplă, adică deiformă.

Nichifor din singurătate continuă șirul isihastăilor cu Pavel cel Tânăr, viețuitor în una din cele 13 mănăstiri de pe muntele Latros. Dar ca o excepțională personalitate mistică apare figura Sfântului Simeon Noul Teolog. Lui i se atribuie o metodă a rugăciunii isihaste. Ea se numește metoda sfintei rugăciuni și atenții. Sfântul Grigorie Palama vorbește despre Sfântul Simeon și despre Nichifor Monahul ca fiind cei care „învață clar pe cei care vor să-i asculte, despre modul cum s-ar putea concentra mintea în interior, în timpul rugăciunii.” Tot Sfântul Grigorie Palama vorbește despre mărturisirea lui Grigorie Sinaitul care citează direct, în recomandările sale pentru efectuarea rugăciunii isihaste, metoda Sfântului Simeon de care vorbește cu respectuoasă admirație. Se știe deci cu precizie că exista o metodă a rugăciunii isihaste aparținând Sfântului Simeon Noul Teolog, fără a i se putea preciza însă conținutul.⁸

În secolele XIII-XIV curentul isihast ia o mare amploare, unul din reprezentanții lui fiind Nichifor din singurătate. La Muntele Athos

8. Ioan Gh. Savin, *Mistica și ascetica ortodoxă*, Sibiu, 1992, p. 147

mișcarea și reînvierea duhovnicească, cunoscută sub numele de isihasm, este dominată de Sfântul Grigorie Sinaitul și Sfântul Grigorie Palama.

Sfântul Grigorie Sinaitul spune că „începutul rugăciunii minții este lucrarea sau virtutea purificatoare a Duhului și slujba tainică și sfântă a minții. Începutul liniștii (isihiei) este lepădarea grijilor lumești; mijlocul prin care se ajunge aici este virtutea care luminează și contemplația; iar sfârșitul este extazul și răpirea minții la Dumnezeu.”⁹

Cât privește rostirea rugăciunii lui Iisus „unii, zice Grigorie Sinaitul, recomandă să fie spusă cu gura, alții cu mintea. Eu recomand și una și alta. Căci uneori nu poate mintea s-o spună, fiind copleșită de griji, alteori nu poate gura. De aceea trebuie să te rogi cu amândouă, și cu gura și cu inima. Numai că trebuie să strigi liniștit și negrăit, ca nu cumva vocea tulburând simțirea și atențiunea minții, să le împiedice. Aceasta să zici până ce mintea, obișnuindu-se cu lucrarea aceasta, va înainta și va primi putere de la Duhul ca să poată să se roage întreagă și stăruitoare. Atunci nu va mai fi nevoie să se roage cu gura, dar nici nu se poate opri. Ajungi atunci să săvârșești lucrarea cu mintea. Nimeni nu poate prin sine să țină mintea de nu o va ține Duhul.”¹⁰

Sfântul Grigorie Palama spune despre rugăciunea lui Iisus că „cu cât mintea reușește să îndepărteze gândurile, cu atât mai ușor se căiește, și pe măsura căinței ei are parte de milă și de mângâiere. Dacă mintea stăruie cu smerenie în starea aceasta, ea va schimba cu totul partea pătimasă a inimii. Când unitatea minții devine treimică, fără să înceteze de a fi una, atunci mintea se unește cu Monada treimică supremă închizând amăgirii toate ieșirile ei, stăpânind trupul, lumea și pe stăpânul lumii acesteia. Mintea se desface astfel în întregime din legăturile lor și este cu totul în ea însăși și în Dumnezeu, bucurându-se de fericirea duhovnicească, care izvorăște din ea câtă vreme ea rămâne în starea aceasta.

Unitatea minții devine treimică, rămânând totuși mereu una, atunci când mintea se întoarce spre ea însăși și se înalță din ea însăși la Dumnezeu. Întoarcerea minții spre ea însăși înseamnă ca ea trebuie să se păzească; înălțarea ei la Dumnezeu se face mai ales prin rugăciune; când rugăciune ordonată și concentrată, când rugăciune mai largă, ceea ce se face cu mai multă osteneală. Cel ce stăruie în această concentrare a minții

9. *Mica filocalie a rugăciunii inimii*. Presentare, note și comentarii de Jean Gouillard, Editura Herald, București, p.186

10. Ioan Gh.Savin, *op.cit.*, p.152

și în acest avânt către Dumnezeu, ținând cu strășnicie mintea în frâu ca să nu se risipească, se apropie lăuntric de Dumnezeu, dobândește bunuri de neînchipuit, se bucură de veacul ce va să vie și cunoaște prin simțire spirituală bunătatea lui Dumnezeu, după cum zice psalmistul: „Gustați și vedeți ce bun este Domnul.” (Psalmi 34,9)¹¹

Ca să ajungi la treimea mintii, păstrând-o mereu una, și să unești rugăciunea în felul acesta, nu este chiar atât de greu. Dar ca să stăruie vreme îndelungată în această stare din care izvorăsc toate cele neasemuit de bune este greutatea însăși. Osteneala pentru oricare altă virtute este ușoară și lipsită de însemnătate în comparație cu aceasta. Iată de ce mulți renunță la asprimea virtuții rugăciunii și nu reușesc să ajungă la marile întinderi ale harismei. Dar pe cei răbdători îi așteaptă ajutoare dumnezeiești mai mari, care îi ajută și îi poartă cu bucurie înainte, făcându-le povara mai ușoară și dându-le însușiri aproape îngerești; în sfârșit, ele fac cu puțință ca firea omenească să viețuiască în apropierea firilor ce sunt mai presus de ea. Proorocul a zis: „Cei ce sunt răbdători zboară ca vulturii și își înnoiesc puterea.” (Is. 40,31)¹²

Mintea este, de asemenea, lucrarea (energia) minții ce constă în idei și concepte (înțelesuri). Ea este, în egală măsură, puterea care produce acele urmări, și pe care Scriptura o numește „inimă”; ea este împărăteasa puterilor noastre, cea care pune temei însușirii noastre de suflet rațional. Lucrarea minții, gândurile sale se curăță și se desăvârșește cu ușurință atunci când cădem la rugăciune, și mai cu seamă la rugăciunea de un singur gând. Astfel, spune sfântul Grigorie Palama nimeni nu poate ajunge la iluminare fără desăvârșirea faptei, a neîncetatei căințe, a contemplației și a rugăciunii contemplative.”¹³

Cu Sfinții Grigorie Sinaitul și Grigorie Palama se încheie un moment foarte important al monahismului, și anume isihasmul. Pe lângă cei doi au mai fost reprezentanți ai isihasmului și practicanți ai rugăciunii lui Iisus cum ar fi: Teolipt al Filadelfiei, Calist și Ignatie Xanthopol sau Calist II.

Începând din secolul al XVIII-lea isihasmul se dezvoltă foarte mult în Rusia, odată cu apariția paisianismului în Țările Române. Serghei Cetferikov ne spune că peste o sută de mănăstiri, din tot cuprinsul împărăției adoptă

11. *Mica filocalie*..., p.211

12. *Filocalia*, II, trad. Dumitru Stăniloae, Ed. Apologeticum, p. 469

13. *Filocalia*, VII, trad. Dumitru Stăniloae, Ed. Apologeticum, p. 47

regula lui Paisie, iar secolul următor rus se caracterizează prin misticismul paisian. La această răspândire au contribuit doi factori: ucenicii slavi, formați la mănăstirea Neamț, și traduceri slavone ale lui Paisie și ale numeroșilor săi colaboratori, plus apostolatul epistolar desfășurat de el în întreaga Rusie, de aici de la poalele Carpaților. Mănăstirea Neamț devine un loc de pelerinaj pentru rușii evlavioși. Filocalia, această antologie a isihasmului, talmăciță prima dată în slavonește de Paisie, ajunge cartea reprezentativă a misticismului pravoslavnic. În monahismul lor își face apariția o nouă instituție sui-generis: starețul.

Mănăstirea are, pe lângă egumenul titular, o personalitate religioasă nealeasă de nimeni, dar impusă prin puterea duhovnicească a spiritului. Starețul este un director de conștiință duhovnicească pentru monahi, pentru poporul de rând și pentru intelectualii căutători de Dumnezeu; modelul fiind Paisie. Acești stareți au o influență asupra sufletelor cu atât mai mare, cu cât ei se dovedesc mai înflăcărați de rugăciunea tainică a lui Iisus. Sihăstria Optima devine centrul rus al misticismului paisian și joacă un rol covârșitor pentru viața bisericească, dar și pentru viața intelectuală a Rusiei.¹⁴

La sfântul Munte Athos, Regula monahală a marelui stareț Paisie Velickovski a rămas în vigoare până astăzi. În concluzie paisianismul a regenerat „Rugăciunea lui Iisus”, făcând din ea caracteristica modernă a misticii ortodoxe.



14. Corneliu Zăvoianu, *Rugăciunea lui Iisus în Imperiul bizantin. Răspândirea ei în Peninsula balcanică și în Țările Române*, în *Glasul Bisericii*, nr.11-12 (nov.-dec.), 1981, p.1121



VIAȚA BISERICESCĂ

DIN AGENDA DE LUCRU A PREA SFINȚITULUI PĂRINTE EPISCOP GALACTION

Secretar eparhial, Pr. Neacșu Vasile

Vineri, 01 iulie 2011 – săvârșește Sfântul Maslu în biserica Sfinților Împărați Constantin și Elena din Roșiorii de Vede și rostește un cuvânt de învățătură.

Sâmbătă, 02 iulie 2011 – slujește Sfânta Liturghie și parastas în biserica Sfântului Ioan Rusul din Mănăstirea Nașterii Maicii Domnului – Adămești și adresează credincioșilor un cuvânt de învățătură. Săvârșește cununia tinerilor Iulian Răducă și Elena în biserica Sfinților Împărați Constantin și Elena din Roșiorii de Vede și rostește un cuvânt de învățătură.

Duminică, 03 iulie 2011 – săvârșește Sfânta Liturghie în biserica Sfinților Apostoli din parohia Zămbreasca, hirotesește iconom-stavrofor pe Preotul Tudor Costel și adresează credincioșilor un cuvânt de învățătură.

Luni, 04 iulie 2011 – slujește Sfânta Liturghie în biserica Sfinților Împărați Constantin și Elena din Alexandria.

Marti, 05 iulie 2011 – primește vizita Înaltpreasfințitului Părinte Calinic, Arhiepiscopul Argeșului și Muscelului.

Duminică, 10 iulie 2011 – slujește Sfânta Liturghie în biserica Sfântului Teodor Tiron din Roșiorii de Vede și rostește un cuvânt de învățătură.

Marti, 12 iulie 2011 – participă la lucrările Sinodului Mitropolitan al Mitropoliei Munteniei și Dobrogei la Palatul Patriarhal din București.

Sâmbătă, 06 iulie 2011 – slujește Sfânta Liturghie și parastas în biserica Sfinților Împărați Constantin și Elena din Mănăstirea Crasna –

Prahova și săvârșește Sfântul Maslu și Vecernia cu Litia.

Duminică, 17 iulie 2011 – slujește Sfânta Liturghie în biserica Sfântului Prooroc Ilie Tesviteanul din Mănăstirea Crasna – Prahova și adresează credincioșilor un cuvânt de învățătură.

Marti, 19 iulie 2011 – săvârșește Sfânta Liturghie în biserica Sfântului Ierarh Nicolae din parohia Tămășești – Videle și sfințirea monumentului eroilor din această parohie în urma lucrărilor de renovare a acestuia și adresează credincioșilor un cuvânt de învățătură. Săvârșește Slujba de sfințire a locului pentru construirea bisericii Sfântului Mare Mucenic Pantelimon și a Sfântului Ierarh Nectarie în incinta Spitalului Orășenesc Videle și rostește un cuvânt de învățătură. Săvârșește Vecernia și Litia în biserica Sfântului Prooroc Ilie Tesviteanul și a Sfântului Cuvios Mucenic Galaction din Alexandria rostind un cuvânt de învățătură.

Miercuri, 20 iulie 2011 – slujește Sfânta Liturghie și parastas în biserica Sfântului Prooroc Ilie Tesvitenul din parohia Văcărești și adresează credincioșilor un cuvânt de învățătură.

Joi, 21 iulie 2011 – participă la ședința de lucru a Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române la Palatul Patriarhal din București.

Vineri, 22 iulie 2011 – participă la festivitățile organizate la Patriarhia Română cu prilejul împlinirii a 60 de ani de viață de către Preafericitul Părinte Patriarh Daniel. Face o vizită la Mănăstirea Sfintei Ecaterina – Tătăraștii de Sus unde, în urma furtunii din 20 iulie a.c. s-a prăbușit zidul ruinelor din vecinătate afectând și clădirile Mănăstirii.

Duminică, 24 iulie 2011 – slujește Sfânta Liturghie în biserica Sfintei Parascheva din parohia Uda Clocociov și adresează credincioșilor un cuvânt de învățătură.

Miercuri, 27 iulie 2011 – săvârșește Sfânta Liturghie în biserica Sfântului Ioan Gură de Aur din Mănăstirea Sfântului Pantelimon – Siliștea Gumești și rostește un cuvânt de învățătură. Săvârșește Sfântul Maslu în biserica Sfinților Arhangheli din parohia Fotăchești – Videle adresând credincioșilor un cuvânt de învățătură.

Vineri, 29 iulie – Duminică, 31 iulie 2011 – participă la lucrările celui de al treilea Congres Național de Insignografie și la a XXXVII-a Reuniune și Expoziție Națională a colecționarilor de insigne, la Petroșani, județul Hunedoara.

Vineri, 05 august 2011 - săvârșește Sfântul Maslu în biserica Sfinților Împărați Constantin și Elena din Roșiorii de Vede și rostește un cuvânt de

învățătură.

Sâmbătă, 06 august 2011 – slujește Sfânta Liturghie și parastas în paraclisul Schimbării la Față din Mănăstirea Sfânta Ecaterina din Tătăraștii de Sus și adresează credincioșilor un cuvânt de învățătură. Săvârșește slujba de sfințire a Troiței ridicată la intrarea în incinta Sfintei Mănăstiri.

Duminică, 07 august 2011 – slujește Sfânta Liturghie în paraclisul Mănăstirii Sfântului Cuvios Mucenic Galaction – Crângu, hirotonește diacon pe monahul Alexie Ștefănescu și rostește un cuvânt de învățătură.

Luni, 08 august 2011 – săvârșește slujba de sfințire a apei și de binecuvântare și sfințire a incintei Mănăstirii Nașterii Maicii Domnului – Adămești.

Marti, 09 august 2011 – face o vizită Preasfințitului Părinte Sebastian, Episcopul Slatinei și Romanaților.

Miercuri, 10 august 2011 – prezidează lucrările Simpozionului „140 de ani de la organizarea serbărilor de la Putna (1871 – 2011)” la Muzeul de Istorie al Municipiului București (Palatul Șuțu).

Sâmbătă, 13 august 2011 – săvârșește Sfânta Liturghie și parastas în biserica Sfinților Împărați Constantin și Elena din Mănăstirea Crasna – Prahova, iar seara, Vecernia și Litia.

Duminică, 14 august 2011 – slujește Sfânta Liturghie în biserica Sfântului Prooroc Ilie Tesviteanul din Mănăstirea Crasna – Prahova și rostește un cuvânt de învățătură. Săvârșește Sfântul Maslu, Vecernia mică, cu scoaterea Sfântului Epitaf și privegherea cu Prohodul Maicii Domnului.

Luni, 15 august 2011 – săvârșește slujba de sfințire a apei, Sfânta Liturghie și parastas în biserica Sfântului Prooroc Ilie Tesviteanul din Mănăstirea Crasna – Prahova și adresează credincioșilor un cuvânt de învățătură.

Marti, 16 august 2011 – slujește Sfânta Liturghie, în sobor, alături de Înaltpreasfinții Părinți Mitropoliți Teofan al Moldovei și Bucovinei și Irineu al Olteniei, împreună cu alți ierarhi, în Mănăstirea Brâncoveni, județul Olt, la prăznuirea Sfinților Martiri Brâncoveni.

Miercuri, 17 august 2011 – săvârșește Sfânta Liturghie în biserica Adormirii Maicii Domnului din Alexandria și hirotonește diacon pe tânărul Floarea Vasile-Alexandru.

Joi, 18 august 2011 – slujește Sfânta Liturghie în biserica Adormirii Maicii Domnului din Alexandria, hirotonește preot și hirotesește duhovnic pe tânărul Floarea Vasile-Alexandru.

Sâmbătă, 20 august 2011 – săvârșește Sfânta Liturghie și parastas la pomenirea de șase luni a preotesei Zefirina Stanca, în biserica Sfintei Parascheva și a Sfântului Ierarh Nicolae din parohia Boteni – Argeș.

Duminică, 21 august 2011 – slujește Sfânta Liturghie în biserica Sfintei Parascheva din parohia Uda Paciurea și rostește un cuvânt de învățătură.

Marti, 23 august 2011 – este primit de către Înaltpreasfințitul Părinte Laurențiu, Mitropolitul Ardealului și are o întrevedere cu Înaltpreasfinția Sa la reședința mitropolitană din Sibiu.

Joi, 25 august 2011 – participă la lansarea albumului „Catedrala Sfântul Alexandru din Alexandria” și a medaliei „15 ani de activitate - Episcopia Alexandriei și Teleormanului”, la sediul Filialei Teleorman a S.C. Catalactica din Alexandria și rostește un cuvânt ocazional.

Vineri, 26 august 2011 – săvârșește slujba de punere a pietrei de temelie la biserica Sfântului Ierarh Nicolae și a Sfântului Mucenic Iulian din Mănăstirea Sfântului Nicolae – Năsturelu și rostește un cuvânt de învățătură.

Sâmbătă, 27 august 2011 – slujește Sfânta Liturghie în biserica Sfinților Împărați Constantin și Elena din Mănăstirea Sfântului Fanurie – Siliștea Gumești și adresează credincioșilor un cuvânt de învățătură.

Săvârșește cununia tinerilor Alexandru Bogdan Pena și Luminița Alina Gheorghe în biserica Sfântului Teodor Tiron din Roșiorii de Vede și cununia tinerilor Radu Claudiu Fierăscu și Irina Dumitriu în același sfânt locaș, rostind pentru fiecare un cuvânt de învățătură.

Săvârșește tunderea în monahism a fratelui Răzvan Ștefan Răducanu (Maxim monahul) în biserica Sfântului Mucenic Ioan Rusul din Mănăstirea Nașterii Maicii Domnului – Adămești. Oficiază Vecernia și Litia în această Sfântă Mănăstire și slujba de punere a pietrei de temelie a bisericii Nașterii Maicii Domnului, adresând credincioșilor un cuvânt de învățătură.

Duminică, 28 august 2011 – slujește Sfânta Liturghie în biserica Adormirii Maicii Domnului din Roșiorii de Vede și rostește un cuvânt de învățătură.

Luni, 29 august 2011 – săvârșește Sfânta Liturghie în biserica Sfântului Mucenic Gheorghe din Mănăstirea Sfântului, de la Țigănești și rostește un cuvânt de învățătură. Oficiază Vecernia și Litia în Catedrala Sfântului Ierarh Alexandru din Alexandria, adresând credincioșilor un cuvânt de învățătură, conducând procesiunea cu icoana Sfântului Alexandru pe străzile din centrul orașului.

Marti, 30 august 2011 – slujește Sfânta Liturghie și parastas în Catedrala Sfântului Ierarh Alexandru din Alexandria și rostește un cuvânt de învățătură.

Miercuri, 31 august 2011 – săvârșește Sfântul Maslu în biserica Sfinților Arhangheli din parohia Fotăchești – Videle.

Joi, 01 septembrie 2011 – săvârșește Sfânta Liturghie în Catedrala Sfântului Ierarh Alexandru din Alexandria și Te-Deum de mulțumire la aniversarea a 15 ani de la hirotonia Preasfinției Sale întru Arhiepiscop și instalarea ca Episcop al Alexandriei și Teleormanului.

Vineri, 02 septembrie 2011 – în cadrul ceremoniilor prilejuite de zilele municipiului Roșiorii de Vede, săvârșește slujba de sfințire a monumentului eroilor aviatori din parcul de la Gara de Nord din Roșiorii de Vede și parastasul de pomenire al acestora. Oficiază Sfântul Maslu în biserica Sfinților Împărați Constantin și Elena din Roșiorii de Vede.

Sâmbătă, 03 septembrie 2011 – săvârșește slujba de parastas în biserica Adormirii Maicii Domnului din parohia Bâscoveni.

Duminică, 04 septembrie 2011 – slujește Sfânta Liturghie în biserica Sfântului Ierarh Nicolae din parohia Socetu și rostește un cuvânt de învățătură.

Participă la manifestarea „Colocvii creștine” în biserica Sfinților Împărați Constantin și Elena din Roșiorii de Vede, la lansarea monografiei-album „Protoieria Roșiorii de Vede” și a unei cărți de poezii a Preotului Vasile Berlic și la concertul de cântări închinare Maicii Domnului susținut de grupul vocal al preoților din Roșiorii de Vede, rostind un cuvânt ocazional.

Miercuri, 07 septembrie 2011 – săvârșește Sfânta Liturghie în biserica Adormirii Maicii Domnului din Alexandria și hirotonește diacon pe tânărul Sîrmă Emil. Săvârșește privegherea în biserica Nașterii Maicii Domnului din Mănăstirea Adămești și rostește un cuvânt de învățătură.

Joi, 08 septembrie 2011 – slujește Sfânta Liturghie și parastas în biserica Nașterii Maicii Domnului din Mănăstirea Adămești, hirotonește diacon pe monahul Maxim Răducanu din obștea acestei Mănăstiri, hirotonește preot și hirotesește duhovnic pe tânărul Sîrmă Emil și adresează credincioșilor un cuvânt de învățătură.

Vineri, 09 septembrie 2011 – asistă la slujba Vecerniei și Acatistului în biserica Sfinților Împărați Constantin și Elena din Mănăstirea Crasna – Prahova.

Sâmbătă, 10 septembrie 2011 – săvârșește Sfânta Liturghie și

parastas (pomenirea de 20 de ani a monahului David Durlicioiu) în biserica Sfinților Împărați Constantin și Elena din Mănăstirea Crasna – Prahova și rostește un cuvânt de învățătură. Participă la momentul comemorativ într-o omagiere a personalității Monahului David Durlicioiu în biserica Sântului Acoperământ al Maicii Domnului, rostind un cuvânt omagial.

Duminică, 11 septembrie 2011 – slujește Sfânta Liturghie în biserica Sântului Apostol și Evanghelist Luca din parohia Brânceni și rostește un cuvânt de învățătură. Oficiază Taina Sântului Botez a fiicei Preotului Gabriel Bolnavu, Daria Maria.

Marti, 13 septembrie 2011 – asistă la slujba de priveghere în Mănăstirea Prislop- Hunedoara.

Miercuri, 14 septembrie 2011 – săvârșește Sfânta Liturghie, în sobor cu alți trei Preasfințiți Părinți Episcopi, în Mănăstirea Prislop – Hunedoara și adresează credincioșilor un cuvânt de învățătură.

Vineri, 16 septembrie 2011 – face o vizită la Mănăstirea Sfânta Treime – Drăgănești Vlașca.

Sâmbătă, 17 septembrie 2011 – oficiază cununia tinerilor Radu Nițulescu și Cristina Popa în Catedrala Sântului Alexandru din Alexandria și rostește un cuvânt de învățătură.

Duminică, 18 septembrie 2011 – săvârșește Sfânta Liturghie în biserica Adormirii Maicii Domnului din parohia Târnava și rostește un cuvânt de învățătură.

Joi, 22 septembrie – sâmbătă, 24 septembrie 2011 – participă la lucrările Simpozionului internațional de numismatică, la Brașov.

Duminică, 25 septembrie 2011 – săvârșește Sfânta Liturghie în biserica Sfinților Împărați Constantin și Elena din Mănăstirea Crasna – Prahova și rostește un cuvânt de învățătură.

Luni, 26 septembrie – marți 27 septembrie 2011 – participă la manifestările prilejuite de prăznuirea Sântului Ierarh Antim Ivireanul la Arhiepiscopia Râmnicului și slujește Sfânta Liturghie, în sobor, alături de ceilalți Ierarhi participanți.

Miercuri, 28 septembrie 2011 – participă la consfătuirea cu profesorii de Religie din județul Teleorman la Casa Corpului Didactic din Alexandria și rostește un cuvânt ocazional. Săvârșește Sântul Maslu în biserica parohiei Fotăchești – Videle.

Joi, 29 septembrie 2011 – participă la ședința de lucru a Sinodului Mitropolitan al Mitropoliei Munteniei și Dobrogei la Palatul Patriarhal din

București.

Vineri, 30 septembrie 2011 – slujește Sfânta Liturghie, în sobor, alături de Preafericitul Părinte Patriarh Daniel, în Catedrala Patriarhală din București și participă la manifestările prilejuite de aniversarea a patru ani de la întronizarea ca patriarh a Preafericirii Sale.

Săvârșește Sfântul Maslu și priveghere în biserica Sfântului Acoperământ al Maicii Domnului din Mănăstirea Crasna – Prahova.

Sâmbătă, 01 octombrie 2011 – săvârșește Sfânta Liturghie, împreună cu Preasfințitul Părinte Episcop Varsanufie Prahoveanul, în biserica Sfântului Prooroc Ilie Tesviteanul din Mănăstirea Crasna – Prahova și adresează credincioșilor un cuvânt de învățătură.

Duminică, 02 octombrie 2011 – slujește Sfânta Liturghie în biserica Sfinților Mucenici Ciprian și Iustina din Mănăstirea Sfintei Treimi – Drăgănești Vlașca și rostește un cuvânt de învățătură.

Vineri, 07 octombrie 2011 – slujește Sfânta Liturghie în biserica Sfântului Mucenic Ioan Rusul din Mănăstirea Nașterii Maicii Domnului – Adămești, hirotonește diacon pe tânărul Dima Lucian și hirotonește preot și hirotesește duhovnic pe Ierodiaconul Maxim Răducanu. Săvârșește Sfântul Maslu în biserica Sfinților Împărați Constantin și Elena din Roșiorii de Vede.

Sâmbătă, 08 octombrie 2011 – săvârșește Sfânta Liturghie în Mănăstirea Sfântului Mucenic Trifon – Cernetu, hirotonește preot și hirotesește duhovnic pe tânărul Dima Lucian și rostește un cuvânt de învățătură. Săvârșește slujba de sfințire a locului pentru Mănăstirea Sfântului Mucenic Trifon – Cernetu și biserica acesteia.

Duminică, 09 octombrie 2011 – slujește Sfânta Liturghie în biserica Adormirii Maicii Domnului din parohia Măldăieni și rostește un cuvânt de învățătură.

Joi, 13 octombrie 2011 – săvârșește Vecernia, Litia și Acatistul în biserica Sfintei Parascheva din Turnu Măgurele și adresează credincioșilor un cuvânt de învățătură.

Vineri, 14 octombrie 2011 – slujește Sfânta Liturghie în biserica Sfintei Parascheva din Mănăstirea Sfântului Nicolae – Năsturelu și rostește un cuvânt de învățătură.

Sâmbătă, 15 octombrie 2011 – săvârșește slujba de sfințire a locului pentru construirea bisericii Sfântului Cuvios Părinte Dimitrie cel Nou și a Sfintei Parascheva în parohia Merișani și rostește un cuvânt de învățătură.

Săvârșește cununia tinerilor Soare Marius și Meilă Florina în biserica Sfinților Apostoli din Alexandria și rostește un cuvânt de învățătură.

Duminică, 16 octombrie 2011 – slujește Sfânta Liturghie în biserica Adormirii Maicii Domnului din parohia Scrioaștea și adresează credincioșilor un cuvânt de învățătură.

Luni, 17 octombrie 2011 – săvârșește Vecernia și Litia în biserica Sfântului Apostol și Evanghelist Luca din parohia Brânceni și rostește un cuvânt de învățătură.

Marti, 18 octombrie 2011 – săvârșește Sfânta Liturghie și parastas în biserica Sfintei Mucenite Ecaterina din București cu prilejul întâlnirii absolvenților Facultății de Teologie din București, promoția 1981, la 30 de ani de la absolvire și rostește un cuvânt ocazional.

Miercuri, 19 octombrie 2011 – săvârșește Sfântul Maslu în biserica Sfinților Arhangheli din parohia Fotăchești – Videle.

Joi, 20 octombrie 2011 – slujește Sfânta Liturghie în biserica Adormirii Maicii Domnului din Mănăstirea Balaciu – Ialomița și parastas de pomenire pentru Arhimandritul Teofil, starețul acestei mănăstiri și rostește un cuvânt omagial.

Sâmbătă, 22 octombrie 2011 – săvârșește slujba de înmormântare a Preotului Mihai Popa în biserica Sfinților Împărați Constantin și Elena din Alexandria și rostește un cuvânt de învățătură.

Duminică, 23 octombrie 2011 – săvârșește slujba de târnosire a bisericii Sfântului Ierarh Nicolae din parohia Lăzărești și Sfânta Liturghie în această biserică. Hirotesește iconom-stavrofor pe Preotul Băloiu Sandu Cătălin și rostește un cuvânt de învățătură.

Luni, 24 octombrie – marți 25 octombrie 2011 – participă la ședința de lucru a Sfântului Sinod la Palatul Patriarhal din București.

Miercuri, 26 octombrie 2011 – săvârșește Sfânta Liturghie și parastas în biserica Sfântului Mucenic Dimitrie Izvorătorul de Mir din parohia Bratcov și rostește un cuvânt de învățătură.

Joi, 27 octombrie 2011 – slujește Sfânta Liturghie și parastas în biserica Sfântului Preacuvios Părinte Dimitrie cel Nou din parohia Olteni și adresează credincioșilor un cuvânt de învățătură.

Vineri, 28 octombrie 2011 – participă la ședința solemnă a Sfântului Sinod în aula Teoctist Patriarhul a Palatului Patriarhiei din București, cu prilejul anului omagial al Sfântului Botez și al Sfintei Cununii în Patriarhia Română.

Duminică, 30 octombrie 2011 – slujește Sfânta Liturghie în biserica Sfântului Ierarh Nicolae din parohia Sericu și rostește un cuvânt de învățătură.

Marti, 01 noiembrie 2011 – săvârșește Sfânta Liturghie și Te Deum în biserica Sfinților Trei Ierarhi din Videle și prezidează Conferința pastoral-misionară cu tema „Taina Sfintei Cununii”, la protoieria Videle.

Joi, 03 noiembrie 2011 – slujește Sfânta Liturghie și Te Deum în biserica Sfântului Sfințit Mucenic Haralambie din Turnu Măgurele și prezidează lucrările Conferinței pastoral-misionare cu tema „Taina Sfintei Cununii”, la protoieria Turnu Măgurele.

Vineri, 04 noiembrie 2011 – săvârșește Vecernia și Litia în biserica Sfinților Ilie și Galaction din Alexandria și rostește un cuvânt de învățătură.

Sâmbătă, 05 noiembrie 2011 – slujește Sfânta Liturghie și parastas în biserica Sfântului Cuvios Mucenic Galaction din Mănăstirea Sfântului, de la Crângu și rostește un cuvânt de învățătură.

Duminică, 06 noiembrie 2011 – săvârșește târnosirea bisericii (capelei) Sfinților Arhangheli Mihail și Gavriil din cadrul Detașamentului de pompieri Zimnicea și Sfânta Liturghie în acest sfânt locaș, adresând un cuvânt de învățătură.

Luni, 07 noiembrie 2011 – slujește Sfânta Liturghie și Te Deum în biserica Sfinților Împărați Constantin și Elena din Roșiorii de Vede și prezidează lucrările Conferinței pastoral-misionare cu tema „Taina Sfintei Cununii”, la protoieria Roșiorii de Vede. Săvârșește Vecernia și Litia în biserica Sfinților Arhangheli din parohia Ciolănești Deal II și rostește un cuvânt de învățătură.

Marti, 08 noiembrie 2011 – slujește Sfânta Liturghie în biserica Sfântului Arhangel Mihail din Mănăstirea Plăviceni și adresează celor prezenți un cuvânt de învățătură.

Miercuri, 09 noiembrie 2011 – săvârșește Sfânta Liturghie în biserica Sfântului Ierarh Nicolae din parohia Beuca și rostește un cuvânt de învățătură.

Joi, 11 noiembrie 2011 – slujește Sfânta Liturghie și Te Deum în biserica Sfinților Apostoli din Zimnicea și hirotonește diacon pe tânărul Ștefan Ciufu. Prezidează lucrările Conferinței pastoral-misionare cu tema „Taina Sfintei Cununii”, la protoieria Alexandria.

Vineri, 11 noiembrie 2011 – săvârșește Sfânta Liturghie în biserica Adormirii Maicii Domnului din Alexandria. Oficiază Sfântul Maslu în

biserica Sfinților Împărați Constantin și Elena din Roșiorii de Vede.

Duminică, 13 noiembrie 2011 – săvârșește tunderea în monahism a Preotului Laurențiu – Iliaș Dragomir (Augustin monahul) din obștea Mănăstirii Sfântului Pantelimon – Siliștea Gumești și Sfânta Liturghie în biserica Sfântului Ioan Gură de Aur din această Sfântă Mănăstire și rostește un cuvânt de învățătură.

Miercuri, 16 noiembrie 2011 - este primit și are o scurtă întrevedere cu Preafericitul Părinte Patriarh Daniel la Palatul Patriarhal din București.

Sâmbătă, 19 noiembrie 2011 – săvârșește Vecernia și Litia în biserica Sfântului Acoperământ al Maicii Domnului din Mănăstirea Crasna – Prahova.

Duminică, 20 noiembrie 2011 – slujește Sfânta Liturghie în biserica Sfântului Acoperământ al Maicii Domnului din Mănăstirea Crasna – Prahova și rostește un cuvânt de învățătură. Seara săvârșește Vecernia și Litia în același sfânt locaș.

Luni, 21 noiembrie 2011 – săvârșește Sfânta Liturghie și parastas în biserica Sfântului Acoperământ al Maicii Domnului din Mănăstirea Crasna – Prahova și adresează credincioșilor un cuvânt de învățătură.

Vineri, 25 noiembrie 2011 – slujește Sfânta Liturghie în paraclisul mănăstirii Sfintei Mari Mucenițe Ecarterina de la Tătăraștii de Sus și rostește un cuvânt de învățătură.

Sâmbătă, 26 noiembrie 2011 – săvârșește parastas în biserica Sfinților Apostoli și a Sfinților Împărați – Herăstrău din București.

Duminică, 27 noiembrie 2011 – slujește Sfânta Liturghie în biserica Sfântului Mare Mucenic Gheorghe din Mănăstirea Sfântului, de la Țigănești și rostește un cuvânt de învățătură.

Luni, 28 noiembrie 2011 - săvârșește Taina Mirungerii pentru reprimirea în Biserica Ortodoxă a credinciosului Sorin Nicula în biserica Sfinților Împărați Constantin și Elena din Alexandria.

Miercuri, 30 noiembrie 2011 – slujește Sfânta Liturghie în biserica Sfinților Arhangheli din parohia Fotăchești – Videle și rostește un cuvânt de învățătură.

Vineri, 02 decembrie 2011 – săvârșește Sfântul Maslu în biserica Sfinților Împărați Constantin și Elena din Roșiorii de Vede și rostește un cuvânt de învățătură.

Sâmbătă, 03 decembrie 2011 – în biserica Sfântului Ioan Rusul din Mănăstirea Nașterea Maicii Domnului – Adămești, aduce sub mantie, pentru

tunderea în monahism, pe diaconii Alexandru Baci (Serafim monahul) și Dan Robert Serdar (Sebastian monahul), tunderea fiind săvârșită de Preasfințitul Părinte Sebastian, Episcopul Slatinei și Romanaților. Săvârșește Sfânta Liturghie alături de Preasfinția Sa în același Sfânt locaș.

Duminică, 04 decembrie 2011 – săvârșește tunderea în monahism a fratelui Robert Cristian Florea (Ciprian monahul) din obștea Mănăstirii Nașterii Maicii Domnului – Adămești și Sfânta Liturghie în biserica Sfântului Ioan Rusul din această Sfântă Mănăstire și rostește un cuvânt de învățătură.

Luni, 05 decembrie 2011 – săvârșește Vecernia și Litia în biserica Sfântului Ierarh Nicolae din Alexandria și rostește un cuvânt de învățătură.

Marti, 06 decembrie 2011 – slujește Sfânta Liturghie și parastas în biserica Sfântului Ierarh Nicolae din parohia Vârtoape de Sus și adresează credincioșilor un cuvânt de învățătură.

Miercuri, 07 decembrie 2011 – săvârșește Sfânta Liturghie în biserica Adormirii Maicii Domnului din Alexandria.

Duminică, 11 decembrie 2011 – slujește Sfânta Liturghie în biserica Sfinților Împărați Constantin și Elena din Alexandria și rostește un cuvânt de învățătură.

Luni, 12 decembrie 2011 – săvârșește Sfânta Liturghie în biserica Sfântului Ierarh Spiridon și a Sfinților Apostoli din Roșiorii de Vede adresând credincioșilor un cuvânt de învățătură.

Vineri, 16 decembrie 2011 – participă la Concertul de colinde susținut de elevii Seminarului Teologic Sfântul Calinic Cernicanul din Turnu Măgurele, rostește un cuvânt de învățătură și împarte daruri colindătorilor.

Sâmbătă, 17 decembrie 2011 – participă la ședința Societății Numismatice Române, la sediul acestei Societăți din București.

Duminică, 18 decembrie 2011 – slujește Sfânta Liturghie, alături de Preasfințitul Părinte Sebastian, Episcopul Slatinei și Romanaților, în biserica nouă a Mănăstirii Clocociov – Slatina și rostește un cuvânt de învățătură. Participă la Concertul de Crăciun în Catedrala Sfântului Ierarh Alexandru din Alexandria și rostește un cuvânt ocazional.

Luni, 19 decembrie 2011 – participă la o nouă ediție a „Colocviilor creștine” la protoieria Roșiorii de Vede și la Concertul de colinde susținut de Corala preoților din această protoierie, rostind un cuvânt ocazional.

Marti, 20 decembrie 2011 – înregistrează mesajul pentru Crăciun

și Anul Nou la Postul local de radio – Roșiorii de Vede, la Radio Semnal – Alexandria și Radio Trinitas. Participă la emisiunea în direct „În centrul atenției” la televiziunea locală Media Sud.

Miercuri, 21 decembrie 2011 – participă la inaugurarea Centrului Medical „Brain” din Alexandria.

Sâmbătă, 24 decembrie 2011 – slujește Sfânta Liturghie în biserica Adormirii Maicii Domnului din Alexandria și hirotonește diacon pe tânărul Nicolae Arsenescu-Miloiu.

Duminică, 25 decembrie 2011 – săvârșește Sfânta Liturghie în Catedrala Sfântului Ierarh Alexandru din Alexandria și adresează credincioșilor un cuvânt de învățătură.

Luni, 26 decembrie 2011 – slujește Sfânta Liturghie în biserica Sfântului Ioan Botezătorul din Roșiorii de Vede și rostește un cuvânt de învățătură.

Marti, 27 decembrie 2011 – săvârșește Sfânta Liturghie în biserica Sfântului Ierarh Nicolae din parohia Crevenicu și adresează credincioșilor un cuvânt de învățătură.

Miercuri, 28 decembrie 2011 – săvârșește Sfântul Maslu în biserica Sfinților Arhangheli din parohia Fotăchești – Videle.

Sâmbătă, 29 decembrie 2011 – slujește Sfânta Liturghie și Te Deum de mulțumire pentru realizările din anul 2011 în biserica Sfinților Mucenici Ciprian și Iustina din mănăstirea Preasfintei Treimi – Drăgănești Vlașca.





BISERICA ȘI SOCIETATEA

NEW AGE ÎN ROMÂNIA

Pr. Lect. Dr. Radu Petre Mureșan

1. Actualitatea temelor New Age România

La începutul anului 2009, câțiva reprezentanți ai Școlii de Iluminare Ramtha (*Ramtha School of Illumination*- RSE) au venit pentru prima dată în România. „Întâlnirea introductivă” cu cei interesați, care a avut loc în sediul Teatrului Lipscani, a trecut aproape neobservată de mass-media, dar a fost semnalată de site-urile specializate în ezoterism. Peste câteva luni, au fost organizate întâlniri asemănătoare la Iași (7 august, Hotelul Unirea) și la Timișoara (8 august, Teatrul Maghiar). Evenimentele oferite gratuit de Greg Simmons, unul din profesorii Școlii, au avut rolul de a pregăti primele seminarii RSE în România, care urmau să fie organizate la Brebu Nou, în județul Caraș Severin.

RSE are și un site oficial în limba română (www.ram-romania.ro) de unde aflăm că Ramtha ar fi trăit acum 35 000 de ani pe continentul dispărut, numit Lemuria. Din traducerea în română a site-ului englezesc, o traducere destul de stângace, aflăm că Ramtha „a găsit calea de a-și lua trupul la un nivel al minții (!), în care să rămână complet conștient, să aibă libertatea de a experimenta toate aspectele creației și să facă cunoscut necunoscutul. Când în sfârșit a decis să părăsească această lume, el a ascensionat (!?) în fața oamenilor săi, aproximativ 2 milioane, promițându-le că se va întoarce, după ce, timp de 120 de zile, i-a învățat tot ce știa.” Astăzi, J.Z. Knight (n. 1946), o americană din New Mexico este „singurul canal pe care Ramtha l-a ales și îl folosește pentru a-și prezenta mesajul în persoană”¹.

1. Despre Ramtha, Paul Greer, *The Aquarian Confusion. Conflinching Theologies of the*

Seminariile RSE de la Brebu Nou, organizate pe două nivele (începători + follow up), s-au desfășurat între 10-18 octombrie 2009. În publicitatea care s-a făcut evenimentului, se arăta că doritorii au posibilitatea de a învăța cum să folosească o tehnică de respirație care „să neutralizeze propriile obiecții la crearea lucrurilor dorite”; cum să cunoască gândurile trimise de altă persoană sau să știe ce se află într-o cutie aflată într-o locație îndepărtată; cum să dobândească o formă de „focalizare concentrată” care permite accesarea nivelurilor profunde ale minții, necesară pentru crearea experiențelor dorite; cum să manipuleze câmpurile electromagnetice din jurul corpului pentru a atinge starea necesară creării unei realități fabuloase; cum să dobândească știința vindecării cuantice a propriei persoane și a altora; cum să manevreze conștiința pentru a-și schimba viața. Cei interesați erau atenționați că prin participarea la acest seminar se îndeplinesc condițiile necesare pentru a deveni studenți, în cazul în care doresc să continue pregătirea în sistemul RSE.

Ceea ce m-a frapat a fost prețul prohibitiv al înscrierii la acest eveniment: 1000\$ înainte de 19 septembrie și 1100\$ după această dată, la care se adaugă prețul pentru follow-up, 500\$. De reținut că în sumele acestea nu intrau și cheltuielile de cazare, masă și traducere. Pentru traducere, de exemplu, taxa a fost de 80 euro pentru cursul introductiv și 40 de Euro pentru follow up, sume care trebuiau plătite în numerar, la sosire. Pentru cazare, suma de plată era cuprinsă între 70 și 128 E, iar pentru masă între 200 și 256E. Modalitățile de plată erau indicate detaliat pentru toate cazurile posibile: plata on-line, carte de credit sau transfer bancar. Nu se ignora faptul că dacă se plătește cu card de credit, de exemplu, în extras se va regăsi prețul evenimentului plus comisionul de schimb valutar și comisionul bancar. De asemenea, se menționa că nici o plată nu se rambursează decât în cazul anulării evenimentului.

Nu știm dacă cursul a reunit un număr mare de participanți. Pe site-ul oficial este avansată cifra de 81 de persoane, din care 20 de participanți din Austria și Elveția. Ceea ce știm cu siguranță este că librăriile specializate în esoterism au publicat mai multe cărți RSE. Doar în 2009 au apărut mai multe cărți la Editura MMS (Mastering Mind and Soul): *Cine suntem noi de fapt*, *Trezirea la o viață extraordinară*, *Ghidul începătorului pentru crearea*

New Age, „Journal of Contemporary Religion”, vol. 10, nr. 2, 1995, p. 155- 156; Wouter Hanegraff, *New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, Leiden, 1996, p. 40-41.

realității. O introducere în învățăturile lui Ramtha.

Am avut curiozitatea să răsfoiesc una din cărțile RSE în limba română, Ramtha, *Ghidul începătorului pentru crearea realității. O introducere în învățăturile lui Ramtha*, Editura M.M.S., 2009, care, așa cum susțin editorii a fost rezultatul unui „efort de echipă uriaș, inspirat din același sentiment de iubire pe care îl avem cu toții pentru Maestrul nostru învățător Ramtha și pentru cuvintele sale de înțelepciune”. În centrul învățăturilor RSE se află ideea de „vid”, prin care se înțelege un vast nimic din punct de vedere material, însă totul din punct de vedere potențial. Aceasta este esența ființei necreate- Dumnezeu necreat- nimicul din care iau naștere toate potențialele” (p. 18). Conceptul de Dumnezeu Creator este descris de Ramtha ca Vidul ce se contemplă și se cunoaște pe sine: „Toate învățăturile și disciplinele Marii Lucrări, concepute și folosite de Ramtha pentru a-și iniția studenții, sunt modelate în funcție de procesul Vidului ce se contemplă pe Sine și într-un fel îl și imită. Acest proces a dat naștere contemplației și energiei care la rândul lor au creat natura realității” (p. 47, 50). Deci conștiința și energia creează realitatea.

O altă idee importantă este că „voi sunteți Dumnezeu”: „Voi sunteți Dumnezeu. Vreți să spuneți asta? Mai tare. Ei bine, vedeți că nu ați fost arși de vii spunând asta? Aceasta nu e blasfemie, aceasta este Scriptură Sfântă” (p. 49). RSE pretinde că amintește oamenilor faptul că sunt entități divine și nemuritoare și că „fiecare poate fi dumnezeu”. Fiecare individ este o particulă a absolutului, o cunoștință pe care oamenii au pierdut-o. Adevărul este relativ: fiecare are dreptate, pentru că fiecare este dumnezeu și are libertatea de a crea propriul lui adevăr. Este interesant de arătat cum începe un curs RSE: „Îl salut pe Dumnezeu din interiorul vostru. Să ne rugăm să nu uităm niciodată unde locuiește El. Să bem! O, preaiubite Dumnezeu! Declar că orice lucru asupra căruia mă concentrez îl vreau cu siguranță. Materializează-l imediat. Așa să fie. În cinstea vieții. Luați loc și haideți să trecem la lucru...(p. 237).

Observăm de asemenea mesajul feminist al acestei pretinse revelații. Se accentuează faptul că Ramtha a ales să-și prezinte mesajul într-un trup de femeie, în loc să-și folosească propriul trup fizic pentru a sublinia că „Dumnezeu și divinitatea nu sunt prerogative masculine și că femeile au fost întotdeauna expresii demne ale divinului, capabile de geniu și de a fi Dumnezeu-realizat” (!?)². O altă idee prezentă în cărțile RSE este că toate

2. *Ghidul începătorului pentru crearea realității. O introducere în învățăturile lui Ramtha*,

învățăturile care există în vechile tradiții și în creștinism nu sunt altceva decât ecouri ale învățăturilor lui Ramtha.

Echipa Omenirii (Humanity's Team), o altă mișcare New Age prezentă și în România, a fost înființată de americanul Neale Donald Walsch (n. 1943-), autorul best-sellerului „Conversații cu Dumnezeu” și a altor cărți, disponibile și în limba română³. *Humanity's Team* își propune să răspândească în întreaga lume ideile lui Walsh, în special ideea panteistă că „toți suntem una”. Filiala din România, înființată în anul 2007, se ocupă cu organizarea de evenimente (conferințe, *workshop*-uri, participări la târguri de spiritualitate, etc), cursuri, întâlniri periodice pentru meditație, participări la evenimente mondiale (marșuri pentru pace, etc), evenimente și activități ce promovează mediul și grija pentru planetă, free-hugs, promovarea de petiții pentru unitate, etc.

Pe pagina de întâmpinare a site-ului în limba română (<http://www.humanitysteam.ro/>) putem citi un pasaj din cărțile lui Walsch: „Ideea cea Mare este că Suntem Toți Unul. Ideea cea Mare este că există doar Un Dumnezeu - și ca acestui Dumnezeu nu-i pasa dacă ești catolic sau protestant, evreu sau musulman, indian sau mormon, sau dacă nu ai nici un fel de religie. Ideea cea Mare este că tot ce avem de făcut este să ne iubim unii pe alții...”

Unul din proiectele *Humanity's Team* este Mandala, care își propune să promoveze pacea prin artă și educație⁴. Mandala este un format străvechi, circular și geometric, folosit în mod tradițional în budism și hinduism, ca mijloc de meditație. În mod concret, Proiectul Mandala presupune o galerie on-line prin intermediul căreia fiecare persoană interesată, indiferent de naționalitate, sex, credințe, este invitată să depună o fotografie, un mesaj de pace și adresa email. Fotografia va deveni parte a unei piese de artă colective,

Editura MM.S., 2009, p. 32-33: „Femeile sunt cel mai prejudiciat grup de oameni care au trăit vreodată, deoarece femeilor nu li s-a îngăduit niciodată dreptul divin al lui Dumnezeu și ele nu au nici o reprezentată în cer... E important ca atunci când învățăturile sunt transmise să fie transmise prin corpul unei femei, ca atunci când femeile le aud să conștientizeze că Dumnezeu nu este un tată, ci și o mamă și că Dumnezeu este și tată și mamă deopotrivă....”

3. *Dumnezeul de mâine- cea mai mare provocare spirituală a noastră* (Editura For You, 2006), *Acasă cu Dumnezeu, într-o viață care nu se sfârșește niciodată* (Editura For You, 2007); *Conversații cu Dumnezeu*, 3 vol. (Editura For You, 2008), *Ce vrea Dumnezeu* (Editura For You, 2009) etc.

4. <http://www.mandalaproject.org/Index.html>

o mandală uriașă, care va reflecta diversitatea în unitate. Proiectul Mandala este promovat insidios în educație, pentru a integra, în manieră New Age, arta, știința și filosofia⁵.

Iată invitația de alăturare la Mandala care se poate găsi pe site-ul *Humanity's Team* în limba română: „Humanity's Team Romania vă invită la un proiect de Unime... Dacă veți găsi interesant și plăcut să vă faceți un „portret de pace”, alăturați-vă proiectului Mandala. Artistul canadian Russell Maier face înconjurul lumii pe bicicleta trecând prin cât mai multe țări posibil, pentru a întâlni cât mai mulți oameni și a le face cunoscut proiectul. În timpul acesta, colectează portrete de pace și construiește mandala. Humanity's Team prin comunitățile sale din 90 de țări îi facilitează promovarea proiectului pe o arie cât mai largă... ca expresie a Unimii noastre, colaborăm împreună pentru a construi o mandala uriașă. Prin trezirea lumii la Unitate, putem vindeca separarea dintre noi trăind împreună sărbătoarea plină de veselie care ne dorim cu toții să fie. Mandala este construită din autoportrete ale oamenilor obișnuiți din toată lumea ce trimit pace. Noi intenționăm să desfășurăm o uriașă Mandala din 10.000 de portrete de pace pe data de 10/10/10 în fața sediului Națiunilor Unite. Ajută-ne să construim Mandala trimițând portretul și pacea ta!... Ideea că suntem cu toții una este o idee simplă, dar cu implicații planetare. Este o idee radicală ce desființează granițele, dogmele și prejudecățile ce ne-au împiedicat să ne transformăm viața într-o sărbătoare plină de bucurie, pe care ne-o dorim cu toții. Cu cât realizăm mai profund că ceea ce facem celorlalți, ne facem nouă înșine, cu atât lumea va fi mai armonioasă și mai plină de veselie. Suntem, într-adevăr, cu toții una”.

O serie de conferințe, cursuri și seminarii cu teme New Age au loc zilnic în București și în marile orașe. Printre ofertele care-i îmbie pe amatorii de ezoterism se numără, de exemplu, *Cursul esoteric nondualist pentru spiritualitate în mijlocul vieții, trezire a sufletului și cunoaștere de sine, intitulat „Calea inimii- Ad Anima”* (www.caleainimii.ro). În schimbul unei contribuții de 60 lei/ lună, cei interesați pot participa la cursul săptămânal unde învață meditația inimii, Arta Grației Supreme, Tantra inimii divine (a identității esențiale dintre ființa umană, lume și Dumnezeu), alimentație naturistă, sau, pur și simplu, arta de a trăi sănătos.

Există de asemenea un cluburi ezoterice, cum este de exemplu

5. Din practica pastorală, știm că mandalele sunt folosite la grădinițele din România, ca desene de colorat pentru copiii „mai agitați”, pentru a-i ajuta să se concentreze.

Clubul Mandala din București (<http://www.mandalacub.ro/>). Cei interesați pot găsi aici un restaurant vegetarian, cazări cu ceaiuri ecologice, o librărie pe teme de spiritualitate, ezoterism și dezvoltare personală, magazin de bijuterii din argint și cristale semi-prețioase, pot participa la serate muzicale, excursii și tabere tematice, expoziții și vizionări de filme, pot participa de asemenea la ședințe de consiliere în astrologie, dezvoltare personală, la coaching pe teme legate de profesie, cuplu, situații problematice din biografia personală. Este interesant de menționat faptul că Clubul Mandala are următorii parteneri: PetrasBio (producător ecologic de paste făinoase și cereale), Grădinița Waldorf Christofori International, Revista Body and Mind (abordare holistică a vieții), Elemental (producător de produse ecologice), Revista de antropozofie „Pământ sfânt”.

Am ales aceste exemple pentru a arăta că New Age este în vogă în România, deși cu un oarecare decalaj față de *boom*-ul din Statele Unite și Europa Occidentală, așa cum a fost el cunoscut începând anii 1960-1970. Alături de acest New Age „de import”, se dezvoltă și forme „autohtone” de promovare a „noii ere” în România. Un exemplu în acest sens este revista „Cosmos”, apărută în iulie 2007⁶, care propune un *mélange* hidos de articole despre: reîncarnare, tehnici de vindecare, chakre, tarot, ezoterism, paranormal, fenomene OZN și chiar răpiri⁷, zodiac și astrologie, fitoterapie, civilizații dispărute, Confederația Galactică cu entitățile ei de lumină, gruparea Illuminati și alte societăți secrete, rolul esoteric al României⁸, anul 2012, denunțarea noii ordini mondiale, rasa reptiliană, Geia etc.

6. Revista poate fi urmărită pe internet, de la numărul 1 (iulie 2007) până în noiembrie 2008, deși nu toate numerele pot fi accesate (<http://www.ajutorulesoteric.ro/revista.htm>). În momentul în care m-am documentat pentru acest articol, revista „Cosmos” putea fi găsită la orice centru de difuzare a presei.

7. „Primul meu contact cu o astfel de navă a fost în urmă cu ceva timp, în cursul unei meditații mai lungi, în care în mod conștient și voit am fost preluat, la modul nefizic, pe o astfel de navă” (Revista „Cosmos”, nr. 24, iulie 2009, p. 11).

8. Conspirația „Carpații României” urmărește să distrugă poporul român. Pe scurt, masonii trecuți de gradul 33 știu că în Carpați există „ceva” pe care trebuie să pună mâna cu orice preț pentru a-și asigura continuitatea și dominația. Nu trebuie să ne facem totuși mari griji pentru că ne ajută, de sus, „frații noștri” din Confederația galactică (Contele Incappucciato, *Societățile secrete și Confederația Galactică*, „Cosmos”, nr. 24, iulie 2009, p. 2). Masonilor li se alătură uneori serviciile secrete americane și rusești care încearcă să distrugă energia specifică neamului nostru, prin tot felul de idei și stiluri de viață („Bătălia pentru România”, revista „Cosmos” nr. 7, februarie 2008, p. 2).

Redactorii, majoritatea ascunși în spatele pseudonimelor (Contele Incappucciato, Asterion, Mahatma), pretind că sunt *medium*-uri pentru diferite entități (extraterestrii, cetățeni ai unor civilizații pierdute, Zamolxe, îngeri, etc) care adresează diferite mesaje omului de azi⁹. Revista promovează relativismul religios¹⁰, panteismul¹¹, păgânismul¹², ideea că fiecare este Dumnezeu¹³, făcându-și un scop în a batjocori persoana Mântuitorului Iisus Hristos¹⁴, în a denigra Biserica și Sfintele Taine¹⁵. Nu voi insista asupra articolelor care reflectă imaginația „bogată” a autorilor. Aș vrea să atrag atenția însă că reviste de acest gen sau emisiuni televizate cu aceeași tematică (în special la posturile OTV și B1 TV) au deja o clientelă stabilă, că nu este

9. Revista „Cosmos”, nr. 23, iunie 2009, p. 11: „Întoarceți-vă la credințele strămoșilor voștri și să nu vă fie rușine cu ei căci aceștia sunt întrupați printre voi și își fac lucrarea ce și-au asumat-o dinainte de naștere”.

10. *Ibidem*, p. 18: „Toate dogmele de orice fel otrăvesc omenirea, pentru că dogma deformează adevărul”.

11. Revista „Cosmos”, nr. 23, iunie 2009, p. 16: „Când simțim stări de disconfort și anxietate trebuie să zicem o mantră care începe cu cuvintele Eu sunt Creatorul Universului... Afirmând că sunteți una cu Creatorul, permiteți energiei acestuia o curgere fără opreliști care vă va curăța și proteja ori de câte ori este nevoie”.

12. Revista „Cosmos” nr. 8, martie 2008, p. 4: „Să-i mulțumim și să o slăvim pe maica pământească. Să ne cerem iertare de la sufletul ei viu și să ne întoarcem iarăși la sânul ei iubitor. Maica pământească este la fel de importantă ca tatăl Creator. Trupurile noastre sunt făcute din structura maicii, iar spiritul aparține Tatălui”.

13. Revista „Cosmos” nr. 5, p. 14: „O să vină o trezire în interiorul inimii fiecăruia, a celor care sunt deschiși pentru această stare. În unii din voi deja a început. Numiți-l Christ, ceea ce înseamnă spiritul Dumnezeului din interiorul vostru. Puteți să-l numiți și natura lui Buddha, conștiința lui Krishna sau marele spirit”.

14. Cecilia David, *Viața, familia, anii de taină a lui Iisus*, revista „Cosmos” nr. 9, an 2008, p. 8 unde autoarea afirmă că Mântuitorul ar fi stat în India timp de 12 ani și că Maica Domnului ar fi avut fii cu Iosif.

15. Revista „Cosmos”, nr. 23, iunie 2009, p. 18: „Suntem singura publicație care și-a permis să intre în conflict cu biserica. Nu cu ceea ce reprezintă ea ca simbol, ci cu încredințările acestei instituții și cu slujitorii ei, creatori de mituri false”. Vezi și Revista „Cosmos”, nr. 23, iunie 2009, p. 15, unde este redat dialogul între un redactor și entitatea spirituală care chipurile îi vorbește: Întrebare: „Vreau să te întreb despre sfințirea vinului și a pâinii. Împărtășania care se face în Biserică este reală?/ Răspuns: orice este real dacă tu crezi acest lucru/ Î: Dar se spune că este sângele și trupul lui Iisus/ R: Cine oare pe acest pământ bea sânge de om? De ce crezi că Iisus ar fi dorit să ne dea din sângele și trupul lui? Suntem oare vampiri?”

vorba de niște fenomene marginale, ci că există un public interesat și avid să cunoască cât mai mult din această pseudo-spiritualitate. Am remarcat, de asemenea, ciudata încrengătură între curente și grupuri aparent distincte, dar care susțin în esență același idei, lucru pe care-l vom arăta în cele ce urmează.

Revista „Cosmos” face reclamă cărților semnate cu pseudonimul Aryana Havah. Persoana care se află în spatele acestui nume, după toate aparențele medic psihiatru, preferă să rămână anonimă pentru a-și îndeplini „misiunea mesianică”¹⁶. În *Viața pe pământ..încotro? Viitorul omenirii și al pământului 2009-2021*, Editura Orfeu, 2000, entitatea Sela îi comunică faptul că în perioada noiembrie 2009 și februarie 2010 va avea loc al treilea război mondial care va începe cu Statele Unite, Israel, Iran și va implica apoi și China (p. 19), că la sfârșitul lui 2012 va fi un „dezastru total”, cu inundații, cutremure, erupții vulcanice. Polul Nord se va topi, nordul Europei va fi sub apă, China va pierde teritoriu, iar Australia îl va dubla, România va rămâne cu 50% din teritoriu, Casa Poporului va deveni centrul spiritual al lumii, iar Bucureștiul va fi „Noul Ierusalim” etc.

În legătură cu aceste profeții apocaliptice, care iată, s-au dovedit mincinoase, autorul îndeamnă cititorii la prudență, iar în alt loc arată chiar că informațiile trebuie să fie considerate ficțiune¹⁷. Cu toate acestea, există semeni de ai noștri care iau cărțile de acest gen foarte în serios. Postfața cărții a fost semnată de Florin Sebastian Pișcociu, care arată că împărtășește cu autorul aceeași viziune despre viitor și îndeamnă cititorii să-și găsească calea spre „iluminare”, oricare ar fi ea: Zamolxe, Buddha sau Zen, sau „orice tehnică ce rezonează cu mintea, ființa sau sufletul fiecăruia” (p. 96).

Florin Sebastian Pișcociu este profesor certificat *Theta Healing*, o tehnică de vindecare New Age, aflată „pe val” la ora actuală, care se bazează pe „conectarea la Sursă” și folosirea frecvenței cerebrale Theta. Stadiul Theta este un stadiu de profundă relaxare, în care undele cerebrale încetinesc până la frecvența de 4-7 cicli/secundă, și este utilizat și în hipnoză. De pe site-ul oficial (<http://thetahealingro.blogspot.com/2009/10/ce-este-theta-healing>.

16. Aryana Havah, *Viața pe pământ..încotro? Viitorul omenirii și al pământului 2009-2021*, Editura Orfeu, 2000, p. 8.

17. „Trebuie să atrag atenția că fiind vorba de viziuni, ele nu au caracter sută la sută predicativ. Ele vorbesc despre o posibilă evoluție a umanității pe o perioadă cuprinsă între 2009-2012, însă, așa cum știm cu toții viitorul este deschis” (p. 9). „...vă rog să luați această carte ca pe o ficțiune” (p. 83).

html) aflăm că undele theta guvernează acea parte a minții aflată între conștient și subconștient. Undele theta întreținând amintirile și senzațiile noastre, fiind întotdeauna „creative, inspiratoare și încărcate cu senzații spirituale”¹⁸.

O altă carte semnată Ayah Hanah, și aflată la mare preț în rândul ezoteriștilor, este *Inuaki: reptilianul din mine*, Editura Orfeu, 2000 (retipărită în 2008). Autorul pretinde că redă dialogul dintre un copil de 7 ani, David, și vocea interioară care-i vorbea. Așa cum aflăm din carte, trupul lui fusese preluat de entitatea Agathon, de pe planeta Inua¹⁹. Descrierea planetei Inua, în afară de aspectele ciudate (oameni cu 3 degete la mână, coadă puternică, piele albă, ochi auriu-violet), este un fel de *monde à l'invers*, care reflectă dorul lumii de azi după starea paradisiacă: oameni vegetarieni, mașini fără combustibil, nu este iarnă și frig niciodată, copii care nu se nasc în urma actului sexual (părinții lor lasă material genetic, într-un loc special, iar embrionul crește controlat, de aceea nu există bolnavi sau accidente genetice), oamenii nu se ceartă, nu fac crime, deoarece nu cunosc răul, oamenii nu au haine, ci sunt „racordați la matricea universală” etc.

Există două mesaje importante pe care ni le transmite autorul. Primul se referă la rolul ezoteric al României, o temă preferată a New Age-ului autohton: țara noastră ar fi singura pe planetă cu 7 chakre active, adică 7 centrii energetice, la care se adaugă două tezaure informaționale, unul în Bucegi și altul în Ceahlău, care o protejează de atacuri energetice. A doua temă, se referă la faptul că planeta noastră ar fi colonizată de o populație extraterestră care vrea să exploateze resursele materiale ale omenirii și să distrugă apoi planeta. Acești extratereștri cu înfățișare umană, numiți generic reptilienii, sunt printre noi și conduc din umbră

18. Metoda *Theta Healing*, descoperită de americanca Viviana Stibal, promite, pe parcursul a trei zile, identificarea rapidă a blocajelor mentale și reprogramarea minții, astfel încât conștientul și subconștientul să se alinieze cu obiectivele fiecăruia. *Theta Healing* poate fi predată doar de un profesor certificat la unul din cursurile Viviannei Stibal. Alături de Florin Sebastian Pișcociu, un alt profesor certificat este și Ioan Mircea Popa, medic neurochirurg, așa cum se recomandă ale cărui cursuri sunt anunțate pe site-urile esoterice.

19. Este interesantă maniera în care autorul relatează ce anume l-a determinat să publice viziunile copilului. Entitatea din copil, Agathon, îi transmite să nu îi pară rău de vaza pe care a spart-o de dimineață, pe când încerca să închidă geamul. Iată comentariul autorului: „Vă închipuiți ce senzație de panică am trăit în acel moment, mai ales că eram singura care știam de acel lucru. În acea clipă am avut convingerea că toate trăirile și experiențele lui erau reale”. (!?)

lumea prin intermediul societăților secrete. Ei stăpânesc materia, cunosc tainele universului, sunt buni astrologi, influențează mintea umană, vremea, energia, starea sufletească.

Cărțile semnate Aryana Hanah popularizează de fapt în România teoriile englezului David Icke (n. 1952), nume foarte cunoscut celor pasionați de dezvăluirile legate de conspirația planetară. Cele mai importante cărți ale sale, apărute în anii 1995-2000, au început să fie traduse și în limba română, la Editura Daksha : Secretul Suprem (2006), Copiii matricei (2008), Și adevărul vă va elibera (2009)²⁰. David Icke, care pretinde că transcrie mesajele primite de la Betty Shine, un medium din Brighton (Marea Britanie), tratează subiecte precum: originea, istoria și liniile genealogice ale Iluminaților, societăți secrete, Big Brother, manipularea războaielor, politiciii, afacerilor, băncilor și a media, microcipuri, 11 septembrie și terorism, etc.

Una din tezele sale importante se referă la faptul că lumea este condusă de o rețea de frații secrete coordonată de un grup, numit Elita globală sau Iluminații. Aceștia provin dintr-o rasă extraterestră din constelația Draco și sunt cunoscuți sub numele reptilienii. Ei au suprimat cunoașterea spirituală și ezoterică, singura care ar putea elibera omenirea de actuala închisoare mentală și emoțională. Reptilienii sunt cei care întrețin frica, intoleranța, agresivitatea, deoarece se hrănesc cu energiile negative ale oamenilor, asemenea vampirilor. Printre „reptilienii” contemporani s-ar număra regina Marii Britanii, George Bush, Hilary Clinton, Tony Blair etc. Trebuie să spunem că tema „reptilienilor” nu este nouă, ea fiind evocată pentru prima dată de ufolgul Brad Steiger în cartea *Flying Saucers are Hostile* (1967) și transpusă apoi și în filme ca: *Series V* (1983) sau *Invasion Los Angeles* (1988).

Conform afirmațiilor unui fost membru MISA, Gregorian Bivolaru, care se simțea tracasat de o coaliție formată din francmasoni și serviciile secrete române, adoptase „teoriile reptiliene” ale lui David Icke²¹. Cert este

20. <http://www.davidicke.com/>

21. Vezi articolele lui Valeriu Frunteș, un fost membru MISA, actualmente stabilit în Franța, publicate în ziarul „Ziua”, 9 august 2008: „Mecanismele de înrobire MISA” și „Criza de identitate și Evadarea”. Despre MISA, Pr. Lector Dr. Gheorghe Pietraru, *Secte neoprotestante și noi mișcări religioase în România*, Editura Vasiliana, Iași, 2006, p. 302-314; Gheorghe Istodor, *M.I.S.A și Yoga în lumina ortodoxiei*, Editura Arhiepiscopiei Tomisului, Constanța, 2005.

că site-ul *yogaesoteric*, principalul mijloc de propagandă al MISA, anunța că *David Icke era așteptat la tabăra MISA de la Costinești* din august 2008, dar nu am putut verifica prezența efectivă a acestuia în România. Pe același site se poate găsi și un articol care atrage atenția despre „conspirația reptiliană” în România²².

Toate acestea ne arată că New Age-ul în România este vechi și totodată nou. Elemente New Age s-au manifestat în perioada comunistă și imediat după evenimentele din 1989, așa cum au arătat la acea vreme Bruno Würz sau Diac. Prof. Dr. Petre David. Totuși, aș putea spune că adevăratul *boom* New Age s-a făcut simțit abia după anul 2000, prin pătrunderea unor mișcări sau curente tipic occidentale (*Școala de Iluminare Ramtha*; *Humanity's Team*) sau prin construirea unui New Age autohton.

2. Caracteristici ale mișcării New Age

New Age este manifestarea contemporană a unei tradiții de spiritualitate alternativă, ale cărei rădăcini merg până la civilizația greco-romană. Curentul curge ca un râu subteran, de-a lungul secolelor creștine, ieșind la lumină odată cu ocultismul Renașterii, cunoscut sub numele de mișcarea rosicruciană, francmasoneria secolului al XVIII-lea, spiritualismul și teosofia secolului al XIX-lea. New-Age-ul contemporan se hrănește mai ales din viziunile lui Emanuel Swedenborg (1688-1772), din spiritismul lui Allain Kardec (1804-1869), din ocultismul lui Eliphas Levi (1810-1875), din teosofia Helenei Petrovna Blavatsky (1831-1891) și antroposofia lui Rudolf Steiner (1861-1925), din *philosophia perennis* a lui René Guénon (1885-1951), sau din teoria „inconștientul colectiv” promovată de Karl Jung²³.

Influența teosofiei și a prelungirilor ei, antropozofia și școala arcană, a fost decisivă pentru mișcarea New Age. Helena Blavatskaia susținea că India și Orientul în general conțin tradiții esoterice, pe care Europa trebuie să le descopere. Teosofia a fost de altfel, prima mișcare care a introdus

22. <http://www.yogaesoteric.net/content.aspx?lang=RO&item=5314>; Mihaela Gheorghiu, *Propagandă reptiliană pe străzile Bucureștiului* (<http://www.yogaesoteric.net/content.aspx?lang=RO&item=4425>)

23. Robert Ellwood, *How New is the New Age?* în Gordon Melton, *Perspectives on the New Age*, 1992, p. 59-67; M.F. James, *Les Precurseurs du Verseau*, Montreal, 1985; Pr. Dan Bădulescu, *Împărăția răului: New Age. Originile, istoricul, doctrinele și consecințele sale din perspectivă ortodoxă*, Editura Christiana, 2001, p. 27-37.

hinduismul și budismul în Apus, popularizând în special învățăturile despre karma și reîncarnare. Blavatskaia pretinde că tot ce a scris în cărțile ei că i-a fost dezvăluit de ființe superioare, nemuritoare, pe care ea le numește „Maestrii Frăției Secrete” și cu care ar fi venit în contact la reședința ei din Himalaia²⁴.

Antropozofia este o ramură a teosofiei, înființată în 1912 de Rudolf Steiner. Acesta susținea că oamenii posedă întregul adevăr și întreaga înțelepciune universală în interiorul lor. Impactul antropozofiei se poate urmări până astăzi în domeniul educațional (școlile Waldorf) și în medicină (anumite terapii bazate pe plante și minerale)²⁵. Școala arcană, o altă ramură a teozofiei, a fost fondată în 1923 de Alice Bailey (1880-1949). Multe din doctrinele acestei școli sunt similare cu cele ale teosofiei, inclusiv învățătura referitoare la maestrii iluminați. Bailey ar fi fost purtătoarea de cuvânt al unui maestru ascendent tibetan, Djwhal Khul, care i-ar fi dictat 19 cărți²⁶. Alice Bailey a vorbit de întoarcerea lui Hristos în „noua epocă” (*The Reappearance of Christ*, Lucis Press, 1948). Acesta va fi însă Maitreya, adică un mare învățător mondial, care va instaura o nouă religie mondială

24. Despre teosofie, *Encyclopedia of New Religious Movements*, ed. by Peter Clarke, Routledge, 2006, p. 564-565; Sarah Pike, *New Age and Neopagan Religions in America*, Columbia University Press, 2004, p. 56-59.

Despre Helena Blavatsky și relația ei cu religiile păgâne, Robert Hutton, *The Triumph of the Moon. A History of the Modern Pagan Witchcraft*, Oxford, 1999. Autorul se întreabă dacă întemeietorul teosofiei a fost păgân și descoperă, în mod surprinzător, că ea avea un mare respect pentru creștinismul răsăritean (ortodox) pe care-l plasa deasupra budismului (p. 19).

25. „Anthroposophy” în *Encyclopedia of New Religious Movements*, ed. by Peter Clarke, Routledge, 2006, p. 31-31.

26. Sarah Pike, *New Age and Neopagan Religions in America*, Columbia University Press, 2004, p. 64. În România, numele lui Alice A. Bailey a fost legat de Elie Dulcu, editor și traducător al unora din cărțile ei. Bailey a purtat, în anii '30 o lungă corespondență cu Elie Dulcu căruia i-a acordat personal nu numai permisiunea de a-i publica operele, ci a și contribuit la înființarea Editurii RAM Aninoasa – Gorj, editură sub egida căreia au apărut cărțile *Conștiința atomului* și *De la intelect la intuiție*, seria aparițiilor fiind întreruptă de venirea celui de al doilea război mondial. După evenimentele din 1989, Elie Dulcu (la acea vreme în vârstă de 84 de ani) a reușit să reia seria aparițiilor publicând în Editura Neuron din Focșani traducerea cărții *Inițierea umană și solară* (1992). După moartea lui Elie Dulcu, Editura Luana a reluat publicarea volumelor *Reapariția lui Christos* și *Scrisori asupra meditației oculte* în 2002 și 2004. Unele din cărțile lui Bailey au fost publicate la Editura Cartea Daath (*Telepatia și vehicolul eteric*), respectiv For You.

și o nouă guvernare mondială²⁷.

Mai aproape de zilele noastre, termenul New Age a fost popularizat de *best-seller*-ul americancei Marilyn Ferguson, intitulat *The Aquarian conspiracy. Personal and social transformation in the 1980's* (J. P. Tarcher, 1980). Ideea principală a cărții este că omenirea se află în plină desfășurare a unei revoluții planetare, că după o epocă de obscuritate și violență, și anume „epoca Peștilor”, va urma „epoca Vărsătorului”, epoca adevăratei eliberări a spiritului. Marilyn Ferguson susține că acest curent se impune sub forma unei conspirații care a declanșat cea mai rapidă mișcare culturală din istorie. În opinia ei, adepții Vărsătorului se recunosc prin starea lor de spirit, prin modalitatea nouă de a percepe raporturile între lucruri, printr-o nouă conștiință. În 1975, exact la 100 de ani după întemeierea „Societății Teosofice”, Ferguson întemeiază revista „Brain Mind Bulletin”, cu scopul răspândirii ideilor New Age²⁸.

New Age vine cu promisiunea unei noi epoci rezultată din transformări spectaculoase în toate domeniile, nu numai în domeniul spiritual, prin utilizarea capacităților impresionante ale minții umane. Există o pleiadă întreagă de fizicieni, electroniști, biologi, neurologi, antropologi, istorici, medici, care au propus o nouă viziune despre științele naturii și științele umane. Adoptarea ideilor New Age în mediul științific a fost facilitată de faptul că viziunea să despre lume fusese de mult însușită prin acceptarea teoriei evoluționiste a lui Darwin, prin atenția îndreptată spre puteri spirituale ascunse sau forțe ale naturii, prin dezvoltarea și răspândirea relativismului, prin antipatia sau indiferența față de credința creștină²⁹.

New Age nu se prezintă ca o mișcare organizată, ci, mai degrabă, ca un ansamblu de legături fluide între persoane individuale sau organizații, între admiratorii unui gen de cărți sau ai unor site-uri de Internet. De altfel, grupurile new-agiste se dezvoltă în rețea, într-un mod similar internetului. New Age este o stare de spirit, care pătrunde peste tot în manieră insesizabilă.

Gordon Melton a fost printre primii care a remarcat „natura

27. Jean Vernet, *Jésus au péril des sectes. Esotérisme, gnoses et nouvelle religiosité*, Paris, Desclée, 1994, p. 176-177.

28. Michael York, *The Emerging Network. Sociology of the New Age and Neo-Pagan Movements*, Rowman&Littelfield Publishers, 1995, p. 38-52; Bruno Wurtz, *New Age. Paradigma holistă sau revrăjirea Vărsătorului*, Timișoara, 1994, p. 33.

29. Pontificio Consiglio de la cultura. Pontificio Consiglio per il dialogo interreligioso, *Gesu Cristo. Portatore dell'Acqua Viva. Una riflessione Cristiana sul „New Age”*, I, 3

amorfă” a New Age și caracterul său descentralizat, care descurajează orice încercare de a caracteriza mișcarea de o manieră decisivă³⁰. Însă, în ciuda eterogenității, în New Age există o serie de constanțe. Îndreptându-ne atenția de la o mișcare la alta, de la o revistă la alta, de la țară la țară, întâlnim aceeași *lingua franca*, aceleași idei referitoare la condiția omului și la cum poate fi ea transformată³¹. Astfel, ansamblul de credințe și practici New Age poate fi reunit în jurul a cel puțin trei preocupări principale: *lărgirea conștiinței* (un proces continuu, pe parcursul căruia omul devine tot mai conștient că este o parte dintr-un întreg divin), *ezoterismul* care cuprinde astrologia, vizionarismul, spiritismul și alte forme de comunicare cu „entități ale luminii” (channeling); *sincretismul religios* în care predomină împrumuturi din hinduism, budism, daoism cu tehnicile lor de meditație și credința în reîncarnare³².

New Age vorbește de *schimbarea paradigmei*. „Epoca Peștilor”, identificată forțat cu creștinismul, trebuie să dispară în curând. Era Vărsătorului va fi o „epocă a Duhului” și va coincide cu era cosmică a luptei finale între lumină și întuneric și a problemelor nerezolvate ale planetei (distrugerea ambientului, armament atomic, catastrofe). Este o „epocă de aur” în care umanitatea se va reconcilia cu natura (milenarism). Nu există un acord când anume se va produce trecerea de la epoca Peștelui la cea a Vărsătorului. Unii cred că va fi bruscă, sub semnul haosului și cataclismului, alții cred că trecerea va fi mult mai graduală. În multe din cărțile New Age autorii prezintă modalități de a te salva dintr-un cataclism, anexează hărți cu locurile ferite unde oamenii se pot ascunde pentru a se salva, etc.

Unul din autorii New Age cunoscuți, José Argüelles, a profetizat faptul că, odată cu alinierea planetelor din 16-17 august 1987 vor fi zorii New

30. Gordon Melton, *Perspectives on the New Age*, 1992, p. 6; Aceeași opinie și la Paul Greer, *The Aquarian Confusion. Conflincting Theologies of the New Age*, "Journal of Contemporary Religion", vol. 10, nr. 2, 1995, p. 151; Wouter Hanegraff, *New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, Leiden, 1996, p. 1. Despre New Age, *Encyclopedia of New Religious Movements*, ed. by Peter Clarke, Routledge, 2006, p. 401- 406.

31. Paul Heelas, *The New Age Movement. The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*, Oxford, 1999, p. 2; Michel Lacroix, *L'ideologie du New Age*, Dominos Flammarion, 1996, p. 8.

32. Wilhelm Dancă, „New Age sau Era Vărsătorului. Religia postmodernității?”, în *Fascinația binelui. Creștinism și postmodernitate*, Editura Sapientia, 2007, p. 138-166.

Age³³. Este ceea ce a fost cunoscut sub numele de „convergența armonică”. Mii de adepți s-au întâlnit atunci pe muntele Shatsa, la Machu Picchu în Peru, Chaco-Canyon- New Mexico, Stonehenge în Anglia, Sedona-Arizona. Deși anumiți participanți au văzut schimbările politice de la sfârșitul anilor 1980 ca efecte ale „convergenței armonice”, mulți au fost totuși dezamăgiți. Evenimentul a jucat totuși un rol important în cadrul milenarismului New Age.

New Age vine de asemenea cu o *viziune holistă* (de gr. ὅλος- tot, întreg) sau integratoare. Prin holism, se accentuează importanța legăturii între persoană și societate, oameni și pământ, între lumea în care trăim și alte lumi³⁴. Sub aspect religios, acest lucru se referă la faptul că divinitatea și creația sunt inseparabile (panteism). Se vorbește despre Dumnezeu ca despre o „energie impersonală”, immanentă în lume, energie cosmică prezentă în centrul fiecărei ființe. Adepții New Age susțin că tot ce întâlnim în univers: animale, oameni, vegetale, minerale, sunt emanații ale unicei conștiințe divine.

În sfârșit, New Age promovează *ideea de transformare personală*, care nu se rezumă la simplă schimbare de ordin intelectual, ci accentuează faptul că oamenii trebuie să învețe să trăiască această nouă paradigmă. Expresiile New Age pe care le auzim adesea- „utilizați puterea voastră creatoare”; „eliberați puterea imaginației”; „gândiți pozitiv”, „lărgiți-vă conștiința”-, sunt puse în aplicare printr-o serie de tehnici care urmăresc să provoace modificarea stării de conștiință: rostirea continuă a unor mantre (invocări cu caracter ritual) care se recită până când cadrele mentale obișnuite se dizolvă; diferite tehnici de respirație; călătoria astrală etc. Adepții New Age ignoră faptul că tehnicile de alterare a conștiinței produc efecte asemănătoare cu drogurile, ambele ducând la o stare de inefabilitate, de modificare a

33. Wouter Hanegraff, *New Age Religion and Western Culture*, p. 205; José Argüelles este un autor și artist mexican-american, care deține un Ph. D. în Art History and Aesthetics, autorul unor cărți mistice despre civilizația maya și calendarul mayaș. *The Mayan Factor: Path Beyond Technology*, Inner Traditions Company, 1987; *Time and the Technosphere*, Inner Traditions Company, 2002. El susține că în 2012 omenirea trebuie să fie pregătită pentru o mare schimbare, o tranziție fără precedent în următorul stadiu al evoluției și anume noosfera, adică atingerea conștiinței planetare. Actualmente, Argüelles este director al proiectului Noosphere al Foundation's Galactic Research Institute (<http://www.lawoftime.org/>). Vezi Michael York, *op.cit.*, p. 81-85.

34. Despre holism, Michel Lacroix, *L'ideologie du New Age*, Dominos Flammarion, 1996, p. 34-39; Wouter Hanegraff, *New Age Religion and Western Culture*, p. 119-120.

percepției timpului, de depersonalizare, euforie etc. Explorarea personală în New Age se termină cu descoperirea *în sine* a realității supreme: Dumnezeu însuși. „Amintiți-vă că sunteți Dumnezeu”, este una din frazele care apar foarte des în discursul New Age. Scopul transformării personale în New Age este, așadar, auto-divinizarea omului.

New Age se prezintă deopotrivă ca o *sinteză religioasă* care se bazează pe câteva principii generale. În primul rând, adepții Vărsătorului susțin că nu există nici un fel de ierarhie între religii, nici una nu este superioară alteia. În al doilea rând, ei susțin că faptul religios nu se reduce la simplul monoteism, din această cauză fiind interesați mai ales de religiile orientale. În al treilea rând, New Age refuză să închidă religia în limitele credinței, accesul la spiritualitate făcându-se prin inițiere ezoterică. În al patrulea rând, New Age respinge ideea de Biserică instituțională, promovând *spiritualitate de sine*, faptul că fiecare trebuie să-și descopere autoritatea spirituală și etică în interiorul lui. Cu toate acestea, așa cum deja am amintit, adepții New Age au câteva locuri pe care le consideră sacre. Unul dintre acestea este muntele Shasta din Statele Unite, unde se crede că s-ar afla rămășițe ale unor civilizații pierdute, ca Atlantida sau Lemuria. Mulți din pelerinii New Age care ajung acolo pretind că văd lumini misterioase, nori în formă de îngeri sau farfurii zburătoare. Este una din zonele unde se crede că se concentrează mari puteri spirituale³⁵.

Unele din curentele sau grupările New Age vorbesc de divinitate în termeni personali, în timp ce altele se referă la o Forță a vieții, la o Energie creatoare, sau pur și simplu la Iubire. În nici un caz, în New Age nu putem întâlni un Dumnezeu personal, ci o forță sau o energie foarte apropiate de conceptul hindus de Brahma³⁶. Așa cum se știe, Brahma este forța impersonală a existenței înseși, puterea creatoare a universului, absolutul în care brahmanii căutau să se cufunde prin meditație. Ca ființă absolută, este totuna cu lumea care emană din el. Brahma umple lumea și lumea se cuprinde în el³⁷. Dumnezeu este un subiect al experienței, mai degrabă decât

35. Sarah Pike, *New Age and Neopagan Religions in America*, p. 33.

36. Wouter Hanegraff, *New Age Religion and Western Culture*, p. 183-189.

37. Despre brahmanism, a doua fază a religiei indiene, care se întinde între perioada vedică și apariția budismului, Diac. Prof. Dr. Emilian Vasilescu, *Istoria religiilor*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982, p. 205-215. Părintele Vasilescu spune că este vorba de „o abstracție filosofică ridicată la rangul de zeu” și că din această cauză Brahma nu a putut deveni un zeu popular, a rămas zeul

al credinței. Din această cauză, orice discuție despre natura lui Dumnezeu în New Age se rezumă de fapt la descrierea experienței personale a întâlnirii cu divinitatea.

Adepții New Age nu vorbesc de persoana divino-umană a Mântuitorului Iisus Hristos, ci de „conștiința hristică”, o stare de iluminare totală, de dragoste și compasiune la care trebuie să aspire toate ființele umane. Iisus din Nazaret ar fi dezvoltat această conștiință în el, încurajând și oamenii să facă la fel. Mulți adepți New Age cred că Iisus a atins această conștiință în timpul călătoriei sale în Orientul îndepărtat și că a devenit unul din „maestrii ascendenți”, un grup de elită care se află în sfera astrală și care călăuzește oamenii pentru a realiza „conștiința de sine”. Ori Sfântul Apostol și Evanghelist Ioan spune clar că „Orice Duh care nu mărturisește pe Iisus Hristos, nu este de la Dumnezeu” (I Ioan, 4, 3).

*Spiritualitatea New Age proclamă că toți oamenii sunt divini.*³⁸ Singura diferență între om și „dumnezeul New Age” este că omul nu a atins încă conștiința cristică și nu a realizat potențialul său nelimitat. Astfel, în viziunea adepților New Age, scopul vieții umane este a deștepta „dumnezeul” din om³⁹. O consecință firească a faptului că omul se proclamă Dumnezeu este faptul că nu mai acceptă noțiunea de păcat și nici nu mai are nevoie de mântuire⁴⁰. Transformarea personală în New Age ajunge în cele din urmă să distrugă noțiunea de persoană, deoarece urmărind un vis prometeian, omul se depersonalizează. Învățătura creștină pune în centrul său pe Dumnezeu-Omul Iisus Hristos și afirmă că omul, conștient de individualitatea, limitele și finitudinea lui, face experiența relației cu un Dumnezeu personal și se află în dialog cu El.

De fapt, marea diferență între creștinism și învățăturile New Age este raportul între „dumnezeul interior” și „theosis”. Theosis-ul, adică starea de

intelectual, al brahmanilor, p. 207.

38. Wouter Hanegraff, *New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, Leiden, 1996, p. 204-211.

39. „Omul va deveni orice gândește în interiorul său, căci este Dumnezeul ascuns în spatele măștii omenirii” (*Ghidul începătorului pentru crearea realității. O introducere în învățăturile lui Ramtha*, p. 103).

40. „Dumnezeu este o imagine convenabilă în rai, pentru că atâta vreme cât El stă acolo, vă va pedepsi pentru păcatele voastre...Iar când vreți să fiți mântuiți, vreți ca cineva să poată să vă salveze. Știți de ce? Pentru că nu credeți că o puteți face voi înșivă” (*Ibidem*, p. 121).

îndumnezeire a omului pătruns de energiile divine⁴¹, nu se realizează exclusiv prin eforturile noastre, ci prin colaborarea noastră cu harul lui Dumnezeu și prin acceptarea faptului că suntem creaturi, ființe supuse păcatului, și în nici un caz prin exacerbarea sinelui. Expresia Sfântului Atanasie cel Mare, „Dumnezeu a devenit om ca oamenii să poată deveni dumnezei” nu poate fi adusă în nici un fel în sprijinul ideilor New Age. Dar ce înseamnă de fapt să ajungi la îndumnezeire, la theosis? Theosis nu înseamnă că esența naturii noastre umane este pierdută, se topește, se depersonalizează. Din contră, există posibilitatea unirii reale, autentice și mistice a credincioșilor cu Dumnezeu prin care noi ne mutăm de la stricăciune la nestricăciune, de la moarte la viață.

3. Channeling-ul sau spiritismul New Age

Unul din cele mai importante aspecte ale mișcării New Age este, fără doar și poate, fenomenul cunoscut sub numele de *channeling* sau „spiritismul New Age”⁴². Așa cum se știe, istoria spiritismului clasic începe cu Emanuel Swedenborg (1688-1772) care a descris pretensele sale experiențe spirituale, printre care vizitarea raiului și a iadului îndrumat de însuși Hristos⁴³. Spiritismul a fost teoretizat de francezul Allain Kardec (1804-1869), ale cărui cărți se pot găsi și la librăriile ezoterice din România⁴⁴, și a devenit un fenomen de masă la mijlocul secolului al XIX-lea în America. Allain Kardec susținea existența unui dumnezeu impersonal, a spiritelor care evoluează, și se perfecționează prin reîncarnare, posibilitatea dialogului între aceste spirite și cei vii, faptul că planetele din univers sunt locuite.

Istoria *channeling*-ului modern începe cu Shirley McLaine

41. Pr. Dr. Ion Stoica, *Adevărul, lumea și omul*, ASA, București, 2006, p. 97.

42. Despre channeling, Jean Vernet, *op.cit.*, p. 98-113; *Encyclopedia of New Religious Movements*, p. 391-392; Suzanne Riordan, *Channeling: A New Revelation?*, în *Perspective on the New Age*, p. 105-126; Wouter Hanegraff, *New Age Religion and Western Culture*, p. 23-41; Sarah Pike, *New Age and Neopagan Religions in America*, p. 24; Massimo Introvigne, *Il channeling: uno spiritismo moderno?* în CESNUR, *Lo Spiritismo*, a cura di Massimo Introvigne, Editrice Elle Di Ci, 1989, p. 35-96.

43. Serafim Rose, *Sufletul după moarte. Experiențe contemporane „de după moarte” în lumina învățăturii ortodoxe*, Editura Sofia, București, 2004, p. 111-115; Sarah Pike, *New Age and Neopagan Religions in America*, p. 48-49.

44. *Cartea Mediumilor*, Pro Editura, 2006 (retipărită 2008); *Cartea Spirtelor*, Ed. Herald, 2007.

(n. 1934), o cunoscută actriță americană, sora actorului Warren Beatty, care, în anii 1980 a descris experiențe sale în mai multe cărți devenite *best-sellers*-uri internaționale: *Out on a Limb* (Pe vârful stelelor), *Dancing in the Light* (Dansând în lumina), și *It's All in the Playing* (Totul este în interpretare), *Sage-ing While Age-ing* (Deveniți înțelepți pe măsură ce trec anii).

La prima vedere, channeling-ul nu este diferit de spiritismul clasic. Spiritismul speculează durerea firească a celor care au pierdut o persoană dragă și promite o legătură mai apropiată cu cei care au părăsit această viață, pretinzând că poate intermedia convorbiri între cei vii și cei morți și chiar atingeri directe în cadrul „ședințelor spiritiste”. Adepții Vărsătorului susțin că „se brânșează” la conștiința universală mondială și că, în timpul transei („channeling”), o altă entitate preia controlul personalității lor. Această entitate poate aparține unor civilizații dispărute, poate fi o entitate extraterestră, un înger etc. De asemenea, scopurile celor două fenomene, spiritismul și *channeling*-ul, sunt total diferite. Spiritismul se limita la comunicarea cu lumea de dincolo, cu scopul de a-i mângâia pe cei în viață care pierduseră pe cineva drag; *channeling*-ul urmărește transformarea personală a clienților în pregătirea „noii ere”; entitățile spirituale sunt invocate cu scopul de a putea exercita un control mai bun asupra propriei vieți și a propriei cariere.

Channeling-ul a fost definit ca „procesul de a primi informații de la o dimensiune diferită de cea pe care o putem înțelege prin simțuri.”⁴⁵ Pentru ca un fenomen să se numească channeling, este nevoie de trei elemente necesare: un canal receptor (*medium*), o entitate care transmite și un mesaj. În timpul transei, *medium*-ul se poate afla într-o stare de disociere completă în raport cu realitatea, pretinzând că nu își amintește ce se petrece, sau se poate afla într-o transă parțială în care trăiește *channeling*-ul ca un martor exterior. Există și cazuri care nu implică transa și în care *medium*-ul aude voci care-i dictează mesaje spre a fi scrise sau în care mâna scrie automat anumite mesaje. În sfârșit, *channeling*-ul poate fi spontan sau provocat. În prima variantă, *medium*-ul este la dispoziția entităților care îi trimit revelații. În al doilea caz, el are controlul asupra fenomenului și chiar îl poate provoca, folosind anumite tehnici care se pot deprinde prin învățare sau pur și simplu poate fi vorba de înșelătorie, așa cum a arătat Dr. Margaret

45. Jon Klimo, *Channeling. Investigations on Receiving Information for Paranormal Sources*, Jeremy Tarcher, Los Angeles, 1987, p. 345.

Singer Thaler⁴⁶.

În ultimii ani, librăriile ezoterice din România au publicat mesaje primite de diverse *mediumuri* din străinătate sau din țară. Deși multe din informații sunt triviale, contradictorii și confuze, ele prezintă anumite caracteristici și teme comune. Luată ca întreg, acest gen de literatură analizează condiția umană și pretinde că deține soluții despre modalitatea prin care omenirea trebuie să-și descopere adevăratul destin. Entitățile caută să ne convingă că realitatea este iluzorie și că noi ne creăm realitatea; că sinele nostru este divin și că trebuie să ne trezim și să conștientizăm divinitatea noastră. Toate acestea sunt prezentate într-un limbaj de iubire și de lumină, care îi înșală pe mulți dintre semenii noștri⁴⁷.

Unul din textele New Age cu caracter normativ și un exemplu clasic de *channeling* este *Cursul de miracole*, apărut și în limba română⁴⁸. În 1965, un psiholog american de origine evreiască, Helen Schuman, atee declarată, dar preocupată de fenomene paranormale, pretinde că aude o voce care îi repeta continuu: „Acesta este un curs de miracole. Ia notițe, te rog”. Și vocea i-a dictat „noua evanghelie”. Schuman este cea care a pus bazele „Fundației pentru pacea interioară” (Foundation for Inner Peace) pe care au început să o frecventeze diferitele grupuri de studiu al cursului. Principalele idei care se pot degaja din această carte sunt: Dumnezeu este un spirit impersonal; creația este o emanație a ființei sale; omul este un fragment al unicului Fiul al lui Dumnezeu; nu există moarte, ci credința falsă în realitatea morții; Iisus Hristos nu a murit pentru păcatele noastre, El nu este Fiul lui Dumnezeu, ci primul care a avut conștiința de sine, ființială etc.

Ca și creștini ortodocși, ar trebui să fim mirați de ușurința cu care semenii de ai noștri se încred atât de ușor în vedenii și arătări de tot felul. Părintele Serafim Rose remarcă faptul că experiențe „spirituale” și arătările

46. Margaret Singer Thaler, *Cults in our Midst. The hidden Menace in our everyday Lives*, 1995, p. 162-163.

47. Ghidul începătorului pentru crearea realității. O introducere în învățăturile lui Ramtha, p.179-180: „Vă iubesc. Cum pot face asta? Pentru că vă dăruiesc și pentru că sunteți motivul pentru care m-am materializat în acest fel. Și ce este de iubit la voi? Ceea ce eu am fost. Sunteți Dumnezei ce au uitat în totalitate. Vă aflați într-o stare de amnezie, de uitare a divinității voastre....Îl salut pe Dumnezeu din voi”.

48. Vernet, *op.cit.*, p. 108-110; Suzanne Riordan, *Channeling: A New Revelation in Perspective on the New Age*, p. 116-118; Wouter Hanegraff, *New Age Religion and Western Culture*, p. 37-38; *Cursul de miracole* a fost editat de „Fundația pentru pace launtrică, 2008”, la preț, prohibitiv, în opinia noastră, de 185 RON.

duhurilor au devenit poate mai dese astăzi decât în oricare perioadă a istoriei creștine, iar o omenire ușor de amăgit este gata să primească teoria unei „noi ere” a minunilor spirituale sau a unei „noi revărsări a Duhului Sfânt”, pentru a explica acest fapt fără să își pună problema dacă în spatele lor se ascund înșelăciuni demonice⁴⁹.

Mai mult, există autori New Age care consideră *channeling*-ul un fenomen universal ce poate fi găsit în toate religiile, inclusiv la profeții Noului Testament, iar afirmații de acest gen au fost preluate, din nefericire, și de mediul academic⁵⁰.

4. Credința în reîncarnare

Ca descendent al gnozei, teosofiei și spiritismului, în mozaicul New Age nu putea să lipsească credința despre reîncarnare. În accepțiunea orientală a termenului, reîncarnarea reprezintă procesul de nașteri continue până ce sufletul atinge o stare de perfecțiune și se contopește din nou cu sursa lui (Dumnezeu, sau Sufletul Universal, Totul, Infinitul). Conceptul de reîncarnare este strâns legat de cel de *karma*, care se referă la datoria acumulată de un suflet prin faptele bune sau rele comise în timpul vieții actuale sau a vieților trecute. Existența noastră actuală, fericită sau nefericită, statutul nostru social sunt rezultatul vieților noastre anterioare⁵¹.

Regresia hipnotică, ca metodă modernă de a demonstra reîncarnarea, constă în aducerea subiectului în stare de transă, întoarcerea lui în timp cu câteva zeci sau sute de ani, cerându-i, în același timp, să descrie toate aceste experiențe⁵². Conform studiilor științifice, „amintirile” *împropățate prin hipnoză sunt dependente de cunoștințele existente la momentul respectiv*. La hipnotizarea unor grupuri de pacienți care vorbeau de experiențele lor anterioare, s-a constatat că tot ceea ce au relatat ca fiind viață trecută erau scene dintr-un roman citit cu mult înainte, dintr-un film vizionat anterior sau pur și simplu erau colaje din experiențele unor prieteni sau cunoștințe. Există însă și cazuri în care este vorba de o amintire spontană a vieților anterioare.

49. Serafim Rose, *Sufletul după moarte*, p. 79.

50. Wouter Hanegraff, *New Age Religion and Western Culture. Esotericism*, p. 26.

51. E. Vasilescu, *Istoria Religiilor*, p. 209-201; Jean Vernette, *op.cit.*, p. 113-122

52. Gheorghe Istodor, *M.I.S.A și Yoga în lumina ortodoxiei*, Editura Arhiepiscopiei Tomisului, Constanța, 2005, p. 100-101.

Anumite persoane, de regulă copii, furnizează detalii despre persoane și întâmplări din trecut, dintr-o cu totul altă arie geografică, informații pe care nu le puteau afla în mod obișnuit și care se dovedesc adevărate în urma investigațiilor, iar acest lucru îi înșală pe mulți semeni de-ai noștri.

Este o mare diferență între conceptul de reîncarnare, așa cum a fost el dezvoltat în Orient și cel promovat de New Age, care ne-a parvenit prin filiera teosofică și antropozofică. Pentru Rudolf Steiner reîncarnarea a fost unul din subiectele preferate. El avea de altfel și o viziune particulară despre Întruparea Mântuitorului Hristos, susținând că El asumă și rezolvă în Persoana Lui consecințele cosmice ale tuturor greșalelor noastre, El dă fiecăruia forța necesară pentru a înfrânge povara karmei sale⁵³. Helena Blavatsky a fost cea care a popularizat acest concept în Occident, incluzându-l în al său *Theosophical glossary* (1892). Exprimată în termeni New Age, reîncarnarea este acea credință menită să-l facă pe om conștient că este o parte din cosmos, că fiecare din noi suntem doar o za a lanțului vieții, că aceeași energie însuflețește omul și toate ființele vii din jurul lui. Trăirea unei noi vieți pe pământ nu mai este considerată o ispășire a pedepselor, ca în hinduismul și budismul clasic, ci o șansă de progres liber asumată, o nouă treaptă spirituală de îmbogățire în cunoașterea adevărilor eterne.

În general vorbind, există o mare diferență între finalitatea persoanei în hinduism și creștinism. Hindușii cred că atunci când cineva ajunge la desăvârșire își pierde persoana, prin identificarea deplină cu Brahman - ipostaza dumnezeului absolut și impersonal. Existența omului se neantizează, pulverizându-se în oceanul dumnezeirii impersonale. De aceea, el nu se va mai naște niciodată din nou, pentru că nici măcar nu mai există. Creștinii mărturisesc exact contrariul. Persoana umană există veșnic, ea nu va cunoaște niciodată un sfârșit. În această viață, omul inaugurează conștient o relație personală cu Dumnezeu Cel Personal, o relație care se va păstra în veșnicie. Păzind poruncile lui Hristos, împărtășindu-se cu Trupul și Sângele Lui, omul se unește haric cu Dumnezeu, devine „Dumnezeu prin har”, și în acest mod participă veșnic, ca persoană distinctă, la Viața lui Dumnezeu. Desăvârșirea creștină constă în realizarea acestei comuniuni personale cu Dumnezeu. Aceasta este menirea omului în veșnicie.

Biserica Ortodoxă, și Biserica creștină în general, respinge ferm doctrina reîncarnării, din mai multe considerente. În primul rând, se creează o separație artificială între trup și suflet, apoi se neagă învierea

53. Jean Vernet, *op.cit.*, p 116-128; p. 145-146.

trupurilor, se minimizează mântuirea și se ignoră unicitatea persoanei în creație. Reîncarnarea arată că trupul uman are o importanță secundară, de vreme ce doar sufletul supraviețuiește morții.

Reîncarnarea anulează Providența divină și necesitatea întrupării Cuvântului lui Dumnezeu, a Jertfei și a Învierii Sale. Un creștin care crede în reîncarnare nu poate crede în Întruparea Fiului lui Dumnezeu, care a luat trupul omenesc cu toate slăbiciunile lui. De asemenea, unde este credință în reîncarnare, nu mai este credință în Înviere. Ori, credem că Mântuitorul Iisus Hristos S-a sculat din morți cu trupul său transfigurat, așa S-a arătat apostolilor, și S-a lăsat atins de ei. Dacă ar fi fost reîncarnare nu mai era nevoie de înviere. *Cel ce crede întru Mine are viață veșnică... Și Eu îl voi învia pe el în ziua cea de apoi... Eu sunt Învierea și Viața...*⁵⁴. Dacă oamenii ar putea atinge perfecțiunea prin reîncarnare, atunci mântuirea nu ar mai fi prin harul lui Dumnezeu (Efeseni II, 8-10). Omul care crede în reîncarnare consideră că ajunge singur la mântuire, nu mai are nevoie de Hristos.

Mulți adepți New Age cred că Mântuitorul Hristos și Biserica primelor secole a învățat reîncarnarea, dar că Sinodul de la Niceea a respins această doctrină⁵⁵. Se știe că Sinodul de la Niceea, care este amplu documentat de istorici, teologi și filologi, și ale cărui acte au fost publicate, nu a abordat problema reîncarnării. Mai mult, adepții reîncarnării încearcă să ancoreze acest concept în Sfânta Scriptură. Există câteva texte biblice invocate de susținătorii reîncarnării: vindecarea orbului din naștere (Ioan XIX, 2-3), Sfântul Ioan Botezătorul, despre care Mântuitorul a spus că este Ilie, cel ce va să vină (Mt. XI, 11-14), convorbirea cu Nicodim (Ioan III, 3). În Epistola către Evrei IX, 27-28 citim clar că omului îi este dat să moară

54. „Vine ceasul în care toți cei din morminte vor auzi glasul Lui, și vor ieși cei ce au făcut bune spre învierea vieții, iar cei ce au făcut rele spre învierea osândirii” (Ioan V, 28-29); „Iar dacă propovăduiesc că Hristos a înviat din morți, cum zic unii dintre voi că nu este învierea morților? Dacă nu este învierea morților, nici Hristos n-a înviat. Și dacă Hristos nu a înviat, zadarnică este atunci propovăduirea noastră, zadarnică și credința voastră.... Dar acum Hristos a înviat din morți, fiind începătură celor adormiți. Că de vreme ce printr-un om a venit moartea, tot printr-un om și învierea morților. Căci precum în Adam toți mor, așa și în Hristos toți vor învia” (I Cor. XV, 12-22); „Dar dacă va zice cineva: Cum înviază morții? Și cu trup au să vină? Nebun ce ești! Tu ce semeni nu dă viață dacă nu va fi murit. Și ceea ce semeni nu este trupul ce va să fie, ci grăunte gol....Așa este și învierea morților: se seamănă întru stricăciune, înviază întru nestricăciune” (I Cor. XV, 12-42); „Eu știu că Răscumpărătorul meu este viu și că El, în ziua cea de pe urmă, va ridica iar această piele a mea care se destramă” (Iov XIX, 25).

55. Wouter Hanegraff, *New Age Religion and Western Culture*, p. 321.

odată, iar după aceasta vine judecata: „Și precum este rânduit oamenilor o dată să moară, iar după aceea să fie judecata, tot așa, Hristos, după ce a fost adus o dată jertfă, ca să ridice păcatele multora, a doua oară fără de păcat Se va arăta celor ce cu stăruință Îl așteaptă spre mântuire.”⁵⁶

Am fost surprins să constat că, potrivit anchetelor sociologice, în anul 2000, 28% din populația României credea în reîncarnare. Este unul din cele mai mari procente din Europa, fiind depășită doar de Țările Baltice, cu peste 30% din populație crezând în reîncarnare. Mi se părea o învățătură atât de străină de credința creștin ortodoxă, de cultura și mentalitatea poporului român, încât era imposibil ca ea să fie însușită. Și totuși, ce anume îi face pe semenii noștri să creadă în reîncarnare?

În primul rând, cred că este vorba de un *trend* spiritual: omul secularizat caută pur și simplu credințe „la modă” pentru a înlocui vechile sale credințe și convingeri. În al doilea rând, această credință pare să răspundă la anumite nelămuriri de natură eshatologică asupra cărora Biserica nu a insistat corespunzător. Credința în reîncarnare pare să ofere antidotul pentru frica în fața morții, a chinurilor veșnice și a sfârșitului lumii. Aparent, moartea este privită cu mai multă seninătate deoarece este doar o trecere la altă viață, pe acest pământ, iar noțiunea de Iad este desființată. Chiar sfârșitul lumii nu mai este privit cu teamă, de vreme ce universul este ciclic.

Din păcate, anumite curente, mai vechi sau mai noi, din Biserică au creat o breșă pentru acceptarea acestei credințe. În special ideea de „mântuirea universală”, care se regăsește, sub diverse forme, la mulți teologi creștini contemporani face ca conceptul de mântuire să fie foarte vag. Biserica trebuie să se pronunțe explicit în această privință și să arate creștinilor care cred în reîncarnare faptul că în acest astfel se rup de Hristos și devin, într-un mod insesizabil, fii ai „Noului Ev” al apostaziei.

5. Concluzii

New Age cunoaște, de câteva decenii, un mare succes în Europa. Influența sa este în creștere în fostele state comuniste și, așa cum s-a văzut,

56. Alte versete biblice care resping ideea de reîncarnare: Facere III, 19; Psalm CXLI, 4; Ecl. III, 19-20; Ecl. XII, 7; Mt. XXV, 46; I Cor. XV, 42-55; Evr. IX, 27-28. Vezi de asemenea, Gheorghe Istodor, *M.I.S.A și Yoga în lumina ortodoxiei*, Editura Arhiepiscopiei Tomisului, Constanța, 2005, p. 93-114.

el re-cucerește și România. Succesul său se datorează caracteristicilor sale mai degrabă vagi, lipsei atașamentului la o instituție sau o dogmă, precum și numeroaselor sale ramificații, capabile să satisfacă toate gusturile⁵⁷. New Age se infiltrează insidios în toate domeniile, prin mijloace aparent inofensive, de la universități până la domeniul economic, politică, ecologie, drepturile omului, lupta împotriva foametei. În cadrul mișcărilor și curentelor New Age se face propagandă pentru non-violență, pace, sănătate, salvarea planetei, stil de viață sănătos, cultivarea fără chimicale, excluderea armelor nucleare, lucruri care îi înșeală pe mulți creștini⁵⁸. Sub aparența de pace și dragoste pe care par să o transmită mesajele new-age-iste se ascunde de fapt ambiția construirii unei noi ordini mondiale de tip totalitar și contrară creștinismului.

Dacă privim mai atent, observăm că promisiunile New Age nu sunt altceva decât promisiunile făcute de șarpe Evei. „Nu veți muri”, a spus șarpele, iar New Age afirmă existența unei ființe eterne în fiecare om care are capacitatea de a se reproduce la infinit în noile corpuri care se reîncarnează; „Vi se vor deschide ochii și veți cunoaște binele și răul”, iar New Age arată că în fiecare om există un ochi interior pe care practicile de meditație și psihotehnicile îl ajută să se deschidă, astfel încât el să atingă cunoștința supremă; „Veți fi ca Dumnezeu”, iar New Age propune tehnici ale dezvoltării potențialului uman, prin care omul crede că atinge perfecțiunea divină, se autodeifică.

APENDIX

Învățăături și practici New Age:

Totul este Una

Totul este Dumnezeu

Omenirea este Dumnezeu

Dumnezeu este o forță impersonală

57. Radu Petre Mureșan, *Atitudinea Bisericilor Tradiționale Europene față de prozelitismul advent. Impactul în societatea contemporană*, Editura Universității București, 2007, pp. 557-563; Articol Rahner.

58. Franc Rode, *Ideologie religioase e visione cristiana di Dio in Europa*, în *Il destino dell'uomo secondo i cattolici e secondo le sette*, Gruppo di Ricerca e Informazione Socio-religiosa, Leumann, 1991, pp. 123-132.

Natura iluzorie a materiei
Reîncarnarea
Lărgirea conștiinței
Schimbarea paradigmei
Transformare personală
Identitatea omului cu Dumnezeu
Revelația continuă a entităților din alte dimensiuni ale universului
Practici oculte
Vegetarianismul și sănătatea holistică
Sincretismul religios





CULTURA DIALOGULUI ÎNTRE BISERICĂ ȘI STAT

Câteva referințe despre Biserica Ortodoxă și societatea românească actuală și câteva puncte de vedere cu privire la relația dintre Stat și Biserică în cadrul discursului social – istoric, în contextul aderării României la Uniunea Europeană

Drd. Stelian Gomboș

1. O amplă introducere

Există o tensiune: între real și ireal, între istorie și Împărăția Lui Dumnezeu. Sau, mai concret, între idealul creștin: care este viața în Iisus Hristos și viața pământească pe care o ducem cu toții. Rezolvarea acestei antinomii sau contradicții nu implică numai acțiunea umană ci și cea divină. Prin el însuși, omul a realizat prea puțin în planul destinului său. Când singur vrea să se autodivinizeze, să se facă înger el va ajunge fiară.

Homus secundus deus – maximă iluministă și marxistă – este concretizarea acestei căderi. Căutând singur paradisul desăvârșirii a aflat iadul dezumanizării. Tensiunea nu se poate rezolva în sine ci numai în Iisus Hristos. Iar mântuirea noastră se realizează așezându-se sub Revelație, nu deasupra ei. Omul căzut refuză Revelația, el pune condiție Revelației, erezia, care este produsul subiectivismului demonic, face ce vrea cu Revelația și transmiterea ei prin Biserică. Ei uită că natura Revelației, nu este o sumă de propoziții, de informații, iar înțelegerea mântuirii nu e una gnostică, teoretică. Se uită că religia creștină nu e rodul căutării omului ci este istoria căutării omului de către Dumnezeu. În Revelație, în această căutare și descoperire, Dumnezeu nu comunică numai adevărul despre El, ci se deschide El Însuși

și ne arată condițiile mântuirii în El. Unirea omului cu Dumnezeu este scopul Revelației, deci umanul este uman numai în Dumnezeu. Această înfiere a noastră în Iisus Hristos se realizează în Biserică. Acesta e mesajul Ortodoxiei și puterea ei unică: accesul la duhul înfierii.

De aceea, voi susține că din punct de vedere istoric, Biserica – comunitate a creștinilor, cuprinde și unește pe toți cei ce cred în Domnul nostru Iisus Hristos, pentru a le comunica acestora Viața Sa care este Înviere și victorie asupra morții. Ea reprezintă comunitatea și comuniunea oamenilor cu Dumnezeu prin Fiul în Duhul Sfânt, precum și forma văzută a unei raportări suprafirești la Iisus Hristos – Cuvântul lui Dumnezeu Întrupat în istorie. Cunoaștem faptul că Biserica are o alcătuire, o constituție teandrică, ea unind timpul cu veșnicia, istoria cu supraistoria ori cu metaistoria. „Ea este locul unei „mișcări” veșnice a Înălțării și a Cincizecimii care unește Cerul și pământul prin „vălul” Sfintelor Taine, locul unde Sfântul Duh face cunoscută prezența și Trupul cel slăvit al Mântuitorului” – potrivit afirmațiilor teologului Olivier Clément.

Modurile de existență a Lui Dumnezeu se comunică Bisericii. Ea este cea aleasă, fiind plină de Treime, spune Sfântul Vasile cel Mare: Ea este aleasa și ea trimite. Sfânta Treime este baza, modul structurării funcțiilor Bisericii. Taina coborârii Sfintei Treimi și taina urcării omului la Ea este esența adevărului, concretizat în această realitate divino-umană care este Biserica. A fi creștin, a fi în Biserică înseamnă a fi în Sfânta Treime. Unirea se face prin Sfântul Botez, în Biserică nu în afară de Biserică, după principiul paulin care spune că nu ne propovăduim pe noi înșine. Orice propovăduire care rupe pe Hristos de Treime, de Biserică, face din ea o simplă învățătură umană.

Mântuirea în Biserică este intrarea în comuniune cu Sfânta Treime căci Ea, Biserica este locul și spațiul manifestării Sfintei Treimi. De aceea, cea mai mică biserică devine Ierusalimul ceresc. Iisus Hristos ne mântuie nu prin învățătura Lui, în primul rând, ci prin Persoana Sa, care a zis: Eu sunt pâinea vieții (Ioan 6,35). De aici rezultă inseparabilitatea operei și învățăturii Lui Iisus Hristos de Persoana Sa și acesta este un principiu dogmatic. Hristos nu a venit să ne dea numai o gnoză, o cunoștință, un cod moral, sau anumite mistere esoterice, El este prezent în Biserică prin Sfintele Taine. Și de aici rezultă aspectul ființial al mântuirii: El ni se dă cu viața Lui, iar mântuirea: este viața noastră în Sfânta Treime după cum Sfântul Apostol și Evanghelist Ioan ține să consemneze în cap. 17. Morala se identifică cu

persoana Lui Iisus Hristos. La fel Revelația nu e o sumă de propoziții sau de doctrine, ea este persoana Lui Iisus Hristos, este viața Sfintei Treimi. Dar acestea sunt în Biserică, însă ruperea omului de Dumnezeu și de dragostea Lui, prin erezie, este un „pustiu de bine”. „Ei uită că ascultarea și smerenia sunt criteriile existenței în sânul Sfintei Treimi”, după cum spune Sfântul Siluan Athonitul. Ei uită că Iisus Hristos „ trăiește în eternitate în stare de Fiu”, adică de ascultare.

Biserica, așadar, este locul unde veșnicia încorporează timpul acestui veac. Rolul ei nu este acela de a înveșnici istoria, ci de a o sfinți. Misiunea ei este eshatologică, și anume aceea de a-l răscumpăra pe om pentru veșnicie, de a-l desprinde pe el de această lume, în vederea obținerii adevăratei sale cetățenii – Împărăția Cerurilor, care nu este în și din lumea aceasta. Cu alte cuvinte, ea nu este o simplă parte a istoriei deoarece ea are propria misiune specifică, ci este o asumare a ei, fără a se confunda cu realitățile istoriei pentru că ea are propria misiune, nu trăiește în afara lor. Deși Biserica este din cer, misiunea ei este una pământească. Biserica este supraistorică, metaistorică dar în același timp se află în istorie pentru că Hristos Domnul S-a întrupat în istorie, iar Biserica pe care a întemeiat-o cu „însuși scump sângele Său” a rămas în istorie pentru a-l răscumpăra pe om pentru supraistorie. Biserica nu ignoră, nu refuză și nu respinge istoria, ci și-o asumă, fiindcă misiunea ei este nu numai eshatologică ci și istorică – căci omul trăiește în istorie, într-un timp și spațiu circumscris, din punct de vedere istoric și geografic. Este taină, simbol și mod al prezenței lui Dumnezeu în lume, dar ea este și fenomen social, act și fapt istoric. Biserica nu poate lucra și cultiva mântuirea oamenilor desprinsă fiind de realitatea materială a vieții, despărțită fiind de pământ și de timpul acesta „palpabil”, pentru că ea a luat naștere în timp și este subordonată, în acest sens, categoriilor temporale. Ea este în mod necesar și concret o instituție. Alcătuirea sa ierarhică e ancorată în realitatea ei sacramentală, doar succesiunea apostolică a episcopatului poate atesta că Dumnezeu rămâne printre noi, cu ajutorul Sfințelor Taine – după cum spune același renumit teolog Olivier Clément. Dar spre deosebire de alte instituții sociale care îl au ca subiect pe om, Biserica nu îl consideră pe om doar ca pe o zidire rațională supusă unor necesități și interese strict temporale, ci și în perspectiva scopului său supranatural și suprafiresc către care trebuie să converge întreaga sa existență personală și comunitară. În aceste împrejurări Biserica nu a trecut cu vederea și nici nu a tratat superficial realitatea existențială ce conduce social și politic istoria,

care se întrupează în Stat. Statul nu este de sorginte ori de esență divină, dar corespunde rânduiei dorite de Dumnezeu, el are o demnitate bine delimitată care invocă și impune supunere și ascultare din partea tuturor. De aceea, Biserica a avut întotdeauna simțul istoric, întrucât nu a respins și nu a ignorat rolul Statului în planul existenței social – istorice, neopunând acestuia un refuz categoric izvorât dintr-o orientare spirituală spre lumea de dincolo. Dimpotrivă, Instituția Eclesială l-a considerat un partener și un aliat indispensabil al societății civile și religioase, după cum precizează, în această direcție, atât învățătura scripturistică, cât și tradiția canonică a Bisericii. Mai mult decât atât, fiind împlinitoare a cuvântului biblic, încă de la început Eclesia a rânduit pomenirea în cadrul liturgic a conducătorilor Statului, practică ce se află și astăzi în uz.

Prin urmare, postulatul și posibilitățile unei relaționări între Biserică și Stat se întemeiază și se fundamentează pe faptul că Biserica este atât o realitate duhovnicească, mistică, cât și o realitate instituțională, socială, istorică, iar omul – ca subiect al istoriei și, în fond al unei organizări statale – aparține atât Împărăției Cerurilor, cât și celei a Cezarului. Însă Biserica, în pofida apartenenței sale la o altă lume, la un alt univers, nu și-a pierdut simțul istoric încercând să se situeze permanent într-un raport de conciliaritate, de armonie și deschidere față de structura seculară. Ceea ce este foarte important de subliniat aici, este faptul că acest raport se desfășoară între anumite limite și se fundamentează pe baza unor condiții invocate în mod reciproc. Așa cum spuneam, Biserica este un fenomen social și o instituție socială, strâns legate de un anumit mediu, situându-se în cadrul unei organizări statale, însă într-un plan paralel cu cel al Statului, înțelegându-se prin acest lucru o cooperare substanțială, dar lipsită de orice imixtiuni și amestecuri arbitrare, nefondate și de orice „tovărășie” a Bisericii la toate nedreptățile și greșelile puterii statale. În această relație Biserica nu poate să își uite misiunea sa, deoarece cele două laturi ori aspecte ale caracterului său diacronic sunt strâns unite, iar ființa ei este teandrică, misiunea ei este una celestă. Ea nu este o instituție ca oricare alta. De aceea, ea nu se poate confunda cu interesele Statului care sunt pur lumești, pământești, limitate deci la această existență terestră. Un conformism și o compatibilitate absolută cu aceste interese ar putea fi păgubitor pentru credibilitatea, imaginea și autoritatea ei în fața poporului, a lumii. Biserica nu are voie să se amestece în disputele politice, înlăturând astfel, orice bănuială ori suspiciune cu privire la favorizarea și părtinirea vreunei guvernări politice. Ea nu trebuie

să fie purtată și manipulată în platforma program a vreunui partid politic și nici nu-și va regăsi, vreodată, identitatea în spectrul propagandei electorale. Rolul său predominant constă în a-i conduce pe oameni pe drumul ce duce la mântuire, oferindu-le această certitudine, șansă și posibilitate. O preocupare intensă și exagerată pentru problemele ce revin competenței Statului ar putea genera suspiciuni referitoare la garanția mântuirii și a misiunii sale în lume. Căci creștinismul nu se poate reduce la un simplu moralism sau doctrinalism, acestea fiind metode ale misionarismului neoprotestant. Trebuie să înțelegi, să cauți, să afli că dogma nu este doctrinalism, iar morala eticism, ci ele sunt viață, participare la Dumnezeu. Profesorul Teodor M. Popescu susține că Biserica nu are o misiune politico-economică deoarece ea este o instituție religioasă – morală. Evanghelia nu poate fi transformată în lege de Stat și nici Biserica în organizație politico – socială.

În altă ordine de idei, Biserica este în lume. Mădularele sale sunt membrii societății. Raportul Bisericii cu societatea este esențială, fundamentală. Ea trebuie să-și exercite rolul spiritual și soteriologic nu doar răspunzând problemelor axiologice și eshatologice ale omului contemporan îndeosebi, ci și îngrijându-se cu orice preț de protejarea și promovarea demnității tuturor persoanelor umane, precum și coeziunea societății. Prin aceasta nu trebuie să înțelegem că Biserica se substituie Statului în relația acestuia cu societatea și nici nu își asumă funcțiile proprii ale acestuia, însă ea trebuie să îndeplinească o misiune esențială și totodată imperativă, anume: alinarea suferințelor tuturor oamenilor și protejarea demnității umane – lucru ce scoate în evidență gândirea și slujirea socială a Bisericii, așa încât ea nu poate fi în afara problemelor sociale cu care se confruntă omul. Ea nu poate fi un spectator indiferent, pasiv și superficial, fără participare directă și substanțială, în raport cu societatea și implicit cu Statul care supraveghează și cârmuiește această societate. Dar mărturisirea creștin - socială în istorie este incomodă pentru societatea bazată pe minciună, înșelăciune și violență. A mărturisi pe Dumnezeu, inclusiv din punctul de vedere al doctrinei sociale a Bisericii, înseamnă a declara război pe viață și pe moarte diavolului, a nu mărturisi înseamnă a avea pace cu acesta. Dacă în perioada persecuțiilor, creștinismul era prigonit fiind în afara societății, astăzi se constată o ieșire a acestuia din creștinism spre puncte centrifuge ale autoumanizării și ale autosuficienței.

Vocea profetică a Bisericii se aude în istorie, căci nu se concepe, ca propovăduind adevărul să nu mustri păcatul și în sensul social -

comunitar. Glasul ei este aidaoma cuvintelor scripturii: „Iată Eu stau la ușă și bat”. Chemarea ei, filantropică, se îndreaptă către toți, și face acest lucru din ziua Cincizecimii, prin vicisitudinile istoriei. Glasul ei străbate veacurile, căci mărturisirea credinței creștine îi aparține doar Ei. Caracterul spiritual și transcendent al Bisericii nu reprezintă o scuză și o justificare pentru o atitudine pasivistă în relație cu socialul, așa cum nici mentalitatea strict consumistă a sistemelor social – economice ale vremurilor nu poate constitui o argumentare pentru „socializarea” excesivă a mesajului său. Drept urmare, o atitudine antistatală și ignorantă ar poziționa Biserica în cealaltă extremă – antisocială, iar ancorarea excesivă în social ar denatura și deteriora însăși misiunea sa. Accentuarea unilaterală a mesajului său ar duce, pe de o parte, la relativizare, iar pe de alta, la lipsa de realism, precum și o carență a discursului său social care oricum se află în stadiul incipient de noviciat și catehumenat. Nu putem ignora faptul că ea trebuie să-i susțină pe oameni nu doar din punct de vedere moral – duhovnicesc, chiar social, prin grija față de trup, care deși este pieritor are o valoare inestimabilă, deoarece el reprezintă organismul în care omul își lucrează mântuirea. Biserica are o atitudine critică, dar în același timp constructivă și iubitoare față de lume, astfel încât ea niciodată nu este împotriva acesteia, ci este în și deasupra lumii. Ea are drept scop și țintă finală înveșnicirea lumii cu Mântuitorul Iisus Hristos – Fiul lui Dumnezeu – în Împărăția Sa, prin dragoste desăvârșită, și nicidecum pieirea sau distrugerea ei. „Prin aceasta ea nu își pierde atributele sale, nu se „cosmicizează”, ci coboară în lume pentru a o ridica și câștiga pentru veșnicie. În felul acesta Biserica evită atât „monotelistul ecclesiologic” – negarea misiunii sale în lume, cât și seminestorianismul – relativizarea adevărului dumnezeiesc în favoarea lumii.” – După cum afirmă Pr. Prof. Dr. Gheorghios Metallinos de la Atena.

Conștientizăm faptul că raportul între cele două instituții a evoluat în mod diferit de-a lungul timpului, plecând de la perioada de aur a așa – zisei simfonii bizantine și ajungând până la contextual actual geopolitic, social, cultural și religios trebuie să presupună anumite pârgșii și condiții de relaționare între cele două instituții mai sus menționate. Această asociere nu poate fi contextuală, conjuncturală sau oportunistă și nici abordată aleatoriu ca fiind ne semnificativă, ci trebuie să fie una sinceră și foarte serioasă. Este adevărat și faptul că nu putem defini un model de relație Stat – Biserică universal valabil, cu aplicabilitate în interiorul tuturor statelor, deși pot exista unele asemănări și similitudini, deoarece fiecare Stat își

reglează și conturează aceste relații ținând seama de tradițiile culturale și religioase proprii și mai ales de cadrul politico – ideologic și axiologic pe care și-l asumă. Este cunoscut faptul că în epoca noastră fiecare Stat în cadrul independenței și suveranității sale își normează relațiile cu Biserica sau cultele recunoscute, în așa fel încât fiecare țară creează premisele legale ale raporturilor sale cu cultele religioase. Problema principală se referă la modul în care se stabilește acest cadru și care sunt condițiile ce-l definesc. Și când susținem acest lucru ne gândim la rolul pe care îl acordă Statul Bisericii în contextual spiritual și cultural al societății totodată și paradigma sau tipologia adoptată în definirea relațiilor dintre cele două instituții. În situația de față este bine să fim realiști și să nu avem pretenția reînvierii unor tipologii ce nu mai corespund contextului istoric, politic, religios și cultural al vremurilor (de pildă modelul bizantin), dar nici nu putem fi atât de ignoranți încât să aspirăm spre efemeritatea statutului laic (modelul francez), și asta de dragul autonomiei și a unei presupuse libertăți, bineștiind că adevărata și autentică libertate nu există decât în Dumnezeu – Cel în Treime lăudat. Imparțialitatea, neutralitatea ori nepărtinirea Statutului în relație cu cultele nu poate însemna nicidecum enclavizarea Bisericii și transformarea ei într-un domeniu particular în care intră cine poate și iese cine vrea și nici cultivarea unei conștiințe ateiste, secularizate. Imposibilitatea existenței unui stat teocratic nu poate justifica extinderea hegemoniei unia ce l-a alungat pe Dumnezeu și Biserica Sa la periferia societății. Departe de noi gândul de a postula imaginea intervenționistă a unei Biserici ce stă, în mod autoritar, deasupra Statului chemându-l la raport și ordine, noi optăm pentru o viziune mult mai optimistă care vizează o „sinergie” a destinului uman cu Dumnezeu. Biserica nu poate sta fără cuvânt și fără acțiune în lumea contemporană, căci misiunea ei nu s-a încheiat, ea nefiind legată de concepțiile, ideologiile și de situațiile regimurilor politice și sociale trecute. Ea este datoare lumii prin îndeplinirea misiunii ei moral – dunovnicești și sociale, prin îndreptarea anomaliilor, a erorilor, a lipsurilor și a slăbiciunilor politice și sociale la care membrii ei colaborează sau asistă cu indiferență.

Pe de o parte, trebuie să se conștientizeze și de către cei care sunt nostalgici după „modelul bizantin” că în împrejurările de față, Biserica nu-și poate revendica sarcini care îi depășesc atribuțiile. Ea nu poate institui cenzura pentru unele acțiuni politico-economice ale Statului, dar nici nu poate fi redusă misiunea ei la un „pur ethicism”. Ea trebuie să dețină în mod concret și real cadrul legislativ pentru a se adresa omului de mâine,

ca cetățean și credincios, cu alte cuvinte trebuie să adopte măsuri de perspectivă, fără a fi nevoiți să facem distincția artificială între cei doi și fără a fi suspectați de încălcarea libertății de conștiință. În altă ordine de idei, faptul că ea nu reprezintă un reper de „consiliere” pentru Stat, așa după cum s-a întâmplat în epoca bizantină, nu îndreptățește o atitudine ignorantă față de opinia ei atunci când este dezbătută problema valorilor sau nonvalorilor societății de mâine. Aceasta este marea provocare a contextului social – istoric actual, atât pentru România care a ieșit din șabloanele unui model totalitarist, și care nu a adoptat încă, un model concret și eficient de relații Stat – Biserică, orientându-se doar oarecum mimetic după modelele altor state europene, cât și pentru identitatea Europei de mâine. În ce privește România, ne întrebăm care este sau care ar fi modelul cel mai eficient și optim în vederea consolidării și definirii unei relații între Stat și Biserică, atâta vreme cât nici modelul tradițional – bizantin, precum nici cel izvorât din revoluția franceză, al Statului laic și laicizat nu pot fi alternative viabile pentru contextul actual, în condițiile în care Biserica este chemată la (re) evaluarea vocației sale profetice cu privire la cârmuirea duhovnicească a lumii care aspiră la ajungerea din „Biserica luptătoare” în „Biserica cea triumfătoare” – care nu este din lumea aceasta dar este pentru lumea aceasta – ce vrea să participe „într-un cer nou și pământ nou” la comuniunea veșnică și deplină cu „Împăratul Veacurilor ce au să fie.”

2. Vorbirea despre Biserică și Stat între curs și discurs

Vorbind despre Biserică – despre rolul și importanța Ei, am ajuns la multe definiții ce i se dau Bisericii, cu alte cuvinte am ajuns la o teoretizare, la o nuanțare a detaliilor. Nu știu, în schimb, în ce măsură, împlinim în practică cunoștințele teoretice pe care le știm despre Biserică și dacă le împlinim în Biserică – acolo unde le este locul și rostul!... Biserica, în calitatea sa de extensie în lume a Trupului înviat al lui Iisus Hristos, nu duce o existență în solitudine ci se constituie într-o realitate socială făcându-și simțită prezența în lume față de care are o seamă de îndatoriri, îndatoriri provenind din faptul că ambele, și Biserica și lumea sunt creații ale lui Dumnezeu, prima fiind Împărăția Harului dumnezeiesc, iar a doua fiind Împărăția legilor naturale¹. Lumea este pentru Biserică mediul în care își

1. Vasile Coman, Episcopul Oradiei, *Prezența Bisericii în lume*, în revista „Mitropolia Ardealului”, Nr. 1-3/1982, p. 93.

desfășoară activitatea, mediul în care aduce la îndeplinire comandamentele primite de la întemeietorul și Capul său Hristos, este realitatea care trebuie recapitulată și îndumnezeită pentru a putea fi înfățișată lui Dumnezeu în unire cu omenirea deja restaurată de Iisus Hristos. De cealaltă parte, Biserica este pentru lume ceea ce este sufletul pentru trup, este realitatea constituită în puntea de legătură între Dumnezeu și lume, este mediul de epectază a lumii în ansamblul ei către destinul ei final, către rațiunea ei eshatologică.

Asupra lumii acționează însă și societatea umană, căci trebuie să facem această distincție între lume ca loc teologic, loc, spațiu în care fiecare lucru, fiecare realitate fizică are locul ei bine stabilit, locul ei în care și din care își realizează menirea, locul pe care se află centrată, și societate ca summum de indivizi, comunitate umană, care își manifestă acțiunea asupra lumii transformând-o, cu pretenția de a o eficientiza și, nu de puține ori, deplasând-o din locul pe care se află centrată prin acțiunile pe care le exercită asupra elementelor ei. În această ordine de idei, dacă într-un începuturi Biserica se putea identifica într-o mare măsură cu societatea prin aceea că membrii Bisericii erau în același timp și, într-o foarte mare măsură, elemente ale societății, în vremea noastră Biserica nu mai poate fi identificată cu societatea fiindcă prin procesul de secularizare, centrul de greutate în viața cetății s-a deplasat din zona autorității Bisericii în zona autorității societății umane luată ca realitate autonomă.

Autoritatea Bisericii în viața cetății nu trebuie percepută în sens absolut, ci nuanțat în direcția autorității inițiale asupra membrilor ei care constituiau în același timp și societatea. În contemporaneitate însă, consecutiv modificărilor apărute în conștiința maselor odată cu Revoluția franceză, cu dezvoltarea filozofiei pozitivistice, cu dezvoltarea științei, se constată un hiatus între Biserică și societate. Marele vis al Bizanțului a fost acela de a crea o societate creștină universală, administrată de Împărat și călăuzită spiritual de Biserică, ceea ce însemna o îmbinare între universalismul roman și cel creștin într-un program socio-politic unic². Această idee pleca de la premisa că omul este o ființă teocentrică în toate laturile vieții sale deci și societatea era firesc să fie teocentrică, teonomă și dacă omul este responsabil pentru întreaga creație, societatea ca extensie umană poartă această responsabilitate. Momentul convertirii lui Constantin cel Mare a coincis cu debutul entuziast al acceptării de către Biserică a protecției

2. John Meyendorff, *Teologia Bizantină*, trad. de Al. I. Stan, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996, p. 283.

Imperiale și de-a lungul timpului nu s-a încercat o reflecție serioasă asupra acestei probleme a „simbiozei” dintre stat și Biserica, reflecție care să aducă necesarele corecții în ceea ce privește rolul statului și al societății laice în viața umanității căzute. Credința că un stat întreg ar putea – prin aceasta simbioză – deveni creștin s-a dovedit a fi fără suport și s-a constituit în final în marea tragedie a Bizanțului³. S-a dovedit ca „simfonia” gândită de Împăratul Justinian a fost o utopie, Bizanțul nereușind să devină un imperiu creștin universal așa cum s-a dorit, de aceea, dacă în planul ideatic cel puțin, Biserica și societatea se puteau identifica, în plan real ele au fost și au rămas realități separate între care s-au dezvoltat de-a lungul timpului o seamă de raporturi. Atât societatea civilă cât și Biserica, luată ca instituție, au evoluat de-a lungul timpului și între ele s-au dezvoltat o seama de relații, de la cele mai bune în epoca medievală, la cele mai neproductive – în epoca socialistă. De aceea se cuvine să facem o seama de precizări în ceea ce privește natura raporturilor Bisericii Ortodoxe cu societatea contemporană.

3. Despre relația Bisericii cu statul

Relația Bisericii cu statul a fost statornică de însuși Mântuitorul încă din timpul activității Sale pământești prin îndreptățirea dajdiei datorată Cezarului (Mt. 22,17). Răspunsul dat de Hristos fariseilor la întrebarea: „Se cuvine să dăm dajdie Cezarului?” subliniază două lucruri: recunoașterea autorității de stat, în cazul dat statul imperial și realitatea ne-opoziției dintre îndatoririle religioase și cele civice⁴. Potrivit Sfintei Scripturi, Dumnezeu este unicul izvor al autorității (In. 19,11; Rom. 13,1), iar Iisus Hristos deține toată puterea în cer și pe pământ (Mt. 28,18), dar în același timp, dacă Iisus Hristos a făcut cunoscută autoritatea spirituală deplină a lui Dumnezeu asupra întregii vieți umane, El a rânduit și supunerea față de autoritatea politică îndemnându-i pe apostoli și prin ei pe toți creștinii să se supună autorității pământești, căci este dată de Dumnezeu, în vreme ce Hristos nu deține putere politică⁵. Mai mult decât atât, Apostolul Pavel dă comandamente precise în ceea ce privește acceptarea deplină a autorității statale spunând: „dați deci tuturor cele ce sunteți datori; celui cu darea, dare,

3. *Ibidem*.

4. Pr. Prof. Dr. Dumitru Radu, *Îndrumări misionare*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1986, p. 437.

5. *Ibidem*.

celui cu cinstea, cinste și celui cu teama, teamă” (Rom. 13,7), căci „*cel ce se împotrivește stăpânirii, se împotrivește rânduielii lui Dumnezeu*” (Rom. 13,2). Aceste comandamente învederează faptul că Biserica și societatea civilă, din care face parte și statul, sunt două realități distincte, prima ocupându-se în mod direct de mântuirea credincioșilor în vreme ce statul se ocupă de problemele legate de viața de zi cu zi a oamenilor, finalitatea celui din urmă reducându-se la veacul acesta⁶.

Peste toate acestea însă, relația Bisericii cu societatea în general și cu statul în special trebuie să țină seama de condițiile specifice sociale și istorice în care își desfășoară activitatea. Autonomia Bisericii față de stat dacă înseamnă ne-imixtiunea Bisericii în problemele pur politice și ne-intervenția statului în problemele interne ale Bisericii nu trebuie, în același timp, să însemne și totala indiferență a Bisericii față de problemele societății contemporane. Biserica are datoria să lucreze pentru mântuirea credincioșilor și trebuie să intervină ori de câte ori aceasta este pusă în pericol de acțiunile puterii seculare, iar intervenția Bisericii nu trebuie să se reducă la denunțarea acțiunilor distructive ale societății contemporane, ci să se extindă în mod pozitiv în direcția determinării credincioșilor să lupte activ pentru eradicarea fenomenelor care atentează la integritatea chipului lui Dumnezeu rezident în ei. S-a pus în ultima vreme problema implicării Bisericii în viața politică și în această direcție s-au ridicat glasuri care au susținut această posibilitate, dar s-au ridicat și glasuri care s-au opus și în ceea ce le privește pe acestea din urmă trebuie să facem o seamă de precizări. Ele au venit din două direcții, pe de o parte s-au opus cei cărora le era frică de ceea ce însemna înrolarea Bisericii în politică în sensul că multe dintre acțiunile lor ar fi fost supuse în această situație criticii și ar fi fost date în vileag, în vreme ce alte glasuri, sincer îngrijorate au considerat că această implicare a Bisericii în politică ar fi însemnat prejudicierea imaginii ei și impietarea asupra încrederii de care se bucură Biserica în rândul populației.

Trebuie observat însă că Biserica nu se poate supune sub nici o formă mecanismului electiv, adică ea nu poate face politică de partid, nu se poate lega la remorca nici unei formațiuni politice, fiindcă aceasta ar însemna să prejudicieze grav asupra comuniunii între membrii ei care sunt la rândul lor membrii sau simpatizanții unui partid sau al altuia, urmează o doctrină politică sau alta. Angajarea Bisericii în rândurile unui partid ar însemna distrugerea voită a comuniunii între oameni, între credincioși, ar însemna

6. Nicolae Mladin, Mitropolitul Ardealului, *Studii de Teologie Morală*, Sibiu, 1969, p. 12.

în final autodizolvarea ei⁷. Biserica, de asemenea, nu poate căuta obținerea puterii pentru ea însăși. Dacă ea ar căuta să dobândească puterea seculară ar însemna o renunțare a ei la misiunea meta-istorică pe care i-a rânduit-o Dumnezeu și o concomitentă ancorare a ei în istorie și în *saeculum*⁸. A căuta obținerea puterii politice înseamnă denunțarea poruncii Mântuitorului de a da Cezarului cele ce sunt ale Cezarului și lui Dumnezeu cele ce sunt ale lui Dumnezeu (Mt. 22, 17) și deci transformarea Bisericii, dintr-o instituție divino-umană, reală punte între imanent și transcendent, într-o instituție pur umană, cu pretenții de factură egoistă. Biserica însă poate și trebuie să se implice în politică pe căi și cu metode specifice misiunii ei. Rolul ei în îndrumarea morală a mirenilor se permanentizează, nelimitându-se la trasarea unor norme morale, se extinde asupra tuturor sferelor vieții sociale din care și politica face parte. Nu trebuie să ne fie frică să folosim acest termen chiar dacă el a ajuns să fie considerat sinonim cu ideea de imoralitate, de refuz al responsabilității și, de ce nu, chiar de iresponsabilitate. Biserica are datoria de a face să răsară în mintea și în inima mirenilor dorința de a curăți actul politic, dorința de a-l spăla, nu în sensul de cosmetizare, ci în acela de reformare profundă, de reorientare a priorităților fiindcă indiferent de vremea în care a propovăduit, indiferent de condițiile istorico-politice, discursul Bisericii s-a realizat în aceleași cadre ale dragostei de țară, ale muncii creatoare de valori, ale înclinării spre cele cu adevărat importante pentru toți cei ce sunt chipul lui Dumnezeu.

Responsabilitatea moral-politică a membrilor Bisericii nu iese sub nici o formă din cadrul general al responsabilității lor morale și apoi, în relațiile lor cu Biserica nu intervine nici o modificare generată de schimbările de natură politică pentru că rolul mirenilor în Biserică este fundamentat revelațional și nu suportă determinări în plan secular, indiferent de natura orânduirii politice, pentru că ființa Bisericii nu este afectată de *saeculum*, de lume, ba mai mult, în această sferă a responsabilității moral-politice, se observă mai accentuat caracterul sinergic al devenirii umane. Membrii Bisericii nu trebuie să uite niciodată că sunt mădule ale aceluiasi unic Trup al lui Iisus Hristos și că în virtutea acestei realități orice manifestare egoistă îi scoate din comunitate, pune stavilă, ridică zid între ei și ceilalți, pe de o parte, și între ei și Dumnezeu, pe de alta. În această direcție apare ca deosebit de important rolul clerului. Implicarea lui în politică trebuie, mai întâi de

7. Hans Kleis, *Biserica și politica*, în revista „*Telegraful român*”, Nr. 5-8/1999, p. 2.

8. *Ibidem*.

toate, înțeleasă sub acest aspect de fundamentare a unei moralități a actului politic, de întărire în inimile mirenilor a conștiinței comunitare înțeleasă nu în sensul comunitarismului sau colectivismului de factură socialistă⁹, ci în sensul transparenței Bisericii¹⁰ și a responsabilității creștine¹¹, în sensul slujirii semenului și al împreună-lucrării pentru propășirea țării.

4. Despre Biserică și cultură

Vorbind de cultură ne vedem nevoiți să stăruim puțin asupra ideii de valoare, fiindcă determinarea culturii societății umane se face folosindu-ne de unitatea de măsură a valorii, cultura fiind, în esență, un summum de valori. Nu este cazul să facem o clasificare a valorilor culturale, dar trebuie să spunem că acestea se împart - într-un mod sumar - în *valori mijloc*, adică cele care ajută la realizarea altor valori cum sunt valorile economice și *valori scop* cum sunt valorile estetice, morale și religioase¹². Se naște firesc întrebarea: care sunt valorile supreme? și răspunsul diferă de la o societate la alta. În societatea antică greacă se considera că valorile filozofice (estetice, etice, politice) sunt valorile supreme. În creștinism însă apare o nouă ierarhizare: vorbim de valori absolute, eterne și valori trecătoare, relative; valoarea absolută, eternă, cu existență pur spirituală este Dumnezeu, El l-a creat pe om după chipul său și prin aceasta i-a dăruit din atributele Sale printre care și acela de creator. Omul este creator de valori, el plăsmuiește valori cultivând artele, filozofia, științele, folosindu-se de valorile dăruite de Dumnezeu: harul, darurile Sf. Duh, iubirea, credința, răbdarea, cumpătarea, bărbăția, înțelepciunea, etc. Urmându-și destinul creator omul înfrumusețează lumea, o înnobilează realizând astfel acte de cultură. Această concepție creștină a stat la baza culturii europene care, întru începuturi, a fost o cultură religioasă¹³. Pe acest fundament s-au consacrat

9. Nikolai Berdiaev, *Împărăția lui Dumnezeu și împărăția Cezarului*, Editura Humanitas, București, 1998, p. 91.

10. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Transparența Bisericii în viața sacramentală*, în revista „*Ortodoxia*”, Nr. 4/1970, p. 509.

11. Idem, *Responsabilitatea creștină*, p. 183.

12. Ilarion Felea, *Religia culturii*, Editura Episcopiei Ortodoxe Române a Aradului, Arad, 1994, p. 260.

13. *Ibidem*, p. 262-263.

valorile imuabile ale culturii: binele moral, adevărul sfânt și frumosul artistic.

În vremea noastră însă, asistăm la o periculoasă răsturnare a valorilor, asistăm la o schimbare de locuri între valoarea mijloc și valoarea scop, iar rezultatele acestei schimbări sunt dintre cele mai înspăimântătoare. Este suficient să ieșim o singură zi pe stradă, să deschidem radioul, să ne uităm la televizor și constatăm că non-valoarea este ridicată la rang de normă culturală și dacă Biserica a fost cea care a contribuit decisiv la fixarea valorilor culturii moderne ea este chemată și astăzi să-și reia munca în sensul reinstaurării unor criterii reale ale valorilor. Marea majoritate a fenomenelor zise culturale se constituie în atacuri lipsite de discernământ la adresa sănătății mentale și morale a societății contemporane și cei mai loviți membrii ai ei sunt tinerii și din această cauză situația dată este extrem de îngrijorătoare.

Căci tinerii, de pildă, se află la vârsta la care învață să prețuiască munca, fie a lor (caz ideal), fie a altora, se află la vârsta la care își formează o imagine personală despre lume și viață, își decantează pornirile spre un domeniu sau altul de activitate, în concluzie se află la o răscruce, deci sunt vulnerabili. Această vulnerabilitatea se constituie în hrana acțiunilor iresponsabile ale unor proprietari de mijloace mass-media și ale unor factori de decizie din cadrul societății, factori care sunt chemați să vegheze la buna dezvoltare psiho-somatică și afectivă a tinerilor.

Toate sferele culturale: muzica, literatura, cinematografia, sunt subjugate de fenomene pentru care termenul „subcultural” este încă mult prea blând. Genuri muzicale dintre cele mai lipsite de muzicalitate invadează societatea și se insinuează în mintea tinerilor, producându-le perturbări comportamentale; filme a căror teme principale sunt sexul și violența lasă în memoria lor imagini care greu vor fi șterse, literatura, plină de aberații comportamentale, reprezentată cel mai adesea de autori de import, creează în mintea tânărului imaginea unei societăți în care tot ce contează este senzația. La toate acestea se adaugă televiziunea din care se revarsă în modul cel mai abject cu putință absurdul, inumanul, promiscuitatea morală, toate îmbrăcate în minunatele peisaje sud-americe și nu numai; televiziunea pentru care senzaționalul este pus pe treapta supremă; televiziunea pentru care imaginea manifestării a 20-30 de homosexuali în cadrul unui marș este mai importantă decât adunarea a peste 100.000 de oameni la un hram mănăstiresc, și exemplele ar putea continua. Ar fi nedrept să reducem

manifestările culturale doar la aceste acte, care nici măcar nu se integrează în conceptul de cultură, de vreme ce oameni cu un mare simț de răspundere își fac cu profundă dăruire datoria la templul culturii. Trebuie să amintim și fenomenele cu adevărat culturale, de valoare incontestabilă care, chiar dacă se adresează unei categorii de oameni formată cel mai adesea din specialiști și mari oameni de cultură, păstrează balanța culturală într-un precar echilibru.

În această ordine de idei, Biserica este chemată să ia atitudine împotriva acelor manifestări care prejudiciază în modul cel mai grav sănătatea morală a societății care este incapabilă să ia, de la sine, atitudine împotriva lor. Discursul moral al Bisericii nu trebuie numai să înfiereze actele subculturale amintite ci și să ofere alternative. Sunt vrednice de admirație, în acest sens, editurile care s-au orientat către literatura mare, care au ales să publice operele marilor teologi ortodocși, pentru a oferi pe această cale o alternativă cu adevărat viabilă pseudoculturii. Biserica, trecând și ea prin durerile tranziției, se vede constrânsă de factorul financiar la scăderea cadenței publicațiilor sale care nu mai ajung la publicul larg. Dar chiar și în această situație, prin pârghiile ce-i sunt puse totuși la dispoziție de societatea actuală, trebuie să intervină ferm în direcția unei educații culturale bazată pe sănătoasele principii morale. Lărgirea accesului Bisericii la învățământul preuniversitar de toate gradele oferă acesteia șansa de a interveni eficient în educația tinerilor contribuind la formarea unor criterii valorice capabile să ferească tineretul de mirajul roșcovelor ușor digerabile, dar absolut nehrănitoare ale fenomenelor subculturale actuale.

5. Despre Biserică și drepturile omului

Contrar ideii larg răspândite, noțiunea de drepturi ale omului nu este un concept teologic ci reprezintă un concept filozofic, politic, social și juridic. Acest fapt a făcut ca ele să nu constituie o temă de cercetare teologică, excepție făcând Teologia Morală care include un capitol despre drepturile fundamentale ale omului. Drepturile omului nu sunt o invenție a secolului XX, ci au apărut ca idee încă din antichitate fiind numite la romani și la greci „drepturi naturale”. Însă în formă incipient codificată au apărut odată cu declarația drepturilor cetățenilor din Virginia în anul 1776 și introduse ulterior în Declarația de independență din 4 iulie 1776¹⁴. Această

14. Aurel Nae, *Drepturile omului – încercare de evaluare ortodoxă*, în revista „*Vestitorul*

declarație proclama ca drepturi inalienabile dreptul la viață, libertate, proprietate, fericire, securitate a persoanei, la practicarea liberă a religiei (îndeplinirea datoriilor față de Creator), la vot, etc. Câteva ani mai târziu, în Franța anului 1789 apare Declarația franceză a drepturilor omului și ale cetățeanului ca expresie a Revoluției franceze, mișcare prin excelență atee, care și-a pus amprenta asupra declarației înlocuindu-L pe Dumnezeu cu „Ființa supremă”. În ce privește religia, această declarație spune că „*nimeni nu poate fi tulburat pentru opiniile sale, chiar religioase, cu condiția să nu tulbure ordinea publică stabilită prin lege*”¹⁵.

Pe ruinele celui de-al doilea Război Mondial și ca urmare a descoperirii atrocităților comise pe parcursul lui, la 10 decembrie 1948 a fost adoptată de ONU Declarația universală a drepturilor omului. Ea consacră mai multe drepturi inalienabile: drepturi civile și politice (dreptul la viață, libertatea și securitatea persoanei, dreptul de a nu fi ținut în sclavie și supus torturii, prezumția de nevinovăție, dreptul la proprietate, la libertatea conștiinței, a religiei, a exprimării, etc.), drepturi sociale, culturale și economice (dreptul la muncă, la remunerație echitabilă, la protecția mamei și copilului, etc.)¹⁶.

Trebuie remarcată o așa-zisă evoluție în declararea acestor drepturi. Dacă în declarația de la Virginia apărea noțiunea de Dumnezeu, ea nu mai apare în Declarația franceză ci este înlocuită cu aceea de Ființă supremă, iar în Declarația ONU ideea divinității dispare definitiv fiind înlocuită cu aceea de natură umană. Aceasta realitate face ca teoria unor teologi, cu preponderență protestanți, că drepturile omului sunt un produs prin excelență creștin, în care s-ar regăsi elementele fundamentale ale mesajului biblic, să se infirme. Este adevărat că Declarațiile sus amintite referitoare la drepturile omului au fost pentru vremurile lor evenimente de-a dreptul revoluționare, dar la fel de adevărat este și faptul că ele s-au realizat într-un context politic și social care nu avea nimic în comun cu religia, cu Biserica, ba mai mult, ideea acestor declarații precum și acceptarea lor pe scară universală nu urmărește decât eliberarea individului de determinările exterioare, deci și de Dumnezeu¹⁷.

Ortodoxiei”, Nr. 225/1999, p. 4.

15. *Ibidem*.

16. *Ibidem*.

17. *Ibidem*.

Există, fără discuție, și aspecte pozitive ale acestor declarații și anume cele date de ridicarea naturii umane la rangul de cea mai înaltă valoare a lumii, ceea ce înseamnă că nimeni nu are voie să impieteze în vreun fel asupra integrității și libertății ei, însă această valoare umană rămâne problematică în stadiul ei de ultim reper, atâta vreme cât pe acest loc nu se află Dumnezeu. Cu toată buna intenție a Declarației Americane, sclavia negrilor și comerțul cu carne vie a continuat încă vreme de aproape un secol; cu tot umanismul Declarației Franceze, prevederile ei au permis instaurarea Terorii ale cărei urmări le cunoaștem și nu în ultimul rând, cu toată ratificarea mondială a Declarației ONU, în numele drepturilor omului s-au iscat aprige confruntări armate generatoare de atrocități, cum a fost cazul războiului din Kosovo¹⁸. Ar fi greșit să negăm orice influență creștină în privința amintitelor declarații, mai ales a celei americane, însă mai trebuie să amintim și poziția Bisericii Romano-Catolice care considera Declarația Americană drept una protestantă și Declarația Franceză drept una masonică, ambele îndreptate în mod nemijlocit împotriva Bisericii Apusene.

Dacă la început declarațiile amintite au urmărit un scop nobil în sine, asistăm astăzi la o ideologizare exagerată a acestei noțiuni de drepturi ale omului. Dacă în vremurile medievale în Europa Occidentala s-a putut naște Inchiziția, o instituție care nu se mai cere definită, în veacul al XX-lea locul ei a fost luat de feluritele tribunale internaționale care în numele drepturilor unui om abstract sacrifică oameni concreți; drepturile omului enunțate inițial ca îndreptar pentru respectarea vieții, libertății și demnității persoanei umane, cu toate corolarele care decurg din acestea, au ajuns din norme pozitive în norme negative, fiind invocate ori de câte ori o țară sau un regim politic nu se comportă cu obediență necesară vis-a-vis de puternicii zilei și de opiniile lor. În această ordine de idei ideologizarea drepturilor omului apare ca posibilă din momentul în care se consideră că nu mai există nici un criteriu superior la care să se raporteze acțiunile omului. În momentul în care Revelația este relativizată și trecută în planul privat al credinței, drepturile omului, care inițial erau norme neinterpretabile, se supun interpretării și atunci o faptă oarecare poate să apară ca bună sau rea în funcție de criteriul interpretării¹⁹. Astfel, avortul apare ca o faptă condamnată dacă se consideră că prin ea se atentează la viața zămislită

18. Cf. *Ibidem*.

19. *Ibidem*.

în trupul femeii, dar apare și ca faptă „normală” dacă se ia în considerare dreptul femeii la autodeterminare, dreptul ei de a considera o sarcină ca fiind dorită și benefică pentru ea sau de a o considera nedorită în contextul vieții ei sociale, deci pasibilă suprimării.

Drepturilor omului trebuie să le recunoaștem și aspecte benefice, fie și numai dacă facem referire la răsturnarea regimurilor totalitare, la recunoașterea drepturilor religioase sistematic negate de acestea, la controlul pe care poporul îl poate exercita asupra guvernanților prin mecanismul votului liber, dar în același timp în fața exagerărilor și ideologizării Biserica trebuie să ia atitudine, nu în sensul cenzurării lor, ci în virtutea exercitării rolului ei de a fi purtătoarea și expresia vie a Revelației netrecătoare²⁰. Biserica nu poate sta nepăsătoare în fața încercărilor de a prezenta anormalul drept normal, în fața decadenței naturii umane și a întunecării chipului lui Dumnezeu (homosexualitatea, prostituția, schimbarea sexului, etc.), ci trebuie să ia poziție critică, pornită din convingerea că are datoria să vegheze asupra stării morale a societății, asupra vieții persoanei în direcția păstrării ei pe calea către îndumnezeire.

Ațiunea critică a Bisericii Ortodoxe vis-a-vis de problema drepturilor omului nu trebuie înțeleasă în sensul încercării ei de a restrânge aceste drepturi sau de a suprima unele dintre ele, ci trebuie înțeleasă în sensul îndatoririi ei de a fi cale de unire între creat și necreat, în sensul de a fi spațiu de recapitulare și îndumnezeire a Cosmosului, în sensul de a fi spațiul de comuniune al persoanei. De pe aceste poziții trebuie înțeleasă încercarea Bisericii - evident prin metodele ei specifice - de a limita atomizarea societății umane prin promovarea individualismului absolut, căci ideologizarea drepturilor omului atrage după sine această atomizare, în sensul că nu se mai urmărește sănătatea întregului, nu se mai vede pădurea din cauza copacilor, ci se promovează autodeterminarea individului, autonomia lui în raport cu orice realitate exterioară.

6. Despre conceptul de Biserică Națională

Am lăsat la urmă acest aspect fiindcă celelalte aspecte privesc raporturile dintre Biserica Ortodoxă și societatea umană în plan universal, în vreme ce problema declarării Bisericii Ortodoxe Române ca Biserică Națională privea, la momentul respective, exclusiv țara noastră. Solicitarea

20. *Ibidem*.

Bisericii Ortodoxe Române, de atunci, de a fi declarată prin Legea Cultelor - Biserică Națională - a stârnit vii împotriviri din partea celorlalte Biserici și culte recunoscute de stat, însă trebuie menționat că demersurile reprezentanților Bisericii Ortodoxe pe lângă Adunarea Constituantă s-au concretizat în solicitarea declarării deplinei autonomii a Bisericii față de stat, iar prin declararea ei ca Biserică Națională acest principiu al autonomiei depline nu s-ar fi încălcat sub nici o formă, ci s-ar fi păstrat în mod nealterat, Biserica însăși nedorind (nici atunci, nici acum) să se supună în vreo formă oarecare puterii seculare.

Cererea Bisericii Ortodoxe Române de atunci, a fost legitimă în măsura în care ea s-a identificat veacuri de-a rândul cu poporul ei, căci dintre toate elementele care definesc civilizațiile, cel mai important este, în mod frecvent, religia. Într-o mare măsură marile civilizații din istoria omenirii au fost identificate cu marile religii ale lumii²¹. Mai trebuie spus de asemenea că acordarea acestui titlu Bisericii Ortodoxe Române nu aduce nici un fel de prejudiciu celorlalte culte pentru că acest titlu nu ar fi conferit Bisericii Ortodoxe nici un privilegiu legal, autonomia nefiind știrbită, după cum am mai afirmat.

Mai trebuie menționat că Biserica Ortodoxa Română a fost declarată în Constituțiile din anii 1923, 1938 Biserică Națională și în conștiința poporului român a rămas așa, chiar dacă în anul 1948 puterea comunistă i-a retras acest titlu. Reacordarea lui nu este în măsură să sperie celelalte Biserici sau culte precum nici pe „analistii politici” care la vremea respectivă s-au lansat în fel de fel de supoziții și au ridicat false sau reale întrebări cum ar fi: Își va îndeplini Biserica mai bine misiunea sa socială? Nu i se vor acorda o seamă de privilegii? Acordarea acestui statut este conformă cu prevederile ONU și ale Consiliului Europei privitoare la drepturile omului și libertățile religioase? (de remarcat din nou grija față de părerea altora și ideologizarea drepturilor omului), etc. Referitor la ultima întrebare trebuie observat că documentele ONU referitoare la drepturile omului nu interzic statelor membre să declare prin lege o Biserică Națională sau oficială²².

În Ortodoxie relația dintre Biserică și popor este o relație vie, bazată pe chiar caracterul comunitar al ființei umane. În Ortodoxie, Biserica este extensia trupului Înviat al lui Iisus Hristos în lume și fiecare credincios este

21. Samuel P. Huntington, *Ciocrnirea civilizațiilor și refacerea ordinii lumii*, Editura Antet, București, 1998, p. 59.

22. *Ibidem*.

mădular al acestui trup prin realitatea recapitulării în Hristos a întregii firi umane, de aceea este firească această solicitare în ceea ce privește Biserica Ortodoxă Română pentru că s-a identificat de-a lungul veacurilor cu poporul ei, a luptat pentru idealurile lui, pentru cultura și civilizația lui, tot așa cum și astăzi luptă pentru sănătatea lui morală, pentru revenirea lui la adevăratele criterii ale valorilor.

Una dintre condițiile cele mai importante pentru ca Biserica Ortodoxă să desfășoare o misiune eficace pentru *timpul și contextul secularizării* este aceea de a fi ea însăși!... Tocmai încercările de mișcare a terenului pe care ea se fundamentează, de subminare a autorității sale, dar mai ales, neperceperea fenomenului secularizator ca fiind un pericol iminent al lui „acum și aici”, propriile noastre interogări lipsite de sens, totodată atenția deturnată de la adevăratele pericole către aspectele mărunte, superficiale și insignifiante ale formei, de asemenea și altele ca acestea, sunt capabile să creeze disproporția între pericolul real și fondul bine conturat al credinței, altminteri în stare și în măsură – prin forța prezenței și a mărturiei duhului creștin în lume (cel scripturistic, patristic și filocalic) – să facă față unei asemenea încercări sau provocări. „Păstrarea identității misiunii pe care *Orthodoxia* o desfășoară prin credincioșii ei reprezintă identificarea fiecăruia dintre aceștia cu însăși trăirea creștină autentică, cea care dă viață și forță duhovnicească pentru împlinirea interioară, dar și pentru mărturia exterioară a adevărului privind frumusețea și unicitatea trăirii în și cu Hristos.”²³

În consecință, responsabilizarea acțiunilor personale, instituționale și comunitare la nivelul persoanei, a familiei, a poporului dreptcredincios și – în final – a ecclesiei, este o cerință a situației, a locului și a momentului, deoarece *Orthodoxia* are de oferit răspunsuri prompte și concrete la stările de fapt ale *secularizării*, în misiunea ei configurându-se oferirea spre lume a mărturiei despre spiritul specific ce a făcut-o să reziste vie, activă și dinamică timp de două mii de ani și să fie alături de poporul binecredincios în toate situațiile și împrejurările, concretizându-se în: puterea înnoitoare a Tradiției, actualitatea gândirii patristice, dinamica bogăției spirituale a credinței, înduhovnicirea omului și a creației, înaintea lui Dumnezeu.²⁴ Atitudinea teologică, ce constă într-o formă de manifestare concretă a

23. Mitropolit Hierotheos Vlahos, *Cugetul Bisericii Ortodoxe*, traducere Constantin Făgețan, Editura Sophia, București, 2000, p. 154 – 155.

24. Dan Ciachir, *Orthodoxia în mileniul III*, în revista „Orthodoxia” anul 51, 2001, nr. 1-2, p. 11-14.

mărturiei pe care Biserica lui Hristos i-o dăruiește lumii, referitor tocmai la realitățile acesteia, trebuie să meargă de la sesizarea pericolului până la rezolvări concrete, pe care să le propună ca acte indispensabile ale dimensiunii duhovnicești recunoscută și devenită țintă și scop a persoanei și a comunității. Biserica, formată din mireni și clerici, are o misiune extrem de dificilă, iar postulatele imaginii de ansamblu a realității sunt în măsură să o mobilizeze și să o capaciteze la acțiune, căci „dacă Biserica Ortodoxă se va mulțumi cu o prezență și cu o mărturie convențională în lume, nu va răspunde provocării contemporane cu duhul universal al lui Hristos și al Apostolilor, îl va lăsa pe omul contemporan neajutorat și va sucomba din cauza omogenizării promovate prin globalizare. Dacă, dimpotrivă, va avea curajul să promoveze în mod autocritic și cu pocăință, atât la nivel individual cât și la nivel comunitar, duhul tradiției sale, va putea să ofere adevărul universalității sale ca replică la himera globalizării.”²⁵

8. În loc de concluzie și încheiere

În toate sondajele de opinie încrederea românilor în Biserica Ortodoxă se situează în jurul valorii de 90%. Această realitate demonstrează că românii se simt ca mădulare ale acestei Biserici și o consideră ca factor de unitate în planul societății civile. Încrederea acordată ei este încredere auto-acordată pentru că, așa cum am spus, Biserica o formează chiar ei. Mai demonstrează că după ce le-a fost înșelată încrederea de celelalte instituții ale statului, cu excepția Armatei, desigur, singura instituție în care le-a mai rămas nădejdea este Biserica, mai demonstrează ca ei văd Biserica în calitate de ultim bastion de apărare împotriva curentelor atomizante, individualiste, demonstrează ca ei văd Biserica Ortodoxă ca singura cale de întoarcere la valorile imuabile și singura cale de dezvoltare a societății în accepțiunea ei de comunitate de persoane create după chipul lui Dumnezeu.

Așadar, Biserica și Iisus Hristos sunt o unitate indisolubilă. Istoria misiunii se identifică cu istoria Bisericii. Istoria ei este relația Lui Dumnezeu cu omenii și invers. Neavând o istorie a misiunii, nu ai o istorie a Bisericii, și atunci, ești doar o simplă adunare, un grup de oameni, o apariție meteoritică, stelară pe scena istoriei și a teologiei. Trebuie să iei aminte, la fel și noi! Prin urmare, relația umanității cu Dumnezeu se înțelege ca **realitate istorico** –

25. Georgios I. Mantzaridis, *Globalizare și universalitate. Himeră și adevăr*, traducere Pr. Prof. Dr. Vasile Răducă, Editura Bizantină, București, 2002, p. 180-181.

teandrică și sinergetică.

Cu alte cuvinte, dacă cineva ține seama de căutările și preocupările europene contemporane – în special la nivelul poporului – care fac posibilă misiunea sfântă a Bisericii, relatările de mai sus se confirmă a fi realiste și aplicabile. Omul, tânărul european poartă în chip vizibil rănilor unei deziluzii existențiale tragice, trăind într-un vid sufletesc – spiritual, ce îl aduce permanent mai aproape de Orientul Apropiat, Îndepărtat sau Mijlociu. Prin moartea Metafizicii, el caută Adevărul (care îl va face liber) ca experiență de trăire și de aceea se refugiază în diferite practici și artificii spirituale ori substituții religioși, care sunt oferiți de către ocultismul oriental. Tocmai la această solicitare poate să răspundă Biserica, însă numai atunci când își menține autenticitatea ei, căci dacă Europa are încă suspinuri și dureri în alienarea ei, acest lucru se datorează, în cea mai mare parte și inconsecvenței noastre, fiindcă suntem, de foarte multe ori, ortodocși doar cu numele nu și cu fapta, precum și a modului greșit în care purtăm dialogul cu ea. În încheiere, doresc să subliniez faptul că a sosit vremea și ceasul pentru reevaluarea metodei dialogului nostru teologic, bine articulat și judicios argumentat sau elaborat, cu Europa și cu Creștinătatea apuseană. Căci numai în cadrul spiritualității patristice și autentice – pe care suntem nevoiți să (re)cunoaștem cu toții că foarte mulți tineri o caută și o savurează din plin, este cu puțință perceperea, din punct de vedere ortodox, a unității creștine, ecumenice. În lipsa acestei unități creștine și ecumenice, autentice, adică a Bisericii celei perene, nu poate fi zidită, vreodată unitatea și simbioza în Europa unită – pentru care ne rugăm să fie spre binele nostru cel pământesc și mai ales, cel ceresc și spre Slava lui Dumnezeu, Cel în Treime lăudat!...

În încheiere, vom susține că demersul misionar al Bisericii trebuie să cuprindă conceptul conform căruia Biserica nu este, în fond, doar comunitatea cu număr mare sau foarte mare de membri ci chiar și cea cu numărul cel mai mic, dar în care sălășluiește mărturia cea duhovnicească despre trăirea în viața noastră a vieții lui Iisus Hristos, cea autentică. „Astfel înțeleg, misiunea nu este reprezentată de un proiect grandios, asemeni unei caracatițe care cuprinde totul în sine – acesta este de dorit numai pentru a conferi unitate de plan și acțiune sistemului – ci de intervenția în micro, de îndeplinirea misiunii de păstor de suflete și a aceleia de următor al Mântuitorului, calitate pe care o are orice creștin botezat fie el și tânăr, nu numai clericul și nu numai cei cu anumite răspunderi în Biserică.”²⁶

26. Pr. Dr. Ștefan Iloaie, *Misiunea Bisericii în contextual secularizării*, în revista

Prin urmare, constatăm și de aici, faptul că Ortodoxia este o formă de creștinism (nesecularizată în conținutul și fondul ei intrisec) extrem de rafinată, de nobilă, de fină, pe care puțini o știu, astăzi, aprecia sau gusta în profunzimile ei dintru început, lucru pentru care ne rugăm Lui Dumnezeu – Cel în Treime preamărit, să ne ajute și să ne lumineze mințile noastre, cele acoperite de umbra păcatului și a morții!...





DIN VIAȚA EPARHIEI

ÎMPLINIREA A 15 ANI DE LA ÎNFIINȚAREA EPISCOPIEI ALEXANDRIEI ȘI TELEORMANULUI ȘI DE LA ALEGEREA CA EPISCOP A PREASFINȚITULUI PĂRINTE GALACTION

Redacția

În data de 15 februarie 1996 Adunarea Național Bisericească a aprobat hotărârea Sfântului Sinod nr. 7453 privind înființarea Episcopiei Alexandriei și Teleormanului; iar la 1 septembrie același an, în Catedrala Sfântul Alexandru din Alexandria, a fost instalat primul Episcop al Eparhiei Alexandriei și Teleormanului, Preasfințitul Părinte Episcop Galaction.

De atunci s-au scurs 15 ani, ani de bucurii și tristeți, de victorii, dar și de neîmpliniri. Toate acestea au fost strânse între copertile a patru albume-monografie, cuprinzând parohiile celor patru protopopiate ce alcătuiesc Episcopia Alexandriei și Teleormanului. Albumele au fost gândite ca o imagine cât mai fidelă a vieții parohiale, surprinzând istoria locurilor și a parohiei, tradițiile locale, lucrările desfășurate la Sfintele locașuri, lista preoților și a cântăreților ce au rămas în memoria colectivității, slujitori cu timp și fără de timp în calea mântuirii credincioșilor, precum și personalități din diferite domenii, ce s-au afirmat pe plan național și internațional. Textul prezentărilor a fost însoțit de frumoase fotografii realizate de domnul Laurențiu Tătulescu, fotograf profesionist.

Importanța momentului aniversar a fost punctată și prin lansarea, în data de 25 august, a albumului „Catedrala Sfântul Alexandru din Alexandria” și a medaliei „15 ani de activitate - Episcopia Alexandriei și Teleormanului”, la sediul Filialei Teleorman a S.C. Catalactica din Alexandria. Dedicată

Catedralei Episcopale Sfântul Alexandru, cartea cuprinde, în imagini și text, și un istoric al orașului Alexandria, precum și un medalion al Ierarhului.

Alte manifestări prilejuite de împlinirea a 15 ani de la înființarea Episcopiei Alexandriei și Teleormanului au fost:

- expoziția de icoane și alte obiecte de cult, „*Ortodox RussenArt*”, desfășurată la Muzeul de Istorie din Roșiorii de Vede, în perioada 2-15 aprilie. Cel care s-a ocupat de strângerea materialului expozițional de la parohiile din protopopiatul Roșiorii de Vede și de relația cu muzeul a fost Părintele Marius Dincă de la parohia Troianul II;
- lansarea volumului „*Protoieria Roșiorii de Vede. Monografie-Album*” ce s-a desfășurat în data de 4 septembrie în biserica parohiei Sfinții Împărați Constantin și Elena din orașul Roșiorii de Vede; recenzia albumului fiind făcută de domnul profesor Argentin Porumbeanu, un asiduu cercetător al istoriei teleormănene și, în special, al celei roșiorene.
- editarea unui număr special al revistei eparhiale „Biserica Ortodoxă”, cuprinzând articole și studii cu privire la istoria mai veche sau mai recentă a spațiului teleormănean și a Episcopiei Alexandriei și Teleormanului.

Alături de manifestările culturale sărbătoarea a avut și valențe liturgice.

În seara zilei de 29 august, Preasfințitul Părinte Galaction, înconjurat de preoți și credincioși, a săvârșit slujba Vecerniei și a Litiei în Catedrala Episcopală, după care s-a plecat în procesiune cu icoana Sfântului Alexandru pe străzile orașului, însoțită de rugăciuni și cântări religioase.

A doua zi, 30 august, ziua de prăznuire a Sfântului Alexandru, ocrotitorul Eparhiei Alexandriei și Teleormanului, Preasfințitul Părinte Galaction, într-un impresionant sobor de preoți și diaconi, a săvârșit dumnezeiasca Liturghie, cerând mijlocirea Sfântului, pentru noi și a noastră mântuire, la Tronul Preasfintei Treimi.

În 1 septembrie, ziua de naștere a Eparhiei – o putem numi așa, căci este momentul de la care Episcopia Alexandriei și Teleormanului începe să ființeze în mod real prin instalarea Preasfințitului Părinte Galaction, întâiul Episcop al acestei nou înființate unități administrative din cuprinsul Bisericii Ortodoxe Române – în Catedrala Episcopală Sfântul Alexandru, Preasfințitul Părinte Galaction a adus cuvenita laudă lui Dumnezeu pentru

jugul cel greu în ordinea omenească a lucrurilor, dar ușor în Hristos, al slujirii arhieriești, în sfânta și dumnezeiasca Liturghie, urmată de slujba Te-Deum-ului de mulțumire pentru binefacerile și încercările revărsate de Dumnezeu în toți acești ani de arhierască păstorire.

Cu toate că mai cu lesnire ar fi să iubim tăcerea, însă pentru a nu ne arăta nerecunoscători și nemulțumitori pentru atâta noian de îndurări și binecuvântări revărsat asupra noastră, urmând doxologiei cetelor celor cerești, aducem mulțumire și închinare Cerescului Părinte și-L rugăm să-l dăruiască pe Preasfințitul Părinte Galaction sfintelor Sale biserici în pace, întreg, cinstit, sănătos, îndelungat în zile, drept învățând cuvântul adevărului Său.

Întru mulți ani, Stăpâne!





COLIND, COLINDE, COLINDĂTORI

Pr. Cătălin-Eugen Păunescu

În ziua de 19 decembrie 2011, în sala de festivități a Protoieriei Roșiorii de Vede, cu prilejul Sărbătorilor prilejuite la ziua Nașterii Mântuitorului Iisus Hristos, sub denumirea „Colocvii creștine – Nașterea Mântuitorului” a fost organizat un simpozion cu participarea a numeroși iubitori de cultură, a multor adolescenți din localitate, elevi și cadre didactice, preoți și credincioși. Simpozionul s-a desfășurat cu binecuvântarea Preasfințitului Părinte Galaction, episcopul Alexandriei și Teleormanului, a cărui prezență și cuvânt de final a dat o notă de autenticitate.

Preotul Protoieru Ionescu Mircea a deschis simpozionul, anunțând titlurile comunicărilor și celelalte secțiuni din programul festiv. Astfel s-au prezentat comunicările, „Nașterea Mântuitorului în contextul Noului Testament” (Pr.Păunescu Eugen-Cătălin), „Datina colindatului la români” (Prof.Chivu Iulian) precum și un concert de colinde religioase susținut de Corul Protoieriei Roșiorii de Vede, pregătit și condus de domnul profesor Ștefănescu Clement.

*

Prima comunicare a fost susținută de Părintele Păunescu Eugen-Cătălin, de la Biserica cu hramul Sfântul Teodor Tiron din localitate, cu tema „Nașterea Mântuitorului în contextul Noului Testament”. S-a dat citire versetelor noutestamentare care prezintă, din punct de vedere istoric, nașterea Mântuitorului. A fost subliniată importanța acestor versete în înțelegerea istoricității Persoanei Mântuitorului. Sfântul Evanghelist Matei prezintă Nașterea Mântuitorului ca fiind împlinirea unor făgăduințe păstrate cu sacralitate de neamurile până la Hristos; regele David devine exponentul acestei spițe genetice. Nașterea Mântuitorului, așa cum este

descrisă de Sfântul Evanghelist Luca, este un moment al istoriei, încadrat într-un timp bine definit.

Concluzia a fost aceea că fiecare generație este părtașă evenimentului Nașterii Mântuitorului și că prin Întropare, Dumnezeu cinstește omul într-un mod desăvârșit. Această cinste a lui Dumnezeu față de om se traduce în umanitate prin cinstea și iubirea pe care fiecare dintre noi suntem datori a le arăta aproapelui.

Una dintre comunicările din program a fost și aceea a etnologului Iulian Chivu privind datina colindatului la români și la popoarele învecinate. După o succintă istorie a colindatului, în paralel cu etnogeneza noastră, Iulian Chivu a făcut o privire exhaustivă asupra tradițiilor de Crăciun și de Anul Nou relevând celor prezenți, din perspectiva structurării timpului, în timp sacru și profan, în timp ritual și timp de muncă, natura și conținutul unor tradiții. Astfel, etnologul a prezentat în chip sintetic suita de credințe și obiceiuri din „ciclul sărbătorilor de iarnă”, care încep la Sfântul Andrei (odată cu unsul apotropaic al ferestrelor cu usturoi, cu pusul grâului la fereastră și jocurile premonitive ale fetelor de măritat) și se încheie cu sărbătoarea Sfântului Ioan Botezătorul (Iordănitul fetelor și al flăcăilor care poartă acest nume). Iulian Chivu a subliniat și consacrarea în tradiții a unui timp augural, un timp al previziunilor în metodologia populară, în testările de soartă și de bunăstare. Cunoscutul cercetător al culturii populare a amintit cu acest prilej tipologia colindei laice (întreprinsă prin studii speciale de Petru Caraman – mai întâi și de Monica Brătulescu – mai apoi). Expunerea lui Iulian Chivu a atins și latura etică a colindatului (condiția curățeniei rituale a colindătorilor), pe argumentul textului folcloric, enumerând totodată o serie de cercetători ai colindei din tot spațiul spiritual românesc și valorificând în sensul unor concluzii pertinente două culegeri rare de colinde: cea a lui Gh. I. Neagu (cunoscut profesor și folclorist roșiorian), intitulată *Colinde din Ialomița* (Editura Lumina Poporului, Roșiorii de Vede, 1946) și cea a lui Pamfil Bîlțiu și Gh. Pop, din Maramureș, *Sculați, sculați, boieri mari*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1996).





IN MEMORIAN

PREOTUL POPA MIHAI

Protoiereu, Pr. **Iancu Militaru**

Preotul Popa T. Mihai s-a născut la data de 16 februarie 1946, în comuna Răsuceni, jud. Giurgiu, din părinții: Rada și Tănase – mama casnică, tatăl cântăreț bisericesc.

A absolvit 4 clase primare și gimnaziul în satul natal, după care a promovat examenul de admitere la „Seminarul Teologic” din București pe care l-a urmat între anii 1960 – 1965. Apoi s-a înscris la examenul de admitere al „Facultății de Teologie” din București la secția de „Teologie Pastorală” – pe care l-a promovat.

După terminarea cursurilor facultății a susținut examenul de licență în vara anului 1969. În perioada 1969-1971 a fost ghid la Mănăstirea Peștera Ialomicioarei, iar între anii 1971-1975 pedagog la „Seminarul Teologic București”.

În toamna anului 1975, după căsătoria cu tânăra Viorica Tacu, a fost hirotonit preot de către Preafericitul Părinte Patriarh Teoctist la „Mănăstirea Cernica” – pe seama parohiei „Sfinții Apostoli Petru și Pavel Alexandria” începând cu data de 1 octombrie 1975.

Din căsătorie au rezultat 2 copii: Cezar Mihail – preot paroh la parohia Mârzănești, jud. Teleorman și Iulian Viorel – absolvent de seminar.

Între 1 octombrie 1975 – 1 august 2001 a condus parohia „Sfinții Apostoli” – Alexandria, jud. Teleorman. După cutremurul din 4 martie 1977, biserica a fost închisă și slujbele s-au ținut la parohia „Sfântul Nicolae” din Alexandria – până la redeschiderea bisericii. A contribuit la consolidarea, repararea și restaurarea picturii bisericii. La 1 august 2001 s-a transferat la parohia „Sfântul Alexandru” din Alexandria. Pentru activitatea desfășurată,

a fost hirotesit iconom stavrofor.

După Revoluția din 1989, în anul 1990 a fost numit profesor de religie la „Școala postliceală de fete” din municipiul Alexandria, până în anul 2003, funcționând concomitent și ca preot la parohie.

Părintele Mihai și-a făcut datoria pe deplin ca preot a lui Hristos, slujind oamenilor, cântând și predicând frumos.

Măcinat de o boală cruntă, a decedat în spital la data de 20 octombrie 2011. Slujba înmormântării a avut loc în biserica Sfinții Împărați Constantin și Elena din Alexandria.

La prohodirea părintelui a participat Preasfințitul Părinte Galaction, înconjurat de Părintele Vicar Chiriță Nicu și Părintele Protoiereu Iancu Militaru și alți 35 de preoți.

După rostirea cuvintelor de aleasă mângâiere, întreg soborul și toți credincioșii au făcut înconjurul bisericii, după care sicriul și corpul neînsuflețit au fost depuse în cimitirul „Sfântul Alexandru” din municipiul Alexandria.

Dumnezeu să-l ierte, în pace să-l odihnească și veșnică să-i fie pomenirea.





PREOTUL MUȘAT PETRE

Protoiereu, Pr. **Iancu Militaru**

Omul lui Dumnezeu și slujitorul oamenilor, părintele Mușat Petre a plecat la Dumnezeu în ziua de 22 octombrie 2011, după o călătorie în lumea aceasta de peste 86 ani (născut la 23 iunie 1955 în comuna Uzun, județul Giurgiu din părinții Grigorie și Rada) și o slujire preoțească îndelungată.

Fiind atras de Casa lui Dumnezeu și dorind să devină slujitor al altarului strămoșesc, după școala primară a absolvit pe rând Seminarul Teologic din Curtea de Argeș și Facultatea de Teologie din București. S-a căsătorit cu domnișoara Vasilica, fiind binecuvântat de Dumnezeu cu 2 copii: Dumitru și Stelian. A fost hirotonit preot pe seama parohie Brânceni, după care s-a transferat la parohia Buzescu și apoi la Sfânta Adormire din Alexandria.

S-a remarcat printr-o activitate intensă la parohiile unde a slujit, restaurând pictura la bisericile din Buzescu și „Sfânta Adormire” – Alexandria, drept pentru care a fost hirotesit iconom stavrofor.

Concomitent cu activitatea desfășurată la parohie a fost și secretar al Protoieriei Alexandria în două rânduri: 1975-1980 și 1994-1998.

Îmbrăcat, după rânduială, în toate veșmintele preoțești părintele Petre Mușat a fost depus în Biserica Sfinții Împărați din Alexandria, unde, după oficierea Sfintei Liturghii a avut loc slujba înmormântării, săvârșită de un sobor de preoți, în frunte cu părintele Militaru Iancu – Protoiereu de Alexandria.

Cu sfinții odihnește, Hristoase, sufletul adormitului robului tău, unde nu este durere, nici întristare, nici suspin, ci viață fără de sfârșit. Amin.





PREOTUL BADEA DUMITRU

Protoiereu, Pr. **Iancu Militaru**

După o călătorie pământească de peste 97 de ani și o slujire sacerdotală de aproape 55, Dumnezeu l-a chemat pe Părintele Badea Dumitru să se alăture cetei preotești care slujește în ceruri, împreună cu îngerii, sfinții și cu toate sufletele alese, orânduite în ceata dreptilor.

Născut la 3 octombrie 1914 în comuna Tătărăștii de Jos, județul Teleorman, din părinții Ion și Joița, în ziua de 3 decembrie 2011, părintele Dumitru s-a săvârșit din viața pământească, fiind îmbrăcat în odăjdii de Liturghie, pe care și le alesese cu oarecare timp mai înainte și a fost depus în mijlocul Bisericii Sfinții Împărați din Alexandria, la care a slujit 49 de ani.

Reținem din viața părintelui că după școala primară a urmat cursurile Seminarului Central din București (1933-1937) și Facultății de Teologie (1937-1941), apoi s-a căsătorit la 10 noiembrie 1941 cu tânăra Dănescu Ileana din Vitănești. Dumnezeu le-a binecuvântat familia cu 3 copii. La 8 noiembrie 1941 a fost hirotonit preot pe seama parohiei Frumoasa, după care în anul 1947 a fost transferat la parohia Sfinții Împărați din Alexandria, de unde a ieșit la pensie în anul 1996.

În perioada 1953-1954 a fost locțiitor de Protoiereu al Protoieriei Alexandria, când a fost hirotonit și iconom stravofofor, iar din anul 1954 și până în anul 1961 a fost Protoiereu de Alexandria.

A fost un bun liturghisitor, cu voce caldă și respect pentru rânduielile tipiconale, iubit și respectat de credincioși. S-a remarcat printr-o activitate intensă la parohie și protoierie.

Slujba înmormântării a fost săvârșită după oficierea Sfintei Liturghii de un sobor de preoți în frunte cu Părintele Iancu Militaru, Protoiereu de Alexandria.

Avem credința și nădejdea că Dumnezeu îl va rândui în ceruri, în ceata dreptilor – slujitori, răsplătindu-i astfel râvna îndelungată.

Veșnică să-i fie pomenirea! Amin.





PREOTUL GOLEȘTEANU IULIAN MIHAIL

Protoiereu, Pr. **Mircea Ionescu**

Părintele Iulian Mihail Goleșteanu s-a născut la 18 iulie 1923, în satul Gârdești, comuna Necșești, județul Teleorman.

Face școala primară în Gârdești, învățător fiindu-i Nicolae Goleșteanu, tatăl său, iar cursurile Seminarului Teologic le-a absolvit la Curtea de Argeș.

Se căsătorește, pe 20 octombrie 1943, cu Aneta Georgescu, originară din comuna Ciolănești Deal, județul Teleorman.

Este hirotonit preot pe 25 octombrie 1943 la Bălți, în Basarabia.

A absolvit Facultatea de Teologie a Universității Cuza Vodă din Iași, după care își ia Licența în Teologie Ortodoxă la 14 mai 1947.

În 1953, între 25 aprilie și 25 iunie urmează cursurile și susține examenul de definitivat în preoție la Institutul Teologic de grad universitar din București.

La 17 aprilie 1948 este numit preot paroh la parohia Burdea, comuna Căldăraru, raion Costești, regiunea Pitești, aparținând de Episcopia Râmnicului și Argeșului. Stă aici până în anul 1957, apoi se transferă preot paroh în comuna Cucuieți, raion Roșiorii de Vede, regiunea București unde slujește până în 1962.

În 1958 urmează cursuri de îndrumare misionară la Institutul Teologic din București.

În 1962 se transferă ca preot paroh la parohia Ciolănești Deal I, raion Roșiorii de Vede, regiunea București. În această perioadă a primit distincția de iconom-stavrofor, aceasta fiindu-i acordată de Preafericitul Părinte Patriarh Iustinian.

Se pensionează în toamna anului 1999, după 56 ani de preoție.

La 3 decembrie 2011 a mers la Domnul spre a-și lua plata ostanelilor sale, cele lucrate în calea mântuirii turmei celei cuvântătoare lui încredințate. Pe data de 5 decembrie 2011 a fost înmormântat în cimitirul parohiei în care

a slujit.

Însoțindu-l cu adierea rugăciunilor noastre, să-l petrecem pe părintele Iulian la limanul cel neînviforât al Împărăției celei neîmbătrânitoare.

Veșnică să-i fie pomenirea!





Tipărit la S.C. MAGIC PRINT S.R.L.
B-dul Republicii, nr. 45 B, Onești, jud. Bacău,
Telefon/Fax: 0234 319 810
E-mail: office@mgp.ro; www.mgp.ro

