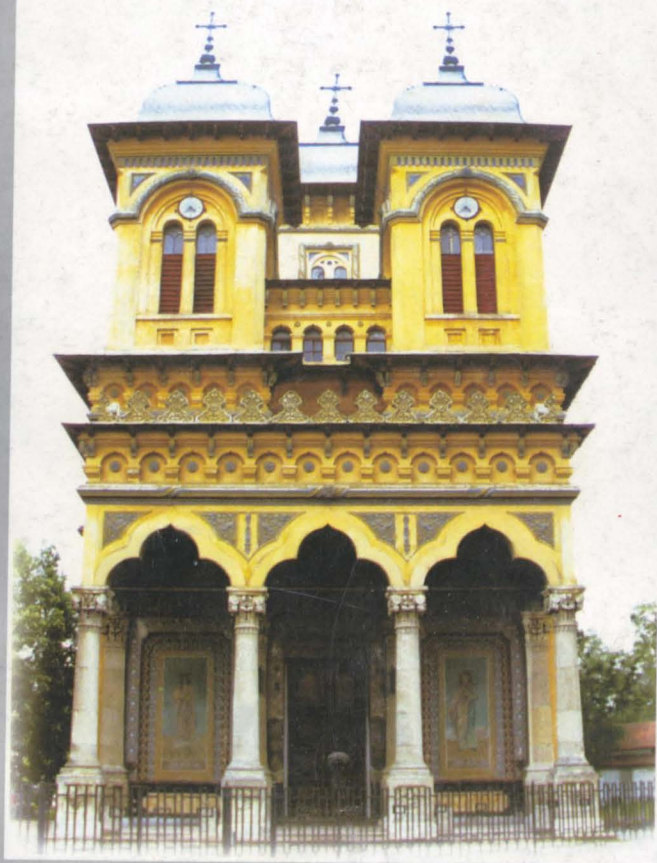




BISERICA ORTODOXĂ



REVISTA SFINTEI EPISCOPII A ALEXANDRIEI ȘI TELEORMANULUI
ANUL VIII, NR. 1 ianuarie - iunie 2006

BISERICA ORTODOXĂ

REVISTA SFINTEI EPISCOPII
A ALEXANDRIEI ȘI TELEORMANULUI



ANUL VIII, NR. 1
ianuarie - iunie 2006
EDITURA CARTEA ORTODOXĂ
ALEXANDRIA 2006



COMITETUL DE REDACȚIE

Președinte

Prea Sfințitul Părinte Episcop

† Galaction

Vicepreședinte

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

Redactor responsabil

P.C. Pr. Drăghici Adrian Petruș

consilier cultural



Tehnoredactare - Sorin Constantin

Copyright 2005 © Editura **CARTEA ORTODOXĂ**

- Toate drepturile rezervate -

ISSN 1582-1544

CUPRINS

PASTORALĂ LA ÎNVIEREA DOMNULUI 2006

† Galaction, Episcopul Alexandriei și Teleormanului	5
---	---

ARTICOLE ȘI STUDII

Sacralitatea euharistică în vremuri contemporane

Preot Asist. Univ. Dr. Gheorghe Ispas	12
--	----

Biserica romano-catolică și noile mișcări religioase. Perspective pastorale și misionare

Asist. drd. Radu Mureșan	21
---------------------------------------	----

CUVÂNTUL CARE ZIDEȘTE

Pneumatologia Sfântului Chiril al Alexandriei

Sîrbu Viorica	42
----------------------------	----

Ekstazul în mistica Sfintei Tereza de Avila

Marius Ciprian Dinu	130
----------------------------------	-----

Jihadul. Ideologie și tradiție

Alin Stângă	234
--------------------------	-----

PAGINI DE SPIRITUALITATE ORTODOXĂ

Doamne, învață-ne să ne rugăm!

Preot Eugen-Cătălin Păunescu317

VIAȚA BISERICESCĂ

Din agenda de lucru a Prea Sfințitului Episcop Galaction

Secretar eparhial, Arhid. Vasile Neacșu329

DIN VIAȚA EPARHIEI

Adunarea eparhială

Preot Adrian Drăghici342

*Alegeri pentru constituirea organelor deliberative și executive în
Episcopia Alexandriei și Teleormanului*

Consilier administrativ, Preot Ilie Coman345

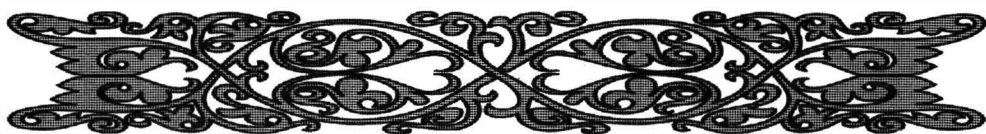
*Astăzi, 17 mai 2006, Prea Sfințitul Părinte Galaction, Episcopul
Alexandriei și Teleormanului, împlinește 53 ani*

Cancelaria Sfintei Episcopii347

*Cuvântul Prea Sfințitului Părinte Episcop Galaction rostit cu
ocazia „Zilele Luceafărului” la Concursul Național de Poezie
„Mihai Eminescu”*353

Festivalul-concurs „Te-Deum Laudamus”

Preot Emil Lazăr356



PASTORALĂ

† GALACTION

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

*IUBITULUI NOSTRU CLER, CINULUI MONAHAL
ȘI DREPTCREDINCIOȘILOR CREȘTINI
DIN ACEASTĂ DE DUMNEZEU PĂZITĂ EPISCOPIE,
HAR ȘI PACE DE LA DUMNEZEU TATĂL,
IAR DE LA NOI PĂRINTEASCĂ BINECUVÂNTARE*

„Căci dacă am fost altoiți pe El
prin asemănarea morții Lui, atunci vom
fi părtași și ai învierii Lui” (Romani VI,5).

Iubiții mei fii duhovnicești,

Hristos a Înviat!

Cei care am dorit să ne împărtășim cu Paștele dumnezeiesc, care nu începe din Egipt ci din Sion; care am ridicat din mijloc aluatul păcatului prin pocăință; care ne-am încins mijloacele noastre cu omorârea plăcerilor și ne-am împodobit picioarele cu încălțăminte opritoare de la toată calea cea rea, sprijinindu-ne pe toiagul credinței; care n-am râvnit la vrășmașii Crucii Stăpânului făcându-ne pânțele Dumnezeu (Stihoavna de vineri, întâia

săptămână din Post), ne-am învrednicit mai adevărat să vedem cu ochii inimilor luminați de credință (Luca XX, 36), cum răsare primăvara duhovnicească. Pentru că întunericul se duce și lumina cea adevărată începe să răsară (I Ioan II, 8) cum, de altfel spune și poetul: „Prin pomi e ciripit și cânt, / Văzduhu-i plin de-un roșu soare / Și sălciile-n albă floare. / E pace-n cer și pe pământ, / Răsuflul cald al primăverii / Adus-a zilele-nvierii.” (George Coșbuc – La Paști).

Pentru noi zilele Învierii aducătoare de lumina vieții izvorâtă din învierea cea din morți (Faptele Apostolilor XVI, 23), primăvara dulce a sensului existenței omenești răsar doar prin asceza ascultării de Dumnezeu, prin pocăință și prin credința în înviere. Urmând această cale orice jertfă ne aseamnă cu Hristos, în timp ce deșertarea de sine se preface în putere a învierii. Căci prin moartea lui Hristos a fost osândită moartea omului, iar prin prisosința harului și a darului dreptății (Romani V, 17) a împărățit viața.

Prin Învierea Sa, Hristos a pus început unei noi legi pentru om: tot ceea ce se găsește în afara noianului de plăceri ale simțurilor, tot ceea ce este de bună voie și potrivit poruncilor lui Dumnezeu și, prin urmare, nepăcătoș – acestea biruiesc moartea pe care omul a moștenit-o fără de voie prin căderea strămoșilor. De aceea atunci când pătimirile și moartea omului se aseamnă prin firea lor cu Patima și Moartea lui Hristos, ele sunt bine primite înaintea lui Dumnezeu și duc la osândirea morții și la înviere. Această lege duhovnicească a fost învederată în chip desăvârșit de Sfântul Apostol Pavel care zice: „Căci dacă am fost altoiți pe El prin asemănarea morții Lui, atunci vom fi părtași și ai învierii Lui” (Romani VI, 5).

Cu alte cuvinte, atunci când omul pătrunde prin Botez în Trupul lui Hristos și se luptă împotriva păcatului după poruncile lui Dumnezeu suferind întristări, pe nedrept, cu gândul la El (I Petru II, 19) moartea Sa se face osândă a morții și slobozire din ea „prin intrarea în pământul celor vii” (Sf. Maxim Mărturisitorul).

Astfel, moartea s-a făcut prin Hristos chemare a vieții, căci iubirea smerită s-a arătat mai puternică decât moartea și de aceea „vrășmașul cel din urmă care va fi nimicit este moartea” (I Corinteni XV, 26).

Iubiți fii ai Învierii,

Datorită învierii lui Hristos, Biserica „așteaptă învierea morților și viața veacului ce va să fie” iar Sfinții Părinți ne încredințează printr-un „nor de mărturie” de acest adevăr. Sufletul se va reuni cu trupul într-o nouă existență transfigurată. Aceasta este posibilă prin puterea lui Dumnezeu.

Iată ce spune scriitorul bisericesc Metodiu de Olimp († 311): „ce a prefigurat sărbătoarea corturilor? A prefigurat ridicarea cortului celui adevărat (a trupului, n.n.) care, din cauza călcării poruncii și a păcatului a căzut pradă stricăciunii; a prefigurat sărbătoarea cea mare a învierii trupurilor, momentul când trupurile noastre, făcute din pământ, vor învia în vederea nemuririi, când „oasele cele uscate” (Iezechil XXVII, 4) vor auzi glasul lui Dumnezeu și, așa cum spune profetul, vor fi aduse la locul lor alcătuind iarăși trupul, dar nu cu aceleași legături cu care era prins mai înainte, ci cu altele neprihănite și de nedelegate. Pentru că zice : „iață, vă voi da duh de viață și veți învia. Vă voi da vine, voi face să crească pe voi carne și vă voi acoperi cu piele” (Iezechil XXXVII, 5-6). La fel și Apostolul: „când va coborî Hristos cu un strigăt, ca strigătul Arhanghelului, mai întâi cei morți vor învia, apoi noi cei vii, adică aceste trupuri ale noastre” (I Tesaloniceni IV, 16). „Noi, cei vii” sunt sufletele care vor întâmpina pe cei morți care se ridică din pământ, pentru ca împreună cu aceștia, slăviți de Domnul, să serbăm sărbătoarea cea strălucită a Învierii. În locul acestor corturi vom primi corturile noastre cele veșnice (adică, trupurile), care nu vor mai muri, nici nu se vor mai descompune. Pentru că zice: „voi ridica cortul lui David, cel căzut și-i voi drege spărturile, ca în zilele de odinioară” (Amos IX, 11) – (Aglaofon sau Despre Înviere, XXI).

Astfel trupul din care a ieșit sufletul nu se întoarce în neființă, iar elementele sale, chiar risipite, spulberate și amestecate cu alte elemente din natură, nu sunt niște „rămășițe” oarecare. Sfântul Ioan Gură de Aur la rândul său, spune că: „moartea nimicește ceea ce este stricăcios în noi, nu și trupul” (Omilia la Psalmul XLVIII, 5).

Moartea, e drept, scoate sufletul din însoțirea sa cu trupul, însă legătura firească dintre ele se păstrează sub o anumită formă, și în orice caz stăruie deplin legătura lor ipostatică (personală). Nu putem spune deci, că odată cu moartea, din om nu mai rămâne decât sufletul, trupul sortit destrămării nemaiaivând nici o legătură cu el, ci pierind cu totul.

Sfântul Grigorie de Nyssa abordează și el această problemă, însă dintr-o altă perspectivă. El spune că sufletul recunoaște elementele trupului său chiar după împrăștierea lor, tot așa cum zugravul ține minte ce culori a amestecat ca să obțină o nuanță anume; păstorul își recunoaște oile sale chiar atunci când pasc împreună cu altele, iar cel căruia i s-au spart mai multe vase cunoaște ale căruia dintre ele sunt cioburile. Chiar și în moarte, sufletul își aduce aminte nu doar de trupul întreg, ci și de fiecare mădular al său și rămâne, într-un anume fel, prezent în fiecare dintre ele, oricât de descompus ar fi: „sufletul recunoaște însușirile firești ale elementelor trupului în care a trăit chiar și după ce acestea se despart unele de altele; chiar dacă firea ține elementele materiale despărțite, pe fiecare în altă parte, din pricina însușirilor deosebite ale fiecăruia, totuși sufletul se află în fiecare, ținându-se, prin puterea de cunoaștere, în elementele trupești care-i sunt proprii, stăruind în acestea până când se va face din nou unirea acelor elemente împrăștiate, în vederea unei reînnoiri a trupurilor descompuse. Și aceasta este, propriu zis, ceea ce noi numim înviere”. Tot atât de adevărat este că și trupul rămâne, într-un anume fel, prezent în suflet.

Astfel, Sfântul Grigorie de Nyssa scrie că: „după despărțirea de trup, se păstrează în suflet anumite semne care mărturisesc cum că noi am format înainte o unitate, un întreg. Aceasta ne-o dovedește parabola despre bogatul înimostiv și săracul Lazăr, în care vedem că, după ce trupurile au fost așezate în mormânt, sufletul a păstrat un oarecare semn trupesc prin care și Lazăr a fost recunoscut, și bogatul n-a rămas neștiut”. Este adevărat că, de-a lungul vieții pământești, trupul suferă felurite schimbări pricinuite, de pildă, de răniri, de boală, de înaintarea în vârstă, culminând cu cele din ceasul morții, când se desface în cele din care a fost făcut și se descompune; dar el posedă o formă (eidos) a sa, care nu se schimbă, iar această formă

stăruie în suflet ca o pecete pe care nici moartea nu o poate șterge. Forma acesta permite ca, la înviere, elementele despărțite să poată fi din nou adunate laolaltă pentru a se recompune trupul (În „Dialog despre suflet și înviere” și „Despre facerea omului” apud. J.C. Larchet, „Tradiția Ortodoxă despre viața de după moarte”, Ed. Sofia, Buc.2006, pp. 82-83).

Iubiții Noștri fii duhovnicești

În lumina celor arătate, mult folositoare și mângâietoare este rugăciunea Sfintei Macrina, sora Sfinților Grigorie de Nyssa și Vasilie cel Mare, de pe patul de moarte: „Tu, Doamne, doar pentru o vreme odihnești trupurile noastre cu somnul morții, și iarăși ne deștepți pe noi cu trâmbița cea de pe urmă (I Corinteni XV, 52). Tu dai țărâni ca pe un zălog trupul de lut pe care cu mâna Ta l-ai plămădit și aduci la viață iarăși pe cel dat țărâni și, în dar, schimbi în nestricăciune trupul nostru cel putrezitor și groaznic la vedere... Tu ne-ai deschis nouă calea spre înviere și zdrobind porțile iadului ai surpat pe cel ce are stăpânirea morții, adică pe diavolul” (Viața Sfintei Macrina, XIV).

Așadar, Învierea Domnului este pentru noi „curmarea stricăciunii care ne roade, sămânța noii vieți prealuminate și zorii veșnicei slave ce va să vină” (Sfântul Teofan Zăvorâtul). Tocmai de aceea izbăvirea prin cruce și Înviere trebuie să fie apropiată (însușită) integral în experiența personală de către fiecare credincios în parte.

Experiența Învierii trebuie să structureze istoria credinței personale și ecleziale. Acest lucru este posibil și practicabil pe calea personală și sacramentală. În dimineața Paștilor nu este vorba de o înviere morală, inventată de ucenici și femeile mironosițe ca să explice lipsa corpului din mormântul gol, ci de o „trecere” existențială.

În Biserica primelor secole, botezul adulților (după o perioadă de pregătire) se săvârșea în noaptea Paștilor, tocmai pentru a fi concomitent cu moartea și învierea lui Hristos în Ierusalim. De aceea la Sfânta Liturghie se

cântă „Câți în Hristos v-ați botezat, în Hristos v-ați și-mbrăcat. Aliluia!” De aceea, lumânarea purtată în mâini la Înviere amintește și de lumânarea primită la Botez, care este garanția trecerii de la întuneric la lumină. Iisus n-a fost reținut în iad; trupul Său, pus sub obroc, este acum înviat.

După Sfântul Evanghelist Ioan, Iisus a fost răstignit pe cruce în timp ce la templu se sacrifică mielul pascal. Dar Iisus nu mănâncă cu ucenicii Paștele iudaic, deoarece El Însuși era Paștile. De aceea, pâinea care se frânge și potirul care se binecuvintează de preot la Sfânta Liturghie, în numele lui Hristos, este însăși comuniunea cu Trupul și Sângele lui Hristos răstignit și înviat. Experiența învierii este actualizată, transparentă, în celebrarea Sfintei Euharistii: „Euharistia este Trupul Mântuitorului nostru Iisus Hristos, Trupul care a pățimit pentru păcatele noastre și pe care Tatăl l-a înviat” (Sf. Igonatie Martirul, către Smirneni, 7,1). Domnul Slavei vine și rămâne în mijlocul nostru prin celebrarea Sfintei Euharistii, prin care comunitatea creștină Îi aduce laudă de mulțumire.

Experiența învierii se face în orice act de dezlegare, de convertire, de ieșire din tot ceea ce ține libertatea omului înrobătă și dependentă. Sfântul Apostol Pavel vorbește de două robii sau aserviri: față de Lege și față de stihiiile lumii (Galateni IV, 3-10). Creștinii nu mai sunt robi, ci liberi, căci au dobândit libertatea prin înfierea lor de către Iisus Hristos. Bucuria Învierii o simte cel dezlegat de suferință, cel liberat de închisoare, cel străin, care este primit în familie, cel înfometat care este hrănit. Cel mai frumos imn de iubire din lume este acela din noaptea Învierii: „Să numim frați chiar și pe cei ce ne urăsc. Să iertăm toate pentru Înviere”.

Experiența Paștilor o fac cei care anunță altora vestea Învierii. Îngerul spune Maicii Domnului și femeilor mironosițe care veniseră la mormânt: „Alergați și vestiți lumii că Domnul a înviat după ce a dat morții moarte”. Este vestea păcii și a reconcilierii, mai întâi între creștinii dintre iudei și pelerinii veniți la Ierusalim. Din cauza aceasta, Crucea fost întotdeauna un scandal, a deranjat lumea opacă și insensibilă la nevoia oamenilor de a fi împreună și de a se iubi. Schimbarea lumii începe cu revoluția spirituală cuprinsă în acest imn: „să zicem fraților și celor ce ne urăsc pe noi”.

Experiența Învierii o vom face la a doua venire a lui Hristos, Mielul biruitor, când toți vor învia din morți cu trupul. El este nădejdea și garanția învierii noastre. Ce văd femeile și Apostolii în dimineața Învierii: pe Hristos strălucind într-o lumină care orbește, pe Domnul Slavei (I Corinteni II, 8), aceasta va constitui bucuria veșnică gătită celor drepti (Cf.Pr.Prof.Dr. I. Bria, „Spre plinirea Evangheliei”, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2002, pp. 48-49).

Și în acest an al milei Domnului, în care se împlinesc zece Învieri, după tot atâtea răstigniri ca Episcop al acestei de Dumnezeu păzite Eparhii, se cuvine să încredințăm pământului sămânța – fie a cuvântului, fie cea obișnuită – miracolul morții și Învierii. Suntem convinși că taina pământului – fie cel duhovnicesc, fie cel real – este aceea care primește puțin și dă înapoi „rod însutit”, când se lucrează „spre tămăduirea sufletului și a trupului și spre viața de veci”.

Sărbătoarea Învierii Domnului să ne încălzească inimile, să ne lumineze mințile și să ne binecuvinteze viața tuturor cu darurile ei cele bogate și în acest an și în toată vremea vieții noastre.

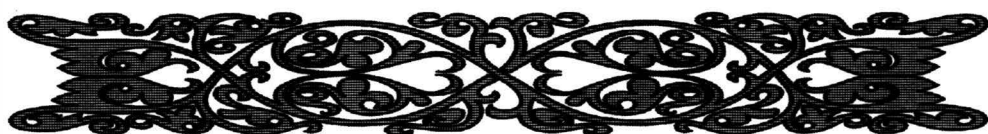
Prin acest cuvânt de suflet vă îmbrățișez părintește pe toți, în această zi mare, împărtășindu-vă odată cu binecuvântarea arhierească, vestea pe care vă îndemn să o transmiteți cu credință mai departe că: „Hristos a Înviat”.

Al vostru către Domnul Cel Înviat rugător,

† GALA TION

Episcopul Alexandriei și Teleormanului





ARTICOLE ȘI STUDII

SACRALITATE EUHARISTICĂ ÎN VREMURI CONTEMPORANE

Pr. Asist. Dr. Gheorghe Ispas

Cultul ortodox actualizează și permanentizează relatarea biblică legată de viața Mântuitorului Iisus Hristos. Relatarea biblică și istorică a Mântuitorului este, în fapt, realitatea cultică, euharistică a Sa, iar Taina Sfintei Euharistii este o „capodoperă a iubirii, a milei și a atotputerniciei divine”¹. Centrul cultului liturgic al Bisericii este eminamente recunoscut ca fiind Euharistia. „Trupul istoric al lui Iisus, așa cum a trăit, a murit și a înviat, cum strălucește preamărit la dreapta Tatălui, se găsește în mod real pe Sfânta Masă și se oferă credincioșilor ca Cina cea de Taină”².

Memorialul euharistic redă întreaga iconomie a mântuirii neamului omenesc, mergând chiar dincolo de Întrupare. Sensul Euharistiei este unul

1. Diac. Nicolae I. POPOVICIU (viitor Episcop al Oradiei), *Epicleza euharistică*, teză de doctorat, Editura Librăriei Arhidiecezane, Sibiu, 1933, p. 1.

2. Panayotis NELLAS, *Omul - animal îndumnezeit*, Editura Deisis, Sibiu, 1994, p. 93. Deși este o expresie care poate fi primită cu rezerve sau chiar „șochează” teologic, traducătorul lucrării respectiv, Diac. Dr. Ioan I. ICĂ jr., în ediția a II-a, Sibiu, 1999, p. 55-58, prezintă lămuriri, note și comentarii asupra provocatoarei sintagme patristice „omul – animal îndumnezeit”.

totalizator, deoarece întreaga istorie trecută, prezentă și viitoare este în ea³. Euharistia ne reamintește de creația lumii, de cădere, de sfâșietoarea căutare a lui Dumnezeu, de Întruparea Domnului, de patimile, moartea și Învierea Sa, de sfânta Sa Înălțare și de focul pogorător și întemeietor al Duhului. Recapitulând întreaga istorie, Euharistia se deschide totodată spre eshaton, făcându-ne din fii vremelnici ai istoriei, fii nemuritori ai împărăției veșnice deja începute. Eshatologia este gustată în Euharistie, iar Euharistia arvunește plinătatea împărăției ce va să vină. După Nicolae Cabasila, „vremea aceasta (a Euharistiei) înseamnă vremea aceea (a Iconomieii), prin această Sfântă Taină noi fiind contemporani evenimentelor trecute și viitoare din istoria sfântă a mântuirii. Prin ea, veșnicia se manifestă și activează în realitatea cotidiană”⁴.

Ca participanți la această Taină, ieșim din ciclicitatea amețitoare a istoriei și suntem introduși în prezentul continuu al veșniciei, deoarece Hristos este același, ieri, astăzi și în veci.

Scriptura și Cultul se întâlnesc în conținutul și finalitatea edificatoare a lor, căci scopul revelației divine unitare a Scripturii și a Cultului este îndumnezeirea omului în Hristos, hristificarea lui: „Hristos al Evangheliei și Hristos al Euharistiei sunt Unul și același Hristos, Dumnezeu, Omul, Iisus Hristos”⁵.

Liturghia își are începutul în Evanghelie, iar Evanghelia își continuă dinamica transfiguratoare în Liturghie. Împărăția anunțată la începutul Liturghiei este aceeași cu împărăția a cărei dimineață este vestită de „îngerul Domnului” prin cuvintele: „pocăiți-vă că s-a apropiat împărăția cerurilor”

3. Cf. Boris BOBRINSKOY, *L'Eucharistie*, Jean HEITZ, Paul JELUAN, *Intercommunion. Des Chretiens s'interrogent - Eucharistie - Eglise - Unité*, Channe, 1969, p. 29.

4. Apud Panayotis NELLAS, *op. cit.*, p. 92.

5. Pr. Lect. Dumitru RADU, *Caracterul eclesiologic al Sfintelor Taine și problema intercomuniunii*, teză de doctorat, în „Ortodoxia”, anul XXX (1978), nr. 1-2, p. 20.

(Matei III, 2). Liturghia Cuvântului și Liturghia euharistică sau Liturghia catehumenilor și a credincioșilor continuă cultic unitatea interioară dintre Cuvânt și Taină. Cina pregătită pentru noi în cadrul Sfintei Liturghii este atât a Cuvântului lui Dumnezeu, cât și a Trupului Domnului. După slăvita Sa Înviere, Mântuitorul, mergând spre Emaus cu ucenicii Săi, le-a explicat Scripturile, apoi, la masă, „a luat pâinea, a binecuvântat-o, a frânt-o și le-a dat-o” (Luca XXIV, 13-35).

Împărtășirea cu Cuvântul este indispensabilă, deci, împărtășirii cu Trupul, deoarece prin auzirea cuvântului ia naștere în noi „crezul” ca prolog al Tainei. Fără afirmarea credinței nu este cu puțință participarea la Tainele Bisericii în iconomia Liturghiei; crezul niceo-constantinopolitan precede cuminecarea cu Trupul și Sângele Domnului, iar înainte de împărtășirea propriu-zisă, rostim o altă mărturisire: „Cred, Doamne, și mărturisesc că Tu ești cu adevărat Hristos, Fiul lui Dumnezeu Celui viu, Care ai venit în lume...”⁶. Crezul este împărtășirea cu Cuvântul în vederea împărtășirii cu Trupul.

Diferit de Apus, unde Cuvântul și Taina sunt concepute separat, Răsăritul creștin n-a lipsit niciodată Taina de conținutul ei evanghelic.

„Toată slujirea este construită pe o bază biblică și, de aceea, necunoașterea Scripturii duce la necunoașterea slujirii divine, duce la ruperea evlaviei liturgice de sensul cel adevărat al *legii rugăciunii* – al *lex orandi*...”⁷.

Relația dintre Cuvânt și Taină este una de tip perihoretic: Cuvântul este în Taină, dar și Taina este în Cuvânt⁸. Cuvântul „crește și se întărește cu Duhul” în Taină, iar Taina nu poate fi împărtășită decât celui ce crede și dă mărturie despre Cuvântul.

6. *Liturghier*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2000, p. 176.

7. Cf. Pr. Prof. Dr. Dumitru STĂNILOAE, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia ortodoxă*, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1986, pp. 102-103.

8. Alexandre SCHMEMANN, *Euharistia - Taina Împărăției*, traducere de Pr. Boris RĂDULEANU, Editura Anastasia, București, 1999, p. 72.

Cuvântul este desăvârșit în Taină, „consideră Taina ca fiind împlinirea Sa, căci în taină Hristos Cuvântul devine viața noastră”⁹. În același timp însă, sufletul, forma sau puterea formatoare a Tainei este Cuvântul, care imprimă și scoate în relief sensul ei¹⁰.

Împreună-locuirea în Duhul a Tainei și a Cuvântului constituie apoi temelia Bisericii creștine, deoarece, la Ierusalim, prin pogorârea Duhului Sfânt, prin cuvântul rostit de Sfântul Apostol Petru și prin Botez, s-a înființat prima comunitate creștină. Unitatea lăuntrică și ontologică – am putea spune – între Cuvânt și Taină, se extinde și crește în sinaxa liturgică. Împreună locuind, Cuvântul și Taina trag comunitatea liturgică spre împreună locuire cu Hristos cel înviat. Liturgia catehumenilor sau a Cuvântului și Liturgia credincioșilor sau Euharistică, sunt, așadar, în lumina celor spuse mai sus, într-o relație de interdependență, de întrepătrundere, fără a uita că Liturgia Euharistică realizează plenar, prin împărtășirea cu Trupul și Sângele lui Hristos, împreună-locuire în împărăția lui Dumnezeu.

Dar împărtășirea cu Hristos, în Taina Euharistiei constituie culmea „părtășiei la firea dumnezeiască” (II Petru I, 4), deoarece, dincolo de ea, „nu mai este loc unde să pășim”¹¹. Ea nu exclude însă alte moduri de prezență și lucrare a lui Hristos în Liturgie.

Sfintele Taine continuă și desăvârșesc marile evenimente biblice, dar începutul trebuie căutat în Scripturi. Biserica, asistată de Duhul Sfânt, a „cules tainele din pomul sfânt al Bibliei, ca fructe coapte și pline de gingășie și ne oferă să bem băutură și să mâncăm mâncarea Cuvântului și să trăim realitatea cea mai cutremurătoare: venirea lui Hristos”¹².

9. *Ibidem*, p. 74.

10. Pr. Prof. Dr. Dumitru STĂNILOAE, *op. cit.*, pp. 101-102.

11. Nicolae CABASILĂ, *Despre viața în Hristos*, traducere de Pr. Teodor BODOGAE, Editura institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1989, p. 193.

12. Paul EVDOCHIMOV, *Rugul aprins*, Editura Mitropoliei Banatului, Timișoara, 1994, p. 64.

Către aceste valori sacramental-liturgice este îndreptat orice credincios al Bisericii, ce se dorește a fi mădular viu al acestui trup tainic (Biserica), al cărui cap este Hristos – Dumnezeu, într-o vreme în care Biserica este confruntată cu un spirit și proces de secularizare ce-și îndreaptă atenția către creație, așezând pe om în locul Creatorului.

Omenirea atinge o criză spirituală fără precedent, uitând că „centrul de gravitate al Bisericii, al omului și al întregii creații se află în Sfânta Treime ca izvor de sfințire și viață veșnică pentru cei ce cred în Hristos”¹³.

Iar izvorul viu și nesecat la care suntem invitați cu stăruință de Bunul Dumnezeu este Liturghia creștinătății noastre ortodoxe, îmbogățită succesiv prin „creația colectivă și anonimă a pietății poporului și a liturghisitorilor, nu impusă prin ordine papale sau decrete sinodale, ci generalizată cu încetul prin acceptarea și îmbrățișarea ei benevolă de către toate popoarele ortodoxe, pentru frumusețea, profunzimea și valoarea ei”¹⁴.

Asistăm acum la un proces complex de globalizare, bazat pe mondializare simțită în toate aspectele vieții: social, politic, cultural și chiar religios. Se destructurează state, culturi tradiționale, economii naționale etc., dorindu-se a se forma structuri sau societăți transnaționale, ce vor fi controlate doar de o minoritate suprapolitică și o elită economică.

În societatea contemporană întâlnim oameni dezbrinați lăuntric, care nu conștientizează relația lor cu Dumnezeu, cu semenii, cu ei înșiși. Cerințele lor religioase sunt „satisfăcute mecanic, prin obișnuințe de familie sau uzanțe sociale, cărora ei nu le adaugă nimic care să însemne un fior sufletesc, o cutremurare lăuntrică, o aderență cerebrală”¹⁵.

Într-o asemenea situație, globalizarea ideologică încearcă să se

13. Pr. Prof. Dr. Dumitru POPESCU, *Cuvânt înainte* la lucrarea Pr. Prof. Dr. Ene BRANIȘTE, *Participarea la Liturghie*, Editura România Creștină, București, 1999, p. 10.

14. Pr. Prof. Dr. Ene BRANIȘTE, *Participarea la Liturghie*, p. 37.

15. Ioan GH. SAVIN, *Iconoclaști și apostatați contemporani*, Editura Anastasia, București, 1995, p. 123.

substituie unității în Hristos, universalității creștine și lovește puternic în demnitatea *persoanei* umane afirmate de creștinism: „În timp ce pare că-i unește pe oameni în exterior sau favorizează apropierea reciprocă a acestora, că elimină barierele despărțitoare dintre ei și facilitează comunicarea, în realitate ea duce la transformarea popoarelor în **mase de indivizi**, la **nivelarea culturilor**, la **amestecul** (sincretism) **religiilor**, la **omogenizarea înfățișării și comportamentului oamenilor... la anihilarea omului ca Persoană.**”¹⁶

Universalitatea creștină, însă, se construiește diametral opus la nivel personal, cât și la nivelul comuniunii, pornind dinăuntrul omului, înălțându-l spre Dumnezeu, spre Împărăția Sa, pe care o „invocăm” să vină. Și, într-adevăr, această legătură lăuntrică a omului cu Dumnezeu culminează cu unirea în chip tainic prin Euharistie, prin Liturghie, un „bun prețios deja dat, existent, care trebuie numai reînviat și revalorificat”¹⁷, evidențiind faptul că e de datoria Bisericii să se implice în spiritualizarea societății, având conștiința că „un viitor fără Biserică e un viitor fără viitor”¹⁸.

16. Georgios MANTZARIDIS, *Globalizare și universalitate*, trad. de Pr. Prof. Dr. Vasile RĂDUCĂ, Editura Bizantină, București, 2002, p. 6.

17. Pr. Prof. Dr. Ene BRANIȘTE, *op. cit.*, p. 38.

18. Î.P.S. ANTONIE PLĂMĂDEALĂ, *Biserica în mers*, vol. I, Tiparul Tipografiei Eparhiale Sibiu, 1999, p. 228.

BIBLIOGRAFIE

Cărți de cult

➤ *Liturghier*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2000.

Cărți, studii, articole

➤ BOBRINSKOY, Boris, *L'Eucharistie*, Jean HEITZ, Paul JELUAN, *Intercommunion. Des Chretiens s'interrogent - Eucharistie - Eglise - Unité*, Channe, 1969.

➤ BRANIȘTE, Pr. Prof. Dr. Ene, *Participarea la Liturghie*, în colecția „Clasici ai teologiei românești”, vol. III, Editura România Creștină, București, 1999 (preluare a lucrării autorului din 1949).

➤ CABASILA, Nicolae, *Despre viața în Hristos*, traducere de Dr. Teodor BODOGAE, Tipografia Arhidiecezană, Sibiu, 1943 și Editura institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1989 și 2001.

➤ EVDOCHIMOV, Paul, *Rugul aprins*, Editura Mitropoliei Banatului, Timișoara, 1994.

➤ MANTZARIDIS, Georgios, *Globalizare și universalitate*, traducere de Pr. Prof. Dr. Vasile Răducă, Editura Bizantină, București, 2002.

➤ NELLAS, Panayotis, *Omul - animal îndumnezeit*, Editura Deisis, Sibiu, 1994, ediția a II-a, 1999.

➤ PLĂMĂDEALĂ, Î. P. S. Dr. ANTONIE, *Mitropolitul Ardealului, Biserica în mers*, vol. I, Tiparul Tipografiei Eparhiale, Sibiu, 1999.

➤ POPOVICIU, I. Nicolae, *Epicleza Euharistică*, Editura Librăriei Arhidiecezane, Sibiu, 1933.

➤ RADU, Pr. Lect. Dumitru, *Caracterul eclesiologic al Sfintelor Taine*

și problema intercomuniunii, teză de doctorat, în „Ortodoxia”, anul XXX (1978), nr. 1-2.

➤ SAVIN, Ioan Gh, *Iconoclaști și apostăți contemporani*, Editura Anastasia, București, 1995.

➤ SCHMEMANN, Alexandre, *Euharistia - Taina Împărăției*, traducere de Pr. Boris RĂDULEANU, Editura Anastasia, București, 1999.

➤ STĂNILOAE, Pr. Prof. Dr. Dumitru *Spiritualitate și comuniune în Liturgia ortodoxă*, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1986.

La caractère sacré de l'Eucharistie aujourd'hui

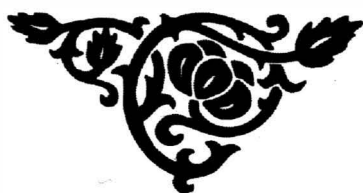
Centre du culte liturgique de l'Église, l'Eucharistie a un sens totalisant, toute l'histoire passée, présente et future du salut de l'humanité y étant comprise. L'Eucharistie s'ouvre sur l'eschaton, en nous transformant en pèlerins sur cette terre et fils immortels du Royaume. Participants à ce sacrement, nous sommes introduits dans le présent continu de l'éternité, Christ étant le même hier, aujourd'hui et pour toujours.

La Liturgie trouve ses origines dans l'Évangile et l'Évangile continue sa dynamique transfiguratrice dans la Liturgie. La Cène préparée pour nous pendant la Sainte Liturgie est celle de la Parole de Dieu et du Corps du Seigneur. La communion de la Parole est indispensable à la communion au corps du Christ, car la parole suscite en nous le “credo”, prologue du sacrement. Mais, la participation aux saints sacrements, à l'économie de la Liturgie, est impossible sans l'affirmation de la fois. Le Credo est la communion de la Parole, précurseur de la communion au corps du Christ.

La communion au corps du Christ dans l'Eucharistie est le sommet de la “communion avec la nature divine” (2 P 1, 4), car au-delà de la communion “il n'y a plus de lieu où aller”.

De nos jours, lorsque l'Église est confrontée à un esprit et à un processus de sécularisation et que l'humanité soit atteinte par une crise spirituelle sans précédent, tout fidèle se penche sur ces valeurs sacramentelles. Dans ce

processus de mondialisation, ressenti dans tous les aspects de la vie (social, politique, culturel et même religieux), la globalisation idéologique se substitue à l'universalité chrétienne et porte préjudice à l'être humain, à sa *personne* affirmée par le christianisme. L'universalité chrétienne, par rapport à la globalisation, se réalise différemment au niveau personnel et au niveau de la communion, ayant comme point de départ l'âme humaine pour l'élever vers Dieu, vers le Royaume divin. Cette liaison profonde entre l'homme et Dieu atteint le point culminant dans l'union mystique de l'Eucharistie, de la Liturgie. Dans ces conditions, l'Église a le devoir de s'impliquer dans la spiritualisation de la société, car "un avenir sans Église, est un avenir sans avenir".





**BISERICA ROMANO-CATOLICĂ
ȘI NOILE MIȘCĂRI RELIGIOASE.
PERSPECTIVE PASTORALE ȘI MISIONARE**

Asist. drd. Radu MUREȘAN
Observatoire des Religions en Suisse
Université de Lausanne

Începând cu anii 1960, Biserica Romano-Catolică a fost asaltată de un val de alternative religioase, cunoscute apoi sub numele generic de *noi mișcări religioase* (NMR)¹. Succesul acestora a fost privit în strânsă legătură

1. Sintagma *noi mișcări religioase* (NMR) este preferată în sociologie, deoarece este considerată neutră în raport cu termenul de „sectă” sau cu cel de „cult”. Majoritatea cercetătorilor înțeleg prin noile mișcări religioase doar grupurile apărute după anii 1960 (pentru această opinie pledează James A. Beckford, *Cult Controversis. The Societal Response to the New Religious Movements*, London, 1985, precum și studiile apărute în culegerea *New Religious Movements and the Churches*, Alan Brocway and Paul Rajashekar (ed), Amsterdam, 1986). În unele cazuri, denumirea este chiar restrictivă, referindu-se numai la grupurile care se află

cu fenomenul secularizării care marcase societatea occidentală în perioada postbelică. Teoria unui important sociolog contemporan, Rodney Stark, este că secularizarea într-un segment al societății produce în mod paradoxal o intensificare a religiosului în alt segment. Acest lucru se vede atât la nivelul Bisericilor tradiționale, care încurajează curente sau grupurile de reînnoire din interior pentru a redeștepta credința, dar și la nivelul formării unor noi tradiții religioase, atât în mediul protestant, cât și în cel catolic².

în afara creștinismului, din cauza provenienței exotice, a noului stil de viață și a gradului de angajament. Există însă și părerea că nu trebuie limitată doar la grupurile cu adevărat noi, ci trebuie luate în considerare inclusiv acele grupuri care au apărut înainte de anii 1960, sau chiar în secolul al XIX-lea, dar a căror creștere a rămas nesemnificativă până la acea dată (este vorba de toate mișcările neo-protestante, de grupurile para-religioase care utilizează tehnici orientale, în fine, grupurile legate de curentul de reînnoire harismatică din Biserica Romano-Catolică (Francoise Champion, „*Nouveau mouvements religieux*” et sectes, Martin Cohen, *Sectes et démocratie*, Editions du Seuil, 1999 pp. 59-86). Cu alte cuvinte, sintagma *noi mișcări religioase* poate fi aplicată la anumite grupuri, pentru a arăta nu faptul că acestea sunt noi, ci că *impactul lor este nou* într-o societate, la un anumit moment dat (A.E. Ahlstrom, *From Sinai to the Golden Gate: the Liberation of Religion in the Occident*, în J. Needleman and G. Baker (ed.), *Understanding the New Religions*, New York, 1978). Denumirea de *noi mișcări religioase* este echivocă din mai multe puncte de vedere și studiile pe această temă arată că nu este deloc ușor să se identifice un element unificator în această categorie extrem de diversificată. (A se vedea Jean François Mayer, *La naissance des nouvelles religions*, Genève, 2004; vezi Introducerea).

2. Teoria secularizării a fost lansată de **Peter Berger** (*The Social Reality of Religion*, London, 1969, p.154-171). După el, Bisericile tradiționale au pierdut progresiv poziția lor hegemonică și nu mai pot furniza societății în ansamblul ei o ideologie general acceptată. La aceasta se alătură bulversarea structurilor familiale și criza în general a valorilor occidentale. În aceste condiții, câmpul religios se remodelează în consecință și devine un teren prielnic pentru proliferarea sectelor, care pretind să ofere soluții la toate problemele. Această teorie a fost preluată și dezvoltată de David Martin în *The Dilemma of Contemporary Religion*, Oxford,

Prezența unor noi forme de religiozitate a fost privită inițial de Biserica Romano-Catolică în spiritul deciziilor formulate la Conciliul II Vatican. Cu acest prilej, nu se ignorase realitatea noilor mișcări religioase și necesitatea inițierii unui dialog cu ele, dar s-a pus un accent mai mare pe dialogul cu celelalte religii creștine și necreștine³. În general, se considera că „succesul

1978 și de Bryan Wilson, care abordează în numeroase studii problema succesului sectelor actuale pe fondul fenomenului secularizării (*Religion in Secular Society. A Sociological Comment*, London, 1966; *The Social Impact of the New Religious Movements*, New York, 1981; *The Social Dimension of the Sectarianism. Sects and New Religious Movements in Contemporary Society*, Oxford, 1990). Rodney Stark accentuează la rândul său faptul că noile mișcări religioase apar constant indiferent de contextul cultural, dar faptul de a reuși infiltrarea în societate depinde de vigoarea organizațiilor religioase tradiționale. Când noile credințe sunt mai bine adaptate „cererii de piață”, adică nevoilor materiale și spirituale ale credincioșilor, vechile religii sunt eclipsate (*The Future of Religion. Secularisation, Revival and Cult Formation*, University of California, 1985, p. 3).

3. *The Documents of Vatican II. All Sixteen Official Texts Promulgated by the Ecumenical Council (1863-1965)*, translated from the latin, New York, 1966. Un punct important în acest sens îl constituie enciclica *Ecclesiam Suam*, 1964 (text în „The Pope speaks”, 10 (1964), pp. 253-292), care vedea umanitatea împărțită în trei cercuri concentrice, Biserica dorind să intre în dialog cu ele: cercul exterior cuprindea necredincioșii, cercul al doilea pe cei care îl cinsteau pe Dumnezeu (Islam, Iudaism, marile religii afro-asiatice), iar cercul din interior era format din creștini. Motivația dialogului este dragostea papei pentru toți, dragoste ce izvorăște din iubirea divină. Dialogul este început de fapt de Dumnezeu, iar Biserica trebuie să-l continue, ea trebuie să comunice mesajul său pentru lume, respectând integritatea și libertatea acestor religii. A se vedea, de asemenea, enciclica *Lumen Gentium (Il dialogo interreligioso nel magisterio pontificio (documenti 1963-1993))*, a cura di Francesco Gioia, Vatican, 1994 (143) p. 18-22, în special *Ad Gentes*, p. 27-38), unde se vorbește despre validitatea și necesitatea activității misionare, despre activitatea misionară în viața și istoria umanității, despre caracterul eshatologic al activității misionare. A se vedea și *Vatican II. Pour construire l'Eglise nouvelle. Normes d'application du Concile Vatican II*, Editions du Cerf, 1967, un îndrumar

acestor grupuri era o mărturie a transformărilor din societatea contemporană” și că, prin urmare, era de datoria instituțiilor publice să reglementeze această problemă.

Noile mișcări religioase (NMR) nu au constituit un obiect de preocupare pastorală pentru Vatican, decât după anii 1980, când s-a impus necesitatea înțelegerii fenomenului sectar în dimensiunea sa *efectiv spirituală*, a utilizării unei atitudinii prudente în abordarea acestuia și a stabilirii unor criterii de discernământ în atitudinea față de ele. Munca de abordare empirică a fenomenului, în încercarea de a înțelege cauzele sale profunde, a fost începută de **Monseniorul Jean Vernet**, autorul a numeroase lucrări despre secte și noi mișcări religioase⁴. Importanța demersului său constă într-o abordare echilibrată, care reunește ancheta psihologică și cea sociologică cu reflecția pastorală. În scrierile sale, se stabilește o legătură între așteptările și nevoile spirituale apărute în Biserica Romano-Catolică în ultimii ani și ofertele noilor grupuri desemnate ca secte, apoi pledează pentru necesitatea adaptării discursului Bisericii Romano-Catolice la pluralismul religios contemporan.

Plecând de la studiile sale de pionierat, Vaticanul a adoptat o serie de documente al căror scop era în primul rând înțelegerea fenomenului, dar și

pentru executarea a ceea ce conciliul Vatican II a promulgat privitor la ecumenism (*Acta Apostolicae sedis*, 1967, pp. 151-159). S-a hotărât cu acest prilej ca în fiecare diocază să se înființeze comisii ecumenice, care să pună în aplicare deciziile luate la conciliul Vatican II privitoare la ecumenism (să favorizeze ecumenismul spiritual, să promoveze înțelegerea mutuală, să organizeze colocvii și dialoguri, să promoveze o mărturisire comună a credinței creștine *cu frații separați*, etc.).

4. Monseniorul Jean Vernet (decedat la 16 septembrie 2001) a fost delegatul episcopatului francez pentru chestiuni privind sectele și noile mișcări religioase. Ulterior, a fost secretarul Serviciului Național „Pastorală, Secte, Noi credințe”, sub direcția Diocezei de Arras. A devenit apoi directorul național al catehumenatului în Franța, coordonator al catehumenatului european și Vicar episcopal de Montauban în 1971. Doctor în teologie, licențiat în filosofie și drept canonic, Monseniorul Jean Vernet a fost recunoscut la nivel internațional ca „vocea Vaticanului în chestiunea sectelor”.

schitărea unei strategii misionare. Studiul de față își propune să prezinte câteva din principalele probleme abordate în cele mai semnificative documente romane. Primul în ordine cronologică este „**Fenomenul sectelor sau noile mișcări religioase. O provocare pastorală**”, un raport prezentat în 1986⁵, în urma colaborării dintre *Secretariatul pentru unitatea creștinilor*, *Secretariatul pentru ne-creștini*, *Secretariatul pentru non-credincioși* și *Consiliul pontifical pentru cultură*⁶. Apoi, documentele prezentate cu ocazia **Consistoriului extraordinar al cardinalilor**, care s-a ținut la Vatican în aprilie 1991 pe tema „Vestea lui Iisus Hristos, față în față cu sfidarea sectelor”⁷ și *Documentul asupra interpretării Bibliei în Biserică*, adoptat de *Comisia pontificală biblică* în 1993, care urmărea să contracareze succesul

5. *Le phénomène des sectes ou nouveaux mouvements religieux. Défi pastoral*, în Jean Vernet, *Les sectes et l'Eglise Catholique*, Paris, 1986, p. 9-40. Încă din 1984, *Secretariatul pentru Unitatea Creștinilor* luase inițiativa de a trimite Conferințelor Episcopale Catolice un chestionar care conținea întrebări specifice referitoare la acest subiect. Pe baza documentației primite din partea diocezelor și a altor studii și articole primite de la nivel local, Vaticanul a realizat documentul susmenționat, în care încerca să explice pe de o parte proliferarea acestor mișcări, iar pe de alta să sugereze posibilele abordări pastorale.

6. Instituțiile Vaticanului care se ocupă și de fenomenul noilor mișcări religioase sunt: **Secretariatul pentru unitatea creștinilor**, instituit de Papa Ioan XIII în 1960, care are ca obiect promovarea unității între creștini (cf. *Annuario Pontificio*, 1986, Città del Vaticano, p. 579); **Secretariatul pentru ne-creștini**, instituit de Papa Paul VI în 1964, care are ca finalitate studiul marilor religii și care încearcă să găsească modalități pentru stabilirea unui dialog; **Secretariatul pentru necredincioși**, instituit de Papa Paul VI în 1965, care are ca finalitate studiul ateismului; **Consiliul potifical pentru cultură**, instituit de Papa Paul II în 1982.

7. Au fost publicate integral două din intervențiile cardinalilor, *La sfida delle sette e l'annuncio di Cristo unico salvatore*. Una sintesi dell' intervento del Cardinale Josef Tomko, „L'Osservatore Romano”, 6 aprilie 1991, respectiv *La sfida delle sette e nuovi movimenti religiosi: un approccio pastorale*, una sintesi dell' intervento del Cardinale Francis Arinze, „L'Osservatore Romano”, 6 aprilie 1991.

diverselor grupuri fundamentaliste⁸. În același an, 1993, Vaticanul a elaborat alte documente importante referitoare la secte: scrisoarea pastorală a Monseniorului Giuseppe Casale, arhiepiscop de Foggia, *Nouva religiosità e nouva evangelizzazione*, 6 martie 1993, Piemme, 1993; documentul Secretariatului pentru ecumenism și dialog, *L'impegno pastorale della Chiesa di fronte ai nuovi movimenti religiosi e alle sette* (30 martie 1993). *Direttorio per l'applicazione dei principi e delle norme sull'ecumenismo* (Documentul Consiliului pentru promovarea unității creștinilor, Roma, 25 martie, 1993)⁹.

Documentele romane încearcă în primul rând să stabilească o **delimitare terminologică** între „secte”, „culte” și „noi mișcări religioase”, apoi să clasifice aceste grupări în funcție de mesajul și doctrina lor. Pe baza studiilor Monseniorului Jean Vernet, Biserica Romano-Catolică a operat inițial cu o distincție simplă, care avea în vedere gradul de îndepărtare progresivă față de Bisericile tradiționale. Astfel, este vorba de mișcările de „renaștere spirituală” din sânul Bisericii Romano-Catolice înseși, de sectele de origine creștină (Martorii lui Iehova, Mormonii etc.), de mișcări sincretiste, de

8. Sub această denumire se înțeleg grupurile care consideră Biblia ca unica regulă de conduită și singura normă de doctrină. Grupurile biblice interpelează catolicismul asupra unor aspecte aproape uitate ale creștinismului. Și anume că s-a pus accentul mai mult pe principiul întrupării până la punctul de a uita principiul eshatologic, pe sacramente în detrimentul evanghelizării, pe principiul dogmatic în pofida celui pnevmatic. Grupurile de credință biblică sunt prin excelență milenariste și eshatologice, esențial îndreptate către viitor, către iminenta întoarcere a lui Hristos. Hrănite cu speranță, ele reamintesc Bisericii că Împărăția lui Dumnezeu urmează să vină și că acesta nu se poate identifica cu nici o instituție. În al doilea rând, ele susțin că vocația Bisericii este pentru lume, că misiunea sa este de a evangheliza (R. Bergeron, *Quand la Lettre se fait prison. Les Fondamentalismes et la Bible*, Ed. de Fides, 1987).

9. *Il dialogo interreligioso nel magisterio pontificio (documenti 1963-1993)*, a cura di Francesco Gioia, Vatican, 1994, pp. 741-754. publicat și în „L'Osservatore Romano”, 9 iunie, 1993.

mișcări orientale, oculte și iraționale (spiritism, studiul despre extraterestri, astrologia și demonologia etc.). Ulterior, la **Consistoriul extraordinar al cardinalilor**, s-a propus o clasificare mai nuanțată a noilor mișcări religioase, utilizând mai multe criterii. Astfel, s-a vorbit de mișcări fundamentaliste biblice, de grupuri de origine creștină a căror ortodoxie este discutabilă, de noi mișcări religioase derivând din marile religii orientale, de fundații profetice locale care au caracter sincretist, tendințe gnostice (mai ales care au caracter New Age), de grupuri filosofice de origine orientală și de grupuri pseudo-religioase¹⁰.

Documentele din 1993 propun o abordare ecleziologică a fenomenului. Astfel, este vorba întâi de toate de **noi mișcări religioase de origine protestantă**, care Îl acceptă pe Hristos, dar nu acceptă Biserica drept instituție vizibilă (deviza Reformei clasice și a Reformei radicale), categorie în care intră grupurile neoprotestante și cele penticostale. În al doilea rând, sunt **noi mișcări religioase de origine creștină**, care au devieri teologice incompatibile cu doctrinele protestante tradiționale (cazul Martorilor lui Iehova și al mormonilor). Acestea sunt în principal *mișcări adventiste* care scrutează Biblia în căutarea informațiilor despre sfârșitul lumii și *grupurile de restaurație* care se prezintă ca o restaurare a Bisericii creștine primitive căzute în apostazie¹¹.

10. Documentul abordează și semnificația sintagmei „noi mișcări religioase” (NMR), considerată neutră în comparație cu termenul de „secte” și pe care-l folosesc cu precădere. Se precizează că acestea se numesc „noi” nu pentru că au apărut în forma lor actuală după al doilea război mondial, ci deoarece ele se prezintă ca o alternativă la religiile tradiționale oficiale sau la cultele tradiționale. Ele sunt numite de asemenea „religioase”, pentru că declară că vor să ofere viziunea unei lumi religioase sau sacre, sau pentru că vor să ofere răspunsuri la chestiuni fundamentale de credință. (Intervenția cardinalului Francis Arienze la Consistoriul cardinalilor, *Anthologie des textes*, p. 49). El susține, de asemenea, că prozelitismul nu este un aspect suficient pentru a caracteriza un grup ca sectă; criteriul ar trebui căutat mai mult în învățăturile organizației religioase.

11. Există două modalități de restaurare: fie o nouă lectură a Bibliei (care să

Unul din aspectele abordate se referă la *cauzele succesului lor relativ* în mediul catolic. S-a subliniat faptul că, în principal, este vorba de nevoi și aspirații pe care un individ nu le poate satisface în mediul lui tradițional, de rolul important pe care-l joacă tehnicile de recrutare, dar și motive independente de apartenența la o Biserică, precum interesele economice, politice sau simpla curiozitate. În mod particular, au fost scoase în evidență următoarele aspecte: căutarea apartenenței, căutarea unor răspunsuri, căutarea integralității, căutarea integrității culturale, nevoia de a fi cunoscut, de a fi special; nevoia de transcendență, nevoia unei direcții spirituale, nevoia viziunii, nevoia de participare la un angajament¹².

constituie elementul de continuitate cu Biserica primitivă), fie printr-o nouă revelație, cum e cazul mormonismului. Aceste grupuri susțin că predicțiile lor se bazează pe analizarea Scripturii, și nu pe noi revelații. Totuși, „spiritul profetic” al Hellenei White a avut un rol crucial în identitatea adventiștilor de ziua a șaptea (deși se insistă că revelațiile ei nu sunt pe același plan ca al Bibliei). „Revelația progresivă” a Corpului Director al martorilor a jucat același rol, ca de altfel și „Profetul în viață” al mormonilor.

12. În mod special, s-a insistat pe următoarele aspecte: 1) sectele par să ofere căldură umană, atenție și susținere în mici comunități, împărtășirea unui scop comun, o atenție sporită acordată individului, protecție și siguranță, resocializarea indivizilor marginalizați etc. 2) Ele par să ofere răspunsuri simple la întrebări fundamentale, să prezinte o versiune simplificată a adevărurilor și faptelor tradiționale. 3) Ele au de cele mai multe ori o teologie pragmatică și sincretistă propusă ca o nouă revelație, direcții bine definite, apel la superioritate morală, probe ale elementelor supranaturale: glosolalie, transe, medium, profeții. 4) Sectele par să ofere o experiență religioasă suficientă pentru cei răniți într-un fel sau altul (în familie sau în societate), un loc pentru senzații și emoții, pentru spontaneitate, un ajutor în problemele legate de drog și de alcool. 5) Deoarece unii oameni simt nevoia de a ieși din anonim, de a-și construi o identitate, de a nu fi doar un membru care se pierde în masa credincioșilor, sectele par să ofere: o anumită grijă pentru individ, șanse egale de participare și de exprimare, posibilitatea de a dezvolta propriul potențial, șansa de a aparține unui grup de elită. 6) Secta pare de asemenea să ofere întrebări și răspunsuri la chestiunile ultime ale vieții, anumite lucruri care pot schimba viața sa

La Consistoriul extraordinar al cardinalilor, s-au particularizat aceste aspecte, încercându-se căutarea unor explicații în funcție de contextul politic și socio-cultural. Astfel, **cardinalul spaniol Angel Suquia Goicoechea** a prezentat un document despre proliferarea sectelor în Europa, punctând trei mari categorii de cauze: *psihologice* (insecuritate, neliniște, criza generată de relativizarea valorilor și de schimbările rapide care au loc în societatea contemporană), *sociale* (în primul rând crizele familiale) dar și *politice*. S-a subliniat că Europa, în ansamblul ei se găsește în fața unei mari dileme. Marxismul, impus violent în Europa Centrală și de Est, s-a prăbușit și a lăsat în locul lui un vid de sens. Din contră, materialismul este foarte răspândit în Europa de Vest și mulți oameni își concep viața, gândesc și acționează ca și când Dumnezeu nu ar exista.

Succesul pe care-l cunosc aceste mișcări se datorează nu numai cauzelor socio-culturale sau aspirațiilor spirituale care nu-și găsesc răspunsuri. Documentele Vaticanului se referă la eficacitatea tehnicilor de prozelitism, denunțând în același timp *maniera agresivă de comunicare și contact*, care este contrară spiritului evanghelic autentic, metodele folosite, care merg de la promisiuni materiale până la presiuni psihologice intense, precum și marea putere financiară a acestor grupuri, care își permit chiar să răsplătească membrii pentru fiecare convertire reușită și să le asigure adeptilor în general o anumită securitate economică¹³. O mențiune aparte se face în problema

de o manieră semnificativă. Aceasta presupune un sens al misterului, o preocupare pentru ce „trebuie să vină”, un interes pentru mesianism și profetism. 7) Sectele par să restituie Biblia și să ofere educație biblică, un sens al mântuirii, darurile Duhului, meditație, împlinire spirituală. 8) Ele par să ofere de asemenea: direcție și orientare din partea șefilor harismatici, ceea ce duce la un devotament aproape isteric față de un șef spiritual influent (mesia, guru, profet). 9) În contextul lumii de astăzi, marcată de ostilitate și conflict, de violență și de frica distrugerii, oamenii se simt neliniștiți în ce privește viitorul. Sectele oferă o nouă viziune asupra sa, asupra umanității, a istoriei și a cosmosului, ele promit începutul unei noi epoci, a unei noi ere (*Anthologie des textes de l'Eglise Catholique*, pp. 16-20).

13. „Zelul agresiv utilizat în recrutarea noilor adepți, mergând din casă în casă

fundamentalismului, a vehemenței „grupărilor biblice” (mai ales Martorii lui Iehova), care reiau acuzațiile clasice ale opozanților de altă dată ai Bisericii și le aplică sistemului catolic actual. Ele reclamă păstrarea purității idealului evanghelic, susținând că Biserica s-a rupt de creștinismul primitiv și de succesiunea apostolică¹⁴. Periculozitatea acestor grupuri vine din faptul că

sau acostând cetățenii la colț de stradă, este o contrafacere sectară a ardorii apostolice și misionare” (*Anthologie des textes*, p. 62). „Comiși voiajori în materie de mântuire pot fi întâlniți în drumurile noastre și ating până și satele cele mai retrase din provincii, oferind marfa lor ca pe ultima și cea mai bună soluție pentru fericirea omului, ca adevărul „nou” care trebuia să măture tot ce exista înainte” (Intervenția Monseniorului Robert Sastre în Consistoriul cardinalilor, *Le phénomène des sectes ou nouveaux mouvements religieux*, p.68). O mențiune aparte trebuie făcută pentru teoria manipulării mintale și a „spălării creierelor”, teorie avansată de **Bromley și Richardson** (*The Brainwashing. Deprogramming Controversy: Sociological, Psychological, Legal and Historical Perspectives*, New York, 1983; J. Fort, *What is Brainwashing and Who Says So?*, în B. Kilbourne (ed.), *Scientific Research and New Religions: Divergent Perspectives*, San Francisco, 1983). Conform partizanilor acestei idei, aderarea la o nouă mișcare religioasă se face ca urmare a manipulării, utilizând o psihotehnologie puternică. Adversarii ideii de „spălare a creierelor” afirmă că în nici un caz participarea la o nouă mișcare religioasă nu este o experiență negativă, ci, din contră, are un *impact pozitiv* asupra celei mai mari părți a participanților. Printre cele mai dese efecte benefice se numără: o reducere a tensiunii nevrotice; încetarea de a utiliza droguri, alcool, tutun, creșterea sensibilității către aproapele. Ei pretind că este vorba de o pretinsă eficacitate a tehnicilor de recrutare (Robins și D. Anthony, *Deprogramming, Brainwashing and the Medicalization of Deviant Religious Groups*, în „Social Problems”, nr. 29, pp. 283-297)

14. Ceea ce pun în discuție sectele de acest gen este problema *sfințeniei* și *apostoliciții* Bisericii. Învățătura lor comportă formulări stereotipe cu privire la corupția catolicismului. Acuzațiile, uneori foarte virulente, vizează azi o anume stare istorică a Bisericii, decât să critice sistemul catolic în sine. Se denunță intoleranța istorică față de dizidențe și secte; alianța între Biserică și Stat etc.. Biserica este structurată ca o putere politică având ierarhia sa, tribunale, teritoriu și

atrage persoane care încearcă să găsească răspunsuri biblice simpliste la problemele lor de viață și, prin aceasta, le conduc la o „sinucidere a gândirii”¹⁵.

În viziunea Vaticanului, o posibilă abordare pastorală trebuie să se bazeze pe trei principii generale, și anume: sectele *nu trebuie privite ca o amenințare*, ci mai degrabă ca o provocare pastorală¹⁶. Stabilirea unui dialog *trebuie să respecte principiile ecumenice* care au fost formulate la Conciliul II Vatican și în documentele Bisericii care au urmat. *Există o strânsă legătură între criza valorilor sociale și culturale și proliferarea noilor mișcări religioase*, în sensul că ele se prezintă ca o alternativă, într-o lume haotică, marcată de distrugerea structurilor sociale tradiționale și a

această structură ecleziastică a înghițit „comunitatea fraților”. Acuzațiile „grupurilor biblice” se îndreaptă spre trei puncte particulare: erezie, compromis și apostazie. Biserica Romano-Catolică este acuzată că a promovat doctrine eretice și practici care nu sunt cuprinse în Biblie. Apoi, „grupurile biblice” au o teamă viscerală de compromis (la nivel teoretic, căci practica este relevantă), ele resping orice compromis cu răul, oriunde se află el: în moravuri, în cultură, în ideologie, în „Bisericile stabilite”. Marele păcat al Bisericii Romano-Catolice stă în numeroasele compromisuri pe care le-a făcut, ca apoi să alunece în liberalism teologic, permisivism și modernism. Biserica s-a îndepărtat de la puritatea primitivă și de la forma sa originală, pentru a deveni o instituție mondenă. Aceste grupuri, printre care se numără Martorii lui Iehova și Adventiștii de Ziua a Șaptea, consideră că Biserica Romano-Catolică este „Marele Babilon” sau „Desfrânata cea mare”, care poartă semnul fiarei, și că Papa este reprezentantul lui Antihrist. Bryan Wilson, *Religion in Sociological Perspective*, Oxford, 1982, p. 161.

15. Documentul 22 al Comisiei Biblice Pontificale, *Anthologie des textes*, pp. 102-103.

16. „Dinamismul și acțiunea lor misionară, responsabilitatea evanghelizatoare încredințată noului convertit, utilizarea mass-media ar putea să ne facă să ne întrebăm despre cum să facem mai dinamică activitatea misionară a Bisericii” (Intervenția Cardinalului, Consistoriul Cardinalilor, 1991, *ibidem* p. 62).

ansamblului tradițional de valori. Această idee este subliniată în multe documente ale Papei Ioan Paul al II-lea, în care se apreciază că fenomenul noilor mișcări religioase este semnul unei reacții contra culturii seculare dominante și a căutării unei noi dimensiuni spirituale în viața personală¹⁷.

O metodă de a răspunde acestei provocări este *necesitatea reorganizării comunităților parohiale tradiționale*. La nivelul acestora, trebuie să aibă loc un proces de **informare** referitor la propria tradiție, dar și la alte tradiții religioase, precum și un proces de **formare**, de accentuare a angajamentului religios și a spiritului comunitar. Un rol important revine catehezei, care îi poate ajuta atât pe creștini, cât și pe cei care încă nu sunt creștini, să afle care sunt răspunsurile la nevoile lor spirituale, într-un limbaj adaptat societății contemporane. Se dă și o „linie operativă” pe care cateheții sau preoții trebuie să o aibă în vedere: o cunoașterea bună a sectelor, în special a problemelor pe care sectele le utilizează pentru a ataca Biserica, să supravegheze instrucția, să intensifice catehizarea pentru a preveni proliferarea sectelor.

O atenție deosebită trebuie să se acorde *experienței*, adică legăturii personale cu Hristos prin rugăciune și o viață angajată; *predicării*, care nu trebuie să fie numai intelectuală și moralizantă, ci să izvorască din mărturia vieții predicatorului; în fine, *micșorării distanței* între clerici și laici. Atitudinea față de aceste grupuri religioase nu poate fi în nici un caz „naiv irenică”, deoarece metodele unora dintre ele pot distruge personalitatea, dezorganiza familiile și societățile, iar în anumite țări se poate afirma că sunt cooptate de forțe ideologice și economico-politice, care „utilizează umanul

17. „Epoca noastră este cu totul dramatică și fascinantă. În timp ce, pe de o parte, omul pare să caute prosperitatea materială și avansează din în ce în ce mai mult în materialism, pe de altă parte se vede o căutare de sens, o nevoie de interioritate, o dorință de a utiliza forme și metode noi de experimentare a rugăciunii (...). În culturile impregnate de religiozitate, dar și în societățile seculare, se caută dimensiunea spirituală a vieții ca antidot al dezumanizării”, enciclica *Redemptoris missio*, *ibidem*, p. 29.

pentru scopuri inumane”. Se propun o serie de măsuri, care vizează mai ales informarea, dar și colaborarea cu instituțiile statului care studiază acest fenomen¹⁸.

Dialogul Bisericii Romano-Catolice cu Noile Mișcări Religioase (NMR)

Dialogul Bisericii Romano-Catolice cu noile mișcări religioase a fost tema simpozionului *Federației Internaționale a Universităților Catolice* (FIUC), care s-a ținut la Viena (21-25 octombrie 1991). În documentul elaborat cu acest prilej, se arată că Biserica Romano-Catolică are o vocație istorică pentru dialog, dar este important ca dialogul să fie purtat de persoane bine pregătite teologic. Se poate iniția un dialog spiritual și o cooperare

18. „Știm din experiență că nu există în general aproape nici o posibilitate de dialog cu sectele, mai mult că ele pot fi obstacole în educația ecumenică, oriunde ele sunt active” (*Le phénomène des sectes ou nouveaux mouvements religieux...*, p. 148). În afară de reacția oficială a Vaticanului, sau de poziția unor ierarhi, în Biserica Romano-Catolică funcționează și anumite **mișcări contra-secte laice** (diferite de mișcările anti-secte ale societății civile), compuse aproape exclusiv din creștini, în marea lor majoritate protestanți evanghelici și catolici evanghelici. Ea refuză să facă o distincție între fapte și comportamente și susține că erezia violează legea lui Dumnezeu și se află la baza unor comportamente care duc și la sfidarea legii civile. Biserica nu încurajează participarea preoților la asociațiile de luptă contra sectelor, dar nici nu-l descurajează. **Preotul Jacques Trouslard** este una din figurile cele mai cunoscute în lupta împotriva sectelor. Propunerea lui **About Picard** referitor la instituirea unui *delict de manipulare mentală* a fost cauza unui schimb dur de replici între Monseniorul Jean Vernet, care s-a arătat foarte rezervat, și Preotul Jacques Trouslard. Preotul Jacques Trouslard a fost membru al comisiei parlamentare franceze care a alcătuit raportul comisiei parlamentare franceze despre secte în 1995. De altfel la nivelul Bisericii Romano-Catolice există încă *divergențe strategice* față de abordarea acestui fenomen.

practică cu acele Biserici cu care Biserica Catolică a instaurat relații ecumenice, iar fundamentul acestui dialog ar putea fi recunoașterea de o parte și de alta a comuniunii deja existente și a respectului reciproc. El trebuie să aibă la bază studiul temeinic al noilor mișcări religioase, precum și implicarea unor persoane bine pregătite teologic. În permanență trebuie avut în vedere că dialogul cu noile mișcări religioase prezintă și riscuri insurmontabile. Există un risc *ad intra*, care poate favoriza difuzarea relativismului în Biserică și ideea potrivit căreia toate opiniile religioase au importanță egală. Și de asemenea un risc *ad extra*, și anume că noile mișcări religioase pot pretinde recunoașterea din partea Bisericii și pot folosi acest moment pentru obținerea unei respectabilități sociale¹⁹.

Multe din documentele Vaticanului se referă la posibilitatea de a începe un dialog cu anumite mișcări religioase. Pentru exemplificare, vom lua cazul Martorilor lui Iehova și al Mormonilor, care sunt încadrați în documentele romane printre mișcările *para-creștine*, caracterizate prin prozelitism, milenarism și o organizare corporativă²⁰. **Un dialog cu mormonii** nu pare posibil din cauza particularităților teologice și ecleziologice care fac din mormonism o „nouă tradiție religioasă, și nu doar o nouă formă de creștinism tradițional”²¹. Trebuie să se precizeze că tipul de dialog posibil cu mormonii nu este un dialog ecumenic, ci un dialog intelectual, ne-oficial, cu mediul universitar mormon²². Astfel, puncte comune au fost puse în evidență

19. *Il Dialogo interreligioso nel magisterio pontificio* (Documenti 1963, 1993), a cura di Francesco Gioia, Vaticano, 1994 (*Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso* este fondat în 1964). Culegerea cuprinde documente apărute în *Acta Apostolicis Sedis*, articole din „L'Osservatore Romano”, extrase din *Insegnamenti di Paolo VI*, 16 vol., și din *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, ambele editate de Libreria Editrice Vaticana.

20. Intervenția cardinalului Francis Arienze la Consistoriul din 1991, *Anthologie des textes*, p. 53.

21. Massimo Introvigne *Il sacro postmoderno. Chiesa, relativismo e nuovi movimenti religiosi*, Milano, 1986, pp. 232-253.

22. În 1965 era fondat **Mormon History Association**, o organizație

în probleme ca pacea, familia, avortul, pornografia sau în domeniul umanitar. Acest dialog cultural se poate transforma în dialog religios, numai în cazul când este fondat pe o cunoaștere efectivă a caracteristicilor experienței religioase a fiecărui partener la dialog. Un dialog inter-religios cu mormonii la un nivel oficial internațional este îngreunat de prozelitismul lor agresiv, dar și de atitudinea istorică a mormonismului față de catolicism²³.

independentă de istoricii interesați de mormonism, având diferite opinii religioase. Tot în aceeași perioadă a apărut *New Mormon History*, o lucrare primită cu multă ostilitate de autoritățile Bisericii. Acest curent scientist mormon promovează „teologia istorică” și a scos în evidență faptul că doctrina mormonă a fost rezultatul unor evoluții și schimbări. Astfel, teologia mormonă clasică, datorată unor autori ca **James Talmage** (1862-1933), **Brigham Roberts** (1857-1933), **John Widtsoe** (1872-1952) și **Joseph Fielding Smith** (1876-1972), diferă mult de teologia mormonă contemporană. În lucrarea sa de referință, **Kendall White**, *Mormon Orthodoxy. A Crisis Theology*, Salt Lake City, 1987, arată că teologia mormonă actuală a fost influențată de teologi protestanți (Karl Barth sau Neibuhr). În domeniul apologeticii, autori ca **Hugh Nibley** dovedesc o mare familiaritate cu scrierile protestante și catolice ale secolului XX. Prin intermediul *Mormon History Association*, intelectualii ne-mormoni pot dialoga liber cu colegii lor mormoni. De asemenea, discuțiile sunt posibile prin intermediul revistei *Dialogue* și a revistei și mai liberale *Sunstone*. Revista *BYU Studies* este o provocare la dialog cu întreaga cultură contemporană. În general, intelectualii mormoni contemporani tratează cu mare libertate anumite episoade controversate din istoria mormonă, ca eminentul istoric mormon Michale Quinn, excomunicat în 1983 de mormoni.

23. Primii mormoni împărtășeau resentimentele mediului protestant în care se formaseră. Tipică mormonismului era ideea că sacerdoțiul era restaurat în biserica mormonă, singura depozitară a mântuirii. Toate celelalte Biserici și religii erau considerate părți ale „mariei apostazii”. Această doctrină a fost reluată curând de Dallin H. Oaks la Conferința generală din aprilie 1995, lucru care a provocat consternare în rândul catolicilor și protestanților (Dallin Oaks, *Apostasia e restaurazione*, discurs la a 165-a conferință generală a Bisericii (1-2 aprilie 1995). În 1958, în *Enciclopedia Mormonismului* rancoise, Bruce McConkie consideră că „Biserica diavolului” este Biserica Romano-Catolică. În ediția din 1966 a aceluiași

Vaticanul este de părere că mormonii trebuie să fie încurajați să facă distincția între **misiune**, care implică respectul experienței religioase a altuia, și **prozelitism**²⁴.

În concluzie, mormonii se află într-o poziție intermediară între cei care nu doresc dialogul (martori, grupuri fundamentaliste închise) și aceia care sunt foarte deschiși la dialog, ca Biserica de Unificare Moon. Comunitatea mormonă oferă, din punctul de vedere al dialogului, un teren de studiu particular din cauza dezbatelor care o animă, a prezenței unei comunități intelectuale puternice, a unei istorii agitate și complicate în care există

volum, se spune că „Biserica diavolului” este un termen care denumește toate Bisericile și denominațiunile de orice natură, politică, filosofică, educativă, economică, civică, care-și propun să conducă oamenii pe un drum care îi poartă departe de Dumnezeu” (Bruce McConkie, *Mormon Doctrine*, Salt Lake City, 1966, pp. 137-138).

24. „Există alte grupuri religioase cu o importantă activitate misionară, care au ținut cont de distincția între misiune și prozelitism”, spune Massimo Introvigne, *Il sacro postmodernismo....* (Masimo Introvigne este director al CENSUR, Centrul de Studii asupra Noilor Religii, autor a zeci de volume în materie de noi mișcări religioase și magie contemporană, profesor de istoria și sociologia religiilor la Ateneul Pontifical Regina Apostolorumrancoise). Massimo Introvigne își bazează afirmația pe faptul că în 1985, la Conferința Generală a Adventiștilor de Ziua a Șaptea, s-a adoptat un cod deontologic pentru misionarii săi, care recomandă nu numai respectul față de familie, dar și păstrarea unor relații bune cu comunitățile din care provine convertitul la adventism, pentru a nu se isca polemici și tensiuni (*Constitution, Beylaws and Working Policy of the General Conference of Seventh-Day Adventists*, “Review and Herald” Publishing Association, Washington, 1986, pp. 296-297). În cazul adventiștilor, se poate adăuga că mulți dintre „pionierii” întemeietori au susținut o hristologie de tip arian. Astăzi, după o lungă evoluție, Biserica Adventistă de Ziua a Șaptea consideră doctrina Sfintei Treimii ca un articol de credință indiscutabil. Scrierile acestor pionieri, republicate azi, sunt cenzurate și nu cuprind atacurile împotriva dogmei Sfintei Treimi. Alte evoluții în cadrul adventismului pot fi înregistrate începând cu anii 1950, ca urmare a dialogului cu evanghelicii.

schimbări și evoluții din punct de vedere sociologic, doctrinar și cultic. Astăzi, intelectualii de la Brigham Young University încearcă să formuleze teorii originale. De exemplu, doctrina potrivit căreia omul poate ajunge „Dumnezeu” este în așa fel formulată astăzi, că ea se apropie de doctrina Părinților Răsăriteni despre îndumnezeirea omului, iar în discuțiile avute cu Biserica Catolică spun că ei au ajuns la același rezultat cu Bisericile Răsăritene prin revelația avută de Joseph Smith.

Relativ recent, *Congregația pentru doctrină și credință a Vaticanului* a discutat validitatea botezului săvârșit de Biserica Sfinților Ultimelor Zile. S-a subliniat că, deși botezul mormon se apropie de cel catolic din punct de vedere formal, Biserica Romano-Catolică nu poate accepta validitatea acestui botez, din cauza erorilor dogmatice pe care le cuprinde învățătura mormonă (curios că se acceptă botezul făcut de un ateu dacă este rostită formula trinitară).²⁵

Se face o mențiune aparte pentru Martorii lui Iehova, care, datorită atitudinii lor anti-catolice explicate, revin constant în documentele papale. Având în vedere faptul că în momentul de față ei reprezintă a doua religie în Italia, au fost organizate mai multe conferințe care să analizeze impactul mișcării și eficacitatea tehnicilor de prozelitism. În 1985, *Gruppo de ricerca e di informazione sulle Sette* (GRIS), a ținut la Bologna un colocviu pe tema „Hristologia Martorilor lui Iehova”²⁶. Antonio Contri, unul din specialiști în domeniul sectelor, a subliniat dificultățile stabilirii unui dialog, plecând de la incompatibilitatea între doctrina catolică și cea iehovistă²⁷. De asemenea, a

25. „L'Osservatore Romano”, 1 August 2001, p. 4.

26. Actele sale au fost publicate sub titlul *Cristo nostro Dio e nostra speranza. I cristiani di fronto ai Testimoni di Geova*, Leumann, 1986. *Gruppo de ricerca e di informazione sulle Sette* (GRIS) este o asociație catolică, recunoscută de Conferința episcopală italiană și foarte activă în problema sectelor.

27. D. Antonio Contri, *Ecclesiologia comunione cattolica e autocomprensione di una setta come i Testimoni di Geova, I nuovi movimenti religiosi non cattolici in Italia. L'ecclesiologia della Chiesa e delle Sette*, Leumann,

fost denunțată insistența cu care Martorii lui Iehova își reclamă origini biblice, cu toate că, din punct de vedere istoric, nu au nici un argument. Există și o mare incertitudine soteriologică la ei, din moment ce mântuirea se decide realmente plecând de la bătălia Armaghedonului, iar învățătura despre cei care vor domni în cer (cei 144000) și cei care vor fi pe pământ (marea mulțime) a fost modificată de mai multe ori pentru a se adapta cerințelor de prozelitism. O parte a acestui document cuprinde o *Esemplificazione di una serie di dialoghi cattolico-geovisti sulla determinazione della fine del „Sistema Malvagio” per l’anno 1975*²⁸, un dialog imaginar între un martor și un catolic (prima parte) și între un catolic devenit martor și un catolic în a doua parte²⁹.

CONCLUZII

Pentru Biserică Romano-Catolică, atracția exercitată de propunerile spirituale ale noilor mișcări religioase este deopotrivă o veste bună și o veste

1987, pp. 23-48. În special, se referă la imposibilitatea ca martorii să accepte *misterul triunitar* al lui Dumnezeu, Care Se descoperă în istoria mântuirii și misterul teantropic al lui Iisus Hristos, prin care se realizează plener împărtășirea pascală a Duhului (D. Antonio Contri, *Ecclesiologia comunione cattolica...*, capitolul *Prezentarea doctrinei ecleziologice catolice* pp. 23-41).

28. *Ibidem*, capitolul *I nuovi movimenti religiosi noncattolici in Italia*, pp. 163-175.

29. Tema principală a dialogului imaginar este sublinierea greșelilor făcute de martori în interpretarea Scripturii (*Nota*, a cura di Antonio Contri, *op. cit.*, pp. 175-179): se atrage atenție că Biblia nu este o carte de știință exactă sau de istorie, ci un text religios care învață adevărul în vederea mântuirii. Cifrele care sunt date în Biblie sunt numere simbolice în interiorul sistemului apocaliptic, iar valoarea lor determinativă este aproximativă. De exemplu, în ce privește „urâciunea pustiirii”, ea este indicată o dată ca și „2300 de seri și dimineți” (Daniel VIII), apoi ca „o vreme și o jumătate de vreme” (Daniel XII).

rea. Este o veste bună, până la un anumit punct, deoarece noile mișcări religioase se manifestă într-o societate guvernată de raționalism științific și secularizare. Și este o veste rea, căci influența lor este profund destabilizantă. În mod obiectiv, este vorba de *marginalizarea instituției romane în raport cu tendințele culturale contemporane*. De aici, de multe ori ambiguitatea responsabililor catolici față de fenomenul noilor mișcări religioase și confuzia referitoare la mijloacele de care dispun pentru a satisface nevoile spirituale ale lumii contemporane³⁰. Totuși, ele sunt expresia unei încercări laudabile de a evita marginalizarea instituției romane în raport cu tendințele culturale contemporane și de a pune bazele unei strategii pastorale și misionare adecvate și în același timp eficientă³¹.

Se recunoaște în mod onest că responsabilitatea proliferării sectelor nu trebuie căutată exclusiv în transformările socio-culturale sau în eficacitatea tehnicilor prozelite, ci și în eșecul Bisericii de a răspunde nevoilor spirituale ale credincioșilor și chiar în confuzia doctrinară din Biserică³².

Numeroase documente romane subliniază că principalul subiect de

30. Daniele Hervieu-Leger, *La religion en mietters ou la question des sectes*, Calmann-Lévy, Paris, 2001, p. 67.

31. Daniele Harvieu-Leger, *La religion en mietters ou la question des sectes*, Calmann-Levy, Paris, 2001, p. 67; Danièle Hervieu-Léger, *Vers un nouveau christianisme? Introduction à la sociologie du christianisme occidental*, Paris, Cerf, 1986.

32. „Există un relativism gnostic și o confuzie teologică, care plasează toate religiile, ca și diferitele experiențe și credințe religioase, la nivelul unui numitor comun, făcând ca toate să fie echivalente, și se avansează ideea că toate parcurg unul din drumurile valabile pentru mântuire” (*Anthologie des textes*, p. 88, cardinalul Josef Tomko, Consistoriu, documentul 30). Sunt citate diverse opinii care pun creștinismul pe picior de egalitate cu alte religii: doctrinele eretice că Hristos nu este decât o manifestare printre altele a cuvântului lui Dumnezeu în istoria religioasă a umanității, că Duhul Sfânt nu este nimic altceva decât numele creștin dat unui spirit divin universal, întâlnit în multe experiențe religioase. Dogma întrupării pusă pe picior de egalitate cu avatarul din tradiția hindusă, Hristos și

atracție al noilor mișcări religioase îl reprezintă vitalitatea vieții lor comunitare: aceasta se exprimă prin dinamismul comunicării, sensul apartenenței comunitare și formele de cult vii și spontane. Se afirmă că aceste calități reprezintă provocări pentru Biserica Romano-Catolică, suscitând declarații de autocritică referitor la multe aspecte ale vieții de parohie în Biserică.

Biserica Romano-Catolică se găsește în fața unei opțiuni dificile, și anume de a respecta libertatea religioasă, fără să alunece în liberalism doctrinal, de a practica toleranța, fără să ajungă la naivitate. Ea trebuie să încurajeze și să sprijine inițiativele luate la diverse nivele: media, de asociații civile, de instituții judiciare, care au fiecare propria lor competență. În același timp, să promoveze o perspectivă pastorală caracterizată prin grija acordată *evangelizării și ajutorului* dat celor care sunt mai vulnerabili.

Proliferarea noilor mișcări religioase poate fi considerată un eșec pentru Biserică, în măsura în care ele sunt expresia disfuncționării unor circuite organizatorice vitale și în măsura în care s-au ignorat nevoile spirituale ale credincioșilor. De asemenea, limbajul teologic trebuie făcut accesibil pentru segmentul de populație căruia i se adresează.

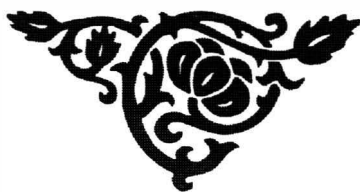
În privința dialogului, documentele romane subliniază dificultatea sau imposibilitatea dialogului. Un posibil dialog trebuie să fie precedat de discernământ: catolicii trebuie să fie pregătiți să studieze și să identifice elementele și tendințele care sunt bune și nobile în sine și care prezintă puncte de plecare pentru o colaborare. Să se consacre studiului și observării mișcărilor a căror imagine nu este clară și să nu se avânte fără o prealabilă

Krishna. În jurul anilor 1960, mai mulți teologi catolici au susținut că oamenii se pot mântui în interiorul instituțiilor religioase oferite de propriile lor culturi: **Karl Rahner** (*Christianity and the Non-Christian Religions*, în „Theological Investigations”, vol. 5). El a ajuns să vorbească de *creștinul anonim*, o formulare teologică curioasă (împărtășită însă de mulți ecumeniști). Teorie contestată de Robert Sheard, *Interreligious Dialogue in the Catholic Church since Vatican II. An historical and Theological Study*, Toronto, 1987.

reflecție aprofundată³³. Biserica vede persoanele care devin adepte ale noilor mișcări religioase nu ca pe niște inamici care trebuie atacați, ci ca pe niște frați în Hristos care sunt în eroare și care trebuie aduși la lumina și la dragostea lui Hristos³⁴.

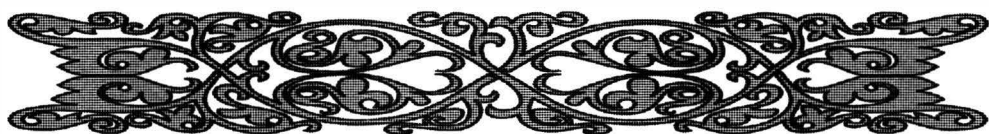
Fenomenul noilor mișcări religioase este perceput de Biserica Romano-Catolică ca un „semn al timpurilor”.

Considerăm că informațiile succinte despre preocupările pastorale și misionare ale Bisericii Romano-Catolice față de fenomenul noilor mișcări religioase, informații selectate pe baza documentelor romane avute la dispoziție, pot constitui un subiect de reflecție și pentru Biserica Ortodoxă Română. Particularitățile contextului socio-politic și cultural în România după 1989 prezintă similarități cu realitățile pe care Biserica Romano-Catolică le-a avut de înfruntat acum 20-30 de ani și, din această cauză, experiența Bisericii Romano-Catolice poate fi invocată într-un demers pastoral. În acest sens, trebuie să observăm *interesul* constant al Vaticanului în această problemă (intervenții papale și episcopale, sprijinirea unor asociații de studiu și reflecție, organizarea unor congrese și reuniuni care să discute această problemă), precum și *atitudinea constructivă de abordare*. Prezența noilor mișcări religioase este considerată o *provocare* din care Biserica poate învăța pentru succesul propriei ei activități pastorale și misionare.



33. Cardinal Francis Arinze, Consistoriul 1991, documentul 25, *Anthologie des textes*, p. 152.

34. A se vedea, John Saliba, *Vatican response to the New Religious Movements*, în “Theological Studies” 53 (1992), pp. 3-40; Idem, *Perspectives on the New religious Movements*, London, 1995.



CUVÂNTUL CARE ZIDEȘTE

PNEVMATOLOGIA SFÂNTULUI CHIRIL AL ALEXANDRIEI

*Elaborată la disciplina
Teologie Dogmatică și Simbolică
de masteranda **Viorica Sirbu**
sub îndrumarea științifică
a Pr. Prof. Dr. Ștefan Sandu*

Introducere

Este extrem de greu să vorbim despre Persoana Duhului. Dacă iubirea dumnezeiască mai poate fi trăită prin revărsare participantă, pe Duhul doar îl gustăm și asta, din nefericire, rar. Ca să putem vorbi, ar trebui ca aceasta gustare să ne devină mod de existență, de participare la viața lui Dumnezeu. Căci Duhul asta dorește: să poarte omul spre adâncul luminii neapropiate și, pentru ca omul să pătrundă necuprinsul trebuie să găsească propriul său adânc, căci toată împărăția este în lăuntrul nostru.

Duhul este bucuria existenței, a lui Dumnezeu Întreit și a oamenilor, care la a doua Înviere vor putea să atingă și ei starea perihoretică a Sfintei Treimi; în Duhul toate vor fi contemplate, toate se vor întrepătrunde și se vor dărui jertfelnic în smerenie duhovnicească. Treimea Sfânta va locui prin Duhul

întreaga creație, și creația va deveni teofanie. Sărbătoarea Duhului este comuniune veșnică de iubire prin care omul e chemat să trăiască existența dumnezeiască.

Pentru a ajunge însă aici, omul trebuie să dobândească smerita simțire a harului, să învețe închinarea în duh și adevăr, să primească nașterea cea de sus, înainte de toate.

Îndumnezeirea omului se întemeiază pe dorința lui Dumnezeu de a-l aduce pe om la Sine și în Sine. Natura umană se pneumatizează devenind hristoforă și teoforă.

Așadar să chemăm cu toții pe Cel care este cheia împărăției: „Împărate ceresc, Mângâietorul, Duhul adevărului, Care pretutindeni ești și pe toate le împlinești, Vistierul bunătăților și Dătătorul de viață, vino și Te sălășluiește întru noi și ne curățește pe noi de toată întinăciunea și mântuiește, Bunule, sufletele noastre. Amin”.

Să sfărmăm lanțurile morții, eliberându-ne din sclavia păcatului. Să contemplăm lumina Duhului și noi înșine să devenim făpturi ale luminii. Să părăsim întunericul patimilor și să ne împărtășim cu Viața însăși, dar mai ales să ne rugăm:

„O, Doamne, mă gândesc așa de mult la mine și deloc la Tine. Mă încred în mine foarte mult, iar în Tine deloc. Sinele meu mi-e idol. Când oare va fi sfârșit ca să Te laud pe Tine cu adevărat? Fiindcă nu pot zdrobi acest idol de unul singur, căci este minunat în ochii mei și drag mie. Te rog, Doamne, sfărâmă-L Tu Înșuși! Atunci nimeni, afară de Tine, nu-mi va mai stăpâni inima. Așa te voi iubi și nu mă voi încrede în nimeni afară de Tine! Așa te voi lăuda!

O, Doamne, dacă m-aș gândi la Tine la fel de mult pe cât mă gândesc la mine! Dacă m-aș încrede în Tine la fel de mult pe cât mă încred în propriile puteri, dacă te-aș iubi la fel de mult pe cât mă iubesc pe mine însumi! Atunci aș fi precum acei sfinți care s-au lepădat de ei ca să te poată cunoaște pe Tine...

Când mă vei izbăvi de mine însumi, Doamne? Când? Nu ca să devin Sfânt, ci ca să Te aflu pe Tine!

Când vei scoate din temniță sufletul meu și vei slobozi pe robul Tău în pace? (Ps. CXII, 1; Lc.2, 29). Când mă voi lăsa pe mine pentru Tine ca să Te gădesc? Atunci mă voi regăsi și pe mine în Tine!...Când, oare, voi privi la mine, dar Te voi vedea pe Tine? Când voi privi la lume, la oameni, dar Te voi vedea pe Tine? Când vei fi și pentru mine totul în toate?"¹

„Cred, Doamne, ajută necredinței mele!”

„Vino, Părinte!”

1. Frumusețea dumnezeiască a Ipostasurilor Treimice

„Este cu totul greu de-a se apropia de cele dumnezeiești chiar celor foarte deprinși și în stare să contemple tainele și să privească cele mai presus de minte «în oglindă și ghicitoră», după preaînțeleptul Pavel (I Cor. 13, 12). Rațiunea omenească este foarte îngroșată și inaptă să pătrundă în subțirimea înțelesurilor lor. De aceea e foarte de temut a vorbi despre Dumnezeu și e un lucru înțelept de a alege tăcerea despre acestea. Totuși nici aceasta nu le este o pagubă celor însărcinați cu învățătura”², fiindcă era de trebuință să se măsoare cerul cu palma și să se îngăduie măsurilor omenești să cuprindă cele tuturor neajunse și greu de povestit, ca să nu abată pe drumul altor învățături pe cei mai simpli ca nici un alt glas al sfinților, care au fost vânzători și slujitori ai Cuvântului și respingând relele învățături.³ Așadar să îndrăznim să ne apropiem de cele cerești, după porunca Mântuitorului, cerând

1. Shenouda III, Papa și Patriarh al Bisericii Ortodoxe Copte din Egipt, *Eliberarea Duhului*, traducere din limba arabă de Drd. Talaat Takla Mourkus, Ed. Bizantină București, 2005, pp. 170-172

2. Sf. Chiril al Alexandriei, *Despre Sfânta Treime în Scrieri*, partea a treia, PSB 40, traducere, introducere și note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, E.I.B.M.B.O.R., București, 1994, p. 9

3. Idem, *Comentariul la Evanghelia Sfântului Ioan în Scrieri*, partea a patra, PSB 41, traducere, introducere și note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, E.I.B.M.B.O.R., București, 2000, p. 16

luminarea Duhului pentru a primi „har peste har” și „cuvânt cu putere multă” spre îndreptare, spre sfîntire și spre înțeleptirea cea întru dreptate a tot omul care vrea să ajungă la cunoștința Adevărului. Dar, adîncă e vederea în nevedere, căci cine L-a văzut pe Dumnezeu ? „Dumnezeirea nu e nici suflet, nici minte și nu are nici închipuire, nici opinie, nici rațiune, nici înțeles, [...] nici egalitate, nici inegalitatea, nici asemănare, nici neasemănare, nici nu stă, nici nu se mișcă, nu are nici liniște. Nu are nici putere, nici lumină. Nici nu viețuiește nici nu e viață. Nu e nici ființă, nici veac, nici timp, nici nu e exista atingere spirituală a ei. Nu e nici știință, nici adevăr, nici împărăție, nici înțelepciune. Nu e nici unul, nici unitate, nici dumnezeire, nici bunătate, nici Duh, cum îl cunoaștem noi. Nici fiime, nici părințime, nici altceva din ale noastre sau ale altcuiva dintre existențele cunoscute. Nu e nici cuvânt pentru ea, nici nume, nici cunoștință. Nu e nici întuneric, nici lumină, nici rătăcire, nici adevăr. Nici nu este o afirmație a ei, nici negare [...]. Fiindcă este mai presus de toată afirmarea, ca cea care e cauza unică a tuturor, și mai presus de toată negația, ca cea care le depășește pe toate, care e simplu dezlegată de toate și dincolo de toate”⁴. Apofatismul mistic al cunoașterii celor mai presus de cunoaștere poartă duhul omului într-o lume a existenței mai presus de existență. Totul e nepătruns dar, în același timp, sensibil experienței duhovnicești, a trăirii împreună cu Duhul în Fiul pentru Tatăl. Dumnezeirea nu e circumscrisă și limitată lumii, ci lumea, cosmos și frumusețe a strălucirii a tot creatoare a Treimii iubitoare, este chemată la existență pentru a participa la viața și bucuria Ipostasurilor Preasfintei Treimi, se descoperă spre bucuria noastră.

Asemenea lui Moise, care a primit poruncă să se curățească cu întregul popor înainte de a urca în Sinai, și după primenirea cea din afară (poporul) și cea din lăuntru (Moise), s-a nevoit pe scara urcușului pentru a se face primitorul stării celei văzătoare de slavă și a simți întunericul cel dătător de

4. Sf. Dionisie Areopagitul, *Opere complete și Școlile Sfântului Maxim Mărturisitorul*, traducere, introducere și note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Colecția Cărților de seamă, Editura Paideia, București, pp. 249-250

lumină, ne înălțăm și noi dar prin Fiul Care „S-a făcut nouă scară și ușă”⁵ a Împărăției Cerurilor prin tăierea cea împrejur a Duhului primind pecetea darurilor ce viază duhul spre trăirea cea curată alipită Sfântului Duh. „Iar cel ce s-a curățit, și și-a curățit auzul inimii, primind sunetul acesteia (al trâmbiței lui Dumnezeu, care la Sf. Chiril e simbolul Duhului) care se ivește din contemplarea lucrurilor spre cunoașterea puterii lui Dumnezeu, e condus de ea spre pătrunderea în locul unde este Dumnezeu. Acesta e numit de Scriptură întuneric ceea ce indică incomprehensibilitatea lui Dumnezeu și neputința contemplării lui”.⁶

„Dumnezeu este iubire” (I Ioan 4,8) și iubirea Lui e mai presus de iubire. Existența Sa e plinătatea tuturor virtuților și bunătății: El este duh, „lumina” (Ioan 8,12), „foc mistuitor” (Evr. 12,29), „Alfa și Omega” (Lc. 1,32), „Cel ce este, Cel ce era și cel ce vine, Atotțiitorul” (Apoc. 1,8) este „toate în toți” (I Cor. 15, 24-28), Mântuitor, Sfânt, Dreptate, Adevăr, Judecător, Se face nouă Cruce și Blestem, Înviere și Cincizecime, El tinde toate cele bune la toate cele ce sunt, coboară cerurile pentru a le cuprinde și ridică pe cele pământești, ne dă nouă Cuvânt spre luminare și se sălășluiește în noi cu puterea Duhului Celui de-Viață-Făcător. Taină necuprinsă și iubire nemărginită. „Dincolo de teamă se află dragostea desăvârșită. Iubirea desăvârșită constă pentru noi în a-L iubi pe Dumnezeu numai pentru că El ne iubește, «pentru că El ne-a iubit cel dintâi» (I Ioan 4,19). Aceasta înseamnă a-L iubi ca pe un Tată, ca izvor unic a toată dragostea, a Sa, ca și a noastră. Atunci Îl vom iubi fără frică și fără dorință. Iubirea noastră să fie răspunsul la iubire, să-L iubim pe Tatăl mai mult decât iubim darurile Sale. A-L iubi pentru ceea ce este, și nu pentru ceea ce are sau pentru ce ne-a dăruit. Să-L iubim pe Dumnezeu nu ca pe cineva bogat, ci ca pe un sărac, pentru El

5. Sf. Chiril al Alexandriei, *Despre închinarea și slujirea în duh și adevăr în Scrieri*, partea întâi PSB 38, traducere, introducere și note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, passim

6. Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre viața lui Moise*, traducere, studiu introductiv și comentariu de Pr. Prof. Ion Buga, Ed. Sf. Gheorghe-Vechi 1995, passim

Însuși. Dragoste dezinteresată pentru Tatăl, dragoste fără lăcomie, dragoste gratuită. Comuniune fericită. A iubi chiar fără dorința de a fi mântuit. Există un stadiu al vieții în Hristos în care grija pentru propria mântuire nu ne mai preocupă. A fi în Rai sau în iad, în ultimă instanță, nu mai are importanță, de vreme ce sunt cu Cel pe care-l iubesc: Iisus, Iadul cu El este rai”⁷.

Cunoașterea lui Dumnezeu își are temelia în revelația dumnezeiască dar mai ales în insuflația Duhului care ne descoperă în litera și duh existența Dumnezeirii. Sf. Ioan Gură de Aur în „Omiliile la Matei” ne arată că necredința noastră ne-a lipsit de harul dumnezeiesc ce grația inimilor noastre în mod direct, Scripturile de viață grăitoare de la Duhul, și, astăzi, rațiunea se folosește de scrierile biblice pentru a dobândi cunoașterea celor mai presus de fire. O asemenea înălțare a minții și a sufletului la trăirea cunoștinței de Dumnezeu nu e posibilă decât prin Duhul, în dar am fost mântuiți și Duhul e Cel ce mișcă sufletul nostru în Fiul, El strigă împreună cu noi: „Avva Părinte!” și cheamă Prea Sfânta Treime în inima noastră făcând-o Mireasă a Fiului, El arvunește inima noastră veșnic lui Dumnezeu dăruindu-i harul dumnezeiesc, dor și suflare a omului după Dumnezeu.

„Dumnezeieștile Scripturi ne propovăduiesc un Dumnezeu unic, văzând împreună cu Tatăl pe Fiul și pe Duhul, astfel încât, prin identitatea ființială și exactă, Sfânta Treime e adusă la o unică rațiune a Dumnezeirii. Deci nu este străin Unul-Născut de firea Celui ce L-a născut, dar nici nu s-ar înțelege ca fiind Fiu cu adevărat dacă n-a străluci din Firea Celui ce L-a născut. Căci aceasta, și nu alta este definiția și modul ființării. Iar dacă n-ar fi Fiu, s-ar desființa numaidecât și calitatea de Tată al lui Dumnezeu” și „Dumnezeu-Tatăl are în Sine pe Duhul Sau, adică pe cel Sfânt, prin Care Se sălășluiește în Sfinți [...], Duhul existând în Tatăl ființial și provenind din Tatăl, fără să se producă vreo diviziune sau distanțare, ci declarând ca proprii cele în care și din care este. Căci Dumnezeu nu vorbește altfel făpturii decât prin Fiul în Duhul, căci Duhul este propriu și Unuia Născutului, fiindcă este de o ființă

7. Părintele Marc Antonie Costa de Beauregard, *Rugați-vă neîncetat*, traducere de Rodica Buga și Pr. Prof. Nicolai Buga, E.I.B.M.B.O.R., București, 1998, p. 289

cu Tatăl”⁸.

„Biserica a mărturisit din totdeauna credința într-un singur și unic Dumnezeu Întreit în Persoane: Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt. Aceasta este Monada dar în același timp Triada creștinătății. A crede în Dumnezeu înseamnă a mărturisi credința lui Dumnezeu Însuși, dată nouă prin Fiul în Duhul Sfânt ca plinătate a revelației, a împărtășirii creaturii de cunoștința Necreatului: Sfânta Treime lărgindu-Se în trei Ipostasuri și Persoane deosebite, e concentrată oarecum într-o singură fire a Dumnezeirii”⁹. Aceasta mărturie este împreună glăsuirea omului cu cetele îngerești care psalmodiază Treimea: „Sfânt, Sfânt, Sfânt e Domnul Savaot, plin e cerul și pământul de mărirea Sa!”. Lauda Preasfintei Treimi e bucurie de existență, de a fi, de a simți și de a-L iubi pe Dumnezeu. E o revelație de iubire devenită nuntă harică a făpturii cu Creatorul ei. Și aceasta minune se bazează pe dorința Lui Dumnezeu de-a ne îndumnezei și de-a ni Se dăruia.

Terminologia trinitară este strâns legata de formularea dogmei Sfintei Treimi. În Dumnezeu există o singură Ființa (fire, esență, substanță, natură) ipostaziată în Tatăl, Fiul și Sfântul Duh, în Cele Trei Persoane sau Ipostasuri. Fiecare Persoană ipoastaziază Întreaga Ființă Dumnezeiască fără ca prin afirmarea plenitudinii Uneia să știrbească sau să lipsească frumusețea, strălucirea și integritatea Celorlalte: „E o unică și distinctă lumină în trei sori într-o interioritate reciprocă”¹⁰. Existența dumnezeiască este dăruire totală, izvorătoare de viață într-o veșnică legătură de dragoste, Treimea e bucuria armoniei, a jertfei afirmată chenotic, Tatăl Se dăruiește în mod absolut Fiului și Duhului, iar Aceștia întorc Ființa și Iubirea Tatălui într-o continua mișcare de iubire. Când iubești, îl afirmi și exprimi pe celălalt, este strălucirea

8. Sf. Chiril al Alexandriei, *Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan*, pp. 267 și 993

9. Idem, *Glafire*, în *Scrieri*, partea a doua, PSB 39, traducere, introducere și note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, E.I.B.M.B.O.R., 1992, p. 41

10. Sf. Grigorie de Nazians, *Cele cinci cuvântări teologice*, cf. D-tru Stăniloae *Teologia Dogmatica Ortodoxă ...*, p. 200

existenței căci „a iubi înseamnă a trai viața celui alt”.¹¹ Tatăl este principiul monarhic al Celorlalte două: din cauza Tatălui, adică deoarece Tatăl există, există Fiul și Duhul, iar din pricina Tatălui, Fiul și Duhul Sfânt au tot ce au.¹² Această trăire împreună a Ființei dumnezeiești prin întrepătrundere nu distruge distincția Persoanelor Treimice: Persoana nu [...] este un element «suprapus» o categorie pe care o adăugăm unei ființe concrete, după ce i-au atestat în prealabil «ipostasul» ontologic. Persoana este însăși ipostasul ființei”.¹³ Însă nici Persoanele Sfintei Treimi nu împart Ființa, ci Fiecare actualizează și deține plenitudinea existenței manifestând-o în mod propriu „Treimea cea prin fire de aceeași cinste: Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt, a Căror bogăție e deoființimea și o unica iradiere a strălucirii. Dumnezeirea nu se revărsa nici peste acestea ca să nu se nască o gloată de zei, dar nici nu se mărginește în lăuntrul lor, ca să nu osândim dumnezeirea la sărăcie”.¹⁴

Unitatea e dată de deoființimea Sfintei Treimi, iar Trinitatea de însușirile personale ale Fiecărui Ipostas „pentru că persoana dumnezeiască este necomunicabilă”¹⁵ dar și „natura divină e mai presus de compoziție”.¹⁶ Așadar „Dacă una singură este dumnezeirea lor, una singură este substanța, se poate atribui substanțial divinității numele de Dumnezeu”.¹⁷ Simplitatea frumuseții unei unități perfecte, subzistentă în trei Ipostasuri, arată existența

11. Pr. Prof. Constatin Galeriu, *Puterea Duhului Sfânt într-o mână de carne, Filocalia II*, Ed. Harisma, București, 1993, passim

12. Sf. Ioan Damaschin cf. John Meyendorff, *Teologia bizantină*, traducere de Pr. Dr. Alexandru I. Stan, E.I.B.M.B.O.R., București, 1996, p. 245

13. Ioannis Zizioulas, *Ființa eclezială*, traducere de Aurel Naie, Ed. Bizantina, București, 1996, p. 33

14. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigoua*, PSB 80, traducere, introducere și note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, E.I.B.M.B.O.R., București, 1983, p. 46

15. Pr. Dr. Petru Al. Rezus, *Despre Duhul Sfânt*, Sibiu, 1941, pp. 65

16. Sf. Vasile cel Mare, *Despre Duhul Sfânt în Scrieri*, partea întâi, PSB 12, traducere de Pr. Prof. Dr. Constantin Cornilescu, E.I.B.M.B.O.R., București, 1988, p.37

17. Boetius, *Articolele teologice(v)*, *Despre unitatea Treimii*, traducere, note și comentarii Prof. David Popescu, în PSB 72, E.I.B.M.B.O.R., București, 1992, p. 24

prin Sine și de la Sine a lui Dumnezeu. Nimic nu-i este necesar și suficient ci, „într-o veșnică mișcare de dragoste”¹⁸, este „revărsarea de multe feluri a binelui în toate cele ce se pot împărtăși de el, luminează pe toate și are lumina supraextinsă, cum întinde soarele la tot cosmosul văzut, în sus și în jos, strălucirile razelor sale [...] lumina adună și întoarce spre sine toate cele ce sunt [...] adunându-le sub razele ei”.¹⁹

„Ne închinăm unei Ființe a Dumnezeiri în trei ipostasuri și mărturisim Sfânta Treime cea de o ființă. Proprietățile deosebite ale celor trei ipostasuri sunt: cea de Tată, cea de Fiul și purcederea. Iar comun cu cele trei ipostasuri au: ființa, firea, dumnezeirea, bunătatea”.²⁰

Cele Trei Persoane sunt fără început, mai presus de timp, de spațiu de origine și Ele Se dezvăluie chenotic în strălucirea afirmării Uneia în Celelalte. Lumina transpare interioritatea iubirii reciproce. Fiecare Îl relevă pe Celălalt în această izvorâre bună a luminii, contemplația veșnic ontologică este desăvârșita iubire. Comuniunea intrapersonală constă în transparența conștiințelor care nu se mai arată pe Sine ci pe Celelalte. Fiul este strălucirea Tatălui, Duhul este „odihnirea” Fiului, iar Tatăl este bucuria Celui Ce se naște și purcede pentru a pătrunde și a trăi existența în iubire a Celorlalte. Ele doresc să rămână veșnic în comuniune, o singură voință a Ființei face posibilă această iubire care „se identifică cu libertatea ontologica”.²¹ „Căci înțelegându-se o unică Dumnezeire în Tatăl și în Fiul, va fi numai decât și o unică voință și nu se va înțelege vreo dată firea

18. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Scolii la Numirile dumnezeiești* cf. Vladimir Lossky, *Teologia Mistica a Biserii de Răsărit*, traducere de Pr. Vasile Răducă, Ed. Bonifaciu, 1988, p. 55

19. Sf. Dionisie Aeropagitul, *Opere complete*, ..., p. 147

20. Talasie Libianul și Africanul, *Despre dragoste, înfrânare și petrecerea cea după minte către Pavel prezbiterul*, traducere de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Filocalia, vol. IV, Ed. Harisma, 1994, p. 32

21. Ioannis Zizioulas, *Ființa enclezială*, traducere de Aurel Nae, Ed. Bizantină, București 1996, p. 42

dumnezeiască opunându-se Sieși nici în Tatăl nici în Fiul nici în Duhul Sfânt, ci ceea ce-I place Tatălui, aceasta este voia întregii Dumnezeiri. Deci în mod necesar Fiul Se prezintă pe Sine împreună-binevoind și consimțind cu Tatăl în orice hotărâre I-ar conveni Acestuia, declarând că nu poate face ceva care nu e după voia Tatălui”²² și credem că Duhul subzistă și este cu adevărat El Însuși ceea ce este și se zice: există în ființa lui „Dumnezeu-Tatăl, provine și iese din ea, având prin fire toate ale ei prin sine însuși. Căci nu este prin împărtășire, nici prin simpla relație, nici că altul decât Ființa lui Dumnezeu Tatăl deoarece aparține ei”.²³ „Interioritatea reciprocă” (Sf. Maxim Mărturisitorul) face ca sânul Treimi să actualizeze veșnic iubirea ca dăruire și acceptare totală prin Persoanele dispuse în comuniunea de deșertare a Sinelui și umplere de Cealaltă, Tatăl veșnic Îl naște pe Fiul și Îl purcede pe Duhul Sfânt: „Cauza și Izvorul tuturor S-a înmulțit din bunătate într-o dumnezeire întreit ipostazia.”²⁴ Iubirea Tatălui e rodnică și fecunditatea Lui nu se oprește în Fiul, ci se desăvârșește în Duhul Sfânt. „Iubirea desăvârșită, extatică, jertfelnică, iradiantă, deschisă, fără restricții, fecundă nu apare cu adevărat decât cu trei”.²⁵

Nenașterea și nepurcederea Tatălui, nașterea Fiului și purcederea Duhului Sfânt nu sunt proprietăți ființiale ci personale, așadar Ele nu despart Ființa, nici nu o compun, ci doar reflectă însușirile personale specifice Fiecăreia, unice, nerepetabile și neschimbabile ale Ipостasurilor Treimice. „Din punct de vedere substanțial, paternitatea nu e cu nimic superioară filiațiunii sau purcederii, substanța este egală în perfecțiune și identică sieși în toate cele trei persoane divine, fără însă a se confunda: dispariția

22. Sf. Chiril al Alexandriei, *Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan*,..., p. 279

23. *Ibidem* p. 992

24. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Scolii la Numirile Sf. Dionisie Areopagitul*,..., p. 185

25. E. Kovalevshy, *Les nombres dans le Genese*, citând de pe Hugues de Saint Victor cf. Pr. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*,..., p. 213

substanțială a unei persoane ar însemna ruina substanțială a întregii Treimi, încă odată: paternitatea substanțială este egală cu filiațiunea substanțială și cu purcederea substanțială”.²⁶ Numirile Lui Dumnezeu, de Tată, de Fiul și de Duh Sfânt nu separă unitatea, ci ajută la sesizarea distincției dintre cele Trei Persoane, Care altfel s-ar contopi în mod confuz, fără a putea discerne ceea ce este în mod propriu relație și raportare a Uneia față de Celelalte. În Dumnezeu există „o continuitate între Ei (Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt) și o deosebire negrăită și cumva neînțeleasă, fără ca deosebirea ipostaselor să rupă continuitatea ființei și fără ca această continuitate de substanță să elimine particularitatea semnelor distinctive”.²⁷

Tatăl e iubire pentru că în veci Îl naște pe Fiul într-o comunicare rodnică. Fără Fiul, Tatăl nu ar mai fi Tată; Dumnezeu s-ar izola, egoist, în transcendent. Dacă Dumnezeu nu este iubire, bunătate, dăruire, milostivire, nu e Dumnezeu, ci o esență impersonală supusă incapabil unei existențe capricioase. Doar responsabil iubitor, părinte al Fiului și al Duhul Sfânt, Tatăl e dispus să-și împărtășească existența: „din ființa Lui Dumnezeu Tatăl a ieșit prin naștere adevărată Fiul, ca Dumnezeu adevărat, sau S-a născut nu pentru a fi de o fire străină și de alt neam, ci spre a fi ființial ceea ce se înțelege că este și Tatăl, afară numai de a fi Tată. Fiind împreună numărat și unit cu ei, Sfântul Duh, avem o unică Dumnezeire adevărată și prin fire închinată în Treimea cea deoființă, Tatăl fiind singur prin fire și cu adevărat Dumnezeu, n-ar putea avea altfel un fiu, care este și El singur Dumnezeu prin fire și cu adevărat existând într-o subzistență proprie și într-o identitate de fire cu El, dacă n-ar fi El și în El. Dar și Fiul are iarăși în firea proprie pe Cel ce L-a născut. Și Tatăl nu poate fi cunoscut altfel decât prin Fiul și în Fiul, deoarece este chipul ipostasului Lui”.²⁸ Fiul este voința, chipul, icoana, conștiința Tatălui. Dar existența celor doi ar fi oarecum limitată de oglindirea

26. Pr. Dr. Petru Rezuș, *Despre Duhul Sfânt*, ..., p. 73

27. Sf. Vasile cel Mare, *Scrisori 38*, traducere Pr. Dr. T. Bodogae, P.S.B. 12, E.I.B.M.B.O.R., București, 1988, p.181

28. Sf. Chiril al Alexandriei, *Despre Sfânta Treime*, ..., pp. 99-100

propriului Eu în Celalalt, doar prin Duhul Cei Doi se pot bucura de iubirea desăvârșită: „există un singur Duh Sfânt, Mângâietorul, și după cum este un singur Dumnezeu Tatăl și nu este al doilea Tată; și după cum este un singur Fiul Unul-Născut și Cuvântul lui Dumnezeu, și nu are frate, tot la fel este numai un singur Duh Sfânt, și nu este al doilea egal lui. Sfântul Duh este cea mai mare putere dumnezeiască și nepătrunsă cu mintea. Trăiește, este cugetător și sfințește toate cele făcute de Dumnezeu [...]. Nu mărturisim trei dumnezei, ci împreună cu Duhul Sfânt prin Unul Fiul, mărturisim un singur Dumnezeu”.²⁹ Iubirea personală a Celor Trei este o revărsare continuă a Ființei dumnezeiești, fără început și fără sfârșit, mai presus de părtinire și condiționare.

„În unica fire dumnezeiască, cele Trei Ipostasuri distincte se întâlnesc într-o unică frumusețe transcendentă”.³⁰

„Duhul Cuvântului e ca dragostea negrăită a Născătorului față de Cuvântul născut în chip negrăit. De Aceasta se folosește față de Născătorul și Cuvântul și Fiul preaiubit, dar ca Unul ce-L are împreună ieșit cu Sine din Tatăl și odihnindu-Se în El prin unitatea ființei”.³¹

Este distinctă purcederea Tatălui de odihna Duhului în Fiul și de strălucirea Acestuia în Tatăl: „Căci Fiul a ieșit din Tatăl spre o existență ipostatică proprie, deși este în El după fire... Cuvântul care S-a arătat și a strălucit din Tatăl, ca cel ce este Dumnezeu din Dumnezeu”³², este Lumina și modul fiimi, este chipul neschimbat al Tatălui și prin acesta ne arată pe Tatăl „este pecetea și chipul adevărat al Celui ce L-a născut, făcând vădită firea Tatălui în bunătatea proprie și naturală. De aceea spune că e cu neputință a cunoaște vreunii pe Tatăl dacă nu-L cunosc mai întâi pe El, adică pe Fiul”.³³ Fără Fiul,

29. Idem, *Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan*, ..., p. 435

30. Idem, *Despre Sfânta Treime*, ..., passim

31. Sf. Grigorie Palama, *150 de capete*, Filocalia, vol 7, traducere de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, București, 1977, p. 446

32. Sf. Chiril al Alexandriei, *op. cit.*, p. 197

33. *Ibidem*, p. 843

Tatăl s-ar izola în sărăcie, doar rodnic El e „belșug” de Lumină, de Iubire, părințime reflectată și contemplată în propria Sa Icoană: Fiul. Ca izvor al Iubirii Tatălui, Duhul „toate le cercetează, chiar și adâncurile lui Dumnezeu” El este în Fiul căci „tot trupul Sau l-a umplut de lucrarea de viață făcătoare a Duhului” și „Duhul era și este și va fi în El pururea prin fire, în mod neîncetat”.³⁴ Fiul ne recapitulează remodelându-ne Chipul Sau în Duhul.

Dacă Fiul e chipul Tatălui prin naștere, Duhul e chipul Fiului prin odihnirea și strălucirea Lui în El: „Duhul Îl face să strălucească, și aceasta strălucire să se facă ca o frumusețe vie a Fiului. Și chip strălucitor al Fiului se vede în Duhul, ca într-un chip al Fiului. Chipul nu e despărțit de model. În acest sens Duhul Sfânt e chipul Lui Hristos. Dar, în chip se vede și modelul fără sa se confunde, «cine Mă vede pe Mine, vede pe Tatăl». Duhul e chipul suprem al Fiului, în Duhul strălucește Fiul”.³⁵ Duhul e propriu Fiului și Tatălui. El unește într-o interioritate desăvârșită Cele Două Ipostasuri. „Tatăl e dumnezeirea întreagă în mișcarea dăruitoare a ființei Sale, Fiul, dumnezeirea întreagă în starea primitoare a ființei, iar Duhul, Dumnezeirea întreagă în bucuria ce rezultă din mișcarea dăruitoare și primitoare desăvârșita de cele două”.³⁶

Strălucirea slavei Lui Dumnezeu ne descoperă trinitatea persoanelor. Dumnezeu e Lumina întreit ipostatică. Lumina eternă care se descoperă ca Unitate în Trinitate. „Cel ce se împărtășește de lumină nu este în mod propriu Lumina. Căci se arată fiind în sine altul. Deci dacă Fiul e Cel de Care se împărtășesc cele făcute, ca Lumina, El va fi Altul decât cele care se împărtășesc de El și care au nevoie de Lumină. Deci nu e făcut, nici nu caută sa fie luminat de altul, ca cele făcute de Dumnezeu. Deci e Dumnezeu și Cel ce poate să lumineze. Iar de este aceasta, se va înțelege că fiind din ființa

34. *Ibidem*, pp. 427 și 400

35. Pr. Dr. Dumitru Stăniloae, nota 152a, la Sf. Anatasie cel Mare *Epistola III către Serapion*, P.S.B. 16 E.I.B.M.B.O.R., București, 1988, *passim*

36. Pr. Lect. Univ. Dr. Mihai Himcinschi, *op. cit.*, ...p. 141

Tatălui, dacă ne închinăm unui singur Dumnezeu”.³⁷ Lumina e strălucirea iubitoare a comuniunii. „Cel ce luminează trăiește lumina pornind de la El. Cel ce luminează se simte subiect izvorâtor de Lumina, pe când cel luminat simte venindu-i lumina de la altul. Simte o lumina care îl copleșește, se simte înălțat prin ea. E o experiență pe care o trăim noi. Cel ce luminează nu se simte dependent de altcineva în înțelegerea Lui, nu simte lumina ca dar. Dar experiența Luminatorului suprem n-o putem avea, ci numai a unui luminator care el însuși e luminat de altul”.³⁸ Lumina este reflexia Lui Dumnezeu ad extram. La început a zis Dumnezeu: „Să fie Lumină!” și lumina a invadat toată creația. Materia e energie plasticizată, materializată, har „îngroșat”, sensibil simțurilor noastre. Toată creația e adusă la existență ca să fie și să progreseze prin mișcare printr-o armonie cu Dumnezeu. În natura tuturor creaturilor, dar cu deosebire în natura umană, e sădită această armonie ca un dat și ca o tendință sau ca o potenta dinamică, ce se actualizează treptat, dar este încoronată prin îndumnezeirea cea după har”.³⁹ Depărtându-se de Dumnezeu, omul s-a lipsit de înrâurirea harică și s-a opacizat, nemaifiind capabil să trăiască teoforic. Dumnezeu Tatăl a trimis pe Fiul Său să se facă om, pentru a ne aduce din nou Lumina, adevărata vedere a Lui Dumnezeu. Logosul Întrupat „nu e de o fire cu cele făcute, ci de o ființă Tatălui, fiind Lumina adevărată din Lumina adevărată”.⁴⁰ Această lumină a Mântuitorului e taborică, e pascală, o bucurie a slavei dumnezeiești în care suntem luminați cu toții în Duhul. „Căci multe se icomonisesc pentru noi în mod trainic, Hristos având în grija și apărând viața fiecăruia, [...] că au fost conduși prin lumina Adevărului la cunoașterea Adevărului. Căci fără Luminarea prin Duhul, nu ar ajunge cineva la cunoașterea Adevărului”.⁴¹ La Sf. Chiril harul vine întotdeauna din Ființa Tatălui în Fiul prin Duhul Sfânt. „Toate

37. Sf. Chiril al Alexandriei, *op. cit.*, ..., p. 71

38. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, cf. *ibidem*, p. 69

39. Idem, *Natura și har în Teologia bizantină*, Ortodoxia, nr. 3, 1974, p. 393

40. Sf. Chiril al Alexandriei, *op. cit.*, ..., p. 68

41. *Ibidem*, p. 1046

deopotrivă ale tuturor Celor Trei, prezență, cuvânt, **participare**, lucrare, slavă și într-un cuvânt, tot ceea ce dă firii dumnezeieștii frumusețea Sa⁴², dar Duhul Sfânt e cel care „păstrează în El întreaga energie a Celui de la Care iese”⁴³ și ne-o dă prin credința în Hristos, Fiul lui Dumnezeu Întrupat.

II. Erminia Duhului

Persoana Duhului Sfânt

„Cunoștința Sfintei și Celei de o ființă Treimii este sfințire și îndumnezeire pentru îngeri și pentru oameni”⁴⁴, apropierea în duh de Dumnezeu este un act sinergic: Dumnezeu se revelează sufletului care trăiește duhovnicește căutându-l și chemându-l în inima sa. Descoperirea și participarea la comuniunea Sfintei Treimi se bazează pe dorința Tatălui prin Fiul în Duhul Sfânt de a împărtăși întregii creații bunătatea și dragostea Sa. Aceasta dezvăluire este sesizabilă inimii, minții luminate și înduhovnicite prin har care primește rațiunile de a fi, sădite de Dumnezeu în univers pentru a transpare în el Chipul Tatălui, Înțelepciunea și Logosul Lui Dumnezeu Întrupat și mireasma Duhului care umple umanitatea asumată și recapitulată de Hristos în propriul Sau Ipostas, îndumnezeindu-ne pentru a ne face fii ai Tatălui. Plinătatea revelației constă în Întruparea Domnului care ne aduce adevărata cunoștință a tuturor celor văzute și nevăzute. El „ne înfățișează rațiunea de a fi a ființimii, ne face să cunoșteam că toate sunt din Tatăl prin Fiul în Duhul. De aceea după a ce a omorât moartea și stricăciunea și a desființat tirania diavolului, avea să dea strălucire lumii întregi prin luminarea ei prin Duhul și, prin aceasta, să arate că este Dumnezeu cu

42. Idem, *Despre Sfânta Treime*, ..., passim

43. *Ibidem*

44. Talasie Libianul și Africanul *Despre dragoste, înfrânare și petrecerea cea după mine către Pavel prezbiterul*, ..., p. 22

adevărat după fire”.⁴⁵ Fiul se descopere prin Duhul celor vrednici și lucrează în Duhul cele ce le voiește spre mântuirea noastră.

Adevărata cunoaștere este asemănarea cu El dobândită prin iubire insuflată de Tatăl prin Fiul în Duhul Sfânt. „«Cunoaștere» înseamnă că nu mai există deosebire între obiect și subiect, ci unire. Eu nu cunosc decât pe cel cu care sunt unit sau pe cel ce se unește cu mine”.⁴⁶ Împărăția cerurilor este dăruirea Duhului, căci „împărăția cerurilor este înăuntrul vostru” (Lc. 17,21), iar „Duhul Se sălășluiește în voi prin credință” (Rom. 8,10). Căci în cei curați sunt temeiurile curate pentru vederea lui Dumnezeu, și Hristos va străluci în ei călăuzindu-i în chip luminat prin Duhul Sau spre toate cele cuvenite, descoperindu-Se și arătându-Se minții lor prin raze negăsite”.⁴⁷

Pneumatologia chiriliană poartă profund pecetea unui hristoncentrism radical, în soteriologia Sfântului Părinte există două mișcări: una descendentă, în care Duhul Sfânt se revarsă pornind de la Tatăl prin Fiul, ca suflare de viață prin care își vedește existența propriu sfințitoare și alta, ascendentă, prin care Duhul ne viază haric în Trupul Lui Hristos pentru a ne ridica în sânul comuniunii intratrinitare pentru a ne înfia Tatălui „Sfințit prin unirea sa cu Duhul, trupul se înălță până la Cuvântul dumnezeiesc, și prin El urcă la Tatăl... Căci Duhul este cel care ne adună și ne unește în Dumnezeu-Tatăl. Pe Acesta primindu-L ne arătăm părtași firii dumnezeiești și în comuniune cu ea. Pe Duhul Îl primim prin Fiul, și în Fiul Îl primim pe Tatăl”.⁴⁸

Etimologia cuvântului duh – πνεύμα, spiritul se precizează progresiv în textele biblice. În *Glafire și în Despre încheierea și slujirea în duh și adevăr*, Sfântul Chiril îl arată pe Duhul ca fiind prezența Lui Dumnezeu în lume prin energiile sale revelante ca izvor de viață făcător și că fiind glasul, mărturia și înțelepciunea proorocilor care Îl mărturiseau pe Mesia și pregăteau lumea

45. Sf. Chiril al Alexadriei, *Comentariu la Evanghelia Sf. Ioan*,..., p. 1010

46. Pr. Marc-Antoine Costa de Beauregard, *Rugați-vă neîncetat*, ..., p. 285

47. Sf. Chiril al Alexandriei *Comentariu la Evanghelia Sf. Ioan*, ..., p. 895

48. *Ibidem*, passim

pentru venirea Lui. Duhul este chenotic ascuns, nu se revelează pe Sine, ci mișcă și pregătește sufletul pentru a i-L arata pe Hristos. Bucuria Duhului este Fiul pe care Îl unge, Îl umple cu slava Sa, Îl pătrunde într-o unire tainică de iubire profundă față de Tatăl: „Fiul este față a lui Dumnezeu și Tatăl. Iar acesta este iarăși pecete. Iar lumina din Fiul este harul ce trece la creatura prin Duhul, har prin care ne remodelam după Dumnezeu prin credință, primind ca printr-un sigiliu conformitatea cu Fiul, Care este chipul Tatălui, ca sa ne facem după chipul și asemănarea Creatorului. Iar deoarece Fiul este un în mod recunoscut față de Dumnezeu și Tatăl, El este pecetea (chipul) în Care se imprimă Dumnezeu”.⁴⁹

„Numele Său propriu «Duhul Sfânt», care ne indică o ființă nematerială, o ființă inteligentă cu puteri nemăsurate, nemărginită mai presus de timp și de veacuri, vistier al bunătăților. Spre el se îndreaptă toți cei care au nevoie de sfințire... izvor de sfințire, lumina a cunoștinței, El dă din El însuși oricărei puteri raționale un fel de lumină ca să descopere adevărul. Umples totu de puterea Sa..., dar împarte lucrarea Sa după măsura credinței. Simplu în ființa Sa (natura - ousia sa), El își arată puterea Sa prin felurite minuni, de față întreg în fiecare ființă, întreg peste tot. Astfel Duhul este prezent în fiecare ființă în stare să-l primească ... și rămânând întreg, dă harul Său deplin peste toți”.⁵⁰

Referatul biblic de la Facere 1,2: „Pământul era netocmit și gol. Întuneric era deasupra adâncului și Duhul (ruah) Lui Dumnezeu Se purta pe deasupra apelor” aduce înțelegerii pentru prima dată persoana Duhului. În limbile semitice cuvântul ruah este de genul feminin, ceea ce permite accentuarea maternității proprii Duhului, Care insuflă viața, fecundează materia și zămislește făpturile. Sf. Ioan Gură de Aur, tâlcuind acest verset, spune că : „aceste cuvinte arată că în ape era o energie plină de viață [...] apa aceasta nu era o simplă apă, ci una care era în mișcare, care se frământă, și

49. *Ibidem*, p. 345

50. Pr. Prof. Nicolae C. Buzescu, *Aspectul pnevmatic al ecleziologiei ortodoxe și importanța tradiției sa Sf. Vasile cel Mare*, Ortodoxia, nr.1, 1979, p. 102

cuprinde totul”.⁵¹ Această apă primordială iradiată de prezența harică a Duhului este primul botez al universului, nașterea „din apă și din Duh” a lumii. Sf. Vasile cel Mare arată că netocmirea pământului este ceea ce-i e propriu, căci el avea „dureri de naștere pentru nașterea tuturor acestora, datorită puterii puse în ea de creator și așteaptă doar timpul rânduit ca la porunca dumnezeiască, să scoată la lumina cele zămislite”, iar despre «purtarea» Duhului aduce mărturia unui bărbat sirian (Diodor al Tarsului) care spune că în limba siriană, cuvântul «se purta» exprima mai mult decât cuvântul grecesc, pentru că limba siriană e înrudită cu cea ebraică și deci mai apropiată de mesajul scripturic. Înțelesul lui ar fi următorul: „cuvântul «se purta» se interpretează prin «încălzea și dădea viața apelor» după chipul găinii, care clocește și dă putere de viață ouălor”.⁵²

Duhul Însuși este dat omului ca suflare de viață spre existență. Este o temă foarte dragă Sf. Chiril al Alexandriei. Omul a fost creat de Dumnezeu după chipul Său, adică al Fiului în Duhul „Și a suflat în viața lui suflare de viață” (Fac. 2,7). „suflarea provenită din firea dumnezeiască se face suflet făpturii [...] însuflețindu-se și ajungând astfel prin amândouă, înțelegând prin suflet și trup la identitatea firii sale depline, a primit ca pecete în firea sa de la Creatorul pe Duhul Sfânt, adică suflarea de viață, prin care a luat chipul frumuseții Arhetipului și s-a făcut după chipul Creatorului, fiind întărit prin puterea Duhului sălășluit în el spre toată forma virtuții.”⁵³ Această suflare este energia harică necreată care împărtășește din sfințenia lui Dumnezeu firii create. El îl aduce pe om la o existență într-o relație față către față, personală și îl cheamă să-l împărtășească veșnic de iubirea Sa. „A pus Duhul viață în creatură și a întipărit în ea trăsăturile Sale în mod dumne-

51. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Facere* în *Scrieri* partea întâi, P.S.B. 21, traducere, introducere și note de Pr. D. Fecioru, E.I.B.M.B.O.R., București, 1987, pp. 47-48

52. Sf. Vasile cel Mare, *Omilii la Hexaemeron* în *Scrieri*, partea întâi, P.S.B. 17, traducere, introducere și note de Pr. D. Fecioru, E.I.B.M.B.O.R., 1986, pp. 87-92

53. Sf. Chiril al Alexandriei, *Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan*,..., p.892

zeiesc. Astfel, marele Meșter, creând ființa rațională pe pământ, i-a dat poruncă mântuitoare, și era în rai, cum s-a scris, păzind încă ceea ce i s-a dat și fiind distinsă cu chipul Celui ce a făcut-o, prin Duhul Sfânt sălășluit în ea. Dar, deoarece abătută prin amăgirile diavolului, a disprețuit pe Creator și călcând legea stabilită a supărat pe Binefăcător, a fost golită de harul dat ei. Cea făcută spre viață auzind atunci prima data sentința: „Pământ ești și în pământ vei merge”, s-a alterat și asemănarea ei cu Dumnezeu prin păcatul ce a pătruns-o, n-au mai fost în om trăsăturile strălucitoare, făcându-se neclare și întunecate din pricina neascultării.

Deoarece neamul omenesc s-a întins la o mulțime mai mare ca număr, iar păcatul a pus stăpânire pe toți, pustiind sufletul fiecăruia, firea s-a golit de harul de la început și Duhul s-a depărtat de ea cu totul. Ca urmare, ființa rațională cade în ultima iraționalitate, ignorând și pe Creatorul însuși. Dar creatorul tuturor, răbdând timp îndelungat, Se milostivește în sfârșit de omenirea coruptă și, fiind bun, pornește să unească turma împrăștiată pe pământ cu cele de sus și binevoind să o refacă, readuce umanitatea la chipul de la început, prin Duhul. Căci nu putea să lumineze în ea trăsăturile dumnezeiești, așa cum erau la început.”⁵⁴ Această restaurare a chipului și harului din om este opera mântuitoare a Tatălui prin Fiul în Duhul Sfânt. Fiul Lui Dumnezeu Întrupat Se adusese pe Sine jertfă fără prihană pentru mulțimea păcatului și neascultării noastre îndepărtând din noi întunericul egoismului. „Fiind viață după fire, a murit după trup pentru noi, ca să învingă moartea pentru noi și să învie cu Sine întreaga fire (căci toți eram în El, întrucât S-a făcut om), așa primește și Duhul pentru noi, ca să sfințească întreaga fire. Fiindcă n-a venit să Se folosească pe Sine, ci să se facă nouă tuturor începătura și cale și ușa a bunătăților cerești.”⁵⁵ În firea Sa umană asumată El aduce stăpânirea Duhului, Care va chema în făptura zidirii iubirea Celor Trei Ipostasuri. Lumea e transfigurată pnevmatic, devine translucidă și plasticizare a luminii celei neapropiate (I Tim 4,16). Timpul se

54. *Ibidem*, pp. 142-143

55. *Ibidem*, p. 145

face scara prin care omul urcă la chemarea lui Dumnezeu, până la starea Bisericii celei de-a opta zi.

Creația a fost gândită ca „bună foarte” (Fac. 1,31), păstrând în ea voința lui Dumnezeu de îndumnezeire, de sfințire de coparticipare la iubirea din sânul Sfintei Treimi prin pronia Sa mântuitoare cu care S-a aplecat asupra zidirii îmbrățișând-o în iubire. De la cea mai mică parte a universului, până la cel pentru care a fost creată întreaga lume spre a o stăpâni și a se bucura de ea, materia tânjește după Duhul Sfânt, după transfigurarea hainelor celor de piele⁵⁶, în haine duhovnicești, pentru nunta Mirelui cu ea „Fiul lui Dumnezeu S-a făcut mirele umanității prin întruparea Sa, adică prin unirea deplină cu ea. Când S-a făcut Fiul Lui Dumnezeu om, s-a săvârșit nunta Mirelui dumnezeiesc cu mireasa omenească. Și atunci, spune Sfântul Ioan, că s-a împlinit și bucuria lui deplină. Sfântul Ioan afirmă cu îndrăzneală marea bucurie a Fiului lui Dumnezeu pentru unirea cu umanitatea, dar și marea bucurie a Sa, de această bucurie a Lui Dumnezeu pentru unirea cu umanitatea (In. 3,29). Aceasta a făcut desigur și o bucurie Fiului lui Dumnezeu. Numai iubirea face bucurie. Poate, participând Iisus la nunta din Cana și prefăcând acolo apa în vin, a vrut să arate ca nunta e simbolul întrupării Lui ca om, a unirii Lui cu umanitatea”.⁵⁷ Această intrare a omului în camera de nuntă cu Fiul se face arvunind sufletul prin sfințenia Duhului Sfânt pentru trăirea mai presus de veșnicie a unirii cu Dumnezeu: „Duhul lui Dumnezeu este acel glas lăuntric care-l cheamă neîncetat pe om la originile sale și-i amintește care-i este destinul. Un glas lăuntric care murmură: «Vino la Tatăl !»⁵⁸, o neliniște care îl frământă pe om și-l face să se smulgă din propria suficiență”.

56. P. Nellas, *Omul animal îndumnezeit*

57. Sfântul Chiril al Alexandriei, *Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan*, ..., nota 316

58. Sfântul Ignatie al Antiohiei, *Epistola către Romanii VII*, 2, cf. Pr. Prof. Boris Bobrinskoy *Împărtășirea Sfântului Duh*, traducere de Mariuca și Adrian Alexandrescu, E.I.B.M.B.O.R., București, 1999, p. 21

„Duhul a grăit prin prooroci” – aceasta este credința mărturisită și rostită în Biserica prin Crez. Duhul este Cel ce însuflețește, aduce la viață atât biologic cât și spiritual. El luminează și insuflă știința și tainele nepătrunse minților care I se închină și mărturisesc pe Dumnezeu. Astfel în perioada vechi-testamentară se sălășluiește în profeți pentru a-i face să continue vestirea protoevangeliei, a întrupării lui Mesia. „Cuvântul, semn al libertății personale, al riscului fără de margini poartă în el sămânța și ordinea vieții, vestește voia lui Dumnezeu și iubirea Sa, îi exprimă credincioșia și milostivirea, dreptatea și pace potrivit psalmistului, Cuvântul, prin definiție, Se întrupează, în timp ce prin definiție, Duhul întrupează. Cuvântul se întrupează, se relevă, este ascultat de toate simțurile omului, ca din afară. Duhul nu se întrupează, nu se definește, nu poate fi circumscris, dar El este puterea de întrupare, de prezență, de adevăr, de ascultare. Fără El Cuvântul ar rămâne ineficace, nelucrător, exterior, fără consistență și fără evidență launtrică, neactualizat. Evidența Duhului este tot atât de reală ca și cea a Cuvântului, dar de un alt ordin. Ea pregătește inima omului spre ascultare, îl face în stare și doritor să primească Cuvântul, face acest lucru fecund și dătător de roade. Avem astfel un sens de relație mutuală, de slujire reciprocă, de manifestare reciprocă a Cuvântului și a Duhului în sânul făpturii”.⁵⁹ Duhul Sfânt este Degetul Lui Dumnezeu care ține Condeii - Fiul Lui Dumnezeu pentru a scrie în sufletele noastre Legea și Voia Lui Dumnezeu. „Căci Dumnezeu Stăpânul tuturor, scrie în noi conștiința Lui, folosindu-se ca de un condei de Fiul în Duh ![...] Deci a scris condeii Tatălui, adică Fiul, în inimile tuturor, cunoștința a tot binele, folosindu-se ca de un deget al Lui Dumnezeu de Duhul Tatălui și al Sau”.⁶⁰ El este pacea pe care Hristos o lasă lumii.” Deci pacea mai presus de Începătorii, sau Stăpânii, sau Scaune sau

59. Pr. Prof. Boris Bobrinskoy, *Taina Preasfintei Treimi*, traducere de Mariuca și Adrian Alexandrescu, E.I.B.M.B.O.R., București, 2005, pp. 31- 32

60. Sf. Chiril al Alexandriei, *Închinarea și slujirea în duh și adevăr în Scrieri*, partea întâi, P.S.B. 38, traducere introducere și note de Pr. Dr. Prof. Dumitru Stăniloae, E.I.B.M.B.O.R., București, 1991, p. 19

Domnii și mai presus de toate este Duhul Lui Hristos, prin care Fiul a împăcat toate cu Dumnezeu și Tatăl Sau și vrea ca toate să voiască și să facă cele ale Lui și să nu se miște spre altceva, să nu se abată spre cele rele. Nimic nu ne împiedică să primim acest gând. Precum Fiul este Viața prin fire și Înțelepciune și Putere, așa și Duhul Lui este și se numește Duhul Vieții, al Înțelepciunii și al Puterii. [...] Locuirea lui Dumnezeu în noi prin Duhul este plinirea a tot binele (Col 1,19)

Așadar „Duhul toate le cercetează chiar și adâncurile Lui Dumnezeu și aceasta o face pentru noi, ca prin El noi să primim «har peste har» și «la cunoștința adevărului să ajungem». Prin atingerea în duh a rănilor Mântuitorului, împreună cu Toma, o lume întreagă” I Se închină Lui Dumnezeu: „Doamne și Dumnezeul meu!”. Doar în Duhul avem certitudinea trăirii, simțirii și vederii Lui Dumnezeu.

„Duhul scrie în noi gândurile” nu pe table de piatră ci pe tablele de piatră ale inimii (II Cor.3,3). „Duhul scrie în inimi pe măsura plăcii inimii, mai mult sau mai puțin, și, potrivit curteniei pregătită mai dinainte, scria sau gânduri înțelese de toți sau mai greu de înțeles. Duhul Sfânt se întipărește în mintea prorocilor ca Cel ce știe viitorul și vrea să vestească din El ceva voit de El. Deci El însuși vestește prin mintea lor ceva anume, întâi lor, apoi printre ei și altora. Duhul Sfânt Se imprimă ca subiect în subiectul proorocului cu una din intențiile Lui, iar prin acesta, El ia «forma» minții, sau mintea se configurează în înțelegerea ei potrivit cu ceea ce-I comunica Duhul Sfânt”.⁶¹ El este cel care ne înfiază Tatălui în Fiul. Ne aduce trăirea cea împrejur a Duhului. Dacă în Vechiul Testament, Moise primește porunca tăierii în mod exterior, în Noul Testament, Duhul o săvârșește interior: „cel ce primește tăierea împrejur în Duh, prin credința în Hristos, se taie împrejur cu adevărat, și numai Lui Dumnezeu. Să primim tăierea împrejur în Duh, care se înalță la unirea intimă cu Dumnezeu în ziua a opta, adică în ziua

61. Pr. Lect. Dr. Mihai Himcinschi, *Relația Duhului Sfânt cu Tatăl și cu Fiul în teologia răsăriteană și apuseană. Implicațiile doctrinare și spirituale ale acesteia*, Alba Iulia, 2002, pp. 20-21

învierii Mântuitorului. Aceasta este semn ca tăierea împrejur în Duh este dăruitoarea Vieții”⁶². Ziua a opta a învierii Domnului în care vom fi veșnic tăiați împrejur de Duhul Sfânt este unirea omului cu Dumnezeu, Ospățul împărăției. Înveșnicirea este darul vederii lui Dumnezeu în noi, al transparenței și umplerii de Duhul Sfânt. Cel ce L-a umplut pe Hristos, ne umple acum și pe noi. „Sufletul primește în el discul soarelui”⁶³ și devine Euhastric lăuntrică a prezenței Lui Dumnezeu. „Inima Îl absoarbe pe Domnul și Domnul absoarbe inima”⁶⁴.

Purcederea Duhului Sfânt

„Există un singur Duh Sfânt, Mângâietorul, și după cum este un singur Dumnezeu Tatăl și nu este al doilea Tată; și după cum este un singur Fiul Unul-Născut și Cuvântul Lui Dumnezeu, și nu are frate tot la fel este numai un singur Duh Sfânt, și nu este al doilea Duh Sfânt egal cu el. Sfântul Duh este cea mai mare putere dumnezeiască și nepătrunsă cu mintea. Trăiește, este cugetător și sfințește toate cele făcute de Dumnezeu... El luminează sufletele dreptilor, El era în profeți și tot el în apostoli în Noul Testament. Nu mărturisim trei dumnezei, ci împreună cu Sfântul Duh, prin Fiul, mărturisim un singur Dumnezeu”⁶⁵.

Izvorul Duhului e Tatăl care Îl purcede din veci (In. 15,26), îi dă ființa Sa comună cu a Fiului și este Dumnezeu adevărat consubstanțial cu Tatăl și cu Fiul „Duhul este al Lui Dumnezeu și Tatăl și al Fiului ca unul ce este ființial din amândoi, adică curge din Tatăl prin Fiul”⁶⁶. Duhul subzistă ca ipostas distinct Care își are originea personală și substanța de la Tatăl prin

62. Sf. Chiril al Alexandriei, *Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan*,..., p.490

63. Paul Evdokimov, *Cunoașterea Lui Dumnezeu* traducere, prefață și note de Pr. Lect. Univ. Dr. Vasile Răducă, Ed. Christiana, București, 1995, pp. 20-21

64. Sf. Grigorie Palama, *ibidem*, p. 22

65. Sf. Chiril al Alexandriei, *Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan*,..., p.435

66. Idem, *Închinarea și slujirea în duh și adevăr*,..., p. 21

comunicarea, împărtășirea și dăruirea totală a Ființei Sale, care este primită în mod intern, deplin și continuu. „Duhul Adevărului, Care de la Tatăl purcede” (In.15,26)

Purcederea Duhului este dinamică: „ființa dumnezeiască există din veci în modul ipostasului născător sau dăruitor al întregii Sale ființe și în modul ipostasului deplin primitor sau născut al celuilalt.”⁶⁷ Sf. Dionisie Areopagitul în *Teologia mistică* arată clar ca Dumnezeu este deasupra ființimii și părințimii accentuând unitatea iubitoare a Ființei care contemplă toate cele trei ipostasuri în mod interior, ca Unele Ce Se primesc și o dăruiesc total trăind Celelalte desăvârșit și plenar. Nașterea și Purcederea arătând starea de relație și legătura cu Tatăl și nu o superioritate față de Fiul și Duhul Sfânt „Dumnezeu a fost deodată Tată și voitor să fie Tată”.⁶⁸ Voința Tatălui de a fi Tată nu e anterioară Fiului și purcederii Duhului. Succesiunea ar împărți și relativiza iubirea treimică „Dacă era cândva, când nu era Tatăl, era cândva când nu era Fiul. Iar de era cândva când nu era Fiul, era cândva când nu era nici Duhul. Dacă Unul exista «de la început» (In.1,2) erau și Cei Trei”.⁶⁹ Înșușirile personale așează Persoanele Sfintei Treimi într-o relație rodnică și iubitoare. Duhul reprezintă desăvârșita bucurie și iubire a Tatălui față de Fiul și a Fiului față de Tatăl. Duhul e definit ca ipostasul iubirii. Așadar „nenașterea, nașterea și purcederea nu taie în trei părți ființa, în firi inegale; firea și puterea este a Dumnezeirii Celei negrăite, care caracterizează persoanele sau ipostasurile în care este Dumnezeirea sau ființa și firea cea una. Toată ființa e trăită de Tatăl ca având-o din veci și comunicând-o prin naștere Fiului și prin purcedere Duhului Sfânt și ca primită de Fiul și de Duhul Sfânt de la Tatăl, de Primul prin naștere, de al Doilea prin Purcedere. Tatăl trăiește pe Fiul, ca Cel ce are aceeași ființa cu El, primită de la El, și

67. Pr. Dr. Dumitru Stăniloae, *Ființa și Ipostasul în Sfânta Treime după Sfântul Vasile cel Mare*, „Ortodoxia”, nr 1, 1979, p. 71

68. Sf. Chiril al Alexandriei, *Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan*,..., p. 90

69. Sf. Grigorie de Nazians, *Marele Cuvânt Catehetic*, traducere de Gr. Teodorescu, București, 1999, p. 95

Fiul pe Tatăl, ca Cel care îi comunică și de la Care primește aceeași ființă. Trăiesc astfel aceeași ființă într-o continuă comunicare iubitoare, în care fiecare ipostas are propria poziție și tocmai în aceasta sta iubirea dintre Ele. Dacă Dumnezeu ar fi lipsit de Unul din Cei Doi, fie de Fiul, fie de Duhul, n-ar mai fi Tată, dar nici viu n-aș mai fi, lipsit de Duhul Sfânt. Dumnezeu e plenitudinea de existență și viață doar ca Treime”.⁷⁰

Tatăl și Fiul se dăruiesc Unul Altuia în întregime în iubirea lor. Duhul desăvârșește comuniunea Sfintei Treimi, „dăruindu-Se în întregime Tatălui și Fiului, precum și invers căci al treilea e proba de foc a adevăratei iubiri între doi și în acest sens numele Duhului Sfânt este asociat atât de mult cu iubirea, încât El e sensul iubirii depline în Dumnezeu”.⁷¹ Duhul Sfânt este bucuria, dăruirea, sfințenia, iubirea, martorul și Cel Care întoarce darul Tatălui și Fiului. „Prin urmare, existența Duhului Sfânt ca «a unui al treilea în Dumnezeu» explică relația de iubire perfectă între Persoanele Sfintei Treimi. Duhul Sfânt este pivotul comuniunii în Sfânta Treime și a întregii umanități”.⁷²

Unde este Duhul este atât Fiul, cât și Tatăl. Comuniunea dintre Ei „calcă” timpul și spațiul iar iubirea lor izvorăște continuu într-o mișcare mai presus de mișcare. Duhul Sfânt e Dumnezeul comuniunii între Fiul și Tatăl: „Duhul este într-o mișcare eternă de purcedere din Tatăl [...] Tatăl nu e prin aceasta într-o pasivitate. Duhul purcede, dar și Tatăl îl purcede. Purcederea Duhului Sfânt din Tatăl e și ea un act de pura intersubiectivitate a Tatălui și a Duhului, fără să se confunde între Ei. Iar într-un fel neînțeles, Tatăl fiind izvorul Fiului cât și al Sfântului Duh. Fiecare din Aceștia trăiește cu Tatăl nu numai actul provenirii Sale din Tatăl, ci participa prin bucurie împreună cu Celalalt trăirea actului de provenire a Aceluia, dar din poziția Sa proprie”.⁷³ Bunătatea Ființei se arată în relația dintre Persoane. Este o afirmare continuă

70. Pr. Lect. Univ. Dr. Mihai Himcinschi, *op. cit.*, p. 63

71. Pr. Prof. Dr. D-tru Stăniloae, *Teologia Dogmatica Ortodoxă*, ..., p. 309

72. Pr. Drd. Ion Popescu, *Persoana și lucrarea Sfântului Duh în scrierea Sfântului Vasile cel Mare*, „*De spiritu Sancto*”, în „*Studii Teologice*”, nr. 4, 1990, p.36

73. Pr. Prof. Dr. D-tru Stăniloae, *op. cit.*, p. 208

a existenței Ființei dumnezeiești în ipostasurile care Se umplu total și Se dăruiesc la fel prin iubire. Iubirea este existența Ființei desăvârșite iar Duhul reprezintă întoarcerea Dumnezeirii în sine, în fericirea comuniunii personale: „În adevăr, se poate spune ca iubirea reciprocă dintre Tatăl și Fiul este purtată de Duhul Sfânt”⁷⁴, care Le arată chenotic într-o taină a „golirii” și a smereniei care nu poate fi înțeleasă decât ca și o mai mare iubire. Când iubești, nu te mai vezi pe tine, ci pe celalalt. „Într-o mare iubire eu trăiesc eu-ul cel iubit în interiorul eu-ului meu ca eul propriu, cu tot conținutul Lui de simțiri. Simțirile lui sunt simțirile mele, dar rămân și ale Lui, dar simțurile Lui sunt în același timp provocate și de mine. Eu mă văd trăit în el și prin aceasta e chipul meu, și eu îl trăiesc în interiorul meu”.⁷⁵ A-l iubi pe celălalt înseamnă a-i trăi existența, mai bine zis, a trăi împreună cu el și pentru el, lăsându-te cuprins, cunoscut și iubit de celalalt. Iubirea presupune cunoaștere, încredere, siguranță, fidelitate, statornicie. La Dumnezeu toate acestea alcătuiesc modul firesc de existență în iubire. Ele Se întrepătrund reciproc. Se înconjoară Una pe Alta și locuiesc Una într-Alta „Purcederea semnifică familiaritatea, intimitatea și apără un mod de existență inexprimabil [...] Ideea nedeazăluirii Duhului poate fi gândită, cel mult, în legătură cu tendința de dăruire a propriei Lui persoane ca orientate spre celelalte, în sensul ca existența Lui exprimă în Treime o „transcendentă”. A treia Persoana din Treime, „în propria Sa viață ipostatică are chenoza Sa care și constă într-o ipostatică parcă autodesființare: în purcederea Sa de la Tatăl spre Fiul, ea parcă se pierde pe sine însăși, este numai o legătura, un pod viu al dragostei dintre Tatăl și Fiul”.⁷⁶ În strălucirea Sa, Duhul Se arată purtătorul

74. E. Kovalevsky, *Sainte Trinite* cf. Pr. Conf. Ilie Moldovan, *Învățătura despre Duhul Sfânt în Ortodoxie și preocupările ecumenești contemporane*, teza de doctorat, „Mitropolia Ardealului”, nr. 7-8, Sibiu, 1973, p. 687

75. Pr. Prof. Dr. D-tru Stăniloae, nota 9 la Sf. Atanasie cel Mare, *Cuvântul I contra arienilor*, traducere, introducere și note de Pr. Prof. Dr. D. Stăniloae, P.S.B. 15, E.I.B.M.B.O.R., București, 1988

76. *Ibidem*, p. 686

unui răspuns pe care Fiul îl adresează iubirii Tatălui, din care izvorăște bucuria și mângâierea filială. „În subiectivitatea paternă, „în sânul Tatălui” există două obiectivități veșnic cauzate. Obiectivitatea subiectivă a Duhului învăluie și pătrunde obiectivitatea subiectivă a chipului Tatălui [Fiul], ca o lumină care se răsfrânge din El. Cele două obiectivități subiective ale Tatălui se cuprind, se învăluie una pe alta, ca realități subiectiv-obiective, dar cuprind și învăluie și pe Tatăl referindu-se mereu la El ca la Tatăl, ca la sursa lor. Caracterul acesta de obiectivitate subiectivă este atât de complet că fiecare persoana este tot ce este ca și cealaltă, dar într-o subiectivitate proprie, care constituie pentru celelalte forma obiectivă a aceluiași conținut subiectiv. „Că Duhul este împreună indicat prin fiecare din celelalte două, căci nu e o parte a lor ca la oameni”.⁷⁷ Dor, primire, dăruire și afirmare desăvârșită a Persoanelor!

Duhul Sfânt este sfințenia ipostaziata, Panaghion, El este „deplin Sfânt”. Ca rod existențial de menținere a Ființei, El se arată Sfânt: „Duhul este sfințenia însăși a lui Dumnezeu” (Sf. Chiril al Alexandriei), ca afirmare a persoanei este iubirea: „Dumnezeu este iubire”(I în 4, 8) iar ca model de dăruire jertfelnică a Tatălui către Fiul și a Fiului către Tatăl, El este „bucuria veșnică” (Sf. Grigore Palama) a lui Dumnezeu. „Duhul Sfânt era din veac și este și va fi, nici început având și nici sfârșit; ci pururea cu Tatăl și cu Fiul este unit și împreună socotit. Viața și de viață făcător, Lumina din Lumină dătător; Binele însuși și izvor de bunătate; prin Care Tatăl Se preaslăvește și de toți se știe: o putere, o unire și o închinare a Sfintei Treimi”.⁷⁸

La Sfântul Chiril al Alexandriei, purcederea Duhului Sfânt se face de la Tatăl întotdeauna prin Fiul. „Căci vorbind de Duhul Adevărului adică de Duhul Sau, zice ca El purcede de la Tatăl. Fiindcă, precum este prin fire al Fiului, existând în El și prin El, așa este și al Tatălui. Căci Celor cărora Duhul

77. Pr. Prof. Dr. D-tru Stăniloae, *Criteriile prezentei Duhului Sfânt*, „Studii Teologice”, nr 3-4, 1967, p. 116

78. *Stihira a doua la Laude la Praznicul Pogorârii Duhului Sfânt*, Catavisier, E.I.B.M.B.O.R., București, 1997, p. 315

le este comun, cele ale ființei nu le sunt despărțite”.⁷⁹ Fiul nu este străin de purcederea Duhului, așa cum nici Duhul nu e străin nașterii Fiului din Tatăl și Întrupării Sale. Duhul umple Ființa dumnezeiască de mireasma bucuriei, este sărbătoarea existența între iubirea Tatălui față de Fiul și a Fiului față de Tatăl. „Duhul este al lui Dumnezeu-Tatăl, dar este și al Fiului, nu ca și cum ar fi împărțit între cei Doi. Deoarece Fiul este din Tatăl și în Tatăl după fire, Care se revarsă, din Tatăl și prin Fiul, se dăruiește făpturii. Și nu face aceasta Fiul ca slujitor, ci, cum au supus adineauri, răsărind Duhul din ființa lui Dumnezeu-Tatăl, îngăduie celor vrednici să-L primească prin Cuvântul cel de-o-ființă și se arată din El în mod nemijlocit și împărțit. Dar, Fiul rămânând în mod real pururea, spunem de Fiul ca este de-Sine-stătător, (în ipostas propriu) și că are în Sine pe Cel ce L-a născut. Iar că Duhul Tatălui se arată al Fiului și al Tatălui, Care îl trimite sau făgăduiește să-L împartă Sfinților, dar și Fiului, pentru identitatea ființei, pe care o are cu Tatăl și ca în toate este lucrător Tatăl prin Fiul”.⁸⁰ Vedem astfel, intimitatea legăturii Duhului atât cu Tatăl de la care purcede, cât și cu Fiul cu Care e deoființă, pe Care Îl Unge, Îl umple de dragostea Tatălui: „Mângâietorul, adică Duhul Sfânt, este propriu Fiului și nu l se adaugă ca un adaos din afară ca în cei care au facerea din cele ce nu sunt și primesc sfințenia, ci este de o ființă cu Fiul, ca și cu Tatăl. [...] Sfânta Treime rămâne strânsă într-o unică rațiune a Dumnezeirii. [...] Mângâietorul este Duhul Adevărului și care purcede din Tatăl”.⁸¹

Duhul se odihnește în Fiul, iar Fiul strălucește în Tatăl. Odihna Duhului în Fiul reflecta iubirea Tatălui pentru Fiul și face să strălucească frumusețea de negrăit a dragostei filiale. „Căci Tatăl iubește pe Fiul în modul cel mai desăvârșit. Dar se sălășluiește și în Hristos în El, prin Duhul, vinnd într-o intimitate duhovnicească, prin Sine, cu Dumnezeu-Tatăl pe cel care-L cunoaște pe El, având în Sine nemișorată puterea cunoașterii lui Dumnezeu. Și ne-a făcut nouă cunoscut numele Tatălui, arătându-Se pe Sine nouă ca

79. Sf. Chiril al Alexandriei, *Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan*,...,p.973

80. *Ibidem*, p. 1048

81. *Ibidem*, p. 974

Fiu”⁸² și iarăși „Duhul nu e altceva decât Fiul, în ce privește identitatea firii, fiind totuși distinct și în Sine subzistent”⁸³

Duhul este expresia comuniunii și iubirii intratrinitare. „Astfel Duhul Sfânt este bucuria dinainte de veci a Tatălui și a Fiului, în care Aceștia împreună se bucură... dar existența Sa (personală) vine numai de la Tatăl”⁸⁴

III. Contemplarea tainică a relației Duhului cu Fiul în Sfânta Treime

1) Mireasma Duhului

„Deși se arată în Tatăl și în Fiul și în Duhul Sfânt, nu are nici o despărțire în ceea ce este indicat prin fiecare [...] că din Tatăl și în Tatăl este în mod natural Fiul, iar din El și în El este și Duhul Fiului, adică Cel Sfânt. Deci Una fiind și cugetându-se Dumnezeuzeirea cea după fire, va dăruia cele dorite de ei, și cele de la noi se vor înălța la Dumnezeu, Fiul mijlocind în mod evident. Căci nimeni nu vine de la Tatăl decât prin El, cum a mărturisit și El însuși. Deci Fiul S-a făcut și este Ușa și Calea iubirii și înaintării spre Dumnezeu-Tatăl și împreună-Dătător și împărțitor al darului de la Tatăl, din aceea și iubirea comună de oameni, căci una este firea Dumnezeuzeirii în Persoana și Ipostasul Tatălui și a Fiului și al Duhului Sfânt”⁸⁵

Dăruirea Duhului este bucuria duhovnicească a sălășluirii lui Dumnezeu în noi. „Dumnezeu S-a făcut om pentru ca pe om să-L îndumnezeiască” (Sf. Atanasie cel Mare) Dumnezeu îl cheamă pe om la o relație veșnică de împărtășire de El. Fiul Se aduce pe Sine jertfă spre gustare a Dumnezeuzeirii în epicleza euharistică, iar Duhul devine mireasma Ființei dumnezeiești. Având

82. *Ibidem*, p. 1071

83. *Ibidem*, p. 882

84. Sf. Grigore Palama cf. Pr. Prof. Dr. D-tru Stăniloae, *Rugăciunea lui Iisus și experiența Duhului Sfânt*,..., pp. 91-92

85. Sf. Chiril al Alexandriei, *Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan*, p. 867

pe Duhul Lui Hristos în noi ca izvor al simțirii iubirii curate a lui Hristos față de Tatăl, învățăm iubirea de a fi a lui Dumnezeu. Doar printr-o astfel de contemplare, omul își împlinește destinul. Legătură între cer și pământ, el se zbate între patimi și virtuți, tânjește după cer simțind adierea și mireasma Duhului, Care îl cheamă la Tatăl pentru a-l așeza la masa Ospățului Împărăției „iubitorii virtuții vor fi împreună cu El și vor conviețui cu El totdeauna și, păstrând arvuna Duhului nevătămată, adică conviețuind cu El, vor privi neîncetat frumusețea Lui dumnezeiască”.⁸⁶

„Duhul este ca o mireasma vie și lucrătoare a ființei Lui, aducând fapturni cele de la Dumnezeu și insuflând prin ea împărtășirea de ființa cea mai presus de toate. Căci dacă buna mireasmă a aromatelor își întipărește tăria în veșminte și prefăce cele în care vine, într-un fel conform cu ei, cum nu ar putea Duhul Sfânt, o dată ce este din Dumnezeu prin fire, să facă părtași de firea dumnezeiască pe cei în care vine? Fiind deci Fiul rod și pecete ale ipostasului Celui ce L-a născut, aduce toate ale Lui prin fire. De aceea zice: „Toate câte le are Tatăl ale Mele sunt. De aceea am zis că din al Meu ia și vestește vouă”. El vorbește despre Duhul, Care iese prin El și este în El, prin Care Se sălășluiește El Însuși în Sfinți. Căci Duhul Lui nu este altfel decât El, deși există în mod propriu. Căci Duhul este Duh și nu Fiu”.⁸⁷

Toate ale Tatălui sunt și ale Fiului, Duhul purcede doar de la Tatăl, dar Se odihnește și este în Fiul. „Toate câte le are Tatăl ale Mele sunt, de aceea am zis că din al Meu ia și vă vestește vouă” (In 16, 15) „Fiul ni S-a arătat și în acestea ca pecete reală și exactă a ipostasului Tatălui și ne dă să înțelegem prin cele spuse că, fiind rod al ființei Tatălui, le are pe toate ale ei după fire, și acelea sunt în mod convenit ale Lui. Căci, nefiind nimic care taie, desparte sau înstrăinează pe Fiul de Tatăl, în nici o privință, Tatăl e asemenea și egal cu Fiul, afară numai de faptul că este Tată, ființa luminând în Amândoi în același mod”⁸⁸ și „vorbind de Duhul Adevărului, adică de Duhul Sau, zice ca El purcede de la

86. *Ibidem*, p. 885

87. *Ibidem*, p. 994

88. *Ibidem* pp. 992-993

Tatăl. Fiindcă, precum este prin fire al Fiului, existând în El și prin El, așa este și al Tatălui”.⁸⁹

Unde e Duhul este atât Fiul, cât și Tatăl. „Duhul e intermediar între Cel Nenăscut și Cel Născut”.⁹⁰ Duhul este suflarea, intimitatea iubitoare a Tatălui îndreptată spre chipul Sau și răspunsul personal și activ al Fiului către Tatăl. Duhul e revelarea acestei iubiri, este iubirea însăși: „numărul Sfintei Treimi susține o unică și aceeași Dumnezeuire. [...] după rațiunea existenței, să cuge-tăm pe Tatăl și pe Fiul și pe Sfântul Duh ca subzistând în mod deosebit, neamestecându-se ceea ce este fiecare în deosebirea persoanelor sau a numelor. Dar păstrând în chip special ceea ce e propriu fiecăruia și spunând fiecăruia ceea ce este și crezându-L astfel, ne referim în chip natural la unica Dumnezeuire, nesuferind să le înțelegem cu totul despărțite pentru faptul că Fiul Se numește și Cuvântul și Înțelepciunea și Strălucirea și Pecetea și Puterea Tatălui. Căci e Cuvânt și înțelepciune fiindcă e din Minte și Se află intim în mod nedespărțit în Minte pentru reciprocitatea celor indicate. Fiindcă Mintea se vede în Cuvânt și în înțelepciune și, Cuvântul invers în Minte. Și nimic nu se află între ele sau nu o desparte pe una de alta”.⁹¹ Și „(Hristos) are în Sine ca Dumnezeu în mod nedespărțit pe Duhul ca fiind al Lui și aflat în El în mod Ființial”.⁹²

Sfântul Duh vădește creația ca Biserică. El este mireasma tămâierii „la apusul soarelui”. El transpare întunericul făcându-l purtător de lumină. Arată și strălucește taina Preasfintei Treimi în „tot și în toate”. „Sfântul Duh, strălucind din Fiul, îl luminează pe Acesta nu numai în față Tatălui, dar și în fața noastră. Astfel cu iradierea Lui care îl luminează pe Fiul, Duhul pătrunde în conștiința noastră și întărește în ea capacitatea de a-l recunoaște pe Fiul și prin El pe Tatăl”.⁹³ Duhul se înalță la vederea tainică : „Sfântul Duh

89. *Ibidem* p. 973

90. Sf. Grigore de Nazians, *Cuvântul V, Despre Sfântul Duh*,..., p. 98

91. *Ibidem*, p. 59

92. *Ibidem* p. 537

93. Pr. Prof. Dr. D-tru Stăniloae, *Rugăciunea lui Iisus și experiența Duhului Sfânt*, traducere de Marilena Rusu, Ed. Deisis, Sibiu, 1995, p. 88

se face văzut Sfinților, aducând în ochii inimii lor o lumină dumnezeiască și spirituală și semănând în ei toată cunoștința cea bună. [...]. Căci vor fi și vor împărăți împreună cu Hristos și se vor bucura de bunătățile cerești, înălțați la chipul învierii lui Hristos și scăpați de lanțurile vechii coruperi, fiind îmbrăcați în viața bogată și neînșelătoare, viețuind la nesfârșit împreună cu Stăpânul Care e pururea viu. Cei ce s-au nevoit într-o viață de Dumnezeu iubitoare și superioară, vor fi neîncetat cu Hristos, privind adică frumusețea Lui dumnezeiască și negrăită”.⁹⁴

2) Odihnirea și strălucirea Sfântului Duh în Fiul și a Fiului în Duhul Sfânt

„Sfânta și fericita Treime este neîmpărțită și unită în Ea Însăși. Și când e numit Tatăl, cu El este și Cuvântul Lui și în Fiul este și Duhul. Iar de se numește Fiul, în Fiu este Tatăl și Duhul nu este în afară de Cuvântul. Căci unul este harul din Tatăl care se împlinește prin Fiul în Sfântul Duh. Și Una este dumnezeirea și Unul Dumnezeu cel peste toate și în toate.”⁹⁵

Duhul Sfânt este „în Fiul”, dar „purcede din Tatăl”. Purcederea din Tatăl îi dă existența, însă El se află prezent în Fiul, prin Care ni Se dă sau ne strălucește. „Este recunoscut ca Mângâietorul Însuși, Se revelează și Se arată veșnic prin intermediul Fiului, cum lumina se răspândește din soare prin intermediul razei... dar aceasta nu înseamnă că posedă existența Sa (ipostatică) din Fiul sau de la Fiul”.⁹⁶ Tatăl naște pe Fiul și revarsă peste Fiul toată iubirea Lui ipostaziată în Duhul. Fiul trimite Duhul venit în El ca iubire

94. Sf. Chiril al Alexandriei, *op. cit.*,..., pp. 884-885

95. Sf. Atanasie cel Mare, *Epistola întâi către Serapion, episcop de Thimis, împotriva celor care hulesc și spun că Duhul Sfânt este creatură, în Scrieri*, partea a doua, P.S.B. 16, traducere, introducere și note de Pr. Prof. D-tru Stăniloae, E.I.B.M.B.O.R., 1988, p. 39

96. Sf. Grigorie al Ciprului în *Tomos-ul Conciliului din 1285*, cf. Paul Evdokimov, *Prezența Duhului Sfânt în tradiția ortodoxă*, traducere, prefată și note de Pr. Prof. Vasile Răducă, Ed. Anastasia, 1995, p. 77

de la Tatăl („Duhul Sfânt, pe care-L va trimite Tatăl în numele Meu” – în 14, 26) și „pe Care Eu Îl voi trimite vouă de la Tatăl” (In. 15,26), pe care o trăiește ca fiind a Lui, căci prin actul purcederii Tatăl îndreaptă pe Duhul spre Fiul, Care Se umple de El, ca iubire față de Tatăl, Care îi afirmă existența. Fiul există ca iubire în Duhul: „S-a arătat și El ca Iubire, fiind Fiul Iubirii, adică a lui Dumnezeu cel prin fire și singur și adevărat. Este iubire nu pentru că e deprins să se numească așa prin cuvinte pompoase, ci pentru că are aceasta însușire strălucitoare prin fapte și lucruri, arătându-Se pe Sine ca fiind rodul ființei Celui Ce L-a născut [...] Căci în El cele de jos s-au unit cu cele de sus și prin El ne-am împăcat cu Dumnezeu Tatăl.”⁹⁷ și „Strălucirea iubirii este în noi chipul Mântuitorului Hristos”.⁹⁸ Așadar Duhul este Iubirea dintre Tatăl și Fiul iar Fiul este Iubirea dintre Dumnezeu și noi. Iubirea ne aduce și ne ține în comuniunea treimică.

Duhul și Fiul Se găsesc într-o reciprocitate desăvârșită, continuă, în care Se afirmă și pe care o trăiesc împreună cu Tatăl. „Duhul este nedespărțit în Hristos pentru că oriunde s-ar găsi Duhul, acolo este și Hristos și de oriunde se retrage Duhul Sfânt, de acolo se retrage și Hristos”, pentru că „dacă cineva nu are Duhul lui Hristos, acela nu este al Lui” (Rom. 8,9). Duhul și Hristos sunt atât de uniți, încât dacă cineva se va exprima invers va putea spune „Dacă cineva este al Lui Hristos, atât încât în el sa fie Hristos, înseamnă ca în el este Duhul lui Dumnezeu” (Cf. I Cor. 3,16)... și în *Epistola* lui Ioan se spune: „Întru aceasta cunoaștem că rămânem în El și El întru noi fiindcă ne-a dat din Duhul Sau” (I In. 4,13).⁹⁹ Această trăire a prezenței Celuilalt este supratemporală. Duhul umple Persoana Fiului și în comuniunea veșnică a Sfintei Treimi, și înainte și după întrupare „Avea să vină Hristos, Duhul I-a luat-o înainte. Are loc întruparea, Duhul este nedespărțit. S-au săvârșit minuni, (s-au acordat) harismele vindecării lor,

97. Sf. Chiril al Alexandriei, *op. cit.*,..., p. 824

98. *Ibidem*, p. 825

99. Didim din Alexandria, *Despre Duhul Sfânt*, Studiu introductiv, traducere și note de Pr. Vasile Răducă, Ed. Sophia, București, 2001, pp. 140-141

(toate s-au făcut) prin Duhul Sfânt. Demonii au fost alungați în (numele) Duhului lui Dumnezeu. Când diavolul a fost certat, Duhul era de față. Izbăvirea de păcate (s-a făcut) prin harul Duhului”. „Între Fiul și Duhul este o legătură specială, pentru că sunt Amândoi din Tatăl. Duhul porcede din Tatăl peste Fiul și Amândoi împlinesc un rol comun în îndreptarea și îndumnezeirea omului. Nici Hristos, nici Duhul nu Se află și nu lucrează Unul fără Altul în om. De aceea, se vorbește despre Amândoi în mod unit sau, vorbindu-se despre Unul, se vorbește totodată și despre Celalalt. Aceasta pentru că, în Viața Treimii, Duhul, provenind din Tatăl, se sălășluiește și în Fiul, și Fiul, având în Sine pe Duhul, privește cu iubire la Tatăl”.

Hristos este Unul prin excelență: „între Duhul și Fiul, între Uns și Ungere, între Împărat și Împărăție nu este nici o distanță”. Fiul este Cel ce unge și pecetluiește, iar Duhul e ungerea și pecetea ca Persoană: „Duhul se mai numește ungere și este pecete. Căci Ioan scrie: «și ungerea pe care voi ați luat-o de la El rămâne în voi. Și nu aveți nevoie ca să vă învețe cineva pe voi, căci ungerea Lui (Duhului Lui) vă va învăța pe voi despre toate» (I Im 2,27). Iar la Isaia s-a scris: «Duhul Domnului peste Mine, pentru că M-a uns pe Mine» (Is. 31,1). [...] Dar dacă Duhul e ungere și pecete în care Cuvântul unge și pecetluiește toate, ce asemănare este între ungere și pecete și cele ce se ung și se pecetluiesc?... Ci aceasta este propriu Cuvântului care unge și pecetluiește. Pentru că ungerea are în sine buna mireasma a Celui ce unge. Așa participă toată creatura la Cuvântul în Duhul”.¹⁰⁰

Așadar Duhul umple, umbrește, mărturisește, este Înaintemergător și Sfințitor al Fiului și nu pentru ca Fiul ar suferi de vreo știrbire ci toate darurile Duhului le primește Fiul în Omenitatea Sa pentru a o desăvârși pentru noi „Fiindcă deci întâiul Adam nu a păstrat harul dat lui de Dumnezeu, ne-a trimis Dumnezeu-Tatăl din cer pe al doilea Adam. Căci trimite spre asemănare cu noi pe Fiul Sau cel neschimbat și nealterat prin fire și cu totul neștiutor de păcat că, precum prin neascultarea celui dintâi am ajuns sub mânia dumnezeiască, așa, prin ascultarea Celui de al doilea, să

100. Sf. Atanasie cel Mare, *op. cit.*, ..., pp. 52-53

scăpăm și de blestem și să înceteze și relele. Iar deoarece Cuvântul lui Dumnezeu S-a făcut om, El primește Duhul de la Tatăl ca unul dintre noi, neprimind ceva special pentru Sine, căci El era Dăruitorul Duhului, ci pentru că primindu-L ca om să-L păstreze firii noastre și să înrădăcineze iarăși în noi harul pe care l-a păstrat Cel ce nu știa de păcat.”¹⁰¹

Fiul este acoperit și umplut de Duhul din toate părțile. Unirea lor exista dinainte de Întrupare, dar făcându-Se Om a tins dumnezeirea Sa la tot omul. „Trebuia, făcându-se om, să primească pe Duhul... și să rămână în El în continuare Duhul și să Se odihnească în El... Fiind însă și Duhul de o fire, Se revarsă din Tatăl ca dintr-un izvor. De aceea nu este străin nici de Fiul. Căci Acesta S-a născut din Tatăl având tot ce e propriu Lui în Sine”.¹⁰²

Doar mărturisind „odihna și strălucirea” Duhului în Fiul ne închinăm Treimii infinit dăruitoare! Adevărul e Viață, e Dumnezeu! „Duhul Sfânt are această unitate cu Fiul, pe care Acesta o are cu Tatăl... despărțind pe Duhul de cuvânt, nu se mai păstrează unitatea dumnezeirii în Treime, sfâșiind-o și amestecând în ea o fire străină și de alt soi. Duhul purcede de la Tatăl și fiind propriu Fiului, Se dă de către Acesta ucenicilor Săi și tuturor celor ce cred în El”¹⁰³. Omul este ultima revărsare a lui Dumnezeu în har. Duhul Sfânt pătrunde omenitatea Fiului, o pnevatizează făcând-o Chivot nestricăcios pentru a sălășlui în ea învierea îndumnezeitoare, Viața Preasfintei Treimi. Dacă Fiul nu S-ar fi întrupat, firea văzută nu s-ar fi deificat; ea devine astfel hristoforă, pnevματοforă, teoforă și chiar teotokos prin Maica Domnului.

Lumina taborică e sărbătoare a firii umane: „Strălucirea trupului părtaș de Dumnezeu (de Duhul Sau) ... nu era numai a trupului slava aceasta, ci a firii dumnezeiești, care unită într-unul din Sfintele Ipostasuri ale ei, cu acest trup închinat, și-a vărsat în el toată slava și strălucirea ei, dumnezeirea pentru că „prorocii spuneau că Cuvântul și Duhul lui Dumnezeu sunt împreună

101. Sf. Chiril al Alexandriei, *op. cit.*, ..., p. 144

102. *Ibidem*, pp. 234 și 236

103. Sf. Atanasie cel Mare, *op. cit.*, pp. 24-25

veșnice și înainte de veci”.¹⁰⁴ Trupul lui Hristos a fost pnevmatizat de Duhul căci „Duhul nu străbate la noi altfel de la Tatăl decât prin Fiul.”¹⁰⁵ și „când omul s-a întâmplat să cadă, prin neascultare, în moarte și s-a prăbușit din cinstea veche, Dumnezeu-Tatăl l-a rezidit și l-a readus la viața prin Fiul, ca la un început. Și cum l-a restaurat Fiul? Fiul l-a refăcut omorând moartea prin moartea propriului Său trup și readucând neamul omenesc la nesticăciune. Căci Hristos a înviat pentru noi. Deci ca să înțelegem că El a fost Cel ce a creat la început firea noastră și ne-a pecetluit prin Duhul Sfânt... Deci Hristos face să locuiască iarăși Duhul Sau în ucenicii Săi ca în pârga creației înnoite spre nesticăciune și slavă, după chipul dumnezeiesc. Fiindcă noi trebuia să înțelegem adevărul, că Hristos este Dăruitorul Duhului.”¹⁰⁶

Așadar această odihnire a Duhului peste Fiul are o dublă semnificație: pe de o parte este mărturia iubirii din Sfânta Treime, iar pe de altă parte este modalitatea prin care umplerea Fiului Întrupat umple întreaga umanitate. Duhul cel Sfânt îndumnezeiește făptura înomenind-o în Logosul Întrupat. Ceea ce omul nu dobândește în Rai, reușește Fiul în Duhul. La timpul generozității dumnezeiești a trimis pe Unul-Născut ca Mijlocitor pe pământ în Trup, adică om, născut după Sfânta Scriptură, prin Fecioara. Mare este taina Întrupării lui Hristos „de la Duhul Sfânt și din Fecioara Maria”. Dumnezeu și Tatăl a dat iarăși Duhul, iar Hristos L-a primit pe Duhul ca pârga a firii înnoite „De aceea Ioan a mărturisit zicând: «Am văzut Duhul pogorându-Se din cer și a rămas peste El» (Mt. 3,16) și L-a primit, cum? Căci spusa aceasta se cere în mod necesar explicată. O spunea aceasta, oare, pentru ca nu-L avea El însuși? Să nu fie! Căci Duhul este al Fiului și nu este din afara Lui, cum Se unește cu noi dăruindu-ni-Se de la Dumnezeu, ci există în El prin fire, ca și în Tatăl prin El vine în Sfinți, împărțit de la Tatăl. Se spune că L-a primit întrucât S-a făcut om și era potrivit să-L primească [...].

104. Sf. Grigorie Palama, cf. Pr. Lect. Univ. Mihai Himcinschi, *op. cit.*, p. 143

105. Sf. Chiril al Alexandriei, *op. cit.*, p. 1157

106. *Ibidem*, 1159

Așa având și pe Duhul Sau, se spune iarăși că L-a dat Fiului ca să dobândim și noi în El pe Duhul [...] Așa nu primește Duhul Sfânt pentru Sine, căci Duhul este al Lui și în El și prin El, precum am spus mai înainte. Dar, deoarece făcându-Se om, a avut în El firea întreagă, ca s-o îndrepteze întorcând-o la starea de la început, se zice că a primit ca om și pe Duhul”.¹⁰⁷ Iar Sfântul Ambrozie spune: „Căci după Dumnezeire, Duhul nu este peste Hristos, ci în Hristos”¹⁰⁸ și „rămâne în Hristos, fiindcă iarăși s-a scris «Acela dintr-al Meu va lua» (In. 16,14)... Deci nu este peste Hristos din punct de vedere al Dumnezeirii lui Hristos, fiindcă Treimea nu este deasupra Sa, ci deasupra tuturor; nu este însă deasupra Sa, ci în Sine”.¹⁰⁹

Duhul Sfânt se face har care izvorăște din Hristos și pe care Acesta îl împărtășește făpturii, dar lucrarea Duhului este și nemijlocită căci El este Cel care modelează făptura și o face conformă Chipului dumnezeiesc „deoarece este Ahieru, întrucât S-a făcut om, S-a adus totodată pe Sine jertfă fără prihană lui Dumnezeu-Tatăl, drept răscumpărare a vieții tuturor, ca pârgă a oamenilor, ca să fie „cel dintâi întru toate”, cum zice Pavel (Col. 1,18) și readuce neamul nostru, care s-a abătut pe pământ, arătându-l curat în sângele Său, remodelându-l spre înnoirea vieții prin Sfântul Duh. Iar deoarece, precum am spus de multe ori, toate se săvârșesc de către Tatăl prin Fiul în Duhul, cererea bunurilor pentru noi Și-o însușește (Hristos) ca Mijlocitor și Arhieru, deși este împreună-Dătător cu Tatăl al darurilor duhovnicești. Căci Duhul împarte după voirea și stăpânirea Sa cele pe care le voiește Hristos”.¹¹⁰ „Din cauza păcatului Duhul nu-Și află odihna în oameni. Dar când Fiul lui Dumnezeu devine om, peste El cel dintâi – ca peste a doua pârgă a neamului omenesc – Duhul odihnește peste firea omenească, pentru a odihni și peste

107. *Ibidem*, pp. 553-554

108. Sf. Ambrozie, *Despre Duhul Sfânt* cf. Mircea Niscoveanu, *Învățătura Sfântului Ambrozie despre Sfântul Duh*, Studii Teologice, nr. 7-8, 1964, p. 460

109. *idem*, *Despre Duhul Sfânt*, traducere, studiu introductiv și note de Pr. Prof. Dr. Vasile Răducă, Ed. Anastasia, 1997, p. 157

110. Sf. Chiril al Alexandriei, *op. cit.* ..., pp. 1011-1012

noi.”¹¹¹

Așadar, Hristos a venit pentru Chipul Său, pe care L-a așezat în omul cel dintâi și care a fost întunecat din uneltirea ispititorului, dorind să recheme făptura prin patima Crucii și prin Înviere la chipul dinainte „comun Sieși și omului”.¹¹² Fiul este Chipul Tatălui, Duhul este Chipul Fiului, iar omul este creat după chipul Chipului – Fiul. „În Hristos-Omul, Duhul nu se mai pierde, pentru ca El este și Dumnezeu. Ipostasul firii omenești este în Hristos, ipostasul dumnezeiesc, și deoarece în El, Duhul Sfânt, ca Persoană reprezentând relația Lui cu Tatăl și deci în general cu orice altă persoană cu care intră în relație, nu se poate pierde, nu se va pierde nici ca dinamica a comuniunii Lui ca om cu ceilalți oameni. Depinde de aceștia să se deschidă relației voite de Hristos cu ei”.¹¹³ Căci Duhul este Cel care zice în noi „Avva, Părinte!”. „Sfântul Duh nu cuprinde în Sine ipostasele omenești ca Hristos, ci dăruindu-se fiecărui credincios, tinde să realizeze plenitudinea vieții lui Hristos în toate măduarele Bisericii”¹¹⁴, căci „prin Duhul Sfânt se înalță inimile; cei slabi sunt conduși de mână, cei ce înaintează devin desăvârșiți, El e Acela care îi luminează pe cei puri și îi face duhovnicești prin comunicarea cu El; de la El vin: prevederea viitorului, înțelegerea tainelor și a lucrurilor ascunse, împărțirea harismelor, felul de viață ceresc printre oameni, bucuria fără sfârșit, sălășluirea permanentă în Dumnezeu, asemănarea cu Dumnezeu și lucrul cel mai dorit, îndumnezeirea omului”.¹¹⁵ Însă această lucrare mult izvorătoare este aproape insesizabilă, smerenia

111. Idem, Com, la Isaia XI, 1, passim

112. Pr. Conf. Dr. Alexandru Stan, *Dumnezeu Duhul Sfânt – înnoitorul a toată făptura din perspectiva actuală a Ortodoxiei*, Ortodoxia, nr.2, 1990, p. 197

113. Pr. Prof. Dr. D-tru Stăniloae în nota 1008, la Sf. Chiril al Alexandriei, *op. cit.*, ..., p. 533

114. Pr. V. Ignătescu, *Duhul Sfânt în viața Bisericii față de învățătura neoprotestanților*, Ortodoxia, nr.1, 1957, p. 72

115. Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Elementele demonstrației în tratatul „Despre Duhul Sfânt” al Sfântului Vasile cel Mare*, Studii Teologice, nr. 5-6, 1964, p. 286

îmbracă iubirea, chenoza cu care se manifestă apare aproape proprie omului. Acesta nu-L percepe ca pe un străin ci ca pe o mână iubitoare care înconjoară sufletul nostru.

Așadar, Fiul ne cheamă în Trupul Sau pentru că adunându-ne, să odihnească și în noi prezența Duhului. Această mișcare este dinamică, ascendentă-vertică, ducându-ne la Tatăl prin Fiul în Duhul și descendent-orizontală, coborând de la Tatăl prin Fiul în Duhul Sfânt îndumnezeind mădularele Trupului hristic. Iubirea lui Dumnezeu strălucește în statornicirea făpturii în comuniunea Preasfintei Treimi.

„Mântuitorul afirmă că Duhul Sfânt este trimis de la Tatăl în numele Său deoarece numele de «Fiul» îi aparține în mod propriu pentru că acest nume arată unitatea naturii (*consortium naturae*) cu alte cuvinte, caracterul specific al persoanelor (*propietas personarum*). Așadar, prin cuvintele în care Mântuitorul spune că Duhul Sfânt este trimis de la Tatăl în numele Său, nu trebuie ca Duhul Sfânt să fie socotit nici rob, nici ceva asemenea, nici separat de Fiul. Si, după cum Fiul a venit în numele Tatălui, spunând: «Eu am venit în numele Tatălui Meu» (In. 5,43) [...] Duhul Sfânt este trimis de Tatăl în numele Fiului, având specificitatea Fiului, pentru faptul că și El este. Totuși, El nu are calitatea de Fiu, în așa fel încât să fie Fiul Acestuia (Fiul Fiului), dat fiind că este unit cu Fiul după ființa. Duhul este numit al Fiului pentru faptul că prin înfiere, îi face fii pe cei care au nevoie să-l primească: «și fiindcă sunteți fii – spune Apostolul – a trimis Dumnezeu pe Duhul Fiului Sau în inimile noastre, care striga: Avva, Părinte!» (Gal. 4,6)”.¹¹⁶

Trimiterea Duhului de către Fiul are ca scop chemarea făpturii la îndumnezeire. Aceasta trimitere – chemare și primire este sălășluirea în noi a Duhului Sfânt care dăruiește lumii puțința harică a mântuirii. Hristos ne încorporează umanității Sale asumate în Ipostasul Sau iubitor și adumbrește făptura prin îmbrățișarea Duhului Sfânt în noi.

Aceasta trimitere a Duhului de către Fiul continuă trimiterea Fiului de către Tatăl. Ambele se fac susținătoarea proniatoare a milostivirii dumneze-

116. Didim din Alexandria, *op. cit.*, ..., pp. 122-124

iești care pătrunde și susține creația: „Duhul este ca o mireasa vie și lucrătoare a ființei Lui, aducând făpturii cele de la Dumnezeu și insuflând prin ea împărtășirea de ființa cea mai presus de toate. Căci dacă buna mireasmă a aromamelor își întipărește tăria în veșminte și preface cele în care vine, într-un fel conform ei, cum ar putea Duhul Sfânt, odată ce este din Dumnezeu prin fire, să facă părtași de firea dumnezeiască pe cei în care vine? Fiind deci Fiul rod și pecete ale ipostasului Celui ce L-a născut, aduce toate ale Lui prin fire. De aceea zice: „Toate cate le are Tatăl ale Mele sunt. De aceea am zis că din al Meu ia și vă vestește vouă.” El vorbește despre Duhul, Care iese prin El și este în El, prin Care Se sălășluiește El Însuși în Sfinți.”¹¹⁷

Când zice „alt” Mângâietor, el arată distincția și deosebirea „ipostasului” sau, afirmându-L pe Duhul ca Persoană, iar când zice „Mângâietor”, el arată că substanța este aceeași. Sf. Ioan Gură de Aur spune despre aceasta: „Și Eu voi ruga pe Tatăl și alt Mângâietor vă voi da” că „acestea sunt cuvintele unui Învățător iubitor care binevoiește să se smerească pentru a se acomoda la slăbiciunea ucenicilor săi. Cum era sigur că, necunoscându-l bine încă, ei vor dori și voi căuta cu o râvnă extremă însoțirea cu el, vorbirea cu el, prezența lui trupească și că vor fi nemângâiați prin lipsa Lui, el zice: «Eu voi ruga pe Tatăl Meu și alt Mângâietor vă va da»: adică, un altul, așa cum sunt Eu Însumi”.¹¹⁸ Abia după ce-i va fi curățit prin jertfa Crucii, Duhul se va putea sălășlui în ei, căci Fiul aduce jertfa cea fără de prihană care împacă pe om cu Dumnezeu. Această pace se concretizează prin venirea Duhului la Cincizecime. Pentru aceasta Hristos trebuie să Se răstignească, desființând pentru veci moartea Lui, căci El este Izvorul vieții și în Acesta, calcând și în noi moartea neascultării, învierea Sa viază în noi începătura vieții dumnezeiești. Moartea este biruită și porțile Raiului se deschid, Înălțarea este, însă, suprema treaptă de îndumnezeire a umanului,

117. Sf. Chiril al Alexandriei, *op. cit.*, ..., p. 994

118. Sf. Ioan Gură de Aur, *Comentar la Evanghelia după Ioan*, traducerea de Diac. Gheorghe Babut, Colecția „Ortodoxia Românească”, Ed. Pelerinul Roman, Satu Mare, 1997, p. 383

Fiul „plecând la cer ne așează pe noi sub vederea Tatălui, fiind pârga umanității. Precum, fiind Viață după fire, se spune că a murit și a înviat pentru noi, așa văzând pururi pe Tatăl Sau și fiind văzut de către Tatăl Sau, se spune că S-a înfățișat Lui acum, adică după ce S-a făcut om, nu pentru Sine însuși, ci pentru noi. Astfel Hristos a urcat pentru noi și dincolo de ceruri, ca primul dintre noi și ca pârga noastră, căci a intrat dincolo de ele pentru noi, ca Înainte-Mergător, cum zice undeva dumnezeiescul Pavel (cf. Evr. 6,20). Ca om, se înțelege că e încă Arhiereu, Mângâietor al sufletelor noastre și jertfa de ispășire pentru păcatele noastre (I In. 2, 1-2), iar ca Dumnezeu și Domn după fire, este împreună-Șezător cu Tatăl Său, dar slava de la Acesta va trece la noi”.¹¹⁹ Nimic din ceea ce a făcut Hristos pentru noi nu-i e străin Duhului, după cum nu-i e străină nici comuniunea Tatălui cu Fiul. El îl trimite pe Mângâietorul pentru pacea noastră, pentru vindecarea tristeții despărțirii văzute dintre El și ucenici și ca promisiune că nu-i va lăsa singuri, căci Duhul Sfânt rămâne cu noi în veac. Înălțat dincolo de catapeteasmă, Fiul nu încetează să fie Dumnezeu-Om și umple umanitatea Sa de Duhul prin dumnezeirea Sa, în care stă Duhul transfigurând-o, umplând-o de har, făcând-o transparentă și participantă Sfintei Treimi, statornicind într-însa pentru totdeauna puterea biruitoare a Duhului. De aceea nu-L dăduse mai devreme pe Duhul ucenicilor, căci dăruirea trebuia să-i fie mai întâi interioară și abia apoi exterioară și văzută. Când toate au fost plinite, suflă asupra lor și le zice: Luați Duh Sfânt cărora veți ierta păcatele le vor fi iertate și cărora le veți ține vor fi ținute”. (In 20, 22-23). Dar Fiul nu se preaslăvise și totuși Domnul sufla Duhul peste ei căci: „Vântul suflă unde voiește și tu auzi glasul Lui, dar nu știi de unde vine, nici încotro se duce” (In.3,8)

„Veniți toți credincioșii să preaslăvim pogorârea Sfântului Duh, Cel ce din sânurile Tatălui a purces asupra Apostolilor acoperind ca și cu niște ape pământul de cunoștința lui Dumnezeu și învrednicind de harul cel de-viață-făcător al învierii și de slava de Sus pe cei ce aleargă la El întru curăție,

119. Sf. Chiril al Alexandriei, *op. cit.*, ..., p. 982

sfințind și îndumnezeind pe cei ce strigă: Vino, Mângâietorule, Duhule Sfinte și Te sălășluiește întru noi!”¹²⁰

„Cincizecimea inaugurează ungerea, adică odihna Duhului peste Biserica, aceasta se datorează faptului că trupul omenesc al Cuvântului este uns de Duhul. Cu adevărat Duhul lui Dumnezeu a pogorât peste El, pentru ca primind noi înșine belșugul acestei ungeri, să fim mântuiți. Și, de asemenea: Domnul a recapitulat toate acestea în El, unindu-l pe om cu Duhul și făcând ca Duhul să sălășluiască în om, devenind El însuși capul Duhului și dăruind Duhul pentru a fi capul omului, căci prin acest Duh vedem, auzim și vorbim”.¹²¹

„Suflarea” Fiului este arvuna pnevmatizantă a Bisericii, căci explică Sf. Simeon Noul Teolog: „harul Prea Sfântului Duh s-a dat sufletelor logodite cu Hristos, ca o arvună. Și, precum fără arvună, femeia nu are asigurare că se va înfăptui vreodată unirea ei cu bărbatul, așa nici sufletul nu primește încredințare sigură că va fi împreună cu Stăpânul și cu Dumnezeuul său în veci, sau se va uni tainic și de negrăit și se va bucura de frumusețea neapropiată Lui, dacă nu primește arvuna harului Lui și nu-L dobândește în sine întru cunoștință.”¹²² Așadar aceștia au crescut în dorința primirii Duhului, prin așteptare și căutare Fiul îi învătă drumul în Duhul; aprinde în ei dorința îndumnezeirii: „Întâi învoielile se scriu, așa zicând, prin lucrarea poruncilor, apoi se pecetluiesc și se iscălesc de către virtuți. Abia atunci își dă mirele Hristos, sufletului mireasa, inelul, adică arvuna Duhului”¹²³ – „se dă pe Sine însuși ca cel mai bun prieten. Aceasta e slava cu care cinstește Dumnezeu pe om.”¹²⁴

120. *Acatistul Prea Sfântului și de-viață-făcătorului Duh*, condacul 1, *Acatiste*, Ed. Christiana și Sfânta Mănăstire Nera, București, 1999, p. 22

121. Pr. Boris Bobrinskoy, *Împărtășirea Duhului Sfânt*,..., p. 52

122. Sf. Simeon Noul Teolog, *Cele 225 de capete teologice și practice*, Filocalia, vol. VI, traducere, introducere și note de Pr. Prof. D-tru Stăniloae, E.I.B.M.B.O.R., București, 1977, pp. 46-47

123. *Ibidem*

124. *Ibidem*, p. 88.

Cincizecimea este focul pe care Hristos a venit să-l arunce în lume. El este marele Înainte-Mergător al Duhului: „Cuvântul (Logosul) S-a făcut purtător al firii umane, pentru ca oamenii să poată deveni purtători de Duh”. Duhul plinește misiunea Fiului prin participarea și asemănarea noastră cu Hristos. Duhul Sfânt ne învrednicește de „cunoașterea Tatălui și a Logosului Sau”. Sf. Atanasie insistă: „cunoașterea nu este izvorul, ci rodul unirii noastre cu Cuvântul: ea este harismatică”.¹²⁵

Hristos este arătat prin Duhul și Duhul Se comunică prin Hristos: „adăpați de Duhul, noi Îl bem pe Hristos”.¹²⁶ Lucrarea Duhului depășește istoria, ea se deschide înveșnicirii: „«Vie Împărăția Ta!» are o variantă «Vie Duhul Tău!» iar Părinții numesc pe Duhul Împărăția și Învierea. Acel «Maranatha» al primilor creștini, era de pe atunci epicleza parusiacă, parusia inaugurată. «Am venit să arunc focul pe pământ» (Lc. 12,19) acest foc «al consumării» purificatoare a istoriei însemnează Duhul Sfânt, după Sf. Simeon (*Homilia* 45,9). Iar după Sf. Serafim (*Entretien avec Motovilov*, în *Semeur*, 1927), Duhul Sfânt lucrează chiar și în sufletul oricărui botezat și face să pătrundă în el Împărăția lui Dumnezeu”.

Pogorârea Sfântului Duh face trecerea de la lucrarea Fiului în umanitatea asumată ipostatic la extinderea acesteia în întreaga lume. Așadar Biserica este viața lui Dumnezeu în noi, după ce am fost renăscuți, prin asumare, dumnezei, suntem viați la comuniunea Tripersonală, Fiul Se sălășluiește întru noi prin Duhul Său. Noi înșine devenim fii ai lui Dumnezeu și odată cu Duhul respirăm: „Avva, Părinte!”

Trimiterea Duhului lui Hristos în lume pune ființa Bisericii văzute. În Rai, omul fusese chemat să devină Biserica nevăzută prin respectarea poruncii. Sf. Efrem Sirul în *Imne despre Paradis* spune că pomul simbolizează catapeteasma ce desparte Sfânta de Sfânta Sfințelor. Porunca înfrânării, postirii dumnezeiești trebuia să fie drumul ascultării care avea

125. P. Evdokimov, *Cunoașterea lui Dumnezeu în tradiția răsăriteană*, Ed. Christiana, București, 1995, p. 50

126. Sf. Atanasie cel Mare, *Epistola întâi către Serapion*,..., passim

să-l ducă pe om pentru totdeauna în Sfânta Sfințelor. Creația era dorită de Dumnezeu ca ecleziologică, iar omul, ca preot al întregului univers, după modelul Arhieriei veșnice. Însă omul se arată ca neascultător și pierde frumusețea de negrăit a slujirii dumnezeiești, este izgonit din Rai și blestemat la moarte. Dar Dumnezeu e iubitor și Hristos dăruiește lumii a doua Biserică – Trupul Său. Dacă cea paradisiacă trebuia să se întemeieze pe ascultarea omului, acum Biserica se naște prin ascultarea lui Dumnezeu față de Sine însuși. Dumnezeu coboară în lume, și, primind-o în comuniunea Sa, răspunde El însuși la chemarea făcută omului de a-L iubi. Acest răspuns este dat de Cuvântul Întrupat care umple lumea de iubirea Duhului, care străbate, iradiază Biserica învățând-o cum să-L iubească pe Dumnezeu. Oamenii devin „biserica tainică” întrucât „Dumnezeu întreg îi umple deplin și nu lăsa nimic din ei gol de prezența Lui” și odată cu ei întreg cosmosul „lumea este biserica, având cerul ca ieratic, iar podoaba pământului ca naos”, însă modelul ei este dumnezeiesc, căci Sfânta Biserica e „tip și icoană a lui Dumnezeu”¹²⁷ întrucât are aceeași lucrarea ca El prin imitare și închipuire.

Persoanele treimice se intercon condiționează, sau mai bine zis, participarea noastră la Ele este progresivă. Tatăl este Cămara, Fiul este Ușa iar Duhul Sfânt este Cheia și drumul nostru pornește din Duhul prin Fiul spre Tatăl. Dar după cum ușa nu se deschide dacă nu avem cheia, așa creștinul nu poate ajunge la Tatăl decât încorporându-se lui Hristos prin Duhul.

3) Antropologia hristo-pnevmatică

Iubirea lui Dumnezeu este asemenea unui izvor nesecat. Bunătatea Lui se revărsă inundând în cuprinderea Sa întreaga existență, participantă continuu la aceasta iubire tămăduitoare. Lumea a fost creată ca expresie a acestei izvorări fără grai în lăuntrul iubirii trinitare, căci Cel ce o gândise din veci știa iconomia Întrupării și o vedea pe ea moștenitoare în cele ale Tatălui

127. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Mystagogia*, „Revista Teologică”, nr. 3-4, 6-8, Sibiu, 1934, pp. 170 și 174

Său: „bunătatea le întoarce pe toate spre sine și este adunătoarea proprie a celor împrăștiate, ca dumnezeirea începătoare, ca ținta, așa binele este (cum zice Scriptura) cel din care au luat toate existența și sunt, ca produse ale cauzei, desăvârșite și în care toate se mențin păzite și ținute ca într-un sân atotțiitor și spre care se întorc toate, ca spre capătul propriu fiecărui”.¹²⁸

Temelia zidirii se face dar al Tatălui către Fiul în Duhul Sfânt. În Treime orice act creator se face dar: Tatăl creează lumea de dragul Fiului, Fiul o primește în rațiunile Sale fiitoare, iar Duhul o sfințește cu harul Său. Totul e mărturie a iubirii Lor. Fiecare ieșire este comună Celor trei și ea se face dar de către Una Celorlalte, Fiecare dăruiește darul primit și îl acceptă în Celelalte două. Cuvântul lui Dumnezeu, Rațiunea supremă stabilește rațiunile întregii creații. Sfântul Maxim Mărturisitorul în *Ambigua* învătă că podoaba cortului mărturiei arătat lui Moise în Sinai este iconomia tainică a întrupării Cuvântului, că, fixând firea omenească în Sine prin unirea cea după ipostas, să recapituleze în Sine rațiunile fiitoare și să le facă după chipul Chipului: „Cortul e [...] icoana întregii creațiuni inteligibile și sensibile, pe care Dumnezeu și Tatăl ca Minte a cugetat-o, Fiul ca Rațiune (Cuvântul) a creat-o și Duhul Sfânt a desăvârșit-o”¹²⁹, iar Sf. Chiril spune : „Chivotul este chipul (tipul) și icoana lui Hristos. Căci privind modul întrupării Unuia Născutului, vom vedea pe Cuvântul lui Dumnezeu și Tatăl sălășluit ca într-un chivot în templul luat din Fecioara”. Pentru că „în El a locuit toată plinătatea Dumnezeirii trupestă”, după Scripturi (Colos 2,9). Iar mărturiile din sicriu erau Cuvântul lui Dumnezeu. Lemnele lui nu putrezeau și el era împodobit cu aurul cel mai curat și mai cercat, pe dinăuntru și pe dinafară. Căci trupul lui Hristos a fost nescricăcios, fiind păstrat în nescricăciune, ca prin aur, prin puterea și strălucirea Cuvântului ce locuia în El și prin firea și lucrarea de viață făcătoare a Duhului Sfânt. De aceea se spune de Hristos că era și de viață făcător. Căci Cuvântul din Dumnezeu și Tatăl fiind viața după fire, prin puterea Duhului propriu a dat viață templului Sau ridicându-l deasupra

128. Sf. Dionisie Areopagitul, *Opere Complete*, ..., p. 147

129. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*,..., p. 329

stricăciunii. Căci „Trupul Lui n-a văzut stricăciune”.¹³⁰ (Fapte 2,31). „Duhul Sfânt pătrunde prin energiile Sale întreaga făptură. El actualizează în creație Treimea cea de viață dătătoare pentru a o ridica în relația iubitoare a Ipostasurilor: „Frumusețea va salva lumea, dar nu orice frumusețe, ci frumusețea Duhului Sfânt, cea a Femeii înveșmântată în Soare.”¹³¹

„Cel ce devine, Cel nezidit se zidește, Cel neîncăput se încape.”¹³² „Mielul” lui Dumnezeu Se jertfește de la întemeierea lumii. În planul veșnic al creării lumii se cuprinde și jertfa Fiului lui Dumnezeu pentru existența noastră și în fiecare moment al relației lui Dumnezeu, în actul chenotic prin care ni se relevază. Se jertfește dăruindu-ne viață – viață din Viața sa. Iar când am fost în stare să purtăm acest adevăr (să-l acceptăm și să-l trăim), Cuvântul Lui Dumnezeu S-a întrupat și ne-a răscumpărat jertfindu-Se pentru noi. „Mărturisim pe Domnul nostru Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu cel Unul Născut, Dumnezeu adevărat și om adevărat, din suflet rațional și trup, născut din Tatăl înainte de veci după Dumnezeire. Același în zilele din urmă pentru noi și pentru a noastră mântuire, născut din Maria Fecioară după omenitate. Același de o ființă cu Tatăl după Dumnezeire și de o ființă cu noi după omenitate. Căci S-a făcut unirea celor doua firi. De aceea mărturisim un Hristos, un Fiu, un Domn. Potrivit acestei înțelegeri, a unirii neamestecate. Mărturisim pe Sfânta Fecioara Născătoare de Dumnezeu.”¹³³

Antropologia chiriliană este profund centrată teocentric, omul este mântuit doar de Fiul lui Dumnezeu Întrupat de la Duhul Sfânt din Tatăl.

130. Sf. Chiril al Alexandriei, *Închinarea în duh și adevăr*, ..., p. 291

131. Paul Evdokimov, *Femeia și mântuirea lumii*, ed. Chiristiana, București, 1995, p. 231

132. Sf. Grigorie Teologul, *Cuvântarea 45* cf. Arhim. Iustin Popovici, *Omul și Dumnezeul – Om*, studiu introductiv și traducere de Pr. Prof. Ioan Ică și Diac. Ioan I. Ica jr., Ed. Deidid, Sibiu, 1997, p. 57

133. Sf. Chiril al Alexandriei, *Cele 12 anatematisme în Scrisoarea 39 către Ioan al Antiohiei* cf. Arhim. Timotei Sevcicu *Doctrina hristologică a Sfântului Chiril al Alexandriei*, p. 44, Timișoara, 1972, p. 44

„Lumea văzută în generalitatea ei reprezintă o plasticitate a ideilor divine necreate, omul reprezintă și el aceasta într-o măsură mai mare.”¹³⁴ căci „omul este creatură, dar o creatură făcută subiectul vieții dumnezeiești, creatură îndumnezeită. Adâncimea persoanei umane se află în infinitatea lui Dumnezeu. Din ea soarbe bogăția infinității.”¹³⁵ Iconomia iubitoare a Dumnezeirii are în centrul ei Întruparea Cuvântului lui Dumnezeu. Ontologia umană este hristologic pnevmatică, unitatea suflet-trup tinde spre unirea ipostatică divino-umană a lui Hristos în Duhul Sfânt: „Vedem că două s-au întâlnit una cu cealaltă într-o unire fără ruptură și totuși fără a se amesteca sau schimba, pentru că trupul rămâne trup chiar devenind trupul lui Dumnezeu și Cuvântul, la fel, rămâne Dumnezeu chiar apropiindu-si trupul. Ținând seama de aceasta noi evităm de-a aduce vreo atingere unității deținute, zicând că ea este din două firi; dar după unire ne ferim de a despărți firile și a despărți pe Fiul zicând, cum au făcut și Părinții, «O singură fire a Lui Dumnezeu Cuvântul Întrupat». Astfel, cât este vorba doar de gândire și de a nu privi chipul în care s-a făcut întruparea decât cu ochii sufletului, spunem că firile care s-au unit sunt două, dar că nu este decât un singur Hristos, care este Cuvântul lui Dumnezeu făcut om și întrupat.”¹³⁶

Dumnezeu Logosul s-a făcut trup ca omul să trăiască arhetipal în iubirea Dumnezeirii. Mântuirea trebuia adusă omenirii în mod interior, ontologic și pentru aceasta, Dumnezeu Însuși Se coboară. „Cel Mare se face Mic” și asumă în ipostasul său divin întreaga omenire pentru a o ridica la tronul slavei dumnezeiești. „Spunem că Însuși Cuvântul, Fiul Unul Născut în chip negrăit din esența lui Dumnezeu Tatăl, creatorul veacurilor, Acela prin care și în care toate există, lumina cea adevărată, firea care însuflețește tot... în

134. Pr. Conf. Dr. Ștefan Buchiu, *Cunoașterea apofatică în gândirea Părintelui Stăniloae*, Ed. Libra, București, 2002, p. 118

135. Pr. Prof. Acad. Dr. D-tru Stăniloae, *Studii de Teologie Dogmatica Ortodoxă*, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1991, p. 163

136. Sf. Chiril al Alexandriei, *Scrisoarea 45 către Succensus*, D.G. LXXVII, col. 232 D – 233 A

vremea din urmă prin bunăvoința Tatălui, a luat sămânța lui Avraam, după Scripturi, pentru mântuirea neamului omenesc căzut în blestem și supus morții, din cauza păcatului și stricăciunii, și a participat la sânge și trup, adică a devenit om; luând trupul pe care l-a făcut al său propriu, a fost născut trupește din Sfânta Născătoare de Dumnezeu Maria. Dar, deși a fost asemănător nouă și după economie, a îmbrăcat forma robului, el a rămas în dumnezeirea și măreția pe care le avea prin fire, căci nu a încetat de-a fi Dumnezeu făcându-se trup, adică om asemănător nouă.”¹³⁷

„Oamenii L-au condamnat pe Dumnezeu la moarte; Dumnezeu însă, prin învierea Lui îi «condamnă» pe oameni la nemurire. În locul loviturilor pe care I le-au dat oamenii, El îi îmbrățișează în locul ocărilor. El le împărtășește binecuvântări; în locul morții, El le dă nemurirea. Nici când oamenii n-au arătat atâta ură față de Dumnezeu, ca atunci când L-au răstignit, niciodată Dumnezeu n-a arătat atâta iubire de oameni, ca atunci când a înviat. Oamenii au vrut să-L vadă pe Dumnezeu muritor, dar Dumnezeu, prin învierea Lui i-a făcut pe oameni nemuritori. Înviat-a Dumnezeu Cel răstignit și a ucis moartea. Moartea nu mai este. Nemurirea a copleșit pe om și toate lumile.”¹³⁸. Jertfa Mântuitorului e mai presus de jertfă. El e jertfa și jertfitor: „El a fost uns din veșnicie de Tatăl, spre Arhieria supraomenească”¹³⁹. „El însuși (Hristos) S-a uns pe Sine; a uns ca Dumnezeu, corpul cu Dumnezeirea lui iar ca Om a fost uns. Dumnezeirea e ungerea umanității (Lui).”¹⁴⁰ Prin Cina cea de Taină, Mântuitorul dăruiește jertfa Sa Bisericii – Mireasa. După ce prin botezul Duhului Său o curăță de păcatul strămoșesc („de nu se va naște cineva din apă și din duh nu va intra în împărăția cerurilor”), Hristos o hrănește cu Însuși Trupul și Sângele Lui câștigat pe Cruce („Eu sunt pâinea vieții. Aceasta este pâinea care se coboară

137. Idem, *Cuvânt către împărătese (despre dreapta credință)*, cap. 3-4

138. Arhim. Iustin Popovici, op. cit., ..., p. 64

139. Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheza X*, 4, traducere de Pr. D. Fecioru, București, 1943, p. 223

140. Sf. Ioan Damaschin *Dogmatica*, ..., pp. 149-150

din cer, ca cel ce mănâncă din ea să nu moară. Eu sunt pâinea cea vie, care S-a coborât din cer. De va mânca cineva din pâinea aceasta viu va fi în veac. Iar pâinea pe care Eu o voi da pentru viața lumii este trupul Meu”). Dealul Golgotei, înălțimea lui, simbolizează spiritualitatea și darurile Bisericii. Pentru ca Biserica să devină ontologic constitutivă lumii, Hristos se înalță la cer promițându-i un Mângâietor (In. 15,26). Prin Duhul, Biserica – lume primește întreita slujire arhierească a Mântuitorului. Taina ungerii îi face pe oameni preoți jertfitori ai propriilor ființe lui Dumnezeu. Hristos intră în Sfânta Sfințelor jertfindu-Se, și, odată cu jertfa Lui, ne aduce și pe noi cei ce eram asumați în ipostasul lui divino-uman prin „alipirea Duhului.” (Sf. Chiril al Alexandriei) Înălțarea Lui devine propria noastră înălțare. Noi care fusesem chemați dintru început în sânul comuniunii de iubire și dăruire al Sfintei Treimi, suntem acum de-a dreapta Tatălui, în Hristos. Ascultarea lui Hristos copleșește neascultarea noastră („Dumnezeu fiind în chip, n-a socotit o știrbire a fi El întocmai cu Dumnezeu, ci S-a deșertat pe sine, chip de rob luând, făcându-Se asemenea nouă și la înfățișare aflându-Se ca un om, S-a smerit pe Sine, ascultător făcându-se până la moarte și încă moarte pe cruce – Filipeni 2,6-8). Prin înălțarea Domnului, noi ne trăim propria înălțare. Deșertarea Lui de slavă s-a făcut ca lumea să curgă în plinătatea slavei dumnezeiești: „lăudat fie înțeleptul Dumnezeu, Care a legat și a însoțit Dumnezeirea și umanitatea, Una din înalt, alta din adânc! A amestecat cele două firi ca niște culori și s-a ivit o icoană: Dumnezeu-om.”¹⁴¹ Trupul nostru s-a făcut haina lui, iar Duhul Sfânt s-a făcut vesmântul nostru. Hainele de piele ale rușinii păcatului au fost schimbate cu scutecele cele de jos cu care Maica L-a ținut înfășat. „Iar fiindcă omul este animal cuvântător cu adevărat minunat și foarte asemănător cu Dumnezeu, ca să nu pară că e imitația slavei supreme, ci să fie prin facere părtaș de însușirile egale celor ce nu sunt de aici, a cinstit această făptură cu voința anticipativă [căci și Fiul e Voința Tatălui] și cu calitatea de opera a mâinilor Lui. Plăsmuindu-l cu chip din

141. Sf. Efrem Sirul, *Imnele Nașterii și Arătării Domnului*, traducere și prezentare de Ioan I. Ica jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2000, p. 59

pământ, l-a făcut animal cuvântător; și ca să depășească rațiunile proprii firi, i-a întipărit îndată duhul nestricăcios, de viață făcător. Căci s-a scris: «și a suflat în față lui suflare de viață și s-a făcut omul suflet viu»” (Fac. 2,7)

...Era deci omul chipul slavei supreme și icoana puterii dumnezeiești pe pământ”¹⁴², făptura plăsmuită a fost însuflețită. Sufletul omenesc este icoana Sfintei Treimi. Prin asemănare el devine sălaș al Treimii celei Sfinte. „Chipul este asemănarea în potenta, iar asemănarea este actualizarea chipului”.¹⁴³ Frumusețea strălucirii întreite învăluie în îmbrățișare iubitoare sufletul omului și firea umană devine filiație prin fire sau adoptivă și ca dar al Sfântului Duh în Fiul Întrupat: „fiindcă s-a sălășluit în noi în mod negrăit Fiul prin Duhul Sau, spunem că am fost chemați la filiația duhovnicească... Căci cel creat nu poate fi ridicat în treaptă de fiu, decât prin Fiul în Duhul... datorită unității în Fiul prin Duhul, realizată în cei ce Îl primesc, suntem modelați spre sfințenie, Fiul întipărind în noi slava Sa de Fiu și trăsăturile chipului Său înscriindu-se oarecum în sufletele celor ce-L primesc.”¹⁴⁴

Asemănarea constă în raționalitatea sa, în dorința de trăire perihoretică a omului după modelul Treimii, în conlucrarea întregii noastre ființe cu Duhul Sfânt: „Tatăl iubindu-ne, ne iubește și Fiul Sau la fel, venind înainte Duhul, care împodobește casa noastră, ca prin întâlnirea ipostaselor în noi, să ne facem locaș al Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh.”¹⁴⁵ Iubirea treimică pătrunde în sufletele noastre și devine lucrătoare, dornică de rod în asemănare. „Strălucirea iubirii este în noi chipul Mântuitorului Hristos.”¹⁴⁶

Dragostea deplină a omului înseamnă totală dăruire de sine (Col.2,20). „Cel ce are dragostea adevărată în sine, experiază o infinitate a puterii de a

142. Sf. Chiril al Alexandriei, *Glafire la Facere*, ..., p. 11

143. Pr. Prof. Dr. Dumitru Popescu, *Teologie și Cultura*, E.I.B.M.B.O.R., passim

144. Sf. Chiril al Alexandriei, *Despre Sfânta Treime*, ..., pp. 123-124

145. Sf. Simeon Noul Teolog, *Cele 225 capete teologice și practice, Filocalia*, vol. 6, traducere de Pr. Prof. Dr. D-tru Stăniloae, Ed. Harisma, București, 1977, p.18

146. Sf. Chiril al Alexandriei, *Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan*, ..., p.825

se dăruî, pe care evident că nu o poate avea de la sine”.¹⁴⁷ Dăruirea este mult mai mare cu cât darurile revărsărilor binefăcătoare ale harului sunt mai multe și cel ce dăruiește nu se golește, nici nu se sărăcește, ci dimpotrivă, după modelul dăruirii jertfelnice a Sfintei Treimi în mod perihoretic, fiecare își dăruiește celuilalt propria persoană punându-și harismele dobândite în slujirea celuilalt și lăsându-se cunoscut și iubit de el. „Există o perihoreză între persoanele care se iubesc”¹⁴⁸ căci „marea taină a iubirii este unirea pe care ea o realizează între cei ce se iubesc, fără desființarea lor ca subiecte libere, fiecare îl primește pe celălalt în sine”¹⁴⁹, privește spre celălalt, contemplându-i chipul lui Dumnezeu sădit în el, trăiește existența celuilalt cu conștiința prezentei lui Hristos în El (Matei cap.25). „Iubirea dumnezeiască este extatică: ea nu permite celor ce se iubesc să fie ai lor înșiși, ci ai celor pe care îi iubesc... Prin iubire este în afară de el însuși și pierdut în Dumnezeu, după propria sa expresiune, nemaitrăind propria sa viață, ci viața suveran scumpă a celui iubit”.¹⁵⁰

Unirea dintre două suflete este o Cincizecime a comuniunii și comunicării, fiecare îl simte pe celălalt, trăiește bucuria și profunzimea sufletului lui. Când două suflete iubesc în Hristos, experiența lor capătă dimensiuni absolut impresionante. „Într-o mare iubire eu trăiesc eu-ul cel iubit în interiorul eu-lui meu ca eu-ul propriu, cu tot conținutul lui de simțiri. Simțirile lui sunt simțirile mele, dar rămân și ale lui, dar simțurile lui sunt în același timp provocate de mine. Eu mă văd trăit în el și prin aceasta e chipul meu, și eu îl trăiesc în interiorul meu.”¹⁵¹ Așa cum Biserica – Mireasa a lui Hristos urcă

147. Pr. Prof. Dr. D-tru Stăniloae, *Spiritualitatea Ortodoxă*, E.I.B.M.B.OR., București, 1992, p. 257

148. Sf. Grigorie Palama, *Despre împărtășirea dumnezeiască, Filocalia*, vol VII, Ed. Harisma, 1997, p. 400

149. *Ibidem*, p. 260

150. Sf. Dionisie Areopagitul, *Opere complete*, ..., passim

151. Pr. Prof. Dr. D-tru Stăniloae, nota 9 la Sf. Atanasie cel Mare, *Cuvântul întâi contra arienilor*

în împărăție și se așează cu Mirele ei, pe tronul slavei, la fel sufletele celor doi sunt duse în împărăția lăuntrică a Duhului. Modelul este deci Hristos și Biserica, comuniunea celor ce-L mărturisesc pe El ca Trup al Său „Căci toți suntem uniți în Hristos cel Unul prin Sfântul Duh, ca cei care am primit pe Cel Unul și neîmpărțit în trupurile noastre și facem mădularele noastre mai mult ale lui Hristos decât ale noastre. Ca Mântuitorul făcându-Se cap, Biserica se numește trup, armonizat din mădulare păstrate distincte”.¹⁵²

„Comuniunea depășește desfășurarea normal temporală și spațială; ea se face părtașa Raiului. „Căci S-a sfințit Unul-Născut pentru noi, adică S-a predat și S-a adus ca jertfă Sfântă, întru miros de bună mireasmă lui Dumnezeu-Tatăl (Efeseni 5,2). Aceasta pentru că, fiind înlăturat ceea ce se află la mijloc și despărțea ca un perete firea omului de Dumnezeu, adică păcatul (Efeseni 2,14), să nu se mai vadă nimic care să împiedice puterea noastră de a fi aproape de Dumnezeu și de a ne ridica la comuniunea cu El, prin împărtășirea de Sfântul Duh, Care ne reface spre dreptate, spre sfințire și spre chipul de la început.”¹⁵³ Iubirea e afirmarea libertății celuilalt.

Iubirea lui Hristos ne face liberi „Fiul vine în noi trupește, ca om, unindu-Se cu noi prin binecuvântarea tainică și duhovnicește, ca Dumnezeu, prin lucrarea și harul Duhului Său, care recrează duhul din noi spre înnoirea vieții și ne face părtași firii Sale dumnezeiești. Deci Hristos se arată ca verigă de unire a noastră cu Dumnezeu-Tatăl, unindu-ne cu El, Care e om, dar și prin fire Dumnezeu din Dumnezeu, Născătorul Său. Căci firea supusă stricăciunii nu putea trece altfel la nestricăciune dacă nu coboară la ea firea mai presus de orice schimbare, ridicând spre binele propriu pe cel ce cade prin stricăciune, pururea, și, prin împărtășirea și unirea cu ea, o ridică din hotarele proprii firii create, replăsmuind potrivit Sieși pe cel ce nu este altfel în sine. Deci ne-am desăvârșit din unitatea cu Dumnezeu-Tatăl, prin mijlocirea lui Hristos”.¹⁵⁴

152. Sf. Chiril al Alexandriei, *Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan*, ..., pp. 1059-1060

153. *Ibidem*, p. 1051

154. *Ibidem*, p. 1063

Existența noastră trebuie să devină profund, perihoretică, icoană de simțire și trăire a iubirii dumnezeiești.

Cu cât iubești mai mult, cu atât descoperi mai mult, îl trăiești pe Dumnezeu nesfârșit în celălalt: „Unitatea descoperită prin iubirea firii repartizate în subiecte e astfel prețuită și de aceea alimentează o bucurie și o afecțiune neîncetată. Binswager spune: „Noi cel realizat prin dragoste este semn, salut, chemare, revendicare, îmbrățișare a existenței umane în ea însăși, cu un cuvânt: întâlnire”. Întâlnirii din dragoste i-am spune mai degrabă «regăsire». Acesta e sentimentul încercat de două ființe care și-au deschis sufletele în dragoste. Natura umană își regăsește prin dragoste unitatea divizată prin păcat. De aici, sentimentul celui ce iubește, că în cel iubit își regăsește «casa» după ce a trăit pe afară. Întrucât «casa» este interioritatea, sediul ultim, ... putem spune că omul cât e singur, chiar în starea de «interioritate» nu e cu adevărat «acasă» la sine, adică în «interioritatea» sa adevărată!”¹⁵⁵ și aceasta după modelul Treimic și al sălășluirii Duhului în Fiul, care simte iubirea Tatălui doar prin bucuria Duhului. Niciodată omul fără celălalt nu e fericit, nu e «acasă» căci familiaritatea și iubirea țin de comuniunea conlocuirii cu celălalt. Când pătrunzi interioritatea celui alt, inima ta pășește în lăcașul jertfelnic al celui alt, în Biserica lui tainică. Cuvioșia mișcării din interior în interior trebuie trăită ca împărtășire euharistică, împărtășire cu Hristosul din el. În euharistia intrapersonală se experiază unitatea Bisericii: „sobornicitatea autentică poartă chipul unei perihoreze infinite”.¹⁵⁶

„A suflat, zice, în fața lui suflare de viață” (Fac. 2,7), arătând că s-a dat omului sufletul nu fără sfințenia prin Duhul, deci nu a lăsat sufletul gol sau lipsit cu totul de firea dumnezeiască. Căci nu ar mai fi fost considerat ca chip al Celui Preaînalt, dacă ar fi avut o facere atât de neînsemnată, dacă n-ar fi primit formarea prin Duh, împărtășindu-se și împlinindu-se cu o față

155. Pr. Prof. Dr. D-tru Stăniloae, *op. cit.*, p. 276

156. Pr. Prof. Ioan Buga, *Teologia enclavelor*, Ed. Sfântul Gheorghe-Vechi, București, 1995, p. 58

frumoasă prin voia lui Dumnezeu. Iar întrucât chipul exact al ființei Unuia-Născutului este Duhul Lui, după cum s-a scris prin Pavel („Pe cei pe care i-a cunoscut mai înainte, mai înainte i-a și hotărât să fie asemenea chipului Fiului Său” - Rom. 8,29), cei care sunt asemenea chipului sunt făcuți în chipul Tatălui, adică și în al Fiului. Astfel, toate sunt readuse la Tatăl, din Care este El, de Fiul prin Duhul. Deci roagă (pe Tatăl) să se înnoiască firea omului și să se refacă chipul asemenea Lui (Fiului), să devenim mai buni și mai puternici decât păcatul ce împărățește în această lume și să stăruim numai în iubire față de Dumnezeu, plini de dorința spre tot binele și având înțelegerea mai tare decât iubirea de trup, păstrând neschimbată frumusețea chipului sădit în noi. Aceasta e viața duhovnicească, acesta e înțelesul slujirii în Duh.”¹⁵⁷ Prin trăirea Duhului în Fiul lanțurile trupului sunt moarte, duhul răzbate granițele trupului, experiază nesfârșirea puterilor dumnezeiești care îl poartă în adâncul harului Împărăției celei dumnezeiești „fiindcă altfel nu vom mai fi niciodată fii după har și dumnezei, dacă Unul-Născut nu Și-ar fi însușit pentru noi și din pricina noastră smerenia, al cărei chip luându-l și noi prin împărtășirea de Duhul, devenim fii ai lui Dumnezeu și dumnezei”¹⁵⁸ și „pe lângă aceasta, mai trebuie să și urmăm Lui în mod sincer, printr-o iubire desăvârșită și neîncetată. Căci în aceasta constă și prin ea se păstrează alipirea sau unirea în Duh.”¹⁵⁹

Lucrarea Duhului e sinergică și ține de dorința noastră de luare a Crucii, de asumare continuă a jertfei lui Hristos pentru a ne îndumnezei. Harul e lumina care ne strălucește vederea și trăirea lui Dumnezeu în lumina lui Hristos și a Duhului: „ne unim personal cu Tatăl, Fiul și Sfântul Duh; simțim în aceasta lumina o prezență a lor, ceea ce înseamnă că și noi înșine devenim în mod progresiv lumină... umanul este îndumnezeit prin energiile divine în măsura în care persoana intră în comuniune cu persoana divină; rolul special

157. Sf. Chiril al Alexandriei, *Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan*,..., p. 1049

158. *Ibidem*, p. 1032

159. *Ibidem*, p. 939

al Duhului Sfânt este în aceasta iradiere ca energie, fără El nu există această strălucire, nu există realizarea bucuriei totale în Dumnezeu”¹⁶⁰.

Curăția adâncului se face în lumina taborică a înfierii duhovnicești în Biserică, căci „s-a pogorât deci din cer Cuvântul lui Dumnezeu, cum zice El Însuși că, făcându-și proprie firea omului, asemenea unui mire, să o convin-gă să rodească semințele duhovnicești ale Înțelepciunii. Și de aceea, cu drept cuvânt, firea umanității se numește mireasa, iar Mântuitorul, Mire, dumneze-iasca Scriptură înălțând cuvântul de la cele ale noastre la înțelegerea celor mai presus de noi.”¹⁶¹ în Hristos sunt unși prin pecetea darurilor Duhului Sfânt devenind fii ai Tatălui. „Căci vor fi și vor împărați împreună cu Hristos și se vor bucura de bunătățile cerești, înălțați la chipul învierii Lui și scăpați de lanțurile vechii coruperi, fiind îmbrăcați în viața bogată și neînșelătoare, viețuind la nesfârșit împreună cu Stăpânul Care e pururea viu. Că cei ce s-au nevoit într-o viață de Dumnezeu iubitoare și superioară, vor fi neîncetat cu Hristos, privind adică frumusețea Lui dumnezeiască și negrăită”.¹⁶²

Iubitorii de Dumnezeu vor conviețui cu El împărtășindu-se cu Trupul și Sângele Său, păstrând arvuna Duhului nevătămată. El este „Calea, Adevărul și Viața”, „fiind în chipul și în egalitatea în toate cu Dumnezeu-Tatăl, nu răpire a socotit să fie deopotrivă cu Dumnezeu, ci S-a pogorât la smerenia noastră și S-a deșertat pe Sine, purtând trupul acesta lipsit de slavă și a îmbrăcat din iubire asemănarea micimii omenești (Filipeni 2,8-11) pentru că, venind vremea cuvenită, în care trebuia, după împlinirea tainei, să îmbrace iarăși slava veche și ființială, mântuind toată lumea, aducând la viață și la cunoștință de Dumnezeu pe cei din ea, să arate și în aceasta împreună-voitor pe Tatăl”¹⁶³. Hristos este pentru noi pricinuitoarea sfințirii noastre prin Duhul, al unirii cu Dumnezeu și al sălășluirii în lăcașurile de sus, al împreună-petrecerii și împărățirii cu El a firii omenești. „Când Hristos a voit să fim

160. M. Costa de Beauregard, *Mica dogmatică vorbită*, ..., p. 103

161. Sf. Chiril al Alexandriei, *Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan*, ..., p.159

162. *Ibidem*, p. 885

163. *Ibidem*, p. 1009

sfințiți după bunăvoința Tatălui împlinind ceea ce trebuia ca Persoana rugătoare și ca Mijlocitor, a intervenit pentru noi toți, zicând : „Sfințește-i pe ei întru adevărul Tău” spunând că nu e altul Adevărul decât Duhul Său, prin Care asigură sufletele noastre, pecetluindu-le în asemănarea cu El însuși și întărindu-le printr-o putere negrăită spre buna îndrăzneală nebiruită, deci, în mod vădit, și spre râvna neînfrănată spre fapte bune, căci nimic nu le poate sta împotrivă și le poate chema pe calea neabătută spre ceea ce place lui Dumnezeu, ca să nu dea nici un preț pe felurile neeltiri diavolești și pe iubirea plăcerilor din lume. Fiindcă cei ce au fost odată pecetluiți prin Sfântul Duh și au arvuna harului în minte, au inima întărită ca o cetate, ca unii ce s-au îmbrăcat cu putere de sus (Luc. 24,29). Deci, pentru ca să ne bucurăm de astfel de bunătați vrednice de iubit, Hrisos a chemat peste noi sfințirea de la Tatăl.”¹⁶⁴

Hristos este Cel ce are în Sine ființial pe Duhul, El îl primește pentru noi în omenitatea Sa pnevmatizată și „ne aduce asemănarea întocmai cu a Fiului cu Duhul Său, Care Se revarsă din El după fire. Pentru aceasta Se numește și Duh de înfiere și întru El strigăm «Avva, Părinte!»”. Așadar există o împreună-lucrare perihoretică a Fiului cu Duhul prin care suntem chemați la demnitatea înfierii după har. Tatăl este părințimea absolută iar Fiul filiația mult iubitoare, noi suntem fii ai Tatălui după har și frați ai Fiului prin aceeași putere a Duhului Sfânt. „Domnul nostru Iisus Hristos a numit naștere de sus nașterea din nou din Duhul, înfățișând pe Duhul ca fiind ființa cea mai presus de toate și prin El făcându-ne părtași de firea dumnezeiască, făcând să rodească în noi pe Cel ce provine ființial din ea și prin El și în El, reîntipărind în noi chipul frumuseții arhetipice și refăcându-ne spre înfierea dumnezeiască”.¹⁶⁵ Rodirea Duhului ne dă putința participării la firea dumnezeiască a ipostasurilor Treimice. Duhul este cel ce înălță omul, întipărind în el chipul lui Hristos. Hristologia este centrul și temelia înduhovnicirii omului. Duhul răpește inima noastră pentru totdeauna

164. *Ibidem*, p. 1067

165. *Ibidem*, p. 170

păcatului. Cel ce L-a gustat pe Dumnezeu, hrănindu-se cu Hristos și adăpându-se din apele luminoase și izvorâtoare de viață ale Duhului, devine cetățean al Raiului. „Non omnis moriar” căci cel ce-și atâră sufletul de porțile Raiului devine asemenea lui Dumnezeu prin har. „Sfântul Trup al lui Hristos face vii sau dă viață celor în care vine și îl susține spre nestricăciune, unindu-Se cu trupurile noastre. Căci trupul nu e al altcuiva, ci se înțelege că e al Vieții prin fire, având în sine puterea Cuvântului unit cu el și făcut de aceeași calitate, mai bine-zis umplut de lucrarea Lui, prin care toate se fac vii și sunt păstrate în existență.”¹⁶⁶ Hristos moare ca să omoare moartea din noi. „Nu se va supune morții Viața, nici nu va învinge stricăciunea Nestricăciunea.”¹⁶⁷ „Deci ni s-a dat nouă Duhul înnoitor, adică cel Sfânt, cauzatorul vieții veșnice, după ce S-a preaslăvit Hristos, adică după învierea Lui, când, rupând legăturile morții și arătându-Se mai presus de toată stricăciunea, a revenit iarăși ca om la viață, având în Sine întreaga noastră fire, întrucât era și Unul dintre noi.”¹⁶⁸

„Duh este Dumnezeu și cei ce i se închină Lui trebuie să I Se închine în duh și adevăr” (In. 4,24). Nu numai sufletul este dator să I Se închine, ci și trupul trebuie să devină duhovnicesc, pnevmatofor adică „templu al Duhului Sfânt”; „împlinirea curățeniei se face prin Duhul, iar Dăruitorul Duhului este Fiul, căci „din plinătatea Lui noi toți am luat” ... Deci El lucrează în noi curățirea în modul tăierii împrejur înțeleasă în Duh. Totul vine prin Fiul”.¹⁶⁹

„Dar fericitul Avraam a fost învățat clar și că la arătarea lui Hristos va răsări timpul tăierii împrejur în duh. Dumnezeu a legiuit să se săvârșească tăierea împrejur, arătând de mai înainte, socotesc, prin chipuri trupesti cele spirituale: «Se va tăia, zice, împrejur, toată partea bărbătească» (Fac. 17.10). Și nesocotirea acesteia va fi pedepsită cu nimicirea și pieirea. Căci a spus că «partea bărbătească care nu-și va tăia împrejur marginea trupului în ziua a

166. *Ibidem*, pp. 367-368

167. *Ibidem*, p. 524

168. *Ibidem*, p. 535

169. *Ibidem*, p. 936

opta, sufletul acela se va nimici din neamul lui, că a stricat legătura Mea» (Fac. 17,14). Observă că tăierea împrejur în trup s-a arătat de mai înainte ca chip al tăierii împrejur în duh și în adevăr. Căci se săvârșea în ziua a opta, în care Hristos a revenit la viața dintre morți și a fost timpul să ne împărtășim de Sfântul Duh și să primim tăierea împrejur în El, care nu supără trupul, ci curățește duhul, nu eliberându-ne de murdăriile trupesti, ci vindecându-ne de bolile sufletești. Căci când a revenit Hristos la viața, desființând stăpânirea morții, a dat ucenicilor și pârga Sfântului Duh. Căci «a suflat, zice, peste ei, zicând: Luați Duh Sfânt» (In. 20,21). Cu acest cuvânt va fi de acord și preaînțeleptul Ioan, care zice: «Fiindcă încă nu era dat Duhul Sfânt, pentru că Iisus încă nu fusese preaslăvit» (In. 7,39). Căci S-a slăvit când S-a sculat din morți, în ziua a opta. De aceea atunci ni S-a dat Duhul și în El am fost tăiați împrejur cu tăierea împrejur cea nefăcută de mână și spirituală. Și acest mod al tăierii împrejur place lui Dumnezeu”¹⁷⁰

Închinarea înseamnă dăruire totală: inima, timpul, energia, gândurile, sufletul, voia, trupul, toate trebuie oferite stăruitor lui Dumnezeu. Adevărata rugăciune este înălțată de cel ce ajunge să-L simtă pe Hristos rugându-Se în el și pentru el, căci El „se numește Mijlocitor (I Tim. 2,5), Arhiereu (Evr. 4,14) și Mângâietor, aduce Tatălui rugăciunile Lui pentru noi, fiindcă El este toata îndrăzneala noastră către Tatăl. De aceea rugăciunile trebuie făcute în numele Mântuitorului nostru Hristos. Tatăl le va primi astfel mai ușor și va da celor ce-L roagă bunătățile cerute ca, primindu-le, să ne bucurăm, și, umpluți de darurile duhovnicești și, primind dărnicia bogată a înțelepciunii de la El prin Duhul Sfânt sălășluit în noi, vom birui foarte ușor urâta și absurda plăcere.”¹⁷¹

170. Sf. Chiril al Alexandriei, *Glafire la Cărțile lui Moise*,..., pp. 87-88

171. *Ibidem*, p. 999

IV. Pnevmatologia hristică a Bisericii

„Foarte adâncă este rațiunea iconomiei, căci Unul-Născut, fiind Dumnezeu din Dumnezeu după fire, s-a făcut și om ce „Și s-a sălășluit între noi» (In 1, 14). El S-a făcut Apostolul și Arhiereul nostru și ne-a eliberat de legea zăbavnică la limbă, trecând la frumosul grai al învățăturilor evanghelice. Dar nu numai aceasta, ci fiind noi prizonieri a biruit pe stăpânitorul veacului acesta și a scos pe cei adormiți din prăpastiile iadului, a întemeiat Biserica, s-a hirotonit căpetenia noastră, a trecut în credința Iordanul a dat trăirea împrejur în duh și ne-a introdus în împărăția cerurilor.”¹⁷²

Prin înnumenirea Sa Hristos ne deschide cerurile. El este Ușa Împărăției (In.10,7), căci prin credință în El ajungem la familiaritatea cu Dumnezeu și Însuși El este martor zicând: „Nimeni nu vine la Tatăl decât prin Mine” (In. 14,6) „ Hristos e ușa la Tatăl pentru toți și a Tatălui către toți. Dar e în mod special ușă a celor ce conduc pe oameni spre (Dumnezeu) Tatăl și pe Tatăl, sau pe Dumnezeu în general spre oameni, adică a păstorilor aleși dintre oameni. Cinstea de a conduce pe oameni la Dumnezeu și de a aduce pe Dumnezeu la oameni, prin Hristos ca ușă, nu și-o ia cineva de la sine. Căci atunci acela ar fi ușă. Ușa rămâne Hristos și anume o ușă activă, deși se cere și de la cei chemați ca martori o lucrare. În păstorul adevărat e prezent marele sau supremul Păstor, Hristos. De aceea numai El este ușă prin excelență”.¹⁷³ Și ca noi să putem vedea clar ușă și să putem intra la Tatăl, Hristos ne trimite pe Duhul pentru a birui neputința firii: Tatăl a dat ca o armă și ca o asigurare de nebiruit sufletelor noastre pe Duhul lui Hristos, Care ne umple de harul, de prezența și de puterea Lui. Căci e cu neputință sufletului omenesc să săvârșească vreun bine, să-și stăpânească patimile sau să scape de mărimea și ascutimea curselor diavolului, care sunt multe și care arată dușmănia nestăpânită a celor care le aduc, dacă nu e apărut ca de un zid

172. Sf. Chiril al Alexandriei, *Glafire*, pp. 54-55

173. Pr. Prof. Dr. D-tru Stăniloae în nota 1312 la Sf. Chiril al Alexandriei, *Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan*, ..., p. 702

de harul Sfântului Duh și nu are în sine, de aceea, pe Hristos însuși.”¹⁷⁴

„Duhul Dumnezeuiesc și de Viață făcător ne cercetează când ne aflăm în stare de deschidere smerită față de El. El nu silește libertatea noastră, ci ne înconjoară cu dragostea Sa blândă; El se apropie de noi atât de încet, încât putem chiar să nu-L observăm prea repede. Nu trebuie să așteptăm că El să năvălească înlăuntrul nostru fără voia noastră. O, nu; El respectă omul. Se smerește în fața Lui: iubirea lui este smerită; El ne iubește pe noi nu de sus, ci precum o mamă blândă își iubește pruncul bolnav. Când noi ne deschidem către El inima, dobândim simțământul puternic și de neînvins că El este ruda noastră, și sufletul se pleacă în fața Lui într-o iubire smerită¹⁷⁵. Relația Duhului cu făptura curată este atotiubitoare. Doar în Duhul, omul strigă: „Avva! Părinte!” Duhul este cel care verticalizează antologic existența umană, o așează în comuniunea Trupului euharistic „Unitatea lucrărilor dumnezeirii, o imprimă Duhul Sfânt, căci el are această calitate să păstreze unitatea, în diversitatea energiilor, a dăruirilor sale. Centru de renaștere duhovnicească, focar al îndumnezeirii, Biserica este prin structura ei prevmatocentrică, deoarece natura ei divină pe care i-o dă trupul lui Hristos este însuflețită și diversificată haric în persoanele umane prin insuflarea Duhului, aceeași persoană de la Cincizecime, care a operat iluminarea și transfigurarea apostolilor [...]. Ortodoxia este o Biserică a Cuvântului care se întrupează în credincioși ce primesc insuflarea Duhului ca Duh dătător de viață. Credincioșii, membre ale Trupului lui Hristos, au fost pecetluiți prin Duhul cu o viață nouă, în continuă înnoire. De aceea Biserica Ortodoxă are o conștiință și o trăire net pnevmatocentrică. Lucrările Duhului sunt în fond nedespărțite de lucrările Sfintei Treimi¹⁷⁶. Biserica este misterul negrăit al

174. Sf. Chiril al Alexandriei, *op.cit.*, p. 883

175. Arhimandritul Sofronie, *Despre rugăciune*, traducere de Pr. Prof. Teoctist Caia, Schitul Lacu, Sfântul Munte traducere de Pr. Prof. Teoctist Caia, Schitul Lacu, Sfântul Munte Athos, 2001, p. 10

176. Pr. Prof. Nicolae C. Buzescu, *Aspectul pnevmatic al ecliologiei ortodoxe și importanța tradiției de la Sf. Vasile cel Mare*,..., p. 101

lucrării Duhului, sălașul îndumnezeirii harice a tuturor celor care-L cheamă. Duhul este cel care ne face Biserica vie a Sfintei Treimi (Sf. Maxim Mărturisitorul, *Mystagogia*): „Sfânta biserică a lui Dumnezeu este om, vând ca suflet ieraticul, ca minte, dumnezeiescul altar și ca trup naosul”. Biserica-omul sunt chemate la viețuirea cea după Dumnezeu și viața Lui este harul și El dă viața Sa celor ce tind spre asemănare cu El. Lucrarea Duhului este de a ne face să ne împărtășim de bunurile împărăției „Rusaliile ni-L aduc pe Duhul Sfânt plin de umanitatea Lui Hristos îndumnezeit, ni-L aduc pe Hristos în trup, în Sfintele taine, Trup plin de dumnezeire cu care S-a întrupat, a pățimit și a înviat înălțându-Se de-a dreapta Tatălui ceresc. După chipul Treimii mai presus de fire, Biserica rămâne comuniune atât sub aspectul ei văzut cât și sub aspectul ei nevăzut”.¹⁷⁷

Biserica este una, Sfântă, sobornicească și apostolească. Despre sobornicitatea Bisericii, Sf. Vasile cel Mare spune: „Dumnezeu a pus mădularele în trup, pe fiecare din ele cum a voit. Dar mădularele se îngrijesc împreună de același lucru, și unele de altele, și au o comuniune duhovnicească, existând în ele o împreună simțire. De aceea «de suferă un mădular, toate mădularele suferă împreună și de e slăvit un mădular, toate mădularele se bucură împreună» (I Cor XII, 26). Și fiecare, din nou, suntem ca niște părți în întreg în Duhul. „Căci toți într-un trup, spre un duh ne-am botezat. În «comuniunea duhovnicească» (comuniunea în Duh și în «împreună-simțirea» lor, își trăiesc mădularele Trupului Tainic, respectiv membrii bisericii, unitatea de întreg; în ele se prelungește, în planul experienței spirituale, această unitate produsă și menținută de Duhul și în Duhul”.¹⁷⁸ Harul dumnezeiesc este lucrarea comună celor Trei Persoane în afara Ființei Dumnezeiești, dar nedespărțit de Acestea. „Sfântul har e puterea

177. Pr. Lect. Univ. dr. Mihai Himcinschi *Relația Duhului Sfânt cu Tatăl și cu Fiul în Teologia Răsăriteană și Apuseană. Implicațiile doctrinare și spirituale ale acesteia*, Alba Iulia 2002, p. 229

178. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Sfântul Duh și sobornicitatea Bisericii*, Ortodoxia, nr. 1, 1967, pp. 38-39

aruncată peste abisul înfricoșător dintre cer și pământ, ce umple nesfârșitele spații, e scara cea de nestemate a lui Iacob, spre pogorământul celor înalte și spre înălțarea celor umilite, ce ne face părtași dumnezeieștii firi și împreună lucrători cu prea sfintele Sale energii. E buchetul de raze revărsate din frumusețea Luminii dumnezeiești ce umplu sufletul, străbătându-l până în străfunduri, transfigurându-l prea iubit lui Dumnezeu însuși încât să se învrednicească de a fi părtaș de unicul Său Fiu, la bucuriile brațelor părintești, la viața Sa, la slava Sa și la moștenirea cea veșnică”.¹⁷⁹ Sfântul Duh nu cuprinde ipostazele omenești în Sine ca Hristos, ci dăruindu-se și pătrunzând ființa fiecărui credincios, realizează plenitudinea vieții lui Hristos în toate mădularele Bisericii. Duhul coboară în ființa umană pentru ca ea să se înalțe la viața duhovnicească. „Harul Duhului Sfânt nu desființează cât de puțin puterea firii, mai degrabă, fiind slăbită prin întrebuintarea ei în mod contrar firii, o face iarăși tare prin întrebuintarea ei într-un mod potrivit firii, înălțându-o la înțelegerea celor dumnezeiești.”¹⁸⁰

Harul Duhului este fereastra prin care contemplăm firea dumnezeiască și devenim părtași ei. Neîmpărtășibil total după ființa Sa, Dumnezeu se face împărtășibil prin energiile Sale „Harul este unul în Prea Sfânta Treime, totuși prin originea Lui el este harul Tatălui. Dar există diferite stadii ale exprimării și apropierii Lui. Mai mare har domnește în Noul Testament (în comparație cu cel din Vechiul Testament), har superior, har suprem, și acum este darul dobândit din credință, har desăvârșit, o adevărată revărsare de har. Și acest mare har, revărsat fără limită asupra oamenilor este nemăsurabil, întrucât este o putere atotdesăvârșită, neprețuită și abundentă, așa încât „fluviul harului se revărsă pretutindeni... fiindcă are un bogat izvor în Hristos, și curgând din El spală întreaga lume cu valurile Sale”. Totuși acest „har atotcuprinzător” are multe feluri de lucrări, în părți și etape, împărtășindu-se astfel potrivit cu puterile noastre omenești în aplicarea lor actuală, iar

179. N. Chitescu, *Doctrina despre Sf. Har*, „Biserica Ortodoxă Română”, nr. 10-12, 1943, pp. 532-533

180. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, în *Filocalia*, vol. III, p. 313

oamenii se bucură de el pe măsura capacității lor. Este harul milostivirilor, „harul marii îndurări”, care își pregătește o vrednică apropiere, văzându-se nu numai ca o putere întăritoare, conservatoare, ci și ca o putere purificatoare. Acesta este „focul ceresc dinlăuntrul omului” de la care „creștinii se aprind” și prin care ei „strălucesc”. Harul pătrunde până în adâncurile naturii omului și nimicește toate păcatele. El întărește cunoașterea noastră naturală și este harul înțelepciunii și al cunoștinței, mai ales în înțelegerea Sfintei Scripturi”.¹⁸¹

Harul este pregustare a stării paradisiace. Smerenia este singura care sălășluiește harul Duhului în noi. Duhul cercetează adâncul inimii noastre și toarnă peste el mireasma frumos sfințitoare a harului. Dobândirea harului este o îndelungă nevoință, despătimire, mortificare a simțurilor și îndumnezeire continuă.

Sfințenia este o însușire proprie în sens absolut numai Ființei dumnezeiești, arătând plinătatea desăvârșirii, dar prin harul dumnezeiesc necreat se comunică în lume, se împărtășește, devenind o calitate participantă a ființelor umane. Sfințenia pornește de la Tatăl, Care este izvorul ei, a fost dobândită de Fiul și se revarsă în lume prin Duhul Sfânt. Prin energiile binefăcătoare ce s-au sălășluit în ei, sfinții sunt înaintemergători ai împărăției celei veșnice. Ei au pășit Raiul încă din viața aceasta și au trăit în comuniunea veșnică gustarea celor veșnice. „Iar cei ce și-au luminat mintea prin toată virtutea și au ajuns în stare să afle tainele dumnezeiești și ascunse, primind Lumina Duhului și pe Domnul însuși sălășluind în ei, îl vor privi cu ochii înțelegerii. Deci cunoașterea Sfinților nu e comună cu a altora, ci este excepțională și deosebită”.¹⁸² Căci cel ce aduce roadă duhovnicească e altoit în Domnul: „Eu sunt viața, voi sunteți mlădițele” (In. 15, 5). „Voind să arate că se cuvine să fim uniți cu El prin

181. Prof. N. Glubokovsky, *Întrebuințarea și aplicarea expresiei ΧΑΙΡΣ la Părinții greci, până la Sf. Ioan Damaschinul*, în *Glasul Bisericii*, nr. 10, 1956, pp. 529-530

182. Sf. Chiril al Alexandriei, *Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan*, p. 898

iubire și cât de mare folos câștigăm din alipirea cu El, Se înfățișează ca viță, iar pe cei uniți cu El, articulați în oarecare fel și întăriți în El, făcuți părtași ai firii Lui (II Petru 1,4) prin împărtășirea de Sfântul Duh, îi numește mlădițe. Căci Cel ce ne unește pe noi cu Mântuitorul Hristos este Duhul cel Sfânt al Lui. Alipirea la viță a celor ce vin la ea este voită, iar unirea ei cu noi este prin relație, fiindcă prin voința noastră cea bună am venit la El prin credință și ne-am făcut de un neam cu El, primind de la El demnitatea înfierii”.¹⁸³

Cea mai concretă mărturie a prezenței harului este veracitatea: „Noi, deci, datori suntem să sprijinim pe unii ca aceștia, ca să fim împreună-lucrători pentru adevăr (III In 1,8) și bunătate: „Iubitule, nu urma răul, ci binele. Cel ce face binele din Dumnezeu este; cel ce face rău n-a văzut pe Dumnezeu” (III In 1,11). În drumul ei spre Dumnezeu, Biserica are două arme adevărul și iubirea; prima arată dimensiunea sa verticală, a doua pe cea orizontală, amândouă nu ar exista una fără alta, în firea Duhului Sfânt există plinătatea darurilor dumnezeiești ce se revarsă într-o mulțime de bunătăți. Lucrarea harului are caracter personal. Fiecăruia Duhul îi dăruiește harul Său în mod special liber, respectând tot ceea ce îl definește ca mădular: potențează și actualizează în el specificitatea legăturii sale cu Dumnezeu. „Duhul suflă unde voiește” iar omului nu-i rămâne decât dorirea primirii lui.

„Dumnezeu-Tatăl vă dă pe Mângâietorul, adică pe Duhul Sfânt prin Fiul. Căci toate sunt de la Tatăl prin Fiul. Dar n-a venit peste toți, răi și buni fără deosebire, ci doar peste cei ce era firesc să vină. Cât privește dăruirea harului atât de bogat și îmbelșugat al Celui ce-l dă, nimeni din cei de pe pământ n-a rămas nepărtaș. „Căci voi vărsa, zice, din Duhul Meu peste tot trupul!” (Ioil 2, 18). Dar fiecare se face și cauzator al dobândirii binelui dat de Dumnezeu, sau al neprimirii lui. Unii, necurățându-și cu toată silința mintea proprie, ci petrecând în relele din lume, rămân nepărtași de harul dumnezeiesc, nu vor vedea pe Hristos, având inima pustie de Duh”.¹⁸⁴

Harul Duhului unește inimile celor ce se închină „în duh și adevăr”.

183. *Ibidem* p. 923

184. *Ibidem*, p. 884

Porunca iubirii arată unitatea Bisericii. Cei ce se împărtășesc dintr-o pâine (I Cor 10, 17) cinstesc o singură poruncă: „și aceasta este iubirea, ca să umblăm după poruncile Lui, acesta este porunca, precum ați auzit dintru început, ca să umblați întru iubire”. (II In 1,6). În această stare de iubire are loc o transfigurare a persoanei care se vede pe sine în celălalt; oglinda-suflet a celuilalt devine foc mistuitor al propriilor noastre patimi iubirea descoperă păcatul și, în același timp, asumă durerea celui aflat în păcat; iubirea nu judecă neputința celuilalt ci dorește să ia asupra-și durerea lui: „cel ce pătrunde prin durerea sa pentru altul în ființa lui, asumă conștiința aceluia pentru a o face mai sensibilă, prin sensibilitatea proprie ce i-o influențează. Cei răi nu pot intra unul în altul. Nu voiesc și nu pot să intre unul în altul și să se primească. Totuși se influențează și ei. Dar se influențează prin întărirea reciprocă în voința de a rămâne străini unul altuia, dușmani, despărțiți. Iadul e și el o mare adunare. Dar o adunare unită cu singurătatea cea mai tristă și mai dușmănoasă. Dimpotrivă în penetrarea celui ce se jertfește în cel pentru care se jertfește, cu sensibilitatea lui dureroasă pentru acela, are loc înfăptuirea unei interiorități reciproce reale, a unei intimități maxime, sau mereu sporite, după chipul celei dintre eu-rile treimice și din puterea ei, dacă ea ni se infuzează de Hristos, care aduce în relația Sa cu noi aceeași unitate în iubire pe care o are cu Tatăl. Această interioritate reciprocă face explicabilă suferința pentru celălalt până la moarte, după ce aceeași suferință l-a deschis la început pe cel pentru care suferea. Ea face explicabilă suferința celui ce a pătruns în interiorul celuilalt până la moarte, dar în așa fel că cel ce suferă pentru acela nici nu-și dă seama că suferă pentru sine însuși.”¹⁸⁵

„Iubește și fă ce vrei!” spunea Fericitul Augustin. Cel ce iubește nu poate lovi căci „dragostea îndelung rabdă; dragostea este binevoitoare, dragostea nu pizmuiește, nu se laudă, nu se trufește. Dragostea nu se poartă cu necuviință, nu caută ale sale, nu se prinde de mânie, nu gândește răul. Nu se bucură de nedreptate, ci se bucură de adevăr. Toate le suferă, toate le

185. Pr. Prof. D-tru Stăniloae, *Iisus Hristos, Arhiereu în veac*, „Ortodoxia”, nr. 2, 1979, p. 229

crede, toate le nădăjduiește, toate le rabdă. Dragostea nu cade niciodată” (I Cor. 13, 4-8).

Despre iubire nu se vorbește și cine îndrăznește trebuie s-o facă în altarul inimii, căci limbajul ei doar inima îl știe.

Iubirea se simte, se trăiește până când simțirea, viața, moartea se fac iubire: „Dumnezeu este iubire” (I În 4,8) și cel ce se apropie de Dumnezeu trebuie să fie iubire ca atunci când Domnul bate la ușa sufletului să știe să răspundă: „Tu ești, Doamne!” în iubire nu există eu și tu, ci doar Dumnezeu. Dumnezeu trăiește în noi și noi ne bucurăm de iubirea Lui. Omul îl vede în celalalt pe Dumnezeu și sufletele lor însoțindu-se ca doi copii aleargă la bunătatea lui Hristos și Domnul Își iubește copiii și își recunoaște chipul asemănat în iubire cu al Lui.

Inima Lui arde și așteaptă ca toți să iubim. Să ne iubim și prin aceasta creația sa știe că suntem dumnezei : „Poruncă nouă dau vouă: să vă iubiți unii pe alții precum Eu v-am iubit pe voi” „ca să fiți fiii desăvârșiți ai Tatălui vostru Celui din ceruri”. Iubirea este viața lui Dumnezeu în noi.

V. Hristos și Duhul Sfânt în Sfintele Taine

Dimensiunea antologică a omului este teocentrică, hristologică și pnevmatologică. Prin asumare a noastră în ipostasul divino-uman al Mântuitorului noi devenim Biserica, Trup al lui Hristos. Această actualizare ecleziologică în istorie în mod văzut, are loc la Cincizecime. Duhul Sfânt primește împreună cu noi Biserica, dă viață Trupului lui Hristos. El este Cel Care unește pe om cu Dumnezeu în Hristos. Cel ce revelează pe Fiul și, prin El, pe Tatăl: „Așa cum atunci când cineva ținând de capătul unui lanț trage după sine și celalalt capăt, tot așa și Duhul îl trage atât pe Fiul cât și pe Tatăl după Sine”.¹⁸⁶ Duhul nu Se arată pe Sine, ci pe Fiul. Minunata existență

186. Sf. Vasile cel Mare, *Despre Duhul Sfânt*, cf. John Megendorff, *Teologia bizantină*, traducere pr. Prof. Dr. Alexandru I. Stan EDIBMBOR, Buc, 1996, p. 223

kenotică a Celui Ce privește concomitent pe Fiul și pe Tatăl într-o mișcare ce învăluie și descoperă iubirea celor Doi printr-o iubire desăvârșită; fiecare act al Său e făcut să întregască și să strălucească comuniunea de iubire a Celor doi, Tatăl și Fiul Se iubesc în Duhul.

Trimiterea Fiului e iubitoare lumii față de Duhul în Tatăl iar acceptarea venirii Omului în Lume e deșertare kenotică a slavei dumnezeiești în lume. Kenoza Fiului a fost văzută, cea a Duhului e nevăzută. „Duhul este marele înaintemergător al lui Iisus, Căruia îi pregătește venirea în inimile noastre; El se ascunde în spatele propriilor Sale daruri: starea cea nouă de har, de blândețe și de bucurie, de bună mireasmă a lui Hristos al Cărui parfum este Duhul. Duhul Sfânt reprezintă, în sfârșit, taina persoanei umane, a ființei umane devenită în sfârșit persoană, după chipul unicului ipostas al Cuvântului Întrupat; în această persoană umană, Duhul Se contopește, Se ascunde și Se afirmă rugându-Se în noi (Gal 4, 6 și Rom 8, 26) și noi în El (Rom 8, 15) deștelenind în ființa noastră un spațiu mereu crescând în care să se instaureze Împărăția lui Iisus, în care «nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăiește în mine» (Gal 2,20)”.¹⁸⁷

Persoana Duhului are un caracter tainic în raport cu strălucirea Fiului. Aceasta înseamnă că al Treilea Ipostas al Treimii este singurul Care nu-și are chipul într-o alta Persoană, (cel mult El este „Chipul Fiului” după expresia Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*). Sfântul Duh rămâne nearătat ca Persoană, tainic, ascunzându-Se chiar în arătarea Sa. Tocmai pentru acest motiv Sf. Simeon Noul Teolog în *Imnele* consacrate iubirii dumnezeiești Îl va cânta prin trăsăturile apofatice ale unei Persoane tainice și Care nu poate fi cunoscută: „Vino, Lumină adevărată; vino, viață veșnică; vino, Taină ascunsă; vino, Vistierie fără nume, vino, lucru negrăit, vino, Persoană cu neputință de cunoscut; vino, Bucurie neîncetată, vino, Lumină neînsetată, [...] vino, Nevăzutule cu totul de neatins și de nepipăit [...] Numele Tău e atât de dorit și mereu invocat, nimeni nu ar putea spune ce este. Nimeni nu poate ști cum ești Tu, de ce neam sau în ce fel, căci aceasta este cu neputință

187. Boris Bobrinskoy, *op. cit.*, p. 102

[...] Vino, Cel pe Care bietul meu suflet L-a iubit și-l iubește [...], Tu, Cel cu totul neapropiat. Vino, suflarea și viața mea, mângâierea smeritei mele inimii”.¹⁸⁸ Dumnezeu se descoperă treptat, potrivit puterii noastre de înțelegere. „Vechiul Testament a arătat în chip limpede pe Tatăl, neclar pe Fiul, Noul Testament a descoperit pe Fiul și a strecurat dumnezeirea Duhului. Astăzi Dumnezeu trăiește printre noi și Se face cunoscut mai limpede. Căci ar fi fost primejdios, când Dumnezeirea Tatălui nu era cunoscută să se predice în chip deschis Fiul și câtă vreme Dumnezeirea Fiului nu era admisă să se impună, dacă îndrăznesc să spun așa ca un adaos, Sfântul Duh prin șiruri de slavă în slavă, mărețimea treimii să strălucească în mod progresiv... Priviți cum ne vine lumina: puțin câte puțin”.¹⁸⁹

Iconomieii mântuirii îi este esențială prezența Duhului. Dacă Tatăl poruncește să se creeze, iar Fiul stabilește rațiunile fiitoare ale lumii, Duhul este Cel care prin participare directă și ontologică pătrunde lumea și o face teocentrică și hristocentrică; în pnevmatizare, lumea e înălțată cu natura ei în comuniunea iubitoare a Celor Trei. Lucrarea Duhului formează o parte din planul inițial și natural al lui Dumnezeu. Perihoretic, El se manifestă în toată istoria omenirii. Când Tatăl promite un Izbăvitor, Duhul așteaptă împreună cu întreaga lume nașterea Lui. La întrupare Duhul e Cel ce în Fecioara Maria arată lumii pe Hristos. „Când Cuvântul S-a sălășluit în Fecioara Maria a intrat și Duhul într-însa împreună cu Cuvântul: în Duhul. Cuvântul Și-a modelat trup pentru Sine făcându-l potrivit Sine și prin voința Sa de a aduce toată creația la Tatăl prin Sine”¹⁹⁰. Prin Duhul, Logosul S-a făcut om și tot El se sălășluiește în oameni (Ioan 14, 16-17) căci Hristos este „Capul Bisericii care este Trupul Sau, iar Duhul „Cel ce plinește toate în toți” (Efes. 1, 23).

Sf. Ioan Gură de Aur spunea că Cincizecimea este o sărbătoare permanentă. Biserica dăruită lumii la Cincizecime este darul cel mai de preț

188. Vladimir, Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, traducere de Pr. V. Răducă, Ed. Bonifaciu, 1998, pp. 144-145

189. Sf. Grigorie de Nazians, cf. V. Lossky, *op. cit.*, p. 145

190. Sf. Atanasie cel Mare, cf. John Hyendorff, *op. cit.*, p. 208

pe care Duhul ni L-a făcut. În Biserică suntem veșnic fii ai Tatălui și frați ai Domnului prin sălășluirea Duhului în noi. Duhul Sfânt se pogoară și împărtășește harul Sau sfinților sub forma limbilor de foc, ce vădesc pnevmatizarea materiei. Este singura manifestare revelată a Duhului cu privire la lucrarea Sa. Materia se pnevmatizează prin pătrunderea iubitoare a energiilor divine necreate. Duhul veghează în noi comuniunea de iubire, arată firea comună a Treimii, face prezentă în noi plinătatea dumnezeirii „Pe toți Biserica îi creează din nou în Duhul Sfânt. Totuși, deopotrivă, ea le întipărește o formă dumnezeiască. Toți primesc de la ea o fire unică, imposibil de sfărâmat o fire care nu mai îngăduie să se țină seama de multe și profunde deosebiri care îi caracterizează. În felul acesta toți sunt crescuți și uniți într-un mod cu adevărat universal. În biserică nimeni nu este câtuși de puțin despărțit de comunitate, toți se contopesc, pentru a spune așa, unii în alții, prin puterea simplă și de nedespărțit a credinței... Hristos este totul întru toți. El care cuprinde toate în Sine după puterea unică, nesfârșită și a tot înțeleaptă a bunătății Sale – ca un centru spre care se adună liniile - pentru că făpturile Dumnezeuului unic să nu rămână străine sau vrășmașe unele de altele, neavând un loc comun unde să-și arate prietenia și pacea”.¹⁹¹ Lucrarea lui Hristos cuprinde firea umană recapitulând-o în El, iar cea a Duhului actualizează soteriologia hristologică: „Însuși Duhul Sfânt se sălășluiește în sufletele noastre și însăși aceasta sălășluire a Sa, a Mântuitorului, în sufletele noastre și locuirea împreună a Unității Sale Treimice cu duhul nostru se dă nouă numai prin dobândirea pe orice cale din partea noastră, a Duhului Sfânt, Care-și pregătește în sufletul și trupul nostru un altar viu pentru împreună-petrecerea în Dumnezeu Atotcreatorul cu duhul nostru, după neschimbatul Său cuvânt: „Mă voi sălășlui întru ei și voi veni și voi fi lor Dumnezeu și ei vor fi poporul Meu”.¹⁹² Mântuirea obiectivă devine subiectivă, Cincizecimea trebuie să se facă Cincizecime proprie prin puterea

191. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Mystagogia*, ..., p. 171

192. Arhim. Dosoftei Morariu, *Sfântul Serafim de Sarov*, Ed. Arhiepisc. Sucevei și Rădăuților, 1999, p. 271

sfințitoare a harului chemat în sufletele noastre de iubirea lui Dumnezeu.

Duhul Sfânt „face sufletul nostru rodnic, în același timp fecioară și maică”. El naște neîncetat pe Hristos în sânul Său. După modelul Fecioarei Maici, omul este menit să devină totokos, născător de Dumnezeu. În trupul „templu al Duhului Sfânt”, el trebuie să aducă jertfa fără de prihană a sinelui, lucrătoare și participantă la jertfa Mântuitorului. Dumnezeu trăiește în noi (Gal. 2, 20) prin puterea sfințitoare a harului. „Cel ce păzește poruncile Lui rămâne în Dumnezeu și Dumnezeu în el” (I In. 3, 24). Căci dacă păzirea poruncilor sporește iubirea față de El, iar prin iubire ne alipim de El, cum nu se va arăta în aceasta adevărat ceea ce a spus? Precum rostul viței stă în a face mlădițele să se bucure de calitatea ei naturală, așa Cuvântul Unul-Născut al lui Dumnezeu-Tatăl procură Sfinților uniți cu Sine prin credința și evlavie, înrudirea cu Sine dându-le Duhul Său, care îi hrănește spre dreapta credință și lucrează în ei toată virtutea și priceperea facerii de bine”.¹⁹³

Duhul suflă unde voiește, dar Biserica este locul unde se împlinește, se manifestă constant puterea harului. El face prezentă comuniunea Sfintei Treimi „Duhul Sfânt este unit în chip nedespărțit, în orice lucrare a Sa, cu Tatăl și cu Fiul” prin aceasta Biserica devine ea însăși Taina, Cincizecime permanentă, lucrare revelatoare, neîntreruptă a Duhului Sfânt. Ea este chivernisitoarea darurilor Duhului Sfânt (Isaia 11, 23) al înțelepciunii, al înțelegerii, al sfatului, al tăriei, al cunoștinței, al buneicredințe, al temerii de Dumnezeu și a Sfintelor Taine: botezul este Sfânta Taină prin care omul se naște în viața dumnezeiască și devine membru al Bisericii, trecând din starea de robie a păcatului la comuniunea firească cu Dumnezeu prin întreita scufundare „De nu se va naște cineva din apă și din Duh nu va intra în Împărăția cerurilor” (In 3, 5). Potrivit consecințelor și importanței Lui, botezul este baia nașterii celei de-a doua, ușa de intrare în Biserică și condiția absolut necesară pentru primirea celorlalte Taine. „Dumnezeirea și-a

193. Sf. Chiril al Alexandriei, *Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan*,..., p.924

amestecat aluatul în apă. Plămada trupului alcătuit din țărână a atras la ea aluatul și l-a frământat cu Dumnezeuia”.¹⁹⁴ Pentru a ne naște în viața de sus trebuie să murim lumii acesteia să ne dezbrăcăm de îmbrăcămintea de piele a păcatului: „nu putem începe o viață în Dumnezeu până nu am murit păcatului, iar păcatul nu-L poate omorî decât singur Dumnezeu”.¹⁹⁵

Robit de păcat, omul nu mai poate să recâștige biruința, căci „nici o slugă nu-i mai mare decât domnul său” (Mt. 10, 24). De aceea a trebuit ca Dumnezeu și omul să conlucreze, iar cele două firi să se unească în Persoana Fiului lui Dumnezeu întrupat pentru răscumpărarea noastră, căci prin moartea pe Cruce a Celui atotdrept s-a șters vina ce era asupra noastră și urmele fărădelegilor și nedreptăților la care noi singuri ne-am condamnat și ne-a dat „puterea să ajungem fiii lui Dumnezeu (In 1, 12). „Deoarece este Arhiereu al sufletelor, întrucât S-a făcut om, deși este prin fire Dumnezeu împreună cu Tatăl, vorbește în mod foarte potrivit pentru noi, îndemnându-ne să credem că este și acum jertfa de ispășire pentru păcatele noastre și Mângâietor drept după cuvântul lui Ioan (I In. 2, 1 – 2). De aceea, și Pavel voind să cugetăm în acest fel, scrie: Că nu avem Arhiereu care să nu poată suferi cu noi în slăbiciunile noastre, ci ispitit întru toate după asemănarea noastră, afară de păcat” (Evr. 4, 15). Deci, deoarece este Arhiereu, întrucât S-a făcut om, S-a adus totodată pe Sine jertfă fără prihană lui Dumnezeu-Tatăl, drept răscumpărare a vieții tuturor, ca pârga a omenirii, ca să fie «cel dintâi întru toate», cum zice Pavel (Col 1, 18). Și readuce neamul nostru, care s-a abătut pe pământ, arătându-l curat în sângele Său, remodelându-l spre învoirea vieții prin Sfântul Duh. Iar deoarece, precum am spus de multe ori, toate se desăvârșesc de către Tatăl prin Fiul în Duh, cererea bunurilor pentru noi Și-o însușește (Hristos) ca Mijlocitor și Arhiereu, deși este împreună-Dădător cu Tatăl al darurilor duhovnicești. Căci Duhul împarte

194. Sf. Efrem Sirul, *Imnele Nașterii și Arătării Domnului*, traducere și prezentare diac. Ioan I Ica Ed Desis Sibiu 200, p. 144

195. Sf. Nicolae Cabasila, *Viața în Hristos*, studiu introductiv și traducere de prof. dr. Teodor Bodogoe, EIBMOR București, 1997, pp. 48-95

după voirea și stăpânirea Sa cele pe care le voiește Hristos”.¹⁹⁶

Astfel prin unirea cu Hristos în apele Botezului, omul participă la Patimile, Jertfa pe Cruce, biruința noastră asupra morții din dragostea Mântuitorului care S-a adus pe Sine în locul nostru, jertfa înaintea Tatălui și a luat cu Sine și pe cei ce aveau să fie părtași îngropării Sale, necerându-le să moară în chip firesc ca și El, ci să mărturisească doar moartea Domnului fie prin botez fie prin celelalte taine. „Se poate asemui și compara foarte bine cu o femeie, care este unită cu un bărbat după legi, sufletul care a fost legat și alipit de Hristos prin credință și prin Duhul Sfânt. Noi vom socoti că este o fecioară logodită, sufletul care a fost chemat la începuturile cunoașterii celei adevărate, și care nu a fost încă pe deplin unit cu Hristos, și se aștepta oarecum căsătoria și unirea mai reală, ce se săvârșește prin harul Sfântului Botez și împărtășirea cu Duhul Sfânt, dar care a primit arvuna și începutul petrecerii împreună, adică a primit cuvântul catehezei. În acest fel, dezvăluitorul de taine dumnezeiești, adică dumnezeiescul Pavel, a adus la Hristos, Biserica neamurilor. Căci scrie în felul următor: „pentru ca v-au logodit unui singur bărbat, ca să vă înfățișez lui Hristos ca pe o fecioară curată”. Și însuși Mirele spune prin glasul proorocilor: „și te voi logodi cu mine pe vecie și te vei logodi mie după dreptate și binecuviniță întru bunătate și dragoste, și te voi logodi mie întru credincioșie ca să cunoști că Eu sunt Domnul” (Osea 2, 21-22)”.¹⁹⁷

Noi existăm din dragostea Sfintei Treimi și ne mișcăm spre dragostea lui Dumnezeu, căci ne-a făcut spre a ne împărtăși de iubirea Lui. Lucrarea mântuirii noastre pornește tot de la El; din partea noastră vine doar dorința, pentru ca a lui e desăvârșirea. Prin Sfântul Botez „nu ne-a mutat în alt loc, ci lăsându-se pe pământ ne-a făcut încă de aici locuitori ai cerului și ne-a vărsat în suflete dorul după viața cerească, fără să ne ridice la cer, ci doar aplecând cerurile și pogorându-Se”.¹⁹⁸ Dar pentru a ne menține și crește în această

196. Sf. Chiril al Alexandriei, *Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan*, pp.1011-1012

197. Sf. Chiril al Alexandriei, *Închinarea și Slujirea în duh și adevăr*,..., p. 250

198. Nicolae Cabasila, *op. cit.*, passim

viață cerească dobândită prin Botez, trebuie să lucrăm duhovnicește: din dragostea și puterea lui Hristos și pentru El, după cuvântul Apostolului: Dumnezeu este Cel ce lucrează în voi, El vă face să vreți și să săvârșiți un lucru (Filipeni 2, 13) „Cel care face bogate toate S-a pogorât și S-a îmbrăcat în sărăcie ca să împărtășească săracilor bogățiile ascunse în comoara apei (Botezului).¹⁹⁹ Apa botezului este sânul etern care naște omul trupesc la omul duhovnicesc, este cloșca care clocește viața în Duhul: „Când vei vedea apa și mâna preotului întinsă deasupra capului tău, să nu crezi că este doar o simplă apă sau doar mâna preotului peste capul tău, căci ceea ce se săvârșește nu omul o face, ci harul Sfântului Duh; Duhul sfințește apele, El este deasupra capului tău cu mâna preotului”.²⁰⁰ Apa este sfințită printr-o epicleză specială și primește puterea de a naște fii duhovnicești ai Sfintei Treimi „Binecuvântat Cel ce a așezat Botezul spre iertarea fiilor lui Adam! Căci Ea e Focul ascuns care însemnează turma Ei cu cele Trei Nume ale Celui ce este Duh (In 4, 24). Nume care înspăimântă pe cel rău”.²⁰¹

„În doua feluri Botezul e tăierea împrejur în duh: prin curăția duhului nostru de pornirile spre păcat; prin faptul că aceasta înfăptuiește prin primirea Duhului Sfânt. Numai Duhul Sfânt poate curăți și întări duhul nostru. Precum tăierea împrejur închipuia înlăturarea din jurul trupului a ceea ce-l ispitea, așa tăierea împrejur în duh înfăptuită, este de fapt înlăturarea din jurul duhului nostru a ceea ce-l ispitește, ceea ce nu ține propriu-zis de ființa lui. Căci păcatul nu e propriu ființei umane, ci ceva care o alterează printr-o stăpânire a ei de către cele din afară, slăbind stăpânirea ei peste acelea. Iar duhul omului întărit de Duhul Sfânt poate opri și trupul de la stricăciune și de la moarte sau, dacă acceptă totuși moartea cu credință în Dumnezeu, va învia. Aceasta s-a întâmplat întâi cu Hristos. Trupul înviat al lui Hristos a fost deplin umplut de Duhul Sfânt. De aceea El insuflă

199. Sf. Efrem Sirul, *Imnele Nașterii și Arătării Domnului*,..., p. 144

200. Sf. Ioan Gură de Aur, *Cat. bapt.*, cf. B. Bobrinskoy, *op. cit.*,..., p. 178

201. Sf. Efrem Sirul, *Imnele Aur, Cat bapt.*, cf. Boris Bohrinskoy, *op. cit.*,...,

Apostolilor îndată după înviere pârga Duhului Sfânt, arătând legătura între înviere și Duhul Sfânt. Dar deplin se dă Duhul după înălțare. Atunci îl pot da și ei altora; de aceea atunci ia ființa Biserica”.²⁰² Dacă Botezul reîntipărește chipul dumnezeiesc, Sfânta Taină a Mirungerii redă omului asemănarea cu Dumnezeu. Sf. Vasile cel Mare spune: Chipul este asemănarea în potență, iar asemănarea este chipul în actualizare”. Ungerea ne încorporează omenității lui Hristos (Unsul prin excelență), ne deschide sufletul sfințeniei. Tatăl este cămara, Fiul este ușa, iar Duhul Sfânt este cheia: la fel, mirungerea este cheia, botezul este ușa, iar Euharistia este cămara, unirea noastră cu Dumnezeu și intrarea în Împărăția cerurilor. Dăruirea Duhului este deja dăruirea Împărăției. Căci Duhul nu e străin de Tatăl și de Fiul. Mirul tănuiește prezenta Duhului. „Trupul se unge cu mir văzut, iar sufletul cu Duhul Sfânt”.²⁰³ „Pecetea darului Duhului Sfânt” aduce în om întreita slujire a Mântuitorului. Creștinii devin împărați, preoți și profeți ai lui Dumnezeu. „Sufletul ne arată puterea sa împărătească în faptul că-și alege singur dorințele, iar aceasta putere nu o are decât împăratul: a stăpâni totul este specificul naturii împărătești”.²⁰⁴ Preoția dăruită lumii de Hristos ne întipărește, după modelul jertfei sale, posibilitatea propriei jertfelnicii. În altarul inimii, omul trebuie să devină propriul sau jertfitor prin participarea la jertfa euharistică: „dacă lumea ni se răstignește și eu mă răstignesc lumii, eu am adus o jertfă pe altarul lui Dumnezeu și ajung preotul jertfei mele proprii”.²⁰⁵

Omul a fost menit slujirii încă din Rai. Suntem profeți pentru că prin chipul nostru dumnezeiesc vestim chipul Tatălui: „Ardem mireasma profetică în tot locul și aducem jertfa rodul bine mirositor al unei teologii practice”.²⁰⁶ Suntem părtași al celor nevăzute și tindem existența noastră spre împărăția cea trainică. „Hristos și undelemnul s-au legat, Nevăzutul s-a unit

202. Pr. Prof. Dr. D-tru Stăniloae în nota 145 la Sf. Chiril al Alexandriei, ..., p.88

203. Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheza a III-a*, ..., passim

204. Sf. Grigorie de Nyssa, cf. P. Evdokimov, *Ortodoxia*, ..., p. 31

205. Origen cf. ibidem, ..., p. 311

206. Eusebiu de Cezareea, cf. ibidem, ..., p. 31

cu văzutul. Undelemnul unge în chip văzut, Hristos însemnează în chip nevăzut, noii miei ai Duhului, turma a cărei slavă e îndoită, căci e zămislită din Untdelemn și născută din Apă.²⁰⁷ Duhul Sfânt este Pecetea, iar Fiul este cel pecetluit, ce pecetluiește întreaga zidire spre viața veșnică „Iar voi ungere aveți de la Cel Sfânt și știți toate” (I Ioan 2, 20; 2, 27) „«Cel ce vine la Mine nu va flămânzi, și cel ce crede în Mine nu va înseta niciodată». Ce făgăduiește Hristos ?... binecuvântarea prin împărtășirea cu Sfântul lui Trup și Sânge, care înălță pe om deplin la nestricăciune, ca unul ce nu mai are nevoie de nimic din cele ce aduc moartea trupului sau, adică de mâncare și de băutură. Aici se arată iarăși numind apa sfințenia prin Duhul, sau Însuși Duhul Dumnezeiesc și Sfânt care e numit astfel de mai multe ori în dumnezeieștile Scripturi. Deci Sfântul Trup al lui Hristos face vii sau dă viață celor în care vine și îi susține spre nestricăciune, unindu-se cu trupurile noastre. Căci trupul nu e al altcuiva, ci se înțelege că e al Vieții înseși prin fire, având în sine puterea Cuvântului unit cu el și s-a făcut de aceeași, calitate, mai bine zis umplut de lucrarea Lui, prin care toate se fac vii și sunt păstrate în existență. Dar deoarece acestea sunt altfel, să se înțeleagă cei botezați ca unii ce au gustat harul dumnezeiesc care le va fi de folos dacă nu le e greu să se ostenească în biserici, primind vreme îndelungată binecuvântarea lui Hristos”.²⁰⁸

„Prorocii L-au numit pe Cel Preaînalt «foc mistuitor» [At. 4,22] și au zis «Cine ar putea sta înaintea Lui?» Cum poporul nu s-a sălășluit într-un El, El și-a îmblânzit puterea Sa și neamurile [păgâne] s-au amestecat cu El; în Untdelemn s-au folosit de El ca ungere, în Apă ca haină, în Pâine ca hrană, în Vin ca băutură”²⁰⁹ prin Adam am mâncat moarte prin Hristos viața: Trupul Său înlocuiește roadele pomului, iar altarul Său gradina Edenului. Sângele Său ne este curăție feciorelnică de păcat și arvuna învierii. Arhiereul ne lasă

207. Sf. Efrem Sirul, *op. cit.*,..., p. 136

208. Sf. Chiril al Alexandriei, *Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan*,..., pp. 367-368

209. Sf. Efrem Sirul, *op. cit.*,..., p. 159

mărturie vie a iubirii Lui: „Luați măncați, acesta este Trupul Meu... Beți dintru acesta toți, acesta este Sângele Meu, al Legii celei noi, care pentru mulți se varsă spre iertarea păcatelor” (Mt. 26, 26-28). „Pâinea din cer, adică Hristos, ne hrănește pe noi spre viața prelungită prin dăruirea Sfântului Duh, și împărtășirea de Dumnezeu desființează moartea vechiului blestem.”²¹⁰ Euharistia este toată plină de foc și de Duh spune Sfântul Efrem. Când Duhul pătrunde cu prezența Sa inima Bisericii ca adânc al ființei noastre glasul Său se aude și devine glasul nostru în profundă rugă și chemare: „Da, vino, Doamne Iisuse” (Apoc. 22, 30). „«Și le-a zis lor Iisus: Eu sunt Pâinea vieții» (In 6,35). Sunt Pâinea vieții nu pâinea trupească, care desființează numai patimi, oprirea foamei și eliberează numai trupul de moartea venită din lipsa ei, ci cea care eliberează întreg omul spre viața veșnică și arată mai mare decât moartea pe omul făcut pentru viața veșnică. Prin aceasta ne dă de înțeles viața și harul cele din Sfântul trup, prin care Unul-Născut Se unește cu noi, dăruindu-ne ceea ce îi este propriu, adică, viața”.²¹¹ Venirea în noi a lui Hristos cel înviat deschide venirea Duhului Cincizecimii. Această reciprocitate, desăvârșită și neîncetată mișcare de iubire prin care Duhul născut aduce pe Hristos și ne unește tainic cu El, pătrunzând cu propria Sa viață duhul inimii noastre, trupul și simțurile noastre, face ca la rândul Său, Hristos să dăruiască Duhul Tatălui. Conținutul Euharistiei este pnevmatologic, ea este trăirea, viața lui Hristos în Duhul „De acum înainte, spune Sfântul Efrem, veți mânca Pastile prea curate, neprihănite o pâine ospită și desăvârșită, frământată și coaptă de Duhul Sfânt și un vin amestecat cu focul și cu Duhul”, iar în biserica siriană la vecernia celei de-a 12-a Duminici după Cincizecime se cântă: „Scoală-te mănâncă Focul în pâine și bea și Duhul în vin, ca să fii împodobită cu Focul și cu Duhul și să intri cu Hristos în camera de nuntă”.²¹² Rugăciunea Sfântului Iacob din

210. Sf. Chiril al Alexandriei, *Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan*,..., pp. 365-366

211. *Ibidem*

212. Sf. Efrem Sirul cf. B. Bobrinskoy, *op. cit.*,..., p. 191

liturghia ierusalimiteană spune: „Tot astfel, după cină, luând paharul și amestecând vin și apă și ridicând ochii la cer, ți l-a înfățișat ție, Dumnezeu Tatăl, și mulțumind, l-a binecuvântat, l-a sfințit și l-a umplut de Duh Sfânt și l-a dat sfinților și fericitorilor Săi ucenici și apostoli, zicând: «Beți dintru aceasta toți, acesta este Sângele Meu»”; la fel Troparul ceasului al treilea spune: „Doamne, Cel ce ai trimis pe PreaSfântul Tău Duh, în ceasul al treilea, Apostolilor Tăi, pe Acela, Bunule, nu-L lua de la noi, ci ni-L înnoiește nouă, celor ce ne rugăm Ție”. Toată Euharistia are un bogat conținut pnevmatologic, Duhul străbate, pătrunde, cuprinde Trupul Jertfei lui Hristos îl face actual în epicleza Bisericii care devine Cincizecime veșnică, perpetuă. Duhul e nedespărțit de Fiul și de noi. El este unitatea lui Dumnezeu cu Făptura, căci „singuri nu suntem capabili nici laudă să aducem, că puterea noastră vine de la Duhul Sfânt, de care fiind întăriți, aducem mulțumirile noastre lui Dumnezeu pentru binefacerile pe care le-am primit. Fiecare dintre noi primește ajutorul Duhului Sfânt pentru a aduce jertfe de lauda lui Dumnezeu. Iată deci un fel de a aduce mulțumire (eucharistian), în Duhul, cu cucernicie”.²¹³

Hristos este sălașul împărătesc, locașul viu al pogorării și al prezenței Duhului, care este Duhul propriu lui Hristos, Chipul Tatălui în care Duhul se recunoaște. Prin Duhul, Hristos tinde arhieria Sa la toată făptura. Zidirea e chemată la euharistie veșnică. „Pâine din cer le-a dat lor, pâinea îngerilor a mâncat omul” (Ps. 77, 28-29). Dar este, socotesc vădit tuturor că pâinea și hrana Puterilor raționale din ceruri nu poate fi înțeleasă alta decât Unul-Născut din Dumnezeu-Tatăl. El este deci mana adevărată, pâinea din cer dăruită întregii zidiri (creații) raționale de către Dumnezeu-Tatăl... Înțelege că harul dumnezeiesc de sus, venind la firea omului, îmbolnăvită de cele obișnuite, o atrage uneori spre sine și o mântuiește în chip variat. Căci după ce cugetul trupesc a căzut ca o piatră în minte și a tras-o cu sila spre sine, Hristos ne trage iarăși ca un frâu spre bolta celor mai bune și înălță pe cei credincioși la deprinderea iubirii de Dumnezeu. Căci se făgăduiește celor

213. Sf. Vasile cel Mare cf. B. Bobrinskoy, *op. cit.*,..., p. 250

alunecați în plăcerile trupești că li se va dăruia ca hrană din cer, adică din mângâierea Duhului, ca hrană spirituală. Prin aceasta suntem întăriți spre toată răbdarea și câștigăm puterea de-a nu cădea din pricina slăbiciunii în cele ce nu se cuvin. Ne-a întărit deci și odinioară hrană spirituală spre binecredincioșie, adică în Hristos”.²¹⁴ La Cincizecime, Apostolii primesc făgăduința făcută lor de Hristos înainte de Înălțare (In. 20, 22-23) de a-L primi pe Duhul Sau. Focul Cincizecimii pune temelia Bisericii văzute, născută din jertfa lui Hristos pe Golgota.

Preoția împăratească sau obștească se primește la mirungere, preoția este pecetea Duhul Sfânt. Duhul îl aduce pe Hristos în noi și noi devenim co-slujitori arhieriei lui Hristos. Preoția sacramentală este lucrarea dumnezeiască care aduce în cei aleși de Dumnezeu spre a-I sluji întreita slujire a lui Hristos: împărat, preot, profet. Ea este iconoama Sfintelor Taine, a învățăturii primite de la Hristos și a împărăției cerești, ale căror taine le cunoaștem împreună cu Duhul. (în 14, 26). „Căci trebuie știu că nu s-ar putea spune că însuși Fiul și Cuvântul cel din Tatăl săvârșește slujba de preot și s-a așezat în starea liturghisilor, dacă nu s-ar cugeta că S-a făcut ca noi, precum s-a numit Proroc (Deut. 18,13; Fapte 3,22) și Apostol (Evr. 3,1) pentru umanitatea Lui, așa și Preot. Căci numai chipului de rob i se cuvin cele potrivite robului. Și aceasta este chenoza, deșertarea de slavă. Căci Cel ce era în chipul și în egalitatea Tatălui, Căruia îi stau de față însăși Serafimii cei de sus, Căruia îi slujesc (liturghisesc) mii de mii de îngeri (Dan. 7,10), când S-a deșertat pe sine (Filip. 2,7), se spune că S-a arătat slujitor (Preot) al celor Sfinte și al cortului cel adevărat de sus. Atunci a fost și sfințit împreună cu noi cei ce sunt sfințiți, dintr-Unul sunt toți.”²¹⁵ Arhieria lui Hristos ne înveșnicește Liturghiei Cosmice, în Duh, omul este așezat veșnic pe altarul jertfei tainice.

„Duhul Sfânt lucrează în Biserica prin episcopii și prin preoții rânduiți să slujească, prin hirotonie, în mijlocul credincioșilor. Acești slujitori nu sunt

214. Sf. Chiril al Alexandriei, *Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan*,..., p.358

215. Sf. Chiril al Alexandriei, *Glasul la Cărțile lui Moise*,..., p. 64

locuitori ai Duhului Sfânt sau ai lui Dumnezeu pe pământ, ci doar niște împlinitori ai voii Lui și icomoni sau administratori ai Tainelor Lui Hristos în Duhul Sfânt. Dar tocmai din aceasta pricină, în afara legăturii cu episcopul și cu preotul nu se poate concepe și nici nu poate exista legătura cu Duhul Lui Dumnezeu. Preotul mijlocește, mereu, prin Taina Preoției, primită de la Duhul prin episcop, iar toată lucrarea lui se validează sau urcă la Duhul tot prin episcopul de care ascultă. În felul acesta există și se continuă mereu legătura neîntreruptă între Duhul Sfânt și viața Bisericii, ierarhia fiind și puntea Duhului către credincioși, dar și puntea ce unește credincioșii cu Duhul și cu ceilalți între ei.”²¹⁶ „Domnul nostru Iisus Hristos, strămutând chipul Legii în puterea adevărului, desăvârșește prin Sine Însuși pe slujitorii sfintelor altare. Căci El este adevăratul Miel al sfințirii și desăvârșește prin sfințire. Pe cei ce se împărtășesc cu adevărat de firea Sa, făcându-I părtași de Duhul și întărind în oarecare fel firea omului într-o putere și mărire mai presus de om”.²¹⁷

Împărăția Duhului e simbolizată prin ziua a opta, a Învierii și a Pogorării Duhului Sfânt, veșnicia se întinde dincolo de lumea aceasta. Ipostasul hristic ne deschide drumul nemuririi în Biserica prin primirea Sfintelor Taine. Dacă noi răspundem lucrării harului, „mișcați și încălziți de Duhul lui Hristos”. Se realizează oarecum prin noi un dialog în care suntem prinși și noi dacă voim. Fără dialogul între Hristos și Duhul Său în noi, n-am putea intra și noi în acest dialog cu Hristos avându-ne în El. Precum Hristos ni S-a făcut accesibil ca om în dialogul cu noi, așa și Duhul S-a introdus în noi oamenii ca să răspundem lui Hristos. Se realizează între Hristos și noi legătura dialogică intimă care este între El și Duhul Său. Amândoi S-au coborât la nivelul nostru, ca să ne ridice la dialogul între Ei.”²¹⁸

216. Pr. Conf. Dr. I. Stan, *Duhul Sfânt și revelația în viața Bisericii Ortodoxe*, în „Glasul Bisericii”, nr. 3, 1986, p. 59

217. Sf. Chiril al Alexandriei, *Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan*,..., p.1158

218. Pr. Prof. Dr. D-tru Stăniloae în nota 53 la Sf. Chiril al Alexandriei, *Glafire*,..., p. 42

Slujitorii dumnezeieștilor altare continuă prin iluminare harică să poarte și să arate lumii pe Dumnezeu-Cuvântul Întrupat. „Este, clar, în același timp, că nu aveam de a face cu o cunoaștere teoretică, informativă, ci una nemijlocită, realizată la nivelul simțirii, al trăirii, al experienței. Mângâierea adusă de Duhul Sfânt decurge din faptul că Acesta îi face pe Apostoli părtași realităților dumnezeiești. Împărțindu-li-se Duhul prin Acesta li se împărtășește și Fiul, iar prin cei Doi, viața Sfintei Treimii, întrucât Aceștia sunt de la Tatăl. Ucenicii fac experiența nemijlocită a vieții dumnezeiești, care echivalează cu cunoașterea adevărului deplin.”²¹⁹

În Sfintele Taine întreaga creație se transfigurează în Duhul Sfânt. Preotul întregii făpturi se așează la picioarele Domnului. Însăși zidirea aduce jertfele sale: grâu, vin, untdelemn, apă, ceară, tămâie, toate își aduc rodul lor lui Dumnezeu; frumusețea lor e sfințenia harului care le pătrunde și le face părtașe ale Împărăției celei de sus. Omul e chemat să devină dumnezeu prin pnevmatizare ontologică. „Întreaga creație este un reflex ontologic al Treimii”.²²⁰

Concluzii

Sfântul Chiril este depozitarul prin excelență al moștenirii duhovnicești și teologice al unui Orient care își revendică și asumă prin el învățătura profund ortodoxă. Egiptul este spațiu care a fost capabil să primească Evanghelia lui Hristos în mod rodnic: monahismul egiptean își afirmă întâietatea istorică, iar Sfinții Părinți, care au învățat aici, au lăsat întregii creștinătăți opere importante pentru păstrarea și înțelegerea mesajului divin.

Pnevmatologia chiriliană este întemeiată pe un hristocentrism radical. Iconomia trinitară a mântuirii este desfășurarea unei lucrări comune a lui

219. Pr. D. Constantin Coman, *Erminia Duhului*, Ed. Bizantină, București, 2002, p. 49

220. Bernhard Philibert cf. Pr. Prof. Dr. Mihai Himcinschi, *op. cit.*,..., p. 280

Dumnezeu, dar care vine întotdeauna spre om de la Tatăl prin Fiul în Duhul Sfânt. Mijlocirea permanentă a Fiului prin Duhul Sfânt între noi și Tatăl, pentru revărsarea harului, nu indică o subordonare ontologică a Ipostasurilor.

Ele dețin aceeași Ființă a lui Dumnezeu, unite tainic într-o negrăită frumusețe a dragostei dăruitoare care aduce în lume modelul comuniunii. Fiul lui Dumnezeu Se întrupează în Duhul Sfânt pentru a ne asuma pnevmatologic în ipostasul Lui divino-uman. Duhul Sfânt este chipul Fiului și El reface în noi chipul lui Dumnezeu în mod ontologic. El este Cel ce în Trupul lui Hristos ne conformează asemănării, ne pecetluiește haric prin darurile sale pentru a ne împărtăși în firea duhovnicească, ne cheamă să devenim hristofori și teofori. Frumusețea Duhului transpare strălucirea Tatălui în Fiul și umple cosmosul de lumina neînserată a Dumnezeirii. Omul a fost adus la existență de Dumnezeu pentru a contempla și împrăstia această izvorâre a bunătății. În Hristos omul atinge Cerul căci El apleacă cele de sus pentru a le înălța pe cele de jos. Fiul lui Dumnezeu întrupat Se pogoară pe Sine prin deșertare ca bunăvoință a Tatălui, luând chip de rob și asumând iconomic umanitatea. Unirea celor două firi în ipostasul dumnezeiesc fac ca cele omenești să se îndumnezeiască pnevmatic. Unde e Fiul este și Duhul, și Duhul este Cel ce umple Persoana Mântuitorului Hristos modelându-ne spre frumusețea mai presus de lume, Hristos însuși ne face părtași ființial Dumnezeirii Lui, căci cel creat nu poate fi altfel ridicat în dreapta de fiu, decât prin Fiul în Duh. „Deci Cel ce îmbracă pe cei de pe pământ cu slava fiimii, adică Duhul, fiindcă este al Fiului, va săvârși în alții înfierea, dar nu va lucra în Cel al căruia este ca adăugat, nefiind introdus din afară, ci ca fiind al Lui în mod ființial și prin El răspândindu-Se în cei vrednici să-L primească prin bunăvoința Tatălui”.²²¹ Duhul se odihnește peste Fiul ca preaplin și belșug de iubire al Tatălui către Fiul și al Fiului către Tatăl. El este bucuria iubirii celor Doi. Atributele Duhului sunt mistice. Cel ce vrea să se apropie de El îl percepe ca pârga a bunătăților celor veșnice duh al înfierii, al Adevărului, arvuna a moștenirii celei ce va să vie, izvor de

221. Sf. Chiril al Alexandriei, *Despre Sfânta Treime*,..., p. 126

sfințire și putere de-viață-făcătoare. Și toate acestea le cunoaște prin Fiul, căci fiind asumați în El simțim adierea Duhului care suflă unde vrea și ne umple sufletele de bunătățile cele veșnice. Crucea este simbolul unirii cerului cu pământul, cele două axe sunt așezate în stare de rugăciune în brațele Fiului care în Duhul ni-L mărturisește pe Tatăl. Fiul este ipostasul iubirii, căci El ne aduce cea mai mare dovadă de iubire: moartea spre înviere.

El ni-L trimite pe Duhul pentru a ne înveșnici în Dumnezeu, pentru a ne face Biserica-Mireasma a Sa. Cincizecimea este sărbătoarea firii umane prefigurare a Împărăției eshatologice, când Hristos va fi „totul în toate”, materia se va pnevmatiza și va deveni glas de mărire a lui Dumnezeu: „Avva, Părinte!”

Scrierile Sfântului Chiril al Alexandriei ne îndrăgostesc sufletul de pătimirea dragostei Tatălui prin Fiul în Duhul Sfânt. Ne așează în rugăciune dorind să dobândim înfierea duhovnicească. Niciodată, poate, proprietățile Ipostasurilor dumnezeiești n-au fost zugrăvite mai frumos, ca icoană a realității Celei în Duh. Unitate și Trinitate sunt întipărite minții în slujirea în duh și adevăr la puterea trăirii Celor care nici nu se distrug pentru a se afirma, nici nu se confundă pentru a se conserva. Iubirea e extatică, e afirmare în smerită dăruire celuiilalt.

Bibliografie

- *Acatiste*, Ed. Christiana și Sfânta Mănăstire Nera, București, 1999
- Atanasie cel Mare, Sfântul, *Despre Duhul Sfânt*, în *Scrieri*, partea a doua (PSB 16) EIBMBOR, București, 1988
- Idem, *Împotriva arienilor*, în *Scrieri*, partea întâi (PSB 15), EIBMBOR, București, 1991
- Idem, *Epistola întâi cate Serapion*, în *Scrieri*, partea a doua (PSB 16) traducere, introducere și note de pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, EIBMBOR, București, 1988
- Idem, *Contra lui Enomiu*, în *Scrieri*, partea a doua (PSB 30),

EIBMBOR, București, 1998

➤ Ambrozie, Sfântul, *Despre Duhul Sfânt*, traducere, studiu introductiv și note de pr. Prof. Vasile Răducă, Ed. Anastasia, București, 1997

➤ *Biblia*, EIBMBOR, București, 1986

➤ Boetius, *Articolele teologice (V)*, *Despre unitatea Treimii*, traducere note și comentarii de Prof. David Popescu, (PSB 72), EIBMBOR, București, 1992

➤ Bobrinskoy, Pr. Prof. Boris, *Împărtășirea Duhului Sfânt*, traducerea de Mariuca și Adrian Alexandrescu, EIBMBOR, București, 1999

➤ Idem, *Taina Preasfintei Treimi*, traducerea de Mariuca și Adrian Alexandrescu, EIBMBOR, București, 2005

➤ Brock, Sebastian, *Efrem Sirul*, traducerea de pr. Mircea Ielciu și diac. Ioan I. Ica jr., Ed. Deisis, Sibiu, 1998

➤ Buga, pr. Ion, *Teologia Enclavelor*, Ed. Sfântul Gheorghe-Vechi, București 1992

➤ Buzescu, pr. Prof. Nicolae C., *Aspectul pnevmatic al ecledagiei ortodoxe și importanța tradiției la Sfântul Vasile cel Mare*, Ortodoxia, nr. 1, 1979

➤ Buchiu, Pr. Dr. Ștefan, *Cunoașterea apofatică*, Ed. Libra, București, 2002

➤ Cabasila, Nicolae, *Despre viața în Hristos*, traducere și studiu introductiv de pr. Prof. Dr. Teodor Bodogae, EIBMBOR, București, 1997

➤ Caraza, diac. Asist. Ioan, *Revelația divină în Hexaameronul Sfântului Vasile cel Mare*, Ortodoxia, nr. 1, 1979

➤ *Catavasier*, EIBMBOR, București, 1997

➤ Chiril al Alexandriei, Sfântul, *Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan* în *Scrieri* Partea a patra PSB.41, EIBMBOR, București, 2000

➤ Idem, *Despre Sfânta Treime*, în *Scrieri*, partea a treia, (PSB 40), EIBMBOR, București, 1994

➤ Idem, *Închinarea și slujirea în duh și adevăr*, în *Scrieri*, partea întâi, (PSB 38), 1991

➤ Idem, *Glafire*, în *Scrieri*, partea a doua, (PSB 39), EIBMBOR,

București, 1992

➤ Chiril al Ierusalimului, Sfântul, *Cateheze*, EIBMBOR, București, 1943

➤ Chitescu, pr. Prof. Nicolae, *Doctrina despre Sfântul Har*, Biserica Ortodoxă Română, nr. 10-12, 1943

➤ Idem, *Învățătura Sfântului Ioan Casian despre raportul dintre har și libertate*, Telegraful Roman, 1955

➤ Idem, *Consacrarea, meditație exegetico-dogmatică asupra textului de la Ioan XVII, 19*, „Mitropolia Moldovei și Sucevei”, nr. 3-4, 1962

➤ Coman, Pr. asist. dr. Constantin, *Teologia și Duhul Sfânt la Sfinții Trei Ierarhi*, „Studii Teologice”, nr.2, 1990

➤ Idem, *Erminia Duhului*, Ed. Bizantină, București, 2002

➤ Coman, pr. Prof. Ioan G., *Sensul ecumenic al lucrării Sfântului Duh în teologia Sfinților Părinți*, „Ortodoxia”, nr. 2, 1964

➤ Idem, *Elementele demonstrației în tratatul „Despre Sfântul Duh” al Sfântului Vasile cel Mare*, „Studii Teologice”, nr. 5-6, 1964

➤ Cornitescu, pr. Prof. Constantin, *Învățătura Sfântului Vasile cel Mare despre Duhul Sfânt*, „Ortodoxia”, nr.1, 1979

➤ Costa de Beauregard, Părintele Marc-Antoine, *Rugați-vă neîncetat*, traducere de Rodica Buga și Pr. Prof. Nicolai Buga, EIBMBOR, București, 1998

➤ Damaschin, Ioan, Sfântul, *Dogmatica*, traducere de pr. D. Fecioru, Ed. Scripta, 1993

➤ Didim din Alexandria, *Despre Duhul Sfânt*, Studiu introductiv, traducere și note de pr. Vasile Răducă, Ed. Sofia, București, 2001

➤ Dionisie Areopagitul, Sfântul, *Opere complete și Scoliile Sfântului Maxim Mărturisitorul*, traducere, introducere și note de pr. Dumitru Stăniloae, Colecția cărților de seama, Ed. Paideia, București, 1996

➤ Efrem Sirul, Sfântul, *Imnele Nașterii și Arătării Domnului*, traducere și prezentare de Ioan I. Ica jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2000

➤ Evdokimov, Paul, *Prezența Duhului Sfânt în Tradiția Ortodoxă*, în Colecția Pnevma, traducere, prefață și note de pr. Dr. Vasile Răducă, Ed.

Anastasia, 1995

➤ Idem, *Cunoașterea lui Dumnezeu*, traducere, prefață și note de Pr. Lect Univ. Dr. Vasile Răducă, Ed. Christiana, București, 1995

➤ Idem, *Ortodoxia*, traducere de Dr. Irineu Ioan Popa, Arhiereu vicar, EIBMBOR, București, 1996

➤ Ioan Gură de Aur, Sfântul, *Comentariu la Evanghelia după Ioan*, traducere de diac. Gheorghe Babut, Ed. Pelerinul Român, Oradea, 1998

➤ Idem, *Omiliile la facere*, în *Scrieri*, partea întâi (PSB 21), traducere, introducere și note de pr. D. Fecioru, EIBMBOR, București, 1997

➤ Ică, lect. Ioan, *Doctrina fericitului Augustin despre Sfânta Treime după tratatul „De trinitate”*, „Studii Teologice”, nr. 3-4, 1961

➤ Ignatescu, Vasile, *Sfântul Duh în viața Bisericii, față de învățătura neoprotestanților*, „Ortodoxia”, nr.1, 1957

➤ Idem, *Fericitul Augustin despre Sfântul Duh*, „Studii Teologice”, nr. 5-6, 1965

➤ Grigore de Nyssa, Sfântul, *Despre viața lui Moise*, traducere, studio introductive și comentariu de pr. Prof. Ion Buga, Ed. Sfântul Gheorghe-Vechi, 1995

➤ Glubovovski, *Întrebuințarea și aplicarea expresiei ΧΑΙΡΕ la părinții Greci, până la Sfântul Ioan Damaschinul*, traducere de Dimitrie, Preotul, Glasul Bisericii, nr. 10, 1956

➤ Himcinschi, pr. Lect.univ dr. Mihai, *Relația Duhului Sfânt cu Tatăl și cu Fiul în teologia răsăriteană și apuseană. Implicațiile doctrinare și spirituale ale acesteia*, Alba Iulia, 2002

➤ Krivocheine, arhiepiscopul Basile, în *Lumina lui Hristos*, traducere de Pr. Conf. Dr. Vasile Leb și ierom. Gheorghe Iordan, EIBMBOR, București, 1997

➤ Lossky, Vladimir, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, traducere de pr. Vasile Răducă, Ed. Bonifaciu, București 1998

➤ Idem, *Vederea lui Dumnezeu*, traducere de prof. dr. Remus Rus, EIBMBOR, București, 1995

➤ Meyendorff, John, *Teologia bizantină*, traducere de pr. Prof. dr. Alex.

I. Stan, EIBMBOR, București, 1996

➤ Mihoc, Pr. Prof. Vasile, *Predici exegetice la duminicile de peste an*, Ed. Teofania, 2001

➤ Maxim Mărturisitorul, Sfântul, *Ambigua*, (PSB 80), traducere, introducere și note de pr. Prof. Dumitru Stăniloae, EIBMBOR, București, 1983

➤ Idem, *Mistagogia*, traducere de pr. Prof. dr. Dumitru Stăniloae, „Studii Teologice”, nr. 3-4, 6-8, Sibiu, 1934

➤ Idem, *Răspunsuri către Talasie*, în Filocalia III, traducere introducere și note de pr. Dumitru Stăniloae, Ed. Harisma, București, 1994

➤ Mircea, pr. Dr. Ioan, *Apocalipsa*, Ed. Harisma, București, 1995

➤ Moldovan, pr. Conf. Ilie, *Natura și harul în gândirea teologică a Sfântului Vasile cel Mare*, „Ortodoxia”, nr. 1, 1979

➤ Idem, *Învățătura despre Sfântul Duh în Ortodoxie și preocupările ecumeniste contemporane*, Teza de doctorat, „Mitropolia Ardealului”, nr. 7-8, Sibiu, 1973

➤ Morariu, arhim. Dosoftei, *Sfântul Serafim de Sarov*, ediție îngrijită de arhim. Ioanichie Balan, Ed. Arhiepiscopia Sucevei și Rădăuților, 1999

➤ Nicolae, pr. Gheorghe, *Învățătura despre Sfântul Duh în Catehezele Sfântului Chiril ai Ierusalimului*, „Studii Teologice”, nr.5-6, 1967

➤ Niscoveanu, pr. Mircea, *Învățătura Sfântului Ambrozie despre Sfântul Duh*, „Studii Teologice”, nr. 7-8, 1964

Origen, *Comentariu de Ioan, Cartea Întâi*, traducere note și studii de Cristian Badilita, Ed. Institutul European, Iași, 1995

➤ Palama, Grigorie, Sfântul, *Doua cuvinte doveditoare pentru purcederea Duhului Sfânt...*, traduse de Grigorie Mitropolitul Ungrovlahiei, Buzău, 1832

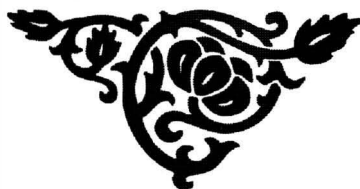
➤ Idem *Despre împărtășirea dumnezeiasca și îndumnezeitoare*, în Filocalie VII, traducere, introducere și note de pr. Pof. Dumitru Stăniloae, EIBMBOR, București, 1977

➤ Popescu, pr. Dr. Ion, *Persoana și lucrarea Sfântului Duh, în scrierea „De Spiritu Sancto” a Sfântului Vasile cel Mare*, „Studii Teologice”,

nr. 4, 1990

- Popescu, Pr. Prof. Dr. Dumitru, *Definiția dogmatică de la Calcedon*, „Ortodoxia”, nr. 2-3, 1951
- Popovici, arhim. Justin, *Epistolele Sfântului Ioan Teologul*, traducere de Savin Preda și Cornel Coman, Ed. Bizantină, București, 1998
- Rămureanu, pr. Prof. Ioan, *Sinodul al doilea ecumenic de la Constantinopol (381). Învățătura despre Sfântul Duh și Biserica. Simbolul constantinopolitean*, „Studii Teologice”, nr. 5-6, 1969
- Rezus, pr. Prof. Petru, *Despre Sfântul Duh*, sinteza pnevmatologica, Sibiu, 1941
- Siluan, Athonitul, Cuv., *Între Iadul Deznădejdi și Iadul Smereniei*, studiu introductiv și traducere se Ioan I. Ica jr., Ed. Deisis, Sibiu, 1996
- Sima, drd. Gheorghe, *Lucrarea Sfântului Duh în Taina Pocăinței după Sfântul Simeon Noul Teolog*, „Studii Teologice”, nr.3, 1990
- Simeon Noul Teolog, *Cele 225 capete teologice și practice*, traducere, introducere și note de pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Ed. Humanitas, București, 1998
- Sofronie, Fericitul Arhim, *Despre rugăciune*, traducere de pr. Prof. Teoctist Caia, Ed. Schitul Lacu, Sfântul Munte Athos, 2001
- Stan, pr. Conf. Dr. Alexandru, *Duhul Sfânt și revelația în viața Bisericii Ortodoxe*, „Glasul Bisericii”, nr. 4-6, 1993
- Idem, *Dumnezeu Duhul Sfânt-Înnoitorul a toata făptura din perspective actuala a ortodoxiei*, „Ortodoxia”, nr.2, 1990
- Idem, *Sfântul duh și sobornicitatea Bisericii*, Ortodoxia, nr. 2, 1979
- Stăniloae, pr. Prof. dr. Dumitru, *Teologia Dogmatica Ortodoxă*, ediția a doua, vol. I, II, EIBMBOR, București, 1996
- Idem, Pr. Prof. Dr. Dumitru, *Studii de Teologie ortodoxă*, Craiova 1991
- Idem, *Mica Dogmatica vorbita*, trad. M.C. Oros, Ed. Deisis, Sibiu, 1995
- Idem, *Spiritualitatea Ortodoxă. Ascetica și Mistica*, EIBMBOR, București, 1992

- Idem, *Rugăciunea lui Iisus și experiența Duhului Sfânt*, Traducere de Marilena Rusu, Ed. Deisis, Sibiu, 1995
- Idem, *Sfânta Treime sau la început a fost iubirea*, EIBMBOR, București, 1993
- Idem, *Criteriile prezentei Duhului Sfânt*, Studii Teologice, nr. 3-4, 1967
- Vasile cel Mare, Sfântul, *Despre Duhul Sfânt*, în *Scrieri*, partea întâi (PSB 12), traducere de pr. Prof. Dr. C-tin Cornitescu, EIBMBOR, București, „Ortodoxia”, nr.1, 1979
- Idem, *Omilii la Hexaemeron*, în *Scrieri* partea întâi (PSB 17), EIBMBOR, București, 1986
- Zizioulas, Ioannis, *Ființa eclezială*, traducere de Aurel Nae, Ed. Bizantină, București, 1996
- Schenouda III, Papa și Patriarh al Bisericii Ortodoxe Copte din Egipt, *Eliberarea Duhului*, traducere din limba arabă de Drd. Talaat Takla Mourkus, Ed. Bizantină, București, 2005
- Grigore de Nazians, Sfântul, *Cele 5 Cuvântări teologice*, traducere de Pr. Prof. Dr. D. Stăniloae, Ed. Anastasia, București, 1993
- Simeon Noul Teolog, Sfântul, *Cuvântarea a v-a morală Despre prezenta Duhului Sfânt*, Filocalia vol. 6, traducere de Pr. Prof. Dr. D-tru Stăniloae, Ed. Harisna, București, 1977
- Talasie Libianul și Africanul, *Despre dragoste, înfrânare și petrecerea cea după minte către Pavel prezbiterul*, traducere de Pr. Prof. Dr. D-tru Stăniloae, Filocalia, vol IV, Ed. Harisna, București, 1994





EKSTAZUL ÎN MISTICA SFINTEI TEREZA DE AVILA

Marius Ciprian DINU

În prezent, Ortodoxia românească și romano-catolicismul fac pași tot mai concreți și mai degajați de reziduurile trecutului în vederea unui dialog cât mai sincer, impulsivat de smerenie și de dragoste creștinească. Ținta acestei comunicări mai eficiente este una irealizabilă, fără implicarea Duhului Sfânt: regăsirea, după aproape o mie de ani, a unității Bisericii.

Însă tocmai problema acestei lucrări divine se impune în modul cel mai acut: din moment ce Biserica Romano-catolică mărturisește o învățătură de credință nebiblică, susținând, în planul transcendent al Sfintei Treimi, purcederea Duhului Sfânt și de la Fiul, mai este activ Acest Duh? Mai coboară în Biserică pentru a sfinți Darurile și pe credincioși?

Datorită Sfintei Tereza de Avila, trebuie să recunoaștem – și facem acest lucru cu bucurie și cu speranță – că, într-adevăr, „Duhul suflă unde voiește”! Dumnezeu e liber în mod absolut, dar nu numai aspectul acesta dorim să îl subliniem, ci, mai ales, un al doilea aspect: Duhul „suflă unde voiește” omul care se angajează în căutarea Lui cu toată ardoarea de care este capabil!

Un astfel de om care a curățat aluatul cel vechi al iubirii față de lume și s-a jertfit în întregime lui Dumnezeu, este o raritate. De aceea, când îl întâlnim, să zăbovim în preajma lui, știut fiind că lângă omul înțelept, te vei înțelepți, iar lângă cel îndărătnic, te vei îndărătnici.

Sfânta Tereza de Avila este puțin cunoscută în mediul ortodox românesc. Când am început să mă informez despre ea, cea mai frecventă reacție a interlocutorilor care îi auzeau numele pentru prima dată, a fost nedumerirea dezaprobatore: „nu are Ortodoxia destui sfinți, de ce nu ți-ai ales unul dintre ei?”. Alteori, entuziasmul inițial mi s-a lovit de o replică tăioasă: „romano-catolicii nu au sfinți!”, argumentată prin faptul că Biserica Romano-catolică, renunțând la fidelitatea față de conținutul credinței apostolice, s-a poziționat în afara lucrării sfințitoare a Duhului Sfânt.

Însă am întâlnit și persoane care știau ceva despre Tereza: acestea m-au avertizat că experiențele ei mistice sunt mai degrabă trăiri senzuale, decât spirituale și că nu voi avea nici un folos din lectura pe care mi-am propus-o. Astfel, am ajuns să mă întreb: din moment ce romano-catolicii duc aversiunea față de corp până la autoflagelare, cum de au îndrăznit să o ridice pe Tereza la rangul de Doctor al Bisericii, în compania Sfântului Vasile cel Mare și a Sfântului Ioan Gură de Aur? (Vezi *Anexa* p. 228)

Toate acestea m-au motivat să cercetez personal opera Sfintei Tereza de Avila, cu precauție și cu hotărârea de a nu trece cu vederea nici una din slăbiciunile ei.

Mântuitorul Hristos ne-a asigurat că „Cel ce Mă iubește pe Mine va păzi poruncile Mele și Eu îl voi iubi și Mă voi arăta lui” (Ioan XIV, 21), așadar nu ne rămâne decât să ne convingem că Tereza s-a dedicat în totalitate iubirii lui Dumnezeu. Vom căuta dovada tocmai în latura cea mai controversată a experienței sale duhovnicești, ekstazul mistic.

I. VIAȚA

Tereza s-a născut la 28 martie 1515 în orașul castilian Avila, în apropierea Madridului. Tatăl ei se numea Don Alonso Sanchez de Cepeda, dar ea a preferat numele mamei, semnându-se Tereza „de Ahumada” până în anul 1562; odată cu inițierea Reformei carmelitelor, ea a optat pentru numele de „Tereza de Jesus”. Viața sa poate fi împărțită în trei perioade, bine diferențiate:

1. primii douăzeci de ani în casa părintească din Avila;
2. douăzecișisapte de ani ca monahie la Mănăstirea Encarnacion, tot în Avila;

3. ultimii douăzeci de ani ca reformatoare și fondatoare, marcați de călătorii numeroase prin Castilia și Andaluzia.

A murit la Alba de Tormes (Salamanca), la sfârșitul unui drum lung, de la Burgos la Alba, având 67 de ani. Iată cele mai importante evenimente ale existenței sale:

1.1. Copilăria și tinerețea (1515-1535)

Tereza însăși, în „Cartea vieții”, prezintă această perioadă prin două evenimente remarcabile: fuga sa spre pământul maurilor (6-7 ani) și o a doua „evadare” din casa părintească, la douăzeci de ani, pentru a deveni călugăriță la mănăstirea Encarnacion. Fratele ei mai mare, Rodrigo, a însoțit-o în prima ei fugă, în timp ce în cazul al doilea, Tereza l-a convins pe fratele său mai mic să devină călugăr dominican.

Ea provenea dintr-o familie numeroasă: „eram trei surori și nouă frați”. Cei doi frați mai mari erau născuți din prima căsătorie a lui Don Alonso cu Catalina del Teso y Hendo, iar toți ceilalți zece, inclusiv Tereza, din a doua căsătorie a lui Alonso cu doamna Beatriz de Ahumada.

Tereza, scriindu-și autobiografia la vârsta de cincizeci de ani, a selectat principalele amintiri ale tinereții și ale copilăriei în funcție de exemplele de austeritate și de un oarecare puritanism oferite de părinții și de frații ei. Pe lângă acestea, în autobiografie apare și sentimentul că Tereza era „cea mai

iubită de toți, în special de tatăl meu”, mai ales că a rămas orfană de mamă. Având doar treisprezece ani când i-a murit mama, s-a pus sub protecția maternă a Sfintei Fecioare Maria.

Tereza descrie în autobiografie formarea sa umană și creștină progresivă: primele practici de milostenie, sub influența mamei sale, primele lecturi din Viețile Sfinților (6-7 ani), care au ajutat-o să descopere adevărul „de când eram mică”, apoi primele iubiri adolescente și „marile sale păcate”: citirea cu pasiune a romanelor de aventuri cavalierești (pe la 12-13 ani), dorința de a plăcea și a face impresie prin ținută, coafură, parfumuri, plăcerea de a întreține conversații amuzante; în chip deosebit se consideră vinovată pentru prietenia cu o tânără, a cărei conversație „a produs în mine cea mai tristă schimbare... Învățând din experiența mea, aș vrea ca părinții să fie extrem de atenți cu privire la acest lucru”; intrarea forțată în Liceul Augustinienilor din Santa Maria de Gracia, unde au avut loc primele contacte ale sfintei cu viața religioasă și unde s-a împrietenit cu educatoarea sa, dona Maria de Briceno, care i-a vorbit despre Evanghelie.

După această perioadă, urmează câțiva ani de împotrivire la nașterea vocației religioase și prima boală (spre 16-17 ani).

Mai multe evenimente importante sunt omise din autobiografie, din care amintim doar trei: marele proces familial, plecarea fraților săi spre America și realitățile politice și sociale.

Între 1519 și 1522, familia Cepeda, don Alonso și fiii săi, trăiesc un momente dramatice într-un proces legat de condiția lor socială, de titlul nobiliar. Este vorba despre titlul de noblețe al familiei Cepeda și de ascendența sa iudaică prin strămoșul pe linie paternă: două probleme de cea mai înaltă importanță socio-psihologică pentru o familie castiliană a acelei epoci. Procesul se desfășoară în fața celor mai înalte Curți din Valladolid și Toledo, cu sesiuni intermediare la Avila, spre marea neliniște a familiei. Cheltuielile au fost enorme, dar sentința le-a fost favorabilă. Ultimele acte ale procesului s-au desfășurat pe când Tereza avea doar 6-7 ani, însă nu întâlnim la ea niciodată complexul că ar aparține unei familii „nou convertite” sau că este evreică prin naștere.

În aceeași perioadă, a fost cucerit Mexicul și se plănuia continuarea expedițiilor spre Peru. Dar cele mai reprezentative evenimente s-au petrecut tot la Avila: cei nouă frați ai Terezei părăsesc casa părintească – unul s-a înrolat în armata Italiei, iar ceilalți opt au plecat în America. Don Alonso a rămas doar cu Tereza și cu fiica cea mai mică, Juana. Aceasta explică împotrivirea tenace a tatălui părăsit față de dorința Terezei de a-și urma vocația religioasă în mănăstirea carmelitelor.

Nimic din contextul social-politic al Avilei și al regiunii nu este relatat în „Cartea vieții”: prezența regelui Franței, Francois I la Toledo, ca urmare a războaielor din Italia, sărbătorile fastuoase de la Avila, la care au participat trei sute de cupluri tinere (1531), trecerea solemnă a împăratului Charles Quintul prin oraș (1534); nici unul din aceste evenimente nu a lăsat urme în scrierile sale, dar în mod cert i-au marcat tinerețea și au contat în lupta pe care o ducea cu ea însăși pentru a părăsi căminul părintesc, ca să devină călugăriță.

1.2. Carmeliță la mănăstirea Encarnacion (1535-1562)

Tereza a intrat în această mănăstire la doi noiembrie 1535, când avea douăzeci de ani. Ea a ales foarte hotărâtă calea monahismului, dar nu fără a provoca răni sufletești sieși și tatălui său: „când am plecat din casa părintească, am simțit o durere mai mică doar decât cea a morții”. Tereza și-a făcut noviciatul timp de doi ani, „cu conștiinciozitate și cu bucurie”, fiind fericită datorită celebrării nunții mistice cu Mirele Hristos.

În acel timp, mănăstirea Encarnacion era în perioada de strălucire: existau o comunitate de o sută de călugărițe, iar numărul lor a ajuns chiar la o sută optzeci. Comunitatea respecta „Regula Carmelului” (cunoscută din secolul al XIII-lea și instituită de papa Eugen în 1432) și „Constituțiile Carmelitelor”. Incinta mănăstirii nu era strict delimitată și predomina sărăcia. Viața religioasă era luată foarte în serios în această comunitate care își atribuia originea în biblicul Munte Carmel.

Tereza, după primii ani de ardoare și de austeritate, s-a îmbolnăvit și a părăsit mănăstirea pentru a se trata în orașul Becedas. Starea ei s-a agravat și

a revenit în casa părintească din Avila, dar aici boala a adus-o în stare de comă profundă pe durata a patru zile. Și-a revenit foarte greu: mai mult de patru luni a fost complet paralizată, apoi semi-paralizată timp de trei luni, așa încât „L-am lăudat pe Dumnezeu când am început să merg în patru labe”. Atunci avea între 23 și 27 de ani. Va avea o sănătatea fragilă tot restul vieții.

În timpul bolii, Tereza începuse să practice meditația. A făcut acest lucru și când era îngrijită la infirmerie, și de-a lungul anilor. Totuși, însănătoșindu-se, ea își va reînnoi vechile prietenii, își va regăsi refugiul în viața spirituală și în practicile de pioșenie, dar va renunța la meditație (rugăciunea personală). Odată cu aflarea veștii morții tatălui său, în 1543, Tereza a reacționat energic, luând-o la mănăstire pe sora mai mică, Juana, care avea numai cincisprezece ani și care a început astfel un proces dificil de convertire, de inițiere în viața mistică.

La mănăstire, Tereza primea atenția cea mai deosebită – fapt menționat în partea a doua a biografiei sale - intrând în contact cu o primă serie de dascăli și prieteni spirituali: preoți orășeni, iezuiți, dominicani, franciscani. Printre aceștia se remarcă figurile sfinților Francisco de Borja, Luis Beltran, Pedro de Alcantara și Baltazar Alvarez.

Această perioadă a vieții Terezei culminează cu două realizări: construirea temeliei Noului Carmel dedicat Sfântului Iosif (1560) și prima redactare a autobiografiei, pe când se afla în Toledo, la palatul doamnei Luiza de Cerda (1562).

1.3. Reformatoare și fondatoare

Tereza descrie cea de-a treia perioadă a vieții sale în ultimele capitole ale autobiografiei, în cartea „Fundații” și în numeroase scrisori.

Deoarece în mănăstiri pătrunsese luxul, comoditatea, delăsarea, dar și pentru a fortifica Biserica amenințată de Reforma protestantă, Tereza a simțit chemarea de a se consacra operei de reformare a vieții călugărești.

Ea a condus construirea unei mici mănăstiri în afara orașului Avila, unde a stabilit o comunitate nouă, cu o rânduială nouă, sub ocrotirea Sfântului

Iosif, logodnicul Sfintei Fecioare Maria. Construcția a fost încheiată la 24 august 1562.

În Noul Carmel, Tereza, sub protecția Sf. Iosif, a impus un mod de viață auster, în izolare totală, cu un ideal de sărăcie absolută. Tereza se va confrunta, după ridicarea acestei mănăstiri, cu o dublă opoziție: din partea mănăstirii Encarnacion și din partea Sfatului orașului.

În 1567, superiorul general al Ordinului, Juan Batista de Rossi, a vizitat noua mănăstire și i-a acordă Terezei permisiunea de a construi și alte mănăstiri în Castilia. În același an, Tereza a înființat un al doilea Carmel la Medina del Campo, unde l-a cunoscut pe Sfântul Ioan al Crucii și a pus la cale construirea primei mănăstiri reformate, proiect ce va fi realizat în anul următor, într-o fermă săracă din Duruelo.

Începând din acest moment, Tereza s-a ocupat neîncetat de întemeierea și organizarea mănăstirilor: Malagon (1568), Valladolid (1568), Toledo, Pastrana (1569), Salamanca (1570), Alba de Tormes (1571), Segovia (1574), Beas (1575), Sevilla (1575), Caravaca (1576), Villanueva de la Jora (1580), Palencia, Soria (1581), Burgos (1582).

Activitatea Terezei ca întemeietoare de mănăstiri va fi umbrită de reacția negativă a superiorilor Ordinului său și a egumenilor din Castilia și Andaluzia. Ea a fost obligată de unul din aceștia să se întoarcă la mănăstirea Encarnacion ca stareță, între anii 1571 și 1574, în timp ce Papa Pius al V-lea a trimis supraveghetori dominicani la mănăstirile carmelitelor spaniole din Castilia și Andaluzia. Au fost numiți mai mulți superiori, unii favorabili Sfintei Tereza și Reformei sale, alții nu.

Consecința previzibilă a acestor contradicții și lupte interne a fost confuzia generală, timp în care carmelitele și prietenii lor au suferit persecuții: comunitatea mănăstirii Encarnacion a fost îndurerată din cauza mai multor luni de pedepse canonice severe; Tereza însăși a fost denunțată Inchiziției din Sevilla (1575), unde persoana și operele sale au făcut obiectul unui proces intentat de responsabilul comunităților religioase și, ca urmare, „Cartea vieții” i-a fost confiscată de Inchiziția din Madrid și Toledo (1574-1575). Sfântul Ioan al Crucii, pe care Tereza l-a adus pe la Mănăstirea Encarnacion,

ca profesor și îndrumător spiritual, a fost închis la data de 4 decembrie 1577. Timp de opt luni, Tereza nu a putut afla ce s-a întâmplat cu el.

În ciuda acestor dificultăți, totul s-a încheiat cu bine prin celebrarea capitoului de la Toledo (1581), în timpul căreia familia Terezei a primit rangul unei provincii particulare, în timp ce Papa i-a acordat Terezei autorizația de a-și continua ctitoriile: mănăstirile din Palencia, Burgos, Granada și Madrid se află în stadiul de proiect, dar cea din urmă nu va fi construită niciodată.

Misiunea de reformatoare și conflictul de jurisdicție au pus-o pe Tereza în contact cu diverse categorii de persoane din societatea și din Biserica spaniolă: cămătari, săraci de meserie, învățați, trimiși ai regelui, inchizitori, comercianți, soldați, episcopi, nobili de la curte și chiar regele Filip al II-lea. De multe ori, Tereza a fost ajutată de „brațul secular” al regalității. Ea a mai cunoscut numeroase mănăstiri, hanuri, birocrăția orășenească și complicatele sisteme bancar-financiare. În urma acestor experiențe, Tereza de Jesus a câștigat și prietenii sincere ale sfinților Ioan din Avila, Ioan de Ribera, Petru de Alcantara, Francois de Borgia și Ioan al Crucii.

În perioada în care punea temeliiile carmelului din Burgos (1581), Tereza s-a îmbolnăvit pentru ultima dată, în condițiile unei călătorii grele, pe timp de iarnă. A fost internată la spitalul din Concepcion, loc în care a cunoscut îndeaproape suferințele bolnavilor abandonați de societate.

Tereza a părăsit spitalul în vara anului 1582, dar fiicele carmelite din Valldolid și din Medina au îndepărtat-o de mănăstirea Encarnacion, cu ajutorul superiorului care a trimis-o la Alba de Tormes, unde Tereza a și murit, răpusă de boală.

„La moartea Sfintei Tereza existau în Spania 32 mănăstiri reformate, 17 pentru femei și 15 pentru bărbați. Această operă imensă a cerut din partea Sfintei Tereza multă energie, tenacitate, inteligență și îndeosebi o încredere fără margini în Providența divină.”¹

1. Cf. *Viețile Sfinților și Fericiților* (332 de biografii), ediție electronică, © 2004 Catholica.ro

Ea a primit cu dragoste ultima împărtașanie, iar sentimentele sale din timpul trecerii la cele veșnice subliniază devoțiunea totală față de Hristos („logodnica lui Iisus”), comuniunea cu Biserica („fiică a Bisericii”) și smerenia ei. Tereza a murit la data de 4 octombrie 1582 la Alba de Tormes, repudiată și exilată de propriile fiice duhovnicești, însă a fost dusă pe ascuns la Avila. „După trei ani de la moarte, în 1585, părinții carmelitani i-au transportat trupul la Alba, după ce, în prealabil, episcopul, un număr de doctori și alte persoane l-au examinat, găsindu-l neputrezit și cu carnea fragedă și parfumată, ca și în ceasul morții și au făcut demersuri pentru a li se restitui. Procesul a ajuns până la Roma, unde Papa Sixt al V-lea a hotărât ca trupul să rămână pe locul unde s-a întâmplat decesul, adică la Alba. A fost așezat într-un sicriu nou și s-a depus în mănăstire, la Alba de Tormes, unde se păstrează și în ziua de astăzi. Este adevărat că unele părți din trupul ei au fost detașate și transportate și în alte părți.

În 1595, Nunțitul Apostolic din Madrid a deschis procesul informativ asupra vieții și virtuților Sfintei Tereza și, după doi ani, s-a introdus cauza de beatificare la Roma. În 1614, Papa Paul al V-lea o declara fericită pe Tereza, dând voie familiei carmelitane să o serbeze în ziua de 15 octombrie.² În 1622, Papa Grigore al XV-lea o înscrie în rândul sfințelor fecioare și permite cultul ei pentru Biserica întreagă. Tot atunci a fost declarată Doctor al rugăciunii.

Papa Paul al VI-lea, la 27 septembrie 1970, a declarat-o pe Sfânta Tereza „Doctor Ecclesiae”, „Învățător al Bisericii”, fiind prima femeie a căreia i s-a acordat acest titlu.”³

2. Ziua de 4 octombrie a anului 1582 este cunoscută ca puntea de trecere între calendarul vechi, iulian, și calendarul nou, gregorian. Pe baza cercetărilor și recomandărilor astronomilor, Papa Grigore al XII-lea a dispus ca după această zi să urmeze data de 15 octombrie, recuperându-se astfel rămânerea în urmă a datelor calendaristice față de pozițiile reale ale pământului și soarelui.

3. Cf. Pr. prof. dr. Ioan M. Bota, *Patrologia*, Cartea IV, *Mari continuatori ai Sfinților Părinți*, Sfânta Tereza de Avila, http://www.greco-catholic.ro/sfinti.asp?patrologia=on&id=carte4_c82.

II. SCRIERILE

Data fiind particularitatea operei scrise a Terezei și condiția sa de femeie – scriitor al Renașterii spaniole, vom dezbate mai întâi formația sa literară și apoi opera scrisă, analizând pe scurt fiecare din operele sale cele mai cunoscute.

II.1. Pregătirea literară

Informațiile despre acest aspect al vieții Terezei sunt foarte limitate, mai ales pentru perioada copilăriei și a adolescenței.

În Spania secolului al XVI-lea, femeia nu era împiedicată să studieze; totuși, accesul său în învățământ nu era facil, cu atât mai puțin în universitate. În Castilia și în medii sociale apropiate Terezei se cunosc cazuri de femei cu o bună pregătire literară, primită în familie. Astfel, prietena ei, Juana Dantisco, mama lui Jeronimo Gracian, citea zilnic, la vârsta de 13 ani: „Despre instituțiile feminine”, „Scrisorile Sfântului Jerome”, Evangheliile și „Viețile Sfinților” și recita o slujbă scurtă din „Cartea ceasurilor”. În plus, în fiecare zi făcea exerciții de caligrafie, cosea, broda și cânta.

Programul Terezei în căminul părintesc trebuie să fi fost similar. Printr-un noroc, familia lui don Alonso aprecia în mod deosebit cărțile: pe cele ale autorilor antici (Cicero, Virgilius, Seneca, Boetius), pe cele religioase și literare – Juan de Mena, „Cucerirea din Ultramar” etc. Mama Terezei era pasionată de lectură, dar nu de cea non-ficțiune precum don Alonso, ci de romanele cavalierești („frivole”), lucru pe care soțul îl dezaproba cu vehemență.

În această atmosferă, Tereza a învățat foarte de timpuriu să citească și să scrie. La 6-7 ani, ea citea constant „Viețile Sfinților”, împreună cu fratele mai mare, Rodrigo. Tereza a învățat, de asemenea, să joace șah și să cânte, așa încât, mai târziu, va reuși să compună „Colinde de Crăciun” pe arii populare. A deprins și arta broderiei, pe care o va perfecționa la Colegiul Sfânta Maria de Gracia și pe care o a practicat-o întreaga viață. A mai învățat

să coasă și să toarcă.

În adolescență, sub influența mamei, Tereza va fi pasionată de romanele cavalierești. Chiar se hotărâse să scrie o nuvelă de acest gen pentru plăcerea prietenilor săi (amănuntul este cunoscut din mărturiile lui J. Gracian și a lui F. Ribera). Însă rămâne foarte atașată de „cărțile bune”, adică de cărțile de spiritualitate, care vor juca un rol foarte important în formarea sa mistică: „am petrecut cam 22 de ani citind cărți bune”. Capacitatea narativă impresionantă a Terezei se datorează, probabil, acestor prime lecturi profane.

Ca scriitoare, Tereza va adopta un stil original, diferit de convențiile literare și marcat de o puternică oralitate. Ea se află printre cei care au „forțat” limba castiliană clasică. Nu numai că „ea scrie cum vorbește” – ca și contemporanul Luis Vives – ci, în cea mai mare parte a operei sale, Tereza „scrie vorbind”.

În prologul „Castelului interior”, ea își prezintă astfel modul de a scrie: „voi merge vorbind cu ele (cititoarele sale) în tot ceea ce eu scriu”. De fapt, stilul ei se menține pe linia conversației: în „Drumul perfecțiunii” discută cu cititoarele sale, întreținând cu acestea un gen de dialog pedagogic.

Grafia Terezei este fluidă și rezistentă, netă și uniformă, cu mari trăsături verticale și cu multe abrevieri; rândurile sale rectilinii și paralele formează o pagină monumentală și armonioasă, cu foarte puține corecturi. La vârsta de 62 ani, Tereza este capabilă să redacteze numeroase pagini din „Castelul interior” direct, fără ciorne, fără o singură ezitare și corectând foarte puțin ceea ce a scris. Această putere a trăsăturilor și siguranța grafiei sale sunt, fără îndoială, reflectarea directă a forței și a hotărârii gândirii sale.

II.2. Creația literară

Cu excepția acelei nuvelei scrisă în adolescență, întreaga creație literară a Terezei datează din ultima treime a vieții sale, debutând după convertirea sa (1554) și continuând pe toată perioada intensei experiențe mistice, între anii 1560 și 1582, adică între vârsta de 45 și 67 de ani. Din fericire, aproape toate scrierile sfintei au fost transmise în original și într-o stare bună.

Manuscrisele operelor „Cartea vieții mele”, „Drumul perfecțiunii” (prima redactare), „Fundațiile” și „Modul vizitării mănăstirilor” se află, încă din ultimul deceniu al secolului al XVI-lea, la Biblioteca din Escorial; „Castelul interior” este păstrat în Carmelul din Sevilla, iar „Drumul perfecțiunii” (a doua versiune) se păstrează în cel din Valladolid. Câteva manuscrise – „Scrisori”, „Relații” și câteva poeme le întâlnim răspândite prin Spania, Europa și America.

Scrierile Terezei nu alcătuiesc un „corp organic”. Redactarea lor ne dezvăluie procesul evolutiv al experienței și maturizării sale. Tereza începe să-și scrie operele autobiografice, de narațiune introspectivă, în timpul perioadei de maxim discernământ, primele fiind „Viața” și „Relații”, în anul 1560. Ea va scrie, apoi, scurte „Relații” până în 1581. Din 1566, în momentul fondării carmelului „Sfântul Iosif”, se deschide perioada scrierilor pedagogice destinate formării spirituale a călugărițelor sale: „Drumul perfecțiunii”, „Fundații”, „Moravuri” și „Modul vizitării mănăstirilor”. În ultimul deceniu al vieții predomină scrierile de o simplă comunicare personală: „Scrisori”, poeme și scrierile umoristice.

II.3. Analiza scrierilor

A. *Cartea vieții* – cunoscută și cu titlurile de „Viața” și „Autobiografie”; merită menționat că titlul original lipsește: în manuscris, o a doua mână a intitulat-o „Viața maicii Tereza de Jesus scrisă de propria sa mână”, iar un alt autor a numit-o „Cartea milosteniilor lui Dumnezeu”.

a) Compoziția și variantele cărții:

Redactată de Tereza de cel puțin două ori, epilogul cărții apare în iunie 1562. Textul actual a fost finalizat în anul 1565. El a fost precedat și pregătit de mai multe mărturisiri generale scrise de confesorii săi în perioada 1555-1556. Inițiativa operei se datorează „confesorilor mei”, dar și unei motivații mai profunde, personale, „pentru a asculta de Domnul, Care mi-a încredințat-o” și, de asemenea, nevoii de a fixa prin scris întreaga sa dramă mistică, înainte de a fi supusă judecății măștrilor săi.

Se pare că prima redactare a cărții a fost realizată la Toledo, în palatul doamnei Luisa de la Cerda, între ianuarie și iunie 1562. Textul, scris sub forma unei „relații lungi”, fără capitole, a avut ca destinatari pe confesorii iezuiți, dominicani și pe preoții din Avila, iar Tereza s-a limitat, probabil, să relateze istoria păcatelor sale și a binecuvântărilor lui Dumnezeu.

A doua redactare, unica variantă cunoscută în prezent, a fost începută în 1562 și finalizată abia în 1565. Scrisă în întregime la carmelul Sfântului Iosif, cartea a fost destinată tot confesorilor săi, însă grupul lor îi cuprinde acum și pe inchiizitorul și viitorul episcop Francisco de Soto y Salazar, pe teologul Domingo Banez și pe Juan de Avila. Acest text, scris caligrafic pe foi mari, este împărțit în 40 de capitole cu titlurile respective, dar nu conține un cuprins.

Manuscrisul terezian a avut o istorie zbuciumată. Inițial a fost trimis în Andaluzia pentru a fi examinat de episcopul Juan de Avila, care, în 1568, a răspuns favorabil autoarei, făcându-i, totuși, unele observații. La puțin timp după aceasta, manuscrisul a fost denunțat Inchiziției din Castilia și Andaluzia, iar autoritățile au confiscat copiile sale. Teologul Domingo Banez i-a luat apărarea printr-o recenzie, dar fără succes, căci Inchiziția va reține scrierea până la moartea sfintei. Manuscrisul, recuperat de Ana de Jesus, va ajunge la Luis de Leon, care l-a editat la Salamanca, în 1588.

b) Plan și conținut:

„Viața”, în prima variantă, era structurată ca o mărturisire a păcatelor personale și ca o recunoaștere a binecuvântărilor nemeritate primite de la Dumnezeu, cu scopul de a fi cercetate de confesorii săi. În redactarea finală, având deja răspunsurile unora dintre ei, Tereza adaugă la paginile autobiografice numeroase elemente doctrinare precum și criterii ale discernământului, astfel încât cititorul primește aici o lecție spirituală. Aceste două linii tematice se întrepătrund în carte prin suprapunerea planurilor, sub forma narațiunii și a tezelor, ceea ce conferă operei unitate și forță spirituală. Pot fi identificate 5 părți ale cărții:

- Prima secțiune (cap. 1-10) – o amplă expunere inițială, în care Tereza povestește unele evenimente din copilărie, adolescență și tinerețe, vorbește

despre vocația sa religioasă și despre boli, despre crizele spirituale și despre convertirea sa, fapt prin care face trecerea la planul spiritual.

- A doua secțiune (cap. 11-22) – o lungă paranteză doctrinară despre rugăciune și treptele ei. Această gradare a rugăciunii are rolul unei chei pe care cititorul trebuie să o folosească, dacă dorește să înțeleagă expunerea mistică ce va urma. Capitolul 22, despre umanitatea lui Hristos, face legătura dintre partea doctrinară și cea mistică.

- A treia parte (cap. 22-31) – „dezlănțuirea” bunăvoinței divine în viața Terezei. Aici se află, fără îndoială, „sufletul” cărții. Ea descrie întâlnirea spirituală cu Hristos (cap. 27-29), copleșitoarea tensiune mistică interioară (29-31) și afirmă importanța capitală a discernământului pentru astfel de experiențe.

- Partea a patra (cap. 32-36) – continuarea vieții sale și a darurilor primite odată cu misiunea fondării carmelului Sfântului Iosif. În narațiune se împletesc favorurile mistice și evenimentele legate de construirea carmelului. Capitolul 36 cuprinde o primă concluzie a operei.

- Partea a cincea (cap. 37-40) – ultimele binecuvântări primite de Tereza. Ea prezintă povestirea ca pe o concluzie personală. Epilogul este o scrisoare către primul cititor al cărții, Garcia de Toledo.

Putem evidenția următoarele teme doctrinare:

- „mila lui Dumnezeu” sau, mai precis, corelația dintre păcatele Terezei și mila divină, linia de forță a narațiunii autobiografice și teză fundamentală sub aspectul doctrinei;

- „rugăciunea și treptele ei”: descrierea rugăciunii proprii îi permite Terezei să transmită cititorului noțiunea vie a rugăciunii creștine ca „legătură de prietenie cu Dumnezeu”, precum și dinamismul acesteia prin prezentarea celor patru trepte ale rugăciunii;

- Hristos și importanța umanității Sale pentru viața mistică: începând cu povestirea primei apariții a lui Hristos în viața sa (cap. 27-28), Tereza expune întâietatea lui Hristos și rolul umanității Sale în viața creștinului (22, 29, 39-40);

- viața mistică: descriind-o pe larg, Tereza se străduiește să o analizeze

din perspectiva propriei experiențe, să o definească și să-i stabilească treptele (14-21);

- misiunea apostolică a contemplativului: o idee legată de întemeierea Mănăstirii Sfântului Iosif (32-36);

- motivul pentru care Tereza ar dori distrugerea unor capitole (36, 29).

În istoria spiritualității apusene, „Cartea vieții mele” poate fi încadrată într-o serie de mari biografii, alături de „Confesiunile” Sfântului Augustin, „Povestea” lui Ignațiu de Loyola sau „Istoria unui suflet”, a Terezei de Lisieux. Influența decisivă pe care a avut-o în convertirea lui Edith Stein demonstrează că și-a păstrat actualitatea și eficiența pentru cititorul de azi.

B. *Drumul perfecțiunii* – este cartea cea mai îngrijită și cea mai elaborată autoarei și prima scriere dedicată formării și îndrumării spirituale a fiicelor sale din mănăstirea Sfântului Iosif.

Sunt cunoscute două ediții ale operei, cea de la Valladolid (1883) și cea de la Roma (1965).

a) Compoziția și variantele:

„Drumul” a fost redactat integral de două ori și corectat de mai multe ori de Tereza. Ea scrie la insistențele călugărițelor de la Sfântul Iosif, cărora le era interzisă citirea „Cărții vieții mele”. Trebuia verificată de teologul dominican Domingo Banez, dar el nu și-a îndeplinit sarcina.

Cartea a fost scrisă cel mai probabil în anul 1566, când finalizase autobiografia. Tereza suferă din cauza atmosferei generale din Biserica Spaniei: interzicerea cărților spirituale, suspiciunea față de rugăciune, întemnițarea episcopului de Toledo, B. Carranza și condamnarea scrierilor lui Luis de Granada și ale lui Juan de Avila. Trebuie să nu uităm de neîncrederea față de femei, care a avut drept consecință condamnarea unor „văzătoare cu duhul”.

Reacția Terezei a fost foarte sinceră, cu aluzii clare la Inchiziție. D. Banez i-a cerut să renunțe la acestea și să redacteze din nou cartea. După încă o modificare, textul a fost împărțit în capitole și i s-a dat titlul: „Păreri și sfaturi pe care Tereza de Jesus le dă maicilor din mănăstiri, despre Regula

Doamnei noastre din Carmel”, pe care a elaborat-o cu ajutorul Domnului nostru și a Doamnei noastre, Preanevinovata Fecioară, Maica Domnului. Este prima Regulă pentru destinatarele imediate ale cărții, călugărițele de la Sf. Iosif, cărora Tereza le era stareță.

b) Conținutul doctrinar:

Planului inițial, sugerat de maicile de la Sf. Iosif, care îi ceruseră să scrie „lucruri despre rugăciune”, Tereza îi adaugă „câteva remedii împotriva micilor ispite”.

Subiectul principal este abordat în partea a doua a cărții, iar în prima secțiune tratează despre virtuți, apoi expune sfaturile și remediile. Cartea este, prin urmare, organizată astfel:

1) capitolele 1-3 reprezintă un preambul despre importanța vocației monahale și a sărăciei, fără de care nu pot dobândi rugăciunea și contemplația, atât de necesare Bisericii sfâșiate de Reformă;

2) capitolele 4-23 cuprind o lungă pledoarie în favoarea virtuților necesare rugăciunii și Tereza insistă asupra a trei dintre ele: „dragostea față de ceilalți”, „lepădarea de sine” și „umilința” (fundamentul oricărei lucrări duhovnicești), sprijinindu-se pe trei analogii: jocul de șah – eficiența umilinței; lupta militară și izvorul de apă vie – simbol al contemplației;

3) tema rugăciunii: natura sa (cap. 22), interiorizarea până la reculegere (26-29) și o gradare a ei – rugăciune orală, mentală și contemplația, pe care Sfânta o va aplica rugăciunii „Tatăl nostru”.

C. Castelul interior – autograf păstrat la carmelul din Sevilla, editat din inițiativa cardinalului J. M. Lluich, în 1882, în același oraș. Reprezintă scrierea ei cea mai apropiată de perfecțiune, chiar și sub aspect literar, deoarece completează și sintetizează lucrările „Viața” și „Drumul”.

a) Compoziția:

Tereza a început să scrie în ziua Sfintei Treimi (2 iunie 1577) la Mănăstirea Sfântul Iosif din Toledo și a finalizat-o la Sf. Iosif din Avila, în data de 29 noiembrie 1577 (Sfântul Andrei). Sfântul Ioan al Crucii nu a primit manuscrisul, fiindcă fusese reținut la Avila.

În lucrare se întrepătrunde filonul autobiografic cu cel doctrinar: „Castelul” redă în mod sintetic itinerariul spiritual al Terezei, constituind un tratat de teologie mistică demn de atenția noastră.

b) Structură și conținut:

„Castelul” este o sinteză originală, bazată pe trei planuri:

1) experiența spirituală proprie, cu trei mari etape: prima, anterioară convertirii (Locuințele 1-2-3), a doua, intermediară (4-5) și a treia, desăvârșirea (Locuințele 5-6-7);

2) un suport de simboluri mistice care susțin structura discursului: „castelul interior” este un simbol antropologic și trinitar, în același timp; are șapte rânduri de camere, dispuse concentric, în mijloc aflându-se „Cămara de nuntă a Mirelui”;

3) principii teologice și biblice: face apel la trei teme biblice fundamentale:

- omul, creat după chipul lui Dumnezeu;
- sufletul, locuință a lui Dumnezeu;
- comuniunea om-Dumnezeu.

Sfânta Tereza din Ávila, numită și Tereza cea Mare, și-a dobândit un loc deosebit în rândul sfinților prin activitatea de reformare a mănăstirilor de călugărițe și călugări din ordinul Carmelitan, prin viața ei țesută din suferințe, extaze și minuni, și prin scrierile pline de farmec și înțelepciune suprafirească, scrieri ce i-au adus titlul de „Doctor Ecclesiae”, „Învățător al Bisericii”, acordat de Papa Paul al VI-lea la 27 septembrie 1970.

III. EXPERIENȚA SPIRITUALĂ

În prima parte am rezumat aspectele exterioare ale vieții Terezei, dar vocația sa are la bază experiența religioasă, realizată în planul interior al credinței și al harului divin, dimensiune care conferă sens și unitate evenimentelor biografice. Asemenea oricărui credincios, această experiență

începe prin manifestări mai mult sau mai puțin superficiale ale vieții interioare, însoțite de practicarea iubirii și de fidelitatea față de propria vocație. Dar Tereza, spre mijlocul vieții, aprofundează aceste experiențe atât sub aspectul psihic, cât și sub cel fizic și dobândește o viață mistică, fiindu-i descoperite conținuturi ale credinței și ale misterului lui Dumnezeu. Tereza, după o serie de trăiri mistice difuze, a intrat într-un urcuș continuu, care caracterizează a doua parte a vieții sale.

Tocmai această experiență a insuflat Terezei o atitudine constantă de discernământ, care o obliga la introspecție, pe de o parte și la dezvăluirea trăirilor sale către confesori și teologi, pe de altă parte, căci aceștia îi ofereau criterii ale discernământului și cunoștințe teologice. Mai ales ei au determinat-o să scrie pentru a lăsa mărturia vieții sale interioare. În primele scrieri („Cartea vieții mele”, „Drumul perfecțiunii”), ea nu și-a propus să povestească evenimente exterioare, ci istoria harului dumnezeiesc care a transformat-o. Aproape toată viața ea va nota pe scurt experiențele sale mistice mai importante. Sfânta Tereza va lăsa o sinteză a trăirii sale mistice în ultima carte, „Castelul interior”.

Aici ne vom ocupa doar de această experiență, urmărind cronologia propriilor mărturii ale Sfintei. Astfel, distingem trei cicluri de experiențe mistice, conținute în trei grupe succesive de scrieri tereziene:

III.1. Primul ciclu: inițierea în viața mistică (1554-1565) – Tereza o descrie în primele lucrări: „Relaciones” (1-3) și „Vida”:

Inițierea Terezei este de la început o problemă de discernământ. Lipsindu-i deocamdată discernământul personal, a apelat la un grup de prieteni teologi. Confruntarea cu ei a generat două serii de scrieri. Pe de o parte, cele ale teologilor (probabil ale lui Pedro Ibanez – „cel mai mare învățat din oraș”) care redactează două studii – „Informe” și „Dictamen” în care analizează noile experiențe ale Terezei; pe de altă parte, Tereza însăși e nevoită să-și transpună în scris trăirile și să le ofere dascălilor săi pentru verificare. Așa iau naștere primele trei „Relații” (1560-1563) și „Relația majoră” (1562), care va deveni „Cartea vieții mele” (1565).

Acum ne interesează doar experiențele mistice descrise de Tereza, pe care putem să le rezumăm astfel:

a) după mai mulți ani de neglijență spirituală și de luptă aprigă pentru depășirea propriilor păcate, Tereza trece printr-o etapă de convertire definitivă. O icoană a lui Hristos o determină să-și focalizeze tot interesul asupra persoanei și divino-umanității lui Hristos. Lectura „Confesiunilor” Fericitului Augustin o face să repete, într-o anumită măsură, convertirea acestuia. Tereza, pe la vârsta de 39 de ani, începe să experimenteze prezența lui Dumnezeu ca un dar care o înconjoară, fapt absolut nou în viața sa de credincioasă;

b) această primă experiență se va intensifica în următorii ani până când, pe nepregătite, intervine evenimentul hotărâtor al vieții sale: vederea lui Hristos, o experiență foarte profundă a prezenței Lui care se va repeta tot mai des și îi va inspira întreaga viață. Această perioadă este caracterizată de o efervescență mistică manifestată în diverse moduri: convorbiri cu Mântuitorul, promisiuni, extaze și logodne mistice, răni sufletești și zelul de a întemeia alte carmeluri;

c) „Vederea lui Hristos a imprimat în mine frumusețea Sa de neasemuit... Chiar dacă Domnul va permite, ca o pedeapsă pentru păcatele mele, să pierd o asemenea amintire, consider că este imposibil ca o altă persoană să îmi preocupe spiritul, care acum se simte liber, într-o măsură asemănătoare cu imaginea Mântuitorului...”. Tereza Îl experimentează pe Hristos ca pe o „Carte vie”, ca „un Model de viață”, ca pe un „Învățător și Însoțitor”, ca Adevăr și Frumusețe, ca blândul Prieten și ca Împăratul împăraților; în Sfânta Împărtășanie, ea Îl cunoaște ca „prezență, hrană și putere”. Ea dorește și Cuvântul din Evanghelie, iar când Îl gustă, „trăiește în El”, ca și Sfântul Apostol Pavel. Mai mult chiar, Sfânta Tereza Îl așteaptă pe Domnul Iisus cu o tensiune eshatologică asemănătoare Apostolului, care o face să trăiască în așteptarea și dorirea morții prin care va ajunge lângă Cel iubit.

III.2. Al doilea ciclu: experiența nupțială și trinitară (1566-1576) – Tereza le prezintă amănunțit în lunga serie a „Relațiilor” și ocazional în „Calea perfecțiunii” și în „Fundații”:

a) coincidând cu construirea unora dintre carmeluri, această perioadă este marcată de aprofundarea misterului Bisericii, de tristețea pentru relele care macină Biserica (schisma protestantă, ereziile și războaiele religioase, nevrednicia preoților), de preocuparea pentru rolul Euharistiei în comunitatea eclesială, precum și de vocațiile misionară și socială ale Bisericii (vestirea Evangheliei la popoarele necreștine și ocrotirea săracilor, bolnavilor). Încetul cu încetul, tensiunea sa eshatologică pierde din amploare în favoarea nevoii de a sluji Biserica, de a se jertfi pentru Biserică;

b) dragostea față de Hristos o introduce pe Tereza în cunoașterea misterului Sfintei Treimi și, începând de aici, ea dobândește o experiență nupțială caracteristică, cu conținut hristologic și trinitar. Tereza se află sub îndrumarea spirituală a Sfântului Ioan al Crucii, care o inițiază în etapa culminantă a vieții sale mistice. Ea va sărbători acest nou nivel spiritual prin poezii: „M-am dăruit toată....”, „Iubitul meu îmi aparține”, „Suflete, să te caut înăuntrul meu”, „O, Frumusețe inegalabilă”;

c) cu puțin timp înaintea intrării în experiența nupțială, doi cenzori ai Tribunalului Inchiziției din Sevilla i-au solicitat Terezei o sinteză a experienței sale mistice. Aici ea subliniază importanța cuvântului biblic și a discernământului ca un criteriu de bază pentru viața mistică. De fapt, întreaga sa trăire este condusă și validată de o lungă serie de expresii biblice, înțelese ca promisiuni, însoțiri sau realitate prezentă.

III.3. Al treilea ciclu: experiențele finale (1577-1582) – descrise în „Castelul interior” și în volumul al VI-lea al „Relațiilor”:

a) Tereza experimentează sfînțenia ca un fapt trinitar (comuniunea cu Tatăl, cu Fiul și cu Sfântul Duh), hristologic (unirea cu Hristos) și eclesial (comuniunea cu Biserica, slujirea membrilor ei).

b) în 1581, cu un an înainte de moarte, Tereza, printr-o privire asupra sufletului, își descrie starea finală: fără fenomene mistice speciale, fără viziuni, cuvinte sau extaze, fără vechile incertitudini ale tensiunii eshatologice, ci doar experiența permanentă a „celor Trei Persoane și a umanității lui Hristos”, pacea continuă, semn al prezenței „Judecătorului

însoțitor” și, după planul Sfântului Ioan al Crucii, „vârf al muntelui” spre care converg toate drumurile.

Această linie centrală a trăirii mistice a Terezei este însoțită de numeroase experiențe secundare, ca, de exemplu, apariții ale Fecioarei Maria, binecuvântări euharistice, noaptea purificatoare, lipsite însă de importanța pe care au avut-o Sfântul Ioan al Crucii și fenomenele mistice (extaze, viziuni, convorbiri), care apar în primul ciclu, ca apoi să se estompeze treptat, până ce dispar total în ultimul ciclu. Printre aceste fenomene adiacente se evidențiază o experiență profetică constantă, realizată prin dialogul interior: sarcini scurte, cuvinte-ghid sau cuvinte-forță care însoțesc misiunea sa de întemeietoare. Tereza însăși va nota că, la sfârșit, în timp ce toate celelalte trăiri mistice au încetat, „cuvintele interioare au devenit tot mai clare și Domnul, când consideră necesar, îmi dă un sfat...”

Astfel, baza experienței mistice a Terezei a urmărit un proces liniar: experiența prezenței lui Dumnezeu, a lui Hristos Înviaat, a Sfintei Treimi și a Bisericii.⁴

IV. EKSTAZUL

IV. 1. Locul ekstazului în urcușul desăvârșirii

Tereza a scris despre viața spirituală, despre treptele rugăciunii, darurile duhovnicești și unirea cu Dumnezeu, la îndemnul confesorilor ei care, suspectând-o de înșelare demonică, i-au cerut mai întâi să-și descrie amănunțit trăirile interioare, pentru ca, mai apoi, convingându-se de sfințenia vieții ei, să o îndemne să compună tratate despre rugăciune, spre folosul lor și al maicilor pe care le conducea.

Din operele sale putem sintetiza concepția despre desăvârșire sau

4. *Thérèse de Jésus (Avila), Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, vol 15, II, cols. 612-653

perfecțiune, ca să folosim termenul preferat de Tereza: „să pricepem bine, fiicele mele, că adevărata perfecțiune e numai iubirea de Dumnezeu și de aproapele și că, cu cât mai mare ne va fi perfecțiunea întru aceste două porunci, cu atât mai desăvârșite vom fi. Toate Regulile și toate Constituțiile noastre nu sunt altceva decât mijloace pentru păstrarea acestor lucruri, de care am zis, întru cea mai mare perfecțiune. Să ne dezvăăăm, dară, de astfel de zeluri pline de indiscreție ce ne pot aduce multă pagubă...”⁵; „numai aceste două lucruri ce ni le cere Domnul și anume iubirea de El și de aproapele nostru sunt cele ce trebuie să ne preocupe; păstrând acestea două întru perfecțiune, facem după voia Lui, iar astfel vom fi uniți cu El. Dar, ce departe suntem de a împlini aceste două lucruri, așa cum Îi suntem datori Maiestății Sale!”⁶

Rugăciunea, sinergie a omului cu Dumnezeu, este calea desăvârșirii prin iubire: „Rugăciunea este o scânteie a iubirii divine pe care Domnul o aprinde în suflet și care va aprinde focul cel mare al iubirii de Dumnezeu.”⁷, iar iubirea trebuie alimentată permanent, de aceea Tereza recomandă cu insistență rugăciunea neîncetată, care este o datorie pentru călugăr: „Zice chiar la începutul Regulii noastre să ne rugăm fără încetare. Făcându-se asta cu toată grija de care suntem în stare, că e cel mai important lucru, nu trebuie să încetați a împlini posturile, rigorile ce le impune disciplina și tăcerea pe care le poruncește Ordinul, deoarece de acum știți că, pentru a fi rugăciunea adevărată, trebuie să o ajutați prin toate astea; că rugăciune și huzur nu merg mână-n mână.”⁸

Dar nimeni nu se poate ruga cu adevărat și nu ajunge la contemplarea Domnului în ekstaz, dacă nu respectă trei condiții exterioare, cu toate că vederea Domnului nu este rezultatul acestora: „Înainte de a vorbi despre interior, că acolo se întâmplă rugăciunea, voi spune câteva lucruri care sunt

5. Sfânta Tereza de Avila, *Castelul interior*, p. 32

6. *Ibidem*, p. 96

7. *Ibidem*, p. 91

8. *Ibidem*, p. 53

de trebuință a fi în exterior de către cei ce vor să se dedice rugăciunii; și atât de trebuincioase că, cei ce le vor urma întocmai, vor putea fi foarte înaintați în slujirea Domnului, chiar fără a fi foarte contemplativi. Dar de nu vor fi împlinite astea, va fi cu neputință să fii foarte contemplativ; cei sau cele ce vor gândi că se poate altminteri, vor merge în amăgire. Doar despre trei lucruri voi vorbi mai pe larg – ce se află în însăși Constituția noastră – pentru că importă mult să pricepem cât de mult înseamnă pentru noi păstrarea lor spre a avea pacea interioară și exterioară pe care ne-a încredințat-o Domnul: primul e iubirea dintre voi; al doilea, desprinderea de lume; al treilea, adevărata umilință, care e temelia celorlalte două, chiar dacă o amintesc la urmă, e temelia lor și le cuprinde în sine și pe celelalte.”⁹

Rezumând argumentele prin care Tereza susține rugăciunea permanentă, expunem caracteristicile vieții creștine întemeiate pe rugăciune:¹⁰

- frica de Domnul (devenim conștienți că Dumnezeu ne vede);
- pocăința, întoarcerea la prietenia cu Dumnezeu;
- conștientizarea dragostei lui Dumnezeu față de noi și a datoriilor noastre față de El;
- liniștea și bucuria;
- răbdarea și mângâierea în suferință (asumându-ne un chin mic - efortul rugăciunii - Dumnezeu trece împreună cu noi prin chinurile cele mari)
- darurile și harismele (rugăciunea este poartă a darurilor duhovnicești; dacă e închisă, Domnul nu are cum să intre, deși vrea);
- nepătimirea (prin rugăciune se găsește leac pentru toate relele din noi).

Drumul perfecțiunii, al unirii cu Dumnezeu constă în împletirea contemplației cu lucrarea, a rugăciunii cu faptele de iubire: „când văd eu suflete foarte harnice în înțelegerea rugăciunii pe care o țin și foarte serioase când se află în ea (că pare că nici nu îndrăznesc să se miște și nici să-și lase gândul în voia lui, ca nu cumva să li se risipească puțină desfătare și

9. *Ibidem*

10. Idem, *Cartea vieții mele*, pp. 53-58

devoțiune pe care le-au simțit), îmi dau seama cât de puțin pricep ele despre drumul pe care se dobândește unirea. Și se gândesc ele că toată treaba e numai asta. Dar eu, surorile mele, nu; fapte cere Domnul, fapte, iar dacă veți vedea pe una bolnavă căreia să-i puteți da ajutor, nu vă gândiți că vă veți pierde devoțiunea și milostiviți-vă de soarta ei, iar, de o doare, vă doară și pe voi, iar dacă e nevoie, stai tu nemâncată, să poată mânca ea, nu atât pentru ea, ci pentru că știi că Domnul tău vrea să faci acest lucru. Asta e adevărata unire cu voința Lui, iar de vei vedea cum e lăudată o persoană, bucură-te mai mult decât dacă te-ar lăuda pe tine. Acest lucru, într-adevăr, e ușor, că de există umilință, mai degrabă ai simți suferință la auzul laudelor ce ți se aduc. Și această bucurie de a fi înțelese virtuțile surorilor e mare lucru.”¹¹

Din cele scrise mai sus, reiese că, pentru Tereza, perfecțiunea constă în iubirea față de Dumnezeu și de aproapele și că semnul cel mai sigur al înaintării pe acest drum lung și chinuitor este întărirea virtuților, care culminează în dragostea față de semenii, și nu acumularea unor daruri mistice extraordinare.

În general, perfecțiunea poate fi atinsă încă de pe pământ, cu ajutorul Duhului Sfânt, printr-un proces ascetic îndelungat, în pași foarte mici, grupați în trei etape: despățimirea, iluminarea și desăvârșirea. Totuși, uneori, „perfecțiunea o dă Domnul prin ekstaz celor foarte neînsemnați, slabi, cu un efort minim din partea sufletului și într-un timp scurt. El face asta ca să Își arate măreția.”¹²

În ekstaz, experiență legată întotdeauna de rugăciune, dar nu provocată de ea, sufletului i se dau revelații și mari daruri, despre care Tereza susține că nu constituie nici condiție pentru mântuire, nici semn al desăvârșirii.¹³ De aceea, oamenii dedicați total rugăciunii să nu se tulbure din cauza absenței acestuia, fiindcă se vor bucura de vederea neîncetată a lui Dumnezeu în viața veșnică: „Ekstazul este darul lui Dumnezeu, iar cei care împlinesc toate, fără

11. Idem, *Castelul interior*, p. 98

12. Idem, *Cartea vieții mele*, p. 130

13. *Ibidem*, p. 131

să ajungă la el, să știe că vor fi răsplătiți cu acesta după moarte, în timp ce acum poartă crucea.”¹⁴; „sigure fiți că, făcând cele pentru care sunteți chemate și pregătindu-vă pentru o înălțată contemplare cu perfecțiunea de care am zis, dacă El nu vă va da-o aici (ceea ce cred eu că nu se va întâmpla de e adevărată desprinderea voastră de toți și de toate) sigure fiți că vă păstrează Domnul ăst dar și că - după cum v-am mai spus - vrea să vă ducă la fel ca pe cei puternici și să vă dea aici, pe pământ, crucea pe care și Maiestatea Sa a purtat-o în spate. Și cum ați dori voi să vă arate El o mai mare prietenie decât vrând pentru voi ceea ce a vrut și pentru Sine?”¹⁵

Tereza de Avila, bazându-se pe experiența sa mistică, consideră că ekstazul este treapta intermediară dintre rugăciunea de unire și căsătoria mistică cu Mirele Hristos, cea din urmă fiind culmea viețuirii pământești și anticipare a eshatonului: „logodna spirituală e diferită, că de multe ori se despart logodnicii; și unirea e la fel, deoarece, chiar dacă unire înseamnă apropierea a două lucruri și devenirea lor unul, până la urmă se pot ele despărți din nou și rămâne fiecare ce a fost, așa cum vedem cel mai des că trece iute astă favoare a Domnului, după care rămâne sufletul fără acea tovarășie la nivelul înțelegerii sale, zic. În astălaltă binecuvântare nu se întâmplă așa, deoarece mereu rămâne sufletul cu Dumnezeu în străfundurile sale.”¹⁶ Așadar, ekstazul este mai mult decât unirea prin rugăciune cu Hristos, dar mai puțin decât căsătoria mistică, adevărata odihnă a sufletului unit cu Hristos. În această liniște ekstazele dispar, sufletul nu se mai înalță și nici nu se mai simte în singurătate.”¹⁷ „Sufletelor unite cu Dumnezeu nu le lipsește Crucea, dar suferința nu le mai face să-și piardă pacea, însă odihna interioară este condiție a luptei exterioare, nu a odihnei exterioare”,¹⁸ ceea ce arată că „surorile Marta (viața activă) și Maria (viața contemplativă) sunt

14. Idem, *Drumul perfecțiunii*, p.82

15. *Ibidem*, p. 84

16. Idem, *Castelul interior*, p. 192

17. *Ibidem*, p. 200

18. *Ibidem*, p. 208

nedespărțite în viața pământească.”¹⁹

În capitolul al XX-lea al „Cărții vieții mele”²⁰, Sfânta Tereza de Avila, invocând ajutorul Domnului pentru a explica lucruri atât de subtile, vorbește despre diferența dintre unire și ekstaz. Astfel, ekstazul, „înălțare sau zbor al spiritului, după cum mai e numit, sau criză sacră sau beție divină”, că, „în oricâte feluri s-ar numi, e vorba de același lucru”, se manifestă, asemănător cu unirea, în interior, dar, diferit de unire, și în exterior, pentru că „ekstazul are loc la un nivel mai înalt”, așa încât are efecte mult mai mari și mai diverse, deși „unirea pare și început și mijloc și sfârșit”.

O altă deosebire importantă este aceea că voința nu se poate împotrivi ekstazului, ceea ce aduce un nou element caracteristic: răpirea sufletului, dar nu din trup, ci din sine (ieșirea sufletului din sine): „Aici nu există puțința de a rezista, ca în unire unde, cum stăm pe pământ, se poate rezista întotdeauna, chiar dacă numai cu greutate și cu mare oboseală. În ekstaz, de cele mai multe ori, nu există nici o posibilitate de împotrivire, deoarece, fără a fi prevenit gândul și fără nici un ajutor, vine un avânt atât de iute și de puternic, că vezi și simți înălțându-se acest nor sau acvilă regală și cuprinzând sufletul cu aripile sale”. „Să se priceapă bine că e un zbor ceea ce face spiritul pentru a se înălța din toate fapăturile și în primul rând din sine însuși; dar e un zbor lin, un zbor desfătător, un zbor fără zgomot.”²¹

Sfânta Tereza, care utilizează cu precădere imaginea apei când descrie viața lăuntrică, înfățișează unirea sufletului cu Dumnezeu și înălțarea sa prin puterea harului printr-o comparație extrem de sugestivă: „Să considerăm acumă că această ultimă apă (etapa a 3 a rugăciunii), despre care am vorbit, e atât de abundentă, încât dacă nu se întâmplă să n-o accepte pământul, putem crede că e cu noi acest nor al Domnului, aici, pe pământ. Dar când acest bine atât de mare l-l răsplătim, recurgând la fapte după puterile noastre, ia Domnul sufletul, adunându-l la El la fel cum norii iau vaporii din

19. *Ibidem*, p. 210

20. Idem, *Cartea vieții mele*, pp. 117-128

21. *Ibidem*, p. 125

pământ și îi ridică la cer (așa cum am auzit, că iau norii sau soarele vaporii de pe pământ la ei) și urcă norul în cer și ia Domnul sufletul acolo sus și începe să-i arate câte ceva din împărăția pe care i-o ține pregătită”.²²

În aceste cuvinte surprindem două idei importante: prima, că ekstazul este, totuși, condiționat de faptele noastre de iubire, iar a doua, că Domnul ridică spiritul pentru a-i revela răsplata eshatologică a osteneții sale.

IV. 2. Semnele exterioare ale ekstazului mistic

Tereza descrie ekstazul dintr-o perspectivă dublă, cea a sufletului și cea a trupului, subliniind că și corpul participă la acesta: „mi se înălța sufletul și chiar, mai întotdeauna, capul se înălța, fără să mă pot împotrivi, iar uneori la fel mi se întâmpla și cu trupul ce se înălța și el”²³; „de asemenea, lasă o abandonare stranie, atât de stranie, că n-aș putea să explic cum e; îmi pare că pot spune numai că e diferită întrucâtva de cele ale spiritului; că, în acest caz, spiritul se desparte de celelalte lucruri, în timp ce în cel de care vorbesc pare că vrea Domnul să pună la lucru trupul”²⁴; „de multe ori, aveam senzația că-mi devenea trupul atât de ușor, de parcă toată greutatea lui dispărea ca prin farmec, iar uneori, până într-atât, încât aproape nu mai înțelegeam să pun picioarele pe pământ. Că, atunci când se află în ekstaz, trupul rămâne ca fără viață, de multe ori, fără a putea face nimic prin el însuși, rămânând în poziția în care a început ekstazul: așezat, cu mâinile depărtate sau apropiate (...) deși încerc mult, pentru bune momente nu am forță trupească să mă mișc; fiindcă toată a luat-o sufletul cu sine. De multe ori, rămâne trupul sănătos, că era plin de boli și de mari dureri, și cu mai multă putere, deoarece e lucru mare ceea ce se dă acolo și dorește Domnul uneori, așa cum am zis, să se bucure trupul de El, de vreme ce dă ascultare la ceea ce dorește sufletul.”²⁵

22. *Ibidem*, p. 117

23. *Ibidem*, p. 118

24. *Ibidem*, p. 119

25. *Ibidem*, pp. 123-124

Imobilitatea trupului în ekstaz este consecința concentrării tuturor energiilor sale în suflet, a unității dintre trup și suflet, ale căror tendințe divergente sunt împăcate acum, și nu a faptului că sufletul ar fi ieșit din corp, căci rămân unite tot timpul în viața aceasta. Înălțarea corpului în ekstaz arată deschiderea sa ontologică către spiritualizare: trupul, deși numit deseori de Tereza „carceră a sufletului”, este permeabil lucrării harului îndumnezeitor și energiilor sufletești. Însă între suflet și trup există o dinamică dublă, un transfer reciproc de energii și sufletul, dacă renunță la sensul său ascendent și se orientează exclusiv spre cele corporale, se „îngroașă”, se materializează și intră în starea de moarte sufletească, uitând de Dumnezeu.

IV. 3. Semnele interioare ale ekstazului mistic

Înainte de a enumera aceste semne, este necesar să precizăm că Sfânta Tereza numește „ekstaz” toate stările suprafirești însoțite de revelații dumnezeiești. În funcție de tipul viziunilor mistice specifice acestora, ea afirmă că există „ekstaze mai mici, ekstaze mai mari” și o culme absolută a „beției divine”, în care apare nici o viziune: „Când zic culmea absolută, mă gândesc la timpul când se pierd facultățile spirituale, fiind ele foarte unite cu Dumnezeu.”²⁶ Așadar, vom prezenta consecințele ekstazului asupra sufletului urmând distincția de mai sus.

Cele mai dese efecte asupra sufletului și a facultăților spirituale sunt: simțirea (activitatea senzorială) „nu se pierde în nici un fel (...); cel puțin, eu simțeam astfel încât să pot înțelege că eram înălțată”; „de cele mai multe ori, numai se tulbură și, cu toate că în exterior nu poate face nimic prin propriile forțe, aude și înțelege ca și cum s-ar afla foarte departe.”²⁷

În timpul ekstazului culminant, simțirea își încetează lucrarea naturală, fiindcă a ajuns înaintea Celui Negrăit: „mie mi s-a întâmplat să o pierd de

26. *Ibidem*, p. 123

27. *Ibidem*, p. 123

tot, chiar dacă pentru scurt timp”. Sufletul „nu spun că înțelege și că aude, când se află în culmea absolută a ekstazului, că atunci nici nu vede, nici nu aude, nici nu simte, după părerea mea. Însă... această contopire totală a sufletului cu Dumnezeu ține puțin dar, cât timp ține, nici una dintre facultăți nu înțelege sau nu știe ceea ce se petrece acolo. Și asta pentru că nu trebuie să înțelegem cât timp suntem vii în această lume, sau, cel puțin, nu vrea asta Domnul, de aceea nu suntem în stare să simțim sau să pricepem nimic. Lucrul ăsta l-am văzut din propria-mi experiență (...) după ce se întoarce în sine, dacă a fost mare ekstazul, se întâmplă să treacă o zi, două sau chiar trei în care facultățile spirituale să fie ca prostită, atât de absorbite fiind încă, iar sufletul să nu poată să-și revină...”²⁸

Ekstazul, indiferent de gradele lui, nu aduce pierderea conștiinței de sine, ci trezește cu adevărat conștiința de sine, chiar și atunci când, în culmea ekstazului, facultățile spirituale sunt suspendate, prin însuși faptul că persoana își vede incapacitatea de a-L înțelege sau de a-L cuprinde pe Dumnezeu, lucru care o aduce la smerenie și la doxologie.

IV. 4. Efectele ekstazului

În subcapitolul anterior am prezentat reacțiile psiho-fizice prin care Tereza deosebește ekstazul de unire și de căsătoria mistică. Pentru a dovedi că Dumnezeu, și nu satana lucra în ea, Tereza arată în detaliu urmările pe care le-au avut întâlnirile ei cu Domnul Hristos, deoarece doar din efecte se poate cunoaște originea unui dar duhovnicesc.

Suferința

Din punctul de vedere al Terezei, suferința este atât o consecință a ekstazului, cât și ceva distinct de acesta. Ea a cunoscut două tipuri de suferință: „există suferință mai mare și suferință mai mică”.

28. *Ibidem*, p. 123

Suferința mai mică, comună sufletului și trupului („acea suferință pare, chiar dacă o simte sufletul, ceva ce însoțește trupul; și unul și altul par să ia parte la ea”; „nu trebuie să se vadă mai mult decât se poate vedea un lucru corporal într-unui spiritual, după părerea mea, și cred că încă nu recomand asta destul de mult”) este simțită după un ekstaz ca revenire la viața obișnuită, în timp ce suferința mai mare este diferită de ekstaz prin faptul că e cu totul spirituală (ne reamintim că întreaga ființă se bucură de ekstaz): sufletul și trupul se află „în extremă izolare sau părăsire”, „nu participă cu trupul, ci cu suferința la el, iar sufletul e acela care îndură și se bucură numai de bucuria și mulțumirea pe care i-o dă această suferință.”²⁹ Aceasta este mult mai importantă decât ekstazul mistic („suferința care e mai mult decât ekstazul”), decât „toate viziunile și revelațiile” și decât desfătările și darurile primite în rugăciune³⁰ și nu i se poate sta împotrivă, deși apasă cumplit sufletul.

Respectând dorința Terezei („despre când e mai mare vreau să vorbesc mai întâi”), redăm mai întâi cuvintele ei despre suferința insuportabilă a singurătății, căci se vede sufletul fără Stăpânul și Iubitul său: „Apoi ne dă o suferință pe care nici n-o putem îndura, nici n-o putem lăsa la o parte, odată ce a venit”, „că (sufletul) urcă mai presus de sine și mai presus de orice altă ființă și îl face Domnul să fie atât de gol de orice lucru că, oricât de mult se muncește, niciunul dintre cele ce îl însoțesc nu-i pare că se află pe pământ și nici nu ar vrea să fie, ci, mai degrabă, ar dori să moară în acea singurătate.”³¹ Sufletul își dorește să moară pentru că, lipsindu-i Dumnezeu, nimic nu îl mai atrage spre viață.

Tereza precizează că sufletul nu ajunge în starea aceasta dintr-o inițiativă proprie: „că la oră nepotrivită, de multe ori, ne vine o dorință, care nu știu eu de unde vine.”³²

29. *Ibidem*, p. 121

30. *Ibidem*, p. 123

31. *Ibidem*, pp. 119-120

32. *Ibidem*, p. 119

Deși sufletul experimentează acut absența lui Dumnezeu, totuși El este prezent, dar într-un mod foarte discret și cu un scop pedagogic pe care i-l descoperă sufletului: „o știre atât ne neprețuită că ajutorul și salvarea vin numai de la El”; „și părăndu-mi că atunci e foarte departe Dumnezeu, uneori comunică El mărețiile sale prin cel mai straniu mijloc ce se poate închipui; și, astfel, nici nu se știe spune și nici nu gândesc că așa crede sau așa înțelege, ci numai cine va fi trecut prin asta, pentru că nu e o comunicare pentru a consola, ci pentru a arăta motivul pe care îl are de a se obosi să fie absent, El, care în Sine cuprinde tot binele și toate bunurile ce se află. Cu această comunicare crește dorința și marea singurătate în care se vede, cu o suferință atât de subțire și de pătrunzătoare...”³³

Stranietatea revelării lui Dumnezeu constă în aceea că, prin singurătatea absolută pe care o provoacă absența Lui, El Se descoperă ca fiind Cel mai demn de iubirea noastră. Tereza este sigură asupra acestui sens, deoarece are drept confirmare experiența regelui David: „am privegheat și am ajuns ca o pasăre singuratică pe acoperiș” a spus-o și Regescul profet, aflându-se el în aceeași singurătate, ceea ce a spus Domnul și sfântului”»; „și astfel înțeleg eu acest verset atunci, că mi se pare că mă regăsesc în el; și mă alină să văd că au simțit și alții o atât de mare singurătate”.³⁴

Spuneam că Domnul este totuși prezent, iar lucrul acesta e dovedit de faptul că îi alină Terezei singurătatea prin evocarea unor versete biblice: «Unde ești Tu, Doamne ? „... după ce am înțeles-o, mă consolam văzând că mi le-a adus Domnul în memorie fără a face eu nici un efort. Alteori, îmi aminteam de ceea ce zice Sfântul Pavel că e crucificat față de lume. Nu spun eu ca să fie astfel, că văd bine și, mai mult, îmi pare că e așa fel sufletul, că nici din Cer nu-i vine alinare, nici din el însuși și nici de la pământ nu dorește să-i vină și astfel rămâne el ca și crucificat între cer și pământ, îndurând suferință mare fără a-i veni ajutor nici dintr-o parte, nici din alta.”»³⁵

33. *Ibidem*, p. 124

34. *Ibidem*, p. 122

35. *Ibidem*, p. 123

Sfânta Tereza exprimă antinomic suferința sufletului său care conștientizează că nu dorește nimic altceva decât pe Dumnezeu, tocmai în momentele în care nu Îl simte aproape: „Suferința aceasta e un cumplit martiriu, atât de dulce, deoarece tot ceea ce-și poate închipui sufletul despre pământ, chiar dacă e ceea ce obișnuiește să fie cel mai dulce, refuză să primească, ba chiar pare că imediat îl alungă de la el. Înțelege el bine că nu-L dorește decât pe Dumnezeu lui; însă nu iubește ceva anume la El, ci îl vrea cu totul, dar nu știe ce vrea”.³⁶

Tereza arată că suferința despre care vorbește este atât de intensă, încât suspendă facultățile sufletului: „Zic, nu știe, pentru că nu poate imaginația să-și închipuie nimic deoarece, după părerea mea, în cea mai mare parte a timpului în care se află în această stare nu sunt capabile să acționeze facultățile spirituale. La fel cum face bucuria în cazul unirii sau al ekstazului, aici, în acest caz, suferința le suspendă”.³⁷

Această suferință pare că precedă moartea și înfricoșează sufletul: „sufletul e pus în aceste neliniști de moarte și se teme când le vede începând, pentru că nu vrea și nu trebuie să moară; dar, odată ajuns să se afle în această stare, ar dori să aibă în această suferință ceea ce ar fi avut de trăit, cu toate că e atât de mare, că greu o poate îndura așa cum e el, astfel încât, uneori, eu îmi pierdeam până-ntr-atât toate simțurile, după cum zic unele dintre surori, care vin pe la mine, încât nu mai aveam simțire parcă, de-mi înțepeneau brațele și picioarele, de nu le puteam apropia, așa larg desfăcute cum erau, rămânând eu cu dureri în tot trupul până a doua zi, dureri atât de mari, că parcă fusesem ruptă în bucăți.”³⁸

După clipele de panică, sufletul este absorbit de această suferință în care vede un mijloc de a se elibera de trup, pentru a-și împlini dorința de a fi cu Domnul: „Toată dorința pe care o am e să mor atunci; nu-mi amintesc nici de Purgatoriu, nici de marile păcate pe care le-am săvârșit și pentru care aş

36. *Ibidem*, p. 124

37. *Ibidem*, p. 124

38. *Ibidem*, p. 125

merita Infernul. Uit de toate în acea ardoare de a-L vedea pe Domnul, iar pustia și singurătatea îi pare mai bună sufletului meu decât tovărășia întregii lumi”.³⁹

Dar legătura naturală dintre suflet și trup îl împiedică pe primul să-și afle odihna în Dumnezeu: „dorința pe care o au trupul și sufletul de a nu se despărți e cea care cere ajutor pentru a putea răsufla și, zicând asta și plângându-se și distrăgându-se de la suferință, spre a căuta un remediu pentru a trăi foarte împotriva voinței spiritului sau a părții celei mai înalte a sufletului, care nu ar dori să scape de această suferință.”⁴⁰

Tereza argumentează că darul suferinței este mai mare decât orice alt dar primit de la Dumnezeu, fiindcă prin el se purifică sufletul, lucru confirmat și de confesorul ei și pentru că în suferință suntem alături de Hristos: sufletului „îi pare mai sigur acest dar pentru că e drumul crucii... ”; „fiind eu temătoare la începuturi (cum mi se întâmplă mai cu fiecare binecuvântare pe care mi-o dăruiește Dumnezeu, până ce, făcându-mă să merg înainte, îmi dă El siguranță), mi-am zis eu că să nu mă tem și să consider această binecuvântare mai mult decât toate celelalte pe care mi le-a făcut, că prin această suferință se purifică sufletul, la fel ca aurul în creuzet, spre a putea mai bine să strălucească darurile sale și că se curăță acolo toate păcatele ce trebuiau să se curețe în Purgatoriu. Știam eu că aceasta era o mare binecuvântare, dar am rămas cu o mai mare siguranță când confesorul meu mi-a zis că era un lucru bun. Și, cu toate că m-am temut, fiind eu atât de păcătoasă, niciodată nu am putut crede că era ceva rău, mai degrabă acel mult prea mare bine mă făcea să mă tem amintindu-mi de răul pe care l-aș fi meritat. Binecuvântat fie Domnul, că așa de mare este bunătatea Lui. Amin.”⁴¹ Ea mărturisește că s-a înfricoșat mai mult de binefacerile nemeritate pe care i le-a dăruit Dumnezeu, decât de durerile prin care își ispășea păcatele.

Tereza motivează, pe baza conștiinței proprii stări de păcat, atât lipsa

39. *Ibidem*, p. 125

40. *Ibidem*, p. 126

41. *Ibidem*, p. 122

de teamă față de suferință, întrucât merita cele mai grele pedepse, cât și frica față de binefacerile lui Dumnezeu, pe care nu le merita, dar care o obligau să fie tot mai atentă cu Dumnezeu și cu ea însăși.

Sfânta din Avila, în capitolul XXI⁴² al „Cărții vieții mele”, ne împărtășește conținutul a ceea ce ea numește „suferința mai mică”, adică acea suferință trăită la sfârșitul unei stări extatice, când sufletul revine în cotidian și se vede păcătos, nerecunoscător și captiv al vieții biologice, într-o lume efemeră și înșelătoare: „Doamne! Căci oare ce e un suflet care se vede aici, dacă trebuie să se întoarcă acolo de unde a plecat, fiind nevoit să trateze cu toți și să se uite și să vadă farsa acestei vieți atât de dezlănate, trebuind să aibă grijă de trupul său, dormind și mâncând ! Totul îl obosește, nu știe bietul cum să fugă; se vede înlănțuit, fără putință de scăpare; și simte și mai mult închisoarea trupurilor noastre și mizeria acestei vieți. Și, astfel, cunoaște el cât de îndreptățit a fost Sfântul Pavel când L-a implorat pe Domnul să-l scape de ea⁴³ și își ridică glasul împreună cu el; îi cere Domnului libertatea, cum am mai spus și în alte dați. Însă aici, de multe ori, cu un astfel de avânt, că pare că dorește sufletul să iasă din trup în căutarea acestei libertăți, dacă nu vrea Domnul sau alții să-l scoată de acolo. E sufletul ca într-o țară străină și ceea ce-l obosește mai mult e că nu găsește pe mulți care să se tângue împreună cu el și să ceară acest lucru, că pentru ei dorința de a trăi e mai mare. Doamne, dacă nu am fi legați de nimic și dacă nici nu ne-am fi pus mulțumirea noastră în nimic ce aparține acestui pământ, cât de mult ar putea suferința de a ști că trăim mereu fără Tine să ne domolească teama de moarte prin dorința de a ne bucura de viața adevărată!”⁴⁴

O sinteză a cauzelor suferinței o întâlnim în „Castelul interior”:

- a) suspiciunea duhovnicilor că era înșelată de diavol;
- b) laudele fără motive;

42. *Ibidem*, pp. 128-132

43. Epistola către Romani 7,24

44. Sfânta Tereza de Avila, *Cartea vieții mele*, p. 129

c) bolile trupești;

d) gândul că Domnul îngăduie să fie înșelat sufletul ca pedeapsă pentru păcate;

e) loviturile diavolilor.⁴⁵

Tereza este încredințată de Domnul, prin ekstaze și prin alte daruri, că fericirea și dragostea nu pot fi găsite în lume, ci numai în El, că omul nu a fost creat pentru lume, ci lumea pentru om, iar omul, pentru Dumnezeu, adevăr care o face să se detașeze de toate lucrurile în asemenea măsură încât, ca și Sfântul Apostol Pavel, consideră moartea ca trecere la viața adevărată.

Am prezentat în mod amănunțit concepția Sfintei Tereza despre suferință pentru a demonstra că, deși a experimentat delectări de nedescris în timpul rugăciunii, ea nu a căzut în sentimentalism sau în senzualism, după cum este acuzată. Ea și-a asumat suferințele, pe care le consideră nedespărțite de iubire (Mântuitorul S-a jertfit pentru noi) și a primit și desfătărilor duhovnicești, deoarece Domnul i le-a dat și pe unele, și pe celelalte.

Virtuțile

După ekstaze, sufletul simte în sine creșterea și întărirea voinței (de a trăi numai pentru Dumnezeu) și a virtuților.

În gândirea Terezei, virtuțile constituie perfecțiunea necesară mântuirii, întrucât ele sunt preambulul rugăciunii și începutul contemplării. Esența virtuților o reprezintă dăruirea totală a propriei persoane lui Hristos, pentru a-l primi pe El în mod deplin. Între acestea, ea pune pe primul plan detașarea de sine și umilința, pe care le numește „virtuți atotstăpânitoare, eliberatoare ale noastre de toate capcanele.”⁴⁶

- **umilința (smerenia):** este cea mai importantă virtute și, pentru a ne convinge de aceasta, Tereza folosește o superbă comparație – în capitolul al

45. Idem, *Castelul interior*, pp. 106-112

46. Idem, *Drumul perfecțiunii*, cap. XI, pp. 52-56

XVII-lea al „Drumului perfecțiunii”⁴⁷, ea evocă jocul de șah (șahul nu era îngăduit în mănăstire, dar ea îl știa din casa părintească): pentru a da șah mat, trebuie să cunoști nu doar piesele, ci și regulile stricte și strategiile de mutare a lor. Numai Dama – umiliința – ajutată de celelalte piese dă șah mat unui Rege – Hristos – Care dorește și ajută la acest lucru. Modelul smereniei este Însuși Hristos, de aceea trebuie să fie în toate ale noastre, de la firul de păr, până în suflele. Umiliința e direct proporțională cu iubirea și ambele se dobândesc prin lepădarea de sine (mortificare).

- **libertatea:** „aici i se vor naște aripile cu care să poată zbura bine; deja puful i-a căzut”; „asta înțeleg eu și am văzut din experiență rămânând aici sufletul stăpân peste tot și cu libertate, într-o oră sau chiar mai puțin; că nu se poate ști”⁴⁸;

- **curajul:** „aici se înalță de tot steagul întru Hristos, că nu pare altceva decât că acest comandant al fortăreței urcă sau e urcat în cel mai înalt turn, pentru a ridica steagul întru Domnul. Se uită el la cei de jos, aidoma cuiva care e deja în siguranță; acum nu se mai teme de primejdii, ba chiar le dorește, la fel ca acela care are siguranța izbândeii”⁴⁹;

- **discernământul:** „Se vede aici cu multă limpezime cât de puțin trebuie să fie prețuite cele ce aparțin acestei lumi și cât de pline de nimicnicie sunt ele. Cine se află în înalt izbutește multe”⁵⁰; „și vede sufletul o atât de mare orbire a desfătărilor și cum cu ele se cumpără chin, chiar în această viață pământească, și neliniști de tot felul. Ce neliniște mare ! Ce puțină mulțumire ! Ce muncă zadarnică !”⁵¹;

- **onoarea:** „Se ostenește sufletul de timpul în care a crezut, trăind în amăgire, că era o cinste ceea ce lumește se numește onoare și care era, de fapt, o minciună foarte mare în care trăim cu toții. Înțelege el că adevărata

47. *Ibidem*, pp. 74-76

48. *Idem*, *Cartea vieții mele*, pp. 125-126

49. *Ibidem*, p. 124

50. *Ibidem*, p. 124

51. *Ibidem*, p. 126

onoare nu e mincinoasă, ci adevărată, considerând ceva ceea ce e ceva și nimic ceea ce e nimic, că totul e nimic și mai puțin decât nimic ceea ce are un sfârșit și nu-L mulțumește pe Dumnezeu.”⁵²

- **renunțarea la voia proprie:** „Și nu dorește nici să-i placă, nici să aibă liber arbitru nu ar vrea și, astfel, îl roagă pe Domnul; Lui îi dă cheile voinței sale. Și iată-l aici pe grădinar devenit comandant; nu vrea să facă nimic în afara voinței Domnului; nu vrea să se folosească de nimic, nici de un măr din această grădină, înainte ca Domnul, dacă există ceva bun în grădină, să-l împartă, că de aici încolo nu dorește nimic pentru sine, ci numai să facă totul potrivit cu slava și voința Lui” ; „Aici mi-e viața; aici onoarea și voința; pe toate Ți le-am dat, a Ta sunt, fă cu mine ce vrei, după voia Ta”⁵³;

- **puterea de a împlini voia Domnului:** „Odată ajuns un suflet aici, nu numai dorințe primește de la Dumnezeu, că Domnul îi dă și puterile pentru a le putea pune în faptă.”⁵⁴

- **căința** pentru ignoranța în care a trăit și suferința pentru cei care încă nu l-au cunoscut pe Dumnezeu: „Cât de rușinat e de tot ce vede el cât timp cât se află în ea! Cât de înspăimântat de orbirea lui! Cât de rău îi pare de cei ce sunt orbi... Ar vrea să strige ca să le arate cât de amăgiți sunt și chiar o face uneori, dar se abat asupra capului său mii de persecuții.”⁵⁵;

- **autocunoașterea, conștientizarea păcatelor proprii** oricât de mici ar fi: „Aici vede el nu numai pânzele de păianjen ale sufletului său și greșelile cele mari pe care le-a făcut, ci și un praf ce nu contează cât de fin este, deoarece soarele e extrem de limpede și de luminos și astfel, oricât de mult s-ar strădui un suflet să ajungă la perfecțiune, chiar dacă îl va lua la sine acest Soare cu adevărat și tot se va vedea el cât de tulburat este. E ca apa dintr-un vas, care e foarte limpede, dacă nu o ating razele soarelui; dacă însă o ating, se vede că e plină de bășici. Această comparație s-ar putea interpreta cuvânt

52. *Ibidem*, p. 126

53. *Ibidem*, p. 126

54. *Ibidem*, p. 128

55. *Ibidem*, p. 125

cu cuvânt astfel: înainte de a fi sufletul în ekstaz, îi pare că are grijă să nu-L ofenseze pe Dumnezeu și că, după puterile sale, face tot ceea ce poate ; însă odată în ekstaz, când îl face Soarele Dreptății să deschidă ochii, vede atâtea bătăci, că ar dori să și-i închidă din nou. Deoarece încă nu e un atât de bun fiu al acestei acvile regale ca să poată privi acest Soare în toată măreția sa; însă, oricât de puțin îi va ține deschiși, se va vedea sufletul cât de tulburat și obscur este. Să-și amintească de versetul care zice : „Cine va fi drept dinaintea Ta ?”⁵⁶;

- **nepătimirea**: „Ajungând sufletu-mi în stare de a-i face Domnul această cinste, au încetat toate relele mele, că mi-a dat Domnul puterea de a scăpa de ele”⁵⁷; „înțelegeam eu bine că nu venea asta de la mine și nici nu o dobândisem prin strădania mea, că nici nu aş fi avut timp. Numai Domnul mi-a dat putere pentru asta, prin mare mila Lui. Până acum, din clipa din care a început Domnul să-mi dea cinstea acestor ekstaze, mereu a crescut această putere, iar El, din marea Lui bunătate, m-a ținut în mâna Lui, ca să nu mă întorc de unde plecasem și nu-mi pare, fiind astfel, că am făcut prea multe în ceea ce mă privește, că înțeleg clar eu că Domnul e cel care le face și le-a făcut pe toate”⁵⁸.

- **cunoașterea tainelor sufletești și divine** : „Aici sunt adevăratele revelații, în acest ekstaz, și marile binecuvântări și viziuni și totul folosește pentru a umili și întări sufletul, făcându-l să pună puțin preț pe cele ce aparțin acestei vieți pământești și să cunoască mai limpede mărețiile răsplății pe care o ține Domnul pregătită pentru cei care Îl slujesc”.

Sfânta Tereza afirmă că, pe măsură ce cresc smerenia și dragostea față de Dumnezeu manifestate și prin fapte, efectele ekstazului devin tot mai mari și că ekstazul este o scurtătură spre perfecțiune aleasă de Domnul nu pentru meritele creștinului, întrucât nimeni nu este drept înaintea Domnului, ci pentru a-și arăta slava Sa: „Am vorbit eu despre aceste efecte ale

56. *Ibidem*, p. 126

57. *Ibidem*, p. 131

58. *Ibidem*, p. 131

ekstazului care vine de la spiritul lui Dumnezeu, efecte ce pot fi mai mari sau mai mici. Zic mai mici, deoarece la începuturi, chiar dacă apar aceste efecte, nu sunt experimentate prin fapte și, astfel, nu se poate înțelege că există ; iar în acest timp crește perfecțiunea de asemenea și se șterge amintirea pânzei de păianjen, iar asta cere câtva timp ; și cu cit crește mai mult iubirea și umilința în suflet, cu atât vor da de la ele o mai mare aromă aceste flori ale virtuților, pentru el și pentru alții. E adevărat că în așa fel poate lucra Domnul în suflet în timpul unui ekstaz, că puține îi mai rămân sufletului de făcut pentru dobândirea perfecțiunii, căci nimeni nu va putea crede, dacă nu va încerca ceea ce dă Domnul aici, că se poată ajunge la ea, după părerea mea, fără nici un efort din partea noastră. Nu spun că, și cu ajutorul Domnului și ajutându-se ei înșiși mulți ani, în termenele despre care scriu cei care au scris despre rugăciune, de început și de mijloc, nu se va putea ajunge la perfecțiune și detașare de cele pământești prin multă muncă, dar nu vor ajunge la toate acestea într-un timp așa de scurt ca în cazul în care, fără nici o strădanie a noastră, lucrează Domnul și scoate cu hotărâre sufletul din pământ și îi dă stăpânire asupra a tot ce se găsește în lume, chiar dacă acest suflet n-ar merita-o mai mult decât am meritat-o eu, care nu am meritat nimic. Iar Domnul face asta pentru că vrea, iar dacă vrea, o face; și chiar dacă nu există în suflet dispoziție pentru aceasta, îl dispune Domnul pentru a primi binele pe care i-l dă El. Astfel că Domnul nu îl dă întotdeauna pentru că sufletul a meritat, îngrijindu-se bine de grădină, cu toate că e foarte sigur că îl dă celui care se îngrijește de ea, ci pentru că e voia Lui.”(130)⁵⁹

V. DEOSEBIREA DUHURILOR

„Mari sunt vicleniile diavolului, atât de mari, încât, pentru a ne păcăli o singură dată, făcându-ne să credem că avem o virtute, fără a o avea însă, ar fi el în stare să zdruncine infernul întreg. Și ar avea dreptate, fiindcă

59. *Ibidem*, p. 130

niciodată aceste virtuți prefăcute nu ne vin fără deșertăciune, oricât de mică ar fi ea, deoarece izvorăsc de unde izvorăsc, tot așa cum cele ce ne vin de la Dumnezeu sunt fără deșertăciuni și fără trufii zadarnice. (...) Să ia aminte acela (...) ca să facă nici un caz de ceea ce a hotărât singur, după părerea lui, că de fapt nu este vorba de o hotărâre a voinței, deoarece atunci când voința există e altceva, ci de vreo închipuire de la diavol, că prin aste închipuiri își face el mendrele, iar femeilor și celor neînvățați le poate face el mult rău astfel, deoarece nu știm a înțelege diferențele dintre facultățile spirituale și închipuire, precum și alte mii de lucruri interioare.”⁶⁰

În textul de mai sus este rezumată metoda tereziană a deosebirii originii darurilor spirituale, bazată pe realism duhovnicesc: este clar că apropierea de Domnul prin rugăciune și fapte bune conduce, treptat, la asemănarea cu Dumnezeu (Tereza nu folosește acest termen, precum nici pe cel de îndumnezeire), lucru pe care creștinul îl conștientizează, însă, pentru a opri urcușul ascetului către Dumnezeu, diavolul ar face orice grozăvie ca să-l convingă pe nevoitor că deja a obținut desăvârșirea, înșelare pe care un duhovnic experimentat o demască imediat, datorită diferenței dintre efectele lăsate în suflet de cele două lucrări: dumnezeiască și demonică.

În ceea ce privește acțiunea divină asupra sufletului, Tereza a descris în linii mari manifestările psiho-fizice, interioare și exterioare ale ekstazului și ne-a lămurit în privința consecințele lui benefice, care pot fi cuprinse în exclamația: „Ce mare bogăție are un suflet pe care Domnul îl aduce în împărăția Lui!”⁶¹

În general, absența acestor efecte, mândria, precum și agitația interioară și exterioară sunt semnele ekstazului fals: „iar dacă nu sunt astea, mă îndoiesc eu mult să vină din partea lui Dumnezeu toate, mai degrabă m-aș teme de furiile de care zice Sfântul Vincențiu.”⁶²

Tereza nu ascunde faptul că scopul ekstazului este cunoașterea directă a

60. Idem, *Castelul interior*, pp. 96-97

61. Idem, *Cartea vieții*, p. 125

62. *Ibidem*, p. 125

lui Dumnezeu, „față către față”, dăruită de El minții care, dibuind măreția Domnului, rămâne uimită, își încetează activitatea obișnuită sau, după cum spune Tereza, „facultățile ei sunt suspendate”. Cunoașterea lui Dumnezeu este însoțită de desfătarea, de bucuria întâlnirii cu Cel iubit, consecințe ale „beției divine” și nu scop al ei.

Sfânta din Avila oferă descrieri foarte amănunțite ale comunicărilor pe care Domnul a binevoit să i le facă în starea de ekstaz, prin cuvinte și prin viziuni, inițiativă care nu are nici un corespondent în spiritualitatea ortodoxă.

Cum justifică ea această cutezanță? Pe de o parte, se apără în fața confesoriilor care o credeau victimă a înșelării demonice, arătând cu precizie diferențele dintre ekstazul adevărat și cel fals, provocat de diavol sau de imaginație: „Și, într-adevăr, așa se petrece totul, dacă ekstazele sunt adevărate, și rămâne sufletul cu efectele și folosul de care am zis”; pe de altă parte, efortul ei va fi de folos creștinilor care nu găsesc îndrumători spirituali.

De ce nu regăsim în spațiul răsăritean astfel de expuneri amănunțite ale experiențelor mistice? Pentru că aici teologia nu a negat posibilitatea „vederii” lui Dumnezeu, a cunoașterii Sale directe, precum s-a întâmplat în Apus!

Tereza nu este deloc naivă, ea are certitudinea că nu va fi crezută decât de cei care se află pe aceeași treaptă duhovnicească sau de cei care sunt dedicați rugăciunii: „nu va putea crede toate astea cel care nu a trecut prin așa ceva și, astfel, nu-l cred (confesorii) nici pe bietul suflet pe care l-am văzut plin de păcate și pe care-l văd acum atât de repede pretinzând asemenea lucruri curajoase pentru că nu dorește să-L mai slujească atât de puțin pe Domnul, ci să-L mulțumească cât mai mult cu putință. Și se gândesc că totul e ispită și rătăcire. Dacă ar putea înțelege că toate astea nu vin de la bietul suflet, ci de la Domnul, căruia i-a încredințat cheile voinței sale, nu s-ar înspăimânta până-ntr-atât.”⁶³

63. *Ibidem*, p. 125

V.1. Revelațiile prin cuvinte

Tereza susține că a primit revelații de la Însuși Mântuitorul Hristos, în timpul ekstazelor, fie prin cuvinte, fie prin viziuni, fie prin ambele simultan (acestea nu epuizează modurile în care El i-a făcut descoperiri - ne amintim și acea cale neobișnuită a revelării prin absență). Convorbirea omului cu Dumnezeu ține de normalitatea comuniunii dintre ei, iar faptul că ne-am obișnuit ca doar noi să-I vorbim, fără să primim răspunsul Său, dovedește părăsirea acelei comuniuni de către noi, prin păcat. Întoarcerea noastră la Dumnezeu este urmată de primirea îmbrățișării părintești a Celui Care ne-a chemat mai întâi și de auzirea vocii Sale, care răspunde la rugăciunile sau chemările noastre stăruitoare.

Începând cu capitolul al XXIV-lea din „Cartea vieții mele”⁶⁴, Tereza dă exemple de ekstaze însoțite de cuvinte și de viziuni din partea Domnului, pentru a fi verificate de confesori și expune criteriile proprii care i-au dat certitudinea că originea acestor daruri este Dumnezeu, fără să dea de înțeles că s-a opus prin ceva maeștrilor săi.

Primul extaz l-a trăit pe când rostea rugăciunea „Împărate ceresc”, îndemnată fiind de confesorul ei să-L întrebe pe Domnul dacă Îl ofensau unele prietenii pe care ea le întreținea: «Iar el mi-a spus că ar fi fost bine să-I vorbesc Domnului zilele acelea, despre acest lucru și să rostesc *Veni Creator*, ca să mă lumineze El asupra a ce era mai bine de făcut. Aflându-mă eu în rugăciune îndelungată într-o zi, rugându-L în genunchi pe Domnul să mă ajute să-L mulțumesc în toate, am început să rostesc *Veni Creator*. În timpul rostirii, îmi veni o senzație de parcă cineva mă scotea și mă înălța din mine însămi nespus de iute, senzație de care nu mă puteam îndoi, pentru că o simțisem întru totul. Asta a fost prima oară când mi-a dat Domnul vrednicia de a avea extaz. Și am auzit aceste cuvinte: „Nu voiesc să vorbești cu oamenii, ci cu îngerii”. Eu m-am înspăimântat foarte, pentru că înălțarea sufletului meu a fost mare, iar aste cuvinte le-am înțeles pe deplin în spiritul

64. *Ibidem*, p. 148

meu; m-am înfricoșat, cu toate că, pe de o parte, am încercat o mare consolare așa că, odată dispărută teama, pe care îmi pare că mi-o pricinuiseră noutatea celor ce simțeam, m-am liniștit. După asta, m-am grăbit să împlinesc voința Domnului și niciodată de atunci nu am mai întemeiat o prietenie și nici nu am mai ținut la cineva într-un mod aparte, fără să fie vorba de persoane despre care am înțeles că-L țineau pe Dumnezeu la mare cinste și căutau să-L slujească și nu am mai ținut seama de alții, fie ei rude sau prieteni. Dacă n-ar fi fost așa, mă hotărâsem să nu mai am legături cu nimeni, oricât de grea mi-ar fi fost astfel crucea. Așa a fost și nu m-am abătut cu o iotă de la asta. Începând din acea zi am rămas cu un așa de mare curaj lăsând totul pentru Dumnezeu, deoarece „prin vorbele acelea mi-a dat Domnul forța și libertatea de a-L asculta și de a mă dezbăra de prietenii.»⁶⁵

V.1.1. Ekstazul adevărat - Cuvintele Domnului

În capitolul al XXV-lea⁶⁶ al „Cărții vieții mele”, autoarea noastră se ocupă de stabilirea unor criterii pe baza cărora se poate afla cu mare certitudine sursa darurilor duhovnicești. Ea afirmă că, în general, cuvintele pot avea una din cele trei surse: Duhul bun, duhul rău sau propria judecată.

Dacă vorbește Domnul Însuși, atunci cele comunicate de El sufletului prin intelect sunt foarte clare, inteligibile, au puterea de a determina instantaneu voința să le îplinească, aduc lumină, bucurie și liniște sufletului, chiar dacă au menirea de a certa, nu pot fi uitate niciodată și se dovedesc adevărate în viitor (profeții): „spusa Domnului e alcătuită din niște cuvinte bine întemeiate, dar care nu se aud cu auzul trupesc, cu toate că sunt înțelese cu mai mare claritate decât dacă ar fi auzite astfel, cu una atât de mare, încât ar fi zadarnic să încerci să te opui înțelegerii lor.”⁶⁷; „vorba Domnului e unită cu fapta și, chiar dacă vorbele nu-I sunt de alinare, ci de dojana, vorba Sa,

65. *Ibidem*, pp. 150-151

66. *Ibidem*, pp. 89-96

67. *Ibidem*, p. 151

dintr-o dată, dispune sufletul spre ascultare și îi dă putere și iscusință și îl alină și îl luminează și îl dăruiește cu mari daruri și îl liniștește, iar dacă se află el în uscăciune sau tulburare, parcă într-o clipă, cu mâna îndepărtează El totul, și chiar mai mult, că pare că vrea Domnul să se înțeleagă că e Atotputernic și că vorbele-I sunt fapte.”⁶⁸; „tot ce se dă de înțeles și e adus la îndeplinire se va dovedi a fi adevărat și nu minciună”; „văd vorbele Lui împlinindu-se mult timp de atunci încolo, deoarece vrea Domnul și face în așa fel încât să rămână toate întipărite în memorie atât de mult, că nu se pot uita, în vreme ce tot ce vine de la judecată să fie aidoma unui imbold de-o clipă al gândirii, care trece și se uită tot atât de repede pe cât a trecut.”⁶⁹

Toate acestea sunt posibile întrucât Dumnezeu își manifestă suveranitatea asupra creației Sale: „Fiindcă Acel ce poate totul, vrea să înțelegem că avem de făcut ceea ce vrea El să facem, că El e stăpânul nostru drept și adevărat. Știu toate astea din propria-mi experiență, pentru că doi ani, aproape, am încercat să rezist, din cauza fricii pe care o aveam, și chiar și acum o mai încerc uneori, însă cu prea puțin folos.”⁷⁰

Cele care vin de la Domnul lasă sufletul foarte fortificat: „sufletul va fi întărit în credință, după vrerea Domnului, atât de întărit, încât să se simtă că fie și slujindu-se de un neînsemnat adevăr dintre cele ale Bisericii, îi va putea distruge pe toți diavolii din Infern.”⁷¹

V.1.2. False revelații

Dacă, dimpotrivă, originea cuvintelor este cugetarea proprie sau diavolul, diferențele sunt așa de mari, încât doar un suflet lipsit de experiență nu le va sesiza și va cădea în amăgire: „Aș dori să mă opresc acum la amăgirile ce pot apărea aici, chiar dacă, în cazul celor care au multă

68. *Ibidem*, p. 152

69. *Ibidem*, 154

70. *Ibidem*, p. 152

71. *Ibidem*, p. 156

experiență, acestea îmi pare că nu prea au cum apărea; dar trebuie să fie foarte mare experiența pentru a se putea face diferența între atunci când e vorba de spiritul cel bun sau de cel rău, adică, atunci când ceea ce se înțelege înseamnă înțelegerea propriei judecăți (fapt ce s-ar putea întâmpla) sau vorbe adresate de spiritul propriu lui însuși (asta nu știu dacă se poate întâmpla, dar, chiar azi, astfel mi s-a părut)".⁷²

V.1.2.1. Halucinațiile auditive

Cuvintele gândite de noi înșine pot fi ușor recunoscute, „își va da seama dacă e de la Domnul ceea ce a înțeles, sau dacă nu e de la El, că e o mare diferență”: „Îmi pare că toată această diferență e ca aceea dintre a vorbi și a auzi; că, atunci când vorbesc, judecata e cea care-mi poruncește ce să spun, iar efortul de a o face e al meu; dar dacă mi se vorbește, nu fac altceva decât să aud, fără nici o strădanie din partea mea. În primul caz de care am vorbit, e ca un lucru pe care nu îl putem înțelege bine, de parcă cel care ne vorbește e pe jumătate adormit. În celălalt, vocea e atât de limpede, încât nu se poate pierde nici o silabă din ceea ce se spune.”⁷³

În situația în care cineva Îi vorbește Domnului și are impresia că aude răspunsul Lui, dar, de fapt, își răspunde singur, cuvintele nu vor avea nici claritatea, nici puterea sau celelalte efecte ale vorbirii lui Dumnezeu: „Dacă tot ceea ce a înțeles e un lucru plăsmuit de propria judecată, oricât de mic ar fi, își va da seama că judecata e cea care poruncește și care-i vorbește, că va fi ca atunci când unul vorbește și tot el ascultă, fără să poată asculta cu luare aminte, deoarece vorbește și nu poate face amândouă lucrurile în același timp, astfel că vorbele pe care le zice nu vor ajunge nicăieri, fiind de-a surda, neputând ele avea claritatea pe care ar trebui s-o aibă. În acest caz, e ca și cum ne-am distra încercând să vorbim cu glas tare, tăcând în același timp ; în celălalt, atunci când vorbește Domnul, înțelegerea e fără limită.”⁷⁴

72. *Ibidem*, p. 152

73. *Ibidem*, p. 152

74. *Ibidem*, p. 152

Tereza a reușit să afle, din experiență și după multă trudă, un mod de cunoaștere fără ajutorul simțurilor, „în ekstaz, când toate facultățile spirituale sunt suspendate; și atunci cum se vor putea înțelege lucruri ce nu au pătruns în memorie mai înainte ? Cum vor putea fi ele înțelese, când judecata aproape nu lucrează, iar imaginația e ca amortită?”⁷⁵

V.1.2.2. Cuvintele diavolului

Toate persoanele au capacitatea firească de a comunica. Vorbirea, ca manifestare a acestui dar, nu o pierd nici cele mai decăzute persoane, îngerii răi, dar ei o folosesc nu pentru a spori dragostea, ci pentru a adânci dezbinarea.

De aceea, dacă diavolul este cel care comunică cu sufletul, efectele sunt numai negative - neliniște, uscăciune, măhnire - deși mesajul lui este bun, așa încât uneori predispune sufletul spre rugăciune și fapte de dragoste față de Domnul, dar toate acestea sunt abandonate repede și lasă în urma lor o amărăciune foarte mare care împiedică sufletul să se mai reculegă în rugăciune: „Când vorbele ce le înțelegem sunt de la diavol, nu numai că efectul lor nu e bun, ci e de-a dreptul foarte rău. Acest lucru mi s-a-ntâmplat și mie, însă doar de vreo două-trei ori, că am fost imediat prevenită de Domnul că erau vorbe de la Diavol. Că, în afară de o mare uscăciune pe care o lasă în urmă, rămâne sufletul cu o neliniște aidoma celor pe care de multe ori le-am încercat, când a îngăduit Domnul să cad în ispită și să mă chinuiesc în atâtea feluri ; și (...) neliniștea aceasta e în așa fel, încât nu se poate pricepe de unde vine; ce se poate pricepe e că pare că i se opune sufletul cu tărie și simte o mare măhnire, fără să știe de ce; deoarece, cele spuse de diavol nu sunt rele, ci bune. Mă gândesc dacă se poate confunda ceea ce vine de la Diavol cu ceea ce e de la Dumnezeu. După părerea mea, desfătarea pe care o simte sufletul este foarte deosebită de la un caz la altul. Iar diavolul ar putea amăgi cu aceste desfătări numai pe acela care nu le-a avut sau simțit pe cele care sunt de la Dumnezeu”; „umilița ce rămâne e falsă, tulburată și

75. *Ibidem*, p. 153

fără nici un fel de gingășie”⁷⁶

Tereza arată iar că numai începătorii în rugăciune pot fi înșelați de cel rău, mai ales dacă le lipsesc smerenia și un îndrumător care să-i ajute să distingă binele de rău. În același timp, duhovnicul trebuie să-i sfătuiască să nu se încreadă în viziuni, atâta timp cât nu au primit darul rugăciunii de unire în care Îl cunosc cu adevărat pe Dumnezeu, căci această cunoaștere îi va feri de capcanele diavolului: „De aceea e bine să se meargă înainte în cunoștință de cauză, deoarece când persoanelor care nu sunt înaintate în rugăciune, până vor putea ajunge să distingă între bine și rău, cu ușurință ar putea să se înșele, când vor avea viziuni sau revelații. Eu niciodată nu am izbutit să am nici de unele, nici de altele, până ce nu mi-a dat Domnul, prin marea bunătatea Lui, rugăciunea de unire, iar după ce mi-a dat-o, cred că nu e prima oară când o spun, mulți ani de-a rândul L-am văzut pe Iisus și L-am rugat pe Domnul ca să înțeleg eu atunci dacă era o viziune adevărată, așa cum am ajuns să o înțeleg mai apoi, că, până atunci, nu mi-a fost deloc bine. Căci orice gingășie parcă-mi dispăruse din suflet și rămăsese el ca înspăimântat de moarte și cu mare scârbă. Consider eu, și sunt foarte sigură de asta, că diavolul niciodată nu va amăgi, că nici nu va îngădui Dumnezeu, pe un suflet care, în nici un chip nu se va încrede în sine însuși, fiind în schimb întărit în credință, până-ntr-atât încât, pentru ea, să fie gata să înfrunte mai mult decât o moarte. Și, cu această dragoste de credință, pe care o insuflă Domnul, o credință vie și puternică, mereu va reuși sufletul să nu se abată cu nimic de la calea arătată de Biserică, întrebând pe unii și pe alții, aidoma cuiva care are deja o temelie solidă în aceste adevăruri pe care nu ar putea-o mișca din loc nici o revelație din cele câte se pot închipui, chiar de-ar vedea cerurile deschise dinaintea lui”⁷⁷.

Tereza insistă pe ideea că nimeni nu poate scăpa de diavol, dacă nu ascultă de Biserică, dacă nu menține comuniunea cu membrii Bisericii și, mai ales, dacă nu ascultă de un duhovnic: „Multe sunt minciunile și

76. *Ibidem*, p. 156

77. *Ibidem*, pp. 155-156

amăgirile Diavolului, astfel că nici o certitudine nu poate să fie atât de mare, încât să ne alunge teama și să ne facă să nu fim cu grijă și să nu ne luăm un îndrumător învățat căruia să nu-i trecem nimic sub tăcere, că, făcând așa, nici o pagubă nu putem avea, cu toate că eu am avut destule din cauza acestor temeri prea mari pe care le au unii.”⁷⁸

O altă cale foarte sigură prin care scăpăm la timp de mrejele celui rău este confruntarea cuvintelor pe care le auzim și a oricărei experiențe cu adevărurile Sfintei Scripturi: „numai urmând întru totul Sfânta Scriptură poate avea credința că Acel care-i vorbește e Dumnezeu; iar dacă s-ar îndepărta acele vorbe, oricât de puțin de aceasta, să creadă cu siguranță că e Diavolul ceea ce crede acum că e Dumnezeu. Atunci nu va mai fi nevoie să caute semne sau să se gândească dacă e vorba de spiritul cel bun sau de cel rău, deoarece e foarte clar acest semn care-i arată că e Diavolul și așa s-a întâmplat și cu mine, că, dacă m-ar fi asigurat întreaga lume că e Dumnezeu, n-aș fi crezut.”⁷⁹

Remarcăm faptul că Tereza nu a renunțat niciodată la duhovnici, chiar dacă aproape toți au făcut-o să sufere, socotind-o posedată de diavol. Ea și-a pus toată încrederea numai în Dumnezeu și a dovedit multă răbdare în aceste încercări care au tulburat-o profund, iar Domnul, Prietenul ei adevărat, i-a alinat suferința și i-a alungat teama vorbindu-i iar: «„Ridica-se împotriva-mi toți învățații, prigonească-mă toți și toate, chinuiască-mă toți diavolii, nu mă lăsa Tu, Doamne, că de-acum cunosc dobânda și folosul pe care le dai Tu celui ce se încrede numai în Tine. Așa că, aflându-mă eu atât de chinuită, chiar dacă pe atunci nu începusem să am nici o viziune, numai aceste cuvinte și au fost de ajuns pentru a-mi îndepărta chinul și a mă liniști cu totul: „Nu ai teamă, fiica mea, că Eu sunt și nu te voi părăsi; n-ai teamă”» (...) „după ce le-am auzit, m-am liniștit pe dată și am simțit cât eram de întărită și cât curaj aveam, precum și siguranța dată de liniște și de acea lumină pogorâtă parcă asupra mea, văzând-mi sufletul preschimbat dintr-o

78. *Ibidem*, p. 156

79. *Ibidem*, p. 156

dată, părăndu-mi-se că, în acele clipe, aş fi fost în stare să mă ridic împotriva tuturor celor care mi-ar fi spus că nu era Dumnezeu cel care-mi vorbea.”⁸⁰

V.2. Revelațiile prin viziuni

Din scrierile Terezei de Avila înțelegem că revelațiile pe care i le-a făcut Domnul Hristos au fost graduale, devenind tot mai clare și mai complexe, dar, în același timp, mai simple, în măsura în care ea înainta pe calea despătimirii și a virtuților. Astfel, ea se deschide tot mai mult descoperirilor Domnului, începând să-L vadă pe Cel care îi vorbea.

În „Cartea Vieții”, Sfânta se referă la trei tipuri de viziuni: **corporală**, exterioară (cea în care îi apărea Iisus în fața ochilor „trupului”), pe care nu a avut-o niciodată, **imaginară** (în care îl vedea pe Iisus cu „ochii” sufletului) și **intelectuală** (în care îl „simțea” numai pe Iisus alături de ea, fără „să-l vadă nici cu ochii trupului, nici cu ai sufletului”). Ultimele două tipuri de viziuni sunt interioare și Sfânta precizează că descoperirea intelectuală este împletită deseori cu cea imaginară: „Iar aceste două viziuni aproape că pot fi alăturate mereu; și asta dat fiind că prin ochii sufletului se vede excelența și frumusețea și măreția Preasfintei Naturi Umane, în vreme ce prin cealaltă viziune ni se dă a înțelege cum e Dumnezeu, Atotputernic și Stăpân peste toți și toate, care ne poruncește și ne ascultă, ne răsplătește și ne pedepsește și ne umple sufletele cu iubirea Lui.”⁸¹

V.2.1. Viziunea intelectuală

Viziunea intelectuală este cea mai înaltă dintre acestea și se caracterizează prin aceea că nu este percepută nici prin ochii trupului, nici prin cei ai sufletului, dar lasă o convingere foarte puternică a prezenței Domnului Hristos fără vreo imagine, datorită „simțirii” luminii Sale; de

80. *Ibidem*, p. 156

81. *Ibidem*, p. 163

asemenea, și sfinții și îngerii își pot face simțită prezența în același mod.

Autoarea noastră nu găsește analogiile potrivite pentru a exprima această experiență și renunță comparația cu orbul care sesizează prin simțuri apropierea cuiva, deoarece Domnul i se arată sufletului mai strălucitor decât soarele, ca lumină care, fără a fi lumină, luminează rațiunea (antinomia, după tăcere, este cea mai adecvată exprimare a misterului divin). Ea crede că modul în care comunică Domnul cu sufletul, fără cuvinte și fără imagini este acela al Împărăției cerurilor și îl aseamănă cu înțelegerea numai dintr-o privire persoanelor care se iubesc foarte mult: „aflându-mă eu în rugăciune într-o zi a slavosului Sfânt Petru am văzut dinaintea mea sau, mai bine zis, am simțit, fiindcă nici cu ochii trupului, nici cu cei ai sufletului n-am văzut nimic, cum Iisus se afla în fața mea, văzând că El era cel care-mi vorbea, după câte mi s-a părut... am rămas ca de obicei, liniștită și cu bucurie în suflet și fără nici un fel de teamă”⁸²; „că era această viziune dintre cele mai înalte, după câte mi-a spus mai apoi un om plin de sfințenie și de spirit, pe nume Fray Pedro de Alcantara (...) atât de înaltă, încât nu se poate exprima în cuvinte de către noi, cei care știm atât de puțin; poate doar învățații să fie în stare s-o facă. Deoarece, dacă spun că nu o văd nici cu ochii trupului, nici cu cei ai sufletului, căci nu e viziune imaginară, cum de pot să înțeleg și să susțin cu tărie că se află El alături de mine și că-L văd ? Deoarece să spun că e precum cineva care stă în întuneric sau e orb și nu poate vedea pe un altul de lângă el, nu mi se pare potrivit și nici de folos. Există totuși o asemănare, dar nu prea mare, deoarece acela care nu vede, pentru că-i întuneric sau pentru că e orb, simte cu simțurile că celălalt se află lângă el sau îl aude vorbind ori mișcându-se sau îl poate atinge, în timp ce în această viziune nu e nimic din toate astea, nici nu e întuneric, deoarece i se înfățișează El sufletului mai luminos decât soarele. Nu spun eu că se vede soarele, ci numai o lumină care, fără a fi lumină, luminează judecata, pentru ca să bucure sufletul de un atât de mare bine, care aduce după sine un altul și un altul.

Deci m-a întrebat confesorul: cine a zis că era Iisus Hristos ? El, chiar

82. *Ibidem*, p. 164

El, de multe ori, am răspuns eu, dar **mai** înainte chiar ca să mi-o spună mi s-a întipărit în minte că era El, iar înainte de asta, mi-o spunea, dar nu-L puteam vedea; (...) fără să se vadă, se întipărește atât de clar, încât nu pare să mai fie o umbră de neîncredere că dorește Domnul să rămână această viziune în minte atât de bine conturată, că nu poate exista îndoială...”⁸³

„Întorcându-mă, acum, la acest mod de a înțelege, ceea ce mi se pare e că vrea Domnul ca, pe orice cale, să fie înștiințat sufletul asupra a ceva din cele ce se petrec în Cer și mi se pare mie, de asemenea, că, așa cum acolo se poate înțelege fără a se spune nici o vorbă (ceea ce eu nu am știut niciodată cu siguranță, până ce nu mi-a arătat-o Domnul, din mare bunătatea Lui, în timpul unui ekstaz), că se înțeleg Domnul și cu sufletul prin numai dorința Lui de a se întâmpla astfel, fără altceva, pentru a se pricepe iubirea pe care și-o poartă unul altuia acești doi prieteni. E la fel ca atunci când două persoane se iubesc mult și se înțeleg atât de bine, încât o pot face schimbând doar o privire, fără să mai fie nevoie de altceva.”⁸⁴

Domnul, prin viziunea intelectuală, dăruiește sufletului cunoașterea multor taine, fără nici un efort din partea primitorului, căci mintea se odihnește, iar Duhul Sfânt lucrează în ea ce dorește, ceea ce aprinde și mai tare flacăra iubirii față de El: „Că așează Domnul ceea ce vrea, ca să înțeleagă sufletul, în cel mai ascuns ascunziș al lui și acolo îi arată totul fără a se folosi de imagine și fără de cuvinte, ci prin această viziune de care am vorbit. Și să se ia seama bine la acest mod de a proceda al lui Dumnezeu, prin care face El să înțeleagă sufletul voia Sa, precum și atât de mari adevăruri și taine”; „eu spun că nici nu lucrăm, nici nu facem nimic; totul pare lucrarea Domnului. E ca și cum unul care în viața lui n-a făcut nimic ca să știe citi și, cu atât mai puțin, a studiat, s-ar trezi tobă de carte, fără să știe cum, nici cine l-a făcut să fie așa, pentru că el nici măcar buchiile n-a reușit să le învețe. Această ultimă comparație îmi pare că se referă cel mai bine la darul ceresc, deoarece se vede sufletul dintr-o dată atât de știutor al tainei Sfintei Treimi

83. *Ibidem*, pp. 165-166

84. *Ibidem*, p. 167

și al altor bucurii foarte înalte, încât nu se află teolog pe lume cu care să nu îndrăznească să discute despre adevărul acestor măreții. Rămâne sufletul atât de înspăimântat, că e destulă fie și numai o singură binecuvântare dintre acestea pentru a-l schimba de tot și a-l face să nu mai poată iubi pe nimeni, în afară de Acela care, fără nici o strădanie din partea sa, îl face să fie în stare de lucruri atât de mari și îi împărtășește taine și se poartă cu el cu atâta prietenie și iubire, încât nu există cuvinte pe lume care să le poată descrie.”⁸⁵

Tereza, cu aceeași precizie ca și în cazul cuvintelor pe care le auzea de la Domnul, exclude confuzia dintre această viziune și simțirea prezenței lui Hristos din timpul rugăciunii de liniște sau de unire, prin evidențierea deosebirii că Domnul lucrează în prima numai prin harul Său, în timp ce în a doua situație e prezent și cu Natura Sa umană: „nu e ca o prezență a lui Dumnezeu, care se simte de multe ori, mai ales în cazul celor care țin rugăciunea de liniște sau de unire, în care pare că, dorind noi să începem a ține rugăciunea, avem cu cine vorbi, părăndu-ni-se că înțelegem că suntem auziți, prin intermediul unor efecte sau senzații spirituale pe care le avem, de mare iubire și credință, sau prin alte lucruri, cu multă bunăvoință și blândețe. Această mare vrednicie de care vorbesc e de la Dumnezeu și să o țină la mare preț și cinste acela căruia i-a dăruit-o Domnul, deoarece e o rugăciune foarte înaltă, dar nu e viziune pentru că se înțelege că se află acolo Dumnezeu prin urmările care, așa cum zic, rămân în suflet după aceea, căci astfel dorește, în cazul acesta, Domnul să se facă simțit; se vede clar aici că e Iisus Hristos, Fiul Fecioarei Maria. În schimb, în cealaltă rugăciune de care vorbesc se reprezintă unele influențe ale Divinității; în cazul acesta, împreună cu Divinitatea și influențele ei, se vede că ne însoțește și vrea să ne facă daruri și Preasfânta Natură Umană.”⁸⁶

Apoi, arată că diavolul nu poate provoca o astfel de viziune, deoarece facultățile sufletești sunt retrase în ele însele: „e un lucru atât de spiritual acest limbaj și această viziune, că nu apare nici un fel de agitare a facultăților

85. *Ibidem*, pp. 166-177

86. *Ibidem*, p. 167

sau a simțurilor, după părerea mea, prin care Diavolul să poată dobândi ceva. Aceasta se întâmplă uneori și pentru puțină vreme, că, alteori, îmi pare mie că nu sunt suspendate facultățile nici abandonate simțurile, ci sunt mult răsfrânte și concentrate în sine, că nu se întâmplă asta în contemplare mereu, ci, mai degrabă, de foarte puține ori... și-mi pare că aici se poate Diavolul cel mai puțin amesteca, din aceste motive. Dacă cumva nu sunt ele bune, trebuie că m-am înșelat.”⁸⁷

V.2.2. Viziunea imaginară

Viziunea imaginară este inferioară celei intelectuale din motivele pe care le vom vedea mai târziu și îi este specific faptul că percepția se face prin ochii sufletului și că se întipărește cel mai puternic în memorie.

V.2.2.1 Lumina necreată

Tereza, în viziunile imaginare, distinge două elemente: chipul persoanei sfinte și aureola ei sau lumina divină care o înconjoară. Ea descrie această lumină dumnezeiască prin contrast cu lumina solară, afirmând că prima nu obosește, ci desfată privirea, deși este cu mult mai strălucitoare decât a doua; lumina necreată aduce așa de mult bine sufletului, încât o percepe ca lumină naturală, în timp ce lumina creată, solară nu este compatibilă cu sufletul și îi pare artificială, ceea ce ne duce la concluzia că Sfânta Tereza a experiat lucrarea harului dumnezeiesc: „Nu e totul atât strălucire sau orbire, cât e o lumină albă și dulce, iar strălucirea e difuză; ea dă o extrem de mare desfătare privirii și nu o obosește, după cum n-o face nici claritatea cu care se vede o frumusețe atât de cerească. Lumina aceasta e foarte diferită de cea de pe pământ, încât pare atât de puțin luminoasă claritatea soarelui pe care o vedem în comparație cu acea claritate și lumină ce ni se înfățișează dinaintea ochilor, că n-am mai dori să-i deschidem după aceea. E ca și cum ai vedea o apă foarte limpede ce curge pe deasupra cristalului și în care se reflectă

87. *Ibidem*, p. 166

soarele și ai pune-o față-n față cu una învolburată și întunecată ce curge pe sub pământ. Nu pentru că reflectă soarele, că nici lumina nu e ca aceea solară ; pare, în sfârșit, lumină naturală care vine de la Domnul, iar cealaltă, lumină artificială”⁸⁸

Nu putem fi îndoielnici în privința originii divine a acestei lumini, deoarece nu stă în puterea voinței să o refuze: „Și e această lumină una care nu cunoaște noaptea și pe care nimic nu o poate tulbura... Și o pune Domnul dinainte atât de iute, că n-ar fi timp să-ți deschizi ochii, dacă ar fi nevoie să-i deschizi; dar nu are importanță dacă sunt deschiși sau nu, pentru că, atunci când Domnul vrea, chiar de nu dorim noi, tot vedem. Nu există nici o distragere care să fie de ajuns, nici strădanii și nici grijă care să ne poată împiedica s-o vedem. Iar asta o știu din experiența mea...”⁸⁹

V.2.2.2 Domnul Hristos în viziunea imaginară

Tereza afirmă că Domnul i S-a revelat treptat, arătându-i mai întâi sfintele Sale mâini, apoi Chipul „după câteva zile” și, încet-încet, tot trupul. Aceasta arată grija Domnului față de creația Sa prin faptul că nu Se impune naturii umane forțând-o să Îl cunoască, ci o pregătește cu multă răbdare, în conlucrare cu energiile create care, cu toate acestea, se văd suprasolicitate: „Aflându-mă eu odată în rugăciune, a dorit Domnul să-mi arate mâinile Sale, dintr-o dată, și erau atât de frumoase, că nici nu știam cum de mă puteam uita la ele. Am simțit în clipa aceea o teamă foarte mare, așa cum mi se întâmpla totdeauna când se ivea o nouă binecuvântare supranaturală pe care mi-o făcea Domnul. După câteva zile am văzut și chipul acela ceresc care-mi pare că m-a absorbit, pe dată, cu totul. Nu puteam eu pricepe de ce mi se arăta Domnul puțin câte puțin, dat fiind că după aceea aveam să-L văd pe de-a-ntregul, dar apoi am priceput că făcea Domnul astfel după slăbiciunea firii mele. Fie binecuvântat în veci, pentru că atâta slavă adunată și atât de aproape de mine, știa El că un suflet atât de căzut în pierzanie și plin de

88. *Ibidem*, p. 171

89. *Ibidem*, p. 176

păcate nu ar fi putut-o îndura dintr-o dată !”; „îi va părea, poate, Grației Voastre că nu era nevoie de mare efortare pentru a vedea niște mâini și un chip atât de frumoase. Dar sunt atât de frumoase corpurile aureolate și atât de inundate de mărire, că slava pe care o aduce cu sine vederea unui lucru atât de frumos și de supranatural te face să-ți pierzi mințile...”⁹⁰ „într-o zi de Sfântul Pavel, în timpul Mesei, mi-a apărut în fața ochilor întreagă această Sfântă Natură Umană, ca în înviere, plină de o atât de mare frumusețe și maiestate și mi s-a făcut așa de rău, că nu aș putea vorbi despre ce-am văzut fără să mă simt desfăcându-mă în bucăți.”

Tereza este înmărmurită de frumusețea de nedescris a corpurilor cerești aureolate, mai ales de aceea a Mântuitorului, care i se descoperă, fiind ea încă pe pământ, în mod parțial și se gândește la bucuria pe care o va trăi deplin în cer: „Spun numai că, atunci când privirea ni se desfată în Cer cu marea frumusețe a corpurilor aureolate, e foarte înare slava, mai ales când ni se face favoarea să vedem Natura Umană a Domnului nostru Iisus Hristos, cu toate că ni se înfățișează El după puterile noastre și după cât poate îndura mizeria noastră; dacă toate astea ni se înfățișează aici, mă întreb eu ce va fi oare acolo unde pe deplin ne putem bucura de un atât de mare bine.”

Sfânta, cu smerenie, recunoaște că nu poate explica modul în care se produc astfel de viziuni pentru că Domnul nu i-a spus lucrul acesta și pentru că, deși teologii i-au explicat, tot nu a înțeles: „nu zic că voi spune în ce fel poate ajunge această lumină atât de puternică la simțul interior, iar în judecată o imagine atât de clară, încât pare că, într-adevăr, se află acolo, că asta-i treaba celor învățați. Nu a voit Domnul să-mi arate cum, iar eu sunt atât de ignorantă și am o înțelegere atât de greoaie că, deși mulți mi-au spus cum, eu niciodată n-am izbutit să pricep” – remarcăm hotărârea ei de a vorbi numai din experiență („deci, voi spune despre ceea ce știu din experiență”⁹¹).

De aceea, Tereza Îl va descrie pe Domnul Hristos așa cum i S-a arătat în viziunile imaginare („Ceea ce aș dori eu acum să spun e despre cum se arată

90. *Ibidem*, pp. 172-173

91. *Ibidem*, p. 175

Domnul în aceste viziuni”⁹²), din care observăm că Mântuitorul i Se descoperă în interior, ca prezent în inima ei.

El i Se revelează numai în slava Învierii, mai ales după Împărtășire, uneori ca un chip viu care nu este identic cu cel iconografic, dar pe Care sufletul Îl recunoaște și Îl primește cu iubire ca pe un Stăpân absolut, unindu-se cu El: „Îmi părea mie, în unele lucruri, că era imagine ceea ce vedeam, dar în multe altele nu, însă credeam că e Hristos, judecând după limpezimea cu care mi se arăta. Uneori, îmi apărea El atât de confuz, că-mi părea imagine, dar nu aidoma picturilor pământești, în care e zugrăvit... că există o diferență clară între modelul viu și imaginea sa pictată” ; „Și dă El a înțelege că e Om și Dumnezeu, nu așa cum era în mormânt, ci așa cum era când a ieșit din el, după ce a înviat. Și se înfățișează El, uneori, cu o atât de mare maiestate, că nimeni nu s-ar putea îndoi de faptul că e Însuși Hristos cel pe care-l vede, mai ales după împărtășanie, când știm că e acolo unde-L vedem, că astfel ne-o spune credința. Și pare El atât de stăpân asupra locului unde e găzduit, încât pare că sufletul ce nu-și mai aparține sieși se vede cu totul contopit cu Iisus. Doamne, Hristoase al meu, cine ar putea vorbi vreodată despre măreția cu care ni Te arăți ?! Și cum înțelege sufletul că ești Stăpân al întregii lumi și al cerurilor, precum și al altor mii de lumi și ceruri fără număr și că el, după măreția cu care i Te arăți, nu e nimic, pentru că Tu ești Stăpânul său!”⁹³

Viziunea imaginară revelează atotputernicia și măreția naturii umane îndumnezeite a Mântuitorului, care este izvor de putere, de transfigurare și de iubire pentru orice om care crede în El și motiv de teamă pentru diavoli și pentru oamenii răi, la Judecata de Apoi, dar și prilej de dobândire a adevăratei umilințe, a căinței și a iubirii față de Domnul: „Aici e adevărata umilință ce rămâne în suflet, văzându-și el propria mizerie și nimicnicie pe care nu le poate ignora; aici, adevărata căință pentru păcatele sale, așa de mari încât, chiar de vede sufletul că Domnul îl iubește, nu știe unde să se ascundă de rușine și parcă se desface în bucăți... Rămâne sufletul schimbat

92. *Ibidem*, p. 174

93. *Ibidem*, p. 175

întru totul, absorbit pe de-a-ntregul și îi pare că începe din nou să simtă o iubire vie de Dumnezeu”.⁹⁴

V.2.3. Viziuni false

V.2.3.1. Imaginația

Observăm și aici efortul Terezei de a oferi cititorilor „semnele” – criteriile – unei viziuni adevărate, dumnezeiești, și pe cele ale viziunii demonice, întrucât le-a cunoscut pe ambele. Cel mai important element al viziunii este lumina, „aureola” care diferă ca intensitate în cazul celor două viziuni.

Ea exclude din capul locului ipoteza că viziunea imaginară ar putea fi rezultatul propriei imaginații: „dacă mi-aș fi petrecut mulți ani încercând să-mi închipui ceva atât de frumos și tot nu aș fi știut sau putut s-o fac, deoarece depășește cu mult ceea ce s-ar putea închipui, că totul e numai o strălucire albă.” Să continuăm cu argumentele care fac imposibilă această ipoteză:

- frumusețea și strălucirea Domnului depășesc capacitatea imaginației umane: „dacă luăm în seamă numai frumusețea și strălucirea unei singure mâini a Domnului, și e cu mult deasupra întregii noastre închipuiri”⁹⁵;

- frumusețea strălucitoare a Domnului nu poate fi imaginată, deoarece nu există anterior în memorie: „e această frumusețe strălucitoare ceva de care nu ne putem aminti, pentru că n-am mai văzut-o niciodată și de aceea nici nu ne-o putem închipui, deoarece e cu mult mai înaltă decât orice altceva și de neînțeles, așa cum am zis, pentru judecata noastră; astfel că e cu neputință să ne-o imaginăm”;

Un argument este de ordin gnoseologic: Tereza nu a reușit să cunoască mai mult decât i-a dăruit Domnul, deși a intenționat aceasta: „doream să înțeleg, mai mult decât se putea înțelege, care era culoarea ochilor Săi sau cât de mare era la stat, pentru ca să pot s-o spun și altora; dar niciodată nu am

94. *Ibidem*, pp. 175-176

95. *Ibidem*, p. 177

meritat să văd asta, iar faptul că am încercat nu mi-a slujit la nimic; mai degrabă am reușit să nu-L mai văd deloc.”⁹⁶ Ea ajunge la concluzia că „vrea Domnul să vedem foarte limpede că acest lucru nu e în puterea noastră, ci într-a Lui, deoarece vom fi mult mai puțin trufași, de ne va face El să fim mai înainte umili și temători...”⁹⁷

Sfânta Tereza, cu tenacitatea unui logician, duce mai departe demonstrația pentru a convinge că o viziune falsă, produsă de minte, nu poate înșela decât pe cel care, după cum spune ea deseori, „vrea să se lase înșelat”. Ea folosește analogii inspirate de Dumnezeu („mă foloseam de comparații, așa cum puteam și cum mă învăța Domnul”⁹⁸) pentru a arăta diferența dintre efectele celor două viziuni.

Așadar, chiar dacă, prin absurd, imaginația ne-ar aduce înaintea chipul Mântuitorului, nu putem crede că e vorba de o viziune pentru că „n-ar putea avea efectele adevăratei viziuni, nici măcar unul singur, deoarece ar fi aidoma cuiva care ar vrea să doarmă dar s-ar preface numai, pentru că nu i-a venit încă somnul. Acela, simțind nevoia sau durându-l capul, dorește să adoarmă și atât de tare, încât, în urma efortărilor pe care le face, pare că reușește întrucâtva; dar, dacă nu va fi vorba de somn adevărat, nu va avea nici un folos de pe urma lui, că nici nu se va simți odihnit, nici întremat după aceea, ci mai degrabă va simți că-l ia cu leșin. Așa se va întâmpla, în parte, și în cazul sufletului care va simți că-l ia cu amețeli, nefiind el deloc întremat și puternic ci, mai degrabă, obosit și dezgustat. Dacă, în schimb, e de la Domnul ceea ce vede, rămâne în urmă sufletul cu o mare dobândă, că până și trupul se simte întremat și plin de sănătate.”⁹⁹

Totuși, ea admite că, în timp îndelungat, cineva ar fi în stare să creeze o imagine mentală a lui Hristos și să o contemple oricând ar dori, considerând că are o viziune. Singura salvare din această capcană este renunțarea la

96. *Ibidem*, pp. 180-181

97. *Ibidem*, p. 181

98. *Ibidem*, p. 177

99. *Ibidem*, p. 177

inițiativa proprie de a-L vedea pe Hristos: „Se poate închipui, bineînțeles, cu imaginația un spațiu și formele ce se află în interiorul lui și acea culoare albă și toate pot fi perfecționate, încetul cu încetul, ajungând să rămână în minte acea imagine. Iar pe aceasta cine o va îndepărta, de vreme ce am putut-o plăsmui cu ajutorul judecății noastre ? Nu există nici un remediu în această privință, ci numai faptul că trebuie să privim imaginea când vrea Domnul să ne-o arate și cum vrea și ce vrea. Și n-o putem nici îndepărta, nici aduce în fața noastră, oricât am vrea de mult și nici s-o vedem atunci când dorim ori s-o îndepărtăm atunci când ne-am săturat de ea; că, de-am vrea să facem măcar ceva din toate astea, pe dată se va ascunde Hristos privirii noastre.”¹⁰⁰

V.2.3.2. Înșelarea demonică

Dar cum se deosebește o viziune imaginară adevărată de una de la diavolul? Tereza ne spune că în cazul viziunii intelectuale și a celei imaginare nu trebuie să ne temem de el, fiindcă în prima nu se poate amesteca deloc, în timp ce, în cea de a doua, chiar dacă poate interveni, totuși e demascată foarte ușor, datorită incapacității de a imita lumina dumnezeiască: „Că poate el lua forma cărnii Sale, dar nu poate, în schimb, să-I imite și aureola slavei” și datorită efectelor negative pe care le simte sufletul; pe de altă parte, sufletul rămâne atât de întărit după viziunea imaginară, încât diavolul nu mai are putere asupra lui, motiv pentru care „viziunea aceasta e de mare preț și neprimejdioasă.”

Puterea cea mai mare o are diavolul în viziunea corporală: „Spun cei care o știu mai bine ca mine că viziunea despre care am vorbit mai înainte e mai perfectă decât aceasta și mult mai perfectă decât cele care se văd cu ochii trupului. Aceasta se spune că e cea mai puțin înaltă, deoarece aici poate interveni Diavolul cu cele mai multe amăgiri”.

Cea mai sigură cale de a ne feri de amăgiri este aceea a „umilinței și a simplității”¹⁰¹, mai ales dacă lipsește experiența: „Iar acela care a avut măcar

100. *Ibidem*, p. 180

101. *Ibidem*, p. 176

o dată o adevărată viziune a lui Dumnezeu, își va da seama de diferență aproape imediat... unde e experiență, după părerea mea, nu va putea Diavolul face nici o pagubă.”¹⁰²

Diavolul a încercat de câteva ori să o înșele, arătându-i-se ca Hristos: „îmi pare că, de trei sau patru ori, a încercat el să mi se înfățișeze luând chipul Domnului”. Experiența îi dă posibilitatea de a enumera efectele prin care sufletul e prevenit de prezența vrăjmașului („prin efectele pe care le are asupra sufletului, se cunoaște că Diavolul nu are aici putere”¹⁰³):

a) „acesta rezistă, se revoltă, simțind o mare agitație și neliniște, atât de mari toate, că-și pierde cucernicia și desfătarea de dinainte și nu se poate ruga mai departe”;

b) „chiar dacă totul începe cu cinste și desfătare, sufletul o va arunca departe de sine. Și, atunci când e de la Diavol, desfătarea e diferită de cea provocată de Dumnezeu și nu pare a fi vorba în nici un fel de iubire pură și neprihănită, iar sufletul își dă seama imediat de cine e vorba”¹⁰⁴

V.3. Transverberația

În „Cartea vieții mele”, Tereza menționează mai multe viziuni imaginare în care i se revelează:

- Tronul ceresc și îngerii¹⁰⁵;
- Maica Domnului și Sfinții¹⁰⁶;
- starea sufletelor după moarte¹⁰⁷;
- iadul și Raiul¹⁰⁸;

102. *Ibidem*, p. 177

103. *Ibidem*, p. 177

104. *Ibidem*, p. 177

105. *Ibidem*, p. 200

106. *Ibidem*, pp. 221-222

107. *Ibidem*, pp. 266-268

108. *Ibidem*, pp. 206-210

- puterile demonice: îi apare diavolul în toată urâtenia lui¹⁰⁹; (196-199)
- lupta dintre îngeri și diavoli.¹¹⁰

Cea mai controversată și, în același timp, cea mai cunoscută dintre viziunile sale este aceea în care i se arată un înger care îi rănește inima cu o sulită de foc, experiență numită, în teologia apuseană, transverberație.

Transverberația este un dar mistic din partea lui Dumnezeu care constă în străpungerea inimii sfântului cu o „săgeată a iubirii” de către un înger. Sfântul Ioan al Crucii o descrie astfel: „se va întâmpla ca, în timp ce sufletul este aprins de dragostea revărsată de Dumnezeu asupra lui, să simtă că un serafim îl atacă cu o săgeată sau o sulită de aprinsă de iubire. Și serafimul străpunge și arde în același timp acest suflet, care, ca un cărbune înroșit sau, mai bine, ca o flacăra, era deja aprins. Sufletul este transformat într-un imens foc al Iubirii. Puține persoane au atins aceste înălțimi.”¹¹¹

Această experiență ekstatică a devenit emblematică pentru trăirile mistice ale Sfintei Tereza de Avila, dar nu pentru că i-ar fi dat ea o valoare absolută față de celelalte ekstaze mistice – să nu uităm că viziunea în discuție este de natură imaginară, deci inferioară celei intelectuale – ci pentru că a fost imortalizată în ansamblul sculptural numit „Ekstazul Sfintei Tereza de Avila”, poate cea mai faimoasă capodoperă a geniului artei baroce, Gian Lorenzo Bernini, care constituie piesa centrală a Capelei Cornaro din Catedrala Santa Maria Della Vittoria din Roma.

Criticile aduse până în prezent misticii Terezei, care au ca punct central ideea că ekstazul nu ar fi altceva decât o manifestare corporală și psihică a unui erotism exacerbat sau, altfel spus, că ea experimenta nu altceva decât un orgasm cvasi-mistic sunt foarte serioase și alimentează permanent scepticismul psihologilor față de trăirile mistice, în general, și pe cele ale teologilor ortodocși față de spiritualitatea romano-catolică, în special. Opera

109. *Ibidem*, pp. 196-199

110. *Ibidem*, p. 200

111. www.maryschild.blogspot.com/2005/08/feast-of-transverberation-of-st-teresa.html - 23k

lui Bernini (finalizată în 1646) are o importanță foarte mare pentru ceea ce dorim să demonstrăm – că imputările aduse Terezei sunt lipsite de suport real și nedrepte – deoarece e destul de probabil ca mai degrabă sculptura să fie baza argumentelor criticilor, înflăcărându-le imaginația, decât scrierile Terezei. Cu aceasta nu insinuăm că Bernini nu ar fi avut intenții curate, ci propunem ipoteza că o cultură obsedată de erotism, precum cea contemporană, trece totul prin acest filtru pătimaș. O dovadă în plus este filmul despre viața Terezei de Avila care se turnează anul acesta în Spania.

Dacă acuzațiile se dovedesc a fi false, atunci psihologia și psihanaliza trebuie să-și recunoască perspectiva reduționistă asupra vieții interioare a omului, în timp ce teologia ortodoxă poate recupera cel puțin o atitudine respectuoasă față de mistica romano-catolică.

Este de la sine înțeles că și sursa de inspirație a lui Bernini, care se află în „Cartea vieții”, este supusă unei analize critice, însă prima impresie formată de opera lui Bernini este așa de puternică și imaginația cititorilor, într-atât de împătimită, încât deformează însuși mesajul Terezei, descoperind chiar amănunte picante care confirmă cele reproșate.

Din aceste motive, este necesar să oferim o traducere proprie, cât mai fidelă, a fragmentului cu pricina din capitolul al XXIX-lea al „Cărții vieții” pe care să o comparăm cu versiunile românești:

a) „A vrut Dumnezeu să văd aici de câteva ori această viziune: vedeam un înger în partea stângă, în formă corporală, ceea ce nu obișnuiesc să văd decât printr-o minune; chiar dacă de multe ori îmi apăreau îngeri, fără să-i văd, ci ca pe viziunea trecută despre care am vorbit mai întâi. În această viziune a vrut Dumnezeu să îl văd astfel: nu era mare, ci mic, foarte frumos, chipul așa de luminos (aprinș) care părea ca al îngerilor de foarte sus, care par că toți ard. Trebuie să fie cei care se numesc heruvimi, pentru că numele nu mi le spun; mai bine zis, văd că în cer există atâta diferență între unii îngeri și alții, că nu aș ști să spun. Vedeam în mâinile lui o sulită lungă de aur, și la capătul fierului mi se părea că avea un pic de foc. Mi se părea că îl înfigea în inima uneori și că ajungea până în măruntaie. Când îl scotea, mi se părea că le lua cu el (măruntaiele) și mă lasă toată „arsă” cu dragostea de

Dumnezeu. Era așa de mare durerea, că mă făcea să scot acele vaiete și așa de mare suavitățile pe care mi-o lasă această durere foarte mare, că dorința de ea nu dispărea, nici ceva să mulțumească sufletul, în afară de Dumnezeu. Nu este durere corporală, ci spirituală, chiar dacă participă și corpul cu ceva, și chiar destul. Este o dragoste așa de suavă între suflet și Dumnezeu, încât îl rog, în bunătatea Lui, să îi dea să guste aceasta celui care crede că mint.”¹¹²

b) „A vrut Domnul să mi se arate uneori un înger în față, către stânga, sub formă de imagine corporală, ceea ce nu eram capabilă să văd, dacă nu o îngăduia El. Cu toate că, de multe ori, îmi apăreau îngeri, nu-i puteam vedea, apărând ei ca în viziunea despre care am vorbit întâia oară. Însă, în această viziune, voia Domnului a fost să văd îngerul sub formă de imagine corporală. Nu era mare, ci, mai degrabă mic, foarte frumos, cu chipul aprins, roșu ca para focului, că părea el a fi dintre îngerii cei mai apropiați Domnului, care sunt cu totul în flăcări. Trebuie să fi fost un heruvim sau, cel puțin, așa cred, că niciodată nimeni nu mi-a spus prea multe despre îngeri;

112. „Quiso el Señor que viese aquí algunas veces esta visión: veía un ángel cabe mí hacia el lado izquierdo, en forma corporal, lo que no suelo ver sino por maravilla; aunque muchas veces se me representan ángeles, es sin verlos, sino como la visión pasada que dije primero. En esta visión quiso el Señor le viese así: no era grande, sino pequeño, hermoso mucho, el rostro tan encendido que parecía de los ángeles muy subidos que parecen todos se abrasan. Deben ser los que llaman querubines, que los nombres no me los dicen; mas bien veo que en el cielo hay tanta diferencia de unos ángeles a otros y de otros a otros, que no lo sabría decir. Veíale en las manos un dardo de oro largo, y al fin del hierro me parecía tener un poco de fuego. Este me parecía meter por el corazón algunas veces y que me llegaba a las entrañas. Al sacarle, me parecía las llevaba consigo, y me dejaba toda abrasada en amor grande de Dios. Era tan grande el dolor, que me hacía dar aquellos quejidos, y tan excesiva la suavidad que me pone este grandísimo dolor, que no hay desear que se quite, ni se contenta el alma con menos que Dios. No es dolor corporal sino espiritual, aunque no deja de participar el cuerpo algo, y aun harto. Es un requiebro tan suave que pasa entre el alma y Dios, que suplico yo a su bondad lo dé a gustar a quien pensare que miento.” (Santa Teresa, Obras completas, Libro de la vida, 29, 13)

dar, poate că nici cei care trebuiau să-mi spună, n-o știau prea bine, deoarece în Cer se află mai multe feluri, foarte diferiți unul de altul. Și avea el, îngerul acesta, o sulită lungă, aurită, în vârful căreia, mi se pare, strălucea o flacăra. Iar îngerul pare că mă străpungea cu ea prin inimă, ajungând să-mi sfredească măruntaiele; când o scotea afară, simțeam ca și cum mi le-ar fi smuls de tot, lăsându-mă în întregime aprinsă, din cauza focului din vârful sulitei, de iubirea cea mare de Dumnezeu. Era atât de mare durerea, că mă făcea să gem și, în același timp, era atât de dulce, că nu aveam nici o dorință să scap de ea ci, dimpotrivă, doream s-o simt mereu întru Domnul. Această durere nu e una trupească, corporală, ci spirituală, dar, chiar dacă trupul n-ar trebui s-o simtă, o simte destul și el. E ca o dezmiardare între suflet și Dumnezeu și mă rog eu Lui s-o dea, din mare bunătatea Lui, și acelaia care se gândește că spun minciuni.”¹¹³

c) „Eu am văzut un înger care ținea în mână o sulită lungă de aur cu vârf de fier pe care ardea o mică limbă de foc. Acest înger, din când în când, îmi înfigea sulita în inimă și în alte organe ale trupului meu. Iar când o trăgea înapoi, atunci mi se părea că mi se scoate afară tot lăuntru meu. Durerea din cauza acestor răni a fost atât de puternică încât eu gemeam, dar și desfătarea a fost atât de mare încât nu puteam să-mi doresc să înceteze vreodată această stare. Cu cât de adânc îmi intra în mine sulita, cu atât mai mult creștea durerea, dar și desfătarea devenea mai puternică, mai dulce.”¹¹⁴

Din confruntarea originalului cu traducerea citate, reies următoarele concluzii:

1) varianta românească b) respectă în mare măsură originalul, dar introduce câteva expresii: „durerea mă făcea să gem”; „această durere... trupul nu ar trebui să o simtă”, prin care traducătorul poate sugera altceva decât a intenționat autoarea;

2) versiunea românească c) este atât de diferită de textul original, încât

113. Idem, Cartea vieții, p. 185

114. Părintele Alexie Ksutasvili-Lensky, *Ascetica și mistica între Răsărit și Apus*, http://arhiva-ortodoxa.com/mirem/crez_orth/catolic_alexie.html

nu poate fi numită traducere, ci parafrizare malițioasă, cu intenția clară de a acuza de erotism mistică tereziană. Așadar, baza acuzațiilor aduse Terezei de unii teologi ortodocși este un text care nu-i aparține, ceea ce ne încredințează că Tereza nu este altceva decât victima nevinovată a unui război interconfesional, a aversiunii unora față de dialogul dintre Biserica Ortodoxă și cea Romano-catolică.

Să redăm și punctul de vedere al acuzatorilor ortodocși, publicat pe internet de Părintele Alexie Ksutasvili-Lensky,¹¹⁵ în articolul intitulat „Asctica și mistică între Răsărit și Apus”:

„Una din cele mai periculoase ispite care amenință în zilele noastre Biserica ortodoxă este puternica propagandă romano-catolică, desfășurată în țările ortodoxe din estul Europei. Toată politica Vaticanului, în a doua jumătate a secolului XX, este reprezentată de încercarea de a plasa printre ortodocși ideea de identitate între cele două confesiuni creștine, iar micile diferențe care totuși nu pot fi contestate ar fi doar produsul diferențelor cultural-naționale în care s-au dezvoltat popoare din diferite părți geografice și nu pun în pericol mântuirea credincioșilor de nici o confesiune.(...)”

O mare reușită a catolicilor pentru atingerea acestui scop este cunoscutul document de la Balamand (Liban), elaborat și semnat de către o comisie teologică mixtă, alcătuită din ortodocși și romano-catolici, în 1993, pe 23 iunie. Prin acest document, un grup de arhieri și teologi ortodocși au recunoscut romano-catolicismul, ca fiind Biserica adevărată a lui Hristos, biserica-soră, deținătoare a harului sfințitor și mântuitor în mod egal cu Biserica Ortodoxă.

Fără să adâncim toate subtilitățile disputelor teologice, să ne aruncăm privirile la asceții și misticii ortodocși și romano-catolici, pentru că ei sunt

115. Atașatul cultural al Ambasadei Georgiei la București, sosit în România, pe urmele Sfântului Antim Ivireanul, Părintele Alexie își va susține doctoratul, nu peste mult timp, la Facultatea de Teologie Ortodoxă din București. Actualmente este viețuitor în obștea Mănăstirii Antim și l-a avut ca povățuitor pe Părintele Sofian Boghiu (http://www.crestinortodox.ro/Camasa_lui_Hristos-24-165.html)

cei care în modul cel mai deplin și acut aplică în viața personală învățătura fiecărei confesiuni. Este de subliniat că învățătura dogmatică nu este o știință abstractă care n-are nimic de-a face cu viața de zi cu zi a fiecărui credincios, ci ea reprezintă tocmai acea busolă care arată și marchează drumul în Împărăția Cerurilor. Dar dacă această busolă de credință este defectă atunci orice călătorie de la început este predestinată eșecului.

Asceza în nici un caz nu trebuie să fie privită separat de învățătura de credință, pentru că toți Sfinții Părinți ai Bisericii Ortodoxe ne învață că fără conștiință dogmatică nici o nevoință nu poate avea succes. Mistica ortodoxă, călăuzindu-ne în lucrarea duhovnicească, învață că este foarte important ca omul să se priceapă să facă diferența între lucrarea Sfântului Duh asupra sufletului omenesc și lucrarea diavolească, când emoțiile și sentimentele trupești sunt considerate ca dobândirea harului divin. Unul dintre cele mai importante sfaturi este ca omul să nu-și provoace sieși stări de exaltare, să nu caute vedenii sau chiar minuni, să fugă de orice imaginație sau închipuiri în timpul rugăciunii, cum ar fi viziuni, înfățișări mentale despre Dumnezeu, îngeri sau sfinți.

În contradicție cu aceste învățături, mistica apuseană ne sugerează că, închipuindu-ne diferite scene biblice, trebuie să medităm la ele. Ignățiu de Loyola, întemeietorul ordinului iezuit, socotit la romano-catolici ca sfânt, în celebra lui operă *Exerciții spirituale*, scrisă în anul 1522, ne oferă un sistem întreg de diferite meditații. Una din ele sună astfel: Să ne închipuim uriașe limbi de foc și sufletele oamenilor care se chinuiesc acolo. Să auzim plânsete și strigăte ale păcătoșilor, care în același timp hulesc pe Iisus Hristos și pe sfinții Lui. Să simțim miros de fum, pucioasă și putregai. Să ne închipuim că noi înșine simțim arderea focului. Să ne amintim de suflete care se chinuiesc în iad și să mulțumim Domnului că nu ne-a lăsat să ne săvârșim viața aici. Acest exercițiu este recomandat cu o oră înaintea mesei de seară.

Această metodă de «rugăciune» exagerat de emoțională, de regulă, face ca în viața religioasă a omului să pătrundă și cugetele trupești, iar consecințele pot fi dintre cele mai nefaste. Despre astfel de metode de meditație, zice Părintele Alexie Ksutasvili-Lensky, ne lămurește un mare

mistic ortodox, Sfântul Simeon Noul Teolog, care le descrie așa: El (cel care meditează n.n.) ridică spre cer mâinile, ochii și gândurile și-și închipuie în mintea sa sfaturi dumnezeiești, harul ceresc, cetele îngerilor și ale sfinților, într-un cuvânt, adună în minte tot ce auzise din Sfânta Scriptură, privește la toate acestea în timpul rugăciunii și astfel își agită sufletul spre dorința de cele divine, spre dragoste, uneori chiar varsă lacrimi și plânge. Și astfel, încetul cu încetul, inima lui începe să se mândrească, el crede că tot ceea ce face este rodul harului Sfântului Duh care se pogoară spre mângâierea lui și se roagă lui Dumnezeu ca tot timpul vieții lui să-l învrednicească să lucreze astfel. Acesta este semnul înșelării diavolești.

Unele stări spirituale la sfinți romano-catolici sunt atât de senzoriale, că ne fac să ne îndoim serios de curăția lor. Iată un exemplu, afirmă monahul Alexie Ksutasvili, foarte caracteristic pentru Tereza de Avilla: adeseori Hristos îmi spune – „De acum Eu sunt al tău și tu a Mea”. Aceste mângâieri ale Dumnezeului meu mă fac să mă rușinez nespus. În ele simt și durere și desfătare, împreună. Aceasta este o rană prea dulce (...). Eu am văzut un înger care ținea în mână o sulită lungă de aur cu vârf de fier pe care ardea o mică limbă de foc. Acest înger, din când în când, îmi înfigea sulita în inimă și în alte organe ale trupului meu. Iar când o trăgea înapoi, atunci mi se părea că mi se scoate afară tot lăuntrul meu. Durerea din cauza acestor răni a fost atât de puternică încât eu gemeam, dar și desfătarea a fost atât de mare încât nu puteam să-mi doresc să înceteze vreodată această stare. Cu cât de adânc îmi intra în mine sulita, cu atât mai mult creștea durerea, dar și desfătarea devenea mai puternică, mai dulce.

Un teolog rus, D. Merejkovski, citat de călugărul Alexie Ksutasvili-Lensky, comentează astfel aceste stări spirituale ale Terezei: Dacă o femeie stricată cu o mare experiență în viață trupească în acel moment ar fi văzut-o pe Tereza, ea foarte bine ar fi înțeles-o ce simte, doar că s-ar fi mirat nevăzând pe lângă Tereza nici un bărbat.

Nici nu este de mirat că Tereza tot timpul avea probleme cu duhovniciei ei – Pentru duhovnici nu e cu putință să înțeleagă toate acestea – spunea adeseori ea. Aici, observă părintele Alexie, ar merita să menționăm că Papa

Paul VI a ridicat pe Tereza la unul din cele mai înalte ranguri de sfințenie cu titlul Doctorița Bisericii.

În metodele de asceză și rugăciune sus amintite, susține părintele Ksutasvili, se vede cel mai clar toată minciuna catolicismului. Rugăciunea ortodoxă totdeauna este așezată în partea de sus a inimii, în nici un caz mai jos. Prin multă experiență s-a dovedit că dacă rugăciunea se așează undeva în alt loc, aceasta de fiecare dată este rezultat al înșelării duhovnicești. Erotomania catolică se pare că este rezultatul așezării rugăciunii în partea de jos a inimii care din cauza apropierii de pântece provoacă stări de încălzire și ardere trupească.

Un teolog rus, Lev Karsavin, de asemenea citat de monahul Alexie Ksutasvili, care toată viața sa a studiat teologia apuseană din Evul Mediu, în lucrările sale nu poate să ocolească manifestările trupești care se petrec în timpul așa zisei iubiri mistice a catolicilor față de Dumnezeu; el arată că această iubire mistică de regulă este însoțită de exacerbarea simțirilor trupești. El trage concluzia că: catolicismul este o religie carnală, chiar foarte carnală și de aceea mistica apuseană introduce în relațiile cu Dumnezeu un simțământ cu totul trupesc, o înșelare spirituală profundă.

(...) Noi, ortodocșii, adeseori vorbim despre un teribil duh de mândrie care a contribuit la proclamarea dogmei infailibilității papale. Dar acest exemplu nu este de loc singular când mândria domnește în teologia și mistica apuseană. Noi putem vedea că tocmai asceții romano-catolici încep deodată să se simtă ca dumnezei întrupați, remarcă satisfăcut părintele Alexie Ksutasvili.

(...) Este ușor de observat că învățătura romano-catolică despre meritele supra-prisositoare face cu neputință existența adevăratei smerenii și iubirii de aproapele.

Învățătura romano-catolică despre mântuire – ca fiind exclusiv un fapt juridic – a pus adânci amprente și asupra ascezei. Asceții catolici, spre deosebire de ortodocși, nu caută ca prin pocăință și rugăciune neîncetată să transfigureze firea omului, ca prin participarea la energiile necreate ale lui Dumnezeu să ajungă la despătimire și îndumnezeire. Teologia dogmatică

apuseană prezintă mântuirea subiectivă a omului ca fiind o culegere a unor merite exclusiv prin fapte bune. Astfel, după opinia Părintelui Alexie Ksutasvili-Lensky, monahismul romano-catolic a ajuns să asume exclusiv ori activitatea de asistență socială ori, în cazul așa ziselor mănăstiri contemplative, se mărginește la împlinirea strictă a regulilor ordinului, ceea ce este văzut ca o garanție pentru mântuire.

Acest fel de activitate ascetică face ca un novice să înceapă să creadă că își dobândește niște merite deosebite, că este vrednic pentru mântuire, că a ajuns deja sfânt, ceea ce îi stopează orice sporire duhovnicească în smerenie și pocăință și îl aruncă în prăpastia mândriei ascunse și a părerii de sine. Despre acest fel de asceză, adaugă Părintele Ksutasvili, ne lămurește Sfântul Ignatie Briancianinov în cartea Despre Înșelare: Semnul de obște al stărilor duhovnicești este adâncă smerenie și smerita cugetare, unită cu gândul omului că este mai prejos decât toți (...) iar părerea stă în socotința că însușirile bune, dăruite de Dumnezeu, le are omul de la sine, și în născocirea pentru sine a unor însușiri bune care nu sunt de fapt.(...) Cei ținuți de părere sunt dedați în cea mai mare parte patimii dulceții, chiar dacă se fălesc cu cele mai înalte stări duhovnicești, nemaipomenite în adevărata nevoință ortodoxă; unii dintre ei se înfrânează de la înrobirea grosolană față de patima dulceții, dar asta numai pentru că în ei precumpănește păcatul păcatelor - trufia.

Toate cele spuse până acum, concluzionează Părintele Alexie Ksutasvili-Lensky, ne clarifică foarte bine că este cu neputință să existe vreo identitate bisericească acolo unde nu este identitate întru sfințenie și adevăr. Fără dreaptă credință nimeni nu poate să pretindă că este părtaș harului Sfântului Duh coborât la Cincizecime.

Mitropolitul Antonie Blum al Surajului (Patriarhia rusă), în scrisoarea adresată Sanctității Sale, Patriarhul Alexie II, spune următoarele: A sosit timpul când trebuie să conștientizăm că Roma dorește exclusiv să nimicească Ortodoxia. Toate întâlnirile teologice interconfesionale și «apropierile» reciproce semnate doar pe hârtii nu ne duc nicăieri. Pentru că dincolo de ele stă dorința fermă a Vaticanului să înghită Biserica Ortodoxă.

În loc de încheiere a acestui articol, să cităm cuvintele Sfintei Scripturi: „Copii, este ceasul de pe urmă, și precum ați auzit că vine antihrist, iar acum mulți antihriști s-au arătat; de aici cunoaștem noi că este ceasul de pe urmă. Dintre noi au ieșit, dar nu erau de-ai noștri, căci de-ar fi fost de-ai noștri, ar fi rămas cu noi; ci ca să se arate că nu sunt toți de-ai noștri, de aceea au ieșit. (I Ioan 2, 18-19)”¹¹⁶

Câteva observații rapide asupra conținutului articolului de mai sus, semnat de Părintele Alexie Ksutasvili-Lensky:

a) prima impresie: este o reacție împotriva prozelitismului romano-catolic, așadar are intențiile unei demonstrații apologetice;

b) lipsesc notele bibliografice;

c) are ca premisă ideea că există mari diferențele dogmatice între ortodocși și romano-catolici care fac imposibilă unirea celor două confesiuni creștine;

d) argumente:

- învățătura dogmatică este ghidul trăirii creștine;
- asceții și misticii ortodocși și romano-catolici sunt cei care, în modul cel mai deplin și acut, aplică în viața personală învățătura fiecărei confesiuni;
- experiențele asceților și mysticilor romano-catolici sunt mai mult senzuale decât spirituale (încă un exemplu de generalizare arbitrară);

e) concluzie: eșecul mysticii romano-catolice face evidente gravele erori dogmatice și absența Duhului Sfânt. Așadar, unirea celor două confesiuni nu se poate realiza.

f) Metoda demonstrației anunțată inițial – de la experiență, la dogmă – nu este respectată, deoarece se inversează perspectiva: de la dogmă, la experiență, ceea ce exclude dintru început posibilitatea unei experiențe duhovnicești adevărate în spațiul apusean.

Aceste constatări ne determină să ne îndoim de bunele intenții ale autorului articolului și de faptul că el cunoaște din sursă directă opera Sfintei Tereza, deoarece ea contrazice clar tezele acestuia. Ca urmare, monahul

116. http://arhiva-ortodoxa.com/mirem/crez_orth/catolic_alexie.html

Alexie Ksutasvili-Lensky, cu sprijinul teologilor ruși, introduce în demonstrație propriile prejudecăți, fapt dezamăgitor, deoarece ne-am fi așteptat ca un viitor Doctor al Facultății de Teologie din București să ofere o documentare serioasă și un punct de vedere echilibrat.

Transverberația Sfintei Tereza nu aduce în prim plan senzualitatea trupului, ci suferința și desfătarea spirituală: este vorba de rănirea inimii de către iubirea lui Dumnezeu. Mesagerul acestei iubiri este un heruvim, unul din acei îngeri care se află pe treapta cea mai înaltă a cunoașterii lui Dumnezeu.

Micul foc din vârful suliței simbolizează intensitatea iubirii, iar sulița însăși, lovitura mortală a iubirii – moartea față de păcat și față de tentațiile lumii; sufletul nu mai dorește altceva decât să îl iubească pe Dumnezeu.

Smulgerea organelor vitale semnifică pregătirea Terezei de a trăi numai pentru Dumnezeu. Durerea ei ne dă de înțeles că i-a fost comunicată o cunoaștere înaltă despre Dumnezeu, fapt pe care firea umană îl suportă cu greu. Desfătarea intensă provocată de această cunoaștere ne oferă o idee vagă a bucuriei inegalabile pe care o simte sufletul unit cu Dumnezeu.

Transverberația, dincolo de bănuielile unora, nu este un fenomen specific femeilor: Padre Pio (1887-1968), canonizat de Papa Ioan Paul al II-lea la 16 iunie 2002, a avut o experiență foarte asemănătoare cu a Terezei. În 5 august 1912, pe când asculta mărturisirea unui copil, a avut o viziune în care un înger i-a străpuns inima cu o sabie de foc. Durerea a fost așa de mare, încât Padre Pio a crezut că va muri.

El a simțit ca și cum organele interne i-ar fi fost rupte. A rămas în agonie până dimineața. De atunci înainte a simțit că a fost rănit mortal în profunzimile sufletului, iar rana a rămas deschisă și i-a provocat o agonie continuă.¹¹⁷

Considerăm, așadar, că transverberația Terezei de Avila nu are nimic impur, de natură erotică, fizică. Nu este altceva decât o viziune imaginară

117. Ph. D. Rosemary Ellen Guiley, *The Encyclopedia of Saints, Padre Pio, Blessed (1887-1968) Capuchin friar; stigmatist; miracleworker.*

prin care Dumnezeu îi descoperă forța transfiguratoare a iubirii Sale. Experiența transveberației nu poate fi considerată de teologii ortodocși ca o inovație apuseană și ne sprijinim concluzia pe afirmațiile Părintelui Dumitru Stăniloae în privința sobornicității anghelo-umane: „ca subiecte mult mai ferme prin spiritualitatea proprie, îngerii infuzează forță subiectelor umane pentru a imprima trupurilor lor o spiritualitate sesizabilă sensibil. Căci îngerii nu au numai misiunea de a îmbogăți cunoașterea de Dumnezeu a oamenilor, ci și de a le comunica un ajutor energetic de spiritualizare, ca prin acestea să poată cunoaște mai ușor pe Dumnezeu. (...) astfel se aprind aceste scânteieri care iradiază din îngeri, mai ales pentru cei care contemplă lucrurile cu o minte netulburată de patimi.”¹¹⁸ Tereza exprimă, cu alte cuvinte, același adevăr.

Este momentul ca ortodocșii și romano-catolicii să colaboreze pentru apărarea idealului comun de sfințire a omului, pentru ca societatea secularizată să nu-l calce în picioare cu sprijin creștin, din cauza suspiciunilor reciproce de misticism. Echilibrul ortodox trebuie să primeze și să ofere cel puțin o șansă misticiei romano-catolice care mărturisește, prin ridicarea Terezei la rangul de Doctor al Bisericii, deschiderea ei sinceră față de experiența duhovnicească autentică.

V.4. Rolul darurilor duhovnicești în viața spirituală

La finalul acestui capitol, putem afirma că Tereza de Avila propune o perspectivă originală asupra darurilor mistice. Contrar așteptărilor noastre, nu persoanele cele mai înaintate în credință sunt învrednicite să le primească, ci tocmai cele mai slabe în credință, cărora Domnul li Se arată pentru a le insufla curaj. Din acest motiv, nu bărbații, ci femeile au cel mai adesea parte de desfătări, bucurii și viziuni în rugăciune.

Totuși, nimeni nu trebuie să îndrăznească să-i ceară Domnului astfel de daruri și nici să-și facă din dobândirea lor scopul rugăciunii, pentru că, în

118. Pr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 304

aceste cazuri, ne motivează egoismul, nu dragostea față de Dumnezeu și ne aflăm în marea primejdie a înșelării.

În „Castelul interior”, Tereza aduce cinci argumente împotriva căutării favorurilor divine, care au la bază ideea că, spre deosebire de virtuți, acestea nu sunt necesare mântuirii: „să nu vă gândiți că meritați aceste vrednicii și desfătări de la Domnul și nici că trebuie să le aveți în viața voastră pământească. Îmi veți spune că astfel cum se vor putea ele atinge fără a se încerca acest lucru. La asta răspund că nu există un alt chip mai bun decât cel de care am vorbit (umilința) și că nu trebuie să încercăm a le dobândi din cauzele următoare: întâi, pentru că acest lucru e nevoie să-L iubim pe Domnul dezinteresat; în al doilea rând, pentru că e cam puțină umilință să gândim că pentru măruntele noastre slujbe avem a dobândi un lucru atât de mare; în al treilea rând, pentru că adevărata pregătire pentru acest lucru e dorința de a suferi și de a-L imita pe Domnul și nu dorința de desfătări, în ceea ce ne privește pe noi, cei ce L-am ofensat; în cel de-al patrulea, pentru că nu e obligat Dumnezeu să ni le dea, așa cum ne dă slava dacă-i urmăm poruncile Sale, că fără daruri suprafirești ne vom putea salva și știe El mai bine ca noi ceea ce ne convine mai bine și cine Îl iubește cu adevărat; și, astfel, e un lucru sigur, o știu, și cunosc persoane ce merg pe drumul iubirii așa cum trebuie, numai pentru a-și sluji Hristosul crucificat, persoane care nu numai că nu-I cer desfătări, că nici nu le doresc, ci Îl roagă să nu li le dea El în aceasta viață; în al cincilea, pentru că ne vom chinui zadarnic, că, așa cum nu poate fi adusă apa prin țevi ca aceea trecută, dacă izvorul nu dorește să o producă, puțin folosesc ostenele noastre. Vreau să spun că, oricât de mult ne vom chinui, ținând rugăciune și plângând, nu vine astă apă pe aici, ci se dă ea numai aceluia căruia vrea Domnul să i-o dea și când sufletul e mai deznădăjduit.”¹¹⁹

119. Tereza de Avila, *Castelul interior*, pp. 66-67

VI. PERSPECTIVA ORTODOXĂ ASUPRA EKSTAZULUI

VI.1. Dovă prejudecăți

În acest capitol intenționăm să prezentăm ideile majore ale Misticii Ortodoxe referitoare la ekstaz pentru a descoperi apropierea și deosebirile dintre mistica Terezei de Avila și experiența ortodoxă. Probabil că pare nepotrivită încercarea de a pune față în față tradiția răsăriteană a rugăciunii și o trăire personală precum cea a Terezei, însă lipsa de omogenitate sau individualismul Misticii Romano-catolice nu permite un studiu comparativ al celor două tradiții creștine, pe care, de altfel, nici măcar nu ni l-am propus.

Ca să fie și mai clar, nu căutăm să arătăm că, în ciuda diferențelor dogmatice, cele două confesiuni s-ar identifica în planul spiritualității, prin intermediul sfinților, ci, pe de o parte, să recuperăm, prin efortul sincer de a-l cunoaște pe celălalt, o atitudine de respect necesară relațiilor umane, în general și dialogului ecumenic, în special și, pe de altă parte, să atragem atenția asupra șansei Bisericii Romano-Catolice de a-și corecta inadvertențele dintre Teologie și Mistică, privind înapoi spre Tereza de Avila și spre Ortodoxie.

Data fiind opoziția dogmatică dintre Răsărit și Apus, intenționăm să ne ferim a o judeca pe Tereza în funcție de părerile preconceptuate în privința misticii romano-catolice; să nu uităm faptul că ea respinge unele învățături de credință care nu sunt conforme experienței sale duhovnicești (de exemplu, doctrina grației create ca legătură între Dumnezeu și om¹²⁰). Însă nu vom pierde niciodată din vedere adevărul că Răsăritul și Apusul au căi deosebite de sfințire, dar nici nu vom nega, din cauza aceasta, existența sfinților în spațiul occidental.

O primă diferență și, de asemenea, o prejudecată legată de ea: «experiența individuală, a marilor mistici ai Bisericii Ortodoxe ne rămâne

120. *Ibidem*, p. 83: Domnul se află în toate lucrurile prin prezență, potență și esență, nu doar prin grația creată Sale.

cel mai adesea necunoscută. În afara câtorva cazuri rare, literatura duhovnicească a Răsăritului creștin nu cunoaște deloc scrieri autobiografice privind viața lăuntrică, cum ar fi cele ale Sfintei Angela de Foligno, ale lui Henri Suso sau cum ar fi „Povestea unui suflet” a Sfintei Thereza din Lisieux. Calea unirii mistice este de obicei o taină a lui Dumnezeu și a sufletului care nu se dă pe față, decât duhovnicului sau câtorva ucenici. Ceea ce se arată în afară sunt doar roadele unirii: înțelepciunea, cunoașterea tainelor dumnezeiești exprimate într-o învățătură teologică sau morală, ori în sfaturi care sunt destinate să întărească pe frați. În ceea ce privește latura intimă și personală a experienței mistice, ea rămâne ascunsă tuturor privitorilor.»¹²¹

Prejudecata ortodocșilor că misticii autobiografi ar fi motivați de slava deșartă nu poate fi aplicată Terezei din cel puțin două motive principale: 1) la ea este vorba de ascultare față de confesorii care au obligat-o să-și descrie amănunțit viața interioară pentru a stabili dacă era posedată de diavol; 2) Tereza, pe lângă faptul că nu a semnat „Cartea vieții”, i-a cerut insistent confesorului ei să nu o facă publică, cu excepția părții în care își dezvăluie păcatele, dovadă incontestabilă de smerenie. Apoi, nu cumva această explozie de autobiografii mistice din Apus este strigătul disperat al unei cunoașteri existențiale a lui Dumnezeu în fața interdicției impuse de o teologie raționalistă, deistă, care o scotea în afara Bisericii, considerând-o imposibilă?

Întâmpinăm o a doua dificultate atunci când privim spre metodele de rugăciune aplicate în Răsărit și în Apus. Concret, trebuie să abordăm problema meditației (rugăciunii mentale): obligatorie și lăudată în Apus, este considerată periculoasă de către ortodocși.

Pentru început, vom expune sensul meditației din punctul de vedere al Terezei, dar nu fără a face o precizare necesară pentru a elimina din start unele confuzii (de exemplu, „rugăciunea mentală” nu înseamnă ceea ce înțeleg răsăritenii prin „rugăciunea mintală sau curată”, „când mintea face de la sine rugăciunea, cu totul fără cuvinte, ca o mișcare permanentă a ei”¹²²):

121. Vladimir Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, p. 47

122. Pr. Dumitru Stăniloae, *Ascetica și mistica Bisericii Ortodoxe*, p. 322

În scrierile sale, Tereza dovedește o cunoaștere profundă a vieții mistice, dar nu și a terminologiei adecvate, fapt pentru care prin termenii „meditație”, „rugăciune mentală” și „contemplație” ea numește una și aceeași treaptă a rugăciunii.

Astfel, meditația reprezintă primul stadiu al rugăciunii căruia trebuie să i se acorde zilnic câte două ore¹²³: „meditație sau contemplare numesc eu meditarea ce se face cu ajutorul înțelegerii în felul următor: începem noi să ne gândim la favorurile ce ni le-a făcut Domnul dăruindu-ni-L pe unicul Său Fiu și nu ne oprim aici, ci urmăm în a ne gândi la tainele întregii vieți slavoase a lui Iisus; sau: începem cu rugăciunea din grădină...; sau: alegem un episod al Patimilor, să zicem prinderea lui Iisus... gândindu-ne în amănunțime la ceea ce trebuie să ne gândim sau să simțim în ea... Astă rugăciune de meditație e deosebită și foarte meritorie.”¹²⁴

Meditarea nu este un exercițiu mental oarecare, întrucât are nu ca scop verificarea culturii creștine, ci realizarea corespondenței dintre minte și inimă, pentru a trezi dragostea față de Dumnezeu și pentru atașarea fermă de El prin voință: „când nu s-a aprins focul voinței și nici nu se simte prezența Domnului, e nevoie să o căutăm, că asta e ceea ce vrea El, așa cum a făcut Mireasa în Cântarea Cântărilor și să le întrebăm pe ființele cărora li s-a aprins... și să nu stăm ca proștii, pierzând vremea, așteptând doar să ni se dea ăst foc”¹²⁵; „poate, cel care începe, să se închipuie dinaintea Domnului și să se obișnuiască să îndrăgească mult sacra Lui Natură umană și să-L poarte mereu alături și să vorbească adeseori cu El și să-L roage pentru trebuințele sale și să I se plângă de chinurile sale, să se bucure cu El în bucuriile sale și să nu-L uite din cauza lor, fără să încerce rugăciuni complicate, ci folosind numai cuvinte potrivite cu dorințele și trebuințele sale...”¹²⁶; „să ne gândim și să înțelegem ce vorbim și cu cine și cine suntem noi cei care cutezăm să

123. Sfânta Tereza de Avila, *Drumul perfecțiunii*, p. 16

124. Idem, *Castelul interior*, p. 155

125. *Ibidem*, p. 154

126. Idem, *Cartea vieții mele*, pp. 72-73

vorbim cu un atât de mare Domn. Să ne gândim la asta și la alte lucruri asemănătoare, la puținul cu care L-am slujit și la multul pe care suntem obligați să-l facem pentru El, e rugăciunea mentală. „(Cartea 116), iar gândurile noastre cu folos e să fie îndreptate asupra Patimilor și vieții lui Iisus, că de aici ne-a venit și ne vine tot binele.”¹²⁷

Elementul central al meditației sau al rugăciunii mentale este familiarizarea credinciosului cu Hristos sau concentrarea atenției asupra Mântuitorului („în meditație totul fiind căutarea Domnului”¹²⁸), sau un efort de orientare a tuturor sentimentele umane nobile, prin cugetare, către El; nu e cazul să o bănuim de sentimentalism, deoarece ținta meditației este dobândirea iubirii și a virtuților, prin conlucrare cu Dumnezeu: „gândindu-ne și cercetând ceea ce Domnul a îndurat pentru noi, ni s-a umplut sufletul de milă, și e dulce această suferință, precum sunt și lacrimile ce se varsă din cauza ei; iar la gândul slavei pe care o așteptăm și a iubirii pe care ne-a purtat-o Dumnezeu, precum și la cel al învierii Lui, simțim o mare desfătare, ce nu e de tot nici spirituală, nici carnală, ci una virtuoasă, iar suferința foarte meritorie. Astfel sunt toate cele ce produc devoțiunea dobândită în parte prin judecată, chiar dacă e cu neputință de meritat sau de dobândit ea dacă nu o dă Domnul”; „poate sufletul în acest stadiu face multe pentru a se hotărî să înfăptuiască mult pentru Dumnezeu și să deștepte iubirea pentru El, precum și pentru ca să ajute virtuțile să crească. Căci asta e ceea ce putem. Iar cine ar dori să meargă mai departe și să ajungă să-și înalțe spiritul pentru a simți desfătări care nu i se dau încă, va pierde totul”.

Terezei îi este cunoscută și o altă metodă mai complexă de meditație, cu toate că, din smerenie, nu a practicat-o niciodată: „înălțarea cu gândul spre lucruri înalte despre Cer sau Dumnezeu, precum și spre mărețiile care se află acolo și spre marea Lui înțelepciune, deoarece, chiar dacă eu n-am făcut asta niciodată (că nu eram în stare, cum am zis, și că fiind atât de păcătoasă, chiar pentru a mă gândi la lucruri pământești, îmi dădea Domnul darul de a

127. *Ibidem*, p. 81

128. *Idem*, *Castelul...*, p. 153

înțelege acest adevăr, că nu era puțină îndrăzneală, ce să mai vorbim despre lucrurile cerești), altora le va fi de folos, îndeosebi dacă sunt oameni învățați; că e o adevărată comoară acest lucru, după câte-mi pare, dacă cei care-l fac au destulă umilință.”

Sfânta Tereza le recomandă începătorilor să-și amintească foarte des de Hristos, să fie permanent conștienți de prezența Lui, să și-L facă prieten, să-și determine sufletul să se întoarcă la Soțul său, pe care l-a părăsit de foarte mulți ani.¹²⁹

Așadar, în doctrina spirituală a Terezei de Avila, rugăciunea mentală sau meditația presupune un efort dublu: în primul rând, îndreptarea gândurilor exclusiv spre Hristos însoțită de conștientizarea iubirii Lui față de noi și, în al doilea rând, recunoașterea nimicniciei proprii și a lipsei de recunoștință, urmată de smerenie și de dorința de a-I mulțumi lui Hristos prin fapte.

Ortodocșii nu se împacă, la o primă vedere, cu tehnica meditației, deoarece credinciosul poate cădea în autoînșelare prin folosirea imaginației: „Cel ce se roagă își ridică mâinile, ochii și mintea la cer și începe să-și închipuie cu mintea lucrurile dumnezeiești, bunurile cerești cetele îngerești, locașurile sfinților, pe scurt, toate câte le-a auzit din Sfânta Scriptură le adună în minte, în vremea rugăciunii, mișcându-și prin ele sufletul spre dragostea lui Dumnezeu, ba mai vărsând și lacrimi. Astfel începe să se mândrească fără să-și dea seama și socotește că această stare e un har al lui Dumnezeu. Uneori acest fel de rugăciune este însoțit de pretinse fenomene extraordinare, ca: viziuni luminoase, senzații de miresme, glasuri ireale. Toate acestea sunt semnele unei rătăcirii care poate duce pe om până la nebunie. Cauza e că nu a dobândit întâi nepătimirea și virtuțile. El este în rândul începătorilor.”¹³⁰

Oare Sfântul Simeon, prin avertismentul de mai sus, se opune meditației sau mândriei care îl cuprinde pe începătorul păcălit de propria imaginație,

129. Idem, *Drumul...*, p. 122

130. Sfântul Simeon Noul Teolog, *Metoda sfintei rugăciuni și atenții*, Filocalia, vol. 8, p. 529

ale cărei închipuiri le consideră daruri duhovnicești? Credem că răspunsul autoritar ni-l oferă Părintele Dumitru Stăniloae: „Această primă luare aminte merită acest nume întrucât e și o concentrare la Dumnezeu. Dar ea este insuficientă, întrucât își închipuie cele cerești după asemănarea celor pământești. Ea le pune celor închipuite contururi limitative. Nu e vorba să nu se gândească cel ce se roagă, la Hristos pe cruce, ci să nu-și închipuie pe Hristos că i se arată acum în același mod nepnevmatizat ca pe cruce. Minte trebuie să aibă mereu un conținut. În viața pământească dacă nu se gândește la Dumnezeu cel nemărginit, trece de la gânduri limitate, la alte gânduri limitate, pentru că are trebuință de lucrurile pe care le reprezintă. Dar în viața viitoare nu va mai avea lipsă de aceste lucruri. Acolo va putea să fie umplută numai de Dumnezeu. Dar dacă nu s-a obișnuit aici să gândească pe ne-sfârșitul Dumnezeu, prin pomenirea tot mai deasă a numelui lui Iisus, va fi golită de orice conținut. Iar aceasta înseamnă o neputință de a scăpa de cea mai groaznică plictiseală. Orice clipă va fi ca o eternitate extrem de chinuitoare. Și va ști că nu va scăpa nicicând de acest gol, ca să poată gândi la ceva.”¹³¹

Pe de altă parte, chiar și în creștinismul răsăritean este recomandată începătorilor meditația continuă: „să fie atent cu mintea la orice faptă și să cugete (mediteze) neînterupt la Dumnezeu potrivit cu starea la care a ajuns. Căci așa zic sfinții Părinți, Efrem și ceilalți, către începători. Unul să aibă psalmul pe buze, altul stihuri ; și alții să fie atenți cu mintea la psalmi și la tropare. Așa să facă cei ce nu s-au învrednicit încă să ajungă la vreo contemplație sau cunoștință, ca să nu se afle careva, cu totul în afară de orice cugetare, fie că lucrează, fie că e la vreun drum, fie că stă culcat, înainte de a adormi. Ci deodată cu împlinirea canonului rânduit, trebuie să-și închidă mintea într-o cugetare (meditație) ca nu cumva găsindu-l vrăjmașul fără pomenirea lui Dumnezeu, să-i strecoare grozăviile lui. Acestea s-au zis către toți.”¹³² (la Sfântul Petru Damaschin, în „Cele opt vederi mintale”, întâlnim

131. Pr. Dumitru Stăniloae, nota 921, *Filocalia*, vol. 8, p. 530

132. Sfântul Petru Damaschin, *Învățăături duhovnicești*, Cartea întâi, *Filocalia*, vol. 5, p. 69

o metodă elaborată a meditației¹³³)

Tereza de Avila este în acord cu Sfântul Simeon Noul Teolog: ea nu recomandă „închipuirea lucrurilor dumnezeiești”, ci numai cugetarea la Mântuitorul și la evenimentele din viața Lui sau a Maicii Sale și a sfinților, căci : „meditația cu ajutorul înțelegerii e una, iar reprezentarea de adevăruri înțelegerii de către memorie, alta.”¹³⁴ În plus, departe de orice naivitate, Tereza, după cum am văzut, insistă atât asupra rolului virtuților și al nepătimirii, cât și asupra pericolului în care se află cel care caută daruri supranaturale prin meditație.

Apoi, regăsim și în mistica ortodoxă ideea că iubirea noastră față de Dumnezeu trebuie încălzită pe cale rațională: „noi facem o distincție între iubirea ca proces mai îndelungat, datorat și lui Dumnezeu, dar și efortului propriu, și între iubirea ca un val nevăzut revărsat dintr-o dată de sus. Cea dintâi a crescut în tot timpul ascezei și iluminării, și mai ales al rugăciunii”¹³⁵; „trebuie să precizăm că în afară de această dragoste ca beție spirituală, ca bucurie debordantă, care exprimă totala absorbire a feței tale în celălalt și a feței celuilalt în tine, mai este și o dragoste calmă, condusă de considerații raționale, ce crește pe încetul. Aceasta e condiție pregătitoare pentru cealaltă. Și pe aceasta o câștigi cu ajutorul harului lui Dumnezeu, dat la Botez, dar fără să se excludă eforturile tale. Cealaltă vine însă exclusiv de sus, nu ca produsă de cea dinainte, însă totuși având nevoie de pregătirea prin aceea.”¹³⁶

De asemenea, ortodocșii apreciază că gândul la moarte, la Judecată, la pedeapsă ori la răsplată îl ajută pe credincios să se implice mai mult în rugăciune: „să se cugete și la moarte, la judecată, la răsplata faptelor bune și la pedeapsa celor rele; ba, cel ce se roagă să se socotească pe sine mai păcătos ca toți oamenii și mai necurat ca dracii. Cugetând astfel la chinurile

133. *Ibidem*, pp. 71-113

134. Tereza de Avila, *Castelul*, p. 155

135. Pr. D. Stăniloae, *Ascetica și mistica*, p. 345

136. *Ibidem*, pp. 373-374

veșnice pe care va avea să le suporte, începe a-și simți inima străpunsă și îi pornesc lacrimile. Dacă nu-i vin încă lacrimile, să stăruie până îi vin. Căci acestea spală patimile și întinăciunile. Iar dacă nu-ți vin lacrimile, șezi luând aminte la asemenea cugetări împreunate cu rugăciunea, un ceas. Apoi, ridicându-te, cântă cu atenție slujba de după cină. Și iarăși, șezând, ține rugăciunea cu toată puterea, curat și neîmprăștiat, adică fără nici o grijă și fără nici un gând și năluciri, cu multă veghere, o jumătate de ceas.”¹³⁷

Toate lămuririle de mai sus ne duc la trei concluzii:

- a) nu avem nici un drept să respingem rolul benefic al meditației practice de Tereza;
- b) trebuie să recunoaștem aici, fără teama de a greși, un element comun;
- c) motivația defăimării acestei metode este, pe de o parte, confundarea ei cu o tehnică a imaginației și, pe de altă parte, disprețul confesional.

VI.2. Ekstazul – între nepătimire și liniștea eshatologică

Până aici am arătat că două deosebiri dintre misticile răsăriteană și apuseană – autobiografiile asceților și meditația – devin simple prejudecăți atunci când ne focalizăm pe opera și personalitatea Sfintei Tereza de Avila. Cu toate acestea, nu dorim să trecem sub tăcere faptul că și ea prezintă un element specific creștinismului occidental: subiectul preferat al meditației este suferința lui Hristos, dar fără a exclude celelalte aspecte ale vieții Lui. Să fie acesta un ecou al sentimentalismului? Oare apusenii se gândesc la patimile Mântuitorului numai pentru că le provoacă mai ușor lacrimile? Este posibil, dar trebuie să nuanțăm răspunsul în cazul Terezei: ea a fost foarte bolnavă, a suportat dureri fizice de neînchipuit și experiența i-a demonstrat că suferința face parte din condiția umană. Pentru a nu fi copleșită de durerile proprii, Tereza privea la Hristos ca la un Model de asumare cu seninătate a suferinței, care era nedreaptă pentru El, în timp ce ea o merita,

137. Calist și Ignatie, *Cele 100 de Capete ale lui Calist și Ignatie Xanthopol*, Cap. 25, Filocalia, vol. 8, pp. 67-68

ca pedeapsă pentru păcate. Dar un alt fel de suferință pătimea Tereza în timpul ekstazului.

Răsăritenii sunt unanimi în afirmația că „beția divină”, „răpirea sufletului” este o manifestare caracteristică începătorilor, fiindcă sufletul nu a ajuns încă la liniștea care „covârșește toată mintea”, stare a veacului viitor, însă dăruită unora, ca arvună, încă din viața pământească: «Această „mirare”, „uimire”, „răpire” a minții în stare de „liniște” este uneori numită ekstaz, căci omul iese din ființa sa și nu mai știe dacă este în acest veac sau în viața veșnică; el nu-și mai aparține sieși, ci lui Dumnezeu, el nu se mai conduce, ci este condus de Duhul Sfânt... Totuși, stările ekstactice cu acest caracter de pasivitate, de pierdere a libertății și a conștiinței de sine sunt tipice mai ales la începutul vieții mistice. După Sfântul Simeon Noul Teolog, ekstazurile și răpirile nu se potrivesc decât începătorilor, neiscușiților, celor a căror fire nu a dobândit încă trăirea necreatului. Sfântul Simeon aseamănă ekstazul cu starea în care s-ar găsi un om născut într-o închisoare întunecată, slab luminată de un opaiț, un prizonier care n-ar avea nici o idee despre lumina soarelui, nici despre frumusețea lumii din afară și care dintr-o dată ar vedea această lumină și priveliștea scăldată de soare printr-o crăpătură în zidul temniței sale. Acest om ar fi cuprins de răpire, ar fi în „ekstaz”. Totuși, puțin câte puțin, simțurile sale s-ar obișnui cu lumina soarelui, s-ar adapta la noua experiență. Tot așa sufletul care avansează în viața duhovnicească nu mai cunoaște ekstazul, ci o experiență statornică a realității dumnezeiești în care trăiește”». ¹³⁸

Cu toate acestea, ekstazul, ca experiență a infinitului personal divin, reprezintă una din treptele cele mai înalte ale urcușului duhovnicesc, sau, mai degrabă, ale coborârii spirituale în inimă și se constituie într-o pregustare a vieții veșnice. Așadar, datorită intensității despătimirii pe care o presupune, de obicei, ekstazul, precum și datorită conținutului său – unirea cu Dumnezeu – nu trebuie minimalizate nici puritatea iubirii celui care îl

138. Sfântul Simeon Noul Teolog, *Omilii, Omilia XLV*, 10, apud V. Lossky, op cit., pp. 261-262

experiază, și nici efectele sale, precum sporul de iubire și de fidelitate, generate de cunoașterea lui Dumnezeu.

Părintele Dumitru Stăniloae, spre deosebire de Vladimir Lossky, remarcă și aspectul pozitiv al ekstazului în relație cu treapta cea mai înaltă a rugăciunii mintale, stare de uimire a minții sau de transcendere a lucrării ei naturale care premerge coborârii luminii dumnezeiești în ea: „noi facem o distincție între iubirea ca proces mai îndelungat, datorat și lui Dumnezeu, dar și efortului propriu, și între iubirea ca un val nevăzut revărsat dintr-o dată de sus. Cea dintâi a crescut în tot timpul ascezei și iluminării, și mai ales al rugăciunii, ca, în momentul opririi minții, să ajungă la uimirea în fața inexplicabilului și infinitului mister divin. E încă o stare de iubire doritoare, care însă nu mai poate înainta prin vreun efort al nostru spre măreția divină. În momentul de oprire a activității mintale, iubirea aceasta de Dumnezeu a ajuns la o ultimă fermitate și căldură ce poate fi obținută prin efortul nostru, ca lumina dumnezeiască lansată de pe celălalt tărâm coborând în ea să o prindă, să o îmbete și prin aceasta să-i deschidă lumina interiorului dumnezeiesc...Dacă prima iubire a făcut parte din *fazele* anterioare ale urcușului, ca datorându-se și efortului uman, iubirea ca dar exclusiv de sus, ca extaz, ca beție, trebuie să facă parte din etapa a treia a urcușului, în care omul pregătit prin eforturile anterioare nu mai face nimic prin sine, ci primește totul ca dar al lui Dumnezeu.

Dacă până acum mintea a progresat într-o cunoaștere de Dumnezeu și printr-un efort propriu de întoarcere spre sine și de iubire a lui Dumnezeu, odată ajunsă la limita interiorului său îndreptat spre Dumnezeu, la marginea puterilor sale, așteaptă să fie răpită dincolo de sine în unirea cu Dumnezeu, într-o stare de iubire înflăcărată, beata, extatică. Așteaptă nu numai să vadă pe Dumnezeu ca pe un soare ogindit în sine – în sensul Sfântului Grigorie de Nyssa –, ci să fie răpită în însuși interiorul Soarelui transcendent.”¹³⁹

VI.3. Iubirea – factor al ekstazului

Convingându-ne că începutul rugăciunii tereziene este bun, să ne îndreptăm acum atenția către conținutul experiențelor ei ekstactice. Întrucât le-am descris în amănunțime în capitolele anterioare, aici nu le vom relua, ci vom prezenta, pe cât va fi posibil, o replică ortodoxă a acestora.

Demersul nostru este dificil, deoarece, în afara celor două divergențe de mai sus, ne lovim de o nouă barieră: mistica apuseană, separând artificial mintea și inima, a eșuat fie în intelectualismul specific Bisericii Romano-catolice, fie în pietismul caracteristic protestanților și neo-protestanților, așadar, „spiritualismul abstract al unei părți a creștinismului apusean, manifestat pe terenul practicii religioase, este nefiresc. El a forțat atitudinile lui, realizându-se numai printr-o oprire silită a valului de simțire care, născându-se în suflet, pornește spre trup, sau, născându-se printr-o atitudine trupească, se întinde asupra sufletului.”¹⁴⁰

În schimb, în Răsărit, trăirea lăuntrică este adevărata viață a omului, o stare complexă, palpitantă, din care nu lipsesc elementele existențiale: „duioșie, umilință, lacrimi, durere resimțită fizic și, în același timp, bucurie ce se revarsă din adâncul duhovnicesc al sufletului. Numai în extaz, pe treapta supremă a rugăciunii, sau dincolo și de ea, încetează orice simțire trupească.”¹⁴¹

Explicația acestei stări a lucrurilor o reprezintă conștiința ortodocșilor că Dumnezeu este, în același timp, transcendent și immanent și că prezența Lui iubitoare, pe care o simte oricine în viața personală, reclamă răspunsul nostru iubitor, dat cu întreaga ființă, purificată și transfigurată în focul iubirii.

Prin analogie cu dragostea dintre oameni, și ascetul se gândește numai la Persoana iubită, Hristos, o caută fără încetare, suferă când nu o întâlnește, se bucură când o simte apropiindu-se, plânge când o vede după o foarte lungă așteptare, sau când nu o poate privi, sau când își amintește infidelitățile

140. Pr. D. Stăniloae, *Ascetica și mistica...*, p. 299

141. *Ibidem*, p. 320

față de ea și nu-și dorește altceva decât să se unească cu ea. Descrierea aceasta reflectă parțial profunzimea sentimentelor misticilor care au experiența însoțirii cu Dumnezeu.

Din cauza părerii unora că extazul poate fi atins prin diverse tehnici psiho-fizice, este necesar să insistăm asupra dragostei ca factor al „ieșirii din sine”, știind că numai în rugăciune aflăm pricinile de a-L iubi pe Dumnezeu. Ekstazul este continuitatea firească a iubirii dintre suflet și Dumnezeu, fiindcă „marea taină a iubirii este unirea pe care ea o realizează între cei care se iubesc, fără desființarea lor ca subiecte libere. Legătura stabilită de iubire... constă în faptul că fiecare îl primește pe celălalt în sine”¹⁴²; „cel ce a ajuns însă la măsura vârstei duhovnicești se împărtășește, prin rugăciunea curată și neîmprăștierea din inimă, de dragostea dumnezeiască și astfel devine desăvârșit și neclintit în rugăciunea duhovnicească și are parte de ekstazul nemijlocit și de unirea cu Cel dorit, datorită dragostei desăvârșite”¹⁴³; «dar așa ajunge ea pe cele mai înalte trepte, ca extaz. „Iubirea este, după calitatea ei, asemănare cu Dumnezeu pe cât e cu putință” muritorilor; „după lucrarea ei, e o beție a sufletului; după efectul ei, este izvor al credinței, abis al îndelungii răbdări, ocean al smereniei”, zice Ioan Scărarul. Isaac Sirul descrie astfel infinitatea iubirii ce coboară în inimă de la Dumnezeu: „Iubirea care are pe Dumnezeu de cauză este ca un izvor tâșnitor, care nu-și întrerupe niciodată curgerea. Căci însuși El este izvorul iubirii, și materia care o alimentează nu se sfârșește niciodată... niciodată nu-i lipsește celui ce s-a învrednicit de ea materia care-l poartă spre pomenirea lui Dumnezeu, încât și în somn stă de vorbă cu Dumnezeu”. Iar caracterul extatic al acestei iubiri îl descrie tot el astfel: „Iubirea aceasta face sufletul extatic. De aceea, inima celui ce o simte nu mai poate să se despartă de ea, ci pe măsura iubirii venite asupra lui se observă în el o schimbare neobișnuită. Iar semnele sensibile ale acestei schimbări sunt: fața omului devine aprinsă, plină de far mec, trupul lui se încălzește, frica și rușinea se

142. *Ibidem*, pp. 357-358

143. Calist și Ignatie, *op. cit.*, p.379, apud D. Stăniloae, *Ascetica și mistica*, p.316

depărtează de la el și devine așa zicând extatic. Puterea care strânge mintea fuge de la el, ieșindu-și oarecum din sine. Moartea înfricoșată o socotește bucurie, și niciodată contemplația minții nu mai suferă vreo întrerupere în înțelegerea celor cerești... Cunoștința și vederea lui cea naturală au dispărut și nu mai simte mișcarea Lui printre lucruri, și chiar dacă face ceva, nu simte ca unul ce are mintea plutind în contemplație și cugetarea lui într-o convorbire continuă cu cineva. Numind-o ca și Diadoh „o beție a sufletului”, Sfântul Isaac caracterizează astfel această beție: „De această beție duhovnicească au fost beți apostolii și martirii, cei dintâi străbătând lumea întru osteneală și osândire, ceilalți vărsându-și sângele ca pe o apă din măduarele tăiate și suferind chinurile cele mai mari fără să slăbească cu sufletul.”¹⁴⁴

VI.4. Elementele existențiale din rugăciune

Mistica răsăriteană nu ne oferă nici o scriere detaliată sau sistematică pe tema semnelor interioare și exterioare ale ekstazului; în cele mai multe dintre ele cu întâlnim afirmația că ekstazul este precedat de „uimirea minții”, a cărei lucrare naturală este suspendată. Părinții au lăsat scrieri duhovnicești pentru sfătuirea ucenicilor în privința rugăciunii, a luptei cu patimile, a dobândirii virtuților, a discernământului, dar acestea nu sunt exhaustive, dintr-un motiv simplu: paternitatea duhovnicească și îndrumarea spirituală aveau caracterul unei relații personale strânse și lucrurile de taină ale sufletului se transmiteau prin viu grai, tradiție păstrată și astăzi. Pe de altă parte, ucenicului îi era interzis să-și descopere gândurile altcuiva decât întâistătătorului și povățuitorului său.¹⁴⁵

Cu toate acestea, Părinților filocalici le-a mai „scăpat”, ici-colo, câte un amănunt despre semnele interioare și exterioare ale „beției divine”: „stând la rugăciune, trupurile lor curate și cinstite se ridicau de pe pământ ca înaripate, dezbrăcate de grosimea și greutatea trupească, topite de focul dumnezeiesc

144. Pr. D. Stăniloae, *Ascetica și mistica*, p. 355

145. Cf. Calist și Ignatie, *op. cit.*, p. 98

și nematerial al harului”¹⁴⁶; Sfântul Antonie cel Mare a văzut demoni, dar și ridicarea la cer a sufletului unui drept. De cele mai multe ori, sfinții povestesc experiențele legate de diavoli, pentru a-i preveni pe ceilalți că satana se înfățișează în forme frumoase, pentru a înșela, sau în chipuri urâte, pentru a înfricoșa. Dar aceiași sfinți mărturisesc că Dumnezeu Se arată celor cu inima curată.

În acest subcapitol vom susține prin câteva exemple aserțiunea că, în Ortodoxie, rugăciunea se împletește cu elemente existențiale. Dintre acestea care vom alege, din cauza suspiciunilor față de Tereza, binomul plăcere-durere, care este simțit de întreaga ființă, suflet și trup. Aceste delectări și suferințe sfinte, asociate, de cele mai multe ori, cu vederi mistice, sunt provocate în mod spontan de întâlnirea cu Dumnezeu și sunt receptate ca daruri harice.

Sfântul Isaac Sirul, de exemplu, consideră că Dumnezeu Se arată după măsura și nevoia duhovnicească a fiecăruia, fie pentru a mângâia, fie pentru a încuraja, dar numai atunci când ascetul nu este ajutat de semenii săi, sau pentru a revela anumite taine, datorită milei și, mai ales, economiei Sale: „**întrebare:** Care este pricina vederilor și a descoperirilor, sau a faptului că unii văd, iar alții se ostenesc peste puterile lor și vederea nu lucrează în ei ?

Răspuns: Pricinile acestora sunt multe. Unele din ele sunt din vreo economie și din harul cel nou. Altele, spre mângâierea celor neputincioși și spre încurajarea și învățarea lor. Întâi toate acestea se dăruiesc oamenilor din vreo economie pentru mila lui Dumnezeu. Și unele din acestea se dăruiesc de cele mai multe ori potrivit celor trei feluri de oameni: potrivit celor mai simpli, potrivit celor covârșitor de nevinovați și potrivit celor desăvârșiți și sfinți, sau celor ce au o râvnă fierbinte pentru Dumnezeu și și-au pierdut nădejdea în lume și s-au lepădat desăvârșit de ea și s-au depărtat de locuirea cu oamenii și au ieșit goi pe urmele lui Dumnezeu, dar le vine o frică din singurătatea lor, sau îi înconjoară o primejdie de moarte din nemâncare, sau din boală, sau din vreo strâmtorare sau necaz, încât se apropie de deznădejde.

Deci cea dintâi pricină sunt mângâierile ce le vin unora ca aceștia, care nu le vin celor ce îi covârșesc pe aceștia în osteneală; ea e curăția și necurăția conștiinței lor.

A doua pricină este în chip neîndoielnic aceasta: întrucât are cineva o mângâiere omenească, sau de la ceva din cele văzute, nu i se dau astfel de mângâieri decât după vreo iconomie a harului celui nou. Iar cuvântul nostru este despre pustnici. Și martor al celor spuse este unul dintre părinți, care s-a rugat pentru aceasta și a auzit: «Să-ți ajungă ție mângâierea și vorbirea oamenilor».

Iar un altul oarecare, care trăia în acest fel de pustnicie, când se afla în viețuirea pustnicească se bucura în toată clipa de mângâierea cea din har. Dar când s-a apropiat de lume, o căuta după obicei și nu o afla și s-a rugat lui Dumnezeu să-i arate pricina, zicând: «Nu cumva, Doamne, pentru episcopie s-a depărtat harul de la mine ?». Și i s-a spus : «Nu, ci pentru că Dumnezeu poartă grijă de cei ce viețuiesc în pustie și-i învrednicește pe ei de astfel de mângâieri». Căci nu e cu putință să aibă vreunul dintre oameni vreo mângâiere văzută și să o primească pe aceasta, decât pentru vreo iconomie ascunsă a celor spuse, cunoscută numai Celui ce le chivernisește pe acestea.”¹⁴⁷

Ca și Sfânta Tereza de Avila, mai mulți Părinți răsăriteni vorbesc despre desfătarea din rugăciune, căci cunoașterea lui Dumnezeu este însoțită de o dulceață incomparabilă cu toate desfătările lumești laolaltă: „**întrebare** : Și ce este cunoștința ? **Răspuns** : E simțirea vieții nemuritoare. **Întrebare** : Și ce este viața cea nemuritoare ?

Răspuns: Simțirea lui Dumnezeu. Căci din cunoaștere este iubirea. Iar cunoașterea de Dumnezeu este împărâteasa tuturor poftelor, și sufletul ce o primește nu mai are nevoie de vreo dulceață de pe pământ. Căci nimic nu este asemenea dulceții cunoașterii lui Dumnezeu.”¹⁴⁸

147. Sfântul Isaac Sirul, *Cuvinte despre sfintele nevoițe*, Cuvântul 85, Filocalia, vol. 10, pp. 439-440

148. *Ibidem*, Cuvântul 38, p. 206

Dar la desfătarea duhovnicească participă și trupul¹⁴⁹: „căci pe nesimțite, din vreme în vreme, vine peste trupul întreg o bucurie și o veselie, pe care limba de carne nu o poate tâlcui și în asemănare cu care toate cele pământești sunt socotite cenușă și gunoi. Cea dintâi dintre acestea izvorăște din inimă în vremea sau în ceasul rugăciunii, alta încălzește mintea în vremea citirii și iarăși alta, prin cugetarea neîncetată (la Dumnezeu). Aceasta din urmă e de cele mai multe ori în afară de celelalte și adeseori e pricinuită de un lucru trecător; și de multe ori noaptea, în același fel se ivește între somn și veghe, când parcă dormi și nu dormi și veghezi și nu veghezi. Iar când vine desfătarea aceasta, care face să palpite tot trupul, cel ce o simte socotește în acele clipe că împărăția cerurilor nu e altceva decât aceasta.”¹⁵⁰

În aceeași măsură, Părinții amintesc de o a doua reacție a celui care-L simte pe Dumnezeu – suferința: „Athora li se ivește la început o zdrobire ne-grăită a inimii și o durere nespusă a sufletului, care suferă dureri ca o femeie ce naște, cum zice Scriptura (Apoc. XII, 2). Căci «Cuvântul viu și lucrător», adică Iisus, «străbate, cum zice apostolul, până la despărțitura sufletului și a trupului, a încheieturilor și a măduvei» (Evr. III, 12), ca să topească cu putere ceea ce e patimă, din toate părțile sufletului și ale trupului.”¹⁵¹

Însă Sfânta Scriptură cuprinde constatarea că „sporul cunoașterii e spor de durere”¹⁵², ceea ce ne duce la concluzia că smerenia, cunoașterea și iubirea au un element comun: durerea.

VI.5. Lumina necreată și viziunile mistice

Ne aflăm aici în fața problemei „vederii” și a „nevederii” lui Dumnezeu

149. Sfântul Diadoh al Foticeii, *Cuvânt ascetic în 100 de capete*, cap. 33, Filocalia, vol. 1, p. 347

150. *Ibidem*, Cuvântul 8, p. 66

151. Sfântul Grigorie Sinaitul, *Despre felul cum poate fi aflată lucrarea*, Filocalia, vol. 7, p.163

152. Eccleziastul, I, 18

sau, mai concret, „dacă această vedere a lui Dumnezeu este rezervată exclusiv pentru viața veșnică, în patria, sau dacă ea poate începe de fapt de aici, în via, prin experiența ekstatică”.¹⁵³

Pentru a nu divaga, vom căuta doar răspunsul la întrebarea dacă Dumnezeu Se face cunoscut exclusiv ca lumină, fapt care ar ne-ar demonstra că viziunile mistice ale Terezei de Avila sunt rezultatul înșelării demonice - mai ales că Părinții răsăriteni recomandă renunțarea, în timpul rugăciunii, la orice concept sau imagine. Totuși, să nu uităm faptul că autorii sfinți din Vechiul și din Noul Testament, profeții și apostolii, afirmă că, în timpul ekstazului, „toate tainele divine li s-au arătat simple și dezvăluite”¹⁵⁴ și că însăși Sfânta Scriptură mărturisește în favoarea viziunilor, fiindcă le descrie.

Iubirea, datorită unirii neconfundate a persoanelor, este, în același timp, cunoaștere a subiectului iubit și autocunoaștere, experiate, prima, ca vedere a luminii necreate, iar a doua, ca autoprivire a minții: „Această cunoaștere a lui Dumnezeu dincolo de adâncurile proprii... cunoaștere care e una cu iubirea - e ceea ce a fost exprimat în Răsărit prin vederea luminii dumnezeiești.”¹⁵⁵; «astfel, e drept ceea ce spune Lossky, că vederea luminii dumnezeiești înseamnă o creștere a conștiinței de sine, mai bine zis suprema treaptă a conștiinței de sine, așa cum inconștienta sau „somnul sufletului” este un semn al păcatului... Conștiința de sine, sau conștiința puținătății proprii se acordă însă cu faptul că mintea se vede pe sine nu ca izvorătoare de lumină, ci ca simplă primitoare, ca purtătoarea unor puteri spirituale dăruite.»¹⁵⁶

Părintele Dumitru Stăniloae afirmă despre vederea luminii dumnezeiești: „această experiență e superioară cunoștinței și e potrivit să se numească chiar neștiință nu numai pentru că, primindu-se prin puterea Duhului, reprezintă un plus cantitativ și calitativ ce depășește orice cunoștință posibilă puterilor noastre naturale, ci și pentru că nu e o

153. Vladimir Lossky, *Vederea lui Dumnezeu*, p. 7

154. Pr. D. Stăniloae, *Ascetica și mistica*, p. 409

155. Pr. D. Stăniloae, *Ascetica și mistica*, p. 347

156. *Ibidem*, p. 393

cunoaștere prin concepte (...) Cunoașterea clipelor de extaz e superioară conceptelor, fiind o vedere directă, mai largă, a ceea ce e subiectul indefinit față de care conceptele sunt asemenea unei linguri de apă în comparație cu râul sau cu marea. De aceea experiența unei astfel de realități se aseamănă mai degrabă cu o vedere, cu o constatare, cu o unire, pentru caracterul ei de contact direct și nediscursiv cu realitatea personală cea negrăită și supremă. Acesta e motivul pentru care Sfinții Părinți numesc cu preferință această cunoaștere «vedere», iar ceea ce e cunoscut, «lumină», ca ceva ce se vede direct, ce răspândește prin prezența ei lumină. Rugăciunea curată a dus mintea mea până în preajma subiectului divin, ca într-o clipă erosul de sus să mă răpească și să mă așeze într-un contact extatic, nemijlocit, cu El. Această prezență directă sau această experiență a prezenței Lui nemijlocite îmi apare ca o lumină care umple totul.”¹⁵⁷

Conceptele au ca sursă, în mod paradoxal, atât experiența divinului, cât și absența ei: „când văzătorul acelei lumini coboară din starea de extaz, se silește să prindă în concepte și imagini ceea ce a văzut, dându-și însă seama că nu poate prinde decât fărâme din vederea lui. De aceea se exprimă în concepte contradictorii (vedere și nevedere, cunoștință și neștiință etc.).”¹⁵⁸; „numai când n-avem această experiență nemijlocită a lui Dumnezeu, mintea noastră făurește concepte, ca un surogat al acestei experiențe. Dar cine ia un concept al lui Dumnezeu drept realitatea lui Dumnezeu, își face un idol. Iar rezultatul e moartea lui spirituală, cum interpretează Sfântul Grigorie de Nyssa cuvântul: Nu va vedea omul fața Mea și să fie viu” (leș. 33, 20).¹⁵⁹

Explicația este următoarea: „Deci lumina aceea este supraconceptuală, dar sugerează concepte și imagini... ne provoacă după aceea să o prindem în concepte, însoțite de conștiința transparenței lor, sau al caracterului lor simbolic.”¹⁶⁰

157. *Ibidem*, p. 402

158. *Ibidem*, pp. 407-408

159. *Ibidem*, p. 405

160. *Ibidem*, p. 408

Dar „de ce natură este această sugestie este imposibil de lămurit în mod satisfăcător. Sfântul Grigorie Palama îi zice tot vedere, dar vedere a ceva imaterial.”¹⁶¹

E vorba de o întipărire imaterială, necorporală, a minții, ca partea cea mai spirituală a omului, dar și a ființei noastre întregi, fiind deosebită de întipăririle imaginației. «Dar întipărirea dumnezeiască se deosebește mult de imaginația noastră omenească. Și anume, aceea se imprimă în latura noastră cu adevărat intelectuală și netrupească. Imaginația omenească însă se desfășoară în latura apropiată de trup a sufletului. Materia în care se face acolo întipărirea este cea mai din vârf parte a sufletului, pe când dincoace este aproape ultima parte a puterilor sufletești. Întipărirea se face aici de către mișcările simțurilor; acolo, de vrei să afli cine produce imprimarea în înțelegerea proorocilor, ascultă pe Marele Vasile, care zice: „Proorocii au văzut prin aceea că Duhul le imprima înțelegerea. Deci Duhul Sfânt este cel ce Se așează în mintea proorocilor și, folosindu-Se de înțelegere ca de o materie, prevestește în ea prin Sine cele viitoare întâi lor și, prin ei, și nouă. Cum mai e această întipărire, pur și simplu, de același fel și de aceeași cinste cu imaginația noastră?” Și Palama conchide: „Deci e vorba de vederi care nu sunt nici sensibile, nici imaginate, ci cu totul altceva decât cunoștința din cugetare.”»¹⁶²

Așadar, Părinții ne învață să nu apelăm în timpul rugăciunii la conceptele și imaginile lui Dumnezeu care au fost depozitate în memorie anterior experienței Lui directe, pentru ca mintea să fie „modelată” de Dumnezeu și nu invers, ca să nu ne închinăm unui „chip cioplit”: «în acest sens trebuie armonizată aparenta contradicție dintre recomandarea stăruitoare a Părinților ca să nu socotim dumnezeiască nici o apariție de lumină, cum și cealaltă afirmație, că harul lui Dumnezeu umple sufletul de lumină. Aparițiile pe care trebuie să le întâmpinăm cu neîncredere sunt

161. *Ibidem*, p. 408

162. Sfântul Grigorie Palama, *Filocalia*, vol. VII, p. 340, apud D. Stăniloae, *Ascetica și Mistica*, pp. 416-417

„forme” definite, imaginile definite, fie ele chiar luminoase; ca atare poate fi considerată chiar lumina care poartă însușirile luminii fizice, sau e închisă în anumite margini. Dar lumina care umple mintea, și care din minte se revarsă peste toate, luminează de care ne dăm seama că are un caracter spiritual, de evidență, de bucurie, de sărbătoare universală, nu mai e o formă definită, un idol, ci mai degrabă o „simțire” și o „înțelegere” răspândite în întreaga noastră ființă (o „simțire mintală”, cum îi zic Diadoh, Isaac Șirul, Simeon noul Teolog, Palama), provocată însă nu de o stare subiectivă, ci de prezența, sau de experiența prezenței dumnezeiești.»¹⁶³

„Contradicția aparentă cuprinsă în aceste cuvinte sau, în general, între stăruința cu care Părinții cer ca mintea să lepede orice imagini și concepte care dau o formă minții, dacă vrea să cunoască pe Dumnezeu, și afirmația că Dumnezeu dă minții anumite întipăriri, nu poate fi soluționată decât în felul următor: imaginile și conceptele, formate după lucruri create, dau minții o formă mărginită, care nu-i permite să se desprindă de ele spre a cugeta la Dumnezeu cel nemărginit. De aceea mintea trebuie să părăsească toate imaginile și conceptele ca forme finite și să se deprindă a cugeta la realitatea indefinită, făcând acest exercițiu mai întâi prin întoarcerea asupra ei înseși, ca subiect al cugetării. În felul acesta mintea se dezmărginește. Dar experiența nouă ce o are despre realitățile dezmărginite (ea însăși, subiectele semenilor și mai ales Dumnezeu) își are organizarea ei, e trăită și ea în forma unor structuri. E experiența iubirii lui Dumnezeu și a iubirii proprii de Dumnezeu, experiența măririi lui Dumnezeu și a smereniei proprii, experiența bucuriei și a fericirii.”¹⁶⁴

Așa se explică, pe de o parte, faptul că cei ce se întorc de la asemenea experiențe către ceilalți pot grăi atâtea lucruri despre Dumnezeu și despre voia Lui, sau că asemenea experiențe supraconceptuale sunt izvoare inepuizabile pentru îmbogățirea spirituală a lor și a celorlalți.¹⁶⁵

163. D. Stăniloae, *Ascetica și mistica*, pp. 405-406

164. *Ibidem*, p. 419

165. *Ibidem*, pp. 416-417

În concluzie, «„structurile imprimate în ființa celui ce vede lumina lui Dumnezeu, departe de a fi după asemănarea întipăririlor pe care le lasă în minte imaginile și conceptele lucrurilor create, cer ca o condiție prealabilă, curățirea inimii de ultimele. Cu toate acestea, experiența ce ne vine în urma lor nu e simțirea unui gol, sau a unui val fără formă, ci a unor structuri dumnezeiești. Palama aduce în acest sens următorul citat de la un scriitor mai vechi: „Căci inima curată, zice, este aceea care își înfățișează mintea lui Dumnezeu fără nici o formă, și pregătită să se întipărească de formele lui Dumnezeu prin care obișnuiește El să Se facă arătat.”»

Cunoașterea lui Dumnezeu presupune, așadar, viziunile mistice, o „arătare a Lui în trup”, dar nu în trupul pe care i-l dă mintea, ci în trupul pe care i-l formează El minții, deoarece vederea luminii dumnezeiești imprimă mintea cu „structuri” sau imagini dumnezeiești.

Cu toate acestea, în tradiția ortodoxă nu aflăm decât rareori descrieri ale viziunilor, dar, în sensul de mai sus, vederea „concretă” a lui Dumnezeu este afirmată în mod general ca subliniere a caracterului personal-existențial al experienței lui Dumnezeu: „Când ajungem la desăvârșire, Dumnezeu nu mai vine la noi ca mai înainte, fără chip și fără înfățișare... El vine într-un anume fel, totuși în chip de Dumnezeu: căci Dumnezeu nu se arată niciodată într-o față sau urmă oarecare, ci se face văzut în simplitatea Sa, format de Lumina fără formă, de neînțeles, de negrăit. Nu pot spune nimic mai mult. Cu toate acestea, El se face văzut limpede, El poate fi deplin recunoscut, El vorbește și ascultă într-un mod pe care nu-l putem exprima. Cel Care este Dumnezeu prin fire vorbește cu cei pe care i-a făcut dumnezei prin har, așa cum un prieten vorbește cu prietenii săi, față către față. El își iubește fiii ca un tată; este iubit de ei mai presus de orice; El devine în ei o cunoaștere minunată, un auz de temut. Ei nu pot vorbi despre El, cum ar trebui, dar nu pot să păstreze tăcerea... Sfântul Duh devine în ei tot ceea ce spun Scripturile cu privire la Împărăția lui Dumnezeu: mărgăritar, grăunte de muștar, aluat, apă, foc, pâine, apa vie, pat, cămară de nuntă, mire, prieten, frate și tată. Dar, ce voi spune despre ceea ce este negrăit? Ceea ce ochiul n-a văzut, ceea ce urechea n-a auzit, ceea ce la inima omului nu s-a suit, cum ar putea fi rostit

prin cuvinte? Deși am dobândit și am primit toate acestea înăuntrul nostru, printr-un dar al lui Dumnezeu, nu putem câtuși de puțin să le măsurăm cu mintea și să le grăim în cuvânt.”¹⁶⁶

Mai mult chiar, Sfântul Isaac Sirul clasifică vederile mistice în următoarele trei categorii: „**întrebare**: în câte feluri deosebite primește firea omenească vederea firii celor netrupești ?

Răspuns : în trei feluri deosebite prinde simțirea firii omenești orice fire necompusă și subțire a trupurilor duhovnicești: sau în grosimea ipostasului în ființă; sau în subțirimea ipostasului în afară de ființă; sau prin contemplarea adevărată, care este contemplarea ființială. Pentru primul fel au putere simțurile. În al doilea fel vede sufletul cu partea cea mai de la margine a lui. Iar în al treilea fel, vede înțelegerea, prin puterea ei. Și pentru amândouă felurile din urmă au putere voința și înțelegerea. În cele ce atârnă de voință și de cele de laudă ale sufletului și de Acela care Se unește cu acestea, voința este pricina cea dintâi. Și aceste vederi sunt nepoatele libertății, deși, atunci când o cere trebuința, libertatea și voința intră în starea de liniște și se opresc, având loc acum numai lucrarea dumnezeiască. Atunci cele două vederi arată ca una singură și cunoașterea adevărată se săvârșește fără voia celui ce primește. Pentru că simțurile primesc toate cele cu care se întâlnesc fără voință. În aceste trei chipuri își împlinesc slujba lor Sfintele Puteri în părtășie (în comuniune) cu noi, spre învățarea noastră și spre întemeierea vieții noastre.”¹⁶⁷

Sfântul Isaac Sirul, ca și Tereza de Avila, afirmă că ființele nemateriale pot fi „simțite” în trei feluri:

a) prin simțirea trupului sau cu ochii trupești (la Tereza, numită „viziune corporală”), precum Avraam la stejarul Mamvri – acesta a văzut Ipostasurile Sfintei Treimi în grosimea trupului și chipului omenesc;

b) prin vederea sufletului (viziunea imaginară), ca Isaia pe Cel ce ședea

166. Sfântul Simeon Noul Teolog, *Omilia XC*, a II-a parte, pp.488-489, apud V. Lossky, *Teologia mistică...*, pp. 260-261)

167. Sfântul Isaac Sirul, *op. cit.*, Cuvântul 84, pp. 416-417

pe un tron înalt și ridicat, pe Serafimii cu șase aripi din jurul Lui și pe unul din Serafimi trimis la el - el a văzut acestea în oarecare ipostas subțire și nematerial;

c) prin puterea înțelegerii (viziunea intelectuală), este vederea înțelegătoare a minții, prin care cei ce au ajuns la măsura virtuții Îl contemplă pe Dumnezeu – Cuviosul o numește contemplare ființială și adevărată.

Primul tip de vederi îl dă Dumnezeu fără nici o strădanie din partea noastră, prin bunăvoința Lui, dar celelalte două depind în mare măsură de voința și de libertatea noastră, adică de conlucrarea cu Dumnezeu. Totuși, la capătul rugăciunii curate, când voința și libertatea sunt răpite de Dumnezeu, în starea de liniște a puterilor sufletești, și cele două feluri de viziuni se produc numai prin lucrarea Duhului Sfânt. Așadar, vederile mistice care depind de implicarea facultăților noastre spirituale au diferite intensități, pornind de la unirea doar a voinței cu a lui Dumnezeu și ajungând până la unirea întregii ființe, în ekstazul cel mai înalt; putem spune, împreună cu Tereza, că este diferență între ekstaz și ekstaz.

Este demn de remarcat că Sfântul Isaac vorbește nu doar despre lucrarea noastră în aceste moduri de cunoaștere, sau despre sinergia cu Dumnezeu, sau despre lucrarea singură a harului, ci și despre acțiunea îngerilor (Sfintele Puteri) când le cunoaștem pe ele sau, cu ajutorul lor, și pe Dumnezeu.

În timp ce Sfinții Îngeri colaborează cu noi pentru mântuirea noastră, îngerii căzuți au ca unic țel distrugerea noastră: „însă dracii necurați nu pot mișca în noi decât numai cele două feluri (dintâi), când se apropie de noi spre pierzanie, nu spre folos. În al treilea fel nu se pot apropia de noi ca să ne amăgească. Pentru că dracii nu au nicidecum putere să miște în noi gândurile firești în cugetare. Căci e cu neputință fiilor întunericului să se apropie de lumină. Dar sfinții îngeri au puterea să biruiască și să lumineze. Căci aceia sunt stăpânitorii și născocitorii înțelesurilor mincinoase, sau ai nepoților întunericului. Astfel de la cei ce luminează sufletul primește lumină; iar de la cei întunecați, întuneric.”¹⁶⁸ Însă diavolii își pot desfășura lucrarea

amăgitoare numai prin vederile trupești și prin cele sufletești, nu și prin cele intelectuale, deoarece, spune Cuviosul Isaac, întinericul nu se apropie de lumină (mintea are o lumină ființială).

Încheiem printr-un exemplu concis de discernământ, care este lămuritor în privința trăirilor mistice ale Sfintei Tereza de Avila: „Lucrarea harului este puterea focului Duhului, care se mișcă întru bucuria și veselia inimii, sprijinind, încălzind și curățind sufletul. Ea oprește gândurile pentru o vreme și omoară mișcarea poftitoare din trup. Semnele ei și roadele care arată adevărul ei sunt lacrimile, săltarea, smerenia, înfrânarea, tăcerea, răbdarea, ascunderea și toate cele asemenea acestora, prin care câștigăm o încredințare neîndoielnică. Lucrarea amăgirii este aprinderea păcatului, care încălzește sufletul cu voluptatea și trezește cu furie în mișcarea trupului pofta spre împreunare a trupurilor. Ea este lipsită de orice calitate bună și de orice rânduială, după sfântul Diadoch, aducând o bucurie dobitocească, părere de sine, tulburare, veselie josnică nesăturată, sporind pofta spre plăcere.”¹⁶⁹

CONCLUZII

„Astfel fiind cu totul trupuri, viețuim și umblăm trupește. Și chiar dacă ne pocăim, cunoaștem și împlinim poruncile numai trupește, nu și duhovnicește. Iar dacă după multe osteneli, harul învrednicește pe unii să li se arate cu iubire de oameni, îl socotim înșelăciune. Iar dacă auzim despre el că lucrează în alții, din pricina pizmei îl socotim amăgire. Și așa rămânem morți până la moarte, neviețuind și nelucrând în Hristos.”¹⁷⁰

Studiul operelor Terezei de Avila confirmă adevărul că „rădăcina tuturor relelor este neștiința”¹⁷¹: repulsia pe care unii o simt față de Tereza nu poate fi motivată de lectura scrierilor sale (întrucât cărțile ei ne-au cucerit din

169. Sfântul Grigorie Sinaitul, *op. cit.*, p. 165

170. *Ibidem*, p. 160

171. Teodor al Edesei, *Cuvânt despre contemplație*, Filocalia, vol. IV, p. 238

primele pagini), deși uneori are un stil dificil, greu de urmărit, ci de superficialitatea sau de malițiozitatea abordării lor.

În primul rând, opera tereziană are forța duhovnicească de a evoca cititorului versete din Sfânta Scriptură, ca și când scrierile ei ar fi o parafrază a Bibliei, fapt care arată că Tereza „încorporase”, în cugetarea și în viața ei, cuvintele sfinte și de viață făcătoare. Avem, în cărțile Terezei, prin evidența puterii transfiguratoare a iubirii celei mai înalte, dar și a smereniei, o încurajare pentru fiecare dintre noi, prin certitudinea verificată de Tereza că Mântuitorul Hristos, Care Și-a vărsat sângele pentru noi, nu ne părăsește, oricât de greu L-am lovi și că în El se unifică toate drumurile spirituale iluminate de credință, nădejde și dragoste.

Desigur, Tereza și-a însușit Evanghelia într-un mod propriu și este de netăgăduit amprenta personală, feminină pe care o imprimă vieții sale interioare, lucru firesc în cazul unei experiențe religioase care pune în lucrare toate forțele spirituale și fizice. Totuși, nimic din feminitatea ei nu s-a manifestat carnal sau senzual, deși Îl iubea pe Domnul Hristos cu o pasiune nobilă, de care n-ar fi capabilă nici o femeie, în relația cu soțul ei; dacă persistăm în această bănuială murdară, e cazul să ne cercetăm pe noi înșine, fiindcă ochiul nostru sufletește este întunecat de patimă.

În privința persoanei Tereza de Avila, am devenit conștienți că afirmațiile înjositoare ale ortodocșilor, precedate de cele ale romano-catolicilor, care au renunțat repede la ele, cunoscând-o mai bine, sunt îndreptate nu numai către o întemeietoare de mănăstiri și o reformatoare a vieții monahale occidentale, ci și către o sfântă făcătoare de minuni (aspect important asupra pe care nu l-am putut cuprinde în această lucrare).

Să nu ne smintim tocmai de această familiaritate dintre Tereza și Dumnezeu, râvnită de orice credincios, pe care o exprimă în termeni atât de duioși! Experiența sa mistică solidă din toate punctele de vedere, luciditatea dovedită și prin distincțiile clare pe care le realizează: unire, ekstaz, căsătorie spirituală; viziune corporală, imaginară și intelectuală; formele suferinței și prin criteriile discernământului pe care le propune, sunt suficiente pentru reabilitarea persoanei și a operei Terezei în spațiul răsăritean. Suntem

convinși că deschiderea aceasta va fi benefică ambelor spiritualități, chiar dacă am împrumuta din gândirea Terezei de Avila numai ideea că rugăciunea este datoria noastră și că nu trebuie să pretindem nici o plată pentru osteneala noastră, ci să ne mulțumim cu onoarea de a lucra pentru Împăratul împăraților! Acesta veghează asupra noastră, căci El ne-a chemat și sigur ne păstrează o răsplată mai mare pentru viața cea adevărată, de după moarte!

În cele din urmă, avem toată încrederea că se vor împlini cuvintele pe care Domnul Hristos i le-a spus Terezei: „Ți-este de folos ca darurile tale să fie cunoscute public!” și că, datorită Sfintei Tereza de Avila, ne vom revizui atitudinea față de mulți alți sfinți romano-catolici, cunoscându-i!

Anexa

Doar 33 de sfinți au primit titlul de Doctor al Bisericii pentru sfințenie extraordinară și mărturia dată prin viața lor. Redăm mai jos numele lor, Papa care i-a proclamat Doctori și data la care s-a întâmplat acest lucru:

Nr.	Doctori ai Bisericii	Papa care i-a declarat
1-4:	Ss. Ambrozie, Ieronim, Augustin, Grigore cel Mare	Papa Bonifaciu al VIII-lea, 20 septembrie 1295
5:	Sf. Toma de Aquino	Sf. Papă Pius al V-lea, 11 aprilie 1567
6-9:	Ss. Atanasie, Vasile cel Mare, Grigore de Nazians, Ioan Gură-de-Aur	Sf. Papă Pius al V-lea, 1568
10:	Sf. Bonaventura	Papa Sixtus al V-lea, 14 martie 1588
11:	Sf. Anselm de Canterbury	Papa Clement al XI-lea, 3 februarie 1720
12:	Sf. Isidor de Sevilia	Papa Inocențiu al XIII-lea, 25 aprilie 1722

13:	Sf. Petru Crisologul	Papa Benedict al XIII-lea, 10 februarie 1729
14:	Sf. Leon cel Mare	Papa Benedict al XIV-lea, 15 octombrie 1754
15:	Sf. Petru Damian	Papa Leon al XII-lea, 27 septembrie 1828
16:	Sf. Bernard de Clairvaux	Papa Pius al VIII-lea, 20
17:	Sf. Hilaire de Poitiers	Papa Pius al IX-lea, 13 mai 1851
18:	Sf. Alfons Liguori	Papa Pius al IX-lea, 7 iulie 1871
19:	Sf. Francisc de Sales	Papa Pius al IX-lea, 16 noiembrie 1871
20 - 21:	Ss. Chiril din Alexandria și Chiril din Ierusalim	Papa Leon al XIII-lea, 28 iulie 1882
22:	Sf. Ioan Damaschinul	Papa Leon al XIII-lea, 19 august 1890
23:	Sf. Beda Venerabilul	Papa Leon al XIII-lea, 13 noiembrie 1899
24:	Sf. Efreim Sirul	Papa Benedict al XV-lea, 5 octombrie 1920
25:	Sf. Petru Canisius	Papa Pius al XI-lea, 21 mai 1925
26:	Sf. Ioan al Crucii	Papa Pius al XI-lea, 24 august 1926
27:	Sf. Robert Bellarmine	Papa Pius al XI-lea, 17 septembrie 1931
28:	Sf. Albert cel Mare	Papa Pius al XI-lea, 16 decembrie 1931
29:	Sf. Anton de Padova	Papa Pius al XII-lea, 16 ianuarie 1946

30:	Sf. Laurențiu de Brindisi	Papa Ioan al XXIII-lea, 19 martie 1959
31:	Sf. Tereza de Avila	Papa Paul al VI-lea, 27 septembrie 1970
32:	Sf. Ecaterina de Siena	Papa Paul al VI-lea, 4 octombrie 1970
33:	Sf. Tereza de Lisieux	Papa Ioan Paul al II-lea, 19 octombrie 1997

BIBLIOGRAFIE GENERALĂ

I. IZVOARE

A. Ediții ale Sfintei Scripturi

1. Biblia sau Sfânta Scriptură, tipărită cu binecuvântarea și cu purtarea de grijă a Prea Fericitului Părinte Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, cu aprobarea Sfântului Sinod, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1991

2. Biblia sau Sfânta Scriptură, Ediție jubiliară a Sfântului Sinod, versiune diortosită după Septuaginta, redactată și adnotată de Bartolomeu Valeriu Anania, Arhiepiscopul Clujului, tipărită cu binecuvântarea și cu prefața Prea Fericitului Părinte Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2001

B. Opere patristice

1. Calist și Ignatie, Sfinții, *Cele 100 de Capete ale lui Calist și Ignatie Xanthopol*, Filocalia, vol. VIII, traduceri din grecește, introduceri și note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al

Bisericii Ortodoxe Române, București, 1979

2. Diadoh al Foticeii, Sfântul, *Cuvânt ascetic în 100 de capete*, Filocalia, vol. I, traduceri din grecește, introduceri și note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Editura Humanitas, București, 1999

3. Evagrie Ponticul, *Cuvânt despre rugăciune*, Filocalia, vol. I, traduceri din grecește, introduceri și note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Editura Humanitas, București, 1999

4. Grigorie Palama, Sfântul, *Cuvânt pentru cei ce se liniștesc cu evlavie. Despre sfânta lumină*, Filocalia, vol. 7, traduceri din grecește, introduceri și note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1977

5. Grigorie Sinaitul, Sfântul, *Despre felul cum poate fi aflată lucrarea*, Filocalia, vol. VII, traduceri din grecește, introduceri și note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1977

6. Ioan Scărarul, Sfântul, *Scara dumnezeiescului urcuș*, Filocalia, vol. 9, traduceri din grecește, introduceri și note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Tipografia Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1980

7. Isaac Sirul, Sfântul, *Cuvinte despre sfintele nevoințe*, Filocalia, vol. X, traduceri din grecește, introduceri și note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1981

8. Petru Damaschin, Sfântul, *Învățăături duhovnicești*, Filocalia, vol V, traduceri din grecește, introduceri și note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1976

9. Simeon Noul Teolog, Sfântul, *Metoda sfintei rugăciuni și a atenției*, Filocalia, vol. VIII, traduceri din grecește, introduceri și note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1979

10. Teodor al Edessei, Sfântul, *Cuvânt despre contemplație*, Filocalia,

vol. IV, traduceri din grecește, introduceri și note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Editura Humanitas, 2000

II. DICȚIONARE

1. Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire, Viller, Marcel, dir., et al.; XVI vols. (1932-1995), vol. 15, II, Paris, Beauchesne, 1995

2. The Encyclopedia of Saints, Ph. D. Rosemary Ellen Guiley, Padre Pio, Blessed (1887-1968) Capuchin friar; stigmatist; miracleworker, published by Thorsons/HarperCollins, 2001

3. Dicționar al Sfinților, David Hugh Farmer, Editura Univers Enciclopedic, București, 1999

III. LUCRĂRI ȘI STUDII

1. Lossky, Vladimir, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, traducere, studiu introductiv și note de Pr. Vasile Răducă, Editura Anastasia, f. a.

2. Idem, *Vederea lui Dumnezeu*, traducere din limba engleză de Prof. Dr. Remus Rus

3. Stăniloae, Pr. Prof. Dr. Dumitru, *Ascetica și Mistica Bisericii Ortodoxe*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2002

4. Idem, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, vol. I, București, 1996

5. Tereza de Avila, Sfânta, *Cartea vieții mele*, traducere de Christian Tămaș, Editura Institutul European, Iași, 1994

6. Idem, *Castelul interior*, traducere și note de Christian Tămaș, Editura Ars Longa, Iași, 1995

7. Idem, *Drumul perfecțiunii*, traducere și note de Christian Tămaș, Editura Ars Longa, Iași, 1995

IV RESURSE INTERNET

1. <http://www.santateresadeavila.com/obras.htm> - Santa Teresa, „Obras completas”, „Libro de la vida”
2. <http://www.maryschild.blogspot.com/2005/08/feast-of-transverberation-of-st-teresa.html> – 23
3. http://arhiva-ortodoxa.com/mirem/crez_orth/catolic_alexie.html
4. http://www.crestinortodox.ro/Camasa_lui_Hristos-24-165.html
5. <http://www.profamilia.ro/resurse.asp?ebooks>, Viețile Sfinților și Fericirilor





JIHADUL IDEOLOGIE ȘI TRADIȚIE

Alin STÂNGĂ

Introducere

În ultima vreme mass-media, atât cea scrisă cât și cea audio-video, ne asaltează cu informații despre lumea musulmană și despre Islam. De cele mai multe ori aceste sunt sumare și, sub impulsul momentului, tendențioase. Unul din termenii cei mai des folosiți în legătură cu Islamul (devenit aproape un clișeu) este cel de jihad. Însă cei mai mulți dintre noi, chiar dacă îl auzim aproape zilnic, nu știm altceva despre el decât că se traduce prin război sfânt.

În lucrarea de față ne propunem să vedem care este adevăratul sens al termenului de jihad, care sunt fundamentele sale în Coran și în Tradiția musulmană, când a apărut și cum s-a dezvoltat de-a lungul istoriei musulmane. Vom începe printr-o definiție a termenilor cu care vom lucra și anume acela de Coran, de Tradiție (*Sunna*) și bine înțeles cel de jihad. Partea a doua va fi dedicată evoluției ideologiei războiului sfânt începând cu Muhammad, trecând prin perioada marilor cuceriri și a decăderii Imperiului

Arab, continuând cu Imperiul Otoman și încheind cu perioada actuală.

Înainte de a începe trebuie să facem o precizare foarte importantă și anume aceea că islamul nu este o religie în sensul curent al cuvântului. Islamul este un mod de viață total și unificator, atât religios cât și secular; este o credință și un mod de adorare, este un sistem de drept; este o cultură și o civilizație; este un sistem economic și un mod de a face afaceri; este o formă și o modalitate de guvernare; este un tip special de societate și un mod de a conduce familia; are prescripții în ceea ce privește moștenirea și divorțul, îmbrăcămintea și modul de comportare, mâncarea și igiena personală. Este un întreg spiritual și uman, care privește atât lume de aici cât și pe cea de dincolo.¹

De aici rezultă că, dacă în creștinism, plecând de la cuvintele Mântuitorului: „Dați Cezarului cele ce sunt ale Cezarului și lui Dumnezeu cele ce sunt ale lui Dumnezeu.” (Matei 22, 21), există o separație clară între politică și religie, în islam cele două sunt două fețe ale unei singure monede. De aceea pentru islam nu există nici un impediment în folosirea violenței și a războiului pentru răspândirea credinței, astfel că jihadul nu va pune probleme de conștiință și nu va ridica obiecții morale ca în cazul creștinismului.

CORANUL (al Qur'âm)

Potrivit definiției musulmane „Coranul este cuvântul arab inimitabil, revelat profetului Muhammad, Allah este venerat prin recitarea lui, care a

1. G.H. Jansen, *Militant Islam*, Pan Books, London, 1979, p. 17. „Islamul nu este o religie în sensul comun al cuvântului, limitat la viața privată a omului. Este un mod de viață complet, cuprinzând toate nivelurile existenței umane. Islamul asigură călăuzire pe toate palierele vieții: individual și social, material și moral, economic și politic, legal și cultural, național și internațional.” Khurshid Ahmad, *Islam: basic principles and characteristics*, în *Islam. Its meaning and message*, edited by K. Ahmad, p. 37 apud G.H. Jansen, *op. cit.*, p. 17

ajuns la noi prin transmitere succesivă”²; iar potrivit definiției de dicționar, el este : „Cartea sfântă a musulmanilor, conținând revelațiile transmise de Muhammad, apoi adunate și conservate sub o formă fixă prin scris.”³

Cuvântul arab *al Qur'âm* poate fi explicat ca derivând din verbul *quara 'a* care apare în Coran cu sensul de „a recita, a predica”. Sensul în care se utilizează mai târziu este cel de „culegere de revelații sub forma scrisă”.⁴ Alte sinonime folosite pentru a desemna Coranul, sintetizând de fapt conținutul său, sunt : *al-Kitab* (Cartea), *al-Furqan* (Îndreptar), *al-Zikr* (îndemnare, avertisment).

Din punct de vedere al structurii, Coranul cuprinde 114 capitole sau sure (sg. *sûra*, pl. *suwar*) divizate la rândul lor într-un număr de versete (sg. *aya*, pl. *ayat*), variind între 3 și 286 (sau 287), în total Coranul numărând 6236 versete. Termenul de sura este de origine necunoscută, iar la început denumea revelațiile separate primite de Muhommed la Mecca și Medina. Fiecare sura are un nume specific : a vacii, a peșterii, a albinei, a mesei. Acesta provine fie de la cuvinte cu care încep, fie de la subiectul tratat în cuprinsul lor. Aceste titluri pe care le-au primit diversele sure, nu fac parte din textul revelat. Ele se generalizează în a doua jumătate a sec. al VIII-lea, fiind amintite și în scrierile Sfântului Ioan Damaschin.⁵ Un loc special trebuie acordat surei *fatiha*, „cea care deschide”, folosită ca rugăciune și ultimelor două care reproduc vechi formule incantatorii. Surele au fost separate de la început una de alta prin *basmala* („În numele lui Allah cel

2. *Coranul cel Sfânt* și traducerea sensurilor în limba română, Timișoara, 1999, p. XXX. Un alt scriitor musulman, Frithjof Schuon îl definește ca: „Marea teofanie a Islamului; acesta se prezintă ca «discernământ» (*furqân*) între adevăr și eroare”, idem, *Să înțelegem Islamul*, București, 1994

3. *Encyclopédie de l'Islam*, nouvelle édition, tome V, Paris, 1986, p.401

4. Nadia Anghelescu, *Introducere în Islam*, București, 1993, p.18. Cu privire la etimologie: *E.J. Brill's First Enciclopedia of Islam*, p.1063; *Encyclopédie de l'Islam*, nouvelle édition, pp. 401-402

5. *First Enciclopedia of Islam*, p.1072

Milostiv și Îndurător”) pusă la începutul fiecăreia. Lipsesc numai la sura a 9-a, deoarece este posibil ca ea să fi fost unită cu sura a 8-a.

Cuvântul *aya* înseamnă semn, dovadă a existenței lui Dumnezeu și a puterii Sale nemărginite. Utilizarea cuvântului cu sensul de diviziune a Coranului mai mică decât sura se leagă de concepția pe care o are Muhammed în legătură cu misiunea sa : revelațiile care îi sunt transmise sunt singurele „miracole” pe care le revendică pentru sine ca „semn” al investiției sale divine.⁶

Cu privire la modul în care Muhammed primea revelația aflăm că ea a venit din cer și a fost luată din „tabla bine păstrată” (*al-lawh al-mahfuz*), „maica scripturilor” (scriptura originală). Profetul nu a primit întreaga carte, ci numai părți izolate din ea, care au fost date în limba arabă. El primește revelația nu direct de la Allah, ci prin intermediul arhanghelului Gabriel, în „noaptea predestinării”. Potrivit concepției lui Muhammed, această „scriptură cerească” stă la baza revelației primilor profeți și a scripturilor sfinte ale evreilor și creștinilor, ceea ce explică faptul că toate trei coincid în parte. Mesajul în haină arabă care i se transmite lui Muhammed vine să restituie revelația în puritatea sa inițială care a fost uitată, ignorată sau chiar falsificată în celelalte două religii. Revelația pătrunde nu în mintea, ci chiar în corpul profetului ales pentru a o exprima discursiv, iar rostirea rituală a Cuvântului Divin aduce, când este corect și complet interiorizată, la identificarea celui care îl rostește cu autorul textului.⁷ În concepția musulmanilor, Coranul nu poate fi rezumat, ceea ce este valabil și pentru cărțile celorlalte mari religii.

Dezordinea aparentă a Coranului ascunde o unitate care rezultă din afirmarea monoteismului absolut, din îndemnul la respectarea legământului încheiat între Dumnezeu și oameni din eternitate, din anunțarea Judecății de Apoi.

Două mari perioade cuprinde elaborarea Coranului, acoperind cei 20 de ani ai prediciei sale (612-632) : o perioadă la Mecca, cu caracter vizionar și

6. *Ibidem*, p. 19

7. Frithjof Schuon, *Să înțelegem Islamul*, p. 222

prevestitor, sub formă de proză poetică ritmată, dominată de afirmarea absolutei unicități a lui Dumnezeu și de anunțarea iminenței Judecării de Apoi; apoi o perioadă la Medina în care, prin fraze mai ample și un stil mai puțin poetic, se face condamnarea politeismului, ruptura cu evreii și afirmarea misiunii politice a lui Muhammed, conținând mai multe formulări juridice cu privire la organizarea religioasă și socială a comunității. Nutrit din poemele și legendele Arabiei și ale altor culturi din Orientul Apropiat de atunci, Coranul cuprinde puține povestiri cu adevărat istorice și mai degrabă istorii, cele mai numeroase dintre acestea privind personaje biblice; cele mai des citate fiind: Iosif, Abraham, Moise, Solomon, Noe, Ismail, Iona, Iov, ca și Ioan Botezătorul și Iisus. Coranul nu este o carte liturgică în sensul curent al termenului, el conține scene dramatice, predici tratând subiecte care nu sunt tratate nicăieri sau mesaje cu caracter juridic, politic sau moral.⁸

Se știe ca Muhammed nu și-a notat în scris revelațiile, deși scrierea era cu siguranță răspândită în cetatea comercială care era Mecca din acele vremuri și el însuși, după câte se pare, știa să scrie și să citească. Termenul *ummi*, care i se aplică în Coran, nu înseamnă analfabet, cum înseamnă astăzi, ci „om de rând”, necunoscător al legii divine. Numeroși tovarăși ai lui Muhammed știau pe de rost sure din Coran sau chiar Coranul în totalitatea lui, iar unii aveau notat în scris părți din Carte, pe omoplați de cămilă, pe foi de palmier sau pergament.

Încă de atunci existau unele variante, ele se înmulțesc fatal după moartea profetului, care ar fi putut arbitra eventualele dispute. În această perioadă circulau versiuni alcătuite de: Zayd b. Thabit, Obayy b. Ka' b, 'Abd-Allah b. Masud, Abu Musa și Miqdad b. 'Amr, iar diferențele existente între ele au dus la învrăjpire în rândul musulmanilor, una din versiuni fiind adoptată la Damasc, alta la Kufa, a treia la Basra și a patra la Homs.

Primul calif, Abu Bakr, conștient că textul sacru se află în primejdie, l-a însărcinat pe unul dintre scribii lui Muhammad, Zayd b. Thabit, să grupeze revelațiile și să dea un text complet. Textul întocmit de acesta a trecut la califul Omar și de la acesta la fiica sa Hafsa, una din văduvele

8. Yves Thoraval, *Dicționar de civilizație musulmană*, București, 1997, p. 90

profetului, care l-ar fi pus, se pare, la dispoziția unui grup însărcinat de califul următor, Othman, să întocmească un text definitiv. Acesta stabilește textul oficial. Originalul a rămas la Medina, iar copii ale sale au fost trimise în orașele în care se răspândiseră diversele variante. Textul utilizează o scriere incompletă, care nu nota vocalele și folosea același semn pentru mai multe consoane diferite. De aceea s-a pus problema definitivării lui și eliminării ambiguităților. Deși scrierea arabă obișnuită nu notează nici până astăzi vocalele, în textul Coranului au fost introduse într-o perioadă care nu poate fi stabilită cu exactitate, dar care este plasată înainte de 728. Diferențe de lectură, chiar dacă ne semnificative, continuă să existe chiar și după aceasta dată. Există câteva lecturi recunoscute oficial: 7, 10 sau 14.

Astăzi sunt în uzul general două versiuni: cea a lui Hafs 'an 'Asin (190/805), care a supraviețuit de-a lungul secolelor în cele mai multe regiuni și a primit o recunoaștere oficială în anul 1923, fiind folosită pentru ediția egipteană standard și cea a lui Warsh 'an Nafi' (197/812) urmată în părți din Africa, altele decât Egiptul.

Ediția egipteană standard este considerată astăzi ca fiind cel mai bun text disponibil al Coranului, cu toate că nu concordă întotdeauna cu sursele cele mai vechi.⁹

O întreagă literatură se naște pentru a explica „miracolul” Coranului, frumusețea sa de neatins, caracterul său inimitabil.¹⁰ Întreaga concepție cu

9. Cu privire la istoricul alcătuirii Coranului: Nadia Anghelescu, *op.cit.*, p. 19-20; *Encyclopédie de l'Islam*, pp. 405-410; Dominique Sourdel, *Islamul*, București, 1993, p. 53; *First Encyclopaedia of Islam*, pp. 1068-1078

10. Pentru musulmani, Coranul este inimitabil deoarece: 1. este imposibil de imitat în privința stilului și a cuvintelor sale, 2. este imposibil de imitat în privința clarității și a întocmirii lui, 3. este imposibil de imitat în privința sensurilor sale care dezvăluie adevărul despre om și menirea lui în această lume, 4. este imposibil de imitat în privința ideilor științifice și a informațiilor transmise, pe care știința modernă le-a confirmat, 5. este imposibil de imitat în privința legislației sale și a apărării drepturilor omului, în scopul edificării unei societăți ideale, în care toată lumea să fie fericită. *Coranul cel Sfânt*, pp. XLV-XLVI

privire la „revelația încheiată” pe care o reprezintă Coranul, ca și cu privire la perfecțiunea de neatins a formei sale, justifică atitudinea autorităților religioase în legătură cu posibilitatea traducerii. În principiu, Coranul este intraductibil, pentru că orice traducere este o interpretare, ceea ce înseamnă că traducătorul adaugă gândirea sa umană cuvântului lui Dumnezeu, revelat în Coran în formă perfectă.¹¹ De asemenea, traducerea Coranului ar însemna ruperea comunității islamice, care se bazează pe limba arabă a Coranului. Cu toate acestea, au apărut, mai ales în sec. al XIX-lea, o serie de traduceri,¹² care au fost însă acceptate numai ca explicații ale sensurilor Coranului, dar care nu pot înlocui în nici un fel textul sacru; de asemenea traducerile sunt acceptate numai dacă textul arab este tipărit alături de cel al traducerii. Când Coranul este citit într-o ceremonie publică sau religioasă, întotdeauna este recitat în arabă și niciodată în traducere.

O dispută interesantă s-a purtat cu privire la dogma Coranului creat sau increat. S-a afirmat că doctrina despre Coranul necreat a apărut ca rezultat al întâlnirii cu dogma creștină despre Logos. După cum creștinii îl numesc pe Iisus, Cuvântul lui Dumnezeu și are două naturi : una dumnezeiască și una omenească, unite într-o singură persoană, și musulmanii au folosit, prin analogie, această doctrină la Coran, Cuvântul lui Dumnezeu făcut carte. Musulmanii cunoșteau dogma creștină ; califul al-Ma'mun (218/833), care susținea teoria Mu'tazilită, potrivit căreia Coranul a fost creat, scria unuia dintre guvernatorii săi că teoria despre Coranul necreat se aseamănă cu cea creștină potrivit căreia Iisus, fiind Cuvântul lui Dumnezeu, este necreat. În

11. „Traducerea într-o limbă străină nu poate fi numită Coran, căci Coranul este un miracol prin limba și prin sensurile sale. Dar întrucât traducerea este un mijloc pentru a transmite unele sensuri și a ușura înțelegerea Coranului de către aceia care nu cunosc limba arabă, ea trebuie întreprinsă, pentru a călăuzi omenirea și pentru a-i transmite cuvântul lui Allah.”, *Coranul cel Sfânt*, p. LXXIX

12. Unul dintre cei mai cunoscuți traducători musulmani în limba engleză, Marmaduke Pickhall, și-a intitulat traducerea sa nu Coranul, ci *The Meaning of the Glorious Qur'an*.

scurta perioadă cât s-au aflat la putere Mu'taziliții, credința în Coranul încreștat a fost interzisă, aceasta provocând o opoziție puternică. Coranul a fost declarat ca fiind creat și aceia care se opuneau au fost persecutați. Această perioadă de persecuții este cunoscută sub numele de mihnah (218-232/833-847). În cel din urmă prigoana a încetat și dogma cu privire la Coranul veșnic a fost din nou adoptată, ea rămânând normativă până în zilele noastre.¹³

Importanța Coranului în lumea musulmană poate fi surprinsă din cuvintele: „Coranul a modelat valorile și modul de a privi lumea al comunității islamice cum nu a făcut-o nici o altă forță. El continuă să fie un puternic factor viu în lumea contemporană la fel cum a fost un element fundamental în formarea culturii islamice în trecut. Împreună cu Biblia, Coranul trebuie recunoscut ca una din cele mai citite, studiate și mai influente cărți din istoria umanității”.¹⁴

Tradiția (Hadith)

În limba arabă, pentru a desemna diferitele forme de tradiție, există mai mulți termeni. Printre aceștia sunt : *khavar* (noutate, informație) este folosit când pentru tradițiile Profetului, când pentru cele ale însoțitorilor sau ale urmașilor săi ; *athar* (urmă, vestigiu) este folosit în general pentru tradiția însoțitorilor sau urmașilor, dar termenul este uneori utilizat pentru a desemna

13. *The Concise Encyclopedia of Islam*, p. 231

14. *The Encyclopedia of Religion*, editor Mircea Eliade, vol.12, p. 156. Despre modul în care Muhammad și Coranul au influențat și modificat modul de viață și felul de a gândi al arabilor, precum și reinterpretările pe care le face Coranul asupra unor acțiuni și stări de fapt deja existente în lumea arabă, Hamilton A. R Gibb, *Studies on the Civilization of Islam*, London, 1962, pp. 187-196. Orientalistul W. Cantwell Smith a definit valoarea sacră a Coranului pentru musulmani: „Coranul pentru musulmani este ce este Hristos Însuși pentru creștini.” G.H. Jansen, *Militant Islam*, p. 20

tradiția Profetului; *sunna* (obicei) desemnează cutuma normativă a profetului sau a comunității primare. Însă cel mai des utilizat este cel de *hadîth*, cuvânt ce înseamnă în primul rând comunicare, vorbire sau povestire, apoi are sensul particular de amintire a acțiunilor și spuselor Profetului și tovarășilor săi. În ultimul sens, întreg corpul de tradiții sacre al lui Muhammad este numit *Hadîth*, iar știința care se ocupă cu studiul lui se numește *ʿIlm al-Hadîth*.¹⁵

Fiecare credincios trebuie să-și ia ca exemplu modul de viață al Profetului și al tovarășilor săi în toate treburile cotidiene și orice efort trebuie făcut pentru a fi păstrată informația referitoare la acesta. La început, oamenii care au trăit în apropierea profetului (*sahabi's*) au fost cea mai bună autoritate pentru cunoașterea sunnei lui Muhammad. El îl ascultaseră pe Profet și fuseseră martori la acțiunile sale. Mai târziu, musulmanii au trebuit să se mulțumească cu comunicările „succesorilor” (*tabi 'un*), oameni care au trăit în prima generație după Muhammad, care primiseră informația de la *sahabi's* ; și apoi, în generațiile următoare, cu relatările așa numiților „succesori ai succesorilor”, oameni din a doua generație după Muhammad, care s-au amestecat cu succesorii, și așa mai departe.¹⁶

Tradiția păstrează forma unei mărturii personale. Fiecare *hadîth* perfect este alcătuit din două părți : prima conține numele persoanelor care au transmis tradiția de la una la alta, această parte este numită *isnâd* (lanț)-suportul. Cel care face comunicarea (A) spune : „a auzit de la B (sau „B mi-a spus”) pe mărturia lui C” și așa mai departe, unde întreg lanțul trebuie să urmeze începând cu A, ultima autoritate, și sfârșind cu autoritatea originară. Cea de a doua parte este *matn* sau textul, substanța comunicării.

După moartea Profetului, ideile sale religioase nu au putut rămâne

15. Chiar dacă între termenii de *sunna* și *hadith* există confuzie, aceasta pornind și de la faptul că unele colecții de hadithe poartă numele de *Sunna*, cei doi termeni nu sunt sinonimi. Deosebirea dintre ei este arătată de I. Goldziher, *Le dogme et la loi de l'Islam*: „Hadith est le document de la Sunna”, p. 32

16. *First Enciclopaedia of Islam*, vol. III, p. 189

nealterate. Datorită faptului că islamul a cucerit un teritoriu enorm, idei și instituții au fost împrumutate de la popoarele cucerite. Texte creștine, spuse ale Apostolilor și apocrife, aspecte iudaice, doctrine ale filozofilor greci care au prins în anumite cercuri musulmane, apar în *hadîthe* ca spuse ale lui Muhammad.

În lumea musulmană *hadîthe*-le se bucură de un mare respect alături de Coran ; în anumite cazuri, se crede că adevăratul „cuvânt al lui Dumnezeu” se poate găsi și în *Hadîth* la fel de bine ca și în Coran.¹⁷

Tradițiile începând cu cuvintele „Dumnezeu a spus” sunt numite de către învățații musulmani *hadîthe* divine (*hadîth kudsî* sau *ilahi*) în opoziție cu tradițiile ordinare sau obișnuite, numite *hadîthe*-le profetului (*hadîth nabawi*).

Pentru a fi considerată credibilă *isnâd*-ul unei tradiții trebuie să formeze o serie neîntreruptă de autorități credibile. În clasificarea tradițiilor există mai multe criterii. Unul dintre ele este cel al lanțului transmițătorilor. Aici se disting trei categorii : 1. în care *isnâd*-ul nu este slab ; 2. în care *isnâd*-ul nu este complet sau nu există un consens complet privind autoritatea transmițătorilor (ele sunt numite „frumoase”) ; 3. în care *isnâd*-ul este slab datorită conținutului sau că unul sau mai mulți transmițători sunt considerați ca necredibili sau chiar ca neortodocși (sunt numite „slabe”). Un alt criteriu este cel al conținutului unei tradiții : 1. tradiții care conțin mărturii despre profet ; 2. tradiții care se referă numai la spusele și faptele celor care au trăit în apropierea Profetului ; 3. tradiții care cuprind spuse și fapte ale succesorilor.¹⁸

La început, colecțiile de tradiții erau aranjate după cei care le-au transmis și se numeau *muşnad*. O astfel de colecție este *Musnad* a lui Ahmad b. Hanbal (241/855) și cea a lui Tayalisi (203/818). Această aranjare a

17. Potrivit lui al-Shafi’i, Coranul și Sunna (sunna fiind înregistrată în *hadîth*) au o importanță egală. Ambele sunt infailibile, Sunna nu poate abroga Coranul, dar nici Coranul Sunna, apud Albert Hourani, *Histoire des peuples arabes*, Editons du Seuil, 1993, p. 101

18. *First Enciclopedia of Islam*, vol. III, p.191. Pentru alte clasificări pp.191-192

materialului prezenta inconvenientul că, atunci când cineva voia să consulte tradițiile într-o anumită chestiune trebuia să citească toate capitolele fără interes pentru el până să ajungă la ceea ce îl interesa. Colecțiile mai târzii sunt aranjate după conținutul tradițiilor. O astfel de colecție aranjată pe capitole este numită *musannaf* (aranjat). Șase din aceste *Musannaf* au fost recunoscute ca având autoritate în lumea ortodoxă musulmană, toate fiind scrise în secolul al III-lea al erei musulmane, autorii lor fiind:

- al-Bukhârî (256/870)
- Muslim (261/875)
- Abu Dâwûd (275/888)
- al-Tirmidhî (279/892)
- al-Nasâ'î (303/915)
- Ibn Mâdjâ (273/886)¹⁹

Aceste lucrări sunt cunoscute sub numele de „Cele șase cărți” (*al kutub al-sitta*) sau „Cele șase Sahih's” (colecții de încredere). Ele sunt privite ca și cărți sacre de rang secund după Coran. Colecția lui al-Bukhârî și cea a lui Muslim sunt ținute la mare cinste, ele fiind cunoscute ca „Cele două sahih's”. Aceste colecții includ numai tradiții care sunt recunoscute ca având o autoritate absolută. Ele nu conțin numai tradiții privitoare la jurisprudență și la ceea ce este îngăduit și la ceea ce este oprit, ci și multe tradiții istorice, etnice și dogmatice. Pe de altă parte, tradițiile incluse în lucrările celorlalți patru compilatori se referă în principal la tradiții și uzanțe. De obicei ele sunt puse laolaltă și sunt numite „Cele patru cărți sunna”. Ele nu conțin numai tradiții care sunt considerate de încredere ci și pe cele „frumoase” și în general toate tradițiile în care învățătura concordă cu legea, chiar dacă există îndoieli cu privire la *isnad*. Când compilatorii cred că una din tradițiile prezentate trebuie respinsă atrag atenția cititorilor aspra acestui fapt.

Prestigiul de care s-au bucurat cele șase cărți în Islam este ușor de explicat. În secolul al III-lea circumstanțele erau favorabile pentru munca

19. *Encyclopédie de l'Islam*, tome III, p. 25; *First Encyclopaedia of Islam*, vol. III, pp. 192-193

compilerului de tradiții. Se ajunsese la o anumită unanimitate cu privire la chestiunile de lege și de doctrină și o opinie definitivă privind valoarea majorității tradițiilor fusese formulată de învățații musulmani. Acum era posibil să se treacă la colectarea tuturor acelora care fuseseră recunoscute ca fiind de încredere. Meritul lui al-Bukhârî și al celorlalți compilatori constă nu atât în faptul că ei au decis pentru prima dată care din numeroasele tradiții aflate în circulație erau adevărate și care erau false, dar mai ales în faptul că ei au adunat la un loc tot ceea ce era recunoscut ca adevărat în cercurile ortodoxe din timpul lor.

Cu tot respectul și autoritatea de care se bucură cele șase colecții, au existat și critici la adresa lor. De exemplu, 'Alî al-Dâraktî (385/995), a scris o lucrare în care demonstra slăbiciunea a 200 de tradiții date în al-Bukhârî și Muslim.

Cea de-a doua mare ramură a Islamului, shî'îții, judecă *Hadîth* din punctul lor de vedere și consideră că numai acele tradiții bazate pe autoritatea lui 'Alî și a imamilor shî'îții, în special a lui Jafar al-Sadiq. Ei au propriile lor lucrări în materie de acest subiect și țin la mare preț în mod special următoarele cinci lucrări :

- *Al-Kâfî* a lui Muhammad b. Ya' kub al Kulînî (328/939)

- *Man lâ yastahdiruhu 'l-fakîh* a lui Muhammad b. 'Ali b. Bâbuya al Kummî (381/991)

- *Thadhîb al-Ahkâm* și

- *Al-Istibsâr fîma 'Khtalafa fîhi 'l-Akbâr* (extras din precedenta) a lui Muhammad al-Tusî (459/1067)

- *Nahdj al-Balâgha* (cuprinzând afirmațiile lui 'Ali) a lui 'Ali b. Tâhir al Sharîf al-Murtadâ (436/1044) sau a fratelui său Râdî al-Dîn al Baghdâdî.

La acestea se adaugă și lucrarea *Musnad* a lui Ibn Handbal, redactată de către fiul său 'Abdullah.²⁰

Colecțiile shî'ite au fost scrise în perioada Buyidă (320-454/932-1062)

20. *Encyclopédie de l'Islam*, tome III, p. 27; *First Enciclopedia of Islam*, vol. III, p. 193; Remus Rus, *Istoria filozofiei islamice*, București, 1994, p. 29

și sunt în mod substanțial mai mari decât cele sunnite și conțin referințe care nu se găsesc în celelalte (în special la imami).²¹

Jihadul

Etimologic, cuvântul jihad înseamnă „efort îndreptat spre un scop determinat” sau „efort îndreptat asupra propriei persoane în scopul perfecționării morale și religioase”. Anumiți autori fac diferență între jihadul sufletelor sau jihadul major și jihadul corpurilor sau minor. Prima formă de jihad se mai numește și „jihadul limbii sau al peniței”, iar cea de-a doua „jihadul sabiei”.²² În mod curent cuvântul jihad desemnează a doua formă de efort.²³

Din punct de vedere juridic, potrivit doctrinei clasice și în tradiția istorică, termenul jihad înseamnă o acțiune armată în scopul expansiunii islamului și eventual în apărarea sa. El își are punctul de plecare în principiul universalismului islamului. Această religie trebuie să se întindă asupra întregului Univers, la nevoie chiar prin forță.²⁴ Acest principiu trebuie, însă, să se combine cu un altul, care tolerează existența în sânul comunității

21. *The Concise Encyclopedia of Islam*, p. 141

22. *The Encyclopedia of Religion*, vol. 8, p. 88.

23. Antoine Moussali, *Judaisme, christianisme et islam. Étude compare*, Paris, 2000, p. 94 : „Sensul de război sfânt (jihadul exterior) primează asupra celui de jihad interior. Diferența între marele jihad și micul jihad re apare în sec. al IX-lea, cu sfârșitul primului val de cuceriri islamice.”

24. Motivația jihadului poate fi găsită în împărțirea lumii în două categorii: *Dâr al-Islâm* (casa islamului) și *Dâr al-Harb* (casa războiului). „Casa islamului” se află deja sub conducere musulmană; „casa războiului” se află sub un asediu continuu din partea musulmanilor până va deveni „casă a islamului”. Unii învățați recunosc existența unei a treia categorii, *Dâr al-Sulh* sau *al- 'Ahd*, care nu se află sub stăpânirea musulmană, dar care se află în relații tributare cu islamul (există două exemple istorice în acest sens: Nubia și Nadjrân). *First Enciclopedia of Islam*, vol. II, pp. 917, 919

islamice, a adepților „religiilor cărților sfinte” : creștini, evrei. Pentru aceștia, jihadul se oprește la acceptarea supunerii față de autoritatea politică a islamului și la plata tributului de capitulație (*djizya*) și a impozitului funciar (*kharâdj*). Însă aici a existat o controversă, de cele mai multe ori rezolvată în sens negativ, dacă creștinii și evreii din peninsula Arabică au dreptul la un astfel de tratament. După părerea majorității, convertirea lor la islam era obligatorie sub pedeapsa cu moartea sau sclavia.

În principiu, jihadul este singura formă de război posibilă în islam ; teoretic, islamul trebuie să constituie o singură comunitate organizată sub o autoritate unică, iar toate luptele între musulmani sunt interzise. Dar prin ruptura unității islamice și prin apariția, începând cu secolul II/VIII, statelor independente s-a pus problema calificării războaielor dintre ele. Ele nu puteau fi integrate în noțiunea strictă de jihad – nici măcar în cazul războaielor dintre state de confesiuni diferite – decât printr-un abuz al limbii. Cei care au păstrat terminologia exactă l-au calificat drept *kital*, *mukâtala* (luptă, război). Aceștia au refuzat să aplice noțiunea de jihad chiar și contra comunităților de renegați musulmani.²⁵

Cu toate că nu face parte din cei 6 stâlpi ai islamului, jihadul a fost considerat, în mod general, ca obligație echivalentă, cu unul din aceștia (khâridjii îl consideră ca făcând parte din îndatoririle fundamentale).

În surele meccane ale Coranului se vorbește de răbdarea în fața atacurilor, nici o altă atitudine nefiind posibilă. Dar la Medina apare dreptul de a răspunde la atac și, gradat, devine o datorie prescrisă de a lupta și de a supune pe meccani ostili. Cu toate că nu vorbește decât despre războiul împotriva celor din Mecca, o viziune universală asupra războiului sfânt era prezentă în mintea Profetului. Această viziune s-a dezvoltat imediat după moartea sa, când armatele musulmane au avansat în afara Arabiei. Acum el este o datorie a tuturor bărbaților liberi, adulți, sănătoși mental și trupește și având destule mijloace să se alăture armatei musulmane ; dar totuși nu este o datorie individuală, fiind necesară participarea unui număr suficient din

25. *Encyclopédie de l'Islam*, tome II, p. 551

membrii unei comunități, astfel considerându-se ca fiind îndeplinită obligația comunității de a participa la războiul sfânt. Dacă numărul participanților este insuficient, păcatul cade asupra întregii comunități.

Scopul ultim al jihadului este supunerea necredincioșilor și exterminarea necredinței. Acesta este înțeles însă ca o întindere a dominației islamului peste tot restul lumii. Văzut din acest punct de vedere, jihadul nu poate să se încheie decât atunci când întreaga lume va fi sub dominația islamului.

După perioada de cuceriri, juriștii au stipulat datoria conducătorului musulmanilor de a organiza o expediție în teritoriul dușmanului măcar o dată pe an sau măcar să facă pregătiri anuale pentru una, în dorința de a ține trează ideea de jihad. De acum înainte el capătă un caracter mai mult defensiv decât ofensiv.

Populația împotriva căreia este îndreptat jihadul trebuie mai întâi invitată să se convertească la islam. Dacă refuză, ei mai au încă o șansă, se pot supune conducerii musulmane, devenind *dhimmis*, cetățeni de rang inferior și plătind un impozit sau să lupte. În primul caz viețile lor, familiile și proprietatea le sunt asigurate, dar au un statut clar inferior, fără cetățenie, fiind doar protejați. Dacă luptă, ei și familiile lor pot fi înrobiți și toate proprietățile lor confiscate ca pradă, din care 4/5 revenea armatei cuceritoare.

Dacă îmbrățișau islamul, și o puteau face și când cele două armate erau față în față, ei devin parte a comunității musulmane, cu toate drepturile și îndatoririle lor.

Dacă o țară musulmană era invadată de necredincioși, imamul poate convoca sub arme pe toți musulmanii de acolo, iar dacă pericolul crește pot fi chemate sub arme din ce în ce mai multe regiuni, până când întreaga lume musulmană este cuprinsă.

Un musulman care moare luptând în „calea lui Allah” (*fî sabîl Allâh*) este un martir (*shahîd*) și are asigurat Paradisul și plăcerile lui. O astfel de moarte era privită, în perioada de început, ca o încununare a unei vieți pioase.

Înainte ca scopul final – dominația musulmană asupra întregii lumi – să fie atins, starea de război dintre statul islamic și regiunile înconjurătoare

continuă. Această situație poate fi temporar întreruptă prin armistițiu care poate fi încheiat de conducătorul statului când consideră că este în interesul musulmanilor. Mulți învățați consideră că armistițiul nu poate dura mai mult de 10 ani, durata Tratatului de la al-Hudaybiyah, încheiat în anul 6 al erei musulmane (628) între Muhammad și adversarii săi de la Mecca.

Teoria despre jihad a shî'îților este foarte asemănătoare cu cea din doctrina sunnită cu o importantă deosebire : existența datoriei jihadului depinde de prezența imamului shî'ît. Deoarece ultimul imam a dispărut în 260/874, doctrina jihadului ar fi trebuit să-și piardă din importanța sa pentru shî'îți. Cu toate acestea, în încercarea de a-și consolida poziția vis-a-vis de stat, învățații shî'îți au susținut că reprezintă în mod colectiv Imamul Ascuns, și de aici puterea de a proclama jihadul. Aceasta explică de ce, de-a lungul ultimelor secole, multe războaie dintre Iran și vecinii săi au fost purtate sub stindardul jihadului.²⁶

Jihadul în Coran

În aproape două treimi din cazurile unde verbul *jâhada* sau derivatele sale apar în Coran se referă la război. Distribuția sa – ca și ce a verbului *qâatala* (război) – reflectă istoria nașterii comunității islamice.

Amândouă cuvintele sunt folosite foarte puțin în partea meccană a Coranului, revelată în perioada când musulmani erau îndemnați să îndure comportamentul agresiv al necredincioșilor ; dar abundă în capitolele de la Medina, scrise după ce lupta dintre musulmani și adversarii lor meccani a izbucnit. Ele sunt adeseori însoțite de cuvintele : „*pe calea lui Allah*” pentru a sublinia caracterul religios al luptei. Iar pentru a arăta că această luptă trebuie să fie o preocupare a întregii comunități și nu numai a participanților direcți la ea, cuvintele : „*cu bunurile și cu viața lor*” sunt adeseori alăturate acestor verbe.

26. *The Encyclopedia of Religion*, vol. 8, p. 90

În mod tradițional sura 22 : 39-40, revelată la puțin timp după emigrarea lui Muhammad de la Mecca la Medina, în 622, este privită ca marcând un punct de cotitură în relațiile dintre musulmani și necredincioși. Această sură are următorul conținut:

„Li s-a îngăduit [să se apere] acelor care sunt atacați, căci ei sunt nedreptățiți. Iar Allah este în stare să-i ajute

Pe aceia care au fost scoși din căminele lor pe nedrept, pentru că ei au zis : Domnul nostru este Allah!”²⁷

Multe versete târzii, care tratează tema jihadului, cer credincioșilor să ia parte la incursiuni, promițând răsplată cerească celor care o fac și amenințând cu pedepse severe în viața de apoi pe aceia care se sustrag acestei îndatoriri :

„Iată descrierea Raiului care le-a fost făgăduit celor cu frică de Allah : în el sunt râuri cu apă care nu se strică și râuri cu lapte al cărui gust nu se strică și râuri de vin spre plăcerea celor care beau și râuri de miere limpede. Și vor avea în el toate roadele precum și iertare de la Domnul lor. [Oare sunt ei] ca acela care se va sălășlui veșnic în Foc și ca aceia cărora li se va da să bea apă clocotită, ce le va sfâșia măruntaiele ?” (47 : 15)

Unele versete tratează probleme de ordin practic cum ar fi : excepția de la serviciul militar :

„Și nu este nici un păcat pentru cei slabi, nici pentru bolnavi și nici pentru aceia care nu au din ce să cheltuiască [pe calea lui Allah], dacă ei sunt cu credință față de Allah și de Trimisul Său.” (9 : 91)

„Nu este nici un păcat pentru cel orb, nici pentru cel șchiop nu este

27. Citatele din Coran sunt din versiunea: *Coranul ce Sfânt și traducerea sensurilor în limba română*, ed. a II-a, Editura Islam, Timișoara, 1999. Există diferențe fie de împărțire, fie de numerotare a versetelor, între versiunea în română și cele în franceză și în engleză; și chiar și între cele două versiuni în română citate la bibliografie. Cea care corespunde întru totul cu versiunea în română utilizată este traducerea în engleză a lui Mohammed Pickthall, *The Meaning of The Glorious Koran*.

păcat și nici pentru cel bolnav nu este păcat.” (48 : 17)

lupta în timpul lunile sfinte și pe teritoriul sfânt de la Mecca :

„Te întreabă despre luna ce sfântă și lupta în timpul ei : „Lupta într-însa e mare păcat, dar împiedicare de la calea lui Allah, lepădare de El și de Moscheea ce Sfântă, precum și alungare neamului său din ea sunt și mai mare păcat înaintea lui Allah, iar schisma mai mare păcat decât omorul.” (2 : 217)

„Nu luptați împotriva lor aproape de Moscheea cea Sfântă, doar dacă ei se luptă cu voi în ea. Iar dacă luptă împotriva voastră, omorâți-i, căci aceasta este răsplata celor fără de credință!” (2 : 191)

soarta prizonierilor de război :

„Atunci când întâlniți [în luptă] pe aceia care nu cred loviți gâturile lor, iar când îi slăbiți pe ei, legați-i strașnic în lanțuri ! Apoi fie îndurare, fie răscumpărare, până ce războiul se sfârșește.” (47 : 4)

libera trecere :

„Și dacă vreunul dintre idolatrii te roagă să-i dai adăpost, dă-i lui adăpost, pentru ca el să audă vorbele lui Allah, apoi să-l ajuți să ajungă la locul său de adăpost. Aceasta pentru că ei sunt un neam care nu știu.” (9 : 6)

cu privire la partea din pradă care îi revine lui Allah (este împărțită nevoiașilor) și care reprezintă a cincea parte din pradă :

„Și să știți că a cincea parte din ce ați luat drept pradă este pentru Allah, Trimisul Său și apropiați, sărmani și trecătorul de pe drum [nevoiaș], dacă voi credeți în Allah și în ceea ce Noi am coborât peste robul Nostru ...” (8 : 41)

Și cu privire la încetare ostilităților sau la armistițiu :

„Iar dacă ei vor înclina spre împăcare, înclină și tu către ea. Și încredete în Allah, căci El este Cel care Aude Totul și Atoateștiutor.” (8 : 61)

La o lectură atentă a pasajelor din Coran dedicate jihadului sugerează faptul că Muhammad privea porunca de a lupta împotriva necredincioșilor nu ca pe ceva absolut, în multe locuri aceasta poruncă este justificată de agresiunea sau perfidia din partea nemusulmanilor :

„Luptați pe calea lui Allah împotriva celor care se luptă cu voi, dar nu

începeți voi lupta, căci Allah nu-i iubește pe cei care încep lupte."

„Nu vreți voi să luptați împotriva unor oameni care și-au călcat jurămintele și au vrut să-l alunge pe Trimis și v-au atacat mai întâi pe voi ?!” (9 : 13)

Observăm că versetele Coranice cu privire la relațiile dintre musulmani și nemusulmani, arată în mod clar o evoluție care a culminat cu porunca de a lupta necondiționat împotriva necredincioșilor, tradusă în versete ca :

„Luptați-vă cu ei până nu va mai fi necredință și credința va fi numai în Allah!” (2 : 193)

„Și luptați împotriva lor până ce nu va mai fi ispită și până ce religia va fi în întregime pentru Allah !” (8 : 39)

„Iar când se vor încheia lunile cele sfinte, atunci omorâții pe idolatri oriunde îi aflați ! Prindeți-i, împresurați-i și întindeți-le lor orice cursă !” (9 : 5)

„O, voi cei care credeți! Luptați împotriva necredincioșilor de lângă voi! Ei să găsească în voi asprime!” (9 : 123)

Aceste „versete ale sabiei” sunt considerate ca înlocuind toate celelalte versete privind relațiile cu nemusulmanii.

Jihadul în Tradiția musulmană

Există un abundent corp de hadithe despre jihad. Datorită importanței lor practice, multe dintre ele au fost deja adunate în colecții speciale în secolul al II-lea al erei musulmane, înainte de compilarea lor în marile colecții. Hadithe-le tratează același subiecte ca și Coranul, dar pun un mai mare accent pe Jihad ca act de pioșenie, pe răspлата martiriului și pe problemele practice și morale ale războiului. Din această ultimă categorie putem enumera:

„Yahya mi-a povestit că a auzit de la Malik, care a auzit de la Nafi, care a auzit de la Ibn Umar că Profetul lui Allah, Allah să-l binecuvânteze și să-i dăruiască pace, a văzut corpul unei femei care fusese ucisă în timpul unui raid și a dezaprobat și a interzis uciderea femeilor și a copiilor.” (Malik

Muwata, Cartea 21, nr. 21.3.9)²⁸

„Vă sfătuiesc zece lucruri: nu ucideți femei, copii sau bătrâni. Nu tăiați pomii roditori. Nu distrugeți locurile nelocuite. Nu măcelăriți oi sau cămile, decât pentru mâncare. Nu ardeți albinele și nu le împrăștiati. Nu furați din pradă și nu fiți lași.” (Malik Muwata, Cartea 21, nr. 21.3.10)

„Povestea 'Aisha: (Că ea a spus): O, Apostolul lui Allah ! Noi considerăm jihadul ca cel mai bună ispravă. Nu trebuie ca și noi să luptăm pentru cauza lui Allah ? El a spus: Cel mai bun jihad pentru femei este Hajj-Mabrur (jihadul care este făcut potrivit tradiției profetului și este primit de Allah).” (Sahih Bukhari, Cartea 52, nr. 43)

„Povestea Jabir bin Abdullah: Unii oameni au băut alcool în dimineața zilei bătăliei de la Uhud și au fost uciși (martirizați) în aceeași zi. Sufian a fost întrebat: Au fost ei martiri în ultima parte a zilei ? El a răspuns: O astfel de informație nu există în tradiție.” (Sahih Bukhari, Cartea 52, nr. 70)

„Povestea Abu Huraira: Profetul a spus: Un loc în Paradis mic cât un arc este mai bun decât toate acele peste care soarele răsare și apune (toată lumea).” (Sahih Bukhari, Cartea 52, nr. 51)

„Povestea Abu Hurayrah: Un om a spus: Apostolul lui Allah, un om dorește să participe la jihad urmărind avantaje lumești. Profetul (pacea fie asupra lui) a spus: Nu va avea nici o răsplată. Oamenii au gândit că asta este teribil și i-au spus omului : Mergi la Apostolul lui Allah, poate nu te-ai făcut înțeles bine. El a mers și l-a întrebat din nou: Apostolul lui Allah un om vrea să participe la jihad dorind avantaje lumești. El a răspuns: Nu este nici o răsplată pentru el. Ei i-au spus din nou omului: Întoarce-te la Apostolul lui Allah. El, prin urmare, l-a întrebat a treia oară. El a răspuns: Nu este nici o răsplată pentru el.” (Abu Dawud, Cartea 14, nr. 2510)

Cu privire la martiri aflăm:

„Povestea Abud Darda': Profetul, pacea fie asupra lui, a spus: Mijlocirea unui martir va fi acceptată pentru șapte membri ai familiei sale.”

28. Pentru textul hadithelor am folosit adresa de web: <http://www.usc.edu/dept/MSA/fundamentals/hadithsunnah>

(Abu Dawud, Cartea 14, nr. 2516)

„*Povestea Samura: Profetul a spus: Noaptea trecută doi oameni au venit la mine (în vis) și m-au pus să urc într-un copac și apoi m-au dus într-o casă superioară și mai bună, mai bună decât care nu am văzut nici o alta. Unul dintre ei a zis: Această casă este casa martirilor.*” (Sahih Bukhari, Cartea 52, nr. 49)

„*Povestea 'Abdullah bin Abi Aufa: Apostolul lui Allah a spus: Cunoașteți că Paradisul este sub umbrele săbiilor.*” (Sahih Bukhari, Cartea 52, nr. 73)

„*Povestea Abu Huraira: Apostolul lui Allah a spus: Cinci sunt priviți ca martiri: Aceștia sunt cei care au murit din cauza ciumei, bolilor îngrozitoare, îngropați de vii, etc. și martirii în cauza lui Allah.*” (Sahih Bukhari, Cartea 52, nr. 82)

Iar cu privire la relațiile cu nemusulmanii:

„*Povestea Samurah ibn Jundub: Apostolul lui Allah (pace să fie asupra lui) a spus: Oricine se asociază cu un politeist și locuiește cu el este la fel cu acesta.*” (Abu Dawud, Cartea 14, nr. 2781)

Tot în tradiție găsim și un din cele mai interesante definiții care s-au dat jihadului :

„Nu există monahism (rahbâniyya) în islam; monahismul acestei comunități este războiul sfânt.”²⁹

Evoluția ideologiei jihadului

În anul 570, sau 571, se naștea la Mecca, în familia puternicului clan Banû Hâchim, din tribul qurașitilor, cel care avea să devină cunoscut în

29. Apud I. Goldziher, *Le dogme et la loi de l'Islam*, p. 117. Autorul continuă : „Frază remarcabilă mai ales prin opoziția pe care o stabilește între pioasa viață contemplativă din solitudinea unei chilii și viața activă a războiului; opoziție care a fost cauza dispariției tendinței ascetice din Islam.”

istorie sub numele de Muhammed. Până la patruzeci de ani viața sa se desfășoară fără evenimente deosebite, însă începând de acum înainte viața îi va fi marcată de o experiență mistică nouă. El își ia obiceiul de a se retrage nopții întregi într-o peșteră din muntele Hira, nu departe de Mecca. Aici el va primii vizita îngerului Gabriel care îl va anunța că a fost ales de Dumnezeu unic, Allah, să predice tuturor, și îndeosebi celor bogați, supunerea față de acest Dumnezeu unic și pregătirea pentru o iminentă Judecată de Apoi.³⁰ Convertirile se desfășoară cu greutate, majoritatea celor care îl urmează fiind oameni de condiție modestă, care nu-i puteau asigura protecție în eventualitatea unor persecuții. Aceste persecuții vor apărea foarte curând, deoarece negustorii bogați de la Mecca vedeau în distrugerea idolilor și în adorarea unui singur Dumnezeu o amenințare la adresa pelerinajului atât de profitabil. De aceea pe 24 septembrie 622 Muhammad și discipoli săi părăsesc Mecca și se refugiază la Yatrib, o oază situată la 350 Km nord-vest de Mecca. Acest exil este cunoscut sub numele de Hegira (*hijra*) și marchează începutul unei noi ere și a unui nou calendar. De acum înainte orașul Yatrib se va numi Medina (Orașul Profetului, *Medīnat al-nabī*).

Acest eveniment va marca o cotitură radicală în dezvoltarea ulterioară a Islamului. Dacă la Mecca era numai șef religios, la Medina Muhammad va deveni conducător politic și militar și va organiza comunitatea credincioșilor (*umma*). De acum înainte *umma* va lua locul noțiunii de trib; legăturile de sânge sunt înlocuite de cele prin alianță.³¹ Acest lucru a avut urmări deosebit de importante, făcând posibilă unirea și depășirea neînțelegerilor dintre triburile arabe.

Bazele organizării comunității sunt conținute într-un pact, numit *Constituția de la Medina*, al cărui text a fost păstrat de tradiție. Acest pact stabilea raporturile credincioșilor între ei și cele cu celelalte grupuri (triburile arabe și cele evreiești constituiau un fel de federație care trebuia să

30. Muhammad „a fost ales să fie mesagerul arab al dumnezeului adorat de evrei și de creștini” Anne-Marie Delacambre, *Islamul*, Buc., 2000, p. 9

31. *Ibidem*, p. 11

acorde protecției reciprocă membrilor săi). Scopul său era practic, dar în același timp trasa planul unei viitoare constituții teocratice, care puțin câte puțin a făcut din Islam o religie și un Imperiu.³²

Cu toate aceste problemele materiale al celor care îl urmăseră pe profet se adâncesc. Puțini din emigranții veniți la Medina aveau din ce trăi, marea majoritate a acestora ducându-și viața mizerabil. Muhammad găsi o soluție. Pentru a depăși dificultățile materiale el recurse, ca un veritabil beduin ce era, la incursiuni sau *razzia*. Chiar dacă analiștii arabi nu au vrut să le vadă decât ca război sfânt împotriva dușmanilor lui Allah³³, aceste expediții seamănă izbitor de mult cu operațiunile de brigandaj din tradiția preislamică. Întreagă această discuție este lipsită de sens pentru arabii din vremea Profetului. În ochii lor ele nu știrbeau cu nimic prestigiul lui Muhammad și al comunității musulmane, ba chiar au determinat unele triburi să încheie un acord cu el.

În primăvara anului 624, Muhammad, împreună cu o mică armată ce număra 300 de musulmani, interceptează o mare caravană a meccanilor, care se întorcea de la Damasc, în locul numit Badr sau Bedr, în apropiere de Medina.

Conducătorul caravanei fiind anunțat din timp de atacul care se pregătea a trimis după întăriri la Mecca. Nu se poate ști cu siguranță dacă trupele

32. Robert Mantran, *L'Expansion musulmane (VII-XI siècles)*, Paris, 1969, pp. 82-83

33. „Raidurile sale (Profetului) au avut drept scop preîntâmpinarea mobilizării de către meccani a unor trupe care să-i atace și să-i distrugă pe puținii săi credincioși.” Sayid Mujtaba Rukni Musawi Lari, *Western Civilisation through Muslim eyes*, Foundation of Islamic CPW, Iran, p. 129 Același autor spune în legătură cu mijloacele violente de răspândire a Islamului : „Ca o credință care se adresează oricui de oriunde, Islamul nu cunoaște o geografie; dar trebuie să ajungă până la fiecare suflet din orice colț al lumii, și să poarte cuvântul său de adevăr. Istoria ne arată că nici o ordine stabilită nu a fost înlocuită de o alta nouă și superioară fără confruntării.” *Ibidem*. Se observă foarte clar faptul că pentru autor nu există nici o diferență între planul spiritual și cel material, el suprapunându-se, până la a coincide unul cu altul.

trimise, aproximativ 1000 de oameni, erau mai de grabă o măsură defensivă sau una de pedepsire a lui Muhammad. În orice caz a fost un dezastru. Se pare că Muhammad a lăsat în mod deliberat să se răspândească vestea că va ataca caravana pentru a atrage armata meccanilor, acesta fiind adevăratul său scop.³⁴

Pentru a-i determina să lupte pe musulmani, Muhammad le promite victoria cu ajutorul îngerilor, celor care vor cădea în timpul luptei le garantează paradisul și titlul de martiri (*shahid*).

Bătălia de la Badr constituie un moment de cotitură atât în dezvoltarea ulterioară a comunității musulmane (de acum înainte discipolii lui Muhammad au certitudinea că Profetul cât și ei se află sub protecția lui Dumnezeu³⁵), cât și în ceea ce privește războiul (de acum înainte nu se va mai vorbi de incursiuni, ci de război sfânt (*jihād*) împotriva dușmanilor lui Allah).

Din nefericire pentru Muhammad, victoria de al Badr nu a fost decisivă. Chiar în anul următor, 625, meccanii, sub conducerea lui Abu Sufyân, își vor răzbuna înfrângerea prin bătălia de la Muntele Uhud.

Armata musulmanilor era clar în inferioritate numerică, ea numărând aproximativ 700 de oameni, pe când cea a meccanilor era de patru ori mai numeroasă; cu toate acestea ea fiind foarte aproape de victorie. La început armata lui Muhammad părea să câștige, însă „trădarea” a 50 de arcași, care

34. Pentru descrierea desfășurării luptelor, atât în timpul lui Muhammad, cât și a celor din timpul marilor cuceriri, vezi George F. Nefziger și Mark W. Walton. *Islam at War. A history*, Praeger Publishers, Westport, 2003. George F. Nefziger fiind de formație militară dă și unele indicații de ordin tactic privind desfășurarea acestor lupte.

35. Nu trebuie să uităm că pentru musulmani, ca de altfel și pentru bizantini, modalitatea cea mai sigură (asemenea unei ordalii) pentru validarea credinței lor era victoria în luptă. Atât timp cât vor câștiga bătăliile ei au certitudinea că Dumnezeu este cu ei și îi sprijină, iar pentru cei de altă religie aceste victorii sunt un imbold de a îmbrățișa adevărata credință. Iar în momentul în care vor apărea primele înfrângeri ei le vor considera ca pe un semnal de alarmă din partea lui Dumnezeu, adresat comunității care a început să se depărteze de la credința primară.

trebuiau să păzească o trecătoare și să oprească cavaleria meccanilor a schimbat soarta confruntării. În timp ce oamenii lui Muhammad jefuiau tabăra meccanilor părăsită de aceștia, cei 50 de arcași și-au părăsit postul pentru a se alătura și ei jafului. Între timp cavaleria meccană a ocupat trecătoarea părăsită și a atacat armata dezorganizată a musulmanilor. Muhammad a fost rănit, și chiar s-a crezut că a fost ucis.

Ca urmare a acestei înfrângeri, multe triburi de arabi și de evrei, care aveau tratate încheiate cu Muhammad, s-au îndreptat spre Mecca. Percepându-i pe musulmani ca slabi, aceștia i-au atacat și ucis. Unul din apropiații lui Muhammad, Khubeyb, a fost capturat și vândut meccanilor, care l-au torturat până la moarte. Evreii, la rândul lor, au devenit ostili în mod deschis musulmanilor, declarând că religia păgână a meccanilor este superioară islamului.

La toate acestea se adaugă și faptul că, în 627, o armată, cunoscută sub numele de „Confederații” (*al-ahzab*), alcătuită din meccani și mercenari beduini și abisinieni, a pornit împotriva Medinei; acestora li se vor alătura în timpul luptei, cunoscută în istorie sub numele de „bătălia șanțului” (la sfatul unui sclav de origine persană, Hazarat Salmân al-Farisi, s-a săpat în jurul oazei un șanț care va împiedica trecerea armatelor confederate) și tribul evreiesc Banu Qurayza.

În 1500 de ani de istorie a islamului, niciodată comunitatea musulmană nu va depinde de supraviețuirea unui număr așa de mic de oameni, ca în 627 la Medina.

Însă musulmanii sunt salvați de o puternică furtună venind dinspre mare. Atacatorii ridică în grabă asediul și părăsesc câmpul de luptă.

Luând în considerare comportamentul evreilor, Muhammad s-a hotărât să acționeze. Dacă, cu un an înainte de asediul Medinei, cei din tribul Bani Nadir fuseseră alungați din oraș, Mahommed se hotărăște să le dea o lecție dură celor din tribul Banu Qurayza. Astfel că 600 de bărbați din acest trib sunt decapitați și aruncați în gropile săpate în piața din Medina, iar femeile și copiii sunt vânduți ca sclavi. Uciderea bărbaților și înrobirea femeilor și a copiilor va deveni o practică curentă în Imperiul islamic în expansiune.

În februarie 628, Muhammad însoțit de 1400 de discipoli, se hotărăște să facă un pelerinaj la Mecca. Temându-se de un atac din partea sa, Mecca se pregătește de război. În cele din urmă între Muhammad și meccani se încheie o înțelegere, cunoscută sub numele de *Pactul de la Hdaybiyya*, după numele locului, din apropiere de Mecca, unde musulmanii așteptau permisiunea să intre în oraș. Acesta prevedea o încetare a ostilităților pe o perioadă de 10 ani; Muhammad nu avea voie să viziteze Ka'bah, dar după un an, dacă nu vor avea loc incidente, va avea permisiunea să îndeplinească acest ritual. Chiar dacă pentru cei care îl urmau acesta a însemnat o decepție, pentru Muhammad el însemna un succes nesperat. Încheierea acestui tratat însemna că meccanii tratau cu el, pentru prima dată, de la egal la egal și de asemenea el îi permitea să-și răspândească în mod liber mesajul său religios în orașul Mecca, subminând astfel din interior puterea păgânismului.

În ianuarie 630, pretextând că Mecca a atacat un trib aliat cu el, Muhammad, încalcă pactul de la Hdaybiyya, adună o armată de 10.000 de oameni și pornește spre Mecca. Aici este întâmpinat de Abu Sufyân, proaspăt convertit la islam, care îi deschide porțile orașului.

Muhammad proclamă amnistie generală pentru cei care au luptat împotriva sa, însă îi reține pe liderii inamici. Pătrunzând în oraș el distruge templele și sfărâmă idolii (se spune că erau în număr de 360). El declară zona din jurul Ka'bah-ei sacră pentru islam și a interzis celor de alte religii să se apropie de ea.³⁶

Înfrângându-și inamicii, Muhammad a trimis emisari care să continue distrugerea idolilor și la celelalte triburi. Se pare că numai cei din tribul Taif au opus rezistență, încât a fost nevoie ca orașul lor să fie asediat. Este pentru prima dată când Muhammad folosește artileria de asediu.

Muhammad a devenit principală forță în regiune și de acum putea să-și mărească puterea fără a mai purta lupte. În 632 el a staționat o garnizoană la

36. Se pare că există cel puțin 15 mărturii despre creștini care au pătruns în cele două orașe sfinte și au scăpat cu viață. Primul este Ludovico di Varthema din Bologna, în 1503. F. Nefziger și Mark W. Walton, *Islam at War*, p. 11

Tabuk și a semnat tratate cu creștinii din Aylah și cu evreii din sud, din oazele Maqna, Adhruh și al-Jarba.³⁷

În același an, aflând că Bizanțul mobilizează o armată în Siria cu scopul de a-l ataca, Muhammad trimite în regiune o armată de 3000 de soldați sub comanda lui Zeyd (Zayd) ibn Haritha, fiul Profetului. Această campanie se dovedește un eșec, în urma luptei de la Mota armata pierzând trei dintre comandanții ei, printre care și pe fiul lui Muhammad. Cu tot acest insucces, curajul de care au dat dovadă musulmanii i-a impresionat așa de mult pe bizantini încât au hotărât să lase în pace acest viespar.³⁸

După măcelărirea tribului Banu Qurayza, în special în perioada dintre anii 630 – 631, a urmat ceea ce este cunoscut sub numele de *sanat al-wufud* (anul delegațiilor). Trimiși ai diferitelor triburi din Arabia s-au prezentat în fața sa pentru a-și oferi alianța lor. Chiar dacă o făcea din convingere sau din interes, Muhammad le-a acceptat, cerându-le în schimb o mărturisire verbală a credinței și plata unei taxe.

În al zecelea an de la Hagira, în martie 632, Muhammad își face intrarea în mod triumfal în orașul Mecca, cu ocazia pelerinajului anual. Acesta avea să fie „pelerinajul de rămas bun”, deoarece doar peste doua luni, în 8 iunie 832, va muri pe neașteptate.³⁹

Pentru un om care a făcut experiența războiului pentru prima dată la 53 de ani, Muhammad a făcut dovada unui remarcabil lider, tactician și strateg.

În bătălia de la Badr în 624, îl vedem ca pe un lider inspirat care poate sta alături de oricare din marii conducători militari din istorie. În bătălia de la Uhud îl vedem pe Muhammad înțelegând valoarea terenului și cum, deținând o poziție favorabilă o mică armată poate ține pe loc o forță mult superioară.

37. *Ibidem*

38. *Ibidem*, p. 12

39. *Ibidem*, pp. 5-12. Despre viața Muhammad și în: *Encyclopédie de l'Islam*, tome VII, pp. 363-388 (de asemenea și o importantă bibliografie); J.J. Saunders, *A history of Medieval Islam*, London, 1978, pp. 18-38

De asemenea s-a arătat deschis să asculte sugestiile celorlalți (a adoptat ideea lui Salmân al-Farisi de a săpa un șanț în jurul Medinei, în timpul asediului din 627) și să accepte idei noi (a folosit pentru prima dată în istoria arabilor mașinile de asediu).

A dovedit un dezvoltat simț al idealului militar, a ceea ce în terminologia militară modernă se numește menținerea obiectivului. El a acceptat termenii defavorabili ai *Pactului de la Hodaybiyya* pentru a-și atinge scopul pe termen lung. El a recunoscut o victorie de formă (paper victory) a meccanilor, în schimbul căreia a putut să-și răspândească mesajul în rândul meccanilor și triburilor arabe vecine. El a văzut succesul prozelitismului său și a știut că astfel va putea obține puterea mult mai repede decât Mecca.⁴⁰

Dacă privim cu atenție ideologia lui Muhammad cu privire la război vom observa o diferență între perioada de început a propovăduirii sale, care corespunde șederii sale la Mecca, și cea ulterioară, corespunzătoare exilului la Medina.

Prima perioadă este caracterizată prin pacifism. Musulmanii fiind în număr mic erau sfătuiți să evite confruntările, să-și expună credința și să se ferească de idolatrii, să se arate răbdători. Ea poate fi exemplificată prin versete ca:

„Vestește, dară, limpede ceea ce ți s-a poruncit, și nu-i băga în seamă pe politeiști.” (XV, 94)

„Și rabdă, căci răbdarea ta nu vine decât [cu ajutorul] lui Allah! Și nu fii mâhnit pentru ei și nu fii îngrijorat de ceea ce uneltesc ei.” (XVI, 127)

„Deci rabdă ceea ce spun ei și preamărește cu laudă pe Stăpânul tău, înainte de răsăritul soarelui și înainte de asfințit.” (L, 39)

După 24 septembrie 622, când Muhammad se stabilește la Medina, versetele pacifiste fac loc treptat altora noi în care predomină incitațiile le război și violență:

„Luptați împotriva acelorora care nu cred în Allah și nici în Ziua de Apoi și nu opresc ceea ce Allah și Trimisul Său au oprit și nu împărtășesc religia

Adevărului, dintre aceia cărora li s-a dat Cartea, până ce ei nu vor plăti tributul cu mâna lor, fiind ei supuși [legilor].” (IX, 29)

„Atunci când îi întâlnești [în luptă] pe aceia care nu cred, lovești gâturile lor, iar când îi slăbiți pe ei, legații strașnic în lanțuri! Apoi fie îndurare, fie răscumpărare, până ce războiul se sfârșește.” (XLVII, 4)

Exegeții, încercând să rezolve această contradicție, admit că surele Coranului au fost revelate în circumstanțe specifice, care, singure, permit determinarea sensului exact al revelației. Dar situația a evoluat de-a lungul timpului și o dată cu ea și comunitatea, și de aceea a fost nevoie de noi revelații care să răspundă noilor situații. Astfel că, două revelații, se pot contrazice formal, deoarece circumstanțele în care au apărut și cărora trebuie să le răspundă sunt diferite. Într-o asemenea situație de conflict între revelații, cele mai recente sunt considerate ca normative, abrogându-le pe cele anterioare, deoarece acestea din urmă corespund unei etape depășite din evoluția comunității. Deci în cazul versetelor privitoare la război și la atitudinea față de acesta, normative vor fi cele „războinice”.

Această teorie a abrogării (*naskh*) are dublul avantaj de a rezolva contradicțiile și de a pune revelațiile în contextul lor. Însă ea nu se bucură de un acord unanim în rândul exegeților, deoarece ei nu reușesc să se pună de acord asupra datelor revelațiilor, și deci nu se poate ști cu certitudine care sunt versetele „abrogatoare” și care cele „abrogate”. Încercând să depășească acest impas, islamiștii, au adoptat o soluție teoretică care postulează din start că războiul împotriva nemusulmanilor trebuie considerat ca punct de plecare în interpretarea tuturor revelațiilor privitoare atitudinea față de război. În acest caz, jihadul războinic generalizat, fondat pe versetele cele mai „războinice” din Coran, este formulat ca o normă de interpretare, ceea ce permite decretarea abrogării tuturor celorlalte versete care i se opun.⁴¹

Moartea neașteptată a lui Muhammad, la 8 iunie 632, a provocat dispute și disensiuni în sânul proaspetei comunități, mai ales că el nu a făcut, în

41. Jean Flori, *Război sfânt, Jihad, Cruciadă. Violență și religie în creștinism și islam*, Cartier, Chișinău, 2003, pp. 77-78

timpul vieții, nici o precizare cu privire la succesiune.

În cele din urmă ca „înlocuitor” (*khalifa*) este ales socrul lui Muhammad, Abu Bakr. Odată cu numirea sa expansiunea militară musulmană începe. Istorici au încercat să determine motivele care au stat la baza acestei decizii. Printre aceste se numără faptul că Peninsula Arabică era suprapopulată, cu climă uscată și aridă, fapt ce o făcea puțin prielnică agriculturii; era condusă de o aristocrație războinică, care disprețuind munca pământului, trăia mai ales din comerț și din razii. Soluția consta în extinderea spre regiunile fertile și bogate din împrejurimi, Egiptul și Semiluna fertilă.⁴²

De asemenea expedițiile armate și cuceririle în afara Arabiei puteau constitui un remediu pentru tensiunile interne și un mijloc de a canaliza energiile războinice și apetitul pentru jaf al triburilor arabe într-o altă direcție decât cea a luptelor inter-tribale; puteau, de asemenea, să constituie un factor de coeziune ideologică, un mijloc de consolidare a „păcii arabe” în interiorul statului care se năștea, de a unii în același elan politico-religios pe credincioșii clanurilor rivale.⁴³

Însă, înainte de a porni la cucerirea lumii, noul calif a trebuit să facă față mai întâi valului de apostazii și rebeliuni care au urmat morții lui Muhammad. Comandant al forțelor sale armate a fost numit Khalid ibn al-Waleed, care s-a dovedit repede a fi un lider militar înnăscut. El va conduce armata musulmană în două din cele mai importante bătălii al sale, și ceea ce este și mai remarcabil acestea au fost purtate aproape simultan împotriva celor mai mari două puteri al timpului.

La sfârșitul anului 632, Khalid, cu o armată de aproximativ 4.000 de

42. „Termenul se referă la spațiul fertil dintre Mesopotamia și Egipt, care, dacă este privit cu atenție pe o hartă fizică a Orientului Apropiat, are forma de semilună cu o lățime pronunțată în partea centrală și subțindu-se în mod evident la cele două extremități, una situată la gurile Tigrului și Eufratului, iar cealaltă în delta Nilului.” Vladimir Petercă, *De la Abraham la Iosua*, Institutul Teologic Romano-Catolic, București, 1996, p.28

43. Jean Flori, *Război sfânt, Jihad, Cruciadă*, pp. 96-97

soldați⁴⁴, în bătălia de la Buzakha, a învins armata rebelilor. Această bătălie, împreună cu cea de la Aqraba, a pus capăt opoziției față de califul Abu Bakr.

În legătură cu aceste evenimente există în tradiția musulmană o istorioară plină de haz, însă care ne poate arăta și modul de a gândi al noilor adepți. Tulaiha, unul dintre conducătorii apostatilor, apărui după moartea Profetului, s-a proclamat profet și rival și înlocuitor al lui Muhammad. La bătălia de la Buzakha armata sa a fost învinsă, iar Tulahia, pocăindu-se, a devenit credincios și a mers în pelerinaj la Mecca. Aici, când a fost muștrat pentru uciderea unui credincios musulman pe nume Ukkasha în timpul revoltei sale, se spune că ar fi răspuns: „De ce ? Oare nu era mai bine ca prin mâna mea Ukkasha să intre în rai, decât ca eu să fi coborât în focurile iadului prin mâna lui?”⁴⁵

Supunând întreaga peninsulă armatele musulmane s-au îndreptat spre nord. În primăvara lui 633, o mică armată de 1000 de oameni, sub comanda aceluiași Khalid, a pornit spre nord-estul Irakului de astăzi. La granița Imperiului Persan, ca de altfel și la cea a celui Bizantin, au întâlnit triburi arabe, neconvertite la islam în timpul vieții Profetului. Aceste triburi, care constituiau un fel de state tampon între Imperiu și triburile de nomazi din sud, erau plătite din trezoreria Imperiului pentru a-i proteja granițele. Însă războaiele îndelungate dintre perși și bizantini a făcut ca subsidiile acordate acestora să fie sistate. Rezultatul a fost că Khalid a găsit un aliat care nu numai că era familiarizat cu geografia și forțele inamicului, dar și cu slăbiciunile acestuia.

La sfârșitul lui aprilie sau începutul lui mai 633, are loc confruntarea de

44. Se va putea observa că aproape întotdeauna, cel puțin în fază de început a operațiunilor, numărul trupelor musulmane care participă este redus în comparație cu acela al oponentilor, fie ei bizantini sau perși, care puteau ridica armate care numărau câteva zeci de mii de oameni; acestea părând a fi mai mult niște trupe de recunoaștere, care profitând de anumite circumstanțe favorabile, cum ar fi indiferența populațiilor locale, și primind și întăriri din Arabia, reușesc să cucerească teritorii însemnate din cele două Imperii.

45. George F. Nefziger și Mark W. Walton. *Islam at War*, p. 17

la Ullais, care a rămas în istorie sub numele de Bătălia Râului Însângerat. Denumirea are în vedere faptul că, după încheierea luptei, Khalid a ordonat uciderea tuturor prizonierilor. Această practică, care se va mai repeta de-a lungul istoriei cuceririlor arabe, nu este o constantă a acestora, ea având un rol psihologic bine determinat, acela de a-i înspăimânta pe inamici. Același comandant, Khalid, va da dovadă de îngăduință.

După luptă trupele arabe și-au continuat înaintarea spre nord unde au trebuit să facă față unei noi provocări, cea a asediului unei cetăți, Hira. Pentru armata arabă cucerirea unei cetăți fortificate ridica probleme mari. În primul rând era echipată cu armament ușor, iar în al doilea rând era neexperimentată în problemele asediului. De asemenea asediul presupunea un timp îndelungat, ceea ce însemna că forțe proaspete puteau fi trimise în sprijinul asediaților, lucru care făcea ca armata asediatoare să fie prinsă la mijloc. În cele din urmă cele două părți au ajuns la un compromis. Hira se preda în schimbul unui tribut, însă își păstra credința creștină.

Încheierea acestui compromis dovedește faptul că „luptătorii deșertului aveau o flexibilitate de gândire ce le permitea să se adapteze, în așa fel încât să își atingă scopul. Teoreticienii militari moderni consideră asta ca „menținerea obiectivului.”⁴⁶

În decembrie 633, Khalid este chemat de pe frontul din Persia de către Abu Bakr și numit în fruntea armatei care se pregătea să atace Imperiul Bizantin. Abia în 635 un nou lider arab va apărea pe frontul persan. Acesta era Saad ibn abi Waqqas. Acesta era un veteran neînfricat; despre el se spune că a fost primul care a vărsat sânge în numele islamului. El era un războinic experimentat, care, luptând în Siria împotriva sofisticatei armate bizantine, a înțeles importanța unei armate bine organizate și antrenate. El a împărțit-o în divizii care să servească drept avangardă, ariergardă, corp principal și flancuri; la rândul lor aceste unități au fost împărțite în unități mai mici. Astfel el a creat o mașină de război care răspundea mult mai bine și mai repede la ordinele comandanților săi. Armata lui Saad număra aproape

46. *Ibidem*, p. 20

30.000 de soldați.

Această armată reorganizată se va confrunta, în primăvara anului 637, cu armata persană. Lupta s-a desfășurat lângă Qadasiya. După o luptă de patru zile armata persană este învinsă. Înfrângerea de la Qadasiya a însemnat sfârșitul Imperiului Sasanid. Dacă cu zece ani mai înainte armatele sale ocupau Siria și Ierusalimul și amenințau porțile Constantinopolului, acum în ciuda unor rezistențe locale Imperiul se prăbușea. Înaintarea armatei arabe era încetinită mai ales de greutatea prăzilor decât de rezistența armatelor „Regelui Regilor”.

Această victorie neașteptată era pusă de musulmani pe seama convertirii lor la islam și a naturii divine a acestuia. Unul din conducătorii armatei arabe spunea: „În zilele ignoranței 100 de persani puteau învinge 1000 de arabi, acum însă, Allah fie lăudat, 100 de arabi pot pune pe fugă 1000 de persani.”⁴⁷

Dacă primul atac împotriva Imperiului Sasanid a fost mai mult o consecință întâmplătoare a expediției lui Khalid, Bizanțul a fost întotdeauna principala țintă, încă din timpul în care Muhammad începea să-și consolideze puterea în Arabia (expediția din 629, care se va încheia cu o severă înfrângere pentru armata arabă).

După înfrângerea, în 628, de către Heraclius a armatelor persane, Imperiul Bizantin părea că va intra din nou într-o nouă perioadă de expansiune. Însă cu toată puterea sa Bizanțul avea serioase slăbiciuni. În provinciile cheie ca Siria și Egipt, Imperiul se confrunta cu o acută criză de autoritate. Locuitorii din aceste provincii erau pe cale să-și piardă identitatea lor de subiecți ai Imperiului. Armata nu mai făcea recrutări din aceste provincii, așa încât în momentul în care armata bizantină și-a făcut apariția, era la fel de străină ca și cea arabă. De asemenea o problemă o constituiau și banii. Cheltuielile de război și sistemul de strângere a taxelor foarte deficitar au sărăcit vistieria, lucru ce a făcut dificilă păstrarea armatei și a flotei.

În cele din urmă, însă poate cea mai serioasă problemă a Imperiului o constituia o adâncă schismă ce separa lumea creștină, și pe care, de cele mai

47. *Ibidem*, p. 24

multe ori, scaunul de la Constantinopol a încercat să o rezolve fie prin forță, fie prin decizii politice fără nici o susținere în rândul maselor. De aceea în momentul în care arabii vor ataca Imperiul ei vor fi priviți ca niște eliberatori de sub intoleranța religioasă a Bizanțului. Profitând de complicitatea sau de pasivitatea populațiilor locale, într-o perioadă foarte scurtă de timp luptătorii islamului vor cucerii mari teritorii din Imperiul de la Bizanț.

În iarna dintre anii 633-634 califul Abu Bakr a ordonat atacarea Imperiului. Trei armate, conduse de Amr ibn al-Aasi, Yezeed ibn abi Sufyân și Shurahbil ibn Hasana au pornit spre nord. Shurahbil trebuia să înainteze pe coasta de vest a Mării Moarte, Yezeed, pe ce de est a acesteia, iar Amr trebuia să atace sudul Palestinei. Scopul principal al întregii campanii era orașul Damasc. După două confruntări cu armatele bizantine, la Ajnadin, în apropierea Ierusalimului, și la Daraa și după un asediu de șase luni de zile orașul Damasc cade.

Cucerirea lui se petrece într-un mod aproape comic. Abu Ubaida, noul conducător al armatelor arabe, a negociat cu guvernatorul orașului ca predarea să se facă într-o anumită zi din vara lui 635. El, însă, nu și-a informat subordonații, și astfel în chiar noaptea de dinainte de predarea orașului, Khalid a reușit să escaladeze zidul din apropierea porți de est, a învins gărzile și a pătruns în oraș cu oameni săi. La rândul său el nu și-a informat superiorii. La revărsatul zorilor, oamenii lui Khalid pătrundeau în oraș prin poarta de est, în timp ce guvernatorul se preda lui Abu Ubaida la vest.⁴⁸

În timp ce armata arabă stătea în fața Damascului, împăratul Heraclius reușește să adune o nouă armată, cu care va pătrunde în Siria în primăvara anului 635. Khalid, care era conducătorul de fapt al armatei, va abandona în grabă Damascul. Acest lucru nu este deloc surprinzător deoarece armata sa nu era cu nimic mai bună la apărarea unui oraș decât la asediarea unui. Principala lor forță o constituia mobilitatea deosebită, iar siguranța lor era deșertul care trebuia să se afle întotdeauna în spatele lor. El și-a retras armata

48. *Ibidem*, p. 28

până aproape de vechea linie de la Daraa, ocupând poziție aici în aprilie 636. Armata imperială apropiindu-se de vechea linie s-a așezat într-o poziție defensivă. Bizantinii aveau o teorie sofisticată și foarte asemănătoare cu cea modernă în ceea ce privește războiul. Scopul armatei era să apere Siria. Distrugerea armatei arabe era de dorit, dar bizantinii nu vedeau nici un motiv să riște o bătălie, dacă scopul putea fi atins fără asumarea nici unui risc. Drept urmare armatele au stat față în față timp de câteva săptămâni așteptând ca adversarul să facă prima mișcare.

Istorici au încercat să găsească explicațiile înfrângerii de la Yarmouk. Una din acestea este aceea că dat fiind faptul că armata arabă se întărea, primind noi trupe din partea califului de la Mecca, iar cea imperială slăbea din cauza dezertărilor, bizantinii s-au hotărât să atace. Odată ce și-a părăsit pozițiile fortificate ea a fost distrusă de ferocitatea și zelul armatei musulmane. O altă explicație a fost căutată în faptul că arabii infiltrându-se pe ambele flancuri au blocat comunicațiile bizantinilor în nord, fapt ce i-a determinat să-și părăsească pozițiile și să atace ei primii.

O legendă spune că în momentul în care o puternică furtună de nisip a izbucnit în deșertul din sud – reminiscență a furtunii de la Qudasiya din 627 – arabii au atacat cu vântul și nisipul din spate, învingându-și dușmanii cu ajutorul acesteia.

Oricare ar fi explicația, victoria de la Yarmouk le-a deschis arabilor drumul spre cucerirea Palestinei și Siriei⁴⁹, iar pentru istorie a fost o bătălie decisivă care a făcut ca islamul să devină religia dominantă în întreg Orientul Mijlociu. Palestina și Siria au devenit musulmane, drumul spre Egipt era deschis, iar prin intermediul acestuia și al Siriei califii au avut acces la forța navală cu ajutorul căreia au putut să răspândească islamul și să-și întindă dominația în bazinul sudic al Mediteranei, până în Spania.

Înspre nord armatele musulmane și-au continuat înaintarea în Mesopotamia Superioară, ajungând până în Armenia, unde conducătorii locali reușeau să-și păstreze o oarecare autonomie în schimbul unui tribut.

49. *Ibidem*, pp. 29-30

De aici ele au încercat să pătrundă în Asia Mică, însă nu au putut să înfrângă în mod decisiv apărarea bizantină. Ei s-au mulțumit cu incursiuni regulate în aceste teritorii care le-au permis să ajungă până la Amorium și Ancyra (Ankara), fără a se putea stabili însă definitiv pe aceste teritorii.

Următorul pas spre vest era cucerirea Egiptului. În iarna anului 639 o mică armată de numai 3.500 de oameni, sub conducerea lui Amr ibn al-Aasi trece granița în Egipt. Singura mare confruntare a avut loc la Heliopolis în iunie 640. Reușind să traverseze Nilul și să facă joncțiunea cu armata trimisă de calif, Amr reușește să îi înfrângă pe bizantini. În septembrie 642, Alexandria, cel mai mare și mai important oraș din bazinul Mediteranei se predă.

În legătură cu ocuparea Alexandriei este pusă povestea distrugerii Bibliotecii de aici. Potrivit acesteia Amr l-ar fi întrebat pe Omar ce trebuie făcut cu miile de cărți de acolo. Califul ar fi răspuns: „Dacă aceste cărți despre care tu vorbești sunt în acord cu Coranul ele sunt nefolositoare și nu trebuie păstrate. Dacă contrazic Coranul ele sunt dăunătoare și trebuie distruse.” Astfel că ele au fost arse în cuptoarele de la băile orașului.⁵⁰

Egiptul odată cucerit va deveni baza viitoarelor atacuri împotriva Africii de Nord și a Spaniei.

În Africa, Amr a ocupat linia de coastă până la Tripoli. Cel care va desăvârși cucerirea acestei zone va fi nepotul său Ukba. Vor fi ocupate pe rând Libia (642), Ifryqiya (Tunisia, 670), apoi Maghrebul îndepărtat, ajungând până la Oceanul Atlantic în 681. Aici, se povestește că Ukba își mână calul în apele oceanului, într-un gest simbolic ce vrea să arate că islamul a ajuns până la marginea apuseană a lumii.

Însă această cavalcadă spre ocean va provoca o revoltă în rândul

50. J.J. Saunders, *A History of Medieval Islam*, p.53, nota 3. Criticii moderni sunt unanimi în a respinge această legendă, care nu se găsește menționată în nici un izvor, fie musulman, fie creștin, scris în primii 550 de ani de la cucerirea arabă. Este menționată pentru prima dată într-o descriere a Egiptului a lui Abd al-Latif (1162-1231), apărută în jurul anului 1202

populațiilor berbere din Maghreb. Neputând face față acesteia armatele arabe se retrag. Această retragere a fost însă de scurtă durată, căci, începând cu anul 688, noul calif Adb al-Malik va reuși să reocupe aceste teritorii și să îi pacifice pe berberi, ultimele centre de rezistență fiind eliminate în 709.

Guvernatorul Yfriqiyei, Musa ibn Nusayr va desăvârși cucerirea prin convertirea berberilor la islam. Aceste trupe de berberi islamizați, sub conducerea lui Tarik ibn Ziyad vor ajuta la cucerirea Spaniei (*al-Andalus*, „pământul vandalilor”). În 711, Tarik, împreună cu trupele sale, va debarca în golful Algesiras, în apropierea unui promontoriu stâncos, care de acum înainte îi va purta numele, Gibraltar (*Djabal Tarik*). Aici el îl va învinge pe regele Roderic și vor ocupa pe rând orașele Sevillea, Cordoba și, în 713, Toledo. Aragonul este cucerit în 714, iar până în anul 720 este ocupată și Catalonia.

De aici armatele musulmane vor trece Pirineii. În 718 este ocupat orașul Narbonne; în 721 Toulouse și de aici Tours și Lyon, însă în 732, la Poitiers armatele arabe au fost înfrânte de Charles Martel. Însă această victorie nu înseamnă oprirea cuceririlor arabe în occident. Sunt ocupate insulele Cipru, Creta (827), Sicilia, Sardinia (827), Baleare, Corsica (850). În 846 o armată musulmană atacă Roma și profanează Biserica Sf. Petru.

Dacă spre vest, prin înfrângerea de la Poitiers, și spre nord, prin atacurile nereușite asupra Constantinopolului din 668 și 718, căile de acces sunt restrânse, în îndepărtatul Orient cuceririle continuă. Imediat după cucerirea Persiei, atenția musulmanilor se îndreaptă spre subcontinentul Indian. Primul pas va fi făcut în 711, când o mică armată, de numai 6.000 de soldați, condusă de Muhammad bin Qasim, un general remarcabil, în ciuda vârstei sale tinere, avea numai 17 ani; a reușit să cucerească orașul port Daibil. Cuceririle lui Qasim vor sta la baza viitoarelor state moderne Pakistan și Afganistan. Al doilea val de musulmani care a atacat India a avut ca efect fondarea, în 861, a statului Gaznavid, în Afganistan, care va deveni baza de plecare a tuturor celorlalte atacuri împotriva Indiei.

Între anii 1000-1300 au avut loc trei mari valuri de cuceriri în urma cărora a fost supus nordul Indiei și au fost fondate sultanatele de Delhi, Deccan și Gujarat. Primul val de cuceriri a avut loc în anul 1000 și a fost

condus de către Mahmud, emir de Gazni; cel de-al doilea în 1175, sub conducere lui Muhammad Ghori; iar cel de-al treilea, în 1294, de către Alaud-din-Khilji.

Ultimul mare cuceritor musulman al Indiei este Babur, care, în 1526, va fonda Imperiul Moghul. Acesta va dăinui, cel puțin cu numele, până în anul 1857, când va fi desființat de către Imperiul Britanic.

Înainte de perioada islamică arabii erau păstori nomazi, în viața cărora războiul ocupa un loc important. Implementat în această cultură arabă, Islamul va deveni o adevărată mașină de război, care odată pornită va fi imposibil de oprit.

Fără aportul islamului este foarte puțin probabil ca arabii să fi fost în stare să învingă cele două mari puteri ale timpului și să cucerească Siria și Persia, căci fără personalitatea carismatică a lui Muhammad și fără islam ei nu ar fi putut depăși stadiul conflictelor inter-tribale, a căror cauză poate fi găsită în organizarea lor în clanuri și pe care Profetul și religia propovăduită de el o depășește. Islamul i-a unificat, a suprimat clanurile și le-a dat o unitate care le va face posibilă cuceririle.

În cultura arabă Muhammad nu ar fi avut succes dacă ar fi propovăduit smerenia și supunerea. Pentru luptătorii arabi „adevăr” înseamnă reușită, victorie, iar „fals” nereușită, înfrângere. Cuceririle arabe pot fi puse în legătură cu ideea că voința lui Dumnezeu este exprimată prin reușita sau nereușita individului. Pentru lumea arabă o acțiune militară reușită și care este răsplătită cu o pradă bogată era văzută ca având aprobarea și binecuvântarea lui Dumnezeu.⁵¹

Extraordinara expansiune a Islamului pare să ne indice o unitate de monolit a Imperiului Musulman. Însă această unitate este numai aparentă, căci societatea arabă a acestei perioade este măcinată de puternice conflicte interne.

Moartea violentă a califului Othman a accentuat divergențele existente între partizanii lui Ali, ginerele Profetului, și aceia ai celorlalți însoțitori.

51. George F. Nefziger și Mark W. Walton, *Islam at War*, pp. 207-208

Proaspăt numit calif, Alî va trebui să facă față opoziției partizanilor Aîșei, văduva Profetului, care îl acuzau de implicare în asasinarea lui Othman. Într-o primă bătălie, la Basra (cunoscută în istorie sub numele de „bătălia cămilei”), în 656, Alî reușește să îi învingă pe opozanți. Dar într-o nouă confruntare, la Siffin, în 657, el are de înfruntata armata condusă de Mu'awiya, guvernatorul Siriei. În urma unui partaj care are loc Ali este înlăturat de la conducere, iar Mu'awiya este proclamat calif la Ierusalim, în iunie 658, fondând dinastia omayyadă.

Alî nu renunță și împreună cu susținătorii săi se retrage în Irak, la Kufa. Partizanii săi se vor numi de acum înainte shî'îți. În 661 Alî este asasinat de un membru al mișcării *haridjite*, care se opune supremației politice a membrilor familiei Profetului și aristocrației arabe⁵², iar în 680, la Kerbala, al-Husayn, fiul lui Alî, este și el omorât. De acum înainte shî'îții și haridjiții vor fi aspru reprimați de sunniți, așa cum se vor numi de acum înainte aceia care consideră că urmează întru totul linia lui Muhammad și a celor patru „califi virtuoși” (*kalifah al-Rashidun*).

Perioada dinastiei Omayyade (661-750) va însemna și o perioadă de expansiune rapidă, dar și de acutizare a conflictului dintre musulmanii arabi și cei de alte naționalități. Această supremație a arabilor în detrimentul universalismului islamului va fi și punctul de plecare al revoltei abbaside, care va duce la înlocuirea omayyazilor.

Dinastia abbasidă, fondată în 750 și care avea să se stingă în 1260 la Bagdad, își întemeia autoritatea pe descendența sa din Abbas, unchiul lui Muhammad. De acum înainte accentul se va pune pe dimensiunea religioasă a puterii califale, pe egalitatea dintre credincioși și pe inferioritatea altor culte față de islam.⁵³

Dacă pentru omayyazi, Siria va fi cea care va exercita o putere de atracție asupra arabilor: capitala va fi Damascul, primele moschei vor fi

52. Dominique Sourdrel, *Istoria arabilor*, Corint, Buc., p. 46

53. Emanoil Băbuș, *Bizanț și islam în Evul Mediu*, Ed. Sophia, Buc., 2003, p.150

bisericile creștine ușor modificate, administrația va fi calchiată după administrația bizantină; pentru abbasizi această influență va fi exercitată de Persia. Se pare că această mutare a centrului de greutate din Siria spre Iran a fost determinată pe de o parte de faptul că sirienii în mare parte creștini se vor converti mult mai încet la islam decât iranienii zoroastrienii, iar pe de altă parte relativa maturitate politică a iranienilor. Faptul că au pierdut un stat național în plină vigoare îi va determina să caute instinctiv să-l refacă, fie și sub formă arabă. În noul stat ei vor manifesta foarte repede tendința de a-i înlocui pe noii stăpâni, decât de ai sluji.⁵⁴

Mergând pe această linie, al doilea calif al-Mansur va întemeia, în 762, orașul Bagdad („orașul salvării”), care va deveni capitala Imperiului și va cunoaște foarte curând o dezvoltare deosebită. De acum înainte caracterul iranian al imperiului se va accentua. Califii de la Bagdad se manifestă ca succesori ai regilor sasanizi, birocrăția este moștenită de la „marii regi”, demnitatea de vizir și cea a divanurilor provenind din cea persană, iar mare parte din personalul acestei birocrății era de origine iraniană (prima dinastie de mari viziri, Barmekizii, era de origine persană).⁵⁵ Încercând să contrabalanseze influența tot mai mare a iranienilor la curte, califii, începând cu prima jumătate a secolului al IX-lea, și-au format o gardă de mercenari sclavi de origine turcă, pe care și-o doreau o trupă solidă și credincioasă.

Cu toate că în timpul domniei lui Harun al-Rașid (786-809) și a lui al-Ma'mun (813-833), imperiul atinge perioada sa de glorie, atât în domeniul economic, dar mai ales în cel cultural, perioada dinastiei abbaside se va remarca prin ruperea unității politice a imperiului. Încă de la început un omayyad a scăpat masacrului înfăptuit în sânul fostei familii domnitoare de către noii veniți. Acesta se numea Abd` al-Rahman și se va refugia în Spania musulmană, unde va întemeia emiratul omayyad de Cordoba.

De asemenea și alte provincii încep să iasă de sub controlul califului.

54. Neagu Djuvara, *Civilizații și tipare istorice. Un studiu comparat al civilizațiilor*, Ed. Humanitas, Buc., 1999, p. 198

55. *Ibidem*

Maghrebul va scăpa atât controlului Califatului de Cordoba, cât și celui al Bagdadului, avându-și propriile dinastii conducătoare de origine berberă: Almoravizii (în secolul al XI-lea și începutul celui de al XII-lea) și Almohazii (în secolul al XII-lea). În Egipt se va instala, începând cu anul 969, o dinastie de orientare shî'it ismaelită, cea a Fatimizilor (secolele X-XII), care își vor întinde stăpânirea asupra Egiptului, Africii de Nord, Siriei și a unei mari părți din Arabia și Palestina.

În Irak, Iran și în Asia Centrală emirii turci pun mâna pe putere și întemeiază state independente, care cel mai adesea rivalizează între ele. Cu toate acestea, idealul monarhiei absolutiste fiind adânc înrădăcinat, toți acești conducători locali vor continua să-l recunoască pe calif drept conducător suprem al comunității musulmane (*umma*).⁵⁶

Perioada secolelor al IX-lea și al XI-lea este cea în care teoria despre jihad este elaborată.⁵⁷

În definirea doctrinară a jihadului juriști musulmani se sprijină pe noțiunea de comunitate a credincioșilor (*umma*), considerată, urmând voința lui Dumnezeu, ca unitate perfectă de organizare a lumii. Obligațiile *ummei* sunt acele de a restabili pe pământ drepturile lui Dumnezeu și de a instaura aici supremația adevăratei religii, islamul. Drept urmare cei care locuiesc în „pământurile nelegiurii”, ereticii și idolatrii, trebuie combătuți cu orice mijloace. Se naște astfel teza unui jihad ofensiv permanent, de care conducătorii politici sunt responsabili și pe care au datoria de al conduce. Necesitatea acestui război împotriva necredincioșilor se găsește nu numai în

56. Karen Armstrong, *Islamul. O scurtă istorie*, Ed. Ideea Design&Print, Cluj, 2002, p. 77

57. Maurice Borrmans spune că doctrina jihadului a fost sistematizat de marii autori de drept în secolele XI-XII. Mawardi, în a sa „Statute de guvernământ” și Ibn Taymiyya, în a sa „Politica conform legii islamice”. El găsește trei tipuri de jihad: spiritual, defensiv și ofensiv. Maurice Borrmans, *Le djihad*, în Annie Laurent (coordonator), *Vivre avec l'Islam? Réflexions chrétiennes sur la religion de Mahomet*, Versailles, 1997, pp. 75-79

pericolul pe care aceștia l-ar exercita asupra comunității și ordinii musulmane, ci chiar în necredința lor.

Islamul fiind cea mai bună religie și *umma* cea mai bună comunitate rezultă că islamul are prin natură o vocație universală, la nevoie extinderea sa putându-se face și prin intermediul armelor, într-o luptă care va dura până la sfârșitul timpurilor.⁵⁸ „Casa Islamului” (*Dâr al-Islâm*) trebuie extinsă asupra întregii lumi, pe când „Casa Războiului” (*Dâr al-Harb*), trebuie transformată, prin intermediul jihadului, în pământ al islamului. Această divizare a lumii în două zone va fi fundamentul pe care se va construi întreaga doctrină a războiului sfânt. Cuvântul *dâr*, care în traducere înseamnă casă, teritoriu, lume, țară, este strâns legat de noțiunea de suveranitate. Dacă în araba preislamică el desemna un spațiu înconjurat de ziduri, construcții sau corturi ale nomazilor, în dreptul islamic, *dâr* a căpătat sensul de „țară” care se află sub suveranitatea unui principe, fie el musulman sau nemusulman.⁵⁹

Această împărțire a lumii în două teritorii distincte nu se regăsește în Coran, ea fiind opera juriștilor musulmani de mai târziu. La baza sa au stat însă mai multe versete din Coran care fac disjuncție între credincioși și necredincioși.

Dâr al-Islâm, potrivit textele juridice, era ansamblul teritoriilor în care guverna legea musulmană (șariat) și în care protecția musulmanilor era asigurată. Potrivit unei definiții recente *Dâr al-Islâm* ar fi „o expresie politico-teritorială a comunității în care religia islamică este practică și protejată de un conducător musulman.”⁶⁰

Dâr al-Harb definea zonele care nu intraseră sub controlul Imperiului

58. Jean Flori, *Război sfânt, Jihad, Cruciadă*, pp. 101-102

59. Viorel Panaite, *Pace, război și comerț în islam. Țările Române și dreptul otoman al popoarelor (secolele XV-XVII)*, Ed. All, Buc., 1997, p. 109

60. M. Parvin, M. Sommer, *Dar al-Islam: the Evolution of Muslim Territoriality and its Implication for Conflict Resolution in the Middle East*, în IJMES, 11,1, 1980, pp. 4-5, apud Viorel Panaite, *Pace, război și comerț în islam*, p.109

Mahomedan sau statele care nu încheiaseră vreun tratat de pace cu acesta. El era definit de juriști ca „locul în care musulmanii sunt în pericol.”⁶¹

Dar, dat fiind faptul că realitatea contrazicea teoria unui Islam universal, se creează atunci o nouă unitate teritorială, numită a armistițiului (*Dâr al-Sulh*), care se află în relații tributare cu Islamul. Juriștii musulmani afirmă că plata acestui tribut este echivalentă cu recunoașterea autorității și supremației Islamului. Această nouă entitate teritorială își găsește de asemenea fundamentarea în Coran prin împărțirea persoanelor în trei grupe. Alături de credincioși, reprezentați de musulmani, și necredincioși, păgânii și cei care se opun islamului, încă din vremea lui Muhammad întâlnim și o a treia categorie, care, fără a fi musulmani, se supun legilor sale și de aceea sunt lăsați să trăiască în pace, în calitate de protejați (*dhimmi*).

În această perioadă, alături de aceste concepții radicale cu privire la jihad, se dezvoltă și o perspectivă spirituală a acestuia. Această interpretare spiritualizată a jihadului se bazează pe o tradiție care spune că la întoarcerea dintr-o expediție de jaf, Profetul ar fi spus: „Ne întoarcem dintr-un jihad minor și mergem spre un jihad major.” Deci Muhammad ar fi făcut o diferențiere între jihadul minor (*al-djihâd al-asgar*), ca expediție militară contra nemusulmanilor, și jihadul major (*al-djihâd al-akbar*), ca luptă a credinciosului pentru întărirea credinței, la nivel individual, cât și la nivelul comunității.

Preluând această disjuncție, învățatul arab Ihwân as-Safâ (sec. X) spunea:

„Iată-ne la întoarcerea din jihadul minor (*al-djihâd al-asgar*). Vom rămâne să ducem jihadul major (*al-djihâd al-akbar*): cel al sufletelor.”⁶²

61. *Ibidem*, p. 110. Între cele două teritorii apare „un pământ al nimănui”, pe care juriștii musulmani l-a definit ca pe *Dâr al-Jihad* („Casa războiului sfânt”). Această titulatură va fi dată zonelor marcate de conflicte puternice și permanente între musulmani și nemusulmani. Astfel de zone erau între *al-Andalus* (Spania musulmană) și regatele creștine din nord și între Califatul arab și Imperiul Bizantin. *Ibidem*, p. 111

62. Apud Viorel Panaite, *Pace, război și comerț în islam*, p. 92

Același învățat făcea diferența între cele două categorii de jihad:

„... prima, manifestă și sclipitoare, este jihadul contra infidelilor și a celor care încalcă legea; a doua, intimă și obscură, este jihadul contra demonilor care distrug ființa și natura umană. Se adeverește că împotrivirea pe care ei o manifestă și războiul dus contra lor sunt esențiale, câtă vreme opoziția infidelilor și războiul împotriva lor sunt întâmplătoare. În concluzie, lupta noastră împotriva infidelilor are cauze temporale, în timp ce (lupta) pe care o purtăm împotriva demonilor depinde de motive spirituale.”⁶³

Înainte de as-Safâ, ascetul Malik b. Dinâr (m. 754) afirma: „Eu sunt însumi în jihad contra sufletului meu.”⁶⁴

Pentru acești învățați musulmani, ca de altfel pentru toți misticii islamului, scopul jihadului major era realizarea unui „regat interior al lui Allah”, care de altfel era condiția esențială pentru înfăptuirea Imperiului islamic, căci orice musulman care pleca la război contra nemusulmanilor trebuia să aibă convingere intimă că luptă doar pentru propagarea cuvântului lui Allah, cuvânt care sălășluia deja în propria sa persoană.⁶⁵ Trebuie să remarcăm faptul că, chiar și în această teorie a unui jihad major, spiritual, ideea de răspândire a islamului în întreaga lume, posibilă și prin intermediul armelor dacă este nevoie, nu dispare. Ea se estompează oarecum, trece într-un plan secund, însă rămâne fundamentală, deoarece după jihadul major se va trece la cel minor.

Putem realiza, prin separări succesive, o tipologie a jihadului pentru această perioadă.

Avem un *jihad major* (dus în planul conștiinței) și un *jihad minor* (dus în plan existențial – lupta armată).

La nivelul jihadului major putem vorbi de un *jihad moral* și de un *jihad spiritual* (ascetism, misticism, dorința de cunoaștere etc.). Jihadul moral poate fi împărțit în *jihad moral individual* (lupta împotriva pasiunilor și

63. *Ibidem*

64. *Ibidem*, p. 93

65. *Ibidem*

dorințelor excesive ale trupului) și *jihad moral comunitar* (educare semenilor conform teoriei responsabilității colective a *ummei* pentru promovarea Binelui).

La nivelul *jihadului* minor avem un *jihad intern* (combaterea violentă a factorilor care amenință integritatea și unitatea comunității musulmane din interiorul „Casei Islamului”) și un *jihad extern* (luptele armate cu necredincioșii din afara „Casei Islamului”).⁶⁶

În strânsă legătură cu doctrina *jihadului* se va dezvolta și cea a martiriului. Începând cu bătălia de la Badr, 624, toți aceia care vor muri în timpul luptelor, fie pentru apărarea, fie pentru răspândirea islamului, vor primi fâgăduința că vor deveni martiri ai credinței și vor dobândi fericirile raiului. Tratatetele cu privire la *jihad* ale acestei perioade aduc unele precizări cu privire la martiri. Rămășițele lor pământești nu trebuie spălate. El este primit în rai fără a mai fi nevoit să treacă prin proba-pedeapsă a mormântului și toate păcatele îi sunt iertate (în afară de datorii). El împarte cu Profetul privilegiul de a putea interveni pe lângă Allah pentru persoanele care îi sunt dragi.

Plecând de la un *hadîth*, martiriul în luptă este considerat ca fiind suprema fericire și slujirea ideală a lui Dumnezeu. Acest *hadîth* afirmă că Profetul ar fi spus într-adevăr că nici un credincios, dacă ajunge să moară și să fie admis în paradis aproape de Dumnezeu, n-ar mai dori să revină pe pământ pentru a trăi din nou, chiar dacă i s-ar promite întreaga lume. Nimeni, în afară de martirul *jihadului*, deoarece, după ce a cunoscut măreția, valoarea meritorie a martiriului și privilegiile sale, el va dori să revină în lume pentru a lupta și a fi omorât din nou.⁶⁷

După cum spuneam, începând cu secolul al X-lea Imperiul musulman încetează să mai funcționeze ca o entitate politică unitară; califul va rămâne conducătorul formal al *ummei* și va deține o funcție religioasă simbolică, dar în realitate, diversele regiuni ale Imperiului vor fi guvernate independent.

66. *Ibidem*, pp. 93-94

67. Jean Flori, *Război sfânt, Jihad, Cruciadă*, p. 88

Islamul va intra în faza „Regatelor Combatante.”⁶⁸

Acestei perioade i se vor suprapune două evenimente care vor marca profund evoluția ulterioară a islamului.

Primul dintre acestea va fi apariția pe scena istoriei Orientului Apropiat a turcilor selgiuchizi, proaspăt convertiți la islamul sunnit. Aceștia vor cuceri, în 1055, Bagdadul, capitala Imperiului și vor ajunge la o înțelegere specială cu califul, care le va acorda statutul de reprezentanți ai săi în întreg pământul islamului. Ca orice neofit fervoarea lor religioasă va fi mare și de aceea ei vor dori o reîntoarcere la puritatea credinței primare și vom asista la o redeșteptare a elanului războinic. Războiul sfânt nu era pentru ei o amintire a unei epoci glorioase din istoria islamului, ci o exigență concretă.⁶⁹

Acestei readuceri în prim plan a jihadului îi va corespunde al doilea eveniment de care vorbeam și anume cruciadele și cucerirea orașului Ierusalim de către participanții la prima dintre acestea, în 1099.

În 1071, la Manzikert, Alp Arslan, conducătorul turcilor selgiuchizi, a obținut o zdrobitoare victorie împotriva armatelor Imperiului Bizantin, conduse de împăratul Roman VI Diogenes. Acest lucru îl va determina pe noul împărat Alexios Comnenul să ceară ajutorul papei Urban II. Acest fapt va duce la începerea epocii cruciadelor.

Cruciadele vor constitui un șoc pentru musulmani. Pentru prima dată ei au întâlnit o religie militantă. Chiar dacă războiul sfânt nu mai constituia o idee de forță în statele musulmane, era totuși de la sine înțeles că acesta era exercitat de musulmani asupra vecinilor lor și nu invers.

68. Termenul este folosit de Neagu Djuvara pentru a desemna o perioadă din evoluția unei civilizații. În evoluția oricărei civilizații se pot distinge următoare faze: prima fază sau faza larvară; a doua fază sau faza de formare; a treia fază sau faza de înflorire, a patra fază sau faza luptei pentru hegemonie, numită și a Regatelor Combatante, după o perioadă din istoria Chinei, și a cincea fază sau fază imperială. După această fază urmează scleroza. Neagu Djuvara, *Civilizații și tipare istorice*, p.28

69. Emanoil Băbuș, *Bizanț și islam în Evul Mediu*, p. 157

Faptul că aceste mișcări aveau motivație religioasă, cel puțin în cazul primei cruciade, care de altfel va avea și cele mai remarcabile realizări, constituia un serios semnal de alarmă pentru musulmani (oarecum se inversaseră rolurile din secolele anterioare, cei mânați acum de pasiunea religioasă erau creștinii, iar cei care se apărau erau musulmanii). În sprijinul acestei idei poate veni o întâmplare petrecută în timpul primei cruciade, în 1098.

În iunie 1098, după ocuparea Antiohiei, guvernatorul din Mosul a venit în fața orașului cu o mare armată, alcătuită din turci, persani, arabi și egipteni. Cruciații erau complet depășiți numeric și în imposibilitatea de a apăra un oraș neaprovizionat. Din fericire ei au fost salvați printr-o minune. Un oarecare Peter Bartholomew, un preot care însoțea armata, a susținut că sfânta Suliță cu care Mântuitorul Hristos a fost împuns în coastă, se află îngropată sub pardoseala unei capele din oraș. În mod miraculos, când s-au făcut săpături și podeaua a fost excavată Peter însuși a găsit relicva sfântă. Sub influența acestei minunate descoperiri, „francii” au ieșit din oraș și au pus pe fugă marea armată asediatoare.⁷⁰

Însă această bază religioasă va fi repede înlocuită cu alte motivații, fie de ordin politic, fie economic, totul culminând cu cruciada a patra și cu ocuparea și devastarea capitalei Imperiului Bizantin, Constantinopol, în 1204. Acest lucru va face posibil răspunsul musulman. În 1144 *amir*-ul din Mosul și Alepp, Imad al-Din Zangi, îi va izgoni pe cruciați din Armenia. În 1187 Yusuf ibn Ayyub Salah ed Din (cunoscut în izvoarele occidentale ca Saladin) va recucerii din mâinile cruciaților Ierusalimul. El va deveni simbolul luptei împotriva „francilor”; simbol ce va fi vehiculat, alături de cel al cruciadei, așa cum vom vedea, de a-lungul istoriei musulmane, ori de câte ori se va încerca redeșteptarea popoarelor musulmane la lupta împotriva „neo-francilor”.⁷¹

70. George F. Nefziger și Mark W. Walton, *Islam at War*, p. 40

71. Amintirea sa nu va fi uitată nici de europeni. În 1920, generalul francez Gouraudi, intrând în Damasc, primul lucru pe care la făcut a fost să viziteze mormântul său, aflat în apropierea moscheii omayyade, unde bătând la ușa sa a spus: „Saladin, ascultă, ne-am întors!” G.H. Jansen, *Militant Islam*, p. 66

La aproape un secol de la moarte lui Saladin (m. 1193) ultima redută cruciată din Orient este cucerită, este vorba de orașul Accra, care va cădea în 1291.

Cruciadele au avut două mari influențe asupra lumii musulmane. Prima, putem spune indirectă, a fost slăbirea Imperiului Bizantin prin cucerirea Constantinopolului în 1204, lucru ce va favoriza stabilirea și dezvoltarea pe teritoriul său a turcilor otomani și ocupare de către aceștia, peste un sfert de mileniu, a Marelui Oraș.

Cea de-a doua influență majoră a fost impactul emoțional pe care l-au produs în Orientul Mijlociu. Invazia unor forțe străine și ocuparea unor pământuri islamice pentru aproape 150 de ani, a fost un șoc teribil pentru o populație care nu cunoscuse, timp de 500 de ani, nimic altceva decât cucerirea și victoria. Cruciații au spulberat mitul invincibilității armatelor islamului și au pus sub semnul întrebării universalitatea lui. Acest lucru a traumatizat o populație care îl vedea pe Dumnezeu ca fiind de partea învingătorilor. Cum era posibil ca Allah să îngăduie unor necredincioși să invadeze, să ocupe și să jefuiască pământurile credincioșilor, era cu neputință de înțeles pentru ea. Acest lucru le-a zguduit credința din rădăcină și a produs o ură pentru lumea vestică, care poate fi văzută până în zilele noastre.⁷²

O idee asemănătoare, cu privire la impactul pe care l-au avut cruciadele asupra lumii musulmane, găsim și la Karen Armstrong, autoarea unei scurte istorii a islamului:

„Cruciadele au fost evenimente reprobabile, dar modelatoare pentru istoria Occidentului; musulmanii din Orientul Apropiat le-au simțit ca pe o forță devastatoare, dar pentru majoritatea musulmanilor din Irak, Iran, Asia Centrală, Malaiezia, Afganistan și India, ele n-au însemnat altceva decât incidente îndepărtate la frontierele Imperiului.

Abia în secolul al XX-lea, când Occidentul va deveni mai puternic și mai amenințător, istoricii musulmani se vor preocupa de cruciadele medievale, privind retrospectiv, cu nostalgie la biruitorul Saladin și tânjind

72. *Ibidem*, p. 48

după un conducător capabil să stăvilească neo-Cruciada imperialismului occidental.”⁷³

Legat de această perioadă, în istoria musulmană apare o mișcare misterioasă, care va fascina și va îngrozi în aceeași măsură, și anume secta Asasinilor. Începuturile mișcării se găsește în secolul al XI-lea, când mullahul shî'ît, convertit la secta ismailită, Hasan-i Sabbâh, a fondat ordinul *Hashishyum* (în traducere ar însemna „mâncător de hașiș” sau „dependent de hașiș”). Baza sa se găsea la Khorasan (în nord-estul Iranului) și era cunoscută sub numele de „Cuibul Vulturului”. După cum o arată și denumirea lor asasinatul era principala lor armă politică. Principalele lor ținte erau turcii selgiuchizi și califul abbasid de la Bagdad, în special toți sunniții, ei fiind de orientare shî'îtă; dar sub pumnalul lor puteau cădea și aliații de moment, cum este cazul cruciaților (la un moment dat asasinii vor plăti tribut Ordinului Templierilor). Primul principe creștin care va cădea sub pumnalul lor va fi Raymond II de Tripoli, în 1152; de asemenea vor încerca câteva atacuri nereușite asupra lui Saladin. În 1126, o parte din asasini se stabilesc în Siria, în fortăreața Banyas. Astfel apar două grupuri: unul principal în Persia și altul în Siria, în dependență de primul, de la care își primea conducătorul. În anul 1169 în fruntea grupului din Siria este numit Sinân ibn Salmân ibn Muhammad sau Râchid al-Dîn (cunoscut de cruciați sub numele de „Bătrânul din munte”, a cărui legendă va face carieră în tradiția occidentală). Odată cu sosirea sa grupul sirian își va câștiga independența față de Persia. Sfârșitul mișcării se găsește în 1256, când mongolii invadează Persia și masacrează, potrivit unei legende, 12.000 de asasini (în numărul acesta probabil trebuie inclus și cel al locuitorilor din cetățile aflate sub stăpânirea lor, lucru ce atestă faptul că ei constituiau un veritabil stat). După distrugerea ramurii din Persia, asasinii din Siria se reorganizează și intră în slujba sultanilor mameluci din Egipt. La cererea sultanului Baybars, ei îl asasinează, în 1270, pe cruciatul Philip de Montfort;

73. Karen Amstrong, *Islamul*, p. 87

iar în 1272, tot la cererea sa, are loc un atentat nereușit la adresa prințului Edward al Angliei. În cele din urmă sultanul mameluc, considerând că produc prea mari probleme îi va elimina și pe aceștia. Câțiva supraviețuitori ai sectei au continuat și după această data să trăiască în munții din Siria, și se crede că ar mai exista și astăzi urmași ai acestora.⁷⁴

Câteva din învățăturile „Bătrânului din munte” și din modul în care erau antrenați tinerii membrii ai sectei aflăm din însemnările cavalerului Yves le Breton la Masayaf, pe care Ludovic al XI-lea l-a trimis să afle mai multe despre misterioasa organizație. El notează următoarele cuvinte ale „Bătrânului din munte”:

„Cunoașteți că una din poruncile legii lui Ali este că atunci când un om este ucis în serviciul stăpânului său, sufletul său intră într-un corp mai plăcut decât cel dinainte, și de aceea Asasinii nu ezită în fața morții, atunci când le poruncește stăpânul lor, deoarece ei cred că vor avea parte de circumstanțe mai bune după ce vor muri.

Și mai este o regulă: ei cred că nimeni nu moare decât în ziua hotărâtă pentru el; și nimeni nu trebuie să se îndoiască de faptul că Dumnezeu poate să prelungească sau să scurteze viețile noastre. Dar Asasinii cred în această poruncă a legii lui Ali și de aceea refuză să-și pună armură când merg la luptă, deoarece cred că făcând astfel ei acționează împotriva legii. Și când își blestemă copii, ei le spun: „Să fi blestemat ca francii, care își pun armură de frica morții.”⁷⁵

74. George F. Nefziger și Mark W. Walton. *Islam at War*, pp. 235-239. Cu privire la secta Asasinilor cea mai bună lucrare este cea a lui Bernard Lewis, *Les Assassins. Terrorisme et politique dans l'Islam médiéval*, Editions Complexe, 1982 (ediția originală în limba engleză Bernard Lewis, *The assassins. A radical sect in Islam*, Weidenfeld and Nicholson, 1967). Pentru istoricul sectei pp. 75-102; cele mai bune studii cu privire la Hasan-i Sabbâh, p. 194; despre activitatea în Persia, pp. 103-138, iar despre gruparea din Siria și despre „Bătrânul din munte”, pp. 139-168. De asemenea și John Richard Thackrah, *Dictionary of Terrorism*, Ed. Routledge, 2004, pp. 21-22

75. George F. Nefziger și Mark W. Walton. *Islam at War*, p. 240

Iar în ceea ce privește antrenamentele pe care adepții le primesc, acesta notează că ei au parte de antrenamente intense cu scopul de elimina un dușman al lui Dumnezeu, care va fi identificat pentru el de către liderul sectei, care poartă titlul de „Mare maestru”. Astfel o misiune sinucigașă îi va asigura acestuia fericire eternă în paradis. Mintea sa trebuie să fie canalizată spre succesul misiunii și nu spre a căuta mijloace pentru propria salvare. Ei învață tehnici de mânăuire a pumnalului; unde să lovească și cât de adâncă să fie lovitura și cum să străpungă armurile. Este învățat să folosească otrăvurile. Este de asemenea instruit în arta deghizatului și, dacă este nevoie, educat în alte religii, inclusiv creștinism, în ideea de a fi atât de convingător încât să poată trece drept un membru al credinței viitoarei sale victime.⁷⁶

Întreaga doctrină a mișcării Asasinilor este, după cum ușor se poate observa, construită în jurul ideologiei morții martirice și a răsplătirii în viața viitoare. „Asasinii ismaeliți nu au inventat asasinatul... Într-un domeniu ei nu au avut precedent: acela al utilizării planificate, sistematice și pe timp îndelungat a terorii ca armă politică.”⁷⁷ Acest lucru face ca, la aproape 900 de ani de la dispariția ei, ideologia care a dus la apariția grupării să se regăsească în modul de a acționa și a gândi al atentatorilor sinucigași și al teroriștilor din zilele noastre.

Decăderea lumii arabe se va accentua în această perioadă. Cei care vor juca de acum înainte rolul principal pe scene lumii musulmane vor fi diferitele triburi turce sau musulmanii kurzi (ori provenind din alte regiuni din Asia Centrală). De altfel cruciații nici măcar nu au avut de a face cu arabii propriu-zis, ci principalele confruntări le-au avut cu *amir*-i turci.

Lovitura de grație va fi dată lumii arabe de către hoardele mongole ale lui Gengis Han (m. 1227), a căror mare invazie va începe în 1219. În anul 1231 ei cuceresc Iranul, iar 1258 vor ocupa Bagdadul, punând capăt dinastiei abbaside. În cele din urmă mongolii vor fi înfrânți, în 1260, în Siria, de către

76. *Ibidem*, p. 241

77. Bernard Lewis, *Les Assassins*, pp. 169, 174

sultanul Baybars. El făcea parte din dinastia mamelucilor, care preluaseră conducerea Egiptului în 1250 și o vor exercita până în secolul al XVI-lea, când vor fi înlăturați de către otomani.

În secolul al XIV-lea are loc cea de-a doua mare invazie mongolă, condusă de Timur-Lenk (Timur cel Șchiop) sau Tamerlan. Dacă Gengis Han fusese budhist, Timur era proaspăt convertit la islamism, ceea ce explică și zelul său religios deosebit. El se considera „biciul lui Allah” trimis să pedepsească pe *amir*-ii musulmani pentru nedreptățile lor.⁷⁸ Ca și mongolii de dinaintea sa el părea de neoprit și se credea că va reuși să cucerească întreagă lume și să o supună islamului, realizând visul de universalitate al acestuia. În 1387 ocupase Podișul Iranian și câmpiile mesopotamiene; în 1398 atacă India unde devastează orașul Delhi și masacrează mii de prizonieri hinduși. În 1400 ocupă Anatolia, jefuiește Damascul și măcelărește locuitorii din Bagdad. Patru ani mai târziu, 1404, îl găsim în China, unde va muri ucis un an mai târziu, 1405. Moartea sa va însemna și sfârșitul imperiului său, căci nimeni nu va mai putea să-i mențină unitatea după dispariția întemeietorului său.

Odată cu prăbușirea puterii mongole întreg teritoriul anatolian va fi împărțit în mici state *ghazi* independente (*ghâzâ* era o expediție militară având drept scop cucerirea de teritorii nemusulmane). Începând cu secolul al XIII-lea aceste state au început să se dezvolte și să-și extindă teritoriile în detrimentul Imperiului Bizantin aflat în criză. Unul din multele state *ghazi*, care va deveni tot mai puternic în primii ani ai secolului al XIV-lea și se va impune în fața celorlalte, era condus de clanul Osmanlii.

Otomanii descind din triburile nomade localizate în regiunea Munților Altai, în Mongolia Interioară, o regiune aflată la est de stepele Euroasiei și la sud de râul Yenisei și lacul Baikal.

Ca majoritatea triburilor nomade ei trăiau din păstorit și din expediții de jaf. În jurul secolului al II-lea ei au început să se miște spre vest. Cei care au

78. *Ibidem*, p. 95

înaintat spre Orientul Mijlociu și-au spus Oghuz; cei pe care îi atacau i-au numit turcomani sau turci. Ei s-au așezat pe teritoriul dintre Hindu Kush și Marea Aral, cunoscut sub numele de Transoxiana. Acești turci au fondat Imperiul Gokturk, care a dăinuit între anii 552-744 și care se va întinde de la Marea Neagră, de-a lungul granițelor de nord ale Mongoliei și Chinei, până aproape de Oceanul Pacific. Acest așa zis imperiu era mai degrabă o confederație de triburi nomade cu un grad de civilizație destul de scăzut, fără capitale sau orașe. Când Imperiul Gokturk s-a prăbușit, locuitorii săi și-au reluat presiunile asupra granițelor de est ale Iranului, pătrunzând în cele din urmă în Imperiul Arab. În jurul unui grup de războinici mercenari Oghuz, care au intrat în serviciul conducătorului din Persia, se va forma viitoarea dinastie Selgiucidă. Între anii 1092-1180 imperiul Selgiucid se va dizolva în mici state turcomane, pentru ca în 1224 invazia mongolă să îi dea lovitura de grație.

În anul 1284 Yavlak Arslan conducea micul principat Ilhanid din Anatolia. El a fost destul de inteligent să coopereze și cu selgiuchizii și cu mongolii, astfel încât să-și păstreze independența. Fiul său, Ali, a început pătrunderea în Imperiul Bizantin, ajungând până la râul Sakarya.

Urmașul lui Ali a fost Osman Bei (1280-1324), fondatorul dinastiei Otomane. După anul 1300, odată cu destrămarea puterii selgiucide, el ocupă câteva forturi care dețineau o poziție cheie, fapt care îi permite să controleze trecerea dintre platoul central anatolian și câmpiile din Bithinia. El va ocupa orașul Yenisher, care va deveni capitala sa până în anul 1326, când va fi mutată în orașul Bursa (orașul fusese asediat încă din anul 1317). În 1329 va fi ocupat Iznikul, iar până în 1372 turcii otomani ajung să stăpânească cea mai mare parte a teritoriului bizantin. Vor înființa o nouă capitală la Edirne (Adrianopol) și reduc statutul împăratului bizantin la cel de vasal.

Succesul acesta fulminat, foarte asemănător cu cel al arabilor în secolul al VII-lea, se datora în mare parte și unei infanterii foarte bine instruită și disciplinată. Aceasta era cunoscută sub numele de ieniceri (*yeni-cheri*, „armată nouă”). Ei sunt creația sultanului Murad I, însă originea lor se află în obiceiul de a acorda emirului dreptul de a lua a cincea parte din prizonierii

făcuți în timpul războiului. Sistemul de recrutate a fost perfecționat prin apariția sistemului numit *devşirme* (adunare, strângere).⁷⁹

Bazându-se pe noua sa armată, Murad pătrunde în Balcani și atacă regatele independente al Bulgariei și Serbiei.⁸⁰ La 15 iunie 1389 are loc bătălia de la Kossovopolje, în urma căreia armata sârbă, condusă de cneazul Lazăr, este înfrântă, iar Serbia își pierde independența.

Abia în 1402 armata otomană va fi învinsă, însă nu de vreo putere europeană, ci tot de una musulmană, și anume de mongolii lui Timur Lenk, în bătălia de la Angora (Ankara). Însă după dispariția amenințării mongole ei își vor consolida puterea, iar în anul 1453 sultanul Mehmed II va reuși să cucerească Constantinopolul.

Sultanul Selim I va încorpora statului otoman, prin victoria de la Raydâniyya, din 1517, Siria, Palestina și Egiptul mamelucilor. Iar în 1518, odată cu închinarea față de sultan a corsarului turc Khayreddîn „Barbarossa”, în Imperiu va intra și partea de vest a lumii arabe: Algerul și Constantina. Tunisul va intra ceva mai târziu, în 1534. Cu excepția Marocului (Yemenul a fost cucerit în 1547 și abia în 1636 va fi pierdut) totalitatea pământurilor arabe se aflau sub controlul sultanului.

Urmașul lui Selim, Soliman Magnificul, sau cum este cunoscut în istoriografie musulmană *Süleymân al-Qanuni* (1520-1566), va fi cel care va duce imperiul la perioada sa de maximă înflorire. În 1521 este cucerit Belgradul, iar în 1522 cade Insula Rodos. Între anii 1526-1533 va avea loc o puternică ofensivă în Balcani, care va culmina cu ocuparea orașului Buda și asediul Vienei din toamna lui 1529. În chiar anul morții lui Soliman, 1566, turcii reușesc să cucerească insula Chios.

79. *Devşirme* era „adunarea” regulată a tinerilor creștini islamizați, crescuți și educați în familii otomane sau la Palat. Aceștia erau apoi chemați să alcătuiască o armată supusă sultanului sau erau numiți în administrația statului. Ei constituiau ceea ce se numea *Kapı Kulları* (servitori ai Porții)

80. În nov-dec 1369 are loc prima incursiune a turcilor otomani în Țara Românească

Sfârșitul secolului al XV-lea și începutul celui de al XVI-lea va aduce cu sine și o ruptură a unității musulmane, formarea Imperiului Safavid. În 1490 Persia trece printr-un război civil care îl aduce la putere pe Șah Ismâ'il. El era din dinastia safavidă. Safavizii erau de origine turcă, din Adrabil, și fuseseră mai întâi șeici ai unui ordin religios, a cărui doctrină, nici sunnită, nici shî'ită, avea un puternic caracter mesianic, cu puternice legături în tradiția preislamică. Doctrina lor se răspândește în Anatolia, în regiunile Teke, Karaman și Taurus, unde adeseori aveau loc revolte împotriva puterii otomane. Șah Ismâ'il, cu ajutorul armatei sale de partizani (numiți *kizibași*, „capete roșii”) cucerește în primăvara lui 1501 Tabrizul, iar în 1508 Bagdadul, devenind conducătorul unic al Imperiului iranian safavid.⁸¹ Pentru a-și arăta totala independență față de sultanul de la Constantinopol, el va adopta shî'ismul ca doctrină oficială a noului său stat, în opoziție cu sunnismul, care era învățătura oficială a Imperiului Otoman. Această deosebire de doctrină va deveni principalul motiv al aprigelor lupte dintre cele două imperii. Momentul de înflorire maximă a Imperiului safavid va fi atins sub Șah Abbas (1587-1629), însă, începând cu secolul al XVIII-lea și Persia, ca și Imperiul Otoman, va cunoaște decadența și occidentalizarea treptată.

Dispariția lui Soliman Magnificul va însemna însă și începutul decăderii Imperiului Otoman. Chiar dacă cuceririle vor mai continua o perioadă, în 1570 este ocupat Ciprul, iar în 1627 pirații nord-africani fac incursiuni până pe coastele Islandei, Imperiul va pierde treptat întâietatea, atât economică, cât și militară în fața Europei. Numărul tratatelor încheiate cu puterile din Europa va fi într-o continuă creștere; în 1571, la Lepanto flota turcă va suferi o serioasă înfrângere; iar în 1683, armatele otomane suferă un al doilea eșec în încercarea de a ocupa Viena.

Începând cu sfârșitul secolului al XVII-lea, dar mai ales în secolul al XVIII-lea Imperiul Otoman se află într-o continuă retragere pe toate

81. Robert Mantran (coordonator), *Istoria Imperiului Otoman*, Ed. Bic All, Buc., 2001, pp. 99-100

fronturile.⁸² Eforturile unor sultani, cum au fost `Abdül Hamîd I (1774-1789) și Selim III (1789-1807), de reformare a statului și de construire a unei armate moderne, capabilă să protejeze granițele imperiului, s-au lovit de puternică mișcare de opoziție, în special din mediul militar și juridico-religios, care se temea că aceste înnoiri ar putea pune în pericol tradițiile musulmane și otomane. Un alt sultan reformist a fost `Abdül Mecîd I, care prin hattișeriful de la Gülkhâne, adoptat la 3 noiembrie 1839, va încerca un vast program de reforme instituționale, economice și sociale care să schimbe radical imaginea țării. Toate aceste încercări de înnoire vor fi sortite eșecului, fie datorită opoziției interne a unor grupuri tradiționaliste, fie, și acesta este principalul motiv al eșecului, a interesului tot mai mare al puterilor europene în dezmembrarea și împărțirea în sfere de influență a Imperiului.

În secolul al XIX-lea aproape toate războaiele pe care otomanii le vor purta vor fi pierdute și vor sfârși prin a lipsi Imperiul de cvasitotalitatea teritoriilor sale. Acesta va însemna trecerea unei mari părți a resurselor sale în mâinile unor societăți occidentale, lucru ce va contribui la micșorarea și dependența sa.

82. Acum apare ceea ce se numește în istorie „Chestiunea orientului”. „Ea corespunde unui ansamblu de fapte care s-au derulat între 1774 (Tratatul de la Kuciuk Kainargi) și 1923 (Tratatul de la Lausanne). Acestea au ca trăsături esențiale dezmembrarea treptată a Imperiului Otoman și rivalitatea marilor puteri în vederea stabilirii controlului și influenței lor în Europa balcanică și în țările riverane Mediteranei orientale (până la golful Persic și Oceanul Indian) și meridionale. Luând ca pretext protecția ortodocșilor și slavilor, rușii vizau să-și extindă dominația asupra Balcanilor și să aibă acces liber la mare. Englezii încercau să protejeze drumul Indiilor, deci să controleze istmul ce separă Mediterana de Oceanul Indian. Francezii voiau să-și apere interesele comerciale și culturale față de creștinii din Levant și se aflau în opoziție, după împrejurări, cu Imperiul Țarist sau cu cel Britanic. Austriei, temându-se de extinderea influenței rusești în Balcani, se străduiau să formeze aici un baraj, mai ales în Bosnia-Herțegovina. Mai târziu, germanii se vor interesa și ei de Imperiul Otoman, prin optica *Drang nach Osten*.” *Ibidem*, p. 358

Secolul al XX-lea va găsi Imperiul, sau ceea ce a mai rămas din el, în aceeași dilemă. Fie se reformează radical și s-ar putea să aibă șanse să supraviețuiască, fie și sub o formă total străină de ceea ce însemna termenul de imperiu până atunci, ceea ce însemna acordarea unei largi autonomii diferitelor naționalități care alcătuiau Imperiul, fie va continua pe același drum, cu unele mici reforme, dar fără a merge în adâncime, însă fără prea mari șanse de reușită. Alegând aceasta a doua cale, sfârșitul primului război mondial va însemna și punctul final al Imperiului Otoman. În noiembrie 1922 sultanatul este abolit⁸³, iar la 29 octombrie 1923 este proclamată Republica.

Definirea ideologiei otomane a războiului sfânt presupune sondarea a cel puțin două direcții de cercetare diferite: spre lumea turcă preotomană, de la vechii turci din Asia Centrală și până la turcii selgiuchizi (cu trecere și prin lume mongolă); și o altă direcție care are în vedere filozofia politică islamică. Având în vedere aceste considerații, ideologia politică otomană se prezintă ca o sinteză între tradiția turcă preotomană și tradiția islamică⁸⁴, la care se va adăuga mai târziu și cea bizantină.

Miezul acestei ideologii îl constituie idealul de dominație a lumii. Primii care structurează această ideologie sunt turcii oghuzi în secolele al VI-XI. În legendele lor întâlnim credința „turcilor albaștri” (*Gök-Türk*) în originea lor celestă, în misiunea lor divină de a devenii stăpânii lumii, precum și convingerea că Cerul a acordat și garantat dominația asupra lumii strămoșului legendar Oghuz Han. Legenda spune: „Când sus a fost creat cerul albastru și jos pământul negru, între ele a fost adus omul ca să trăiască, și strămoșii mei Hanii Bumin și Istemi au stăpânit asupra fiilor omului.” O întâmplare, petrecută în timpul primirii unei solii bizantine, în anul 568, este revelatoare în acest sens: „Lacrimile au umplut ochii Hanului Turc la sosirea trimisului bizantin. Când a cerut să-i explice de ce a plâns, Hanul a răspuns: „Noi am

83. La 3 martie 1924 se va pune capăt și califatului. Funcție religioasă a califatului fusese despărțită de sultanat în momentul abolirii acestuia. Titlul de calif fusese adoptate de sultanii otomani în momentul cuceririi Egiptului mameluc.

84. Viorel Panaite, *Pace, război și comerț în islam*, p. 95

vorbit cu strămoșii noștri că a venit vremea să invadăm întreaga lume.”⁸⁵

Având în vedere acest ideal al triburilor turce, nu este de mirare atracția pe care islamul a exercitat-o asupra lor. Între motivele care determină convertirea lor la religia lui Muhammad, un istoric turc, Osman Turan, enumără: existența unor afinități între principiile de bază ale șamanismului și Islam; inexistența unor diferențe majore între atributele dumnezeului islamic și cele ale celui turcic; compatibilitatea conceptului islamic de război sfânt cu spiritul turcic; existența unor tradiții ale Profetului care prevedeau o dominație a lumii de către turci.⁸⁶

Astfel, combinând universalismul politic al vechilor turcii cu universalismul politico-religios propovăduit de islam, în lumea otomană se va naște ideea unei Pax Ottomanica; ideea ce va deveni rațiunea de a fi a noului imperiu. Astfel „susținută ideologic de universalismul turco-mongol și de mesianismul arabo-islamic, politica otomană de expansiune a ținut efectiv dominația lumii....”⁸⁷

În întreaga istorie a islamului ideologia jihadului a urmat curba de evoluție istorică a statului care a adoptat-o. Astfel că în istoria Imperiului Otoman, în privința războiului sfânt, putem distinge două etape: etapa jihadului ofensiv (secolele XV-XVII); și etapa jihadului defensiv (secolele

85. *Ibidem*, nota 5, pp. 95-96

86. Apud Viorel Panaite, *Pace, război și comerț în islam*, p. 96

87. Tahsin Gemil, *Români și otomanii în secolele XIV-XVI*, Buc., 1991, pp. 20-21, apud Viorel Panaite, *op. cit.*, p. 97. Universalismul otoman se va exprima în mult feluri. Una din primele titlaturi al sultanilor otomani era „Sultanul sultanilor din răsărit și apus, încercarea suveranilor, cel ce risipește coroanele monarhilor de pe fața pământului, umbra lui Dumnezeu pe pământ...” Această titlatură relevă faptul că, dincolo de teritoriile aflate efectiv sub stăpânire sa, el năzuiește la o stăpânire universală, dorită de Dumnezeu. Robert Mantran, *Istoria Imperiului Otoman*, p. 141. Un alt mod de manifestare este în plan mitologic, prin legenda „Mărul roșu și suveranul creștin adormit în așteptarea zilei potrivite pentru recucerirea țării sale.” Privitor la legenda „mărului roșu” (*Kizil-Elma*) și bibliografie legat de acest subiect Viorel Panaite, *op. cit.*, pp. 97-99 și notele 14-21.

XVIII-XIX).

Turcii otomani au preluat de la selgiuchizi, odată cu doctrina despre jihad, și sarcina de a conduce războiul sfânt, care va fi pusă în practică aproape fără întrerupere până în a doua jumătate a secolului al XVI-lea. La început emirii turci, ca vasali ai sultanilor selgiuchizi, îi însoțeau pe aceștia în expedițiile (*gazâ-le*) împotriva Imperiului Bizantin. Astfel, în opinia cronicarului otoman Karamanli Nițanci Mehmed Pașa, la sfârșitul secolului al XIII-lea, Ertogrul era alături de suveranul de Konya, Alâadin Kay-Kudab III, în campaniile militare deoarece „dorea să se afle împreună cu sultanul în expediția și războiul sfânt.” Iar unul dintre primii cronicari otomani, Ahmedî, referindu-se la otomani, în lucrarea *Iskender-nâme*, folosește numai titulatura de gazii, fără nici o referire la tradiția originii tribale a acestora; și tot pentru el regatul gaziilor se identifică în totalitate cu statul otoman.⁸⁸

După dispariția dinastiei selgiuchide, sultanii din casa lui Osman își asumă misiunea de conducători ai războiului sfânt împotriva statelor creștine din sud-estul Europei (în special din secolul al XV-lea). Scopul oricărui sultan era, după cum mărturisește cronicarul bizantin Ducas, „să mărească poporul Profetului și să micșoreze pe cel al bizantinilor.”⁸⁹ Odată cu urcarea pe tron a unui nou sultan, acesta avea datoria de a continua războiul sfânt început de înaintașii săi. Astfel, cronicarul Nișanci Mehmed Pașa spune că, după moartea lui Mehmed I, în 1421, „a venit la tronul sultanal fiul său, Gazi Sultan Murad Han, care nu s-a despărțit, ci a mers pe cale ce dreaptă, a ridicat stindardele expediției și războiului sfânt și a avut încredere în Allah cel generos.”⁹⁰ Iar Mehmed II afirma, în primăvara lui 1453, cu puțin înainte de cucerirea Constantinopolului: „*Gazâ-ua* este obligația noastră de bază, așa cum a fost și pentru înaintașii noștri.”⁹¹

88. Viorel Panaite, *op. cit.*, p. 102

89. Ducas, *Istoria turco-bizantină (1341-1462)*, XXIV/5, p. 186-188., apud Viorel Panaite, *op. cit.*, pp. 102-103

90. Apud Viorel Panaite, *op. cit.*, p. 103

91. *Ibidem*

Cucerirea Constantinopolului va marca o nouă etapă în evoluția ideologiei jihadului la otomani. De acum înainte tradiția imperială a Romei și cea a islamului se vor reuni. Cucerirea capitalei Imperiului Roman de Răsărit, vor face din Mehmed II urmașul legitim al împăraților romani și al vocației lor de monarhie universală. Din această perspectivă se poate explica ironia manifestată de Soliman față de pretențiile Habsburgilor la titlul de împărat sau de cezar. În ochii săi Carol Quintul nu era decât „regele Spaniei”, iar fratele său, Ferdinand, doar „regele Vienei” sau „al cehilor”.⁹²

Însă, alături de cucerirea de noi teritorii pentru islam, turcii otomani vor trebui să își impună dominația și asupra celorlalți musulmani, pentru a-și motiva erijarea în conducători ai „războiului sfânt”.⁹³

După căderea Constantinopolului, cuceririle orientale al lui Selim I, la care se vor adăuga cele ale lui Soliman Magnificul, au marcat o evoluție în istoria Imperiului. Otomanii, a căror ascensiune avusese loc la periferia lumii musulmane clasice, vor pune stăpânire, treptat, pe vechile pământuri

92. Robert Mantran, *Istoria Imperiului Otoman*, pp. 141-142

93. Pentru a justifica întâietatea „Casei lui Osmân” în rândul musulmanilor, la început au fost invocate mai multe motive. Primul ar fi „dreptul sabiei”. „Am cucerit acest oraș cu vârful sabiei mele, de ce ar trebui să cer acum permisiunea sultanului? Dumnezeu, care i-a dat lui demnitatea de sultan, mi-a dat mie demnitatea de han, cu ajutorul războiului sfânt.” Aceste cuvinte ar aparține, potrivit cronicarului `Aşikpaşazâda, lui Osmân. Un alt motiv ar fi apartenența casei lui Osman la tribul kayi. Hanul Kayiera era, după Oghuz, cel mai vârstnic și han al tuturor triburilor oghuze. Potrivit aceluiași cronicar, Osmân se trage din oghuzi, iar mai departe din Noe. O altă motivație este aceea a pasiunii religioase. În toate cronicile și operele epice tema *gazii*, adică luptătorul pentru credință, apare ca un laitmotiv. Osmân și Orhân sunt prezentați ca niște conducători al căror singur țel este răspândirea Islamului. Toți cei din jurul lor sunt însuflețiți de ideea distrugerii necredincioșilor recalcitranți care nu vor să accepte supremația Islamului. Pe o inscripție din moscheea Şehâdet, de la Bursa, Orhân poartă titlul de „sultan al participanților la războiul sfânt și al luptătorilor pentru credință.” Robert Mantran, *Istoria Imperiului Otoman*, pp. 27-28

ale Islamului și își vor impune supremația asupra celorlalți prinți musulmani contemporani lor.⁹⁴

Înfrângându-i pe sultanii mameluci, Selim I, va prelua demnitatea acestora de „slujitor al celor două sanctuare sfinte”, lucru care făcea din el protector al hadj-ului și a drumului ce ducea spre aceste. Populației din Djedda și șeriful de la Mecca⁹⁵, amenințați de înaintarea portugheză în Marea Roșie, recunosc sultanilor otomani autoritatea asupra Locurilor Sfinte și a Hadjazului și li se supun. Pretenția la titlul de calif, pe care pentru primii musulmani nu prezenta o importanță deosebită, va căpăta acum o semnificație nouă. Sultanii otomani adunaseră acum sub conducerea lor toate orașele sfinte ale Islamului: Mecca, Medina, Ierusalimul, la care Soliman va adăuga Bagdadul și sanctuarele de la Kerbala și Nadjaf. Ei aduseseră de la Cairo relicvele Profetului. Și tot ei erau aceia care repurtaseră succese incomparabile în războiul sfânt împotriva necredincioșilor, tot atâtea semne ale preferinței divine pentru această dinastie și tot atâtea justificări pentru revendicarea califatului.

Imperiul Otoman era comunitatea musulmană reunificată, astfel că, în secolul al XVI-lea Soliman Magnificul se prezenta astfel: „Eu, cel ce sunt sultanul și padișahul Mediteranei, al Mării Negre, al Rumeliei, Anatoliei, al

94. O excepție o va constitui, începând cu sfârșitul secolului al XV-lea, Imperiul Safavid din Iran. Între cele două Imperii vor avea loc dese confruntări, începând cu Selim I, care vor îmbrăca, pentru amândouă, haina războiului sfânt. Atât sultanul otoman (sunnit), cât și șahul savafid (shî'ît), pentru a-și motiva declarațiile de jihad la adresa celuilalt (mai ales că amândouă Imperiile erau musulmane) vor recurge la învățații musulmani, care vor declara, reciproc, eretici pe dușmani.

95. Acesta i se adresa lui Soliman: „Sunteți superior nouă și tuturor sultanilor Islamului pentru că a-ți cucerit țări ce erau ale europenilor și ale celor de seama lor.” Apud Robert Mantran, *op. cit.*, p. 142. Putem observa în exprimarea acestui că acceptarea de către arabi a turcilor otomani ca lideri ai lumii musulmane avea în vedere vechia credință potrivit căreia adevărul este întotdeauna de partea învingătorului.

țărilor Rum și Karaman, al ținuturilor Zu'l-Kadr, Diyarbekir, Kurdistan, Azerbaidjean, Persia, Damasc și Alep, Egipt, al sfântului Ierusalim, al glorioasei Mecca și al ilustrei Medina, al tuturor țărilor arabe, al Yemenului și Djedda, al teritoriului tătar, ca și al altor numeroase țări cucerite prin puterea de subjugare a iluștrilor mei străbuni și a vestiților mei strămoși, ca și al unui mare număr de ținuturi cucerite de sabia mea din care a țâșnit focul...”⁹⁶

Începând cu secolul al XVII-lea, mai ales după eșecul suferit în fața Vienei în 1683, ideea unui jihad defensiv o va înlocui treptat, pe măsură ce Imperiul se va dezmembra, pe aceea a unui jihad aflat într-o ofensivă permanentă. Astfel că, după asediul nereușit al Vienei, războiul va fi declarat jihad defensiv, dus pentru „înlăturarea daunelor produse de afurisitul de ungur, care plănuiește să lovească ținuturile islamice.”⁹⁷ Iar în 1690, Soliman II, în încercarea de a strânge o nouă armată, le reamintea supușilor săi că participarea la războiul sfânt nu este o obligație colectivă, ci una individuală.⁹⁸

Pentru a menaja suspiciunile comunității musulmane, în această perioadă în care numărul tratatelor cu țările nemusulmane este în creștere, de cele mai multe ori ele fiind defavorabile, se va insista tot mai mult pe caracterul temporar al acestora. Un astfel de caz este cel al păcii de la Karlowitz (1699). Ea este prezentată în cronicile oficiale ca o „încetare temporară a ostilităților” și „o pace temporară”.⁹⁹

Însă amintirea perioadei marilor cuceriri nu va fi repede uitată. Astfel că în timpul conflictelor cu statele din Europa, din secolul al XVIII-lea și al XIX-lea, atunci când pentru o scurtă perioadă de timp conflictul părea să fie favorabil Porții, în cronici se face simțită nostalgia jihadului ofensiv.

Ultima chemare oficială (*fetvâ*) la jihad a fost emisă în timpul primului

96. Apud Robert Mantran, *op. cit.*, p. 141

97. Apud Viorel Panaite, *op. cit.*, p. 104

98. *Ibidem*

99. *Ibidem*, p. 105

război mondial. La 23 noiembrie 1914, sultanul Mehmed V, ordona supușilor săi, fie că erau otomani sau nu, să se ridice împotriva „grupării opresoare care poartă numele de Tripla Antantă..., al cărei orgoliu național are drept supremă plăcere subjugarea a mii de musulmani” și să „considere participarea personală și cu bunuri la *jihad* drept cea mai imperioasă datorie religioasă.”¹⁰⁰ Însă această chemare avea tot un caracter defensiv, căci se sublinia că războiul sfânt avea loc numai dacă „au loc atacuri ale dușmanilor asupra lumii islamice, răpiri și devastări ale ținuturilor islamice și luări în captivitate ale populației musulmane...”¹⁰¹

Înainte de a încheia prezentarea evoluției ideologiei jihadului în epoca otomană ar mai fi de precizat faptul că turcii otomani preiau disjunctia teritorială operată de juriștii arabi între *Dâr al-Islâm* și *Dâr al-Harb*.

„Casa Islamului” (în pronunție turcă *dâr ûl-Islam*) desemna teritoriile aflate sub dominația sultanului, atât pe cele administrate în mod direct, cât și statele care îi plăteau tribut. Însă, în loc de expresia *dâr ûl-Islam*, mai des utilizată era cea de *Memâlik-i Mahruse* (Țările bine păzite).

Dâr al-Harb este folosit în izvoarele juridico-religioase otomane pentru a desemna teritoriile aflate sub suveranitatea unui principe creștin. Se mai foloseau, cu același sens, și expresii ca *diyâr-i harbiyye*, însemnând „ținuturile dușmane”, și *harbî vilâyet*, termen ce desemna țărilor care nu încheiaseră tratate de pace cu sultanul și nu beneficiau de privilegii comerciale.

De asemenea se întâlnește și termenul de *Dâr al-Cihâd* („Casa războiului sfânt”) pentru a desemna teritoriile aflate sub presiunea permanentă a necredincioșilor. Astfel, la sfârșitul secolului al XVII-lea, la 1695, cronicarul Mehmed Reșid, referindu-se la războiul austro-otoman, caracteriza șesul Belgradului prin această formulă; de asemenea Tunisul, începând cu prima parte a secolului al XVII-lea este caracterizat ca „teritoriu al războiului sfânt”.¹⁰²

100. Apud Robert Mantran, *op. cit.*, p. 524

101. Apud Viorel Panaite, *op. cit.*, p. 105

102. Viorel Panaite, *op. cit.*, p. 111

La sfârșitul secolului al XVIII-lea întreaga lume musulmană se găsea într-un accentuat proces de declin, el putându-se observa mult mai pregnant în lumea arabă.

Cauzele acestei stagnări pot fi căutate în marea invazie mongolă din secolul al XIII-lea, în epidemiile de ciumă care a lovit lumea musulmană de două ori în secolul al XIV-lea, fie în al doilea val de invazii mongole de la sfârșitul secolului XIV; însă „mai devastator decât invaziile care veneau din afară a fost uscarea spiritului creator și aventuros al societății arabe. Pătrunzătoarea curiozitate intelectuală care caracteriza perioadele precedente, pasionata și neobosita căutare pentru cunoaștere și bucuria aventurii au fost îngropate sub un strat gros de dogmă și fundamentalism. Gândirea liberă a fost izgonită, în locul ei fiind întronat tradiționalismul.”¹⁰³ Iar una din principalele trăsături ale tradiționalismului este preocuparea pentru trecut. Această evadare într-un trecut glorios este atât o modalitate de a scăpa de prezentul întunecat, cât și o chemare la credință pură a acelor vremuri în care Allah acorda sprijinul său poporului său.

În acest context, la sfârșitul secolului al XVIII-lea, vor apărea primele

103. Nejla Izzeddin, *The Arab World: Past, Present and Future*, apud Raphael Patai, *The arab mind*, New York, 1976, p. 250. O perspectivă externă asupra cauzelor acestei decadente avem la Karen Armstrong, *op. cit.*: „Spre sfârșitul secolului al XVIII-lea cele trei state musulmane [Imperiul Otoman, cel Safavid și cel Mogul] erau în declin. Faptul nu s-a datorat incompetenței ori fatalismului intrinsec al islamului, așa cum au considerat adeseori cu aroganță europenii. Orice stat agrar are o durată limită de viață, iar aceste state musulmane, care au întruchipat ultima înflorire a idealului agrar, ajunseseră la un sfârșit firesc și inevitabil. În epoca premodernă, imperiile occidentale creștine experimentaseră și ele declinul și prăbușirea. Nici în cazul statelor islamice nu era vorba de prima prăbușire; dar, de fiecare dată, musulmanii au reușit să se ridice asemenea păsării Phoenix din propria cenușă și să evolueze spre realizări chiar mai mari. Acum situația era diferită. Slăbiciunea musulmană de la sfârșitul secolului al XVIII-lea coincidea cu ascensiunea în Occident a unui tip total diferit de civilizație, iar de această dată lumii musulmane îi va veni mult mai greu să facă față provocării.” p. 116

mișcări fundamentaliste¹⁰⁴. În Arabia va apărea mișcarea wahhabită, după numele întemeietorului ei Muhammad ibn `Abd al-Wahhâb (1703-1792). Ea cerea o întoarcere la islamul pur al Coranului, la un monoteism nealterat, fără cultul sfinților și al sanctualelor lor. În același timp în India, Shâh Walî Allâh din Delhi, un rafinat intelectual, propovăduia întoarcerea la islamul primar. Spre deosebire de contemporanul său din Arabia, el era un mistic sufi, de o spiritualitate mult superioară lui al-Wahhâb. O a treia mișcare va apărea în secolul al XIX-lea la școala lui Walî Allâh's, sub numele de Mișcarea Jihadului.

Toate cele trei mișcări, chiar dacă au apărut în condiții diferite, se caracterizează prin câteva trăsături comune: o întoarcere la islamul primar al Coranului și al Profetului, în special în ceea ce privește monoteismul; o insistență asupra *ijtihad*, ceea ce înseamnă respingerea urmăririi oarbe a tradiției, atât în teologie cât și în lege, în favoarea încercării de a descoperi și formula noi soluții la problemele Islamului; și în final recurgerea la metode militare, incluzând și impunerea prin forță a ideilor lor.¹⁰⁵

Perioada acestor frământări în sânul Islamului va coincide, din nefericire pentru el, cu începutul colonialismului european.

Ofensiva europeană asupra lumii arabe va începe în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, odată cu stabilirea negustorilor englezi în Bengal (acest episod este cunoscut în istorie sub numele de „jaful Bengalului”). De aici, între anii 1798-1818, dominația britanică s-a extins pe întreg teritoriul Indiei, cu excepția văii Indusului, care va fi cucerită între anii 1843-1849. De acum înainte, una câte una țările musulmane vor intra sub influența uneia sau alteia din puterile europene. În 1798 Napoleon Bonaparte va cuceri Egiptul;

104. Unii autori folosesc termenul de islam militant (G.H. Jansen, *Militant Islam*) sau pe cel de religiozitate combativă și intolerantă (Karen Armstrong, *Islamul*, p. 144)

105. *The Encyclopedia of Religion*, vol. 7&8, p. 318. Despre wahhabism (wahhâbiîh), *ibidem*, vol. 15&16, pp. 313-316. În zilele noastre wahhabismul este doctrina oficială a statului Arabia Saudită.

de asemenea Franța va ocupa în 1830 Algeria. Anglia va ocupa pe rând în 1832 Adenul, Tunisia în 1881, Egiptul în 1882, Sudanul în 1889 și Libia și Marocul în 1912. Tot în 1912 Italia va ocupa Tripolitania și Cirenaica. După primul război mondial Anglia și Franța vor înființa protectorate și mandate în Siria, Liban, Palestina, Irak și Transiordania.¹⁰⁶

Chiar și după ce unora din aceste țări li s-a permis să devină independente, în multe cazuri Occidentul a continuat, pentru a lungă perioadă, să domine economia, petrolul și unele resurse de tipul Canalului Suez; și de multe ori ocupația europeană a lăsat în urmă conflicte nerezolvate nici până astăzi. Un astfel de caz este cel al subcontinentului Indian, care, la părăsirea lui, în 1947, de către englezi, fusese împărțit între India hindusă și Pakistanul musulman, între care există o tensiune permanentă.¹⁰⁷

Tuturor acestor anexări, Islamul le va răspunde prin revolte și insurecții. Punctul de cotitură al acestor conflicte îl va constitui anul 1842, ultimul an al primului război anglo-afgan.¹⁰⁸ Atunci o coloană britanică în retragere de la Kabul a fost atacată și nimicită de luptătorii afgani, acesta fiind semnalul că puterile occidentale pot fi oprite și respinse.

De acum înainte toate războaiele vor anunțate ca fiind războaie sfinte (jihaduri) pentru alungarea de pe pământurile musulmane a cotropitorului occidental. Este cazul războaielor din Indonezia: războiul Padri (Padri War – padri era un termen impropriu (de la originalul „padre”) pe care olandezii îl dădeau ulemalelor, considerând în mod greșit că aceștia ar fi preoți) sau războiul din Java (Java War – între 1825-1830); un altul condus de ulemale a fost războiul din Aceh (Aceh War) din nordul Sumatrei (1872-1908), iar ultima revoltă condusă de ulemale a fost în 1927 pe coasta de vest a Sumatrei.

106. O listă a cuceririlor occidentale în lumea arabă, între anii 1798-1956, la G.H. Jansen, *Militant Islam*, pp. 63-65

107. Karen Armstrong, *Islamul*, pp. 122-124

108. Între Imperiul Britanic și Afganistan au avut loc trei războaie. Primul între anii 1839-1842, al doilea în 1872, iar cel de-al treilea în 1919.

Alt război desfășurat sub stindardul jihadului a fost cel algerian împotriva ocupației franceze. Primul dintre acestea, desfășurat între anii 1830-1857, a fost condus de Abd el Qadir, iar cel de-al doilea, cu o coloratură mai puțin religioasă, a fost cel de independență dintre anii 1952-1962, însă constituția Algeriei libere o descrie ca fiind un stat islamic.

De asemenea și primul război afgan a avut motive religioase. Un oficial britanic declara: „ostilitatea generală a întregului popor afgan i-a unit în acest moment împotriva noastră într-un război care a căpătat atât un caracter național cât și religios.”¹⁰⁹

Un caz special îl reprezintă războiul din Sudan. Desfășurat între anii 1881-1898, el a fost condus de Muhammad Ahmad, care își va lua numele de *al-Mahdî* (Cel Virtuos). Potrivit credinței unei mari părți a musulmanilor acesta este numele restauratorului religiei și al dreptății care va domni înainte de sfârșitul lumii.¹¹⁰ Chiar dacă acest concept nu se găsește în Coran, tradiția lui este puternică în lumea musulmană. Ideea a fost preluată cel mai posibil din credința iudaică și creștină în Mesia. Însă, spre deosebire de Mesia iudeo-creștin, *al-Mahdî* poate folosi crima, ca principal argument intelectual și spiritual, împotriva celor care i se opun - accepți sau mori.¹¹¹

Primul război mondial va găsi lumea arabă în divergență cu Imperiul Otoman. Dacă acesta din urmă se aliase cu Puterile Centrale, arabii s-au apropiat de Aliți. Acest lucru se datora atât promisiunilor aliate de a înființa un mare stat arab care să includă întreaga lume arabă, cât și faptului că majoritatea acestor țări erau colonii ale unor țări din cadrul Antantei. Împotriva chemării la jihad, lansată de sultan în noiembrie 1914, aliații, prin autoritățile religioase din posesiunile lor au declarat non-valabilitatea califatului otoman, deoarece nu era quraisit. Ei l-au utilizat pe șeriful de la Mecca ca pe o autoritate religioasă rivală a sultanului, astfel că șeicul Husayn a refuzat

109. G.H. Jansen, *Militant Islam*, p. 99

110. Privitor la termenul *al-Mahdî* și la evoluția termenului în epoca omayyadă și abbasidă, precum și la shi'îții, *Encyclopedie de l'Islam*, tome V, pp. 1221-1228

111. George F. Nefziger și Mark W. Walton. *Islam at War*, p. 160

chemarea la jihad sub pretextul că Hadjazul depinde de Egipt.

Finalul războiului va însemna însă spulberarea visului unui mare stat arab. În urma acordului Sykes-Picot (mai 1916) și a Declarației Balfour (noiembrie 1917) lumea arabă va fi împărțită în mandate și protectorate franceze și britanice, precum și apariția unui „cămin național evreiesc” în Palestina (statul evreiesc laic Israel a fost înființat în 1948).

Acest fapt va determina o și mai mare îndepărtare a lumii musulmane de principalele puteri europene, astfel că în timpul celui de-al doilea război mondial arabii își vor îndrepta speranțele spre Puterile Axei.

În vara lui 1940 naționaliști arabi stabiliți în Irak și conduși de muftiul de Ierusalim, vor iniția contacte cu Germania nazistă. Din perspectiva lor era vorba de obținerea unor garanții precise din partea germană: recunoașterea independenței totale a tuturor țărilor din Orientul arab; dreptul la unitate al acestora și de a avea locul lor în cadrul unei cooperări economice cu Axa. În ceea ce privește problema evreiască, se cerea ca „Germania și Italia să recunoască țărilor arabe dreptul de a rezolva chestiunea elementelor evreiești care locuiesc în Palestina și în alte țări arabe conform cu interesele etnice și naționale ale arabilor și cu reglementările chestiunii evreiești din Germania și Italia.”¹¹²

Tuturor acestor cereri germani le răspund într-un mod vag și puțin satisfăcător. Este evocată lipsa ambițiilor teritoriale ale celui de al treilea Reich în lumea arabă și existența dușmanilor comuni: englezii și evreii. La 28 noiembrie 1941 va avea loc o întâlnire între muftiu și Hitler, însă fără nici un rezultat concret pentru chestiunea arabă.¹¹³ Abia la 28 aprilie 1942 germanii și italienii promet, într-un schimb de scrisori cu conducătorii musulmani, independența Orientului Apropiat și desființarea „căminului național evreiesc”. Acest acord a rămas secret până la debarcarea americanilor în Africa de Nord, când Germania s-a angajat în mod public în

112. Henry Laurens, *L'Orient arabe. Arabism et islamisme de 1798 à 1945*, deuxième édition, Armand Colin, Paris, 2000, p. 307

113. Declarația oficială a întâlnirii la Henry Laurens, *L'Orient arabe*, pp.308-311

favoarea independenței lumii arabe; însă era prea târziu, căci Aliații câștigau tot mai mult teren.¹¹⁴

După 1945 lumea musulmană nu a fost stabilă. Instabilitatea politică, războaiele civile, asasinatelor politice și loviturile de stat militare au marcat istoria aproape tuturor statelor islamice.

O moștenire a Imperiului Otoman și a ocupației coloniale este aceea că granițele naționale diferă de cele etnice. Acest lucru a produs și produce nesfârșite probleme deoarece numeroase grupuri luptă împotriva guvernelor care doresc menținerea acestor granițe. Guvernele formate în lumea arabă începând cu 1945 sunt fie monarhii, fie dictaturi. Acestea erau, până în 1979, în cea mai mare parte pro-occidentale, acest lucru determinând un influx de idei și produse occidentale. Acest fapt, grefat pe o rămânere în urmă a lumii arabe în comparație cu cea vestică, a dus la apariția mișcărilor religioase radicale musulmane. Ele propovăduiau o redescoperire a propriilor valori și o purificare a Islamului. Instigate de aceste mișcări, arabii s-au răsculat împotriva propriilor clase conducătoare, pe care le-au identificat ca fiind corupte, ineficiente și în legătură directă cu guvernele occidentale; de asemenea înfrângerile succesive în față Israelului (de trei ori în 20 de ani: în 1948, 1965 și Războiul de 6 zile din iunie 1967) au întărit lipsa de încredere în guvernele proprii și au întreținut febra revoluțiilor. Punctul culminant al acestor mișcări îl va constitui revolta imamului Khomeiny, din 1979, împotriva șahului Rezâ Pahlavi al Iranului. Înlocuirea acestuia va însemna constituirea primului stat în care Legea islamică devenea Constituție și în care Islamul era ideologie de stat. Formarea statului islamic iranian va da încredere și altor grupuri fundamentaliste musulmane că existența unui mare stat islamic este posibilă și că numai chemare la jihad împotriva Occidentului și a guvernelor susținute de acesta, care se opun formării unui astfel de stat, poate face posibilă apariția sa.

114. Pentru problema legăturii dintre arabi și cel de al treilea Reich, Henry Laurens, *L'Orient arabe*, pp. 306-311; de asemenea pentru problemele lumii arabe în perioada interbelică, *ibidem*, pp. 185-297

Punctul cel mai fierbinte al lumii arabe, în ultimii 60 de ani, a fost și rămâne Orientul Mijlociu. Aici termenul de jihad, des auzit atât în gura unor lideri politici cât și religioși împotriva unor state precum Israel, Statele Unite ale Americii, Marea Britanie și chiar a altor state musulmane, a fost instituționalizat până și în numele unor grupuri fundamentaliste. Un astfel de exemplu este *Fatah*, una din cele mai importante organizații palestinienesc. Numele său este un acronim inversat de la *Harekat at-Tahrir al-Wataniyyeh al-Falastiniyyeh*, care se traduce prin „cucerire cu mijloacele jihadului.”¹¹⁵

Aceste jihaduri sunt „războaie de intensitate joasă”, deoarece armatele nu se confruntă pe câmpul de lupte; în schimb ele sunt purtate pe străzile și în piețele orașelor, iar atacurile lor sunt îndreptate împotriva civililor. Cuvântul la ordinea zilei este terorismul. Grupurile sau statele care susțin jihadul sunt prea slabe din punct de vedere militar și economic pentru a finanța o armată victorioasă.

Din mulțimea de grupuri islamiste radicale existente în acest moment în lumea musulmană, două se conturează ca fiind cele mai importante și interesante.

Primul este *Hamas*. El a fost organizat la sfârșitul anului 1987 în Fâșia Gaza, când în teritoriile ocupate a început „Intifada” sau revolta palestinienilor împotriva Israelului. Numele său este un acronim de la *Harakat al-Muqaqana al-Islamilya* și care se traduce prin „Mișcarea de Rezistență Islamică.” Scopul său este înființarea unui stat islamic palestinian, care să cuprindă întreg teritoriul Palestinei istorice, inclusiv Israelul. Scopurile organizației au fost formulate la „Convenția Mișcării de Rezistență Islamice”, ținută la 18 august 1988. Articolul 15 este cel mai important: „În ziua în care dușmanii au uzurpat o parte a lumii musulmane, jihadul a devenit obligația individuală a fiecărui individ. Este necesar să sădim în mintea musulmanilor că problema palestiniană este o problemă de ordin religios, și trebuie tratată ca atare.” Și se încheie cu această mărturisire de credință: „Jur pe Cel ce ține sufletul lui Muhammad (Allah) că aş prefera

115. George F. Nefziger și Mark W. Walton. *Islam at War*, p. 244

să invadez și să fiu ucis pentru Allah, apoi să invadez și să fiu ucis și apoi să invadez și să fiu ucis.”¹¹⁶

Cel de-al doilea grup este *al-Qaeda*. El a fost înființat de Osama bin Laden la sfârșitul anilor 1980, cu scopul de a lupta împotriva Uniunii Sovietice în Afganistan. După terminarea războiului afgano-sovietic în 1989, scopul său s-a schimbat, el putând fi rezumat la următoarele două puncte: îndepărtarea influenței occidentale din Orient și în special din Arabia Saudită, unde prezența armatei americane încalcă prescripțiile coranice cu privire la prezența străinilor la locurile sfinte al Islamului, și înființarea unui califat pan-islamic. În „Declarația de război (jihad) împotriva americanilor”, din 1996, bin Laden atrage atenția că prin „ocuparea” celor două locuri sfinte (Mecca și Medina) de către americani (după primul război din Irak, din 1991, în Arabia Saudită au rămas 20.000 de soldați americani), musulmanii au suferit cea mai gravă agresiune de la moartea Profetului. El consideră acest lucru chiar mai grav decât cruciadele.

Pe lângă acest lucru el vede în Statele Unite principalul obstacol în dezvoltarea societăților musulmane. Pentru a se opune Americii, *al-Qaeda* colaborează și sprijină luptătorii musulmani din Afganistan, Algeria, Bosnia, Cecenia, Eritrea, Kosovo, Pakistan, Somalia, Tadjikistan și Yemen; de asemenea antrenează membri ai unor organizații fundamentaliste din Filipine, Algeria și Eritrea.

Cu privire la luptătorii săi bin Laden spunea: „Ceea ce știu este aceea că cei care își riscă viața pentru a câștiga grația lui Dumnezeu, slava și cinstea să fie cu El, sunt adevărații oameni, adevărata personificare a cuvântului om (i.e. adevărații musulmani). Ei au reușit să ridice națiunea arabă din dizgrație.”¹¹⁷

La 28 februarie 1998 *al-Qaeda*, împreună cu grupurile afiliate, fondează „Frontul Mondial Islamic pentru Jihad împotriva evreilor și cruciaților”. În declarația emisă cu această ocazie se arată care sunt motivele pentru care

116. *Ibidem*, p. 245

117. *Ibidem*, p. 246

America este dușmanul neîmpăcat al Islamului. Primul din acestea este că „de șapte ani Statele Unite ocupă pământurile islamului în cele mai sfinte locuri ale sale, Peninsula Arabă, jefuindu-i bogățiile, dictându-le conducătorilor ei, umilind poporul, terorizând vecinii și transformându-și bazele în avanposturi împotriva popoarelor musulmane învecinate.” Al doilea motiv este acela că prin blocada impusă regimului lui Saddam Hussein din Irak, „au săvârșit masacre oribile care au ținut la anihilarea a ceea ce a mai rămas din poporul irakian.” Iar cea de-a treia crimă atribuită Statelor Unite este ajutorul acordat Israelului în ocuparea Ierusalimului și crimelor comise de acesta împotriva musulmanilor.¹¹⁸ De aceea: „Toate aceste crime sunt o clară declarație de război la adresa lui Dumnezeu, trimisului său și a musulmanilor. Liderii religioși (ulema) au fost, de-a lungul istoriei Islamului, de acord în unanimitate că jihadul este o datorie individuală dacă dușmanul distruge țările musulmane... Cât privește lupta de respingere a unui inamic, ea are drept scop apărarea sfinteniei și religiei și este o datorie, după cum a fost hotărât. Nimic nu este mai sfânt în afară de credință, decât respingerea unui dușman care atacă religia și viața.”¹¹⁹

În seama organizației *al-Qaeda* și a liderului ei sunt puse mai multe atentate de pe întreg globul. Par să fie implicați în atacul asupra unui hotel din Yemen (dec. 1992), în moartea a 18 soldați americani la Mogadiscio, în Somalia (1993), în primul atentat asupra World Trade Center (feb. 1993), într-un complot ce viza asasinarea președintelui american Bill Clinton în Filipine (1994), în atentatele cu bombă din Riyad (nov. 1995) și Dhahran (iunie 1996), precum și în cele asupra ambasadelor americane din Kenya și Tanzania (august 1998). De asemenea tot *al-Qaeda* și *bin Laden* par a se afla în spatele atacului din 11 septembrie 2001 de la New York și a celui din 11 martie 2004 de la Madrid, precum și, prin organizații afiliate, în șirul nesfârșit de atentate din Irak, de după ocuparea acestuia de către armatele

118. *Ibidem*, pp. 248-249; Ahmed Rashid, *L'ombre des taliban*, Editions Autrement, Paris, 2001, p. 176

119. *Ibidem*, p. 249

americane.¹²⁰

După distrugerea celor două turnuri de la WTC, Osama bin Laden a publicat o declarație în care, adresându-se întregii lumi musulmane, spune: „Este posibil ca americanii și aliații lor să ucidă și ei să nu fie numiți teroriști? Și când victimele se răzbună, este numit terorism? Acest lucru nu poate fi acceptat... Acei tineri care au făcut ceea ce au făcut și au distrus America cu avioanele ei au făcut o faptă bună. America trebuie să știe că lupta nu va părăsi pământul ei până ce, cu voia lui Dumnezeu, America nu va părăsi pământul nostru, până ce nu va mai sprijini Israelul, până ce va opri blocada împotriva Irakului. Americanii trebuie să știe că furtuna de avioane nu se va opri, voia lui Dumnezeu, și că sunt tineri care sunt la fel de dornici de moarte pe cât sunt americanii de viață.”¹²¹

Toate aceste mișcări își întemeiază și motivează acțiunile lor pe doctrina câtorva ideologi fundamentalști.

Primul dintre aceștia a fost Abdu Ala Mawdudi (1903-1979). În concepția sa, Occidentul își concentrează toate forțele sale pentru a zdrobi Islamul. Dacă vor ca religia și cultura lor să supraviețuiască, musulmanii trebuie să se coalizeze și să respingă secularismul uzurpator. El propune o teologie islamică eliberatoare. Revoluția împotriva puterilor coloniale nu este numai un drept ci și o datorie, căci Dumnezeu este suveran și nu poate primi ordine de la vreo ființă umană. Mawdudi a chemat la un jihad universal. După cum Profetul a luptat împotriva *jahiliya* (ignoranței și a barbarismului) din epoca preislamică, la fel și musulmanii de azi trebuie să

120. *Ibidem*, pp. 251-252; Ahmed Rashid, *L'ombre des taliban*, pp. 175-176

121. *Ibidem*, p. 252. Despre *al-Qaeda* și *Dictionary of Terrorism*, pp. 9-11. Cu privire la alte mișcări religioase fundamentaliste (numite radicale), Adeed Dawisha, *The Arab Radicals*, New York, 1986, pp. 78-103. Pentru a listă a celor mai importante acte radicale în lumea arabă între anii 1970-1986, *Ibidem*, pp. 146-156. Primul act radical major (altele de mai mică amploare avuseseră loc și mai înainte) a avut loc în 18 aprilie 1983, când o bombă a explodat la ambasada SUA din Beirut, omorând 63 de oameni și rănind aproape 100 (p. 126)

facă uz de toate mijloacele care le stau la îndemână pentru a se împotrivi *jahiliya* moderne a Occidentului. Mawdudi susținea că jihadul este crezul central al Islamului.¹²²

Însă adevăratul întemeietor al fundalismului islamic în lumea sunnită a fost egipteanul Sayyid Qutab (1906-1966), care a fost influențat destul de puternic de doctrina lui Mawdudi. Deși inițial nu era înclinat spre extremism, procesul brutal de secularizare a Egiptului întreprins de al-Nasser, l-a marcat profund încât a îmbrățișat ideologia fundamentalistă a lui Mawdudi pe care a dusă însă mai departe. Dacă acesta din urmă a folosit termenul de *jahiliya* numai pentru societățile nemusulmane, Qutab îl va aplica și societăților musulmane care se aflau sub influența Occidentului. Chiar dacă un conducător ca al-Nasser susține în public islamul, vorbele și faptele lui dovedesc că este un apostat, iar musulmanii au datoria de a înlătura o astfel de conducere. Toate mișcările fundamentaliste sunnite (și nu numai¹²³) au fost influențate de ideile lui Qutab. În numele acestei ideologii au fost înlăturați și asasinați unii lideri care au fost acuzați că ar fi *jahili* din pricina politicii opresive îndreptate împotriva propriilor popoare; este cazul lui Anwar al-Sadat în Egipt și a șahului Rezâ Pahlavi în Iran. De asemenea talibanii, care au ajuns la putere în Afganistan în 1994, sunt influențați de această doctrină.¹²⁴

Din cele spuse până acum putem observa câteva caracteristici ale

122. Karen Armstrong, *Islamul*, p. 136

123. Este cazul imamului al-Khomeiny, care declara în testamentul său: „Popoarele islamice și desmoștenite ale lumii sunt mândre că dușmanii lor sunt Hussein al Iordaniei, Hassan al Marocului și Hosni Mobarak al Egiptului, toți putând fi puși de aceeași parte cu Israelul criminal, și care, pentru a ajuta America și Israelul, nu se vor da înapoi de la a comite orice crimă împotriva propriilor popoare.” *Le testament politico-divin de l'imam Khomeiny*, p. 11

124. Karen Armstrong, *Islamul*, p. 137. Despre Sayyid Qutab și Gilles Kepel, în *Muslim extremism in Egypt. The Prophet and Pharaoh*, University of California Press, 1986, pp. 38-69. Lista operelor sale *ibidem*, pp.68-69. Despre talibani, carte ziaristului pakistanez Ahmed Rashid, *L'ombre des taliban*.

jihadului în epoca modernă și contemporană.

Una din aceste caracteristici ar fi aceea că acum jihadul, în toate cazurile, capătă caracter defensiv. Neputând face față influenței crescânde a Occidentului în lume islamică prin alte mijloace (căci în plan politic, economic și cultural erau mult în urma vestului) mulți musulmani au recurs la refugiul în trecut, la amintirea perioadei de glorie a Islamului, când el se afla într-o continuă expansiune și când toți priveau la el cu teamă și fascinație. Acest lucru a determinat o renaștere a ideologiei războiului sfânt, chiar dacă, așa cum am spus, numai sub aspectul său defensiv. Chemarea la jihad avea drept scop eliberarea atât fizică (în epoca colonialismului) cât și spirituală de sub influența nefastă a Occidentului și instaurarea unui stat pur islamic, modelul fiind cel din epoca califilor *rashidun*.

Apariția acestui islam militant, numit fie fundamentalist, fie radical, a pus lumea musulmană în fața a două probleme militare. Din moment ce se dorește instaurarea unei culturii pur islamice, toate influențele nefaste ale „francilor” trebuie îndepărtate. În acest scop trebuie pornit război împotriva Occidentului, însă puterea militară a acestuia este mult superioară și de aceea pentru a-i putea face față trebuie să fie adoptate sisteme și echipamente militare vestice. Acest lucru presupune existența unor oameni instruiți care să le opereze; dar această educație se poate face numai în vest, iar acest lucru înseamnă o creștere a influenței occidentale, adică a tocmai ceea ce se voia să se oprească. A doua ar fi aceea că neputând face față unei confruntări militare clasice (este cazul celor două războaie din Irak și a celor dintre Israel și vecini săi) lume islamică s-a îndreptat spre alternative neconvenționale: folosirea armelor de distrugere în masă (însă acest lucru ar duce la un răspuns, cu aceleași arme, din partea vestului; pe lângă acest lucru, aceste arme sunt foarte costisitoare din punct de vedere financiar, iar dezvoltarea, construirea și menținerea lor presupune din nou influența Occidentului) și o varietate de forme de neconvenționale de război, cunoscute sub numele de terorism.¹²⁵

125. George F. Nefziger și Mark W. Walton. *Islam at War*, pp. 259-260

O altă caracteristică ar fi utilizarea termenului de *jahiliya* (ateism), care în istoriografia islamică tradițională era utilizat exclusiv pentru a desemna perioada preislamică din Arabia, atât pentru societățile occidentale cât și pentru unele din cele musulmane. Acest lucru va avea o importanță deosebită, deoarece aplicat vestului, motiva, pe baza asemănării dintre lupta lui Muhommad împotriva necredincioșilor din vremea sa, lupta musulmanilor de acum împotriva necredincioșilor occidentali; iar aplicat propriei societății, fundamenta lupta împotriva liderilor musulmani acuzați de legături cu Occidentul și de asuprirea propriului popor și motiva înlocuirea sau uciderea acestora.

Însă principala trăsătură cred că o reprezintă doctrina martiriului, mult dezvoltată față de perioadele anterioare. Acest lucru se poate datora situației țărilor musulmane, care aflându-se într-o poziție inferioară față de țările occidentale în ceea ce privește dezvoltarea economico-militară, nu mai pot spera la o cucerire a acestora și atunci perspectiva se mută spre lumea de dincolo, iar dobândirea ei cea mai ușoară se face pe cale martiriului. De cele mai multe ori chiar familiile din care provin cei care își dau viața în numele jihadului sunt cele care îi îndeamnă și îi susțin în acest act. Să vedem însă câteva exemple.

În mai 1982, în timpul războiului dintre Iran și Irak, a fost raportat faptul că tineri iranieni erau oferiți voluntar de către părinții lor pentru a se sacrifica în prima linie. Aceștia erau legați unul de altul și avansau prin terenurile minate, detonând minele și curățind drumul pentru soldații profesioniști și tancuri. Aceștia purtau o bucată de pânză neagră în jurul capului pe care era scris : „Unul care iubește martiriul.” Ei purtau numele de *bassy* sau tineri martiri. Părinții acestora erau încântați că fiii lor mergeau în paradis și primeau, și erau foarte mândri să le arate, certificate de martiri din partea guvernului, căpătând cu această ocazie și un statut social mai înalt. A fost înființat, cu finanțare guvernamentală, dar și din donații private, un Fond al Martirilor.

De un tratament asemănător se bucură și familiile atentatorilor sinucigași palestinieni. Poze ale acestora se găsesc nu numai în casele

acestora, dar și pe străzile orașelor unde martiriul său este glorificat. Când un tânăr „primește martiriul”, vecinii și prietenii îi vizitează familia și îi felicită pentru acesta. Poze ale tânărului se răspândesc cu repeziciune în întreaga comunitate. La funeraliile sale (fie că trupul este sau nu prezent pe catafalc) membrii ai poliției palestinienne prezintă armele în semn de salut; mulțimile se adună și funeraliile devin un eveniment național major.¹²⁶

Un atentator sinucigaș palestinian, care a fost capturat înainte de a duce la îndeplinire atacul, a povestit că cel care l-a recrutat a fost chiar fratele său. El a povestit că atunci când fratele său i-a dat bomba, cu care trebuia să arunce în aer un magazin din Haifa, el (fratele): „mi-a dat un bilet pentru rai. I-am luat mâna și i-am sărutat-o, deoarece voia să-mi dea ceva foarte prețios... Deoarece el mă iubește și vrea ca eu să devin martir... cel mai de preț lucru în religia noastră.”¹²⁷

Studiile au arăta că atacatorii sinucigași nu sunt psihotici. Singura anormalitate găsită în profilul lor psihologic este lipsa fricii în momentul atacului. Atentatorul sinucigaș se vede pe sine ca fiind deja mort. El nu vede nimic suicidal în actul său, deoarece Coranul interzice suicidul. El își privește moartea ca pe un inconvenient de moment în drumul său spre cer. Orice durere pe care o va suferi este o neplăcere temporară în drumul spre nemurire. Orice abandon este privit ca o pierdere a respectului de sine.

Profilul clasic al celui care este gata să-și dea viața pentru izbânda islamului arată că acesta provine din rândul tinerilor bărbați fără familie, devotați religios, săraci, lipsiți de educație și nu foarte inteligenți. În ultima vreme însă acesta s-a diversificat. Se poate observa o creștere vertiginoasă a numărului de femei dispuse să își sacrifice viața. Cazuri de femei sinucigașe au fost raportate în Israel și în Egipt (sfârșitul lui aprilie 2005) și în special în Rusia, în Cecenia (atacul împotriva comandamentului rus de aici din 8 iunie 2000, luare de ostatici de la un teatru din Moscova și atacul asupra unei școli din Beslan din septembrie 2004). De asemenea în rândul lor se găsesc

126. *Ibidem*, p. 242

127. *Ibidem*, p. 243

și tineri care au urmat cursurile unei facultăți sau tineri căsătoriți.¹²⁸ Deci este imposibil de realizat un portret robot al atentatorului sinucigaș. Singura trăsătură comună a tuturor acestora este un atașament necondiționat față de islam și o credință fermă în paradisul pe care îl vor dobândi.

Concluzii

După cum am putut observa termenul de jihad, mai bine spus ideologia jihadului a suferit, de la apariția sa până în zilele noastre, modificări. Nu în sensul unora de substanță, ci mai ales a unor influențe exterioare (ideologia imperială romană) și a unor aprofundări în unele aspecte ale sale (cazul martiriului).

Dacă în perioada de început a existenței islamului Muhhamad, va încerca să rezolve problemele pe cale pașnică (perioada meccană), odată cu dezvoltarea comunității și întărirea ei (perioada medineză) el va abandona pacifismul preferând o atitudine mult mai agresivă. Această schimbare își poate găsi răspunsul în credința că o religie adevărată este o religie care triumfă asupra dușmanilor săi; triumf nu atât spiritual cât mai ales pe calea armelor.

Punctul de cotitură și în același timp de naștere al războiului sfânt îl constituie înfruntarea de la Badr (624), când Muhammad le promite adepților săi că Allah, prin intermediul îngerilor săi, va lupta de partea lor și că aceia dintre ei care își vor pierde viața în această luptă vor dobândi bunătățile paradisului. Această implicare a lui Dumnezeu în luptă înseamnă că El o binecuvântează și de aceea războiul pentru apărarea și răspândirea Islamului este o datorie sfântă pentru orice credincios.

Această doctrină va sta la baza și va fi explicația viitoarelor cuceriri. După moartea Profetului, în numai un secol arabii vor crea un vast imperiu care se întindea din Spania până în India. Însuflețiți de credința în războiul

128. *Ibidem*, pp. 242-243

sfânt ei vor reuși să învingă cele două mari puteri ale momentului, Imperiul Persan și pe cel Bizantin, și vor crede cu tărie că întreagă lume este a lor, că întreg pământul va fi integrat în *Dâr al-Islâm*. Înfrângerea de la Poitiers (732) și eșecurile din fața Constantinopolului (668 și 718) vor însemna sfârșitul visului unui islam universal.

Apariția pe scena istoriei a turcilor selgiuchizi și mai apoi a celor otomani va însemna o redeșteptare a ideologiei jihadului. Ei pun războiul sfânt din tradiția islamică în legătură cu legendele lor ancestrale care prevestesc o dominație universală a lumii de către triburile turce. Acestor două vise de universalitate li se va adaugă, începând cu 1453, și acela roman. Însă, cu toate aceste trei ideologii conjugate, decăderea Imperiului Otoman nu a putut fi oprită.

Dacă, începând cu secolul al VII-lea și până în secolul al XV-lea și al XVI-lea islamul s-a aflat într-o continuă ofensivă (cu unele mici excepții), de acum înainte el va intra tot mai mult într-un con de umbră, fiind eclipsat de noile state care se ridicau în Europa. De la sfârșitul secolului al XVIII-lea ele vor supune lumea musulmană unor puternice presiuni economice, politice și militare, care vor culmina cu epoca colonialismului (în special secolul al XIX-lea și primele decenii ale secolului XX).

Aceste înfrângeri repetate i-au determinat pe musulmani la o reanalizare a propriilor valori, căci le era cu neputință să înțeleagă cum necredincioșii pot triumfa asupra lui Allah. Acest fapt i-a dus la concluzia că valorile islamului de acum sunt diferite de cele ale islamului primar, și de aceea se impune o purificare a acestuia. Astfel au apărut mișcările fundamentaliste. Ele vor pune un accent tot mai mare pe înlăturarea oricărei influențe occidentale (fie ideologice, fie propriu-zisă prin prezența trupelor de ocupație) și pe propovăduirea unui islam pur; numărul lor fiind într-o continuă creștere, începând cu secolul al XX-lea, acesta fiind direct proporțional cu creșterea influenței occidentale în lume musulmană.

Aceste mișcări, neputând face față unei confruntări directe cu vestul, vor recurge la modalități de luptă neconvenționale, printre care cea mai uzitată vor fi atacurile teroriste. Însă acestea vor determina la rândul lor un răspuns,

de cele mai multe ori violent, din partea Occidentului, răspuns care va determina la rândul lui un contra răspuns de același tip. Astfel că ne găsim într-un cerc vicios din care nu se întrevește o ieșire decât atunci când una dintre părți va renunța la violență.

Bibliografie:

Izvoare :

➤ **Al-Bukhari**, Muhammad ibn Isma'il, *Al- Jami' al-sahih*, 8 vol., Bulaq, AH 1296/1879; 3 vol., Le Caire, AH 1348/1930

➤ **Coranul**, traducere din arabă dr. Silvestru Octavian Isopescul, Ed. ETA, Cluj, f.a.

➤ **Coranul cel Sfânt** și traducerea sensurilor în limba română, traducere și editare: Liga Islamică și Culturală din România, ediția a II-a, Ed. Islam, Timișoara, 1999 (ediția I, 1997)

➤ **Le Coran**, traduction et notes par Kazimirski, Éditions Granier, Paris, 1981

➤ **The Holy Quran**. Arabic text and english translation. Translated by Shaikh Muhammad Sarwwar. Published by the Islamic Seminary, Elmhurst NY, USA

➤ **The Meaning of The Glorious Koran**. An explanatory translation By Mohammed Marmaduke Pickthall. Published by The New American Library, New York, 1953

Dicționare și Enciclopedii :

➤ **Encyclopédie de l'Islam**. Nouvelle édition. (tome I-VIII), Éditions G.P.Maisonneuve & Larose, 1977-

➤ **Encyclopaedia Universalis** (corps 12), Éditeur a Paris, 2002

➤ E.J. Brill's *First encyclopodia of Islam* : 1913-1936 (vol I-VIII), Edited by: M. Th. Houtsma, T. W. Arnold, A. J. Wensinck, Leiden : Kobenhavn, 1987

➤ *The Encyclopedia of Religion* (vol. 1-16), Editor Mircea Eliade, Macmillian Library, New York, 1995

➤ *The Concise Encyclopedia of Islam*, by Cyrill Glassé, Harper San Francisco, 1991

➤ *Marile Religii*, coordonator Philippe Gaudin, trad. Sanda Aronescu, Ed. Orizonturi și Ed. Lider, București, f.a.

➤ *Larousse Dicționar de civilizație musulmană* de Yves Thoraval, trad., adaptare și completări de Nadia Anghelescu, Ed. Univers Enciclopedic, București, 1997

➤ **Thackrah**, John Richard, *Dictionary of Terrorism*, second edition, Routledge, London, New York, 2004

Cărți și studii :

➤ **Al Hariri-Wendel**, Tanja, *Le symboles de l'Islam*, traduit de l'allemand par Christian Muguet, Éditions Guy Trédaniel, Paris, 2000

➤ **Anghelescu**, Nadia, *Introducere în Islam*, Ed. Enciclopedică, colecția „Orizonturi spirituale”, București, 1993

➤ **Armstrong**, Karen, *Islamul. O scurtă istorie*, trad. Claudiu Vereș, Ed. Idea Design&Print, Cluj, 2002

➤ **Băbuș**, Pr. Dr. Emanoil, *Bizanț și islam în Evul Mediu*, Ed. Sophia, București, 2003

➤ **Charnay**, Jean-Paul, *L'Islam et la guerre. De la guerre just á la revolution sainte*, Fayard, Paris, 1986

➤ **Dawisha**, Adeed, *The arab radicals*, Council on Foreign Relations, 1986

➤ **Delacambre**, Anne-Marie, *Islamul*, trad din limba franceză Beatrice Stanciu, ediția a III-a, Ed. C.N.I. Coresi S.A., București, 1999

➤ **Djuvara**, Neagu, *Civilizații și tipare istorice. Un studiu comparat al*

civilizațiilor, trad. din franceză de Șerban Broché, ediția a II-a revizuită, Ed. Humanitas, seria „Teoria Istoriei”, București, 1999

➤ **Endress**, Gerhard, *An Introduction to Islam*, translated by Carole Hillenbrand, Columbia University Press, New York, 1988

➤ **Flori**, Jean, *Război sfânt, jihad, cruciadă : violență și religie în creștinism și islam*, Ed. Cartier, colecția Cartier Istoric, Chișinău, 2003

➤ **Gibb**, A. R. Hamilton, *Studies on the Civilization of Islam*, Routledge & Kegan Paul Limited, London, 1962

➤ **Hourani**, Albert, *Histoire des peuples arabes*, traduit de l'anglais par Paul Chemla, Editions du Seuil, 1993

➤ **Jansen**, G.H., *Militant islam*, Pan Books, London, 1979

➤ **Kepel**, Gilles, *Muslim extremism in Egypt. The Prophet and Pharaoh*, translated from the french by John Rothschild, University of California Press, Barkley and Los Angeles, 1986

➤ **Lari**, Sayid Muftaba Rukni Musawi, *Western Civilisation through Muslim eyes*, translated by E.J. Goulding, Foundation of Islamic CPW, Iran

➤ **Laurens**, Henry, *L'Orient arabe. Arabisme et islamisme de 1798 à 1945*, deuxième edition, Armand Colin, Paris, 2000

➤ **Laurent**, Annie (coordonator), *Vivre avec l'Islam? Réflexions chrétiennes sur la religion de Mahomet*, Éditions Saint-Paul, Versailles, 1997

➤ *Le testament politico-divin de l'imam Khomeiny*

➤ **Lewis**, Bernard, *Les Assassins. Terrorisme et politique dans l'Islam médiéval*, traduit de l'anglais par Annick Pélissier, Éditions Complexe, 1982

➤ **Mantran**, Robert, *L'expansion musulmane (VII-XI siècles)*, Presses Universitaires de France, colecția Nouvelle clío (20), Paris, 1969

➤ **Mantran**, Robert (coordonator), *Istoria Imperiului Otoman*, trad. Cristina Bârsan, Ed. BIC ALL, București, 2001

➤ **Miquel**, André, *Islamul și civilizația sa*, trad. Gloria Dorothea Ceacalopol și Radu Florescu, Ed. Meridiane, București, 1994

➤ **Moussali**, Antoine, *Judaïsme, christianisme et islam. Étude compare*,

Editions de Paris, 2000

➤ **Nafziger**, George F. și **Walton**, Mark W., *Islam at War*, Praeger Publishers, Westport, 2003

➤ **Panaite**, Viorel, *Pace, război și comerț în islam. Țările Române și dreptul otoman al popoarelor (secolele XV-XVII)*, Ed. B.I.C. ALL, colecția „Biblioteca de istorie”, București, 1997

➤ **Patai**, Raphal, *The arab mind*, Charles Scribner's Sons, New York, 1976

➤ **Rashid**, Ahmed, *L'ombre des taliban*, traduit de l'anglais par Geneviève Brzustowski et Laurent Bury, éditions Autrement, collections Autrement Frontières

➤ **Rus**, Remus, *Istoria filozofiei islamice*, Ed. Enciclopedică, București, 1994

➤ **Saunders**, J.J., *A history of medieval islam*, Routledge and Kegan Paul, London, Boston, 1978

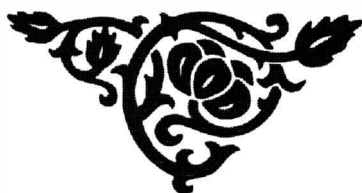
➤ **Schuon**, Frithjof, *Să înțelegem Islamul: Introducere în spiritualitatea lumii musulmane*, trad. Anca Manolescu, Ed. Humanitas, București, 1994

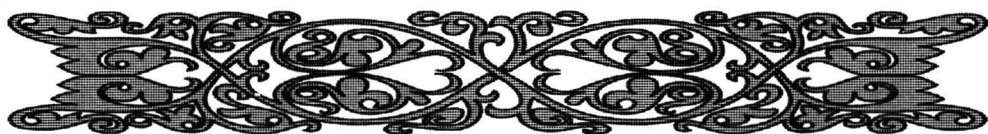
➤ **Seyyid** Edul A'la el-Meududi, *Introducere în Islam*, Ed. SC Chrater SRL, București, 1991

➤ **Sourdél**, Dominique, *Islam*, trad. Liliana Saraiev, Ed. Humanitas, București, 1993

➤ **Sourdél**, Dominique, *Istoria arabilor*, trad. Ioana Cojocariu, Ed. Corint, București, f.a.

➤ **Sourdél**, Dominique, **Sourdél-Thomine**, Janine, *Civilizația islamului clasic*, trad. Eugen Filotti, Ed. Meridiane, București, 1975





PAGINI DE SPIRITUALITATE ORTODOXĂ

„DOAMNE, ÎNVAȚĂ-NE SĂ NE RUGĂM!”

(Luca 11, 1)

Pr. Eugen Cătălin PĂUNESCU

Omul, încă de la creație, poartă în sine coordonatele fundamentale ale unui dialog; chiar creația sa este determinată de dialog: „Să facem om...”. Situat în istorie între un dialog autentic cu Dumnezeu și o gângăveală marcată de păcat, omul face experiența tristă a faptului că fără menținerea într-un dialog autentic cu Dumnezeu nu poate să se încadreze într-un regim de viață normală.

Într-o asemenea perspectivă, rugăciunea apare ca un mod de dialog cu Dumnezeu, un dialog ce are la bază credința și dragostea față de Dumnezeu. Iar mărinind această viziune, rugăciunea „exploatează” la maxim potențele cuvântului uman.

Rugăciunea se încadrează într-o normă de viață creștină și determină o anumită conduită individuală și socială. Omul nu se poate ruga unei ființe slabe, unei ființe care nu-i poate îndeplini cererile și de aici o ființă slabă nu poate fi demnă de laudă. De aceea, rugăciunea evaluează și redefineste dragostea lui Dumnezeu față de creatură, dar, mai ales, faptul că, pentru cel ce se roagă, Dumnezeu apare ca o ființă Atotțiitoare.

Sfânta Scriptură are presărate numeroase modele de oameni ai rugăciunii, de forme și modele de rugăciune, marcate de diferite împrejurări

concrete ale vieții; unele din aceste forme au pătruns și în creștinism fiind adoptate și în cultul Bisericii.

Dacă pentru Vechiul Testament rugăciunea însemna menținerea trează a unei conștiințe față de păcat și venirea unui Izbăvitor, Noul Testament situează rugăciunea ca o normă esențială a vieții creștine. Acest aspect este pus în evidență de Mântuitorul Hristos, iar de acum rugăciunea capătă acel sentiment de profundă trăire și responsabilitate și recunoaște atitudinea vameșului ca fiind adevărata atitudine față de rugăciune în situația Noului Testament.

Sfinții Părinți au definit și așezat rugăciunea la temelia vieții oricărei ființe conștiente de propria-i mărginire, dar și dorința de înălțare spirituală. „Nimic nu e ca rugăciunea – scrie Sfântul Ioan Gură de Aur – ea face cu puțință cele ce sunt cu neputință, face ușor ceea ce este greu.”¹; iar în alt loc amintește faptul că „rugăciunea este începutul oricărui bine și pricina mântuirii și a vieții veșnice.”²

Sfântul Teofan Zăvorâtul adaugă: „Rugăciunea este totul, ea rezumă totul: credința, viața potrivit credinței, mântuirea. Ar fi de dorit ca cineva să adune rugăciunile alcătuite de Sfinții Părinți, această culegere ar fi un adevărat manual al mântuirii.”³

Întreaga viață creștină, sub forma ei personală sau comunitară se întemeiază pe rugăciune. Biserica, în totalitatea ei, întotdeauna și în tot locul se află în stare de rugăciune.

S-au dat numeroase definiții rugăciunii, moraliștii și dogmaștii au făcut diverse împărțiri, iar marii duhovnici au pus în cuvinte simple trăirea lor în rugăciune, atât cât cuvântul uman poate să cuprindă. Istoria se desfășoară, iar timpul nu iartă nimic în implacabila-i scurgere și ajungem în fața omului contemporan, omului modern presat și marcat de tehnologie, de grija și

1. La Tomas Spidlik, *Spiritualitatea Răsăritului Creștin*, Traducere Diac. Ioan Ică jr., Editura Deisis, Sibiu 1997, p. 339.

2. Sfântul Ioan Gură de Aur, *Cuvânt despre rugăciune*, Traducere de Pr. Dumitru Fecioru, în „Ortodoxia”, 1983, nr 3, p. 421.

3. Tomas Spidlik, *op. cit.*, p. 339.

năzuința după liniște.

Ce mai înseamnă rugăciunea pentru acest om împovărat? Mai vibrează sufletul său la fiecare adiere a cuvântului spus în rugăciune? Ce mai înseamnă cuvântul pentru omul modern? Sunt doar câteva întrebări dintr-un lung șir cărora Biserica va trebui să le găsească răspuns. Nu e un lucru de ascuns faptul că formalismul cu toate nuanțele sale a pătruns și în cult, iar sentimentalismul ieftin îl găsim la orice colț de lăcaș sfânt.

Adeseori omul se găsește în situația Apostolilor Iacov și Ioan care-l cereau Mântuitorului să-i rânduiască, unul de-a stânga și altul de-a dreapta; Mântuitorul le răspunde: „Nu știți ce cereți!” (Mc. 10, 38; Mt. 20, 22).

Rugăciunea nu este un prilej de manifestare a nu se știe ce dorințe care trebuie numaidecât împlinite. Ea este sens al cererii de ceea ce Sfânta Scriptură numește „Împărăția lui Dumnezeu și dreptatea Lui” (Mt. 6, 33), „căci deprinderea trupească la puțin folosește, dar dreapta credință spre toate este de folos având făgăduința vieții de acum și a celei ce va să vină.” (I Tim. 4, 8).

Rugăciunea devine șansă a vieții noastre, iar cel care se roagă arată că este responsabil cu adevărat de această viață, cu fericirea și necazurile ei, cu căderile și ridicările inerente. Nu-i lucru ușor nici să te rogi, nici să fii responsabil pentru niște clipe de a căror folosință se scrie veșnicia. Responsabilitatea vine din acel sentiment al lucrului bine făcut și al datoriei îndeplinite. Nu se poate trece peste cuvintele încălzite de credință către Dumnezeu, cum nici nu se poate apela la niște subterfugii în rugăciune. Mântuitorul ne arată că „atunci când vă rugați nu fiți ca fățarnicii cărora le place, prin sinagogi și prin colțurile ulițelor, stând în picioare, să se roage, ca să se arate oamenilor.” (Mt. 6, 5) și mai departe îndeamnă: „Tu însă, când te rogi, intră în camera ta și, închizând ușa, roagă-te Tatălui tău, Care este în ascuns și Tatăl tău care vede în ascuns îți va răsplăti ție.” (Mt. 6,6) „A intra în camera ta – explică P. Evdokimov – înseamnă că trebuie să ne adunăm în noi înșine și să facem aici un sanctuar, «locul tainic»”.⁴

4. Paul Evdokimov, *Vârstele vieții spirituale*, Traducere de Pr. Prof. Ion Buga, Christiana, București, 1993, p.175.

Rugăciunea devine, astfel, prilej de reflectare, de găsire a noi și noi sensuri ale vieții noastre. Nu putem sta oricum în fața lui Dumnezeu, nu putem fi împrăștiți, risipiți, haotici pe de-a întregul ființei noastre. Rugăciunea ne adună în acest sanctuar interior, luminat de razele Duhului, „care se roagă în noi cu suspine negrăite”, unde omul devine receptacol al harului lui Dumnezeu. În rugăciunea interioară, personală, nu ai cum să te prefaci, duplicitatea rămânând pentru „după aceea” dacă mai este ceva de îndreptat în ființa noastră.

Rugăciunea publică, liturgică, manifestă din partea unora un oarecare formalism arătat mai ales în actele rituale. În acest caz, rugăciunea se rupe în două, se destramă, răsunând doar niște cuvinte, chiar plasate uneori sub forma unor metafore. „Duhul este osârduitor, dar trupul neputincios” va spune Mântuitorul Apostolilor în Ghetsimani, dar le dă și „medicamentul”: „Privegheați și vă rugați, ca să nu intrați în ispită.” (Mt. 26, 41). Iar un eremit spune: „Eu cred că nu există lucru mai greu decât rugăciunea. Când omul vrea să se așeze la rugăciune, tocmai atunci vrăjmașul, demonii, caută să-l împiedice... rugăciunea are luptă până la ultima suflare.” Astfel, „rugăciunea are propria ei luptă: ea nu este străină de «violența» cu care se ia Împărăția, violența față de om, pe care-l aruncă la pământ, în stare de adorație, dar și «violența» față de Dumnezeu care Îl face să se plece spre pământ și spre omul în rugăciune.”⁵ Rugăciunea este un lucru greu și prin prisma stărilor noastre. „Stările duhului nostru – ne învață Fericitul Arhimandrit Sofronie – sunt într-o neconținută schimbare; câteodată rugăciunea curge în noi ca un râu prea puternic, altădată însa inima pare a fi uscată.”⁶ Muntele pare mai ușor de urcat când este privit de la distanță într-o analiză limpede; în schimb orice apropiere schimbă perspectiva. Rugăciunea e un munte, cu legile sale proprii, fiecare dintre noi aflându-se la diferite înălțimi, dar toți, o dată porniți să escaladeze, dornici să ajungă pe culmile cele mai înalte. Ca și la

5. *Ibidem*, p. 187.

6. Fericitul Arhimandrit Sofronie, *Despre Rugăciune*, Traducere Pr. Prof. Teoctist Caia, Schitul Lacu, Sf. Munte Athos, 2001, p. 6.

escaladare, în rugăciune nu se poate rămâne la același nivel: „Celui ce crede că stă, să ia aminte să nu cadă” le va spune Apostolul Pavel Corintenilor (I Cor. 10, 12). Rugăciunea e zbcium, e revoltă, e cu totul altceva decât starea normală. Paradoxal, rugăciunea ne aduce liniștea, dar în rugăciune nu te liniștești; „cu moartea pre moarte călcând” – „așa își poartă orice rugăciune crucea ei; prin trudă ea învinge truda, pentru a țâșni la sfârșit liberă și ușoară...”⁷ În stadiul rugăciunii curate, noi nu trebuie să așteptăm nimic. Nu avem dreptul la nimic și trebuie să fim complet liberi de orice grijă legată de eficacitatea rugăciunilor noastre. „Atâta vreme cât vrem categoric să obținem niște rezultate, există ceva greoi și pătimas în rugăciunea noastră, o lăcomie care face rugăciunea sterilă.”⁸

Astfel Îl recunoaștem pe Dumnezeu ca Persoana absolută de la Care vine „toată darea cea bună și tot darul desăvârșit”, dar și Persoana la Care eu trebuie să mă raportez continuu și nu secvențial. Scopul vieții, așa cum ni-l descoperă rugăciunea, nu este „satisfacerea unui soi de lăcomie, de fericire copilărească și pestriță; nu este fericire de dragul fericirii, ci fericire cu Cineva: Dumnezeu.”⁹

Într-o explicație liniară a ceea ce înseamnă raportul eu-Tu în rugăciune, se poate desluși ideea că adunat în propriul interior omul se roagă lui Dumnezeu Care în rugăciune devine centrul preocupărilor sale. Haina cu care vin la „nuntă” este haina pe care eu o știu și Dumnezeu mi-o recunoaște. În fața celorlalți oameni, păcatul și interesele mărunte și de moment mă determină să „cosmetizez” această haină; în rugăciune nu am ce să acopăr pentru că, dacă aş acoperi, nu m-aş ruga. Aşa vor răsuna cuvintele: „Iată-mă, Doamne!”

Rugăciunea, fie ea de cerere, de laudă sau de mulțumire ne dezvăluie Taina mai presus de cuvânt a lui Dumnezeu. În ultimă analiză, Dumnezeu

7. Paul Evdokimov, *op. cit.*, pp. 187-188.

8. Părintele Marc-Antoine Costa de Beauregard, *Rugați-vă neîncetat*, Traducere de Rodica Buga și Pr. Prof. Nicolai Buga, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București 1998, p. 260.

9. *Ibidem*, p. 260

este orizontul către care eu vreau să mă îndrept în rugăciune curată. Fiul risipitor, venindu-și în sine a hotărât să se ducă la „tatăl său...” (Lc. 15, 18), neconsiderându-se vrednic de a mai fi numit fiu. Venirea în sine a fiecărui om înseamnă analiza vieții în cel mai mic amănunt și luarea deciziei de a merge la Tatăl; ajungem la Dumnezeu în mai toate cazurile cu mâinile goale, cu hainele pătate și osteniți, dorind prin rugăciune să ne curățească și să ne învieze-puterea și taina rugăciunii. „Veniți la Mine toți cei osteniți și împovărați și Eu vă voi odihni pe voi” (Mt. 11, 28) căci „...cine nu adună cu Mine risipește”. (Mt. 12, 30).

Rugăciunea ne face să ne adunăm cu Hristos pentru veșnicie. Clipa, cu tot farmecul ei, va trece, istoria se va înălța către eshaton, iar din planul relațiilor pământești vor rămâne faptele și cuvintele: „Vă spun că pentru orice cuvânt deșert pe care-l vor rosti, oamenii vor da socoteală în ziua judecății, căci din cuvintele tale vei fi găsit drept și din cuvintele tale vei fi osândit.” (Mt. 12, 36-37). În schimb, însă, Părinții ne învață că atunci când omul știe să tacă, abia la acest nivel se plasează adevărata rugăciune și ființa este vizitată tainic; experiența lor este categorică: „dacă nu știi să faci în viață loc reculegerii, tăcerii, este imposibil să ajungi la un nivel mai ridicat și să poți să te rogi; acest nivel ne face conștienți că o parte din ființa noastră este scufundată în imediat, se află mereu în griji și disperată, și că cealaltă parte a noastră observă acest lucru cu mirare și compătimire.”¹⁰

În actul rugăciunii e o întreagă cauzalitate emotivă și psihologică. Atunci când stai în fața lui Dumnezeu rugându-L ceva, e ușor să pierzi din vedere sensul și conținutul cuvintelor. Abia acum, în rugăciune, cuvântul uman capătă încărcătură deplină, nu atât prin prisma a ceea ce ceri, ci pentru că acum Dumnezeu ascultă cuvântul și cuvântul uman străbate cerul. Hristos a ieșit în întâmpinarea acestui fapt atunci când a spus : „Când vă rugați, nu spuneți multe ca neamurile, că ele cred că în multa lor vorbărie vor fi ascultate. Deci nu vă asemenați lor, că știe Tatăl vostru de cele ce aveți trebuință mai înainte ca să cereți voi de le El...” (Mt. 6, 7-8).

10. Paul Evdokimov, *op. cit.*, p. 176.

Sf. Ioan Scărarul condamnă prolixitatea: „...nu trebuie să vă căutați cuvintele în rugăciunea voastră; de câte ori gângăveala simplă și monotona a copiilor nu înmoaie inima tatălui? Nu vă lansați în lungi discursuri pentru ca nu cumva să vă împrăstiați duhul în căutarea cuvintelor. Un singur cuvânt al vameșului a mișcat milostivirea lui Dumnezeu, un singur cuvânt plin de credință a salvat pe tâlhar. Prolixitatea, vorbăria în rugăciune, umple spiritul de imagini și-l împrăstie, în timp ce, adesea, un singur cuvânt are ca efect adunarea în sine a spiritului.”¹¹ Sfântul Benedict adaugă în Regulile sale: „În mod sigur, nu pentru mulțimea cuvintelor vom fi ascultați, ci pentru zdrobirea inimii...”¹² La nivelul la care omul știe să tacă se situează adevărata rugăciune și, tot aici, omul este vizitat în mod tainic. „Pentru a auzi Cuvântul, trebuie să știm să-I ascultăm tăcerea, să o învățăm, mai ales, căci este «graiul veacului ce va să vină»”.¹³ „Mai puține cuvinte și mai multe lacrimi!” ne va îndruma Isaac Sirul. Rugăciunea este fascinantă; fiecare cuvânt marchează în sine o lume și, în mod necesar, nu este nevoie de discursuri, ci de a trăi din plin aceste realități. Marii duhovnici se mulțumeau să pronunțe numele lui Iisus, dar în acest nume ei contemplant Împărăția.

O oarecare deformare suferă rugăciunea atunci când are loc o repetare mecanică a formulelor, a textelor învățate. În acest caz, se are în vedere o îndeplinire a unei datorii, chiar și nobile, omul riscând să rămână „același”. Rugăciunea trebuie să aducă acel ceva nou pe care omul îl caută; dacă o rugăciune nu produce în mine nici un sentiment de apropiere față de Dumnezeu și o schimbare în bine – chiar lipsită de importanță – atunci înseamnă că acea rugăciune a reprezentat un prilej de repetare a unor cuvinte oricât de frumoase ar fi ele. Fericitul Arhimandrit Sofronie prezintă: „Rugăciunea reface în noi neconținut, acea suflare dumnezeiască pe care «Dumnezeu a suflat-o în fața lui Adam» și prin puterea căreia «Adam a

11. *Ibidem*, p. 178.

12. *Ibidem*, p. 178.

13. Idem, *Rugăciunea în Biserica de Răsărit*, Traducere Carmen Bolocan, Editura Polirom, Iași, 1996, p. 27

devenit ființă vie (Fac. 2, 7); prin rugăciune, duhul nostru renăscut începe să se minuneze de marea taină a Existenței.”¹⁴

A te ruga – adesea – înseamnă a-I grăi lui Dumnezeu despre starea noastră dezastruoasă: neputință, măhnire, îndoială, frică, tristețe, deznădejde, într-un cuvânt, despre tot ceea ce ține de condițiile existenței noastre. Același Sofronie ne sfătuiește: „Să ne exprimăm fără a căuta expresii elegante sau chiar o succesiune logică – acest mod de a ne adresa este începutul rugăciunii.”¹⁵

Realitatea vieții ne arată însă că sufletul vibrează atunci când omul e îngenunchat de necaz și durere. Parcă atunci cerul e mai aproape și tot atunci rugăciunea capătă valențe dintre cele mai înalte. Gustave Flaubert ne amintește paradigmatic că „omul îl vede pe Dumnezeu mai ușor printre lacrimi.” Toate necazurile și nevoile vieții pământești se „înfig ca niște cuie în ființa noastră și ne împing la rugăciune mai simțită.”¹⁶ În cursul acestei rugăciuni, prezența lui Dumnezeu ni se face mai evidentă. „Cugetul omenesc – ne spune Sf. Ioan Gură de Aur – câtă vreme se bucură de multă libertate, se revarsă și se împrăștie. Dar când vreo împrejurare de jos îl strâmtorează și îl presează puternic, trimite rugăciunile curate și fervente spre înălțime (...) căci nimic nu alungă atât de mult nepăsarea și moleșeala, ca durerea și necazul care adună cugetul din toate părțile și-l întorc spre Dumnezeu.”¹⁷

„Întru necazul meu, către Domnul am strigat și m-a auzit.” (Ps. 119, 1). În toate aceste situații limită ne rugăm mai insistent, acum cerem mai insistent ajutorul lui Dumnezeu pe care-L înțelegem ca pe o Persoană atotbună, care nu rămâne indiferentă la necazurile noastre.

Paginile Noului Testament ne prezintă necăjiți care-L imploră pe

14. Fericitul Arhimandrit Sofronie, *op. cit.*, p. 6.

15. *Ibidem*, p. 8.

16. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, ediția a doua, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București 1996, p. 100.

17. La Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op.cit.*, p. 101.

Mântuitorul să-i vindece. Unii poate că știau despre El, alții apelează în ultima fază la El, dar un singur lucru „analizează” Mântuitorul: credința. Leprosul îi iese în întâmpinare: „Doamne, dacă voiești poți să mă curățești.” (Mt. 8, 2). Sutașul crede în cuvântul Său: „Doamne, nu sunt vrednic să intri sub acoperișul meu, ci numai zi cu cuvântul și se va vindeca sluga mea.” (Mt. 8,8). Dregătorul marcat de durere îi cere Mântuitorului: „Pune mâna Ta peste ea și va fi vie...” (Mt. 9,18). Pe orbi îi întreabă: „Credeti că pot să fac Eu aceasta? Zis-au Lui: Da, Doamne! Atunci S-a atins de ochii lor, zicând: După credința voastră, fie vouă!” Este lumea durerii pe care rugăciunea o transformă în starea bucuriei. Dar Părinții ne avertizează: „Nu-L uita pe Dumnezeu când e soare, ca să nu te uite El atunci când plouă!” (Sf. Efreim Sirul). Atunci când rugăciunea devine stare permanentă înțelegem destul de bine purtarea de grijă a lui Dumnezeu față de noi și acea cerere „...facă-se voia Ta” (Lc. 11, 2) din rugăciunea domnească are corespondent în viață.

Rugăciunea ia astfel naștere în ființa umană în sufletul ei. Ea are și origine umană, dar – uimitor! – ea se îndreaptă dincolo de om, către Acela de la care omul și-a luat ființă. Prin rugăciune se iese din ceea ce este finit și nedesăvârșit și se înaintează spre infinitul absolut, personal, spre Dumnezeu. Rugăciunea este „o abatere temporară de la sinele uman, înglobându-l, pentru ca, ajungând la Dumnezeu să se întoarcă plină de rod, către același sine uman, îmbogățindu-l.”¹⁸

Rugăciunea, în mod clar, trebuie să devină stare. Laura Swan, autoarea cărții „*Cuvioasele Pustiei*” face o analiză pertinentă a societății actuale, afirmând: „Cultura dominantă a zilelor noastre tinde să promoveze pe «a face» în dauna lui «a fi». În activitatea noastră frenetică, lumea lăuntrică este neglijată și trece neauzită; părerea de sine, simțul propriei valori stau în strânsă legătură cu ceea ce «facem...» chiar și în joacă...!”¹⁹ și ajunge la

18. Pr. Asist. Dr. Alexandru I. Stan, *Rugăciunea în creștinism și în alte mari religii*, în „Ortodoxia”, 1983, nr. 4, p. 514.

19. Laura Swan, *op. cit.* Traducere de Maria Băncilă, Editura Sofia, București, 2004, p. 198.

uimitoarea concluzie că „între Hristos suntem liberi să riscăm totul”²⁰

De aceea, rugăciunea va trebui să marcheze toată ființa noastră modelând-o în mod liturgic. Omul nu poate trăi fără să se roage. Dar „«a avea» este tot un simbol, realitatea înseamnă «a fi»; potrivit marilor duhovnici, nu este de ajuns să ai rugăciunea, să cunoști regulile sau obișnuința, trebuie să ajungi să fii rugăciune întrupată.”²¹

„A fi” rugăciune înseamnă, într-o fină analiză, a te situa în credința neclintită și curată pe care Mântuitorul a pus-o în evidență la toți cei pe care i-a vindecat. Credința este focul ce întreține rugăciunea și care o orientează ontologic spre Dumnezeu. Credința, de fapt, antrenează întreg „mecanismul” rugăciunii și ține trează conștiința dependenței de Dumnezeu și a prezenței Sale: „Nu te teme. Crede numai” (Mc. 5, 36).

„... Dacă aveți credință și nu vă veți îndoi, veți face nu numai ce s-a făcut cu smochinul, ci și muntelui acestuia de veți zice: Ridică-te și aruncă-te în mare, va fi așa. Și toate câte veți cere, rugându-vă cu credință, veți primi...” (Mt. 21, 21-22). Credința menține tensiunea necesară pentru a înțelege că rugăciunea poartă în ea amprenta veșniciei. Dacă nu mă rog lui Dumnezeu, văzând Împărăția, n-am posibilitatea de a mă înălța deasupra liniarității vieții. Credința în rugăciune îmi deschide o altă perspectivă. „Credința-faptă refuză orice formalism care se instalează imediat în orice rugăciune exterioară, în datoriile în care omul este absent, ca și în orice serviabilitate tacită a jocurilor mistice în care omul este prea prezent.”²² Părinții ne învață că „rugăciunea nu este desăvârșită, dacă omul este conștient de sine și își dă seama că se roagă...” (Ioan Cassian)

După ce Mântuitorul „verifică” și „aprobă” credința celor pe care-i vindecă, le adresează un îndemn plin de uimire și optimism: „Îndrăznește! Credința ta te-a mântuit...” (Mt. 9, 22; 14, 27; Mc. 6, 50; 10, 49; Lc. 8, 48). Iar apostolilor le spune: „În lume necazuri veți avea, dar îndrăzniți. Eu am

20. Ibidem, p. 198

21. Paul Evdokimov, *Rugăciunea...*, p. 30.

22. Ibidem, p.31.

biruit lumea.” (In. 16, 33). Nu poți avea îndrăzneală decât atunci când știi ce ceri și când crezi în cel căruia îi ceri. De fapt, în acest mod evaluează rugăciunea credința fiecăruia. Îndrăzneala asigură, în cele din urmă, premisele bucuriei: „...Orice veți cere de la Tatăl în numele Meu, El vă va da. Până acum n-ați cerut nimic în numele Meu; cereți și veți primi, ca bucuria voastră să fie deplină.” (In. 16, 23-24). „Cuminenția” față de acest aspect al rugăciunii devine închistare și frustrare interioară. Hristos ne vrea „săcâitori” într-ale rugăciunii, aglomerați de griji pentru a cere ceea ce se cuvine sau poate chiar se vrea „deranjat” de cererile noastre.

În mod paradoxal, Hristos ne învață că „Tatăl vostru știe de cele ce aveți trebuință mai înainte ca să cereți voi de la El.” (Mt. 6, 8), iar pe de altă parte ne cere să avem îndrăzneală. Dacă ne dă, de ce trebuie să-L mai rugăm? Iar dacă ne rugăm, de ce ne lasă câteodată să stăruim în rugăciune? Par a fi întrebări motivate ale omului contemporan. În schimb, răspunsul îl găsim în Sf. Scriptură și scrisul Părinților Evagrie ne spune: „Nu te mâhni dacă nu capeți îndată de la Dumnezeu ceea ce ceri. Căci El vrea să-ți facă și mai mult bine lăsându-te să stăruie lângă El în rugăciune. Fiindcă ce e mai presus decât a vorbi cu Dumnezeu și a fi la petrecere cu El.”²³ Dacă Dumnezeu ne vrea în rugăciune, ne vrea deoarece binele în libertate n-are consistență, iar conștiința în rugăciune asigură transformarea omului. Dumnezeu ne vrea transformați pe de-a întregul ființei noastre, dar într-un mod cât se poate de conștient. „Prin răbdarea voastră veți dobândi sufletele noastre...” (Lc. 21, 19) – ne va spune Mântuitorul Hristos.

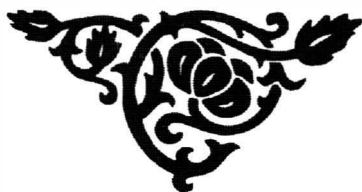
Exemplul evident venit din partea umană îl reprezintă femeia canaaneiancă ce Îl interoghează cu insistență pe Mântuitorul, cerându-I să-i vindece fiica. Hristos îi răspunde cu acel: „...mare este credința ta, fie ție după cum voiești...” (Mt. 15, 28).

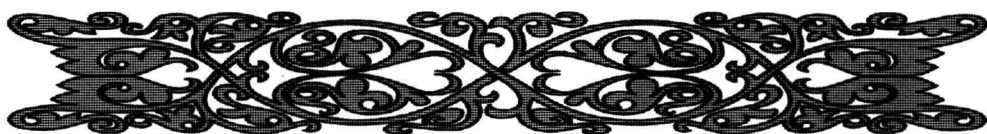
Apostolul Petru ne oferă modelul stăruinței în interogarea venită din partea Domnului Hristos, întărindu-se în dragostea și credința față de El. (Ioan 21, 15-18)

Și aici trebuie să știm de ce-L căutăm în rugăciune pe Dumnezeu; angajamentul pe drumul rugăciunii presupune o chestiune personală și responsabilă. Atunci când Mântuitorul Hristos îi satură pe cei 5000, aceștia Îl urmau, dorind să-L pună rege. Hristos le răspunde însă: „...Mă căutați nu pentru că ați văzut minuni, ci pentru că ați mâncat din pâini și v-ați săturat. Lucrați nu pentru mâncarea cea pieritoare, ci pentru mâncarea ce rămâne spre viața veșnică și pe care o va da vouă Fiul Omului...” (Ioan 6, 26-27).

Despre rugăciune se poate scrie mult, dar dincolo de cuvinte trebuie să rămână starea de rugăciune și dorința aprinsă de a-L găsi pe Dumnezeu. „Nimeni care pune mâna pe plug și se uită îndărăt nu este potrivit pentru împărăția lui Dumnezeu” (Lc. 9, 62). O dată gustată adevărata viață care iese din rugăciune, e greu să mai guști din otrava păcatului. Mântuitorul ne arată cum să ne rugăm și ce să cerem. Ne cere să ne rugăm „în adevăr” și, mai ales, „cu adevărul”. Sfinții au înțeles cel mai bine acest lucru. Deci ne arată că se poate!!!

Ar fi minunat ca, ridicați de la rugăciune și plecați „în lume”, să auzim cuvintele: „Întoarce-te la casa ta și spune cât bine ți-a făcut ție Dumnezeu...” (Lc. 8, 39)





VIAȚA BISERICESCĂ

AGENDA DE LUCRU A PREA SFINȚITULUI PĂRINTE EPISCOP G A L A C T I O N (01 ianuarie – 30 iunie 2006)

Arhid. Vasile NEACȘU

Duminică, 01 ianuarie 2006 – Săvârșește Sfânta Liturghie, Te Deum-ul și Molitfele Sfântului Vasile cel Mare în catedrala Episcopală din Alexandria și adresează credincioșilor un cuvânt de învățătură.

Miercuri, 04 ianuarie 2006 – primește la reședința episcopală pe pictorii bisericești Moldoveanu Ion și Daniela.

Vineri, 06 ianuarie 2006 – săvârșește Sfânta Liturghie și sfințirea apei în biserica Sfinților Apostoli din Zimnicea și rostește un cuvânt de învățătură. Participă la ceremonia organizată la malul Dunării, ceremonie în cadrul căreia este aruncată Sfânta Cruce în apele fluviului.

Sâmbătă, 07 ianuarie 2006 – slujește Sfânta Liturghie în paraclisul Adormirii Maicii Domnului din Mănăstirea Sfântului Ioan Botezătorul – Brânceni și adresează credincioșilor un cuvânt de învățătură.

Duminică, 08 ianuarie 2006 – săvârșește Sfânta Liturghie în biserica Adormirii Maicii Domnului din Alexandria, hirotonește diacon pe tânărul Berceanu Iulian – Mihail și rostește un cuvânt de învățătură.

Luni, 09 ianuarie 2006 – slujește Sfânta Liturghie în biserica Adormirii Maicii Domnului din Alexandria, hirotonește preot și hirotesește duhovnic pe tânărul Berceanu Iulian – Mihail.

Sâmbătă, 14 ianuarie 2006 – săvârșește Sfânta Liturghie și slujba parastasului în paraclisul Mănăstirii Nașterii Maicii Domnului – Adămești.

Duminică, 15 ianuarie 2006 – slujește Sfânta Liturghie în biserica Sfântului Dimitrie Izvorătorul de Mir din parohia Bujoru – Alexandria, instalează ca preot II la această parohie pe preotul Berceanu Iulian – Mihail și rostește un cuvânt de învățătură.

Marți, 17 ianuarie – miercuri 18 ianuarie 2006 – participă la lucrările Sfântului Sinod desfășurate la Palatul Patriarhal din București.

Duminică, 22 ianuarie 2006 – săvârșește Sfânta Liturghie în biserica Adormirii Maicii Domnului din Alexandria, hirotesește iconom-stavrofor pe Preotul Neacșu Adrian de la parohia Băbăița și adresează credincioșilor un cuvânt de învățătură.

Miercuri, 25 ianuarie 2006 – săvârșește Sfântul Maslu în biserica parohiei Fotăchești – Videle și adresează credincioșilor un cuvânt de învățătură.

Vineri, 27 ianuarie 2006 – oficiază Sfântul Maslu în biserica Sfinților Împărați din Roșiorii de Vede și rostește un cuvânt de învățătură.

Sâmbătă, 28 ianuarie 2006 – participă la ședința Societății Numismatice Române, desfășurată la sediul acestei Societăți din București.

Duminică, 29 ianuarie 2006 – săvârșește Sfânta Liturghie în biserica Sfintei Paraschiva din Alexandria, hirotonește diacon pe tânărul Ilioiu Marius și adresează credincioșilor un cuvânt de învățătură.

Luni, 30 ianuarie 2006 – slujește Sfânta Liturghie în biserica Sfinților Trei Ierarhi din Videle, hirotonește diacon pe tânărul Zamfir Aurel-Florentin, hirotonește preot și hirotesește duhovnic pe tânărul Mălureanu Doru. Rostește un cuvânt de învățătură.

Marți, 31 ianuarie 2006 – săvârșește Sfânta Liturghie în biserica Adormirii Maicii Domnului din Alexandria, hirotonește preot și hirotesește duhovnic pe tânărul Ilioiu Marius.

Prezidează lucrările Adunării Eparhiale.

Miercuri, 01 februarie 2006 – slujește Sfânta Liturghie în biserica Sfântului Ierarh Nicolae din parohia Valea Părului și rostește un cuvânt de învățătură. Săvârșește Sfințirea apei și Molitfele Sfântului Trifon la troița Sfântului din parohia Cernetu, adresând credincioșilor un cuvânt de învățătură.

Joi, 02 februarie 2006 – săvârșește Sfânta Liturghie în biserica Sfântului Ioan Botezătorul din parohia Coșoaia, hirotonește preot și hirotesește duhovnic pe tânărul Zamfir Aurel-Florentin și rostește un cuvânt de învățătură.

Duminică, 05 februarie 2006 – slujește Sfânta Liturghie în biserica Sfinților Împărați Constantin și Elena din parohia Siliștea-Vida și adresează credincioșilor un cuvânt de învățătură.

Luni, 06 februarie 2006 – săvârșește Sfințirea apei și Sfințirea sediului administrativ al Inspectoratului Județean de Jandarmi – Teleorman în urma lucrărilor de renovare a acestuia.

Marți, 07 februarie 2006 – slujește Sfânta Liturghie, în sobor, împreună cu alți Ierarhi, alături de Prea Fericitul Părinte Patriarh Teoctist în Catedrala Patriarhală din București și participă la ceremoniile prilejuite de aniversarea zilei de naștere a Prea Fericirii Sale, la Palatul Patriarhal din București.

Miercuri, 08 februarie 2006 – participă la lucrările Colegiului Electoral Bisericesc pentru alegerea de Episcop la Episcopia Caransebeșului și Colegiului Electoral Bisericesc pentru alegerea de Episcop la Episcopia Giurguiului, desfășurate la Palatul Sfintei Patriarhii din București.

Joi, 09 februarie 2006 – participă la lucrările Sfântului Sinod desfășurate la Palatul Patriarhal din București.

Vineri, 10 februarie 2006 – săvârșește Sfânta Liturghie în Catedrala Sfântului Sfințitului Mucenic Haralambie din Turnu Măgurele și adresează credincioșilor un cuvânt de învățătură.

Sâmbătă, 11 februarie 2006 – slujește Sfânta Liturghie și parastasul în paraclisul Mănăstirii Nașterii Maicii Domnului – Adămești.

Slujește Vecernia și Litia în paraclisul Acoperământului Maicii

Domnului din Mănăstirea Crasna-Prahova.

Duminică, 12 februarie 2006 – săvârșește Sfânta Liturghie în paraclisul Acoperământului Maicii Domnului din Mănăstirea Crasna-Prahova și adresează credincioșilor un cuvânt de învățătură.

Luni, 13 februarie 2006 – are o întrevedere cu domnul Stan Cristea - director al Direcției Județene pentru Cultură, Culte și Patrimoniu Cultural Național și cu doamna Ecaterina Țânțăreanu, Director al Muzeului Județean Teleorman.

Joi, 16 februarie 2006 – face o vizită la Mănăstirea Sfânta Treime – Drăgănești Vlașca. Are o întrevedere cu domnul Oțelea Constantin la S.C. Agrotel Teleorman.

Vineri, 17 februarie 2006 – săvârșește Sfânta Liturghie în biserica Sf. Teodor Tiron din Roșiorii de Vede și hirotonește diacon pe tânărul Niculescu Laurențiu Alexandru. Hirotonește preot și hirotesește duhovnic pe tânărul Rotaru Valentin și adresează credincioșilor un cuvânt de învățătură.

Sâmbătă, 18 februarie 2006 – slujește Sfânta Liturghie în biserica Adormirii Maicii Domnului – Alexandria, hirotonește diacon pe tânărul Sin Nicolae, hirotonește preot și hirotesește duhovnic pe tânărul Niculescu Laurențiu Alexandru.

Duminică, 19 februarie 2006 – săvârșește Sfânta Liturghie în biserica Sfântului Mare Mucenic Gheorghe din parohia Lăceni și adresează credincioșilor un cuvânt de învățătură.

Miercuri, 22 februarie 2006 – săvârșește Sfântul Maslu în biserica parohiei Fotăchești – Videle și adresează credincioșilor un cuvânt de învățătură.

Joi, 23 februarie 2006 – primește pe domnul General Eugen Teodorescu, vicepreședinte al Societății Numismatice Române și participă la lansarea volumului „Alexandria – repere arheologice și numismatice” la Muzeul Județean Teleorman, rostind un cuvânt ocazional.

Vineri, 24 februarie 2006 – slujește Sfânta Liturghie în biserica Sfântului Ioan Botezătorul din Mănăstirea Brânceni și hirotonește diacon pe tânărul Voinea Gheorghe Valentin. Săvârșește Sfântul Maslu în biserica

Sfinților Împărați din Roșiorii de Vede și adresează credincioșilor un cuvânt de învățătură.

Sâmbătă, 25 februarie 2006 – participă la ședința Societății Numismatice Române, la sediul acestei Societăți din București și prezintă volumul „Alexandria – repere arheologice și numismatice”.

Duminică, 26 februarie 2006 – săvârșește Sfânta Liturghie în biserica Adormirii Maicii Domnului din Alexandria, hirotonește preot și hirotesește duhovnic pe tânărul Voinea Gheorghe Valentin și adresează credincioșilor un cuvânt de învățătură.

Miercuri, 01 martie 2006 – participă la lucrările Adunării Naționale Bisericești desfășurate la Palatul Sfintei Patriarhii din București.

Joi, 02 martie 2006 – participă la lucrările Sfântului Sinod desfășurate la Palatul Patriarhal din București.

Sâmbătă, 04 martie 2006 – slujește Sfânta Liturghie în paraclisul Mănăstirii Nașterii Maicii Domnului – Adămești și rostește un cuvânt de învățătură.

Duminică, 05 martie 2006 – săvârșește Sfânta Liturghie în Catedrala Sfântului Alexandru din Alexandria și adresează credincioșilor un cuvânt de învățătură.

Miercuri, 08 martie 2006 – săvârșește Sfântul Maslu în biserica Sfinților Trei Ierarhi – Videle și rostește un cuvânt de învățătură.

Joi, 09 martie 2006 – slujește Sfânta Liturghie în biserica Sfinților Arhangheli din Parohia Fotăchești – Videle și adresează credincioșilor un cuvânt de învățătură.

Sâmbătă, 11 martie 2006 – săvârșește Sfânta Liturghie în paraclisul Mănăstirii Nașterii Maicii Domnului – Adămești și Slujba Privegherii în paraclisul Sfântului Acoperământ al Maicii Domnului din Mănăstirea Crasna – Prahova.

Duminică, 12 martie 2006 – slujește Sfânta Liturghie în paraclisul Acoperământului Maicii Domnului din Mănăstirea Crasna – Prahova și adresează credincioșilor un cuvânt de învățătură.

Marti, 14 martie 2006 – săvârșește Slujba înmormântării fratelui Petru-

Atanasie Tănăsescu în Mănăstirea Crasna – Prahova și rostește un cuvânt de învățătură.

Miercuri, 15 martie 2006 – este primit de către Prea Fericitul Părinte Patriarh Teoctist la Palatul Patriarhal din București.

Sâmbătă, 18 martie 2006 – slujește Sfânta Liturghie în Biserica Adormirii Maicii Domnului din Alexandria și hirotonește diacon pe tânărul Deaconu Gheorghe Dafinel.

Duminică, 19 martie 2006 – săvârșește Sfânta Liturghie în Biserica Sfântului Nicolae din parohia Țigănești I, hirotonește preot și hirotesește duhovnic pe tânărul Deaconu Gheorghe Dafinel și adresează credincioșilor un cuvânt de învățătură.

Miercuri, 22 martie 2006 – în Biserica Sfinților Împărați din Alexandria, săvârșește slujba înmormântării credinciosului Florian Bățăuș.

Săvârșește Sfântul Maslu în Biserica parohiei Sfinții Trei Ierarhi – Videle și rostește un cuvânt de învățătură.

Sâmbătă, 25 martie 2006 – participă la ceremonia prilejuită de ridicarea la rangul de Mitropolie a Sfintei Arhiepiscopii a Clujului și întronizarea ca Mitropolit a Înalt Prea Sfințitului Părinte Bartolomeu și slujește în sobor cu alți ierarhi împreună cu Prea Fericitul Patriarh Teoctist Sfânta Liturghie în Catedrala Mitropolitană din Cluj.

Duminică, 26 martie 2006 – săvârșește Sfânta Liturghie în Biserica Acoperământului Maicii Domnului din Mănăstirea Crasna – Prahova și rostește un cuvânt de învățătură.

Miercuri, 29 martie 2006 – săvârșește Sfântul Maslu în biserica parohiei Fotăchești – Videle și adresează credincioșilor un cuvânt de învățătură.

Vineri, 31 martie 2006 – săvârșește Sfântul Maslu în Biserica Sfinților Împărați Constantin și Elena din Roșiorii de Vede și rostește un cuvânt de învățătură.

Sâmbătă, 01 aprilie 2006 – participă la ședința Adunării Generale a Societății Numismatice Române, la sediul acestei Societăți din București.

Duminică, 02 aprilie 2006 – slujește Sfânta Liturghie în biserica

Sfinților Împărați Constantin și Elena din parohia Nanov și rostește un cuvânt de învățătură.

Luni, 03 aprilie 2006 – prezidează lucrările Întrunirii cu Părinții Protoierei la Cancelaria Sfintei Episcopii.

Marți, 04 aprilie 2006 – face o vizită la Mănăstirea Sfântului Galaction – Crângu pentru punerea în aplicare a unor măsuri administrative aprobate de Consiliul Eparhial.

Miercuri, 05 aprilie 2006 – participă la Denia Canonului cel Mare în paraclisul Mănăstirii Nașterii Maicii Domnului – Adămești.

Vineri, 06 aprilie 2006 – participă la Denia Acatistului în biserica Adormirii Maicii Domnului din Alexandria.

Sâmbătă, 08 aprilie 2006 – săvârșește Sfânta Liturghie în paraclisul Mănăstirii Nașterii Maicii Domnului – Adămești. Se deplasează la Giurgiu și ia parte la ceremoniile prilejuite de instalarea Prea Sfințitului Părinte Ambrozie ca Episcop al Episcopiei Giurgiului.

Duminică, 09 aprilie 2006 – slujește Sfânta Liturghie, în sobor cu alți ierarhi, alături de Prea Fericitul Părinte Patriarh Teoctist în Catedrala Episcopală din Giurgiu cu prilejul întronizării Prea Sfințitului Părinte Ambrozie ca Episcop al Eparhiei Giurgiului.

Marți, 11 aprilie 2006 – la Roșiorii de Vede participă la desfășurarea Festivalului Concurs „Te Deum laudamus”, faza de cunoștințe religioase, înmânând premiile în cadrul festivității de premiere.

Miercuri, 12 aprilie 2006 – la Casa de Cultură din Alexandria participă la faza de interpretare corală a Festivalului Concurs „Te Deum laudamus”, înmânând premiile.

Sâmbătă, 15 aprilie 2006 – slujește Sfânta Liturghie în biserica Adormirii Maicii Domnului din Alexandria și hirotonește preot și hirotesește duhovnic pe tânărul Sin Nicolae.

Săvârșește Vecernia și Litia în Catedrala Episcopală și participă la concertul susținut de grupul vocal „Armonia”, rostind un cuvânt ocazional.

Duminică, 16 aprilie 2006 – săvârșește târnosirea bisericii Adormirii Maicii Domnului din parohia Năsturelu și Sfânta Liturghie în această

biserică. Hirotesește iconom-stavrofor pe preotul paroh Lăcrămuță Marian și adresează credincioșilor un cuvânt de învățătură.

Miercuri, 19 aprilie 2006 – înregistrează mesajul de Paști pentru Postul de radio local „Radio Semnal”.

Joi, 20 aprilie 2006 – slujește Sfânta Liturghie în biserica Adormirii Maicii Domnului din Alexandria. Participă la Denie în Catedrala Episcopală, adresând credincioșilor un cuvânt de învățătură.

Vineri, 21 aprilie 2006 – la Inspectoratul Județean de Poliție Teleorman are o întâlnire cu personalul acestei instituții, adresându-le un cuvânt de învățătură cu prilejul Sfintelor Paști. Participă la Denie în biserica Adormirii Maicii Domnului din Alexandria și rostește un cuvânt de învățătură.

Sâmbătă, 22 aprilie 2006 – săvârșește Sfânta Liturghie în biserica Adormirii Maicii Domnului din Alexandria.

Duminică, 23 aprilie 2006 – săvârșește Slujba Învierii și Sfânta Liturghie în Catedrala Episcopală din Alexandria și adresează credincioșilor un cuvânt de învățătură. La a doua Înviere slujește în biserica Adormirii Maicii Domnului din Alexandria, rostind un cuvânt de învățătură.

Luni, 24 aprilie 2006 – slujește Sfânta Liturghie în biserica Mănăstirii Sfântului Mare Mucenic Gheorghe – Țigănești și adresează credincioșilor un cuvânt de învățătură.

Marti, 25 aprilie 2006 – săvârșește Sfânta Liturghie în biserica Adormirii Maicii Domnului din Alexandria și rostește un cuvânt de învățătură.

Miercuri, 26 aprilie 2006 - slujește Sfânta Liturghie în paraclisul Mănăstirii Sfintei Treimi – Drăgănești Vlașca. Săvârșește Sfântul Maslu în biserica parohiei Fotăchești – Videle și adresează credincioșilor un cuvânt de învățătură.

Joi, 27 aprilie 2006 – săvârșește Slujba de Sfeștanie la noul sediu al birourilor Sfintei Episcopii (str. Carpați, nr.13).

Vineri, 28 aprilie 2006 – slujește Sfânta Liturghie în paraclisul Mănăstirii Sfântului Cuvios Mucenic Galaction – Crângu, hirotonește preot și hirotesește duhovnic pe tânărul Doncea Adrian și săvârșește slujba de

sfințire a apei. Săvârșește Sfântul Maslu în biserica Sfinților Împărați din Roșiorii de Vede și adresează credincioșilor un cuvânt de învățătură.

Sâmbătă, 29 aprilie 2006 – la București, participă la ședința Societății Numismatice Române. Săvârșește Vecernia și Litia în paraclisul Sfântului Acoperământ al Maicii Domnului din Mănăstirea Crasna – Prahova.

Duminică, 30 aprilie 2006 – slujește Sfânta Liturghie în biserica Sfântului Proroc Ilie Tesviteanul din Mănăstirea Crasna – Prahova și adresează credincioșilor un cuvânt de învățătură.

Luni, 01 mai 2006 – săvârșește Sfânta Liturghie în biserica Sfinților Arhangheli din parohia Fotăchești – Videle și adresează credincioșilor un cuvânt de învățătură.

Miercuri, 03 mai 2006 – prezidează Consfătuirea cu Părinții Protoierei și Președinții Circumscripțiilor Electorale Bisericești, la Centrul Eparhial.

Sâmbătă, 06 mai 2006 – săvârșește tânosirea bisericii Sfântului Ierarh Calinic de la Cernica din Roșiorii de Vede și Sfânta Liturghie în această biserică, adresând credincioșilor un cuvânt de învățătură. Biserica a fost construită special pentru Centrul de Plasament Roșiorii de Vede și este destinată pentru asigurarea asistenței religioase pentru copiii din această instituție.

Duminică, 07 mai 2006 – slujește Sfânta Liturghie în biserica Adormirii Maicii Domnului din parohia Târnava și rostește un cuvânt de învățătură.

Miercuri, 10 mai 2006 – participă la Colocviul „10 mai 1866 – 140 de ani de la urcarea pe tron a Prințelului Carol I” și la deschiderea expozițiilor „Carol I, primul rege al românilor – 100 de ani de la Expoziția Generală Română (1906)” și „Domnia Regelui Carol I oglindită în medalistică și numismatică”, evenimente desfășurate la Muzeul Județean Teleorman din Alexandria.

Sâmbătă, 13 mai 2006 – slujește Sfânta Liturghie în paraclisul Mănăstirii Nașterii Maicii Domnului – Adămești.

Duminică, 14 mai 2006 – săvârșește Sfânta Liturghie în biserica Sfântului Proroc Ilie Tesviteanul din parohia Văcărești și adresează credincioșilor un cuvânt de învățătură.

Miercuri, 17 mai 2006 – săvârșește Sfânta Liturghie în biserica Sfântului Ioan Botezătorul din Mănăstirea Brânceni. La reședința episcopală primește pe cei care au ținut să-l felicite cu ocazia aniversării zilei de naștere a Prea Sfinției Sale.

Sâmbătă, 20 mai 2006 – slujește Sfânta Liturghie în biserica Sfinților Împărați Constantin și Elena din Mănăstirea Crasna – Prahova. În după amiaza aceleiași zile săvârșește Sfântul Maslu și privegherea hramului acestei Sfinte Mănăstiri.

Duminică, 21 mai 2006 – cu binecuvântarea și din încredințarea Prea Fericitului Părinte Patriarh Teoctist slujește Sfânta Liturghie în biserica Sfântului Ilie din Mănăstirea Crasna – Prahova, hirotonește preot pe tânărul Gheorghe Mihai și adresează credincioșilor participanți la hramul Sfintei Mănăstiri un cuvânt de învățătură.

Luni, 22 mai 2006 – la Liceul Pedagogic „Mircea Scarlat” din Alexandria participă la susținerea Examenului pentru obținerea atestatului de predare a Religiei la clasele I-IV, susținut de către absolvenții acestei școli.

Miercuri, 24 mai 2006 – la Seminarul Teologic „Sfântul Calinic Cernicanul” din Turnu Măgurele participă la examenul pentru competențe profesionale susținut de către absolvenții acestei școli teologice.

Joi, 25 mai 2006 – săvârșește Sfânta Liturghie în Catedrala Sfântului Haralambie din Turnu Măgurele și rostește un cuvânt ocazional. Participă la ceremoniile prilejuite de întâlnirea, după zece ani de la absolvire, a promoției 1996 a Seminarului Teologic Turnu Măgurele.

Vineri, 26 mai 2006 – săvârșește Sfântul Maslu în biserica Sfinților Împărați din Roșiorii de Vede.

Duminică, 28 mai 2006 – slujește Sfânta Liturghie în biserica sfinților Apostoli Petru și Pavel din parohia Odaia și adresează credincioșilor un cuvânt de învățătură.

Luni, 29 mai 2006 – săvârșește Sfânta Liturghie în biserica Adormirii Maicii Domnului și hirotonește diacon pe tânărul Tudose Iulian Gabi.

Prezidează lucrările Conferinței preoțești cu tema „Biserica Ortodoxă Română și integrarea europeană. Exigențe, probleme, perspective” la

protoieria Alexandria.

Marți, 30 mai 2006 – slujește Sfânta Liturghie în biserica Adormirii Maicii Domnului din Alexandria, hirotonește diacon pe tânărul Dincă Mădălin-Ionuț și hirotonește preot și hirotesește duhovnic pe tânărul Tudose Iulian- Gabi.

Prezidează lucrările Conferinței preotești la protoieria Roșiorii de Vede.

Miercuri, 31 mai 2006 – săvârșește Sfânta Liturghie în biserica Adormirii Maicii Domnului din Alexandria, hirotonește diacon pe tânărul Petrache Andrei și hirotonește preot și hirotesește duhovnic pe tânărul Dincă Mădălin-Ionuț.

Slujește Sfântul Maslu în biserica Sfinților Arhangheli din parohia Fotăchești – Videle și adresează credincioșilor un cuvânt de învățătură

Joi, 01 iunie 2006 – slujește Sfânta Liturghie în biserica Adormirii Maicii Domnului din parohia Pietroșani, hirotonește diacon pe tânărul Miu Constantin și hirotonește preot și hirotesește duhovnic pe tânărul Petrache Andrei. Săvârșește parastasul de pomenire a eroilor la monumentul ridicat în memoria acestora în curtea bisericii și rostește un cuvânt de învățătură.

Duminică, 04 iunie 2006 – slujește Sfânta Liturghie în biserica Adormirii Maicii Domnului din parohia Sârbeni, hirotonește preot și hirotesește duhovnic pe tânărul Miu Constantin, instalându-l ca preot paroh la această parohie. Adresează credincioșilor un cuvânt de învățătură.

Luni, 05 iunie 2006 – prezidează lucrările Conferinței preotești cu tema „Biserica Ortodoxă Română și integrarea europeană. Exigențe, probleme, perspective” la protoieria Turnu Măgurele.

Marți, 06 iunie 2006 – prezidează lucrările Conferinței preotești la protoieria Videle.

Joi, 08 iunie 2006 – prezidează lucrările Adunării Eparhiale întrunită în ședința de constituire, pentru noua legislatură.

Vineri, 09 iunie 2006 – săvârșește Sfânta Liturghie în biserica Sfântului Ioan Gură de Aur din Mănăstirea Sfântului Pantelimon – Siliștea Gumești.

Sâmbătă, 10 iunie 2006 – slujește Sfânta Liturghie și parastasul în biserica Sfinților Constantin și Elena din Mănăstirea Crasna – Prahova.

Seara săvârșește slujba Privegherii.

Duminică, 11 iunie 2006 – slujește Sfânta Liturghie și Vecernia specială din Duminica Pogorârii Sfântului Duh în biserica Sfântului Proroc Ilie Tesviteanul din Mănăstirea Crasna – Prahova și adresează credincioșilor un cuvânt de învățătură.

Luni, 12 iunie 2006 – săvârșește Sfânta Liturghie în paraclisul Mănăstirii Sfintei Treimi – Drăgănești Vlașca și rostește un cuvânt de învățătură.

Joi, 15 iunie 2006 – participă la manifestările organizate cu prilejul comemorării lui Mihai Eminescu: parastas de pomenire la biserica Sfinții Împărați Constantin și Elena, Simpozionul „La steaua care a răsărit” la Colegiul Național Anastasescu, deschiderea Expoziției „Eminescu în numismatică” la Muzeul Municipal de Istorie „Petre Voivozeanu” și ceremonia decernării premiilor celei de-a cincia ediții a Concursului Național de Poezie „Mihai Eminescu” și spectacolul literar-muzical la bustul poetului din parcul orașenesc.

Sâmbătă, 17 iunie 2006 – slujește Sfânta Liturghie în biserica Sfântului Ierarh Calinic de la Cernica, a Centrului de plasament Roșiorii de Vede și cercetează copiii din această unitate de asistență.

Duminică, 18 iunie 2006 – slujește Sfânta Liturghie în biserica Sfinților Împărați Constantin și Elena din parohia Purani – Videle și rostește un cuvânt de învățătură.

Joi, 22 iunie 2006 – slujește Sfânta Liturghie în paraclisul Mănăstirii Sfântului Cuvios Mucenic Galaction – Crângu și hirotonește diacon pe tânărul Nicodin Cristian.

Vineri, 23 iunie 2006 – prezidează lucrările ședinței Consiliului Eparhial și săvârșește Privegherea în biserica Mănăstirii Sfântului Ioan Botezătorul – Brânceni, rostind un cuvânt de învățătură.

Sâmbătă, 24 iunie 2006 – slujește Sfânta Liturghie în biserica Sfântului Ioan Botezătorul – Brânceni, hirotonește diacon pe tânărul Păun Daniel, hirotonește preot și hirotesește duhovnic pe tânărul Nicodin Cristian și adresează credincioșilor un cuvânt de învățătură.

Duminică, 25 iunie 2006 – săvârșește Sfânta Liturghie în Catedrala Sfântului Alexandru din Alexandria, hirotonește preot și hirotesește duhovnic pe tânărul Păun Daniel și rostește un cuvânt de învățătură.

Luni, 26 iunie 2006 – la București, în Aula Palatului Patriarhiei, participă la ședința de constituire a Adunării Naționale Bisericești. Participă la lucrările în comisii pentru ședința Sfântului Sinod.

Marti, 27 iunie 2006 – la Palatul Patriarhal din București participă la lucrările Sfântului Sinod.

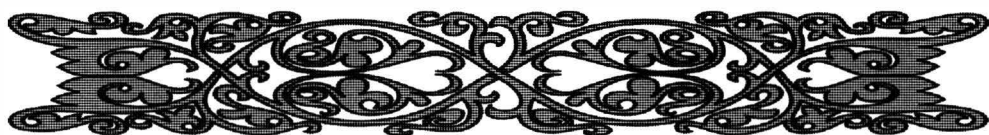
Miercuri, 28 iunie 2006 – săvârșește Sfântul Maslu și Privegherea în biserica Sfinților Arhangheli din parohia Fotăchești – Videle.

Joi, 29 iunie 2006 – slujește Sfânta Liturghie în biserica Sfinților Apostoli din Alexandria și adresează credincioșilor un cuvânt de învățătură.

În seara aceleiași zile săvârșește Vecernia și Litia în biserica Sfinților Apostoli – Zimnicea și rostește un cuvânt de învățătură.

Vineri, 30 iunie 2006 – săvârșește Sfântul Maslu în biserica Sfinților Împărați Constantin și Elena – Roșiorii de Vede.





DIN VIAȚA EPARHIEI

Adunarea eparhială 31 ianuarie 2006

În tot ceea ce înseamnă trecere, omul și lucrul mâinilor sunt parte a acestei efervescente dăruite din dragostea lui Dumnezeu, în care evenimentele își așează însemnătatea, funcție de profunzime și dimensiune, structurând constructiv sensul definit de efortul ne impus. De aceea obiectivele devin nu numai repere ci și pietre de hotar peste care sudoarea frunții poartă accepția unei dimensiuni înțelese mai mult sau mai puțin, însă reale cu siguranță. Omul, în toată această realitate, rămâne parte a drumului, ca și segment esențial al unui tot ce-l definește ca și centru în calea către Dumnezeu, în care Biserica, ca un aluat divino-uman, solicită cerințele verticalității – ochiului și sufletului îndreptat către cer – scoțând din tiparul stereotip apropierea dintre cler și credincioși în valențele redimensionării ascensiunii umane. Necesitatea păstrării acestei comuniuni în toate notele manifestării sale, rolul și rostul ei, în truda din trebuință în urcușul de pe pământ la cer – prin împletirea a tot ceea ce înseamnă administrație bisericească cu necesarul duhovnicesc – sens și atitudine – sunt parte a ceea ce definește structural omul și instituția ca și cultura duhului care se regăsesc în grija și neoboseala Prea Sfințitului Părinte Episcop Galaction, pentru chivernisirea eficientă a treburilor și trebuințelor Sfintei Episcopii, cu toate că binele, este dominat de accepția în care, tot ceea ce am făcut, este tot ceea ce trebuia să facem (Luca 16).

Starea de virtute este cu atât mai mult o stare grăitoare, în pașii urcușului

definit de dorința pământului nou și cerului pe măsura lui, prin dezgroparea talanților, din aceeași atitudine a îmbunătățirii și înprospătării faptelor dragostei grăitoare de la sine.

În acest context și prin această subliniere a faptelor, lucrările Adunării Eparhiale au fost deschise de cuvântul slujbei de Te Deum, ce a avut loc la biserica Sfinții Apostoli din Alexandria, slujbă ce a fost condusă de Prea Sfințitul Părinte Episcop Galaction.

Lucrările Adunării Eparhiale au fost susținute prin rapoartele consilierilor de resort ce au subliniat rezultatele eforturilor și progreselor administrativ-bisericești susținute în sala de ședințe a Primăriei din Alexandria, în fața membrilor Adunării Eparhiale.

Lucrările Adunării Eparhiale au avut un caracter unitar în care s-a subliniat constructivitatea efortului legăturilor dintre membrii Adunării Eparhiale și Sfânta Episcopie, ca și criterii ale definirii identității Sfintei Episcopii, dar și ca atitudini pentru viitor. Propunerile membrilor Adunării Eparhiale în legătură cu diferite modalități de a organiza manifestări festive, au fost considerate ca și obiective alături de cele menționate în rapoarte, care au fost apreciate de către Prea Sfințitul Părinte Episcop Galaction ca fiind binevenite și constructive.

Din concluziile subliniate de Prea Sfințitul Părinte Episcop Galaction, ca urmare a susținerii rapoartelor de activitate, cât și a propunerilor membrilor Adunării Eparhiale, menționăm, în parte, câteva gânduri ale Prea Sfințitului Părinte Episcop Galaction care a subliniat că rapoartele de activitate cuprind parte a sufletului pus de fiecare consilier pentru fiecare sector al activității, de aceea, mulțumirea care trebuie s-o aducem lui Dumnezeu pentru tot ceea ce a însemnat anul 2005, este nevoie să stea în apropierea dorinței de ajutor pentru anul 2006, în toate dimensiunile activității desfășurate de Sfânta Episcopie ca an al împlinirii a zece ani de la înființarea Episcopiei Alexandriei și Teleormanului.

Prea Sfinția Sa, a amintit faptul că alături de cele expuse în rapoartele de activitate mai sunt și alte realizări însemnate neexpuse din uitare sau din rațiuni duhovnicești. Dintre acestea, totuși, ar fi important să ne aducem aminte despre cele în legătură cu momentele în care au fost împărțite cărți de

rugăciune și învățătură credincioșilor, de asemenea participarea Prea Sfinției Sale la emisiunea „Săptămâna liturgică” în care s-au făcut recomandări credincioșilor față de însemnătatea sărbătorilor cât și a Sfintelor Evanghelii și s-au prezentat telespectatorilor cărți religioase folositoare sufletului și structurării personalității civile și religioase.

Prea Sfinția Sa, a mulțumit lui Dumnezeu pentru tot ajutorul primit, a mulțumit, de asemenea, deputaților pentru activitatea depusă, a adus aminte că în luna martie vor fi alegeri pentru noile organe deliberative, a mulțumit pentru participare, pentru propunerile făcute în timpul lucrărilor Adunării Eparhiale cât și pentru cele adresate în mod particular și a dorit să încheie lucrările Adunării Eparhiale conform obiceiului și rânduielii, printr-o rugăciune de sfârșit.

Nota dominantă a tot ceea ce înseamnă realizare în Sfânta Episcopie rămâne parte a acestui timp ce se apropie de momente de sărbătoare însă permanența acestora poartă amprenta grijii părintești pentru fiii care doresc să rămână fii, în realitatea în care Prea Sfințitul Părinte Episcop Galaction rămâne omul trebuințelor noastre, trăsătură văzută a darului lui Dumnezeu, ce conduce la progresul Bisericii și al Sfintei Episcopii a Alexandriei și Teleormanului, printr-o identitate specifică, misionară, mai mult sau mai puțin înțeleasă, însă reală în conotația adevărului grăitor. Ar fi de notat și la fel de important să nu uităm de bucuria încrederii pe care ne-a oferit-o Prea Sfinția Sa, așezând pe fiecare, rânduielilor trebuinței buneii desfășurări a activităților Sfintei Episcopii și poate că în toată truda, cu siguranță dragostea și îngăduința Prea Sfinției Sale va mai lăsa loc pentru cele care mai încăpeau în osteneala fiecăruia dintre noi.

Preot Adrian DRĂGHICI

Alegeri pentru constituirea organelor deliberative și executive în episcopia Alexandriei și Teleormanului

Potrivit Statutului de organizare și funcționare al Bisericii Ortodoxe Române și Regulamentului privitor la alegerea organelor deliberative și executive bisericești și Hotărârii Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române, anul acesta – 2006 – pe 26 februarie și 5 martie s-au desfășurat în întreaga Biserică Ortodoxă Română alegeri pentru organele deliberative și executive în parohiile din cuprinsul Bisericii Ortodoxe Române.

Ședințele de constituire ale Consiliilor parohiale din Sfânta Episcopie a Alexandriei și Teleormanului, au avut loc pe 5 martie sau 12 martie 2006 (art.24 din Regulamentul organelor deliberative) iar constituirea Comitetelor parohiale au avut loc pe 14 martie sau 21 martie 2006 (art.25 din Regulamentul organelor deliberative).

În ceea ce privește alegerea deputaților – clerici și mireni – în Adunarea Eparhială, acestea s-au desfășurat în cele 10 circumscripții electorale desemnate în cele patru protoierii ale Sfintei Episcopii. Au fost aleși, în urma voturilor exprimate, 20 membri laici și 10 membri clerici pentru Adunarea Eparhială.

Pe data de 8 iunie 2006, în biserica Sfinții Împărați Constantin și Elena din Alexandria a avut loc constituirea Adunării Eparhiale în prezența Prea Sfințitului Părinte Galaction, Întâiul Episcop al Sfintei Episcopii a Alexandriei și Teleormanului și a membrilor Adunării Eparhiale aleși. După oficierea Te Deumu-lui de către un sobor de preoți, Prea Sfințitul Părinte Episcop a deschis lucrările ședinței Adunării Eparhiale arătând într-o

cuvântare, importanța acestei întâlniri de constituire cu care prilej a scos în evidență că „sarcina bunei chivernisiri a treburilor Bisericii revine nu numai clerului ci și credincioșilor, care iau parte la administrarea acestor treburi prin reprezentanții aleși de ei”. Principiul reprezentării îl găsim legiferat în „Statutul pentru organizarea și funcționarea Bisericii Ortodoxe Române” ca și în „Regulamentul pentru funcționarea organelor deliberative” și el stă la baza întregii organizări a Bisericii, de la parohie până la patriarhie. De aceea, Prea Sfinția Sa, face apel la toți cei de față să depună eforturi pentru asigurarea unui cadru propice pentru dezvoltarea pe toate laturile a Sfintei noastre Episcopii.

Toți cei de față își exprimă gândurile curate și sincere că nu vor precupeți nici un efort și că se vor angaja în viitorii patru ani pentru atingerea idealurilor propuse de Prea Sfințitul Părintele nostru Galaction, Episcopul Alexandriei și Teleormanului.

Dând glas sentimentelor de prețuire pentru Întâistătătorul Episcopiei noastre, cu toții au intonat imnul arhieresc urându-i sănătate și succese în viitor.

*Consilier administrativ, Preot **Ilie COMAN***

***Astăzi, 17 mai 2006,
Prea Sfințitul Părinte Galaction,
Episcopul Alexandriei și Teleormanului,
împlinește 53 ani***

Bucuria pe care o naște fiecare sărbătoare, ca dar al proriei este și adaos la tot ceea ce înseamnă istorie în viața creștinătății.

Intenția noastră de a semna însemnătatea acestei zile nu este numai prilejuită, de prăznuirea Sfinților Andronic, Iunia și a Cuvioșilor Nectarie și Teofan ci se arată ca prinos de laudă adus Lui, și pentru ceasul de sărbătoare al Prea Sfințitului Părinte Episcop Galaction; „monahul-ierarh” ce adaugă ani, senectuții arhieresti, din darul lui Dumnezeu în folosul celor arhipăstoriți, păstrând dimensiunea omului care știe și se face „tuturor toate”.

Cine cunoaște smerenia și bunătatea Prea Sfinției Sale nu poate rămâne decât sărac cuvintelor și îmbogățit sufletului, însă cu siguranță rugător lui Dumnezeu spre lauda Sa pentru cei sfințiți ai Săi.

Se cuvine să amintim la acest ceas că Prea Sfințitul Părinte Episcop Galaction primește numele Sfântului Galaction la tunderea în monahism la 6 noiembrie 1977, ca o pecete văzută a Duhului Sfânt pentru lucrul cuvântului lui Dumnezeu și pentru slujirea oamenilor.

Prea Sfinția Sa, face actuală viața Sfântului Galaction în ceea ce privește

necesitatea păstrării dreptei credințe în Episcopia Alexandriei și Teleormanului la care adaugă dragoste rodnică ca Întâiul Episcop al acestei Eparhii, prezența și slujirea neobosită a prea Sfinției Sale în mijlocul credincioșilor fiind constant prilej misionar și de jertfelnicie neobosită într-o taină izvorâtă din taină ce își păstrează dimensiunea liturgică. De aceea Prea Fericitul Părinte Patriarh Teoctist amintea că este... „un episcop blând, stăpânit de duhul rugăciunii și al dragostei... Apostolul,... Părintele Galaction, părintele și fratele fiecăruia,... călăuză a mântuirii... pentru întreținerea candelii credinței de neam.”

Din acel moment al intronizării în treapta arhieriei Prea Sfințitul Părinte Episcop Galaction a înmulțit talantul așezând prioritară preocuparea pentru Biserică și arhipăstoriții Prea Sfinției Sale, în toate dimensiunile social-liturgice și administrative, anul acesta, la 1 septembrie urcușul strădaniei însumând timpul jubiliar al împlinirii celor zece ani de la înființarea Sfintei Episcopii și zece ani de arhipăstorie rodnică.

Atâta vreme cât există „dar peste dar” și există, înțelegem noi într-un devreme netârziu cum Dumnezeu așează jugul greu și ușor al misiunii de „Părinte” plăsmuit din dragoste și blândețe pilduitoare, reînviată din viețile sfinților și așezată la masa vinului și pâinii dragostei de ierarh.

Omul acesta „trimis de la Dumnezeu”, potrivit în mod miraculos trebuințelor acestei suflări a Teleormanului, cuprinde cu atitudinea răbdării, atât bucuria cât și nevoințele celor ce știu a asculta, ca o mângâiere vie pe care o poți atinge.

Apostolul misionar, blând, într-o elegantă apostolică a păcii colindă roditor cu puterea cuvântului și a prezenței Prea Sfinției Sale nu numai la momentele centrale ale vieții religioase și îndeobște aduce sărbătoare în toate marginile eparhiei ca o realitate necesară ce luminează și dăruiește cele duhovnicești deasupra celor vremelnice. Șederea lângă Prea Sfințitul Episcop Galaction nu numai că ne onorează, nu numai că ne face părtași sărbători ci este „o altfel de hrană”, aceea a darului lui Hristos în Biserica noastră cea veșnică. Am putea spune că am luat parte și am șezut la masa tăcerii îmbogățită de dragostea duhului blândeții ce vindecă, hrănește și

înalță ca făgăduința reîntoarsă pe care Mântuitorul o face lui Zaheu. Este adevărat că viața monahală este asemănătoare vieții îngeresci, a petrecerii împreună cu îngerii locuind pe pământ, dedicându-te „faptei îngerilor” ce aduce virtutea pilduitoare prin care încă de aici călugărul atinge scara lui Iacob; ierarhul-monah care împlinește 53 de ani și poartă veșmântul luminos al urcușului duhovnicesc permanent, ca o mantie a grijii sub care ne adăpostim cu toții: cler și popor.

Asocierea între jug și zbor, între slujire și problematica unei episcopii sărace, îl așează pe Prea Sfințitul Părinte Episcop Galaction între aleșii lui Hristos care sunt învingători și ancorați în acest timp istoric, care ne ridică însă deasupra timpului într-o perspectivă a descifrării din înțelepciune a tot ceea ce înseamnă necesar: Dreptatea și înțelepciunea lui Dumnezeu.

Într-un timp în care viciul poartă „piei de oaie” și încearcă să creeze definiție, calitatea omului este o coordonată social-duhovnicească fără de care, din ce în ce mai mult, nu putem fi noi nici lângă om, nici lângă Dumnezeu; este minunat să cunoști „un om fără vicleșug”. Avem model, din darul lui Hristos, de urmat.

Întru mulți ani Prea Sfințite Părinte!

Comunicat al Cancelariei Sfintei Episcopii

Eminescu la Roșiorii de Vede

De zece ani roșiorenii trăiesc din doi în doi ani manifestări de amploare numite generic „Zilele luceafărului”, care de fapt, înseamnă Concursul Național de Poezie „Mihai Eminescu”, organizat de Asociația Culturală „Mihai Eminescu”, fondată la rândul său, de profesorul roșiorian Nistor Teodorescu.

La ediția din acest an, a V-a, s-au alăturat la organizare: Primăria Municipiului Roșiorii de Vede, Episcopia Alexandriei și Teleormanului, Casa de Cultură a Municipiului, Inspectoratul Școlar al Județului Teleorman, Direcția pentru Cultură, Culte și Patrimoniu Cultural Național al Județului Teleorman, Muzeul Municipal de Istorie „Petre Voivozeanu” din Roșiorii de Vede, Societatea Numismatică Română – Secția Alexandria, Revista „Caligraf” din Alexandria, Colegiul Național „Anastasescu” și Colegiul Tehnic „Anghel Saligny” ambele din Roșiorii de Vede, Școala cu clasele I-VIII „Mihai Eminescu” din Roșiorii de Vede, Revista „Ramuri” din Alexandria și Biblioteca „Gala Galaction” din Roșiorii de Vede.

La cei 117 ani la trecere în eternitate a poetului, roșiorenii, dar și unii dintre participanții la concurs veniți din diferite părți ale țării, au avut parte de o slujbă de pomenire deosebită, susținută de preoți din Roșiorii de Vede și Alexandria, în frunte cu Prea Sfințitul Părinte Galaction Stângă, Episcop al Alexandriei și Teleormanului, găzduită la biserica Sfinții Constantin și Elena (Sărdăreasa).

Corul bisericii a făcut să vibreze inimile celor prezenți, atât prin slujba de pomenire, cât și prin acordurile fine ale poeziei eminesciene.

Totul s-a petrecut ca și când Eminescu abia acum ar fi plecat dintre noi, iar sufletul lui strălumina încă prin versurile care adiau duios și presărau lumină în inimile oamenilor.

Și pentru că Eminescu a cântat tricolorul, a cântat țara și oamenii ei, joi, 15 iunie 2006, roșiorenii, ca toți românii, l-au pomenit cu evlavie, iubire și înălțător respect pe Mihai Eminescu, pentru că n-avem cum să-l uităm.

N-avem cum să-l uităm pe Eminescu pentru că el există atâta timp cât opera sa este citită și există oameni care-l iubesc pe Poet, un astfel de om fiind și Profesorul Nistor Teodorescu cel care, în amfiteatrul Colegiului Național „Anastasescu” la Simpozionul „La steaua care a răsărit”, vorbea despre poetul național și universal ca despre cel mai de seamă om.

De la Colegiul „Anastasescu” ne-am îndreptat pașii spre Muzeul Municipal de Istorie „Petre Voivozeanu”, care a găzduit o foarte interesantă expoziție de numismatică organizată cu sprijinul Societății Numismatice Române – Secția Alexandria. Aici, Prea Sfințitul Părinte Episcop Galaction, a prezentat în cele mai vii și înălțătoare cuvinte, opera și persoana marelui poet, cât și medaliile, insignele și bancnotele ce purtau cu mândrie chipul luceafărului românesc.

Prin modul impecabil în care a fost amenajată, expoziția a stârnit un real interes prin ineditul ei și valoarea exponatelor și cu greu a trebuit să ne despărțim pentru a ne îndrepta pașii spre parcul central al orașului unde chipul de bronz al lui Eminescu ne aștepta senin și rece. Aici, profesoara Constanța Ciubuc l-a invitat pe profesorul Nistor Teodorescu să comunice rezultatele Concursului de poezie „Mihai Eminescu” ediția a V-a – Roșiorii de Vede, 2006, și să înmâneze mult așteptatele premii.

Ei au primit diplome și premii în bani. Elevi roșioreni, mulți în frunte cu dascălii lor, au susținut un sensibil recital de muzică și poezie.

Festivitatea s-a încheiat cu depunere de coroane și jerbe de flori din partea instituțiilor de cultură și de învățământ. Profesorul Nistor Teodorescu

ne-a dat întâlnire la 14-15 iunie 2008 în același loc.

La plecare am mai privit odată chipul gânditor al poetului. Privea la noi și peste noi, privea spre lume și spre Dumnezeu.

*Consilier Asistență Socială Preot **Lazăr Dumitru***

***Cuvântul Prea Sfințitul Părinte Episcop Galaction,
rostit cu ocazia manifestărilor
„ZILELE LUCEAFĂRULUI”
la concursul național de poezie
„MIHAI EMINESCU”
ce a avut loc la Roșiorii de Vede***

Onorată asistență, Dragi elevi.

Opera lui Mihai Eminescu este necuprinsă din orice punct de vedere ar fi tratată; poezia sa, dovedindu-se forța cuvântului și gândirii care pendulează între cer și pământ fără limită, atingându-le pe amândouă cu ușurința îngerească și profunzimea demiurgică.

Limbajul eminescian stabilește în mod artistico-literar comuniunea umană ca cel mai de preț aport personal față de lume, ca cea mai potrivită cale de a trece de la singurătatea insului, la comunicarea cu întreaga comunitate umană într-o concentrare semantică ce păstrează conturul percepției cu rezerve nedeslușibile. Deslușirea sa, deslușirea poeziei sale însumează dimensiunile unei spiritualități naționale ce cuprinde valențele posibilului dar și pe cele ale sensului unei filosofii datorite încă descoperirii.

La Eminescu poezia rămâne suverană în toată suferința constructivă a stabilirii unui sens, fixat de altminteri prin creația sa ce definește geniul artistic.

Cuvântul operei sale concentrează în sine o mare putere care îl descoperă, îl revelează, fără a păstra intenția descoperirii de sine în totalitate, ci pentru a stabili o relație de comunicare și înțelegere a poetului și a operei implicit. De aceea el este actual. Cuvântul poeziei sale ar trebui să ne facă să înțelegem, că apropierea între înger și demon, chiar dacă nu este vorba de poezie, stă în puțința cu care fiecare dintre noi suntem omeneste îndreptățiți să judecăm. Orice altă judecată, cred că aparține lui Dumnezeu; însă mi se pare extrem de important să așezăm și astăzi înțelegerii realitatea faptului că ceea ce spunea Eminescu despre scepticismul contemporan lui, „astăzi mintea e bogată, dar credința este săracă”, s-ar putea să se potrivească de minune nu numai ciclicității istoriei ci și unei realități la care suntem chemați să ne aducem aportul.

Însă, acest limbaj al evocării comuniuni dintre suflet și literă, dintre trecut și prezent, dintre era și va fi, este subliniat în mod constructiv și formator de manifestările organizate cu acest prilej al Concursului Național de Poezie desfășurat aici, la Roșiorii de Vede, pe unde trecerile Luceafărului au dăruit timp și gând inspirației comparărilor și creației cu certitudine. Aplecarea spre carte în general, spre literatură mai ales, este un necesar al descoperirii a ceea ce Dumnezeu a așezat frumos în noi într-un ritm al rimei șlefuirii noastre.

Eminescu este un capitol al scripturii literaturii naționale într-o realitate care nu ne îngăduie s-o uităm și care ne revelează de fiecare dată harul literar în dimensiuni noi și înnoitoare. Descoperirea minunii geniului seamănă mergerii pe drumul Damascului – cu Saul acela care nu înțelegea Cuvântul, dar era pătruns de dumnezeire – cu Eminescu pe care-l deslușim citindu-l înțelegerii și alipindu-l înțelepciunii fiecăruia, dar rămânând de fiecare dată

parcă, cu fețele la pământ.

Cu aceste gânduri felicităm organizatorii, participanții și concurenții în osteneala și dragostea depusă și nădăjduim că 14-15 iunie nu va rămâne numai un moment al cuvintelor la superlativ despre marele poet național și universal ce și-a pus condeiul în slujba ideilor, ci va determina în mod constructiv talantul și dorința pentru carte, care rămâne din ce în ce mai mult un căpătâi al formării nu numai al informării, din ce în ce mai mult dorit și necesar.

***Festivalul-concurs județean
TE-DEUM LAUDAMUS***

***de cunoaștere a învățaturii de credință creștin-ortodoxă
și de interpretare a muzicii corale religioase,***

Ediția a VI-a,

***11 aprilie, Școala cu clasele I-VIII Mihai Eminescu Roșiorii de Vede
și 12 aprilie 2006, Casa de Cultură a Municipiului Alexandria***

Cu binecuvântarea Prea Sfințitului Părinte Galaction, Episcopul Alexandriei și Teleormanului, în zilele de 11 și 12 aprilie 2006, la Școala cu clasele I-VIII Mihai Eminescu din municipiul Roșiorii de Vede și apoi, la Casa de Cultură a municipiului Alexandria, în organizarea Inspectoratului Școlar Județean Teleorman și a Episcopiei Alexandriei și Teleormanului, a avut loc cea de-a VI a ediție a Festivalului-concurs județean de cunoaștere a învățaturii de credință ortodoxă și de interpretare a muzicii corale religioase, intitulat Te-Deum Laudamus.

În prima zi a festivalului, cea dedicată disciplinei Religie, s-au întrecut 89 elevi din clasele V-VII din școlile învățământului teleormănean, iar juriul, numit prin decizia Inspectorului Școlar General al I.S.J. Teleorman, a stabilit următorii câștigători:

La clasa a V-a:

- Premiul I: Robu S. Mihaela, Școala cu clasele I-VIII nr. 2 Mălăești
- Premiul al II-lea: Badea Florina-Raluca, Școala cu clasele I-VIII Purani de Sus
- Premiul al III-lea: Velicu Sorina Mihaela, Liceul Teoretic Marin Preda, Turnu Măgurele;

La clasa a VI-a:

- Premiul I: Varza Maria-Andreea, Școala cu clasele I-VIII Peretu
- Premiul al II-lea: Gheța Ioana, Școala cu clasele I-VIII Alexandru Colfescu, Alexandria
- Premiul al III-lea: Brâncănu Cristina Maria, Școala cu clasele I-VIII nr. 5, Alexandria;

La clasa a VII-a:

- Premiul I Gheorghe Daria, Școala cu clasele I-VIII Mihai Eminescu, Roșiorii de Vede
- Premiul al II-lea: Fierăscu Ioana, Școala cu clasele I-VIII Mihai Eminescu, Roșiorii de Vede
- Premiul al III-lea: Gheorghescu Diana, Școala cu clasele I-VIII Mihai Eminescu, Roșiorii de Vede;

A doua zi, pentru concursul de interpretare coral-religioasă, s-au înscris, la diferite secțiuni, conform Regulamentului Festivalului, 4 soliști, un grup vocal pentru învățământul primar, 4 grupuri vocale pentru gimnaziu, trei coruri pentru nivelul lineal și două coruri pentru învățământul lineal vocațional.

În concurs s-au remarcat formațiile unităților de învățământ din zona Videle, precum și corurile Seminarului Teologic Sfântul Calinic Cernicanul din Turnu Măgurele și Colegiului Național Alexandra Dimitrie Ghica din Alexandria.

În încheierea Festivalului, Prea Sfințitul Părinte Galaction a rostit un ales cuvânt de învățătură în care a subliniat rolul important pe care îl are predarea disciplinei Religie în școală. Prea Sfinția Sa a evocat bunele relații pe care Episcopia Alexandriei și Teleormanului le are cu instituțiile de cultură din județul Teleorman, între acestea evidențiindu-se Inspectoratul Școlar al Județului Teleorman.

Inspector Școlar de Specialitatea Religie, Preot Emil Lazar

