



## CUPRINS

Conferința Facultăților de Teologie Ortodoxă (rele-  
rate) . . . . . 3

### ARTICOLE ȘI STUDII

SPĂNTUL GRIGORIE PALAMA, *Omilie despre Sfințele  
și Intricoșătoarele lui Iristos Taine* . . . . . 66

Arhiepiscopul BASILE KRIVOICHEINE, *Invățătura  
despre rugăciune a Sfântului Simeon Noul  
Teolog* . . . . . 73

Prof. Dr. CONSTANTIN C. PAVEL, *Valoarea educativă  
neîntrecută a iubirii creștine, confirmată de im-  
portante cercetări științifice* . . . . . 82

Prof. Conf. Dr. GHEORGHE DRĂGULIN, *Uniția arde-  
leană și o necesară interpretare a istoriei ei* . . . . . 89

### RECENZII

JOHN MEYENDORFF, *Teologia bizantină*, Edit. Inst.  
Biblic, 1996, de Pr. Ion Ionescu . . . . . 96

Pr. Dr. DUMITRU FECIORU, *Scrierile Părinților Apos-  
tolicilor*, Edit. Inst. Biblic, 1995, de Pr. Ion Ionescu . . . . . 98



# \* STUDII \* TEOLOGICE

REVISTA FACULTĂȚILOR DE TEOLOGIE  
DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ



SERIA a II-a, ANUL XLVIII, Nr. 3—4, IULIE—DECEMBRIE, 1996

BUCUREȘTI

---

### COMITETUL DE REDACȚIE :

**Președinte :** *Prea Fericitul Părinte TEOCTIST, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române.*

**Membri :** *din partea Facultății de Teologie din București : Pr. Decan CONSTANTIN CORNIȚESCU și Pr. Prodecan NICOLAE NECULA ; din partea Facultății de Teologie din Sibiu : Pr. Decan MIRCEA PĂCURARIU.*

**Redactor :** *DUMITRESCU DAN*

### COLABORATORI :

*Înalt Prea Sfințitul Mitropolit și Prea Sfințitul Episcop, Prea Cucernicii Preoți Profesori de la Facultățile de Teologie ortodoxă, candidații la titlul de doctor în teologie, studenții teologi și Prea Cucernicii Preoți.*

---

# CONFERINȚA FACULTĂȚILOR DE TEOLOGIE ORTODOXĂ

(București, 12—17 august 1996)

În perioada 12—17 august 1996, a avut loc cea de-a IV-a Conferință Internațională a Facultăților de Teologie ortodoxă, cu tema *Misiunea Bisericii astăzi și mâine*. Conferința a fost organizată de Facultatea de Teologie din București, cu sprijinul Patriarhiei Române.

După Te-Deumul săvârșit în biserica Sfânta Ecaterina, lucrările Conferinței au fost deschise de Pr. Prof. Dr. Dumitru Popescu, președintele Comitetului român de organizare al Conferinței și de Pr. Prof. Dr. Constantin Cornițescu, decanul Facultății de Teologie din București. A urmat cuvântul *Prea Fericitului Părinte Teoctist*, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române și alte mesaje ale unor personalități laice și bisericești.

Tema principală a Conferinței a fost dezbătută în sesiuni-plenare și în trei secțiuni (Dogmatică, Liturgică și Misionară). Referatele principale au fost prezentate de : Î.P.S. Mitropolit Ioan de Pergam, Î.P.S. Mitropolit Amphilohije Radovic, Î.P.S. Mitropolit Daniel al Moldovei și Bucovinei, Prof. Dr. Petros Vassiliadis, Pr. Prof. Alkiviadis C. Calivas și Pr. Prof. Dr. Dumitru Popescu.

Lucrările pe secțiuni au fost concretizate în trei rapoarte, prezentate și aprobate de plenul Conferinței.

La sfârșitul Conferinței a fost elaborat Mesajul celei de-a IV-a Conferințe Internaționale a Facultăților de Teologie Ortodoxă, după cum urmează :

«A IV-a Conferință Internațională a Facultăților de Teologie Ortodoxă din Europa și Statele Unite ale Americii a avut loc la Facultatea de Teologie Ortodoxă din București, sub auspiciile Patriarhiei Române. La conferință au participat delegați ai altor Biserici creștine și organizații ecumenice. Tema acestei întâlniri este de o mare însemnătate pentru slujirea Bisericii în lumea contemporană deoarece abordează problema misiunii Bisericii astăzi și mâine.

Sesiunile conferinței s-au ținut în ședințe plenare și în secțiuni, și au analizat misiunea contemporană a Bisericii sub aspect teologic doctrinar, liturgic și pastoral. Rezultatele dezbaterilor s-au finalizat în trei rapoarte pe secțiuni.

Aceste rapoarte scot în evidență faptul că Biserica este chemată să răspundă cu toate resursele pe care le are dramaticului proces al secularizării lumii contemporane, care a favorizat, e adevărat, o dezvoltare fără precedent a științei, tehnologiei și economiei. Dar în același timp a aruncat omul contemporan într-o profundă criză spirituală caracterizată în lipsa de sens a existenței umane. Ca element opus acestui proces de secularizare, care sărăcește condiția umană, Biserica are în vedere și predică orizontul divin strălucitor al transfigurării ființei umane și a lumii create, în Hristos și Biserica Sa, prin lucrarea Sfântului Duh în numele și din voia Tatălui ceresc.

În final s-a hotărât ca cea de-a V-a Conferință a Facultăților de Teologie Ortodoxă să se țină la Belgrad, alegându-se și tema viitoarei Conferințe propusă de Pr. Prof. Dumitru Popescu și anume : *Biserica și cultura*, care a și fost aprobată.

## MISIUNEA BISERICII, ASTĂZI ȘI MÂINE \*

† TEOCTIST

PATRIARHUL BISERICII ORTODOXE ROMÂNE

Biserica noastră întâmpină cu dragoste și bucurie aleasă participării la cea de-a patra Conferință Internațională a Facultăților de Teologie Ortodoxă, care are loc la București între 12—17 august 1996. Tema pe care urmează să o dezbateți în cadrul lucrărilor acestei întruniri, *Misiunea Bisericii, astăzi și mâine*, are o importanță deosebită pentru prezența și lucrarea fiecărei Biserici Ortodoxe în parte, în propria ei țară, dar și pentru toate Bisericile noastre împreună, în lumea contemporană. Misiunea Bisericii rămâne aceeași peste veacuri, cunoașterea adevăratului Dumnezeu, iertarea păcatelor și dobândirea vieții veșnice, adică mântuirea, după cuvintele Mântuitorului, dar înfăptuirea ei se realizează în condițiile specifice ale lumii de azi sau de mâine, fiindcă aceste condiții specifice diferă de la epocă la epocă. De aici provine marea importanță a temei care va sta în centrul întrunirii Dumneavoastră. Misiunea Bisericii este confruntată atât de problemele globale care privesc toate Bisericile, cum ar fi spre exemplu problema secularizării, a sectelor, problema ecumenismului, a dialogului sau problema integrării europene, ca să menționez doar câteva dintre ele. Dar fiecare Biserică locală este confruntată și cu probleme de canonicitate, specifice unor stări sociale apărute după prăbușirea comunismului, precum și de integrarea țării în care Biserica își desfășoară activitatea ei mântuitoare. Spre a se înțelege mai bine specificul misiunii pe care Biserica noastră o desfășoară în România, trebuie spus mai întâi că viața creștinismului românesc s-a împletit indisolubil cu viața neamului nostru pe parcurs de aproape două milenii. În toată această perioadă, Biserica a păstrat unitatea spirituală și morală a poporului, deși împărțit în provincii diferite; ea a fost sursă de inspirație pentru o bogată și originală cultură populară cu conținut autentic creștin, a contribuit la dezvoltarea limbii și literaturii culte române, i-a conferit poporului puterea spirituală de a nu se lăsa niciodată învins de încercările la care a fost supus de o istorie haină și i-a sădit încrederea în viitor, către formarea statului unitar român, care a îmbrățișat laolaltă pe fiii aceluiași neam și toate minoritățile apărute și aflate pe teritoriul patriei noastre comune. Pe

---

\* Cuvântare la deschiderea lucrărilor celui de-al IV-lea Congres al Facultăților de Teologie Ortodoxă.

bună dreptate spunea unul dintre cei mai mari poeți ai neamului nostru, Mihai Eminescu, poetul nepereche, că Biserica a fost mama spirituală a poporului român.

Prezența Bisericii în viața poporului român și misiunea salutară pe care a înlăptuit-o în decursul istoriei sale este ilustrată de șirul continuu de mărturisitori și martiri care nu și-au precupețit viața pentru apărarea dreptei credințe și a pământului străbun, proveniți din straturi sociale diferite, fie că este vorba de ierarhi sau voievozi, de călugări, preoți sau credincioși mireni. Amintim aici figura remarcabilă a marelui voievod român Constantin Brâncoveanu, trecut de curând în rândul sfinților, care a plătit cu prețul propriei sale vieți și cu viața celor patru fii ai săi, decapitați pe rând în fața lui pe malul Bosforului, statornicia în credința ortodoxă, fiindcă nu a acceptat să treacă la islam. Tot atât de impunătoare este și figura altui mare voievod român, Mihai Viteazul, care a înțeles că nu-și poate păstra credința și neamul fără să facă front comun cu alte țări din această parte a continentului împotriva primejdiei otomane. Într-o sublimă mărturisire face să răsune peste veacuri profundele lui convingeri creștine: *Eu n-am avut de la turci nici o greutate sau nedreptate, dar ceea ce am făcut, toate le-am făcut pentru credința creștinească. Văzând Eu ce se întâmplă în fiecare zi cu bieții creștini, m-am apucat să ridic această mare greutate cu această țară săracă a noastră, ca să fac un scut al întregii lumi creștine.* Mihai Viteazul rămâne o figură legendară pe firmamentul istoriei noastre creștine românești, atât pentru faptul că a reușit să adune pe toți românii pentru prima dată sub același steag, dar și pentru dimensiunea europeană a politicii lui de scut și apărare a lumii creștine. Am poposit, onorați participanți, asupra acestor aspecte ale istoriei creștine a poporului nostru, spre a înțelege mai bine amploarea șocului pe care l-au trăit românii, datorită politicii fostului regim comunist, instaurat în țară după cel de-al doilea război mondial, care urmărea eliminarea bisericii din viața poporului nostru.

Pentru prima dată în istoria noastră a apărut un regim ateu care a căutat să curme firul unei istorii de două ori milenare, să despartă Biserica de poporul ei și să-l supună unei educații ateiste, forțate, care a afectat întregul învățământ de stat, de la școala elementară până la Universitate. Biserica a fost împiedicată să mai desfășoare orice activitate socială organizată și obligată să-și desfășoare întreaga ei activitate doar în cadrul locașurilor de cult. Dar această ofensivă masivă îndreptată împotriva Bisericii, cu toate mijloacele de care poate dispune un stat, ateu militant, a rămas fără rezultate notabile, pentru două motive: pe de-o parte, s-a lovit de religiozitatea profundă a poporului român,

apărut în arena istoriei creștinat de la nașterea sa, pe de altă parte, Dumnezeu ne-a trimis la cârma Bisericii slujitorul de care ea avea nevoie în acea vreme, pe Patriarhul de vie memorie Justinian Marina, care a întreprins datorită unei responsabilități sacerdotale puternice și geniu-lui său practic pastoral o seamă de măsuri organizatorice, datorită cărora Biserica a izbutit să înfrunte și să străbată o lungă noapte comunistă. Cu toată marginalizarea la care a fost supusă Biserica, comunismul n-a reușit să rupă legătura spirituală profundă dintre popor și Biserică.

Datorită politicii duse de fostul regim comunist din țara noastră, ca și în celelalte state din estul european, ne revine astăzi misiunea enormă — după revoluția din 1989, împlinită cu sângele multor tineri indeosebi, care s-au jertfit pentru adevăr și libertate cu numele lui Dumnezeu pe buzele lor — să reintegrăm Biserica în viața socială a poporului nostru. Ajutându-ne Dumnezeu am făcut pași remarcabili în această direcție. Dar ne rămân și mai multe de făcut. Am reușit să introducem religia în școală, în primele opt clase, am reintegrat preoții în spitale, azile, orfelinate, în penitenciare și în armată. Am reintrodus, pe baza unui protocol, facultățile de teologie în cadrul Universităților de stat și tot astfel am procedat și cu seminariile care și-au regăsit locul lor în învățământul mediu de stat. Am creat în cadrul facultăților noastre de teologie un număr de patrusprezece secții, cu dublă specializare, menite să pregătească cadrele de care avem nevoie la predarea religiei în școli, dar și pentru opere de filantropie, pe care Biserica este chemată să le desfășoare în societate, împreună cu clerul și credincioșii ei, pentru alinarea suferințelor și lipsurilor multor persoane care se luptă cu multe greutăți, în vâltoarea transformărilor economice prin care trece țara noastră. Acestea reprezintă doar începutul și unele strădanii de durată, implicând multiple resurse spirituale, financiare și misionare, pentru continuarea și consolidarea lor.

În cadrul acestui proces trebuie să luăm în considerație una dintre coordonatele majore ale spiritualității și teologiei ortodoxe în general, anume prezența lui Dumnezeu în creație. Dacă poporul român a rămas un popor credincios, cu toată ofensiva atee îndreptată împotriva lui, aceasta se datorează faptului că nu l-a conceput pe Dumnezeu ca o idee abstractă, ci ca o persoană vie, creatoare și înnoitoare care i-a luminat mintea și i-a încălzit inima în toate împrejurările vieții lui zbu-ciumate. Bisericile și mănăstirile din Bucovina, cu pictura lor murală, atât interioară cât și exterioară, ne arată că Dumnezeu nu este prezent doar în Sfântul locaș, ci și în creație. Atât în poezia populară, cât și în cea cultă, freamătul naturii se împletește strâns cu freamătul inimilor. Oriunde te-ai duce, Dumnezeu e ascuns în spatele lucrurilor, încât ai



putea să-i deslușești suflarea. Sentimentul acestei familiarități cosmice ține de evlavia românească și, el susține sufletul în aspirația lui către valorile spirituale transcendente și constituie o barieră de netrecut în calea secularizării.

Apoi, pentru ca misiunea noastră să aducă roadele așteptate, este necesar să purcedem la zidirea multor locașuri de cult, mai ales în marile orașe, unde s-a adunat o imensă populație. Cu bucurie subliniem atașamentul tineretului universitar și mediu față de Biserică, inițiind ei înșiși zidiri de biserici și acțiuni de ajutorare creștină. Construirea lor este absolut necesară, atât pentru săvârșirea de servicii religioase pentru credincioși, dar și pentru constituirea lor în cadrul unor parohii sau comunități, care să contribuie la dezvoltarea spiritului de comuniune și solidaritate dintre credincioși. Renașterea spirituală și morală a neamului este rezultatul dezvoltării legăturilor de solidaritate și comuniune dintre credincioși, începând de la comunitatea parohială și de la cea monahală. Dar avem nevoie de aceste comunități pentru a face față și asalturilor prozelitismului sectar îndreptat împotriva Bisericii noastre. Profitând de toleranța și ospitalitatea ortodoxă, numeroase secte și chiar confesiuni creștine au început să desfășoare o activitate prozelitistă agresivă fără egal împotriva Bisericii noastre, în calitatea ei de mamă spirituală a poporului român și coloană vertebrală a neamului. Toate acestea nu ne-au făcut însă să uităm și de ecumenism și am reușit anul trecut să organizăm prima conferință teologică interconfesională, la Mitropolia Moldovei și Bucovinei cu stăruința Î.P.S. Mitropolit Daniel, la care au participat teologi ai diferitelor biserici creștine din România, ortodocși, protestanți și catolici. Suntem convinși că ecumenismul și dialogul ca mărturii comune sunt cele mai bune mijloace de luptă împotriva prozelitismului în rândul căruia se înscrie și uniaticismul.

Tot ca obiectiv al misiunii noastre avem și dialogul dintre teologie și cultură. Un lucru cu totul paradoxal este faptul că în vremea fostului regim comunist din România, atât teologia cât și cultura românească au cunoscut o dezvoltare remarcabilă datorită unor personalități emnente, ca părintele prof. Dumitru Stăniloae și altor distinși oameni de cultură, membri ai Academiei Române. Din nefericire însă, atât teologia cât și cultura s-au dezvoltat în cadrul unor domenii care au rămas închise unul față de altul, fără legătură între ele. Avem datoria să promovăm dialogul dintre teologie și cultură, atât pentru folosul Bisericii și al societății, cât și cel al renașterii spirituale a neamului și pentru cauza integrării europene, care a devenit unul din imperativele vremii noastre.

După voința Mântuitorului, scopul misiunii este cel ca lumea să aibă viață și cât mai multă viață. În aceste condiții Biserica nu poate recula în fața lumii, pentru a se complăce într-o atitudine pietistă, dar nici nu se poate transforma într-un activism social, care duce la exasperare pe credincioși și face parte dintr-o politică ascunsă de dominație a lumii. Pentru a nu cădea în cursa unor astfel de dileme, care-și au originea în vechiul dualism dintre spirit și materie, misiunea creștină trebuie să fie permanent în slujba transfigurării omului și credinței în Hristos și Biserică, prin Duhul Sfânt, care S-a coborât peste Sfinții Apostoli la Cincizecime. Popoarele așa-zise mici din această parte a continentului, care nu s-au lăsat zdrobite sub spărturile veacurilor dispun de un fond spiritual viguros, capabil să contribuie la împospătarea culturii europene. Forța inegalabilă a acestei spiritualități a fost pusă remarcabil în evidență de teologia noastră răsăriteană, în lapidara, dar și înălțătoarea ei axiomă: *Dumnezeu S-a făcut om pentru ca omul să se îndumnezeiască*. Credem ca aceasta să fie esența mesajului ortodox care însuflețește misiunea Bisericii astăzi, la sfârșit de mileniu și, mâine, la început de nou mileniu, care cu smerenie să fim încredințați că va fi religios. Să ne unim eforturile, așadar, iubiți frați și surori pentru transfigurarea omului și creației în Hristos și Biserică, prin lucrarea de foc a Duhului Sfânt, după voința Tatălui Cereșc.

În numele Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române salut și îmbrățișez frățeste pe Înalt Prea Sfințitul Mitropolit Ioan de Pergam, reprezentantul Academiei Teologice din Halchi și reprezentantul Sanctității Sale Bartolomeu I, Patriarhul Ecumenic și pe toți înalții ierarhi și profesorii prezenți la cea de-a patra conferință. Urmărind cu mult interes desfășurarea lucrărilor și prețuind osteneala călătoriei, mă rog ca Duhul Sfânt să sălășluiască în gândurile tuturor participanților ca această întrevedere să aducă roadele așteptate de clerul și credincioșii Bisericii lui Hristos.

# MISIUNEA TEOLOGIEI ORTODOXE ASTĂZI

Jaloane și perspective

† DANIEL

MITROPOLIT AL MOLDOVEI ȘI BUCOVINEI

*Notă preliminară.*

Această scurtă comunicare nu constituie un expozeu foarte elaborat asupra subiectului, ci mai curând o încercare de a arăta câteva repere și priorități în misiunea de astăzi a Bisericii Ortodoxe. Cea mai mare parte a ideilor exprimate în acest text sunt în primul rând rezultatul propriei noastre experiențe în calitate de mitropolit, responsabil al unei dioceze foarte mari, și de profesor de teologie dogmatică și pastorală la Facultatea de teologie din Iași.

## 1. Teologia în fața provocării misionare a Bisericii

Alegând ca temă principală «Misiunea Bisericii. Astăzi și mâine», a patra Conferință internațională a Facultăților de teologie ortodoxă nu poate ocoli problema relației teologiei înseși cu misiunea Bisericii, cu alte cuvinte, care este astăzi responsabilitatea teologiei în opera misionară a Bisericii.

Din acest punct de vedere, ajungem la trei constatări esențiale:

1. *Teologia bisericească reprezintă, în general, sub forme diverse, gândirea misionară a Bisericii.* O teologie și o spiritualitate misionare, dinamice și bogate, conferă forță și claritate misiunii Bisericii. De exemplu, misiunea eclesială din timpurile apostolice și patristice era susținută și fertilizată de o teologie spirituală bogată și profundă, exprimată prin predică, pastorație, liturghie, viață socială creștină, prin artă, prin dialogul cu cultura etc.

2. *Teologia academică nu este singura teologie bisericească*, deoarece există și o anumită reflecție teologică în activitatea misionară a centrelor și publicațiilor diocezane, în parohii, mănăstiri, în diferitele asociații și organizații ortodoxe ale tineretului, laicilor, în predarea religiei în școlile publice, în activitatea socială a Bisericii, în emisiunile ortodoxe de radio și de televiziune etc. Astăzi există o literatură teologică din ce în ce mai bogată și mai dinamică, deși mai puțin sistematică, publicată de alte persoane decât cele care ocupă un loc în școlile teologice. Foarte adesea, această teologie este cea care se regăsește mai mult pe tărâmul misionar al Bisericii.

Teologia academică, ca reflecție sistematică și instituționalizată, nu poate ignora acest fapt și trebuie să susțină ceea ce este pozitiv în acest elan teologic bisericesc, să se inspire din acesta și, în același timp, trebuie să completeze și să corecteze ceea ce nu este întotdeauna de calitate autentică.

3. *Teologia, ca și gândire și reflecție misionară a Bisericii, nu trebuie să piardă din vedere că rațiunea ei de a fi și scopul ei final coincid cu rațiunea de a fi a Bisericii în lume, adică : mântuirea și sfințirea lumii în Dumnezeu.*

Liber și, în același timp, responsabil, teologul ortodox a adus un serviciu imens în viața Bisericii, căci știința pe care el o studiază și o transmite este *știința vieții veșnice*. Din acest motiv Hristos, Domnul nostru, exprimă măreția și demnitatea teologului/didaskalos atunci când spune : «cel ce va face (voia lui Dumnezeu) și astfel va învăța, mare se va chema în împărăția lui Dumnezeu» (Matei 5, 19).

Dacă teologia pierde din vedere profunda sa vocație mântuitoare și funcția ei eclesială, va deveni foarte repede o filosofie sau o știință a religiei care nu se mai situează în interiorul vieții de credință și de comuniune a dragostei cu Dumnezeu cel viu, ci în afara unui fenomen redus la un eveniment de cultură umană. De aceea, actul rugăciunii rămâne actul fundamental și esențial pentru teologul ortodox : «Dacă te rogi, ești teolog ; dacă ești teolog, te rogi» — ne învață Tradiția bisericească. Profesorul de teologie nu transmite doar cunoștințe elevilor sau studenților săi, ci de asemenea iubirea sa față de Hristos și față de Biserica Sa. El transmite de asemenea propria sa credință, convingerea sa profundă, spiritualitatea sa, sfințenia gândirii sale și a inimii sale care, în mod sistematic și mistic, a întâlnit pe Hristos, Cuvântul lui Dumnezeu, ascuns în cuvintele Scripturii, în scrierile Sfinților Părinți și în rugăciunile și Tainele Bisericii. Toate acestea se transmit, chiar dacă nu sunt percepute imediat. Teologul *teofor*, care poartă în sine gândirea și prezența lui Dumnezeu (I Cor. 2, 16 ; II Cor. 4, 7 ; Gal. 2, 20), este cu adevărat misionar și capabil să formeze ucenici lui Hristos nu doar pentru generația și neamul său, ci pentru multe generații și multe neamuri. Aceasta explică de ce marii teologi ortodocși ai unui popor devin părinți spirituali și misionari pentru alte multe popoare, pentru întreaga Biserică.

## 2. Rolul Teologiei în opera misionară a Bisericii

O analiză a situației pastorale și misionare de astăzi ne arată că *principalele sarcini și priorități ale teologiei în realizarea operei misionare a Bisericii* sunt următoarele :

1. *Studiul sistematic și aprofundat al credinței ortodoxe*, pornind de la sursele ei permanente : Sfânta Scriptură, scrierile Părinților Bisericii și ale marilor teologi ai timpului nostru.

De competența intelectuală, viața spirituală și exigența academică a profesorilor de teologie de astăzi depinde în mare măsură calitatea lucrării pastorale și misionare de mâine a episcopilor, preoților, diaconilor și viitorilor profesori de teologie, profesori de religie, lucrători sociali, coordonatori ai diferitelor activități culturale și spirituale ale Bisericii etc.

2. *Studiul aprofundat al contextului în care Biserica trebuie să-și dezvolte activitatea misionară.*

Această sarcină comportă o analiză critică a crizei spirituale a timpului nostru în ansamblul ei și a diferitelor ei manifestări în fiecare țară sau Biserică locală.

Această analiză teologică a contextului misionar trebuie să fie însoțită de un efort de identificare și propunere a soluțiilor practice la problemele reale și concrete. Din acest punct de vedere, *teologia trebuie să devină pastorală și misionară în ansamblul ei*. Așa precum Apostolii și Părinții Bisericii în scrierile lor au luat în considerație problemele reale ale comunităților cărora se adresau, lucrând pentru mântuirea lor, la fel astăzi o teologie pastorală și misionară trebuie să găsească răspunsuri noi la probleme noi. Teologia ortodoxă de astăzi trebuie să devină *pentru timpul nostru* ceea ce teologia Apostolilor și a Părinților a fost *pentru timpul lor*. «Iisus Hristos este același, ieri și azi și-n veci» (Evrei 13, 8), «credința care odată pentru totdeauna le-a fost dată sfinților» (Iuda 1, 3). Cu toate acestea, același Hristos și aceeași credință trebuie să fie prezentate în culturi și timpuri diferite. De aceea, teologia misionară este în același timp *fidelitate și înnoire*, o comuniune dinamică și creatoare cu Hristos, Mântuitorul tuturor neamurilor și al tuturor generațiilor. Lucrarea misionară este așadar permanent creatoare în cadrul credincioșiei față de Hristos și în noutatea Duhului Sfânt.

Teologia ortodoxă este chemată astăzi să ajute Biserica pentru a-și îndeplini misiunea într-un context de probleme foarte polarizat și foarte contradictoriu.

Printre *principalele polarizări ale contextului misionar contemporan* se pot constata :

a. Pe de o parte secularizarea și, pe de altă parte, setea de sfințenie sau de spiritualitate autentică ;

b. Pe de o parte fenomenul sectar, prozelitismul și fragmentarea religioasă, pe de altă parte, căutarea ecumenică a unității ;

c. Pe de o parte sărăcie crescândă, pe de altă parte acumularea bogăției și a profitului ;

d. Pe de o parte formele de umilire a demnității umane prin violență, criză morală, obsesia plăcerii și, pe de altă parte, multiplicarea instituțiilor umanitare ;

e. Pe de o parte sincretismul religios și relativismul teologic și, prin reacție, intensificarea fundamentalismului și a integrismului religios pe de altă parte ;

f. Pe de o parte globalizarea și cosmopolizarea și, pe de altă parte, multiplicarea atitudinilor naționaliste și a conflictelor interetnice.

În acest context tensionat, Biserica cu teologia sa trebuie să anunțe și să trăiască Evanghelia lui Hristos pentru mântuirea lumii care are nevoie de vindecare și de lumină, de pocăință și de iertare, de înnoire și de viață veșnică.

3. *Contribuția teologiei la conștientizarea rolului misionar* pe care îl pot juca astăzi școlile de teologie, parohiile vii și bine organizate, mânăstirile, organizațiile de tineret în spitale, orfelinat, unități militare, închisori, case de bătrâni etc.

4. *Contribuția teologiei la cooperarea inter-ortodoxă* în misiunea de astăzi. Este necesar ca școlile de teologie ortodoxă din diferite țări să propună și să organizeze împreună *seminarii și colocvii inter-ortodoxe asupra priorităților misionare ale Bisericii*.

Este de asemenea necesar să creăm o *comisie teologică inter-ortodoxă* pentru a studia de o manieră sistematică necesitatea și posibilitățile de înnoire liturgică, pastorală și misionară și, după aceea, de a publica o *revistă internațională de Liturgică-Pastorală-Misiune* care poate să inspire și să ajute lucrarea misionară a Bisericii noastre.

5. *Teologia ortodoxă trebuie să ajute Biserica Ortodoxă să continue cooperarea sa ecumenică* cu alți creștini, pentru a face față situațiilor conflictuale, problemelor dificile ale sărăciei, suferinței, degradării vieții umane și naturii. În același timp, *ea trebuie să ajute Biserica să deosebească între ecumenismul adevărat și cel fals*, între căutarea autentică a unității pe baza adevăratei credințe, pe de o parte, și unitatea cu orice preț și relativism dogmatic și etic, pe de altă parte. Cu cât situația misionară a Bisericii este mai complexă, cu atât mai mult teologia trebuie să facă o muncă de deosebire, de clarificare și de orientare înțeleaptă și folositoare pentru viața Bisericii.

### În loc de concluzie

Misiunea Bisericii trebuie să constituie o prioritate permanentă a teologiei, spațiul creativității și înnoirii ei. Știință a mânturii și a vieții veșnice, gândire misionară a Bisericii și înțelepciune a bucuriei lui Hristos în mijlocul încercărilor, teologia ortodoxă poartă în ea, chiar din această lume, parfumul și frumusețea Împărăției lui Dumnezeu care este scopul final al întregii misiuni creștine autentice.

(Traducere de ANIȘOARA CAROL)

# MISIUNEA BISERICII ASTĂZI ȘI MĂINE

## Perspectivă teologică

Pr. Prof. Dr. DUMITRU POPESCU

### I

La sfârșit de mileniu asistăm la o confruntare acerbă între două concepții despre lume, cu influențe considerabile pentru viitorul omului contemporan și al societății în care trăim. Mai întâi, este vorba despre o concepție autonomă a lumii, care s-a manifestat cu intensitate deosebită începând cu secolul al XVIII-lea, cunoscut ca secolul luminilor (Aufklärung), care a eliminat pe Dumnezeu din creația văzută, pentru a-L izola într-o transcendență inaccesibilă. La originea acestei concepții deiste și autonome a lumii se află o gravă eroare a teologiei creștine raționaliste, care a confundat, așa cum arăta Adunarea Generală a Conciliului Ecumenic al Bisericilor de la Canberra (1990), transcendența lui Dumnezeu cu absența Sa din creație. Potrivit acestei concepții, Dumnezeu a fost necesar numai ca să creeze lumea, fiindcă după aceea, în virtutea unor cauze secunde imanente, separate de Cauza lor primă transcendentă, funcționează ca o mașină în mod independent și autonom de Dumnezeu. Pe această cale, omul, care a luat locul lui Dumnezeu pe pământ, a dobândit o putere tehnologică fără egal în istoria omenirii, dar și-a pierdut puterea spirituală, devenind prizonierul patimilor din propria ființă. Procesul de secularizare i-a permis omului contemporan să dobândească victorii științifice neașteptate, dar acest om este trist, fiindcă trăiește cu sentimentul vidului spiritual provocat de absența lui Dumnezeu. Aceasta este concepția despre lume și cultură care predomină în noile structuri europene, și care tinde să marginalizeze religia. Multă economie și prea puțină rugăciune.

A doua concepție despre lume este specifică teologiei noastre ortodoxe, cu adânci rugăciuni în solul biblic, și ea afirmă în mod paradoxal, atât transcendența lui Dumnezeu față de lume, cât și prezența Sa immanentă în lume. Dumnezeu este transcendent față de lume după ființa Sa necreată, dar este prezent în lume prin energiile Sale create. Ca să folosim o imagine plastică folosită adesea de teologia răsăriteană, am putea spune că așa cum soarele există dincolo de hotarele pământului, dar se face prezent pe pământ prin razele lui de lumină, viață și căldură, tot astfel și Soarele ceresc, Hristos, Fiul lui Dumnezeu întrupat, rămâne Unul din Treime, dincolo de lume, dar este prezent în viața Bisericii și a lumii prin energiile create ale Dumnezeirii care se împărtășesc de la Tatăl, prin Fiul în Duhul Sfânt ca să conducă lumea spre cerul și pământul nou al Împărăției lui Dumnezeu. Prezența Duhului în lume, atât la creația ei (*Geneza 1, 2*), dar și revenirea Duhului în creație, ca Duh Sfințitor, în ziua Cincizecimii, când s-a coborât cu vuiet mare peste

Apostoli și creație, arată că lumea nu este destinată secularizării, în virtutea absenței lui Dumnezeu din creație, ci transfigurării ei în Hristos și Biserică prin lucrarea Duhului. «Căci dacă vei trimite Duhul Meu, fața pământului se va înnoi» (Ps. 103, 31). Împotriva oricărei tendințe autonome a omului sau creației față de Dumnezeu, care nu înseamnă decât o repetare a păcatului lui Adam, teologia răsăriteană a afirmat și trebuie să afirme cu toată hotărârea dimensiunea cosmică a mântuirii în Hristos.

## II

În lumina celor arătate, vom căuta să prezentăm câteva dintre sfidările cele mai importante pe care această cultură secularizată le lansează la adresa misiunii creștine într-o perspectivă globală, care include nu numai omul sau societatea, ci și cosmosul, adică al unei concepții cosmologice autonome care joacă un rol atât de important în actualitatea contemporană. În primul rând, ar trebui spus că, datorită conflictului pe care l-a avut cu teologia apuseană, cultura iluministă a deplasat centrul de interes al omului contemporan de la Dumnezeu și credință, la rațiunea autonomă și la știință. «Gânditorii iluminiști vorbeau de epoca lor ca de o epocă a rațiunii și prin rațiune înțelegeau esențial acele forțe analitice și matematice prin care omul poate ajunge (cel puțin în principiu) la o înțelegere completă a realității în toate formele ei și să devină astfel stăpânul deplin al naturii. Nu mai este permis ca Revelația divină, ca vechea Tradiție sau dogma sacră să mai aibă dreptul de a controla exercițiul științei. Immanuel Kant, referindu-se la esența iluminismului, a spus că aceasta constă în «îndrăzneala de a cunoaște» — «aude sapere», și de atunci și până astăzi, cu toate schimbările intervenite în filosofia științei, această afirmație kantiană a definit adevărul central al culturii europene»<sup>1</sup>. În realitate, știința iluministă a creat un sistem de cunoaștere tot atât de închis și determinist ca și cel scolastic, bazat numai pe certitudini. Diferența dintre ele consta că în timp ce sistemul scolastic se preleva de Dumnezeu și Revelația supranaturală, sistemul iluminist se preleva de om și rațiunea autonomă. De aici conflictul redutabil dintre ele. Astăzi știința a început să aibă multe incertitudini cu privire la determinism ca certitudine științifică. Și tot același lucru se poate spune despre scolastică.

Este adevărat că această știință de obârșie iluministă a reușit să înregistreze realizări remarcabile atât în domeniul științei cât și în cel al tehnologiei. În această ordine de idei, ne gândim la cucerirea de către om a macrocosmosului, la pătrunderea omului în lumea microcosmosului, la împutinarea suferinței umane provocate de boli și la prelungirea vieții umane, la apariția unei vieți mai civilizate și la puterea de care dispune omul pentru transformarea naturii. Cine ar putea enumera toate beneficiile pe care știința și tehnica le-au pus la dispoziția omului, fie că este vorba de drepturile omului sau de democrație? Dar nu este mai puțin adevărat că aceeași știință și tehnologie i-a dat omului posibilitatea să declanșeze ultimele două războaie mondiale, cele mai sân-

1. Leslie Newbigin, *Foolishness to the Greeks*, WCC, Geneva, 1986, p. 15.



geroase și cele mai sălbatice din întreaga istorie a umanității, la apariția arsenalelor nucleare care planează asupra omenirii ca o umbră înspăimântătoare a distrugerii și a morții, sau la groaznica poluare a naturii care sporește neîncetat, ca și la criza spirituală.

De aceea, după cum observa un teolog englez «*ășteptările secolului al XVIII-lea nu s-au realizat. Știința a dobândit victorii dincolo de ășteptările secolului al XVIII-lea, dar lumea care a rezultat nu pare să fie mai rațională decât cea pe care a cunoscut-o veacurile precedente. Mereu mai multă lume din cadrul națiunilor celor mai puternice de pe pământ se simt fără ajutor în ghearele unor forțe iraționale pe care nu le mai pot controla și care tind să destabilizeze religia și cultura*»<sup>2</sup>. Asistăm astfel la un paradox care pune în evidență atât grandoearea cât și slăbiciunea științei iluministe. Pe de o parte, știința i-a permis omului să domine lumea exterioară, dar pe de altă parte, l-a transformat, pe planul vieții spirituale și interioare, în sclavul instinctelor alterate de păcat. Progresul științific a fost însoțit de o tot mai acută criză spirituală, tocmai atunci când omul are nevoie de putere spirituală pentru a împiedica ca tehnica să nu se transforme din tehnică pusă în slujba vieții, în tehnică pusă în slujba morții. Pentru mulți oameni tehnologia constituie mijlocul prin care omul se poate dispensa de Dumnezeu, dar prin această autonomie omul își pierde libertatea interioară și intră sub influența forțelor obscure. Nu este întâmplător dacă în multe părți ale lumii civilizate se vorbește astăzi despre întoarcerea lui Satan.

Caracterul imanentist al culturii autonome și secularizate se descoperă cu precădere în teoria evoluționistă care încearcă să explice originea vieții și dezvoltarea ei pe pământ prin intermediul unor cauze naturale care fac abstracție de intervenția lui Dumnezeu în creație. Cu toate că se înfățișează ca o teorie științifică, ea face apel, pentru a explica evoluția vieții pe pământ, la cauze neștiințifice și iraționale, cum ar fi hazardul sau întâmplarea. După cum arată un laureat al Premiului Nobel, «*gânditorii materialişti au atribuit mecanismului orb al evoluției mai multe miracole, coincidențe improbabile și minuni, decât i-au atribuit vreodată lui Dumnezeu toți teologii din lume*»<sup>3</sup>. Am crezut că după prăbușirea comunismului vor dispărea și teoriile evoluționiste. Dar nu numai că nu au dispărut, dar continuă să facă carieră victorioasă și astăzi în anumite medii științifice, tributare unei culturi autonome și secularizate, contribuind în mare măsură la dezorientarea spirituală și morală a societății.

Primejdia imensă pe care evoluționismul o prezintă pentru ființa umană constă în faptul că din momentul în care pretinde, fără a putea demonstra concludent, că omul nu este zidit după chipul lui Dumnezeu și destinat spre asemănarea cu Dumnezeu, ci că este după chipul și asemănarea ființelor inferioare lui, distruge sensul existenței umane. În locul unei curse orientate spre valorile netrecătoare personificate în Hristos, Dumnezeu și Om adevărat, omul este îndrumat astfel să se lanseze într-o cursă nesfârșită după valorile materiale care nu pot satis-

2. Idem, *The Other Side*, WCC, Geneva, 1983, p. 17.

3. Isaac Bashevis Singer, *Revista «Geo»*, februarie, 1983.

face setea de eternitate a omului tocmai pentru că sunt bunuri trecătoare. Eric Fromm spune că «*religia industrială tinde să reducă omul la calitatea de sclav al economiei și al sistemelor inventate de el*»<sup>4</sup>. În locul luminii, bucuriei și vieții eterne, după care însetează omul în calitatea lui de chip al lui Dumnezeu, omul contemporan descoperă tristețea, solitudinea și vidul spiritual. La capătul unui șir lung de facturi pentru lumină, gaz și telefon, acesta nu întrevede nimic altceva decât nota de plată de la pompele funebre.

Toate acestea dovedesc un lucru clar : cultura secularizată caută să impună realităților pământești legea omului, în locul legii lui Dumnezeu. Kant, filosoful prin excelență al iluminismului pornește de la categoriile apriorice date în mintea omului, în special de la legea cauzalității, în locul lui Dumnezeu, și transformă omul în legiuitorul naturii. Rolul omului nu mai este cel de a deduce legi din natură, ci de a impune naturii propriile legi. Astfel au început să apară ideologiile și sistemele de gândire care au obligat omul, din cauza caracterului lor reducător, să trăiască într-un mediu artificial. Are dreptate Schelling când afirmă că «*omul prometeic nu recunoaște concretul real așa cum a fost zidit el de către Dumnezeu, ci caută să dea formă realității după chipul și asemănarea sa, ca să trăiască astfel suveran și obstinat într-o lume de ideal și vis, adică într-o lume artificială*»<sup>5</sup>.

Două dintre aceste sisteme, promovate de epoca iluministă, este fie cel individualist sau capitalist, fie cel colectivist sau socialist. Între ele există o mare diferență, fiindcă în timp ce sistemul colectivist caută să scufunde omul în masa anonimă a naturii, în numele egalității și a unei economii puternice centralizate, sistemul capitalist ridică individul deasupra societății, în numele libertății și al întreprinderii particulare. Dar dincolo de aceste diferențe fundamentale care dau câștig de cauză capitalismului față de comunism, din punct de vedere economic, există și asemănări izbitoare între ele. Aceasta fiindcă și unul și altul așază egalitatea și libertatea deasupra omului și societății și se înfățișează ca sisteme impersonale, reducătoriste și artificiale, generatoare de nedreptate socială, fiindcă unul nu vrea să știe de libertate, altul de egalitate. Știm că unul promovează democrația, altul dictatura, lucru extrem de important, dar ne găsim în fața a două sisteme raționaliste care nu vor să știe nimic despre comuniune și iubire, de valorile spirituale. Legea profitului anulează de la bun început legea iubirii de aproape.

### III

Valoarea imensă a cosmologiei teonome constă în faptul că dincolo de orice sistem și ideologie impersonală, pornește de la existența comuniunii supreme, mai presus de fire, a Sfintei Treimi, așa cum este mărturisită de Simbolul de credință al Bisericii nedespărțite. În lumina trinitară ne dăm seama că omul n-a fost creat pentru autonomie față de Dumnezeu, ci pentru comuniune cu Creatorul său, ca să se îm. ărtășească de viață veșnică divină. Starea de autonomie a omului față de Dumnezeu

4. F. Fromm, *Psicanalisi della società contemporanea*, Milano, 1976, p. 399.

5. Otto Kasper, *L'assoluto nell'ultima filosofia di Schelling*, Milano, 1986, p. 470.

reprezintă starea alienată a omului care prin propria libertate și-a pierdut libertatea după Dumnezeu, devenind pradă ușoară în ghearele forțelor întunericii. Întreaga operă de mântuire a lumii înfăptuită de Fiul lui Dumnezeu întrupat, de Iisus Hristos, și încununată cu pogorârea Duhului la Cincizecime urmărește un singur scop, să-l ajute pe omul credincios să depășească starea de autonomie în care l-a scufundat păcatul, pentru a se înălța prin Biserică la viața de comuniune cu Sfânta Treime, izvor de nemurire și fericire veșnică.

În viziunea patristică și biblică omul a fost chemat să fie inel de legătură între lumea creată și cea necreată a lui Dumnezeu în Hristos. Zidit după chipul lui Dumnezeu, omul este menit să se înalțe la asemănarea cu Dumnezeu, fiindcă taina vieții lui netrecătoare rezidă în Dumnezeu, după chipul persoanelor trinitare care trăiesc și există una prin alta, așa cum ne-a arătat însuși Mântuitorul (*In. 17, 21*). Știința ca și tehnica n-au fost date de aceea omului ca să devină autonom și să se dispenseze de Creatorul său, fiindcă se prăbușește spiritual, ci ca mijloace de dialog între om și Dumnezeu, spre lauda Ziditorului și desăvârșirea făpturii. Întreaga creație constituie prin ea însăși mijlocul de dialog care permite omului să-l descopere pe Dumnezeu și să progreseze din punct de vedere spiritual și moral, pentru ca știința să rămână permanent în slujba vieții. Și este surprinzător să descoperi astăzi, după secole de rătăcire, așa cum vom vedea mai târziu, că știința începe astăzi să se reverse în eternitate<sup>6</sup>.

Cosmologia teonomă exclude din principiu atât creaționismul cât și evoluționismul, fiindcă dincolo de opoziția radicală dintre ele, ambele teorii sunt rezultatul unei concepții deiste care pornește de la autonomia și independența lumii față de Dumnezeu. Creaționismul se opune evoluționismului, fiindcă exclude intervenția lui Dumnezeu din creație, iar evoluționismul se opune creaționismului, fiindcă nu poate accepta perfecțiunea inițială absolută a lucrurilor din creație așa cum pretind creaționiștii. Însă atât ideea perfecțiunii depline originare a lucrurilor, cât și excluderea intervenției creatoare a lui Dumnezeu în desăvârșirea făpturilor, sunt rezultatul unei concepții care îl vede pe Dumnezeu doar ca o Cauză externă a creației, iar creația ca o mașină ce funcționează independent de Dumnezeu. Împotriva acestei tendințe, Sfântul Maxim Mărturisitorul spune că *«lucrurile nu au fost aduse la existență odată cu rațiunile sau cauzele lor interioare, ci fiecare își primește existența efectivă și de sine la timpul potrivit, după înțelepciunea Creatorului»*, prin Duhul lui Dumnezeu fiindcă *«Duhul lui Dumnezeu se află în toate lucrurile și mișcă rațiunea naturală din fiecare»*<sup>7</sup>. În această viziune, Dumnezeu nu apare doar ca o Cauză externă a lucrurilor create, ci și Cauza lor internă, prin Duhul Sfânt, care le aduce toate în existență și le mișcă progresiv după înțelepciunea divină. Pe această cale se poate depăși polemica sterilă dintre cele două teorii amintite mai sus, adică creaționismul și evoluționismul, prin intervenția creatoare a lui Dumnezeu, care a creat lumea din nimic, a restaurat-o în Hristos și o con-

6. R. Ruyer, *La Gnose de Princeton*, Fayard, Paris, 1974, p. 26.

7. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, Filocalia, vol. III, p. 329.

duce prin Biserică către cerul nou și pământul nou al Împărăției lui Dumnezeu.

S-a spus adesea despre Ortodoxie că favorizează mila și filantropia, dar evită să promoveze acumularea de bunuri materiale, de bogăție pământească, așa cum s-ar întâmpla în alte confesiuni creștine. Astfel de acuzații masive conțin o parte de adevăr, dar și o parte gravă de eroare.

Partea de adevăr este că spiritualitatea răsăriteană nu l-a sfătuit niciodată pe credinciosul creștin să se lanseze într-o cursă frenetică după bunurile materiale, fiindcă aceste lucruri nu pot satisface setea de absolut a ființei umane, fiindcă sunt bunuri trecătoare, și pentru că această cursă infernală după bunurile trecătoare produce în sufletul omului vidul spiritual și spaima neantului. Mântuitorul Hristos ne-a învățat să adunăm comori în cer, fiindcă acolo vor rămâne netrecătoare și veșnice. Partea de eroare constă în faptul că Biserica Răsăriteană n-a condamnat niciodată bogăția în ea însăși, ci modul ei de folosire. După pilda bogatului căruia i-a rodit țarina, Biserica Răsăriteană a înfierat pe bogatul care se gândește egoist doar la el însuși, fără să ia seama la lipsa și suferința semenului. Marea prețuire de care se bucură filantropia în Biserica Răsăriteană se datorează faptului că ea apare ca un corectiv al bogăției, în favoarea celor suferinzi și defavorizați, dar și un corectiv al sistemelor și ideologiilor care nu vor să știe de compasiune și iubire față de semenul aflat la strâmtoare. Disprețul față de milă, propovăduit cu atâta virulență de Nietzsche, a dus la apariția lagărelor de exterminare în masă. În lumina Sfintei Treimi, atât lupta pentru dreptate socială, pentru drepturile omului, dar și filantropia, reprezintă mijloace prin care Biserica poate contribui la apariția unei societăți cu față umană. Din acest punct de vedere putem spune că programul nostru social este Sfânta Treime și în această direcție trebuie orientată misiunea Bisericii în viitor.

#### IV

După ce am trecut în revistă câteva dintre teoriile și sistemele care guvernează lumea contemporană, am dori să arătăm în continuare că toate aceste concepții fac abstracție de puterea unificatoare a lui Dumnezeu în cosmos, manifestată prin energiile necreate și introduc peste tot separații și opoziții între diferitele părți componente ale realității. Una dintre aceste separații și opoziții care are o valoare determinantă pentru concepția antropologică a culturii secularizate, privește relația dintre trup și suflet. Considerate ca două părți componente ale ființei umane, care rămân exterioare una față de alta, sufletul este considerat ca elementul rațional al constituției umane, în timp ce trupul apare ca element irațional. De aici două tendințe opuse care transformă viața omului în coșmar. Pe de o parte, se caută să se domine forțele iraționale din trup, prin disciplină și constrângere exterioară, pe de altă parte, forțele iraționale tind să domine din interior ființa umană cu tot mai multă intensitate. Violența, erotismul, drogurile, intoleranța, fanatismul și ura sunt tot atâtea expresii ale acestor expresii ale acestor forțe

iraționale are scapă de sub control și împing omul la acțiuni necugetate. Din opoziția față de un creștinism care a favorizat inhibiția prin reprimarea violentă a trupului, cum ar fi autoflagelarea, psihanaliza contemporană propovăduiește defulare care nu face decât să facă și mai anevoioasă dominarea subconștientului uman. Așa zisa etică autonomă, cu tot apelul ei la imperatiivele categorice, nu mai sunt în măsură să controleze efervescenta subconștientului uman. Pe cât de mult domină omul lumea exterioară, pe atât de mult rămâne neputincios în fața iraționalității propriului trup. Fără puterea harului divin necreat omul nu va putea înfrânge niciodată forțele iraționale care clocotesc în subconștientul uman. Absența lui Dumnezeu din creație, prin energiile Sale necreate, duce nu numai la separația dintre om și Dumnezeu, dar și la separația din însăși ființa omului.

Concepția aceasta despre iraționalitatea trupului este destul de discutabilă. Nimeni nu poate nega că în trup există forțe iraționale, ca și în suflet de altfel, dar trupul și raționalitatea sunt două lucruri diferite. În esența lui, trupul rămâne rațional, ca unul ce este zidit de Dumnezeu. Iraționalitatea nu-și are izvorul în trup ca atare, ci în patimile care se nasc în trup, ca mișcări iraționale produse de păcat, prin care omul se depărtează de Dumnezeu pentru a deveni sclavul celor pământești. Valoarea netrecătoare a spiritualității filocalice constă în faptul că prin puterea necreată a Duhului în Hristos și Biserică aceste patimi pot fi transformate din mișcări iraționale care desfigurează omul din punct de vedere spiritual, în mișcări raționale, conforme cu raționalitatea interioară a trupului, care îl înalță pe om la asemănarea cu Dumnezeu. Aici nu este vorba nici de inhibare, de reprimare sau defulare, ci de convertirea aceleiași energii, prin puterea harului necreat al Duhului, din energie pusă în slujba patimilor în energie în slujba virtuții. Cum spune Sf. Grigore Palama, scopul spiritualității nu este cel de a distruge partea pasională a ființei umane, ci să o mute de la bine la rău. Aceasta este spiritualitatea pe care Biserica trebuie să o propovăduiască cu toată intensitatea creștinilor în general și tineretului în special.

Absența lui Dumnezeu din creație are însă și o altă consecință tot atât de gravă, pentru domeniul care ne interesează, cea a separației dintre viața publică și cea privată, dintre viața socială și cea individuală. «Trebuie să spun — afirmă Leslie Newbigin — că *dihotomia dintre domeniul public și cel privat rămâne fundamentală pentru cultura apuseană modernă și dacă este vorba de o veritabilă întâlnire dintre Evangheliile și această cultură, de misiunea Bisericii, atunci înțelegerea acestei dihotomii este o cerință de prim ordin*»<sup>8</sup>. Această separație dintre cele două domenii amintite este rezultatul aceleiași tensiuni dintre știință și credință. În sfera vieții publice de la Revoluția franceză, cuvântul hotărâtor nu-l mai are religia, ci știința. Religiiile individuale pot avea valoare pentru cei ce le respectă ca atare, nu pentru toată lumea, însă pretenția pentru adevăr în sfera publică o poate avea numai știința. Aceasta fiindcă știința, diferit de religie, nu lucrează prin deducții din Revelația divină, ci prin observarea fenomenelor și prin inducție din

8. Leslie Newbigin, *Foolishness to the Greeks*, WCC, Geneva, 1986, p. 15.

rezultatul observațiilor. Acesta este motivul principal pentru care în anumite țări europene se caută să se elimine religia din școlile publice pentru a fi adăpostită doar în școlile private. Religia nu are ce căuta în viața publică. Dacă rămâne acolo, rămâne doar ca un simbol.

Preocuparea majoră a societății europene nu mai este religia, ci economia, chiar la nivelul noilor structuri europene. *«Impotriva orientării creștine a celor care au fost părinții Europei unite (De Gasperi în Italia, Adenauer în Germania și Schuman în Franța), anumite forțe, existente astăzi în comunitatea europeană, par să-și reducă sensul activității lor la o dimensiune pur economică și secularistă»*, se spune într-un document al unei reuniuni ținute recent la Hamburg. Preocuparea aproape unilaterală pentru economie duce inevitabil la uitarea de Dumnezeu și la apariția fenomenului cunoscut sub numele de consumism. După cum remarcă însă un sociolog occidental, *«a trăi pentru a consuma și a consuma pentru a trăi constituie unul din cercurile vicioase cele mai periculoase ce caracterizează în mod relevant condiția noastră socială și existențială»*<sup>9</sup>. *«Cultura consumistă, care concentrează interesul omului asupra bunurilor de consum, îl distrage de la bunurile spirituale și sufocă în el valorile culturale și religioase, închizându-l în orizontul restrâns al unui trist materialism»*<sup>10</sup>.

Eliminată din viața publică, religia este izolată în viața interioară a subiectivității umane. Se pare că astăzi asistăm la un fenomen cu totul nou. *«Critica la adresa religiei nu mai provine din exterior, prin negarea lui Dumnezeu în numele unui ateism sistematic și al unui laicism raționalist, ci mai curând în numele unei religii esențial interioare. Deșteptarea religioasă a omului la finele secolului nostru reprezintă un aspect pozitiv. Dar acest fenomen relevă în același timp ambiguitatea sa, întrucât se prezintă ca ultima etapă a subiectivismului în câmpul religios»*<sup>11</sup>. Pericolul pe care îl reprezintă acest fenomen pentru Biserica noastră este extrem de mare, fiindcă pe această cale se pune baza proliferării masive de secte religioase. *«Din momentul în care religia este definită ca o afacere de ordin privat, atunci fiecare individ poate alege din evantaiul mesajelor religioase pe cel care îi place lui»*, spune un alt sociolog<sup>12</sup>. Ne găsim astfel în fața unui supermarket de secte de unde fiecare poate alege orice element dorit pentru a-și crea propria religie potrivită cu aspirațiile lui religioase<sup>13</sup>. Există mulți predicatori astăzi care predică așa-zisa «Gospel of prosperity», Evanghelia prosperității ce favorizează bunăstarea individuală. Acest oportunism religios este expresia ultimă a subiectivismului celui mai radical.

Mulți dintre noi se plâng astăzi de greutățile pe care le întâmpinăm cu reintegrarea Bisericii în viața socială, în țările din Estul Europei, și de prozelitismul deșănțat la care asistăm astăzi, și care folosește orice mijloc, de la corupția materială până la practicarea violenței față de Biserică; dar sunt mai puțini cei care știu că separația dintre public și

9. M. Pollo. *Quale uomo?*, Piemme, 1985, p. 52.

10. Carlo Fiore, *L'indifferenza religiosa*, Torino, 1995, p. 27.

11. Idem. *Dio, il problema*, Torino, 1994, p. 21.

12. Leslie Newbiggin, *Poorness to the Greeks*, Geneva, 1986 p. 145.

13. Michael Fuss. *Rev. «Sette e Religioni»*, aprilie—iunie, 1992, p. 64.

privat, care se află la baza acestei situații ieșite din comun, nu-și are obârșia în gândirea seculară, ci în cea teologică, adică în acea teologie care rupând unitatea interioară a Bisericii pentru a o diviza într-o Biserică văzută și alta nevăzută, au eliminat Duhul din Biserica văzută pentru a-l izola în subiectivitatea Bisericii nevăzute, adică au scos Duhul din viața publică pentru a-l cantona în sfera vieții private, altfel spus, au privatizat Duhul. În lumina ortodoxă, Duhul nu aparține doar Bisericii nevăzute, ci și celei văzute, adică există o singură Biserică cu aspect văzut și nevăzut, public și privat, în virtutea Duhului care s-a coborât peste Apostoli la Cincizecime, sub chipul limbilor de foc, ca să consume păcatul și să transfigureze omul și creația. Dacă Biserica noastră a rezistat cu mai mult succes la fenomenul secularizării, la eliminarea Duhului în sfera privată, se datorează faptului că Duhul nu este doar în viața interioară a fiecărui credincios, ci în sfera publică a întregii comunități și dincolo de ea. Dacă vrem să combatem fenomenul secularizării, avem misiunea să facem conștienți credincioșii noștri și lumea în care trăim că Duhul lui Dumnezeu nu este doar Duh privatizat, că este Duh public.

Absența lui Dumnezeu din creație are consecințe grave și pentru relația omului cu cosmosul. Prima dintre ele constă în ruptura omului de cosmos și scufundarea lui individuală într-o solitudine chinuitoare. Jacques Monod, premiul Nobel, spune că astfel, *«omul trăiește într-un univers care rămâne surd față de muzica lui, indiferent față de speranțele lui, insensibil la suferințele sau fărâdelegile lui, trăiește la marginea universului. Se rupe astfel vechea alianță dintre Dumnezeu, om și cosmos și omul își dă seama că se găsește singur în înfinitatea indiferentă a universului din care a apărut întâmplător. Obligațiile lui, ca și destinul său, nu sunt consemnate nicăieri. Împărăția omului elimină pe Dumnezeu și abandonează omul în indiferența de gheață a universului»*<sup>14</sup>. Această solitudine are o influență profundă și asupra credinței personale a omului care pierde legătura cu universul. *«Înainte — spune Adorno — religia insista și asupra dimensiunii ei cosmologice, fiindcă altfel avea de suferit. De îndată ce părăsește această dimensiune, care reprezintă conținutul ei concret, credința amenință să se volatilizeze în simbolism pur, fapt ce pune sub semnul întrebării chiar și pretenția ei de adevăr»*<sup>15</sup>. Ni se par extrem de interesante aceste considerații care pun în evidență un aspect puțin cunoscut în trecut, anume că din momentul în care credința subiectivă pierde contactul cu prezența lui Dumnezeu în cosmos tinde să se transforme într-un tragic fideism care scufundă omul într-o solitudine insuportabilă ce favorizează indiferența și chiar ateismul.

O altă consecință a rupturii dintre om și cosmos constă în transformarea istoriei în mijloc de expansiune a omului și de dominație universală. Este vorba de o concepție a universului care se plasează în mod artificial deasupra localului și care departe de orice spirit de comuniune cu natura și cosmosul rămâne animat de tendințe imperia-

14. Jacques Monod, *Il caso e la necessita*, Mondadori, Milano, 1973, p. 135

15. Th. W. Adorno, *Vernunft und Offenbarung*, Frankfurt, 1969, p. 27.

liste. Moltmann spune că, «lumea a treia a început odată cu cucerirea popoarelor din America, Africa și Asia de către europeni. În secolul al XVI-lea, a început exploatarea unor țări din America și Asia de către Spania și Portugalia. În timpul veacului al XVIII-lea, cunoscut ca secolul iluminismului, iau naștere imperiile franceze și engleze din Africa și din India, și odată cu aceasta și comerțul cu sclavi. În timpul epocii burgheze din secolul la XIX-lea, China a fost sufocată de războiul opiuului și obligată să încheie tratate inechitabile. Deocamdată trăim contradicțiile dintre lumea a treia, care devine mereu mai săracă și mereu mai înglodată în datorii, și rapida dezvoltare a țărilor din lumea întâia»<sup>16</sup>. În ultimă instanță, Moltmann consideră că marile probleme care confruntă lumea contemporană, subdezvoltarea, armamentul nuclear și criza ecologică sunt produsul gândirii istorice moderne care a opus istoria umană împotriva unei naturi cosmice fără istorie, adică a transformat lumea în scenă și teatru a istoriei umane.

În același context, mai trebuie arătat că ruptura dintre om și cosmos se află la originea enormei crize ecologice care confruntă omenirea. Adunarea Consiliului Ecumenic, care a avut loc la Canberra (1990), avertiza că «suntem amenințați de efectul cumulativ al factorilor care distrug progresiv stratul de ozon ce protejează pământul, care degradează solul, prin despădurire, eroziune și dezertificare, prin salinizarea sau exploatarea comercială a resurselor, militarizarea și războiul, poluarea apelor, degradarea aerului, dispariția speciilor și încă multe altele. Este îngrozitor să gândești că specia umană care a intrat în scena istoriei și a creației cu numai 80 de mii de ani în urmă, atunci când istoria planetei depășește 4 miliarde și jumătate de ani, a fost capabilă să submineze baza însăși a vieții într-o perioadă de 200 de ani, de la începutul erei industriale. Această criză își are rădăcinile adânc înfipte în poftele nestăpânite ale omului care exploatează resursele naturale pentru profit și îmbogățire, în structurile economice care refuză să vadă că fiecare sistem socio-economic și toate împreună nu constituie decât o parte din ansamblul ecosistemului de care depind toate. Criza ecologică a dobândit dimensiuni planetare»<sup>17</sup>.

Pornind de la premisa că această criză ecologică își are originea ei profundă într-o teologie care a confundat transcendența lui Dumnezeu cu absența Sa din creație, Adunarea generală de la Canberra a vorbit despre prezența Duhului în creație. Este adevărat că făcând abstracție de legătura Duhului cu Hristos, această Adunare tinde să confunde Duhul lui Dumnezeu necreat cu duhurile din creație. Dar nu este mai puțin adevărat că punând accentul pe prezența Duhului în creație, scoate în evidență că procesul de secularizare care confruntă Biserica

16. Jürgen Moltmann, *The Way of Jesus Christ*, London, 1993, p. 64.

17. Dumitru Popescu, *Teologie și cultură*, București, 1993, p. 117.



astăzi, cu atâta intensitate, a fost provocat de carențele pnevmologice ale teologiei creștine, din cauza determinismului mecanicist care a contribuit sub diferite căi, în special prin cel al industrializării enorme, la exploatarea iresponsabilă a naturii și la poluarea ei masivă.

S-a spus adesea despre Ortodoxie că n-ar avea sensul istoriei, ci pe cel al ontologiei. Dar critica aceasta este produsul unei mentalități care opunând omul și cosmosul a transformat natura într-o arenă care i-a permis să promoveze o istorie a dominației universale. Din punct de vedere ortodox, ontologia care i se reproșează nu este nimic altceva decât raționalitatea interioară a creației, cu centrul ei de gravitate în *Logosul Creator și Răscumpărător*, în virtutea energiilor necreate, care face imposibilă orice referință la istoria omului, fără să se țină seama și de istoria cosmosului. Într-o grandioasă viziune, așa cum am arătat într-o comunicare ținută cu doi ani în urmă la Patriarhia Ecumenică, Sfântul Maxim Mărturisitorul spune că Dumnezeu a împărțit veacurile în două categorii, una care privește coborârea lui Dumnezeu către lume și alta care are în vedere înălțarea omului și cosmosului către Dumnezeu. Aceasta pentru că și cosmosul, nu numai omul, tinde să fie eliberat de sub domnia stricăciunii și să devină un cer nou și un pământ nou în Hristos. Taina creștinismului este taina materiei universale transfigurate în Hristos. Mântuirea adusă de Hristos are dimensiune cosmică, fiindcă El a răscumpărat lumea pe care a zidit-o după voința Tatălui, prin lucrarea Duhului.

## V

În decursul acestei expunerii am vorbit de cosmologia autonomă și de cosmologia teonomă, scoțând în evidență diferența fundamentală dintre ele. Problema care se pune este cea de a ști dacă într-o lume dominată de mentalitatea unei cosmologii autonome avem posibilitatea să trecem către o cosmologie teonomă. Din acest punct de vedere trebuie să luăm în considerație trei aspecte importante. În primul rând, trebuie spus că procesul de secularizare își are temeiul lui într-o teologie creștină raționalistă care a închis în mod deist pe Dumnezeu într-o transcendență inaccesibilă, care a introdus separația între Biserica văzută și nevăzută contribuind astfel la privatizarea Duhului, sau care a promovat opoziția spirit-materie, *res cogitans* — *res extensa*, cu toate consecințele care decurg de aici așa cum am încercat să arătăm anterior. Or, este interesant că această bază teologică a cosmologiei autonome a început să fie supusă unei critici nemiloase.

Luând poziție în această problemă, Adunarea de la Canberra spune spre exemplu, următoarele: *«Cucerirea și exploatarea nemiloasă a naturii care a fascinat Europa în epoca modernă și-a găsit legitimarea ei religioasă în vechea separație dualistă dintre Dumnezeu și lume. În*

felul acesta, omul se întoarce de la Dumnezeu Cel viu, lasă frâu liber poftelor sale, se folosește rău de putere, de tehnologie și trăiește în ignoranță și înșelăciunea care îi ascunde suferința creației». «Teologia tradițională a întărit structurile de opresiune fundamentate pe dualisme care nu au nimic comun cu Biblia și au acreditat ideea că toată creația materială este fără valoare, rea, fără relație cu Dumnezeu. Tot ea a mai contribuit și la separarea sufletului de trup și a omului de natură. Ea a plasat ființa umană deasupra naturii și a căutat să justifice folosința tehnologiei pentru a stăpâni și domina natura, trecând cu vederea peste consecințele distructive care rezultă de aici». Și ceea ce ni se pare deosebit de important pentru problema care ne interesează este afirmația potrivit căreia «gândirea dualistă, care separă spiritul de materie, a dat naștere la structuri și la scheme de dominație care au favorizat exploatarea nemiloasă a naturii de către om»<sup>18</sup>. Ideologiile și sistemele nu vor să știe de iubire și comuniune. De aceea, rolul lor este cel de a separa pentru a putea domina. În același rând ar trebui consemnată deschiderea altor confesiuni creștine față de valorile specifice teologiei și spiritualității răsăritene, cum ar fi apofatismul trinitar, îndumnezeirea omului, culturile locale, spiritualitatea transfigurării materiei, icoane și multe altele, care pot juca un rol important în mutația care ne interesează.

În al doilea rând, un alt temei al cosmologiei autonome a fost fizica mecanicistă, apărută cu două secole în urmă, care pornea de la existența lucrului în sine, adică de la existența unui univers închis în propria lui imanență și separat de Dumnezeu. Fizica contemporană merge astăzi într-o direcție cu totul deosebită. Începând cu anii '70 se înregistrează o tendință a științelor experimentale care favorizează întoarcerea la teocentrism. Este vorba de un fenomen cunoscut sub denumirea de *Gnoza de la Princeton*, care manifestă o înclinație surprinzătoare spre raportarea structurilor fundamentale și descoperirii lor la un țel superior, la un *Logos* sau *Rațiune* superioară care își face simțite efectele în lume. Marii cercetători de la Princeton și Pasadena, ca și din alte centre cunoscute în lume, care studiază această raționalitate din cosmos, pe care Sf. Atanasie cel Mare o definea drept «*panarmonios cosmu syntaxis*», ajung să afirme că «*structura universului postulează existența unei Raționalități superioare. Ei sunt primii, după două secole dominate de pozitivism, care neagă orice metafizică și orice teologie, care îndrăznesc să afirme în mod public că știința îi duce la credința într-o Inteligență Organizatoare a lumii*»<sup>19</sup>. Raționalitatea creației se revarsă în Eternitate.

18. Ibidem, p. 119.

19. R. Ruyer, *La Gnose de Princeton*, Fayard, Paris, 1974; Jean Guitton, *Dumnezeu și știința*, București, 1992, p. 112.

Descoperirile epocale din domeniul microcosmosului au scos în evidență două lucruri extrem de importante pentru teologie.. Mai întâi că dincolo de orice separație dintre spirit și materie, s-a descoperit că materia este de fapt concentrare de spirit, energie și lumină. În al doilea rând, că organizarea microcosmosului este atât de complexă încât nu se mai poate face apel doar la cauzele naturale pentru explicarea ei, ci este nevoie să se treacă dincolo de aceste cauze, spre lumea transcendentă. Acesta este motivul principal pentru care se spune astăzi că știința a început să bată la porțile transcendentului. Un fizician american, Paul Davies, consideră că *«poate părea ciudat dar are impresia că știința ne indică drumul către Dumnezeu cu o mai mare siguranță decât o face religia»*<sup>20</sup>. Este adevărat că există unii fizicieni care pornind de la descoperirile menționate mai sus, trec uimitor de repede de la o concepție deistă a Divinității, la alta panteistă. Din acest punct de vedere considerăm că numai teologia energiilor necreate este capabilă să depășească dilema dintre deism și panteism și să afirme în mod paradoxal atât transcendența lui Dumnezeu față de creație, după ființa Sa eternă, dar și prezența lui Dumnezeu în creație, prin lucrarea Sa. Dar nu este mai puțin adevărat că știința care a început prin a intra în conflict cu religia, este astăzi în măsură să ofere un suport neașteptat religiei. Aceasta, fiindcă trecând de la existența lucrului în sine la existența lui în celălalt, (in alio) depășește sistemul determinist bazat pe legături exterioare și progresează către o viziune bazată pe legăturile interioare ale Duhului, care postulează comuniunea. O coordonată importantă a misiunii Bisericii este dialogul cu cultura în general și cu știința în special.

În al treilea rând, este vorba despre redescoperirea cosmică a lui Hristos, atât din partea teologiei protestante, cât și a celei catolice. Încă de la Adunarea generală a Conciliului Ecumenic al Bisericilor de la New Delhi, în 1961, teologul luteran Joseph Sittler a dezvoltat în mod neașteptat această temă, bazându-se pe textul din Coloseni I, 15—20, în care Hristos este înfățișat ca temelie a tuturor lucrurilor și unde toate lucrurile au acces la mântuirea cosmică înfăptuită în persoana lui Hristos. Care este motivul, se întreabă Sittler, pentru care Apostolul Pavel, în Coloseni și Efeseni, extinde vocabularul atât de radical până la dimensiunea cosmică a mântuirii? La aceasta, el răspunde arătând că eroarea fundamentală a Colosenilor a fost aceea de a considera că există tronuri, stăpâniri și puteri, în afară de Hristos, care trebuiesc respectate și adorate. Împotriva acestei diviziuni dualiste într-o lume rea și una bună, Pavel propovăduiește că orice lucru se cere după Dumnezeu și are o relație cu Hristos. Doctrina răscumpărării depășește acest dualism numai dacă se mișcă în sfera largă a creației.

20. Paul Davies, *God and the New Physics*, Milano, 1984, p. 68.

Pe acest teme, Sittler a ajuns la concluzia că dualismul dintre natură și grație constituie un obstacol în calea viziunii cosmice a lui Hristos, așa cum se desprinde din Epistola către Coloseni. De aceea, el se întoarce la Irineu (sec. II), ca să poată uni natura cu grația într-o viziune universală a recapitulării tuturor lucrurilor în Hristos. «*Separația dintre natură și grație i-a permis omului ieși din epoca iluministă să pună stăpânire pe natură, să o secularizeze și să o exploateze nemilos, fiindcă grația a ignorat acest sector sau chiar l-a respins. Sfera grației s-a diminuat în măsura în care a sporit dominația omului autonom asupra naturii, considerându-se ca proprietate a lui. Trăim într-o vreme în care Hristos și haosul par să se întâlnească și noi trebuie să întâmpinăm amenințarea la adresa naturii în care puterea nu se oprește doar la inima omului și la cea a moralității lui, ci se extinde la întreaga natură. Natura este scena grației și sfera răscumpărării tot atât de mult ca și istoria*»<sup>21</sup>.

Dar și din rândul teologilor catolici au început să apară studii semnificative în același domeniu. Unul dintre ei spune că «*doctrina învierii ar fi trebuit să oblige pe teologii creștini să implice trupul în actul răscumpărării. Cu toate acestea, din cauza dihotomiei dintre natură și grație, cea mai mare parte dintre ei au evitat să asocieze universul fizic la actul răscumpărător al lui Hristos. În realitate însă, potrivit Epistolei către Coloseni, creația și răscumpărarea sunt unite amândouă în persoana lui Hristos. Există un singur Mijlocitor al creației și al răscumpărării. Creația și răscumpărarea sunt intim și necesar unite prin acțiunea lui Hristos cosmic. Întreaga creație, adică umanitatea, pământul cu tot ce conține el și negânditele hotare ale cosmosului infinit sunt incluse în planul creator și răscumpărător al lui Dumnezeu, prin viața, moartea și învierea iubitului Său Fiu, Iisus Hristos, Domnul nostru, Creator și Răscumpărător. Suntem în luptă cu forțele care dirijează sistemele noastre economice, științifice, sociale, filosofice și teologice și care se manifestă orbește și irațional. Credem că doar imaginea lui Hristos cosmic ne va ajuta să descoperim totalitatea pământului și a cosmosului creat de El, prin El și pentru El*»<sup>22</sup>.

Dimensiunea cosmică a mântuirii, care a început să fie redescoperită și de celelalte Biserici creștine, este de mare importanță pentru misiunea Bisericii, fiindcă reprezintă singura alternativă creștină a cosmologiei teonome, față de cosmologia autonomă a lumii în care trăim. Dimensiunea cosmică a mântuirii în Hristos vrea să arate că starea de autonomie nu reprezintă starea normală a omului și creației în raport

21. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Raportul Adunării Generale CEB, Nairobi*, Comentar în «*Ortodoxia*», 1961, nr. 3, p. 557.

22. John Mac Carthy, *Le Christ cosmique et l'âge de l'écologie*, în «*Nouvelle Revue Théologique*», Tome 116, nr. 41, 1994, p. 42—46.

cu Dumnezeu, ci starea gravă de alienare spirituală a omului produsă de păcat. Prezența cosmică a lui Hristos subliniază că lumea a fost creată pentru transfigurare și comuniune de viață eternă cu Dumnezeu, iar nu pentru autonomie și secularizare. Sprijinindu-se pe Hristos, Unicul ei Cap, Biserica are misiunea să contribuie la umanizarea sistemelor raționaliste impersonale care domină lumea noastră și care mutilază viața omului și creației sub forme diferite, tocmai pentru că sunt sisteme impersonale care nu vor să știe de iubire, în câmpuri de comuniune interpersonală a omului cu Dumnezeu și cu semenii, după chipul Treimii mai presus de fire și după constituția internă a creației, adică potrivit cu raționalitatea sau ordinea ei interioară.

Dar și Bisericile creștine trebuie să renunțe la propriile lor sisteme eclesiologice care au marginalizat Duhul, au sfâșiat progresiv unitatea creștină și promovează prozelitismul în moduri diferite. Căci nu se va putea ajunge la unitate atâta vreme cât Bisericile creștine nu vor reflecta în structura lor vizibilă, dincolo de orice sistem, reduționist, extensiunea comuniunii trinitare manifestată în ziua Cincizecimii prin pogorârea Duhului Sfânt peste Apostoli și întreaga lume. Sistemul îl așază pe om în locul lui Dumnezeu. Comuniunea promovează dialogul iubirii, dintre om și Dumnezeu, într-o lume sărăcită de raționalism.

Europa a făcut abuz de rațiune și s-a intoxicat. Rațiunea umană are nevoie de iubirea lui Dumnezeu ca să-și descopere adevăratul ei centru de gravitate, cu toată raționalitatea creației, în *Logosul divin*, *Rațiunea supremă*, nedespărțită de iubirea Duhului. Mai mult ca niciodată lumea are nevoie de valorile spirituale autentic creștine: de iertare, de dreptate, de iubire, de milă. Hristos în care se întâlnește Sfânta Treime cu cosmosul, este singurul sprijin al Bisericii care ne poate ajuta El însuși, prin Sfânta Euharistie, să învingem autonomia lumii și să promovăm comuniunea cu Dumnezeu și semenii, să transfigurăm egoismul în iubire. Așa a procedat Sfântul Apostol Pavel ca să învingă secularismul lumii vechi, astfel a procedat Biserica răsăriteană în secolul al XIV-lea, în vremea Sfântului Grigore Palama ca să învingă raționalismul medieval care a secularizat Europa, astfel trebuie să procedăm și noi astăzi, pentru ca lumea să se întoarcă la Hristos. Cele trei motive pe care le-am invocat în ultima parte a lucrării, în fac încrezătorii că misiunea Bisericii va putea în cele din urmă să depășească autonomia lumii printr-o rațiune care se îmbrățișează cu iubirea. Cu rugăciunea, înțelepciunea și dreapta viețuire, vom birui încercările ceasului de față. Credem că Biserica Ortodoxă are un cuvânt greu de spus, prin misiunea ei.

Noi nu suntem împotriva economiei, dar ne gândim la cuvintele lui Hristos, «*căutați mai întâi Împărăția lui Dumnezeu și toate celelalte se vor adăuga vouă*».

## CÂTEVA REFLECȚII ASUPRA ÎNNOIRII ȘI REFORMEI LITURGICE

ALKIVIADIS C. CALIVAS

**Introducere.** Cultul nu este doar o obligație care să fie îndeplinită mecanic. El este un act de credință plin de bucurie, o întâlnire profund personală, ca și comunitară, cu Dumnezeu Cel viu. El ne aduce pe pragul unei alte lumi. Prin el noi atingem și depășim frontiera acestei lumi. Atingem eternitatea și simțim o nouă realitate, transcendentă. Intrăm în comuniune cu Cel Sfânt care singur are putere asupra vieții. Această experiență permite continuu iluminarea intelectului, învingerea patimilor și curățirea inimii.

Prin intermediul cultului ei, Biserica celebrează adevărurile fundamentale ale credinței, într-o interacțiune complexă de cuvinte, muzică și acte ceremoniale, investite cu semnificație și eficacitate practică și simbolică. Această interacțiune, prin care se celebrează adevărurile despre Dumnezeu, creație și umanitate, constituie regula rugăciunii Bisericii, adică a ritualurilor ei. Această legătură intimă între dogmă și cult este evidentă în special în textele liturgice, în colecțiile de rugăciune și cântare ale Bisericii.

Astfel, regula rugăciunii, cu toate componentele ei, nu trebuie să fie doar admirată și respectată. Mai presus de toate ea trebuie iubită, studiată, analizată, învățată și trăită. Această din urmă activitate constituie esența și înțelesul înnoirii liturgice, care la rândul ei este mama unei reforme liturgice adevărate.

**Procesul de reformă liturgică.** Adevăratul cult este dinamic. El se dezvoltă și se schimbă. Totuși, schimbările liturgice sau reformele autentice, eficiente și de durată, nu izvorăsc din răspunsuri emoționale la o situație, condiție sau criză, ci sunt rezultatul unor nevoi adevărate, împărtășite în comun și dovedite din punct de vedere pastoral, așa cum sunt ele catalogate de Biserică.

Reforma liturgică este un proces complex. Ea operează pe multe nivele și poate implica unul, câteva sau toate elementele care constituie un anumit ritual sau serviciu. Un teolog a sugerat corect că reforma structurilor și/sau textelor rituale este îndeplinită prin unul sau mai multe din următoarele șase procese: excizie sau supresie, adădire sau acumulare, regenerare, ajustare, dezvoltare organică și transformare<sup>1</sup>.

Adevărata creativitate liturgică este exprimată cel mai bine în continuitate dinamică cu venerabila tradiție istorică a cultului ortodox. De aceea, procesul de reformă, mai întâi de toate, trebuie să fie conștient de etosul liturgic autentic al Bisericii și ghidat de principiile lui fundamentale. De asemenea, trebuie să fie bine informat, ordonat și sistematic.

1. Vezi W. O'Malley, «Reform, Historical Consciousness and Vatican II's aggiornamento», *Theological Studies* 32 (1971), p. 573—601.

Mai mult, trebuie să mențină o anumită tensiune ascetică față de mediul său cultural, ca nu cumva să cadă victimă uneia sau altei tendințe efemere. Mai mult, procesul de reformă trebuie să emane din convingerea că ansamblul liturgic asigură mijloacele esențiale prin care membrii comunității de credință își câștigă propria identitate.

**Înnoirea liturgică : sursa, cât și scopul reformei liturgice.** Cultul Bisericii nu este o relicvă a trecutului, nici un obiect de studiu lipsit de viață. Cultul este activitatea fundamentală a Bisericii. Este credința ei în acțiune. În cult Biserica întâlnește pe Dumnezeu Cel viu, în timp ce prin el Dumnezeu este prezent pentru Biserica. Prin cultul ei, Biserica transmite, recomandă, însuflă și împărtășește o viziune particulară a credinței și un mod de viață particular. Prin dogmă și rugăciune, Biserica ne invită să descoperim continuu și să experiem modul nostru de existență adevărat și etern.

Astfel, înnoirea liturgică, care are ca scop să facă adorarea lui Dumnezeu dinamică, eficace și relevantă în cursul plin de schimbare și de dezvoltare al istoriei, este de o importanță extremă pentru Biserica.

Pentru a facilita procesul de înnoire liturgică Biserica trebuie să-și împuternicească și să-și susțină teologii, în special pe liturgiști, ca să promoveze trei activități fundamentale. În primul rând, examinarea critică a sensurilor interne ale cultului, ceea ce implică o conștientizare și o apreciere a tradiției vii a Bisericii. În al doilea rând, studiul și analiza critică a activității și datelor rituale, ceea ce implică o apreciere a semnificației ritualului și simbolului, ca și un respect pentru condițiile culturale și istorice. În al treilea rând, încurajarea creativității liturgice, pentru o participare mai conștientă, activă și adânc personală a oamenilor la cult, ceea ce implică o comuniune de credință care este angajată serios în cateheză și acțiune socială. Această a treia activitate, care poate fi numită și adaptabilitate liturgică, este, de fapt, scopul celorlalte două. Înnoirea liturgică poate fi susținută cu greu fără ea. Adaptabilitatea liturgică, cum este descrisă de un liturgist, este mijlocul prin care tradiția autentică a Bisericii este preluată și continuată într-o cultură a unui popor, care trăiește și se închină acum <sup>2</sup>.

În octombrie 1991, cu sponsorizarea Comisiei pentru înnoire și viață liturgică a Consiliului Mondial al Bisericilor, s-a ținut la București un «Seminar ortodox asupra înnoirii în cult». Douăzeci de persoane din diferite Biserici Ortodoxe și Orientale s-au adunat ca să reflecteze și să dezbată, într-un mod preliminar, asupra unor subiecte legate de înnoirea liturgică.

Participanții la seminar au întocmit un raport care conține scurte declarații asupra unor teme precum : «Sensul înnoirii», «Provocări actuale» și «Noi provocări».

Sub titlul «Provocări actuale», raportul a dat atenție unora dintre următoarele preocupări : implicarea crescută a credincioșilor ; probleme ale împărtășirii, spovedaniei și postului ; limbajul liturgic ; muzica.

2. Charles Gusmer, *Wholesome Worship*, Washington DC, 1989, p. 53.

Sub titlul «Noi provocări», raportul s-a ocupat de probleme ca: tineretul și liturghia; «diaspora»; pro/elitismul și ritualul: veșnica deschidere către lume a cultului ortodox.

Participanții au înșirat, de asemenea, un număr de recomandări și propuneri, sfârșind cu un apel către biserici, care sună după cum urmează :

«Facem un puternic apel ca toate Bisericile Ortodoxe să-și crească eforturile pentru dezbateri și studii mai intense, care să ducă la o viață liturgică plină de participare. Mai mult, rezultatele vor fi strânse pentru o evaluare amănunțită. Este imperios necesar să creștem conștientizarea privind importanța înnoirii cultului, în toate formele lui. Fiecare biserică autocefală este chemată să instituie procese de înnoire liturgică în contextul condițiilor și posibilităților locale»<sup>3</sup>.

**O invitație pentru studiu și reformă.** În secțiunea precedentă s-a făcut referire la trei activități fundamentale pe care Biserica este obligată să le susțină pentru a avansa pe calea înnoirii și reformei liturgice. Ceea ce urmează sunt câteva exemple de preocupare în fiecare din cele trei activități, care servesc pentru a sublinia, în parte, complexitatea subiectelor și problemelor legate de procesul de înnoire și de reformă.

#### a) Examinarea critică a sensurilor interioare ale cultului.

Cultul este o activitate indispensabilă a Bisericii. El «definește comunitatea de credință, pune în lumină misiunea sa și asigură baza pentru interpretarea situațiilor din viața zilnică care necesită luarea unei decizii»<sup>4</sup>.

Pentru că liturghia contribuie semnificativ la actualizarea credinței în viață, sarcina înnoirii ei constante este o responsabilitate fundamentală a Bisericii.

Biserica, de aceea, prin teologii și clericii ei, este obligată să sondeze continuu adâncimile rugăciunii, cântecului, acțiunii și simbolisticii sale liturgice, pentru a susține vitalitatea liturghiei, pentru a insufla pietatea liturgică, pentru a îmbunătăți practica liturgică și pentru a asigura atât participarea interioară, cât și cea exterioară a credinciosului la cult. Analiza susținută a sensurilor interne ale cultului ne face «să înțelegem liturghia ca pe o celebrare a ceea ce vrea să fie, să devină și să se edifice Biserica»<sup>5</sup>. Mai mult, un asemenea studiu ne permite să vedem și să apreciem conexiunea dintre dogmă și liturghie, liturghie și viață, liturghie și justiție socială. În plus, descoperim sensuri anterior trecute cu vederea; învățăm să accentuăm acele aspecte și adevăruri ale tradiției care pot avea o mai mare valoare pentru garanția actuală; asigurăm o instrucție mai adecvată asupra ritualurilor moștenite și măsurăm, de asemenea, eficacitatea structurilor și conținutului lor în contextul istoric și cultural actual.

3. Lucrare nepublicată, prezentată la Seminarul ortodox «Înnoire în cult» București, România, 21—27 oct. 1991, p. 10.

4. Edward J. Kilmartin, *Christian Liturgy: Theology and Practice*, Kansas City, 1988, p. 35.

5. Robert L. Tuzik, *Leaders of the Liturgical Movement*, Colleagueville, MN, 1990, p. 3.



Invitația de a examina critic sensurile interne ale cultului atrage atât un oarecare risc, cât și o provocare. Unele dintre ideile noastre predilecte, noțiunile și explicațiile larg acceptate și obiceiurile pe care le-am preluat, nu rezistă sau e posibil în viitor să nu reziste bine sub critica atentă a cercetării istorice și a reflecției teologice solide.

Ce facem când suntem puși în fața unei practici, unui text sau a unui obicei liturgic greșit? Pur și simplu îl păstrăm, apelând la o tradiție nesigură? Sau asemenea constatări devin un catalizator pentru eliberarea unor noi puteri și energii în trupul Bisericii, pentru o mai mare apreciere a tradiției și pentru un răspuns creator la nevoile crescânde actuale, răspuns dat printr-o aplicare gradată a reformelor îndelung gândite, planifirate, legiferate. Următoarele exemple sugerează dificultățile întâlnite în tratarea explicațiilor inadecvate, pe de o parte și a textelor greșite sau incomplete, pe de altă parte.

Oricine cercetează liturghia va confirma semnificația simbolismului în cult. Simbolurile sunt forme dinamice de exprimare care angajează inima și cooptează imaginația. Ele sunt limbajul prin care sunt relevate realitățile interioare, invizibile. Experiența închinării este îmbogățită prin folosirea de interpretări simbolice sănătoase și eficiente.

Interpretările simbolice, totuși, pot avea efecte negative, în special când iau naștere în mod greșit, din pietate nesuștinută de cunoștințe teologice. Simbolismul greșit și obscur frânează și devine un obstacol în calea adevăratei închinări. Sfânta Liturghie, spre exemplu, și-a atras multe asemenea interpretări «mistice», cu puțină referire la textul și la dezvoltarea istorică a ritului, sau la participarea plină de trăire a credinciosului la actul liturgic<sup>6</sup>.

Actele liturgice, în general, necesită o explicație. «De ce spunem aceasta sau facem așa...?». Din lipsă de informație suficientă, tendința este să se inventeze și să i se dea actului liturgic una sau mai multe interpretări simbolice arbitrare, care uneori contrazic atât legile structurale ale liturghiei, cât și evidența istorică. Asemenea interpretări rele tind să se păstreze pentru că sunt îmbrăcate într-o aură de misticism, chiar dacă nu sunt înțelese sau nu pot exprima în mod adecvat ceea ce se presupune că semnifică. O asemenea acțiune în Sfânta Liturghie este vânturarea «aerului» peste elemente euharistice. Aceasta și-a atras

6. Unii doresc să vadă simbolisme pretutindeni. Păr. Alexander Schmemmann, deplângând apariția nesfârșitelor explicații simbolice asupra cultului care, de fapt, transformă acțiunile liturgice într-o serie de mijloace audio-vizuale, a făcut următoarea observație importantă cu referire specifică la Euharistie: «În timp ce Răsăritul a pierdut sensul adevăratei semnificații a Liturghiei printr-o cufundare în simbolisme pretentioase, Apusul i-a întunecat adevărata semnificație prin diferențierea netă pe care a făcut-o între simbol și realitate... Dacă vrem să redescoperim semnificația Liturghiei, trebuie să ne întoarcem la textul real al Euharistiei și la practica adevărată. Noi vom vedea în Liturghie o împlinire a Bisericii ca Cină a Domnului în Împărăție. Celebrarea Euharistiei nu este ceva săvârșit de cler în beneficiul laicilor care «asistă». Dimpotrivă, ea este o ascensiune a Bisericii către locul de care aparține în *statu patriae*. Ea este, de asemenea, întoarcerea Bisericii către lume pentru a predica cu putere Împărăția lui Dumnezeu în felul în care a predicat Insuși Hristos». «Liturgy and Eschatology», în Thomas Fisch, ed. *Liturgy and Tradition — Theological Reflections of Alexander Schmemmann*, Crestwood, NY, 1990, pp. 96—97.

mai multe interpretări, din care nici una nu pare să fie convingătoare pentru închinătorul modern<sup>7</sup>.

Mai important este că cunoașterea istorică insuficientă și interpretările simbolice inadecvate pot da formulări teologice greșite sau incomplete. Un exemplu tipic este argumentația greșită a marelui liturgist medieval, Sfântul Simeon al Tesalonicului. Explicând motivul pentru împărtășirea laicilor cu o linguriță, și probabil necunoscând evoluțiile istorice care au dus la această practică, el introduce neintenționat, cel puțin după cum înțeleg eu, o diviziune neîntemeiată între cler și laicat. El comentează după cum urmează: «Fiecare ia parte la taine după propriul său rang. Arhiereul dă (împărtășania) aceluia care se apropie, prin intermediul unei lingurițe (ἀβύς). Aceasta este în conformitate cu viziunea lui Isaia, pentru că, așa cum s-a spus, nu e de folos ca toți să fie părtași direct la teribilele (taine) dumnezeiești; și că în fața celor divine, trebuie să fie discreți și circumspecți... Restul (cei care se împărtășesc) în afara (altarului) nu primesc pâinea sfântă în mâini, pentru că sunt mai mici în rang și constituie ultima porțiune a comunității, deși pot să fie superiori în virtute»<sup>8</sup>. Astfel, vedem cum o înțelegere greșită a acțiunii liturgice poate da o teologie greșită și viceversa.

Analiza critică a sensului cultului implică inevitabil o cercetare evlavioasă a textelor liturgice moștenite (rugăciuni, imne, pericope etc.). Acest corpus, care formează conținutul esențial al calendarului liturgic și al sistemului sacramental, împreună cu alte elemente liturgice (muzică, aranjament spațial, atitudini, gesturi, acțiuni, vase sfinte, veșminte, ritualuri etc.) dă comunității de credință caracteristicile ei cele mai distinctive și joacă un rol central în menținerea identității Bisericii. Prin liturgia ei comunitatea de credință stă în fața lui Dumnezeu într-un mod particular, care definește atât identitatea sa, cât și sarcinile și misiunea sa față de lume.

7. Obiceiul bîdicării și legănării aerului deasupra elementelor euharistice în timpul rostirii Crezului a apărut pentru prima dată în sec. XV. Practica tinerii lui deasupra episcopului care prezidează slujba la Liturgia cu arhiereu a apărut mai târziu, în jurul sec. XVII. Obiceiul are o poveste lungă. După Robert Taft, se pare că a apărut în sec. VI în Siria. Vezi lucrarea sa, *The Great Entrance*, Rome, 1978, pp. 418—423. Inițial, practica poate că a servit unei funcții asemănătoare celei a ripidelor care erau legănate deasupra darurilor euharistice pentru a ține departe insectele. Această acțiune a căpătat imediat interpretări simbolice. Se spune că Teodor de Mopsuestia ar fi descris legănarea ripidelor la înmormântare ca «fiind ceva tipic la înmormântarea unei persoane importante, intenția fiind ca nimic să nu se așeze pe trup; acțiunea diaconilor arată, așadar, măreția acestui trup special». Citat în Enrico Mazza, *Mystagogy — A Theology of Liturgy in the Patristic Age*. New York, 1989, p. 62. Sever al Antiohiei († 538) leagă legănarea aerului de către diaconi de fața de masă coborâtă în fața Sf. Apostol Petru (Fapte 11, 5—10): «Din acest motiv, pâza care este așezată peste ceea ce este pus înainte arată, prin legănare, darul perfect și bogat al Duhului Sfânt care i-a arătat lui Petru în viziune că include toate neamurile și Care coboară din cer peste cele ce sunt puse înainte și le sfințește». Citat în R. Taft, *The Great Entrance*, p. 419. Astăzi cea mai citată interpretare simbolică a legănării aerului este legată de învierea lui Hristos. Se spune că aerul reprezintă lespede care a închis mormântul și care a fost dată la o parte la Înviere. Aceste interpretări nu sunt legate de textul Dumnezeieștii Liturghii și nu pot fi înțelese de către cei de azi.

8. Sf. Simeon al Tesalonicului, Περὶ τῆς ἱερᾶς λειτουργίας, 99, p. 155, 300—301.

Scopul unui text liturgic este în principiu dublu. Pe de o parte, el permite credincioșilor să simtă prezența mântuitoare a lui Dumnezeu. Pe de altă parte, dă expresie cuvântului lor de adorație, de laudă, de mulțumire și de cerere. Textele liturgice îmbracă credința Bisericii în limbaj doxologic, poetic și retoric. Ele prezintă și interpretează adevărurile centrale de credință, într-o anumită solemnitate și celebrare. În același timp, ele reamintesc promisiunea mântuirii, nasc răspunsuri de devotament ale minții și inimii și asigură direcția pentru edificarea continuă în viața de credință.

Deoarece formulările liturgice exprimă înțelepciunea și credința Bisericii, suntem obligați să le respectăm. Și, de asemenea, să ne hrănim din bogatele lor comori spirituale, doctrinare și de devoțiune. În același timp, trebuie să reuinoaștem că limbajul, stilul, referințele, simbolismele, imagistica lor provin din altă eră și dintr-un mediu cultural diferit. De aceea, avem obligația să le analizăm cu evlavie, pentru a le testa privind capacitatea lor de a angaja conștient și inteligent generațiile prezente de credincioși în taina și iconomia mântuirii. Ca biserică, suntem obligați, de asemenea, să ne rugăm și să încurajăm apariția unor noi formulări liturgice.

Critica textelor liturgice tradiționale este o responsabilitate enormă și o sarcină dificilă. Trebuie să ne așteptăm să întâlnim ezitare și chiar rezistență. Totuși, o căutare nestânjenită a sensului, care este esențială pentru o înnoire liturgică autentică, cere o investigație analitică a textelor, comparabilă cu aceea dusă de societățile biblice.

Când facem analiza critică a textului, suntem obligați să punem câteva întrebări, printre care sunt următoarele: Este imaginea credinței cuprinsă într-un anumit text, este ea transmisă pe deplin și în mod corect? Vine ea în întâmpinarea experiențelor, concepțiilor, sensibilităților și nevoilor lumii moderne? Cum ne putem menține pe linia corectă în mijlocul avalanșei de date biblice, patristice și liturgice? După ce găsim ceea ce căutăm, ar putea sau ar trebui textul să fie rafinat, reconceptuat sau eliminat? Cine ar fi responsabil pentru asemenea proceduri și decizii?

Câteva din textele noastre liturgice par să aibă unele deficiențe. Permiteți-mi să ilustrez această idee referindu-mă la rugăciunile pentru mamă în ritualurile zilelor întâi și a 40-a după naștere.

În multe locuri sunt azi folosite rar rituri prebaptismale pentru copii, folosindu-se doar ritualul zilei a 40-a. Unii chiar pun sub semnul întrebării necesitatea lor. Păr. Alexander Schmemmann, comentând acest subiect, mustră pe aceia care susțin că riturile exprimă o viziune învechită asupra lumii și credințe primitive care sunt jignitoare pentru femei. El scrie: «Nu numai că greșește, ci, mai presus de toate, trebuie să fie mic și neînsemnat cineva, ca să găsească o jignire în aceste rugăciuni, atât de pline de dragoste dumnezeiască și de grijă pentru om, atât de pline de respect pentru persoana umană, singurul respect autentic, pentru că este cu adevărat dumnezeiesc. Și decât să urmărim orbește «această lume» cu împotrivirile ei ieftine în numele «drepturilor»

ei, «demnității» ei goale de sens și «fericirii» ei inutile, ar trebui să reconstituim și să ne însușim din nou viziunea Bisericii asupra vieții»<sup>9</sup>.

Cu toate aceste afirmații, explicațiile lungi ale Păr. Schmemmann par să arate că rugăciunile pentru mamă sunt de fapt ambigue, ducând la o viziune unilaterală, îngustă a naturii feminine și a sexualității umane în ceea ce privește conceperea și nașterea copiilor.

Sunt de acord cu Păr. Schmemmann că aceste ritualuri sunt bune și de valoare pastorală. Totuși, în forma lor prezentă ele par să sugereze că menstruația, sarcina și nașterea sunt ocazii pentru proscrieri sacramentale și purificare rituală. Asemenea percepții, cred eu, sunt nefundamentate doctrinar și moral. Natura femeiască nu poate fi definită doar în termeni trușești. Aceste servicii sunt deseori greșit înțelese și tind să perpetueze idei și atitudini care sunt neconforme cu Evanghelia și concepțiile erei moderne<sup>10</sup>. Acestea, nu numai că trebuie explicate corect, ci rugăciunile lor ar trebui reconceptuate, pentru a exprima mai deplin credința Bisericii și pentru a șterge orice interpretări greșite.

Nevoia pentru o revizuire critică a textelor liturgice a fost deja recunoscută de Biserică. În 1932 Patriarhia Ecumenică a stabilit o comisie de ierarhi și specialiști, care să îndeplinească această sarcină. Totuși, circumstanțele istorice au împiedicat comisia să-și îndeplinească misiunea<sup>11</sup>. Probabil că a sosit timpul să reluăm sarcina, să ne sprijinim pe vechile realizări și să reluăm procesul.

#### **b) Studiul și analiza critică a activității și datelor rituale.**

Trebuie să fim recunoscători numeroaselor generații de teologi și liturgiști ai Bisericii noastre, care au contribuit semnificativ la studiul liturghiei prin investigația lor de o largă arie de subiecte și preocupări liturgice. De asemenea, trebuie să amintim cu recunoștință munca multor cercetători liturgiști romano-catolici și protestanți, care au contribuit la cunoașterea și aprecierea de către noi a tradiției liturgice a Bisericii Orientale.

Noul spirit de cooperare dintre Bisericile Ortodoxe dă naștere unor noi speranțe și așteptări pentru înnoire și reformă liturgică. Imperati-vele pastorale ale trecutului pot fi mai ușor depășite acum, când Biserica caută să răspundă în mod efectiv nevoilor complexe, provocărilor și posibilităților noii ordini din lume.

Datele de suprafață din analiza critică a activității noastre rituale ne constrâng să ne gândim mai serios la aceste subiecte, să propunem opțiuni și să sugerăm soluții și să luăm deciziile necesare care să ne ajute să susținem viabilitatea și dinamismul practicii noastre liturgice.

9. Alexander Schmemmann, *Of Water and the Spirit (Din apă și din Duh)*, Cretwood, NY, 1974, p. 138.

10. Vezi un punct de vedere scurt și echilibrat asupra acestui subiect în *Women and Man in the Church*, Syosset, NY, 1900.

11. Activitățile acestui comitet l-au determinat pe secretarul acestuia, cunoscutul teolog Panayiotos Trembelas, să pornească la lucru într-un proiect de cercetare care a avut ca rezultat publicarea a trei volume, fiecare o ediție critică a slujbelor divine. Primul se ocupă de Sfânta Liturghie a Sfântului Ioan Gură de Aur, cea a Sfântului Vasile cel Mare și de Liturghia Darurilor mai înainte sfințite. Al doilea se ocupă de Taina căsătoriei, a Mirungerii, a Preoției și a Botezului; a treia se ocupă de slujbele de sfințire a apei, de sfințire a bisericilor și de slujba Ceasurilor și a Vecerniei.

Aceste subiecte și preocupări se întind de la corecturi gramaticale până la reforme majore în practica liturgică<sup>12</sup>. Printre multele probleme canonice și liturgice dificile și supărătoare cu care se confruntă Biserica azi este problema celor două calendare și cea a datei Paștilor<sup>13</sup>. Primul pas în depășirea anumitor ambiguități ce înconjoară data Paștilor este adoptarea Noului Calendar de către toate Bisericile Ortodoxe canonice. În cadrul acestui proces am corecta, de asemenea, neconcordanțele care s-au răsfrânt asupra tipicului și calendarului religios.

12. (1) Permiteți-mi să citez câteva exemple din textul consacrat al Sfintei Liturghii care necesită modificări gramaticale și de scriere. În conformitate cu manuscrisul tradițional și cu edițiile tipărite mai vechi ale Liturghierului și Arhi-eraticonului, pronumele personal al ecteniei de cerere de la Vohodul Mare: «παντως ὁμων μνησθειν Κυριος ο θεος» este la persoana a II-a plural («Să vă pomenească Domnul Dumnezeu întru împărăția Sa»). În multe dintre edițiile recente pronumele a fost schimbat la persoana I plural. Răspunsul la rugăciunea de la începutul prologului anafonalei se va citi: «Ελεος, ειρηνη, θυσια αινεσεως». Oricum, versiunea veche este: «Mila, pacea, jertfa laudei». Versiunea de acum este incomodă, incoerentă și dificil de apărut. La ridicarea Darurilor noi intonăm: «Ale Tale, dintru ale Tale, Ție Ți-aducem de toate și pentru toate». Inițial, fraza, nu a conținut forma verbală («προσφερομεν — aducem») ci doar participiul («προσφεροντες — adus Ție»). Forma originală este preferabilă deoarece conferă claritate celor rostite înainte și celor ce urmează să fie rostite. În plus, unii cred că cuvintele în originalul grec nu sunt suficiente de clare, pentru a garanta traducerea engleză definitivă, fără o altă cercetare.

(2) Permiteți-mi să citez două exemple care subliniază necesitatea revizuirii textelor. Rugăciunea de sfințire a apei în ritualul Botezului este un exemplu clasic de rugăciune doxologică retorică. Aceasta se bazează pe o viziune străveche conform căreia universul este aranjat pe trei rânduri. În plus, rugăciunea conține imagini arhaice care nu sunt înțelese de mintea modernă. («Tu din patru stihii ai așezat făptura, cu patru vremi ai încununat curgerea anului... Tu, trimițând din cer Duhul Tău cel Sfânt, ai sfințit curgerile Iordanului și capetele balaurilor care se incuibaseră acolo le-ai zdrobit... Să fugă de la ea pizzașii zidirii tale...»). Această rugăciune frumoasă, și altele ca ea, au nevoie de reformulare. Rugăciunea de plecare a capetelor înainte de Sfânta Împărtășanie la Liturghia Sf. Ioan Gură de Aur prezintă o problemă de alt gen. Cercetarea liturgică a arătat clar că această rugăciune nu este cea din textul original și că ea nu se potrivește semnificației și actului de față. Ea trebuie înlocuită cu o rugăciune mai potrivită.

(3) Printre multele exemple de modificări liturgice majore pe care le-ar putea cineva enumera, restaurarea ordinii potrivite a slujbelor divine ale Săptămânii Mari în general și a Privegherii de Paști, în particular, este de importanță covârșitoare. Oricât de dificilă ar fi această sarcină, Biserica este obligată să grăbească problema printr-un studiu atent și sfaturi pastorale prudente. St. Simeon al Tesalonicului († 1429) notează într-unul din tratatele sale că odată ce Biserica a clarificat și determinat practica liturgică corectă, ea este obligată să schimbe chiar acele lucruri care au intrat în practică prin încălcare.

13. Până în anul 1924, toate Bisericile Ortodoxe au folosit calendarul iulian (vechi) care, în prezent, este în urmă cu treisprezece zile față de calendarul gregorian (nou). Noul calendar a fost introdus în 1582, de papa Grigorie al XII-lea. El a înlocuit calendarul iulian, introdus în anul 46 î.Hr. de împăratul Iuliu Cezar. Până la sfârșitul sec. XVIII noul calendar a fost adoptat de către întreg creștinismul apusean. Ciudat, nevoia unei reforme a calendarului a fost mai întâi recunoscută și propusă în Răsărit în sec. XIV. Oricum, nici o schimbare nu s-a făcut în Bisericile Ortodoxe până în anul 1924, când Patriarhia Ecumenică a adoptat în mod formal calendarul gregorian. Puțin după aceasta, a fost adoptat de Bisericile din Alexandria, Antiohia, Grecia, România, Cipru și Polonia. Biserica Bulgariei l-a adoptat în anul 1968. Bisericile din Ierusalim, Rusia și Serbia și mănăstirile Muntei Athos continuă să folosească calendarul vechi (iulian). Oricum, pentru a păstra sărbătorirea comună a Paștelui de către toate Bisericile Ortodoxe, ciclul pascal al calendarului iulian a fost suprapus peste cel gregorian. Pentru a transla această

Biserica Ortodoxă trebuie să rezolve problema celor două calendare o dată pentru totdeauna printr-un efort pastoral puternic și susținut pentru a informa credincioșii. Nu există nici un motiv legitim pentru a mai continua această diviziune. Trebuie să începem, de asemenea, să arătăm necesitatea reformelor și îndreptărilor în cuvântările pastorale, în conformitate cu spiritul formulei directe și simple de la Niceea<sup>14</sup>.

### c) **Incurajarea participării active a oamenilor la cult.**

Nevoia pentru cult este innăscută. Ființele omenești, conștient sau inconștient, tânjesc după închinarea autentică. De aceea, fiecare parohie este datoare să provoace experiențe liturgice potrivite, pentru a da ocazia implicării interioare și exterioare a oamenilor.

Formele de închinare — gesturi și sunete — operează cel mai bine când se adresează minții și inimii oamenilor și îi angajează activ în acțiunea liturgică. Închinarea devine mai eficientă când este efectuată cu credință și se caracterizează prin simplitate, frumusețe, claritate, solemnitate și demnitate. Suntem obligați, de aceea, să dăm o atenție specială elementelor fundamentale (spațiu, acțiune, cuvântare și cântare) care constituie experiența liturgică.

Mulți factori contribuie la crearea unui mediu liturgic sănătos și a unei experiențe pline de semnificație.

O slujbă bine săvârșită de preot și o predică coerentă și convingătoare sunt factori principali. Citirea pericopelor scripturistice și a altor texte liturgice cu grijă și convingere este un alt factor. Săvârșirea cu atenție și demnitate a actelor liturgice este de asemenea importantă. Atenția evlavioasă a comunității și capacitatea ei de a răspunde pe măsură prin cântare este un alt factor. Calitatea cântării liturgice este de o importanță fundamentală.

Oamenilor le place să cânte. Cântecul ne umple viețile<sup>15</sup>. Ele trezesc amintiri, dau consistență predicii și provoacă la acțiune. Deoarece cântarea ocupă un loc atât de central în tradiția liturgică a Bisericii Ortodoxe, suntem obligați să dăm atenție specială calității muzicii și cântării liturgice. De aceea, avem obligația atât să cultivăm cântarea, cât și să asigurăm serviciile unor cântăreți și dirijori calificați și competenți. Este foarte important să recunoaștem nevoia și să găsim modalitățile de a cultiva muzica, dând oamenilor dirijorul competent<sup>16</sup>.

Adevăratul cult este un act care implică întregul Trup al lui Hristos. Cultul este o λειτουργία, o lucrare a întregului popor al lui Dumnezeu, cler și laic laolaltă. Întreaga Biserică celebrează serviciile și tainele dumnezeiești. Nimeni nu este un simplu spectator. Reînvierea rolurilor

ajustare în limitele calendarului nou, perioada de cinci săptămâni în care poate să cadă ziua Paștelui a devenit 4 aprilie — 8 mai, corespunzând datelor din cel iulian 22 martie — 25 aprilie care sunt cu treisprezece zile mai în urmă. Astfel toți ortodocșii sărbătoresc Paștile în aceeași Duminică, deși în mod tehnic nu este aceeași dată.

14. Pentru o discuție asupra datei Paștelui și Pascalia, vezi Συνοδικόν, IV, (Chambesy, 1980). Vezi, de asemenea, A. Calivas, «The Date of Pascha. The Need to Continue the Debate» în *The Greek Orthodox Theological Review*, 35 (1990), pp. 333—343.

15. Gilbert Ostdiek, *Catechesis for Liturgy*, Washington DC, 1986, pp. 167—179.

16. *Ibid.* p. 178.

și redefinirea funcțiilor instituțiilor vechi și folositoare (precum diaconia bărbaților și a femeilor și așa-numitele ordine minore) ne vor ajuta să apreciem mai bine aspectul comunitar al cultului public și să devenim conștienți de darurile și talentele variate ale membrilor comunității de credință.

Serviciile unei zile liturgice, așa cum le știm și le practicăm azi, reflectă uzanțe și tradiții monastice. Este evident că regimul monastic nu poate fi aplicat în parohie. Din această cauză, mulți oameni sunt incurcați de numeroasele abrevieri și omisiuni care au loc arbitrar. În multe părți tradiția rugăciunii zilnice, atât particulară, cât și publice, dispare încet. Mai mult, bogatul material inmografic care alcătuiește cea mai mare parte a slujbei zilnice, este inaccesibil pentru foarte mulți credincioși datorită lipsei de traduceri adecvate, ca în cazul țărilor anglofone<sup>17</sup>.

Ne revine, de aceea, sarcina să înțelegem seriozitatea și complexitatea acestor probleme care au mare impact asupra practicii și evlaviei noastre liturgice.

Un alt subiect de mare importanță îl reprezintă pericopele evanghelice. Orice lucrare serioasă în reforma liturgică trebuie să aibă în vedere pericopele scripturistice. Paul Meyendorff spune, pe bună dreptate, că «credincioșilor trebuie să li se asigure accesul la Scriptură. Biblia trebuie citită în biserică și trebuie predicată... Pentru a înțelege Scripturile, trebuie să avem în vedere sensul pe care îl dă Biserica, și acest lucru poate fi îndeplinit numai într-un context eclesial, liturgic... Pentru a face Biblia să trăiască din nou în liturghia noastră trebuie să începem prin a mări numărul pericopelor scripturistice și să dăm atenție reintroducerii lecturilor din Vechiul Testament la liturghie»<sup>18</sup>. Pentru a începe procesul de reformă, trebuie mai întâi să descoperim și să înțelegem principiile de organizare după care au fost selectate pericopele scripturistice; și după aceea este necesar să formulăm principiile de organizare după care va fi stabilită o nouă colecție de pericope.

**Concluzie.** Formele, structurile și modelele liturgice, ca și vechile obiceiuri și articolele de îmbrăcăminte încetățenite, nu sunt ușor de înlocuit sau abandonat. Ele ne marchează ființa și devin parte din experiențele noastre de viață. De aceea, sunt conștient că doar vorbind despre schimbări și inovații liturgice este suficient ca să provocăm sentimente de neconfort unor oameni.

Totuși, tradiția liturgică pe care noi o onorăm, respectăm și iubim atât, nu a fost fixată niciodată. Structurile, modelele și formele cultului nostru au evoluat gradat în timpul secolelor. Unele schimbări au fost chiar plănuite și legiferate<sup>19</sup>. Unele structuri și forme liturgice aparțin chiar esenței liturghiei, în timp ce altele sunt instrumentale și func-

17. Vezi John Meyendorff, «The Liturgical Path of Orthodoxy in America», *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 40, 1 și 2 (1996), pp. 43—64.

18. *Ibid.*, p. 62.

19. *The Typikon of the Great Church of Christ*, publicată în 1888, este un caz. Autorizat de Patriarhia Ecumenică, acesta a fost pregătit de George Volakis care a lucrat împreună cu două comitete patriarhale succesive. Ca și predecesorul lui (de asemenea, aprobat de către Patriarhie), *The Ecclesiastical Typikon According to the Style of the Great Church of Christ*, realizat de către protopsaltul Constantin și publicat în 1838, acesta a încercat să adapteze slujbele din canonul monahal

ționale. O parte din funcția cercetării liturgice este să ne ajute să distingem între cele două, deoarece adevărata închinare este dinamică, structurile și formele instrumentale sunt totdeauna supuse acomodării și schimbării.

Din păcate, totuși, distincțiile dintre formele esențiale și funcționale nu sunt totdeauna clare tuturor. Suntem cu toții conștienți cu durere de cele două mari schisme suferite de Biserica Ortodoxă în ultimele secole datorită reformelor liturgice, implicând în special structuri și forme funcționale, vechii Credincioși din Rusia și vechii Calendariști din Grecia<sup>20</sup>.

O Biserică vie spiritual este obligată să se adâncească în problemele complexe de înnoire și reformă liturgică și să angajeze procesul în mod activ și sistematic. Căutarea sensurilor interne ale cultului, analiza critică a tradiției moștenite, căutarea de noi forme și de noi abordări ale implicării liturgice nu sunt sarcini lipsite de respect față de tradiție. Sunt mai degrabă semne ale unei comunități implicate în credință și în întruparea tradiției vii a Bisericii în împrejurările și realitățile lumii prezente.

Cultul se mișcă în două direcții: vertical și orizontal. El unește pe membrii comunității de credință cu Dumnezeu (vertical) și pe unul cu altul și cu lumea (orizontal). Întărind dimensiunea orizontală a cultului avansăm pe cea verticală. Pe măsură ce experiența dimensiunii verticale se adâncește, sensibilitatea comunității crește și credința se adâncește. Apoi, rugăciunea devine contagioasă. Ascultarea poruncilor lui Dumnezeu și lupta pentru sfințenie devine conștientă în activitățile zilnice. Responsabilitatea personală și comunitară pentru efectuarea dreptății se intensifică.

Prin rememorarea conștientă, plină de credință, a apartenenței la Hristos, adunarea liturgică trece dincolo de convenționalismele religioase. Explorează adâncimile iubirii divine și devine capabilă să umple viața obișnuită cu puterea transformatoare și sfințitoare a dreptății lui Dumnezeu. Deoarece liturghia contribuie la actualizarea vieții de credință, misiunea înnoirii ei constante este responsabilitatea fundamentală a Bisericii. După spusele unui cleric, «dacă ne străduim să facem cultul atât de atractiv pe cât este de respectuos, atât de plin de bucurie pe cât este de plin de devotament, atât de relevant pe cât de ancorat în Scriptură și Tradiție, aceasta îi va folosi lui Dumnezeu ca să-i atragă pe mulți la El».

(Traducere ANIȘOARA CAROL)

la parohie și să încorporeze alte schimbări pentru a ieși în întâmpinarea nevoilor care apar în Biserică.

20. Pentru a avea un studiu detaliat asupra reformei liturgice, care a avut loc în Rusia sub patriarhul Nikon (1652—1658) și care a determinat schisma credincioșilor vechi (1667), vezi P. Meyendorff, *Russia, Ritual and Reform*, Crestwood, NY, 1991. În anul 1924, urmând conducerii Patriarhiei Ecumenice, Biserica Greciei a adoptat calendarul nou (gregorian). Un număr de episcopi au refuzat să accepte decizia, pretinzând că calendarul poate fi schimbat doar printr-o decizie a întregii Biserici. Cei ce au respins calendarul cel nou au format comunități schismatice și continuă să existe în multe zone din Grecia cu episcopii lor (în parohii și comunități monahale). Unele dintre aceste grupuri calendariste grecești au plecat pe continentul american. Vezi, Arhiepiscopul Hrisostom, 'Η διόρθωσις τοῦ Ἰουλιανῶ.



# PERSPECTIVA EUHARISTICĂ A MISIUNII BISERICII PREZENT ȘI VIITOR

PETROS VASSILIADIS  
Profesor la Universitatea din Tesalonic

## I.

Desigur, invitația de a mă adresa acestei întruniri teologice inter-ortodoxe asupra unui subiect foarte semnificativ și, în același timp, foarte provocator: «Misiunea Bisericii. Prezent și viitor» constituie o mare cinste și un privilegiu pentru mine. Subiectul este semnificativ, deoarece se concentrează asupra celui mai important (și într-un fel încă neglijat) aspect al vieții Bisericii: misiunea ei. În același timp este și provocator, deoarece — în mod contrar practicii recente — accentul nu este pus pe trecut, pe tradiția neprețuită, ci pe viitor.

Cu toate acestea, această dezvoltare nouă și foarte promițătoare în dezbaterile instituțiilor academice ortodoxe, prima din istoria modernă care se desfășoară în afara limitelor Ortodoxiei grecești, nu poate să nu ia în considerație unele dintre realizările precedente din seria Conferințelor școlilor de teologie ortodoxă. Astfel, nu trebuie ignorat că: (a) primul Congres, desfășurat la Atena în anul 1936, a fost marcat de chemarea istorică pentru o *întoarcere la Sfinții Părinți*<sup>1</sup>, ce nu însemna chemarea la o întoarcere spre trecut, ci o reacție de eliberare față de înclinația scolastică a încercărilor teologice precedente; (b) în comunicatul final al celui de al doilea Congres, desfășurat de asemenea la Atena în anul 1972, se scria: «importanța... *comuniunii*, nevoia de a ne înțelege unii pe alții... interesul adânc pentru *eclesiologie*, în mod special pentru cercetarea și activitatea *ecumenică* sunt evidente pentru toți membrii»<sup>2</sup>; și, în sfârșit, (c) în timpul celui de al treilea Congres, desfășurat la Boston la Școala de teologie ortodoxă greacă, Holy Cross, în 1987, în cuvântul de deschidere s-a exprimat deschis un punct de vedere foarte curajos, dar fără îndoială practic, când s-a afirmat cu amărăciune că teologia noastră modernă nu a reușit să «deschidă nici un *dialog* real cu *gândirea teologică contemporană* și cu ideologiile lumii la nivelul vocabularului comun acceptat»<sup>3</sup>.

Dacă cineva face sumarul dezvoltărilor majore ale celor trei conferințe precedente, acesta îl constituie interesul față de misiune, cum să adaptăm moștenirea primită la realitatea prezentă, centrul constituindu-l *eclesiologia* și consecințele ei, de exemplu, noua realitate ecumenică. Desigur, acest Congres găsește Biserica noastră — și teologia

1. G. Florovsky, «Patristic and Modern Theology» în A. Alivizatos (ed.), *Procès-Verbaux du Premier Congrès de Théologie Orthodoxe à Athènes, 1939*, pp. 238—242.

2. S. Agouridis (ed.), *Procès-Verbaux du Deuxieme Congrès de Théologie Orthodoxe, 1978*, p. 574.

3. S. Agouridis, *GOTR 83 (1993)*, pp. 30 sq.

noastră ca și conștiință profetică a Bisericii — în pragul unei situații noi, fără precedent și foarte provocatoare, în mijlocul unei lumi care se mișcă rapid, o lume care este marcată de divizări, de inegalitate socială în creștere, de o criză ecologică serioasă și, mai presus de toate, de o fragmentare persistent de scandaloasă între creștinii care mărturisesc și cred în Una, Sfântă, Sobornicească și Apostolească Biserică, trupul *unic* al lui Hristos, singura noastră nădejde (I Tim. 1, 1), comuniunea Duhului Sfânt, Care alcătuiește întreaga instituție a Bisericii și i-a chemat pe toți la unitate<sup>4</sup>; cu alte cuvinte, o lume care are nevoie disperată de mărturia (*martyria*) noastră ortodoxă autentică.

## II

D. J. Bosch, în cartea sa, *Transforming Mission. Paradigm Shifts in Theology of Mission*, încheie capitolul privind paradigma misiunii Bisericii Ortodoxe Răsăritene cu declarația următoare :

«Biserica s-a adaptat ordinii lumii existente, rezultatul fiind interpenetrarea dintre societate și Biserică. Rolul religiei — al oricărei religii — în societate este atât acela de factor de stabilizare cât și de emancipare ; ea este în același timp mistică și mesianică. În tradiția răsăriteană s-a manifestat tendința ca Biserica să exprime mai degrabă prima componentă decât pe cea de a doua a celor două perechi. Accentul a fost pus pe conservare și restaurare decât pe îmbarcarea într-o călătorie în necunoscut. Cuvintele-cheie au fost «tradiție», «Ortodoxie» și «Sfintii Părinți» (Kung) și Biserica a devenit fortăreața dreptei doctrine. Bisericile Ortodoxe au tins «să fie înrădăcinate», să devină excesiv de naționaliste și fără nici o preocupare pentru cei din afară (Anastasios Yanoulatos).

În mod particular, categoriile de gândire platonice aproape că au distrus eshatologia creștină primară (Becker). Biserica s-a stabilit în lume ca o instituție de mântuire, în exclusivitate aproape, a unei alte lumi»<sup>5</sup>.

Această evaluare a Bisericii Ortodoxe a fost reîntărită de primii ortodocși, cei mai mulți imigranți din Rusia pre-revoluționară, care au venit în contact cu Apusul după o îndelungă perioadă de separare și, în încercarea de a-și păstra propria identitate într-o lume aproape alienată și de a o prezenta fratilor lor creștini din Apus, au subliniat aspectul mistic al teologiei ortodoxe. Acesta este cazul lui Vladimir Lossky care, în lucrarea sa monumentală cu titlul *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, aproape că a determinat caracterul concepției ortodoxe asupra misiunii pe scena ecumenică<sup>6</sup>. Astăzi, această prezentare unilaterală (adică, mistică) este analizată din mai multe unghiuri, ultima fiind cea a p.ă. Ion Bria care se bucură de existența în teologia orto-

4. Din imnele Cincizecimii.

5. D. J. Bosch. *Transforming Mission. Paradigm Shifts in Theology of Mission*, 1991.

6. V. Lossky. *The Mystical Theology of the Eastern Church* (versiunea română, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, 1993), 1957.

doxă a unei varietăți de tendințe, uneori contradictorii<sup>7</sup>. Cu privire la concepția ortodoxă asupra misiunii, păr. Bria însuși a subliniat dimensiunea trinitară a misiunii :

«Teologia trinitară punctează faptul că Dumnezeu în Sine este o viață de comuniune și că scopul implicării lui Dumnezeu în istorie este aducerea umanității, și a creației în general, în comuniune cu viața dumnezeiască. Implicațiile acestei afirmații pentru înțelegerea misiunii sunt foarte importante : scopul misiunii nu este în primul rând propagarea sau transmiterea convingerilor intelectuale, a doctrinelor, comandamentelor morale etc., ci transmiterea vieții de comuniune care există în Dumnezeu»<sup>8</sup>.

Această perspectivă trinitară pare să prevaleze printre aproape toți ortodocșii în timpurile din urmă<sup>9</sup>. Una dintre cele mai serioase contribuții ale teologiei ortodoxe moderne a fost reintroducerea în gândirea teologică curentă a importanței teologiei dogmei trinitare a Bisericii nedespărțite pentru toate aspectele. De aceea, sugestia Comitetului pregătit ca principalele documente să aibă ca punct de pornire teologia trinitară este absolut legitimă. Fără a submina această sugestie, și în ciuda faptului că perspectiva trinitară este larg recunoscută și din ce în ce mai aplicată, chiar și de neortodocși<sup>10</sup> în abordarea problemelor teologice curente, m-am decis să abordez subiectul principal al conferinței din perspectivă euharistică. Am ajuns la această hotărâre nu atât pentru a evita o perspectivă strict contextuală<sup>11</sup>. Din motive pur metodologice nu consider aceasta ca fiind numai potrivit pentru noi, ortodocșii, ci de asemenea și mai logic.

7. I. Bria, *The Sense of Ecumenical Tradition. The Ecumenical Witness and Vision of the Orthodox*, 1991, p. 2.

8. I. Bria (ed.), *Go Forth in Peace*, 1986, p. 3.

9. Cf. de exemplu, aplicarea teologiei trinitare la structura Bisericii. Prin natura ei, Biserica nu poate reflecta imaginea lumească a organizațiilor seculare care se bazează pe putere și dominare, ci se bazează pe dragoste și comuniune. Dacă se merge mai departe cu această perspectivă trinitară și se ia în considerație distincția dintre ipostasuri (persoane) în Sfânta Treime, se poate ajunge la concluzia că Biserica este o Biserică a lui «Dumnezeu» (Tatăl) înainte de a deveni Biserică lui «Hristos» și a unui loc anume. În Liturghia ortodoxă, toate rugăciunile euharistice potrivite sunt adresate lui Dumnezeu. Această teologie relevă, de asemenea, implicații asupra unui număr de probleme care decurg din semnificația adâncă a episcopatului (Episcopul — imagine a lui «Hristos») în dialectica dintre Hristos și Biserică, divin și uman, unitatea bărbaților cu femeile, etc.

10. Ultima carte a lui K. Raiser, *Ecumenism in Transition. A Paradigm Shift in the Ecumenical Movement*, 1991 (tradusă din originalul german, *Okumene im Übergang*, cu modificări, 1989, și tradusă și în greacă acum) este un exemplu perfect de argumentare bine documentată a necesității (și, din punctul nostru de vedere, a folosirii corecte a teologiei trinitare în cercetarea modernă).

11. O încercare serioasă de a aborda problema teologiei contextuale a fost făcută de facultatea mea (Departamentul de teologie al Universității Aristotel din Tesalonic, Grecia) care, în colaborare cu Institutul Ecumenic de la Bossey, a organizat la Tesalonic (2—3 octombrie 1993) un simpozion teologic cu tema «Teologie clasică și contextuală. Sarcina teologiei ortodoxe în mișcarea ecumenică de după Canberra». Materialele prezentate, traduse în limba greacă, au fost publicate în *Kath'Odou* 4 (1993), pp. 3sq. Materialul prezentat de mine a mai apărut, în formă prescurtată, și în *Ökumenische Rundschau* 41 (1993), pp. 452—460; pentru forma originală (Ὁρθοδοξία καὶ θεολογία τῆς συνάφειας), vezi de asemenea lucrarea mea *Lex Orandi. Studies of Liturgical Theology*, 1994, pp. 139—156.

Cred că este timpul să ne distanțăm cât de mult posibil de sindromul științific modern al priorității textelor asupra experienței, al teologiei asupra eclesiologiei. Există mulți specialiști care se agață de dogma care poate fi rezumată astfel: ceea ce formează miezul credinței noastre creștine, al Tradiției ortodoxe, dacă vreți, nu poate fi extras decât din părerile teologice exprimate, dintr-un *depositum fidei*, fie că este Scriptura sau scrierile Sfinților Părinți, canoanele și anumite decizii ale Sinoadelor, foarte rar există o referință la evenimentul comuniunii euharistice care este responsabil și care a produs aceste părerii. Această dogmă a fost impusă de hegemonia post-iluministă și post-reformistă asupra viziunii tuturor specialiștilor în teologie (și nu doar în domeniul cercetării biblice sau apusene și nici doar în teologia protestantă).

Am convingerea fermă că, dintre cele trei caracteristici principale ale teologiei ortodoxe, adică dimensiunea euharistică, trinitară și isihastă, numai prima poate purta o semnificație universală și ecumenică. Deși importanta dimensiune și trăsătură enumerată la sfârșit (tradiția noastră isihastă)<sup>12</sup> marchează o dezvoltare decisivă în teologia și spiritualitatea creștină răsăriteană, după schisma dintre Apus și Răsărit, o dezvoltare care a determinat, împreună cu alți factori, misiunea Bisericii în istoria recentă, și deși dimensiunea trinitară constituie expresia supremă a teologiei creștine, produsă vreodată de gândirea umană în încercarea ei de a căuta taina lui Dumnezeu, după întâlnirea dinamică dintre creștinism și cultura greacă<sup>13</sup>, cu toate acestea, numai datorită experienței euharistice, matricea întregii teologii și spiritualității a Bisericii noastre, au fost atinse toate vârfurile teologice și spirituale în Biserica noastră.

Este aproape un rezultat asigurat al cercetării teologice moderne (biblice și liturgice) că Euharistia a fost «trăită» în comunitatea creștină primară nu ca un cult de mistere, ci ca o pregustare a venirii Împărăției lui Dumnezeu, o manifestare prin anticipare în contextul realităților tragice ale istoriei unei vieți autentice de comuniune, unitate, dreptate și egalitate, cu nici o diferențiere practică (soteriologică și de alt fel) între evrei și neamuri, sclavi și liberi, bărbați și femei (cf. Gal. 3, 28). Aceasta este, în final, semnificația reală a termenului iohanic «*eonios zoi*» (viață veșnică) și a expresiei Sf. Ignatie al Antiohiei «*farmakon athanasias*» (farmacia nemuririi). Conform părerii unor istorici, câteva generații mai târziu Biserica a fost capabilă să ajungă la o doctrină a Treimii — cu contribuția importantă a Părinților de limbă greacă din veacul de aur — și, mult mai târziu, la o dezvoltare în continuare a distincției importante dintre substanță și energie, numai da-

12. Cf. M. Begzos, «Orthodox Theology and the Future of its Past. Εκκλησιαστικός κήρυκας, 3 (1991), pp. 138—170, p. 146 (în greacă).

13. Despre dezbaterea acestei probleme, cf. S. Agouridis. Η Αγία Τριάδα και εμείς στη σύγχρονη θεολογική σκέψη σενικά και στην ορθοδοξία ειδικά, 1993; idem, «Μπορούμε να σεαάποιες σύγχρονες Ορθόδοξες Θεολογικές προσπάθειες»; Σύναξη 33, 1990, p. 67—78; Mittr. J. Zizioulas, «Το είναι του θεού και το είναι του ανθρώπου. Απόπειρα θεολογικού διαλόγου», Σύναξη 37 (1991), p. 11—35.

torită experienței eshatologice a *koinoniei* în Euharistie (atât pe verticală, cu Capul ei, cât și pe orizontală, în rândul poporului lui Dumnezeu și, prin extensie, cu întreaga umanitate) trăită de comunitatea creștină primară, o experiență care, începând atunci<sup>14</sup>, continuă să constituie singura expresie a conștiinței de sine a Bisericii, a Tainei ei *prin excelență*.

Pe scurt, dacă cineva dorește să abordeze oricare dintre problemele specifice, ca tema prezentei conferințe care este «Biserica și misiunea ei, astăzi și în viitor», trebuie să evite tentația de a ignora experiența primară, adică comunitatea bisericească (ecclesia) și experiența ei eshatologică, matricea întregii teologii sau, folosind o descriere socio-(cultural)-antropologică, «spațiul social» mai larg care a produs toate interpretările teologice ale acestei experiențe. Dar, pe de altă parte, ar putea fi o înșelăciune metodologică să proiectezi interpretările teologice târzii în această experiență eshatologică primară.

### III

Concepția creștină asupra misiunii trebuie să fie determinată, în mod neîndoielnic, de învățătura, viața și lucrarea lui Hristos. Învățătura Sa și în mod special, viața și lucrarea Sa nu pot fi înțelese în mod adecvat fără o referire la nădejdile eshatologice ale iudaismului. Fără a intra în amănuntele eshatologiei iudaice, putem spune foarte pe scurt că aceasta a fost întrețesută cu așteptarea venirii lui Mesia. În «zilele din urmă» ale istoriei (Eshatonul), El își va întemeia împărăția prin chemarea poporului risipit și năpăstuit al lui Dumnezeu într-un singur loc, pentru a deveni un singur trup unit în jurul Său. Afirmatia din Ioan 11. 51—52, cu privire la rolul lui Mesia, este foarte importantă. Acolo, Sf. Apostol Ioan interpretează cuvintele arhierelui evreu (Caiafa) prin afirmația: «A proorocit că Iisus avea să moară pentru neam, și nu numai pentru neam, ci și ca să adune laolaltă pe fiii lui Dumnezeu cei împrăștiați» (RSV)<sup>15</sup>.

De-a lungul Evangheliilor, Hristos Se identifică cu Mesia. Vedem aceasta din diferitele titluri mesianice pe care le alege pentru Sine sau, cel puțin, din mărturiile tradiției primare creștine («Fiul lui Dumnezeu», «Fiul Omului» etc., multe având o semnificație colectivă, de unde hristologia «personalității comunitare»). Vedem aceasta foarte bine în parabolele despre Împărăția cerurilor, care rezumă învățătura Sa proclamând că venirea Sa pune bazele noii lumi a Împărăției lui Dum-

14. Pentru motive asemănătoare și cu tot respectul pentru schema propusă de exemplu, sugestia Comitetului Pregătitor de a elabora tema din *perspectivă ortodoxă greacă* — care este legitimă din motive practice — nu-mi propun să contribuim (indirect, desigur) la liniile despărțitoare ce există în Ortodoxie și să dezvolt un punct de vedere strict «regional» (adică, ortodox grec), ci, mai degrabă, un punct de vedere «teologic» și «ecumenic ortodox» (adică unul critic și uneori auto-critic). În Biserica Ortodoxă Greacă, de câteva decade, «paradigma teologică» este determinată de tradiția isihastă mai degrabă decât de tradiția euharistică a Bisericii. Cu alte cuvinte, voi încerca să dezvolt ceea ce consider, ca urmare a experienței mele bisericești (adică liturgice), că ar trebui să fie semnificația misiunii «Bisericii Una, Sfântă, Sobornicească și Apostolească».

15. Cf. de asemenea, Is. 66, 18; Mt. 25, 32; Rom. 12, 16; *Didahii* 9, 4b; Clement al Romei, *I Cor.* 12, 6 etc.

nezeu, în rugăciunea «Tatăl nostru» dar și în actele Sale (de exemplu, alegerea celor doisprezece etc.). Pe scurt, Hristos se identifică cu Mesia Eshatonului care ar putea fi centrul adunării poporului împrăștiat al lui Dumnezeu.

Pe această învățătură eshatologică radicală a lui Iisus cel istoric despre Împărăția lui Dumnezeu (care, așa cum a demonstrat cercetarea biblică modernă, se mișcă între «deja» și «nu încă»; cu alte cuvinte, începe deja în prezent dar va fi desăvârșită în forma autentică finală în Eshaton) s-a dezvoltat eclesiologia Bisericii primare și s-a bazat practica ei misionară. Din scrierile Sfinților Pavel, Ioan și Luca și din alte lucrări aflăm că această învățătură este reflectată în imaginile Bisericii ca și Trup al lui Hristos, ca Viță și, în mod special, ca unitate. Sfântul Apostol Pavel, îndeosebi, era absolut convins că toți cei care au crezut în Hristos au fost încorporați în trupul Său prin Botez, prin Euharistie desăvârșindu-se această încorporare în unicul popor al lui Dumnezeu. A patra evanghelie dezvoltă această învățătură eshatologică radicală chiar mai departe în ceea ce privește unitatea poporului lui Dumnezeu în jurul lui Hristos și încorporarea lui în trupul lui Hristos prin Euharistie, mai presus de toate.

Principala contribuție pe care a adus-o teologia creștină primară la dezvoltarea acestei eshatologii mesianice a fost credința comună a mai tuturor teologilor din Biserica primară, subliniată foarte clar de către Sf. Evanghelist Luca, că prin învierea lui Hristos și, mai ales, prin pogorârea Duhului Sfânt, Eshatonul a intrat deja în istorie și că comunitatea eshatologică mesianică devine realitate de fiecare dată când Biserica, noul Israel, poporul împrăștiat al lui Dumnezeu, se adună «*epi to auto*» (într-un loc), în mod special atunci când se adună ca să săvârșească Sfânta Euharistie. Această dezvoltare este, fără îndoială, punctul de pornire al misiunii creștine, capul de pod al mărturiei Bisericii către lume asupra *Ieșirii* care a prefigurat, într-un mod dinamic și radical, așteptarea iminentă a Parusiei.

Imperativele misiologice ale Bisericii primare rezultă exact din această viziune asupra Bisericii ca și realitate comunitară eshatologică, dinamică, radicală, împuternicită să mărturisească Împărăția lui Dumnezeu «pe pământ, precum în ceruri» (Mt. 6, 10 par.)<sup>16</sup>. Apostolii au fost împuterniciți să proclame nu un set de convingeri religioase, doctrine, porunci morale etc., ci venirea Împărăției, Vestea cea Bună a unei realități eshatologice noi, care își are centrul în Hristos Cel răstignit și înviat, în întruparea Logosului dumnezeiesc și sălășluirea Sa printre oameni, în prezența Sa permanentă prin Duhul Sfânt în viața de comuniune, trăită în viața euharistică (în sens larg). Iată de ce sunt numiți ei «sfinți», deoarece ei au aparținut acelei seminții alese a poporului lui Dumnezeu. De aceea, ei sunt considerați «preoție împărătească», deoarece toți, fără excepție (nu doar vreo castă anume ca cea a preoților

16 Cf. coenstriul Sf. Ioan Gură de Aur asupra cererii relevante din rugăciunea Tatălnostru: «(Hristos) nu spune fie voia Ta în mine sau în noi, ci prețutindeni pe pământ, astfel ca eroarea să fie anulată, adevărul implantat, toată slăbiciunea tăiată și virtutea readusă, și să nu mai existe nici o diferență în acest sens între cer și pământ de atunci încolo» (PG 57, col. 280).

sau leviților), au autoritatea preoțească și spirituală de a săvârși în diaspora lucrarea tagmei preoțești, în același timp reamintindu-li-se că sunt vrednici de alegere datorită vieții și lucrării lor<sup>17</sup>. De aceea, ei sunt chemați să se îndrepte înspre unitate («ca ei să fie desăvârșiți întru unime», Ioan 17, 23), să-și abandoneze toate faptele întunericului, deoarece Cel ce i-a chemat la lumină dintru întuneric, «de la neființă la ființă», Care i-a adunat ca nemembri ai poporului lui Dumnezeu și i-a făcut moștenitori ai comunității eshatologice noi<sup>18</sup>, este Sfânt și perfect<sup>19</sup>. Scrierile Sf. Ioan abundă în dovezi ale înțelegerii că, prin intrarea Eshatonului în istorie, toate elementele caracteristice sfârșitului — judecată, înviere, împărăție și, prin urmare, lipsa păcatului, curăția — încep să lucreze tainic în lume<sup>20</sup>.

#### IV

Fără îndoială, această *eshatologie istorică orizontală* inițială, care identifică Biserica nu cu ceea ce este ea în prezent, ci cu ceea ce va deveni în Eshaton și, în același timp, care sugerează că misiunea Bisericii este o călătorie dinamică a poporului lui Dumnezeu — ca întreg — către Eshaton, cu Euharistia ca și punct de plecare, devine întrețesută, din primele zile ale vieții Bisericii, cu una *verticală*, care pune accent pe o înțelegere a mântuirii mai personală. Încă din timpul Sf. Apostol Pavel, de exemplu, această personalizare este aproape evidentă în justificarea pe care o aduce el teologiei credinței, dar această «mutație paradigmatică» a afectat, de asemenea, înțelegerea Euharistiei, primul act al conștiinței de sine a comunității ca și koinonia eshatologică și ca și manifestare prin anticipație a venirii Împărăției lui Dumnezeu. Indiferent de motive<sup>21</sup>, din timpul Sf. Apostol Pavel a existat o mutare a centrului de greutate de la *experiența (euharistică) la mesajul (creștin)*,

17. J. H. Elliott, *The Elect and the Holy*, 1966, a redeterminat, din partea teologiei biblice protestante, adevărata semnificație a termenului «basibion erateumas», care a fost atât de mult discutat începând din timpul lui Luther. Cf. R. Brown, *Priest and Bishop: Biblical Reflections*, 1971.

18. Cf. I Pt. 2, 10 «voi, cei ce odinioară nu erați popor, dar acum sunteți poporul lui Dumnezeu».

19. Cf. In. 17, 19: «și de dragul lor Mă sfințesc Eu pe Mine Insumi, pentru ca și ei să fie sfințiți întru adevăr»; de asemenea, Mt. 5, 48, par. «Drept aceea, fiți voi desăvârșiți, precum Tatăl vostru Cel ceres desăvârșit este!».

20. Cf. S. Agouridis. «Αμαρτία και αναμαρτία κατά την Α. Έπιστολήν του Αποστολου Ιωάννου», 1958, p. 537—568, de asemenea, lucrarea sa, «χρόνος και Αιωνιότης (εσχατολογία και μυστικοπάθεια) εν τη θεολογική διδασκαλία Ιωάννου του θεολόγου», ΕΕΘΣΘ 3 (1958), p. 109—156, 4 (1959), p. 29—61.

21. D. Passakos, în recenta sa lucrare de doctorat realizată sub îndrumarea mea (*The Eucharist in the Pauline Mission. Sociological Approach*, 1995), a încercat să analizeze această «mutație paradigmatică» în acel moment crucial al creștinismului primar și a afirmat «la Sf. Pavel, Euharistia nu a fost înțeleasă doar ca iconă a Eshatonului, ci și ca eveniment misionar cu consecințe cosmice și sociale. Pentru el, Euharistia nu era doar Taină a Bisericii, ci și taina lumii. În comunitățile pauline, Euharistia avea orientare dublă (în contrast cu dimensiunea total eshatologică și dimensiunea spirituală a ei în tradiția primară): spre lume, ca mișcare *diastolică* și spre Dumnezeu, ca mișcare *sistolice*» (pp. 187—188). Conform Passakos: «Pentru Sf. Pavel Euharistia este, în același timp, o experiență a Eshatonului și o mișcare către Eshaton» (p. 189).

de la *eshatologie* la *hristologie* (și, mai departe și în consecință, la *soteriologie*), de la *Împărăția lui Dumnezeu* la *purătorul și centrul acesteia* (*Hristos* și, mai precis, la jertfa Sa pe cruce)<sup>22</sup>. Oricum, Euharistia a rămas întotdeauna singura expresie a identității Bisericii.

Deși unii dintre teologi consideră că acest al doilea concept, care a fost îmbinat cu gândirea originală biblică/semitică, rezultă din filosofii greci (stoici și alții), cu toate acestea, este mai mult decât clar că viziunea eshatologică orizontală a fost predominantă în Noul Testament și în alte scrieri creștine timpurii. Viziunea soteriologică verticală a fost înțeleasă dintotdeauna în contextul perspectivei eshatologice orizontale ca fiind suplimentară și complementară. De aceea, experiența liturgică a Bisericii primare nu poate fi înțeleasă în afara dimensiunii ei sociale (vezi Fapte 2, 42 sq., I Cor. 11, 1 sq., Evrei 13, 10—16, Justin, *Apoloogia* 67, Irineu, *Adv. Her.* 18, 1 etc.).

Această experiență și perspectivă misiologică din Biserica primară este, de asemenea, reflectată în mod clar în ciclul liturgic care, din timpul Sf. Ignatie al Antiohiei încoace, consideră poporul eshatologic al lui Dumnezeu, adunat într-un loc în jurul lui Hristos, ca fiind reflectat în stările Bisericii: episcopul este prototipul și reprezentantul lui Hristos, în timp ce preoții din jurul său reprezintă pe Apostoli. Mai presus de toate, adunarea euharistică este cea care exprimă în mod autentic taina Bisericii. Aici, în adunarea comunității în jurul episcopului, comunitatea nu proclamă credința pe baza mântuirii sacramentale din suferințele lumesti, nici nu proclamă perfecțiunea personală și mântuirea individuală, ci, mai degrabă, își mărturisește esența de manifestare prin anticipare a Împărăției eshatologice a lui Dumnezeu<sup>23</sup>. Această înțelegere *euharistică/liturgică* a Bisericii, considerată ca și icoană a Eshatonului, a dat naștere unei înțelegeri asupra misiunii Bisericii care consideră misiunea ca fiind datoria imperativă a Bisericii de a-și mărturisi identitatea de expresie autentică, într-un timp și loc determinat, a slavei eshatologice a Împărăției lui Dumnezeu, cu toate implicațiile pe care le are pentru viața socială. Trebuie remarcată convingerea că evenimentele din Vechiul Testament erau o umbră a darurilor viitoare și că realitatea prezentă a Bisericii este doar o icoană a adevărului, care va fi revelat doar în Eshaton, a început să crească printre Scriitorii Bisericii, începând cu Sf. Apostol Pavel (autorul Epistolei către Evrei 10, 1) și s-a dezvoltat plenar în scrierile Sf. Maxim Mărturisitorul.

## V

Această înțelegere biblică fundamentală și creștină timpurie asupra misiunii, bazată pe înțelegerea euharistică/liturgică și eshatologică a Bisericii, din secolul al III-lea, a început (sub presiunea ideologică in-

22. Cf. lucrarea mea. *Cross and Salvation*, 1983 (în greacă), un rezumat în engleză al ei poate fi găsit într-o lucrare a mea prezentată la Colocviul anual Leuven (Σταυρός: «Centre of the Pauline Soteriology and Apostolic Ministry», A. Vanhoye (ed.), *L'Apote Paul. Personalité. Style et Conception du Ministère*, 1986, pp. 246—253).

23. Cf. Ignatie al Antiohiei, *Ad Eph.*, 13.



tensă din partea gnosticismului creștin, în special a platonismului) să nu mai fie prețuită, în mod gradat, sau să coexiste cu concepte promulgate de către Școala catehetică din Alexandria. Acest tip de mărturie creștină și de spiritualitate nu avea ca punct de referință Eshatonul, Ω (omega), ci creația, pe A (alpha), începuturile ființelor umane, stadiul primar de viață binecuvântată în rai, dinainte de cădere. Principalii reprezentanți ai acestei școli, Clement din Alexandria și Origen, au conferit eclesiologiei creștine și, prin extensie, misiologiei, o nouă direcție care, așa cum a insistat Mitropolitul John Zizioulas, nu a fost «doar o schimbare (*tropi*), ci o întoarcere completă (*anotropi*)»<sup>24</sup>. Biserica încetează să mai fie icoana Eshatonului și devine, în schimb, icoana originii ființelor, a originii Creației<sup>25</sup>. Hristos era considerat în primul rând ca sursă a unirii omului cu Dumnezeu și ca recapitulare, într-un anumit sens, a firii umane căzute. Dar dacă recapitularea a fost înțeleasă din punct de vedere biblic încă de la începutul vieții Bisericii<sup>26</sup>, cu alexandrinii conceptul este smuls complet din rădăcinile lui biblice eshatologice. Eshatonul nu mai constituie punctul focal și culmea economiei divine. Direcția interesului a fost schimbată și acum interesul îl constituie creația. Astfel, avem o perspectivă cosmologică asupra Bisericii și a misiunii ei și nu una istorică, așa cum avem în Sfânta Scriptură. Acum Biserica este înțeleasă ca fiind Ideea eternă și perfectă, separată complet de comunitatea istorică.

De aceea, în mod natural, interesul asupra misiunii și asupra procesului istoric s-a diminuat, împreună cu interesul asupra realității instituționale a Bisericii, al cărei scop este caracterizat acum cel mai bine ca fiind acela de «sanatoriu al sufletelor». Misiunea Bisericii nu mai este îndreptată acum spre realizarea Împărăției lui Dumnezeu în mod sinergic și anticipativ, ci înspre mântuirea sufletului fiecărui creștin în parte. Din punct de vedere istoric, această dezvoltare nouă în atitudinea misiologică a Bisericii se află în relație cu originile monahismului<sup>27</sup>. Fără a ignora caracterul comunitar și eshatologic al monahismului ortodox autentic<sup>28</sup>, rezultă că elementul central al teologiei alexandrine, cu

24. J. Zizioulas, *Θέματα εκκλησιολογίας*, p. 28.

25. Sub influența filosofiei antice grecești, în special a platonismului, alexandrinii credeau că condiția originară a ființelor este perfecțiunea și că întreaga istorie ulterioară este un declin. Taina intrupării nu contribuie aproape cu nimic la acest sistem de gândire. Despre soteriologia lui Origen și despre semnificația salvatoare minimă a naturii umane a lui Hristos, vezi A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, Atlanta, 1975; de asemenea, R. Taft, *The Liturgy of the Great Church: «An Initial Synthesis of Structure and Interpretation on the Eve of Iconoclasm»*, DOP 34—35 (1980—81), p. 45—75, p. 62, n. 79.

26. Cf. folosirea de către Sf. Irineu a termenului «anakephaleosis» (recapitulare) (*Adver. Her.* 3), bazat pe teologia paulină. La fel, cum a articulat mai definitiv acest concept Sf. Atanasie cel Mare în afirmația sa devenită clasică: «Dumnezeu S-a făcut om, pentru ca noi să putem deveni dumnezei», *De Incarnatione* 54.

27. În mănăstirile răsăritene ca și în cele apusene, lucrările lui Origen au fost studiate cu mare respect, chiar după condamnarea sa sinodală (cf. G. Manzaridis, «Spiritual Life in Palamism», J. Raitt-B. McGinn-J. Meyendorff (ed.), *Christian Spirituality. II: High Middle Ages and Reformation*, 1988, p. 208—222, p. 216).

28. În acest punct este esențial să subliniem că această tendință generală nu trebuie confundată cu înțelegerea autentică a teologiei creștine a monahismului. Ar fi o greșală serioasă să nu ne referim la diversele intervenții teologice corective

care monahismul s-a aflat în relație directă, a fost o îndepărtare de la eshatologia orizontală inițială, radicală și dinamică, a Noului Testament și a tradiției creștine apostolice primare, în unele cazuri ajungând chiar în opoziție directă cu acesta.

Consecințele acestei teologii și eclesiologii pentru spiritualitatea creștină și, în mod special, pentru misiune au fost imense. Rugăciunea comună a Bisericii, slujbele ei și instituțiile ei au pierdut, în mod virtual, semnificația de icoană a Eshatonului<sup>29</sup>. Prioritatea o constituie acum unirea ființelor umane cu Logosul veșnic, întoarcerea sufletului la fericirea paradisiacă de dinainte de cădere. Nu este întâmplător că, în timpul primei perioade a dezvoltării monahismului, călugării înșiși s-au rupt de rugăciunea în comun, pentru a se dedica rugăciunii personale continue.

Desigur, noțiunea de rugăciune continuă nu era nouă (cf. I Tes. 5, 17). Nouă era doar interpretarea ei. În timp ce primii creștini consideraseră că fiecare act sau expresie pot fi privite ca rugăciune, acum în unele cercuri monahale rugăciunea particulară ca atare înlocuise de fapt altceva, misiunea<sup>30</sup> mai ales.

Abaterea de la spiritualitatea originară a Bisericii primare a dat naștere unor forme și concepte noi de rugăciune pe care le găsim în mod special în formarea a ceea ce mai târziu va fi numit «tipicul monahal». În cadrul acestei importante mișcări spirituale, rugăciunea nu-și mai ia semnificația din perspectiva eshatologică a Euharistiei, ci este desemnată, în schimb, să fie utilizată în primul rând ca un instrument cu care să se dăltuiască adânc în mintea monahilor principiul rugăciunii individuale continue<sup>31</sup>.

Datorită acestui misticism sărăcăcios, mântuirea nu mai este pusă în legătură cu Împărăția ce va veni, cu anticiparea unei comunități eshatologice noi cu o structură mai autentică. Acum, mântuirea este iden-

prin care mișcarea monastică a fost încorporată în viața Bisericii (sistemul cenobitic al lui Pahomie, *Viața Sf. Antonie* de Sf. Atanasie cel Mare, orientarea comunitară și eclesiologică a monahismului de către Sf. Vasile cel Mare, semnificația eshatologică dată eclesiologiei terapeutice și «sinteza îndrăzneată a întregii experiențe teologice de până atunci» de călugărul Maxim Mărturisitorul etc.). Nu trebuie ignorate diversele perspective teologice care accentuează dimensiunea eshatologică a monahismului răsăritean, pe care-l caracterizează ca «un semn al Împărăției», o «viață de pocăință». Ultimul este clar un concept eshatologic bazat pe primele cuvinte ale propovăduirii Mântuitorului: «pocăiiți-vă, că s-a apropiat Împărăția cerurilor» (Mc. 1, 15 și par.). Viața monahului este considerată viață îngerească deoarece, conform interpretării lui Pahomie, celibatul a fost pus în relație cu Împărăția viitoare pe baza cuvintelor Mântuitorului: Pentru că «la înviere nici nu se însoară, nici nu se mărită, ci sunt ca îngerii lui Dumnezeu în cer» (Mt. 22, 30) și «căci sunt famenii care s-au făcut ei înșiși fameni de dragul împărăției cerurilor» (Mt. 19, 12 și par.).

29. Cf. W. Jardine Grisbrooke, «The Formative Period-Cathedral and Monastic Offices». C. Jones-G. Wainwright-E. Yarnold-P. Bradshaw (ed.), *The Study of Liturgy*, New York, 1988—1992, p. 403—420, la începuturi, monahismul ca mișcare laică nu a fost doar o detașare de lume și un refuz al lumii; se crede de asemenea că preoția era incompatibilă cu starea monahală (p. 405).

30. A. Schmemmann, *Introduction to Liturgical Theology*, p. 160 (din traducerea greacă din 1991).

31. Așa cum punctează Brisbrooke «nu are nimic în comun cu rugăciunea comunitară, ci mai degrabă este o expresie folositoare a rugăciunii particulare, practică în comun» («The Formative Period-Cathedral and Monastic Offices», p. 405).

tificată cu unirea sufletului cu Logosul și, de aceea, cu purificarea de tot ceea ce împiedică unirea cu Logosul primar, inclusiv tot ceea ce este material, tangibil, istoric. «Maranatha» al comunităților pauline și «erhon Kirie» (Vino, Doamne) al profetiei Apocalipsei sunt înlocuite cu rugăciunea continuă și lupta împotriva demonilor și cărnii.

De aceea, în contrast cu înțelegerea euharistică/liturgică a mărturiei creștine, această înțelegere *terapeutică/cathartică*, care se concentrează pe o percepție a Bisericii nu ca icoană a Eshatonului, ci ca icoană a originii ființelor și a unirii lor cu Logosul preexistent, constă într-un efort de *purificare* a sufletului de patimi și de *terapie* (vindecare) a firii căzute a ființelor umane (bărbați femei). Cu alte cuvinte, punctul de referință nu îl mai constituie slava eshatologică a Împărăției lui Dumnezeu, ci stadiul de binecuvântare în rai înainte de cădere. În mod natural, misiunea Bisericii poate cu greu fi văzută în termenii împărăție-teologie, de exemplu ca implementare în această lume a ceea ce se experiază în Euharistie prin pregustare, așa cum mărturisim constant în rugăciunea «Tatăl nostru», ci mai curând în termenii mântuirii individuale.

## VI

Aceste două puncte de vedere asupra eclesiologiei, spiritualității și misiunii au rămas ca forțe paralele, uneori întâlnindu-se și formând o unitate creatoare și alteori mergând în direcții diferite și creând dileme și conflicte. Unde ar trebui să caute cineva pentru a afla punctul de pornire al misiunii Bisericii către lume și, de fapt, către întregul cosmos? Unde poate cineva să afle însănoșire și mântuire? În adunarea euharistică din jurul episcopului, unde se pot depăși în mod creator toate dihotomiile schizofrenice (spirit/materie, transcendență imanență, adunare împreună/despărțire etc.) și polaritățile sociale? Sau în deșert, în pustnicie, în mănăstire, unde efortul de purificare de patimi și de vindecare prin disciplină ascetică a fiecărei persoane în parte este, probabil, mai eficient? Aceasta rămâne o dilemă critică în viața Bisericii, în special în Răsărit.

Fără nici o îndoială, centrul misiunii și spiritualității Bisericii, cu puține excepții, a rămas dintotdeauna Euharistia, singurulloc unde Biserica devine ceea ce este cu adevărat: poporul lui *Dumnezeu*, trupul lui *Hristos*, comuniunea *Duhului Sfânt*; o străluminare și o pregustare a Împărăției lui Dumnezeu care va veni. Oricum, aceasta presupune întrebarea: cum poate cineva înțelege această taină unică (și nu între multe) a Bisericii? <sup>32</sup>.

Un punct decisiv în dezvoltarea concepției ortodoxe asupra misiunii a apărut când înalta spiritualitate și teologie a *corpului areopagitic* a

32. Pentru a avea o viziune mai clară asupra problemei se pot compara rugăciunile Euharistice ale *anatoralei* (ultimele și, mai ales, cele ale ritului bizantin; toate compuse de episcopi cu o viziune cosmică și socială asupra mântuirii) cu imnologia târzie care exprimă experiența de viață, conflictele și luptele comunităților monahale dar și cu diferitele interpretări mistagogice. Mai mult despre relația dintre liturghie și mistagogie, ritual și semnificația lui în H.-J. Schultz, *The Byzantine Liturgy. Symbolic structure and Faith Expression*, trad. engl., 1986.

afectat Liturghia. Fără îndoială, Pseudo-Dionisie a fost catalizatorul în dezvoltarea liturghiei și misiunii Bisericii. Analizele și reflecțiile sale teologice au avut un impact extraordinar nu doar asupra formulării teologiei și spiritualității monastice de după el; de asemenea, a influențat centrul eshatologiei biblice radicale, exprimat în liturghia euharistică, cu consecințe semnificative pentru misiunea Bisericii<sup>33</sup>.

Folosind metoda anagogică, Pseudo-Dionisie a interpretat ritualurile liturgice ale Bisericii, ridicându-le de la literă la duh, de la actele vizibile ale Tainelor la taina unică a Dumnezeuului invizibil<sup>34</sup>. Chiar și mișcările episcopilor în Biserică sunt considerate ca o întoarcere divină la originea ființelor. Cu această metodă, viziunea eshatologică asupra Euharistiei dispare până la urmă. Singura funcție a rugăciunii este acum să asiste revenirea mistică a sufletului la realitățile spirituale ale lumii nevăzute<sup>35</sup>. Conform John Meyendorff, cei care au urmat simbolismului dionisian au analizat Euharistia în contextul cosmosului ierarhic elenistic și au înțeles-o ca un centru al acțiunii mântuitoare prin contemplare

33. În timp ce interpretarea alegorică alexandrină nu a dominat, în final, hermeneutica biblică, interpretarea *mistagogică* (liturgică) alexandrină — «mistagogia anagogică — pare să fi prevalat în practica liturgică și misionară. Pretinsa influență a filosofiei neoplatonice asupra scrierilor areopagitice este de mai mică importanță decât efectul ei catalizator asupra a ceea ce numim eclesiologia euharistică a Bisericii și, în consecință asupra spiritualității și misiunii. V. Lossky insistă că ortodoxia scrierilor areopagitice nu poate fi pusă la îndoială (*The Vision of God*, 1983, p. 99; c.f., de asemenea, lucrării sale *The Mystical Theology of the Eastern Church*, 1976). Pe de altă parte, toți teologii ortodocși care sunt în favoarea unei reînnoiri liturgice critică teologia lui Pseudo-Dionisie (cf. John Meyendorff, *Byzantine Theology. Historical Trends and Doctrinal Themes* (1974), 1987, pp. 28, 202 sq.; G. Florovsky, «Ψευδο—Διονυσίου έργα» ΘΗΕ. XII, col. 473—480; A. Schmemmann, *Introduction*, pp. 150, 232 etc.; P. Meyendorff, *Saint Germanus of Constantinople on the Divine Liturgy*, 1984).

34. Cf. E. Boulard, «L'Eucharistie d'après le Pseudo-Denys l'Areopagite», *BLE* 58 (1957), p. 193—217 și 59 (1958), p. 129—169.

35. Eminentul liturgist romano-catolic, R. Taft, căruia cercetarea liturgică răsarăteană îi este datorată (cf. lucrările sale, *The Great Entrance. A History of the Transfer of Gifts and Other Pre-anaphoral Rites of the Liturgy of St. John Chrysostom*, (1975), 1978; «How Liturgy Grew: The Evolution of the Byzantine Divine Liturgy», *OCP* 43 (1977), p. 357 sq; *The Liturgy of the Hours in the Christian East*, 1988, etc.), susține cu dreptate că în sistemul dionisian există foarte puțin spațiu pentru tradiția biblică; alegoria anagogică este cea care domină. Liturghia nu este decât o alegorie a drumului sufletului de la separare și departare de păcat către comuniunea divină, prin procesul purificării, iluminării și despătimirii care este prescris în ritualuri. Există foarte puține referințe la iconomia lui Hristos pe pământ și nu există nimic cu privire la medierea pe care o realizează prin întrupare sau prin moartea Sa și înviere. (R. Taft, «The Liturgy...», pp. 61—2. Pentru o considerare critică completă a euharistologiei areopagitelor, vezi R. Roques, *L'univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*, 1954). De aceea, în acest sistem devine inevitabilă necesitatea unei «ierarhii» care să medieze. Aceasta ne amintește, *mutatis mutandis*, de opoziția Sf. Apostol Pavel din Colose și, de asemenea, marchează o întoarcere latentă la preoția mediatoare (H. Wybrew, *The Orthodox Liturgy. The Development of the Eucharistic Liturgy in the Byzantine Rite*, 1989, și SVS Press ediția 1990 cu prolog de Episcop K. Ware, p. 115) în eclesiologia creștină a Răsăritului și, în special, a Apusului (cf. P.-M.Gy, «Liturgy and Spirituality: II. Sacraments and Liturgy in Latin Christianity», B. Mc. Ginn-J. Meyendorff (edit.), *Christian Spirituality I. Origins to the Twelfth Century*, 1985, p. 365—381). Dar aceasta era ceea ce, conform învățării fundamentale ebraice, fusese abolit *επάραξ* (odată pentru totdeauna) de jertfa lui Hristos pe cruce.

mistică<sup>36</sup>. De aceea, nu există nici o mențiune aici despre sacrificiul de sine al lui Hristos, nici despre rolul Său de mijlocitor și de Arhiereu<sup>37</sup>; mijlocire, în sistemul dionisian, este lucrarea ierarhiei pământești și ritualurile pe care le săvârșește aceasta (și nu comunitatea ca un întreg).

Sistemul dionisian își află extrema în răsturnarea dimensiunilor eshatologice și istorice ale Euharistiei. În acesta nu există nici o singură referință la fundamentala interpretare paulină a Euharistiei, conform căreia, la fiecare adunare euharistică, vestim moartea lui Hristos până ce va veni (I Cor. 11, 26). Chiar împărțirea, actul cel mai important al Euharistiei, nu este mai mult decât un simbol al unirii credincioșilor cu Dumnezeu<sup>38</sup>. Cu alte cuvinte, ne-am mișcat de la înțelegerea timpurie a comuniunii trupului lui Hristos (Cuvântul întrupat) și în trupul lui Hristos (Biserica), la o comuniune cu Cuvântul preexistent<sup>39</sup>.

De la mijlocul perioadei bizantine încoace, înțelegerea Euharistiei ca: trambulină pentru misiune, taină prin excelență a Bisericii, sărbătoare a bucuriei eshatologice<sup>40</sup>, adunare «*epi to auto*» a poporului eshatologic<sup>41</sup>, expresie a comuniunii între oameni, participare la cuvântul și cina Domnului<sup>42</sup>, nu se mai află pe primul plan. Odată expresie a Trupului lui Hristos și a comuniunii Duhului Sfânt, acum ea a devenit un loc al teofaniei, un semn și un punct de întâlnire cu taina divinului. Participarea activă în Dumnezeiasca Liturghie nu mai înseamnă participare la procesiuni, la cântare, la ascultarea și înțelegerea lecturilor și predicilor, nici chiar participare la primirea împărțășaniei. Acum, punctul principal al întregii vieți liturgice este înălțarea credincioșilor, transferul lor prin credință de la istorie la teoria (contemplația lui Dumnezeu), de la simboluri și acțiuni vizibile la o realitate transcendentă pe care acestea o descriu. În acest mod, încet-încet, pentru masele mari de oameni, dar și pentru avangarda clericală a Bisericii, inclusiv cei mai mulți dintre teologi, Euharistia, *lei-tourgia* (lucrarea poporului) Bisericii, și-a pierdut dimensiunea eclesială fundamentală și, cu ea, întreaga semnificație și putere misionară.

Cu toate acestea, în mod paradoxal, spiritualitatea liturgică (comunitară/istorică/eshatologică) s-a păstrat, până la un punct, în conștiința ortodoxă. Dar aceasta s-a întâmplat mai ales în afara vieții reale de rugăciune, în viața de zi cu zi a unei Ortodoxii aflată în mare parte în minoritate, în comunități și societăți seculare. Sursa acestui sfârșit neașteptat și fericit îl constituie faptul că centrul Liturghiei euharistice

36. J. Meyendorff, *Byzantine Theology*, p. 207.

37. R. Taft. «The Liturgy of the Great Church», p. 62.

38. *Eccl. Hier.*, III 3, 13.

39. Nu trebuie să ne concentrăm întreg criticismul doar asupra școlii mistagogice din Alexandria. Școala antiohiană, cealaltă mare școală de interpretare liturgică în Răsărit, a contribuit de asemenea, deși indirect, la abandonarea eshatologiei biblice orizontale dinamice, cu tot ce implică această eshatologie pentru misiune. Atenția ei, în mod cert, a fost întoarsă mai mult asupra istoriei, dar cu nici o perspectivă eshatologică puternică, interpretând astfel Dumnezeiasca Liturghie ca pe o descriere a prezenței Domnului pe pământ.

40. A. Schmemmann, *The Eucharist. Sacrament of the Kingdom*, 1988; de asemeni, *The Great Lent. Journey to Pascha*, 1974.

41. A. Afanassieff, «The Church which Presides in Love».

42. R. Taft, «Liturgy and Eucharist. I. East», J. Raitt-B.Mc.Ginn-J. Meyendorff (edit.), *Christian Spirituality, II*, p. 415—426, p. 417.

de duminică, în ciuda tuturor simbolismelor exagerate și a unor adăugiri neecesare, a rămas intangibilă în dimensiunea ei comunitară (eshatologică dar viguros istorică și, în multe feluri, anti-pietistă) și a continuat să reflecte înțelegerea Euharistiei în primul rând ca act de misiune comunitar care îmbrățișează întreaga societate și întreaga lume creată.

Este de mirare cum au supraviețuit până în prezent cele patru secțiuni principale ale Liturghiei noastre, chiar în ciuda multelor devieri care s-au înregistrat<sup>43</sup>. Astfel, (a) intrarea solemnă a întregii comunități în clădirea bisericii a fost redusă la *Vohodul Mic* cu Sfânta Evanghelie, fără participarea credincioșilor. Poporul (*laos*) doar asistă la eveniment. (b) Același lucru se întâmplă cu *Vohodul Mare*: Poporul nu mai participă direct la oferirea darurilor creației pentru ca protosul slujbei să le «redea» (*anafora*) Creatorului. În loc, poporul «oferă» acum darurile ca «prosfora» (prescuri) în afara liturghiei euharistice în timpul proscomidiei, ritual care derivă din această perioadă și care a fost transformat într-o pregătire a Darurilor înainte de liturghia euharistică. (c) *Sărutarea păcii* («să ne iubim unii pe alții»), acest act dinamic de reconciliere comunitară și, de aceea, singura condiție pentru participarea la rugăciunea adevărată (Mt. 5, 23 sq.), este limitată acum exclusiv la cler. În sfârșit, (d) Împărtășirea, actul culminant și cel mai important al ritualului euharistic, este schimbată și transformată complet dintr-un act comunitar care anticipează Împărăția eshatologică, într-un act de pietate individuală. Ceea ce este și mai tragic, participarea întregului popor în Taina Bisericii (adică primirea Sfintei Împărtășanii) a fost abandonată complet. Fără o împărtășire a tuturor, Dumnezeuasca Liturghie devine fie o realitate simbolică pentru contemplația spirituală (în cel mai bun caz), fie un ritualism sterl (în cel mai rău caz).

## VII

După ce am subliniat semnificația reîntăririi criteriului euharistic în determinarea mărturiei Bisericii noastre, devine clar, sper, că presupunerile fundamentale ale misiunii de azi a Bisericii trebuie să pornească, în mod necesar, din miezul identității noastre creștine (ortodoxe): Euharistia ca expresie unică a *ființei Bisericii*. Toate celelalte imperative misologice s-au dovedit a fi incomplete și neputincioase — pentru a nu menționa că ele pot fi puse sub semnul întrebării — de vreme ce consideră că ființa Bisericii rămâne departe de expresia vie a unității, comuniunii, egalității, împărtășirii și sacrificiului de sine, în expresia ei ontologică, de vreme ce adunările euharistice rămân într-un stadiu de act cultic sacramental (aproape magic) exclusiv și nu de manifestare a Împărăției lui Dumnezeu prin gustare, de transcendență asupra corupti-

43. A. Schmemann, într-una din ultimele sale contribuții, a încercat să pună problema simbolurilor și simbolismului din Liturghia bizantină în «Symbols and Symbolism in the Byzantine Liturgy: Liturgical Symbols and their Theological Interpretation» (în D. Constantelos (ed.), *Orthodox Theology and Diakonia*, 1981, pp. 91—102; de asemeni, în T. Fisch (ed.), *Liturgy and Tradition. Theological Reflections* cu A. Schmemann, 1990, pp. 115—128) și a evidențiat pe bună dreptate că «Dumnezeiasca Liturghie euharistică s-a opus, măcar în expresiile esențiale ale formei și spiritului său, presiunilor extrem de puternice din partea unor interpretări și reduții simbolice» (p. 125).

bilității, dezintegrării, dezbinării și morții ființei umane istorice sau, în termeni mai teologici, o icoană a adevărului (așteptat să fie manifestat deplin în Eshaton).

Din nefericire, însă, datorită lipsei — de secole — a unei preocupări teologice sănătoase (egală cu cea a marilor Părinți ai Bisericii noastre), realitatea sacramentală prezentă a Bisericii a fost considerată ca fiind aproape neîndoielnică, cu un efect tragic asupra mărturiei ei autentice. Păr. A. Schmemmann a contribuit — de-a lungul întregii vieți — la implementarea înnoirii liturgice în Biserica Ortodoxă dar el a insistat doar asupra necesității unei interpretări teologice a tradiției liturgice, ajungând astfel la o redescoperire și reafirmare a identității liturgice/euharistice autentice a mărturiei Bisericii noastre.

Pentru ca să aibă loc o reînnoire în mărturia creștină a Bisericii Ortodoxe, este necesar — ca premiză fundamentală — să ne întoarcem atenția mai întâi asupra expresiei ei euharistice, inima și centrul re-aranjărilor (nu reforme !) absolut necesare practicii liturgice euharistice, pentru ca comunitățile euharistice locale să-și recâștige perspectiva «ortodoxă» autentică. Numai apoi se poate nădăjdui că mărturia Bisericii noastre către o lume îndurerată poate fi în același timp «ortodoxă» și eficientă. Acestea sunt :

a) Restaurarea participării universale la cina euharistică a Împărăției; aceasta înseamnă : participarea întregii comunități la Sfânta Împărtășanie (nu doar împărtășire *deasă*), fără anumite condiții preliminare (ca : vrednicie sau pregătirea personală a fiecărui credincios) sau vreo condiționare a Tainei *prin excelență* a Bisericii (Euharistia) de alte taine (Pocăința, Hirotonia etc., în mod cert de importanță mai mică din punctul de vedere al teologiei ortodoxe).

b) Întoarcerea la statutul creștin primar de *participare* deplină și inclusivă a întregului popor al lui Dumnezeu (special/uns, general/preoția universală, bărbați și femei) la actele, procesiunile și cântările Liturghiei (litos + ergon = lucrarea poporului) și, dacă este posibil, reabilitarea ciclului liturgic al catedralelor.

c) Înlocuirea pas cu pas a corului (și a cântărețului de strană) cu întregul popor (*laos*), în conformitate cu cerințele liturgice și tradiția ortodoxă autentică și originală, până când acești intermediari — și, negreșit, factori de asistență — vor fi îndepărtați sau, mai bine, vor câștiga rol conducător și nu de substituenți ai participării comunitare în drama euharistică.

d) Grija intensă ca Euharistia, ca și toate celelalte slujbe liturgice care sunt în legătură cu ea (atât Laudele cât și Sfintele Taine), să fie celebrate într-o formă (simbolică, lingvistică, dramatică etc.) accesibilă credincioșilor de rând și înțelese de întreaga comunitate, *con-celebrantul* de drept al Sfintelor Taine ale Bisericii.

e) Desființarea rostirii cu voce joasă a tuturor *rugăciunilor de taină* de către protosul slujbei, mai ales a celei din timpul anaforalei, ca și a altor acte liturgice dezvoltate mai târziu (ca, de ex., limitarea *sărutării păcii*, «unii pe alții» doar la treptele superioare ale clerului ; acest act fiind un act de reconciliere a comunității și unica precondiție a rugăciunii (Mt. 5, 23 sq.) adevărate, logice și cuminti).

f) Revenirea arhitecturii bisericești ortodoxe la forma originală, prin sublinierea tuturor acelor elemente care caracterizează tehnica deschizătoare de drumuri și revoluționară a construcției bisericești de la Sf. Sofia, ca : (i) iluminarea spațiului, în contrast cu stilul greoi și întunecat de mai târziu (rezultat al unei influențe teologice târzii și nu întotdeauna sănătoase, așa cum am subliniat mai sus) care, în loc să îndrepte comunitatea spre lumina și bucuria Împărăției, contribuie mai degrabă, în mod inconștient, la o individualizare a evenimentului mântuirii ; (ii) abolirea tuturor strănilor și scaunelor de orice fel adăugate mai târziu în naos (și care, în mod cert, este o influență apuseană), care transformă poporul rugător din con-celebrant activ, în asistent pasiv al acțiunilor liturgice.

g) Accentul pe toate elementele procesionale, liturgice și participatorii ale Liturghiei Ortodoxe, începând cu : (i) restabilirea amvonului și transferarea în jurul lui (adică în afara altarului) a tuturor părților asociate din practica liturgică ca, de exemplu, Liturghia Cuvântului din Sfânta Liturghie și slujbele ne-euharistice (Vecernie, Utrenie etc.), în conformitate cu tipicul canonic vechi (care din fericire s-a păstrat până azi dar numai în timpul slujbelor la care participă episcopul, în care episcopul stă lângă cor, adică în mijlocul comunității) ; (ii) revenirea *Vohodului* Mare la forma originală, adică la o participare a întregii comunități la transferarea darurilor (creației) și nu doar prin reprezentare, prin diacon — treaptă ierarhică intermediară între laici și preoția consacrată —, așa încât protosul doar primește, nu transferă el însuși darurile comunității și, desigur, revenirea ritualului *proscomidiei* în locul pe care l-a avut de la început (adică imediat înainte de *Vohodul* Mare).

h) Abolirea structurii târzii a *iconostasului*, o dezvoltare care a avut un efect nefericit și a intensificat mai mult bariera existentă între cler și restul poporului lui Dumnezeu. Din punctul meu de vedere, revenirea la statutul arhitectonic avut înainte de triumful asupra iconoclasmului, când singurele elemente care despărteau altarul de naos erau coloanele în vârful cărora erau rânduite icoane mici portabile (și nu unele gigantice), ar fi benefic atât pentru scopul pastoral cât și pentru cel misionar. În sfârșit,

i) Sublinierea caracterului exclusiv eshatologic al Liturghiei euharistice de duminică (ca și Taină a Împărăției și nu ca un ritual religios printre celelalte ; și adunarea euharistică văzută ca manifestare și străfulgerare a celei de a opta zi) prin revenirea la tipicul sabatic, adică prin unirea Vecerniei cu Utrenia de duminică.

Propunerile practice de mai sus pentru slujba euharistică poate că par a fi de importanță secundară sau având doar un caracter pastoral și aproape deloc misionar ; cu alte cuvinte, poate că par simpliste și naive sau chiar neavând importanță teologică (ca *theologia prima* și *theologia secunda*), dar aici ne ocupăm de ființa și identitatea Bisericii, fără a cărei expresie autentică creștinismul ar putea fi supus unui sistem religios autoritar și opresiv (datorită factorilor externi și dinamicii sociale). Fără vocea profetică a teologiei, *leitourgia*, expresia primară a Bisericii, și Euharistia ca centru și culme a ei, pot deveni cu ușurință



o tipolatrie nefolositoare (în cel mai bun caz) și un ritual sacramental (pentru unii chiar demonic, în cel mai rău caz) care, în loc să conducă comunitatea creștină înspre viziunea Împărăției lui Dumnezeu, o conduce spre căl mistice și individualiste. Aceasta este ceea ce distanțează membrii comunității de «celălalt» (și, de aceea, de Dumnezeu, în mod real «Celălalt»), conducându-i spre moarte, spre iad.

Problema mărturiei Bisericii, adică problema depășirii răului din lume, în mod fundamental nu este o problemă morală. Ea este în primul rând chiar o problemă exclusiv eclesială. Responsabilitatea morală și socială a Bisericii (atât ca instituție cât și prin membrii ei), ca și actele mărturisitoare ale trupului lui Hristos sunt consecința logică a conștiinței de sine eclesială. De aceea, ea este doar o realirmare a identității euharistice a Bisericii printr-o *reinnoire liturgică* radicală prin care Biserica noastră dă mărturie caracteristicilor ei fundamentale de *unitate* și *sobornicitate*. Doar apoi putem spera că «exclusivismul» de azi va face loc în mod natural priorității «comuniunii» cu «ceilalți». Și numai apoi Biserica noastră va depăși definitiv, odată pentru totdeauna, toate tipurile de atitudini naționaliste și filetiste, o erezie grea a timpului nostru, promovând astfel nu doar unitatea ortodoxă, ci și contribuind activ la căutarea unității vizibile a Bisericii și, în același timp, la lupta pentru realizarea unității omenirii.

În termenii misiunii, aceasta va însemna de asemenea o mărturie comună evanghelică. Dincolo de referințele biblice (Mt. 25, 31 sq.; ceea ce are importanță aici nu este acceptarea și credința în iubirea fără de margini a lui Dumnezeu — confesional, exclusivism religios — ci demonstrarea ei către lume prin mărturie — cuprindere eclesială), perspectiva euharistică a misiunii trimite dincolo de limitele denominaționale, dincolo de limitările creștine, chiar dincolo de sfera religioasă în sens convențional, înspre manifestarea Împărăției lui Dumnezeu, restaurarea «familiei» lui Dumnezeu în splendoarea eshatologică.

Printr-o *reinnoire euharistică* reală se poate mai ușor depăși ordinea ierarhică coruptă, atât în societate cât și în Biserică, care este o reflectare a ordinii pământești căzute și nu a unei ordini kenotice divine. Aceasta va determina în mod inevitabil o înțelegere «iconică» tradițională adecvată a tuturor slujitorilor preoțești și va conduce și spre un statut «conciliar» mai autentic în toate sectoarele vieții bisericești (de exemplu, participarea întregului popor la slujirea preoțească, împărătească și profetică a Bisericii) și spre o comuniune reală a bărbaților și femeilor.

În sfârșit, renașterea euharistică va ajuta Biserica să se îndepărteze de un anume «universalim hristocentric» și să se îndrepte spre o înțelegere «trinitară» a realității divine și a misiunii Bisericii care, ca și adăpost al vieții, îmbrățișează întreaga lume (*oikumene*). Pentru misiune, în special, aceasta înseamnă abandonarea oricărui efort de *prozelitism*<sup>44</sup>,

44. Martin Goodman, în cartea sa recentă (*Mission and Conversion, Proselytizing in the Religious History of the Roman Empire*) ne-a atras atenția asupra a patru puncte de vedere diferite asupra a ceea ce a fost etichetat cu titlul de misiune creștină: (1) «Misiunea informativă», scopul căreia a fost mai degrabă să spună oamenilor ceva decât să le schimbe atitudinea și statutul (de acest tip a fost misiunea primelor

nu doar printre creștinii de alte denominațiuni (care este o caricatură a adevăratei evanghelizări), dar chiar și printre popoarele de alte religii<sup>45</sup>. *Martyria/mărturia* și *dialogul* vor înlocui apoi sau măcar vor merge paralel cu terminologia misiologică veche<sup>46</sup>. Această dezvoltare, desigur, nu va implica nicicum abandonarea soteriologiei noastre fundamentale (de la sloganul «nici o salvare în afara lui Hristos»<sup>47</sup> — depășind viziunea catolică clasică «extra ecclesiam salus non est», exprimată prima dată de Sf. Ciprian al Cartaginei și mai apoi interpretată eronat în sensul exclusiv de Biserică «instituțională» (Catholică ?) — la unul nou «nici o salvare în afara lui Dumnezeu»<sup>48</sup>. Ea este mai degrabă o reinterpretare a hristologiei prin pnevmatologie<sup>49</sup>; prin redescoperirea teologiei trinitare uitată<sup>50</sup> a Bisericii nedespărțite și, mai presus de toate, prin teologia euharistică.

Traducere de ANIȘOARA CAROL

femei misionare); (2) «Misiunea educațională», cu scopul de a educa mai degrabă decât de a câștiga convertiți (primii monahi au exercitat acest tip de misiune); (3) «Misiunea apologetică», scopul căreia a fost să ceară recunoașterea de către alții fără a aștepta ca aceștia să se dedice noii religii (primii apologeți creștini au aparținut acestui tip de misiune); în sfârșit, (4) «Misiunea prozelitistă». După Goodman, «înformarea, educarea și apologetica pot sau nu pot să coexiste în cadrul unui sistem religios, dar toate trei pot fi distinse în mod individual de ceea ce poate fi descris foarte bine ca prozelitism... (scopul căruia a fost) să încurajeze pe cei din afară nu numai să-și schimbe felul de viață, ci și să fie încorporați în grupul lor» (pp. 3 sq.). Fără îndoială, acest tip ultim de misiune, pentru care termenii de «convertire» și «încreștinare» par să se aplice mai bine, a fost idealul care a stat în spatele *misiunii prozelitiste* universale din timpurile moderne. Originile acestui tip de misiune pot fi descoperite la Sf. Apostol Pavel (deși în cercurile specialiștilor această problemă încă se dezbate) și în pericopa duminicală din Evanghelia la Matei (28, 18 b—20).

45. Pentru o analiză mai veche realizată de un misionar ortodox, vezi (Arhiepiscopul Albaniei) Anastasios Yannoulatos, *Various Christian Approaches to the Other Religions. A Historical Outline*, 1971.

46. Trebuie să ne reamintim de varietatea termenilor implicați în discuțiile misiologice curente ca: *misiune*, *convertire*, *evanghelizare*, *încreștinare*, *mărturie* sau *martyria*. Dintre acești termeni doar ultimii doi sunt specifici teologiei și practicii noastre ortodoxe și au fost adoptați în cercurile «ecumenice» ca fiind mai relevanți pentru o misiune creștină autentică și sinceră (cf. multe dintre cele mai importante documente și cărți asupra problemei: de ex., *Common Witness. A Joint Document of the Working Group of the Roman Catholic Church and the WCC*, 1982; relevant pentru subiectul nostru este documentul *Common Witness an Proselytism*; de asemenea, I. Bria (ed.), *Martyria-Mission*, 1980, pe când validitatea imperativă a tuturor celorlalte a fost reținută ca *sine qua non*-ul identității creștine al celor care aparțin părții «evangeliste» a tradiției creștine. Cf. tensiunea din istoria recentă a misiunii creștine mondiale care a determinat separarea tragică și formarea Mișcării Lausanne pentru evanghelizarea lumii.

47. Aceasta vine din pasajul celebru din Fapte 4, 12: «și întru nimeni altul nu este mântuirea, căci sub cer nu este dat între oameni nici un alt nume întru care noi trebuie să ne mântuim».

48. Pentru relația misiunii cu dialogul, ca și pentru interesul exprimat repetat asupra «sîncretismului», vezi K. Raiser, *Ecumenism in Transition*, pp. 55 sq.; la fel lucrarea partizană de la «vechea paradigmă» de W. A. Visser't No Other Name: *The Choice between Syncretism and Christian Universalism*, 1963.

49. Mai mult asupra acestui subiect în J. Zizioulas, *Being as Communion*, pp. 123 sq.

50. Cf. A.I.C. Hertton (ed.), *The Forgotten Trinity*, 1991.

## TEOLOGIA PATRISTICĂ ÎN LUMEA MODERNĂ

IOAN ZIZIOULAS, Mitropolit al Pergamului

Subiectul prezentării mele îl constituie problema : cum să-i facem pe Sfinții Părinți înțeleși și contemporani astăzi, în special în cadrul culturii noastre. Pe când mă gândeam la acest subiect, mi-a revenit în minte un slogan care a apărut, dacă nu mă înșel, în această țară și în context anglican, la începutul acestui secol : «Înapoi la Sfinții Părinți». La începutul acestui secol am început, desigur, să-i apreciem pe Sfinții Părinți din mai multe motive. Întâi de toate, a fost rezultatul apariției istoricismului după secolul al XVIII-lea în Apus, care ne-a determinat să gândim în termenii trecutului și să studiem foarte serios istoria. De asemenea, a fost rezultatul faptului că, în aceeași perioadă, și din nou în contextul aceleiași atmosfere de devotament față de cercetarea istorică, am fost martorii unei renașteri a studiilor patristice. Studiile patristice și liturgice s-au dezvoltat foarte mult în Apus și trebuie să recunosc ca și ortodox că noi, ortodocșii am profitat foarte mult de pe urma acestei renașteri a cercetării patristice și liturgice. Astfel, la începutul acestui secol, în contextul acestei atmosfere, a apărut sloganul : «Înapoi la Sfinții Părinți».

Așa cum vă puteți imagina, un asemenea slogan a fost foarte apreciat de către ortodocși deoarece ei au simțit dintotdeauna că sunt o Biserică fundamentată și pe Sfinții Părinți. De fapt, Ortodoxia nu înseamnă nimic altceva decât credincioșie față de tradiția patristică. Așadar, ortodocșii înșiși au început să studieze Sfinții Părinți mai temeinic decât o făcuseră până atunci și, în acest secol, am fost martorii apariției unui număr foarte mare de teze de doctorat asupra Sfinților Părinți în Facultățile de teologie ortodoxă. Astăzi, aproape că nu există teză pregătită la Facultățile de teologie din Grecia care să nu se refere, într-un fel sau altul, la Sfinții Părinți. Aceasta nu are doar rezultate pozitive, ci și efecte negative. Există o tendință de a repeta aproape literal ceea ce au spus sau au scris Sfinții Părinți și de a cita din Sfinții Părinți fără a ține seama prea mult de semnificația și importanța acestor texte pentru timpul nostru. Și, ceea ce este mai grav cu privire la aceasta, este că, în cadrul Bisericii Ortodoxe, ne confruntăm din ce în ce mai mult cu ceea ce numim «fundamentalism patristic», ceva de genul fundamentalismului biblic protestant. Ce înțeleg eu prin fundamentalism patristic ? Cred că noi privim *cuvintele* Sfinților Părinți ca fiind inspirate și ne limităm teologia la aceste cuvinte, aș putea spune. Desigur, intervine întrebarea : ce înțelegem noi prin Părinți ? În Apus, precum știți, perioada patristică sfârșește cu Sfântul Ioan Damaschin, în secolul al VIII-lea. Acum, ortodocșii au extins această perioadă la Sfântul Grigorie Palama, în secolul al XIV-lea, dar nu mai încoace. Acest fundamentalism înseamnă de fapt, că noi am considera că de atunci Biserica a încetat să mai aibă pe Duhul Sfânt călăuzitor. Deci, mergem

Înapoi mereu la perioada clasică. Încercăm să ne găsim argumentele în acea perioadă și suntem mulțumiți dacă le aflăm; de exemplu, dacă găsim *texte* care să ne susțină argumentele. Într-un anumit sens, ne comportăm față de Sfinții Părinți ca și față de obiectele arheologice pe care încercăm să le conservăm. Îi respectăm și îi folosim ca surse bibliografice dar nu dorim să-i transferăm în cultura noastră, în cultura contemporană. Și astfel, datorită acestei întoarceri la Sfinții Părinți, teologia noastră riscă să devină irelevantă și să fie marginalizată de către lumea contemporană. Aceasta amenință să trădeze pe Sfinții Părinți deoarece Sfinții Părinți înșiși nu au procedat astfel, ci s-au străduit permanent să raporteze tradiția moștenită din trecut, inclusiv Sfânta Scriptură înșiși, la propria cultură. De aceea, a repeta doar ceea ce au spus Sfinții Părinți nu se situează pe linia spiritului Părinților. Noi trebuie să-i «inculturăm» pe Sfinții Părinți în timpul nostru, adică să-i aducem în cultura contemporană, să-i facem contemporani cu noi.

Întoarcerea la Sfinții Părinți a creat în teologia ortodoxă o altă problemă: i-am izolat pe Sfinții Părinți de Scriptură și nu mai încercăm să-i raportăm la ea. Astfel, pe de o parte, Sfinții Părinți nu mai sunt puși în relație cu Scriptura și, pe de altă parte, ei nu mai sunt raportați la cultura contemporană (și reflectați în ea). Aceasta aproape că amenință să sufocă mesajul patristic, să anuleze pe Sfinții Părinți și să-i facă irelevanți.

Pentru a corecta aceasta, trebuie să-i luăm pe Sfinții Părinți ca și călăuze. Cu alte cuvinte, astăzi nu putem fi creștini cu adevărat dacă nu ne lăsăm călăuziți de Sfinții Părinți. În acest caz, trebuie să interpretăm în mod creator ceea ce au spus Sfinții Părinți timpului nostru. Deci, avem nevoie de libertate creatoare. Sunt sigur că Sfinților Părinți nu le-ar place ca noi să repetăm ceea ce au spus ei, așa cum fac unii școlari. Ei doresc ca noi să creăm. Și exact aceasta au făcut ei înșiși cu privire la generațiile de dinaintea lor. Dacă citim opera Sfântului Maxim Mărturisitorul, spre exemplu, observăm că el merge dincolo de ceea ce a moștenit, chiar dincolo de Părinții Capadocieni, dincolo de Sinodul de la Calcedon, încercând să raporteze tradiția la problematica timpului său.

Avem nevoie de libertate creatoare. Iar libertate creatoare înseamnă, în acest caz, în primul rând înțelegerea corectă a problemelor care i-au preocupat pe înșiși Sfinții Părinți și a motivelor adânci care i-au determinat să ia poziția pe care au luat-o. Cu alte cuvinte, când citim Sfinții Părinți trebuie să ne întrebăm permanent de ce au luat ei o poziție sau alta? Care au fost motivele existențiale adânci care i-au determinat? Ei au luptat împotriva culturii contemporane lor sau au confruntat-o din dorința de a o corecta din motive existențiale? De aceea, trebuie să găsim motivele existențiale care se află în spatele poziției luate de Sfinții Părinți. Pentru aceasta, trebuie să fim foarte buni istorici. Dar aceasta constituie doar prima parte a ceea ce înseamnă libertate și interpretare creatoare.

Cealaltă parte o constituie faptul că noi trebuie să cunoaștem în aceeași măsură problemele pe care le ridică propria cultură. Astfel, trebuie să cunoaștem problemele existențiale ale timpului Sfinților Părinți dar și problemele existențiale ale timpului nostru. Numai după ce deve-

nim familiari cu aceste două aspecte, putem trece la interpretare. Până la un punct, problemele existențiale cu care se confruntă ființa umană nu diferă foarte mult de la o perioadă la alta. Există, spre exemplu, anumite preocupări fundamentale ale ființei umane care se regăsesc de-a lungul întregii istorii a omenirii. Acestea nu sunt influențate nici de timp și nici de loc. De exemplu, problema libertății, a iubirii și alte asemenea probleme nu s-au schimbat, cred, și nici nu cred că se vor schimba vreodată atâta timp cât va exista ființa umană. De aceea, încercând să interpretăm pe Sfinții Părinți și să-i aducem în cultura contemporană, trebuie să ne referim la asemenea probleme fundamentale, care rămân neschimbate de-a lungul timpului. Deși preocupările, problemele fundamentale, existențiale pot rămâne aceleași, modul în care oamenii pun aceste probleme, modul în care întrebă, diferă de la o perioadă la alta. Și, iată de ce, trebuie ca noi să fim familiarizați cu propria cultură și să ne întrebăm: cum sunt ridicate aceste probleme existențiale și cum sunt ele prezentate în contextul culturii noastre? Aceasta cred că este fundamental și trebuie să ne conducă la luarea în considerație a anumitor aspecte ale culturii noastre la care să raportăm mesajul patristic.

Mai întâi, atunci când spunem cultură trebuie să facem distincția dintre cultură și civilizație. Aceste două lucruri sunt diferite. În limba greacă avem această dificultate deoarece cuvântul «politismos» poate să însemne fie cultură, fie civilizație. Din fericire, în limba engleză există doi termeni diferiți și putem încerca să facem distincția. Cred că nu a fost, nu este și nu va fi ființă umană fără cultură. Un om primitiv poate fi necivilizat dar, în mod cert, el este cultivat în sensul că face ceva cu lumea înconjurătoare, aflată la dispoziția sa. El creează ceva, chiar dacă acest ceva — raportat la ceea ce noi numim «civilizat» — nu este atât de fin și atât de dezvoltat precum am dori noi, cei de azi. În mod cert, atunci când ne referim la cultură, nu ne referim la aspecte de genul: dans, bucătărie, mâncare, folclor de diverse feluri și nici chiar limbă, deoarece acestea pot fi, de fapt, diferite chiar în cadrul aceleiași culturi. S-ar putea să sune ciudat, dar cred că putem afirma că în Bizanț am avut o cultură unitară, deși nu am avut aceleași forme sau particularități ale folclorului sau chiar ale limbii, aspecte pe care le-am enumerat mai sus. De asemenea, limba poate să difere până la un punct. Știm, de exemplu, că slavilor li s-a dat o limbă proprie din limba greacă cu intenția de a-i mențea în granițele aceleiași culturi care era bizantină. O perioadă limba latină și cea greacă au coexistat în Bizanț. Au existat în același timp și alte limbi în Bizanț, ca siriaca și altele, dar aceasta nu înseamnă că am avut o cultură diferită. Așadar, când vorbim despre termenul cultură nu ne referim la asemenea lucruri. Dar de ce trebuie să ținem seama? Trebuie să căutăm ceea ce am putea numi o *atitudine* a ființei umane sau a unui popor: *față de lume, față de restul ființelor umane și față de Dumnezeu*. Exact această atitudine particulară constituie factorul unificator. Nu putem exista, coexista, exista împreună ca și cultură unitară fără a împărtăși aceeași viziune asupra lumii, fără a împărtăși aceeași atitudine față de lume. Atunci când există o ruptură în această atitudine, atunci suntem martorii unei crize culturale adânci.

Exact acest lucru trebuie luat în considerație atunci când încercăm să transferăm mesajul patristic într-o asemenea situație.

Dacă dorim să transferăm mesajul patristic în cultura noastră, ce fel de cultură avem noi în minte? Pe scurt, răspunsul la această întrebare este că noi ne referim la *cultura occidentală*. Cultura occidentală este cultura timpului nostru. Așa cum Sfinții Părinți au trebuit să transfere credința lor și Evanghelia într-o cultură pe care o putem numi greco-romană, așa și noi trebuie să transferăm credința noastră în cultura occidentală. Ar putea să sune ca o generalizare, dar cred că toți cei ce ne aflăm aici suntem preocupați de acest subiect: noi toți aparținem acestei culturi occidentale, dar nu numai atât. Cred că cultura occidentală este cultura timpului nostru, a zilelor noastre, deoarece ea dă regula pentru întreaga lume, așa putea spune. Există în mod cert culturi africane, cultură chineză și alte culturi dar, toate, vor să imite, sau în orice caz să între, în cultura occidentală. Repet, nu vorbesc despre modul în care ne îmbrăcăm etc. Din acest punct de vedere, un african poate să dorească să se îmbrace ca un african dar, în mod cert, acel african ar dori astăzi să aibă acces la tehnologie, să fie puternic din punct de vedere economic sau să devină parte a ceea ce numim cultură occidentală, în sensul pe care am încercat să-l descriu, adică al atitudinii pe care o luăm față de lumea din jurul nostru. În acest sens mai larg al culturii, cultura occidentală este cu adevărat cea care stabilește astăzi agenda. Consider că nu poate fi posibilă transferarea mesajului patristic în cultura de astăzi fără o cunoaștere prealabilă a ceea ce presupune această cultură. Mesajul patristic trebuie adresat caracteristicilor de bază ale culturii occidentale.

Mă tem că printre ortodocși există o tendință, cel puțin din timp în timp, de a spune că: «Acela este Occidentul. Noi aparținem Răsăritului». Unii creștini occidentali gândesc la fel că Ortodoxia este un fel de religie exotică. Și, chiar atunci când se convertesc la Ortodoxie, unii dintre ei o fac deoarece sunt atrași de aspectele «exotice» ale Ortodoxiei. Cred că trebuie să începem a înțelege Biserica Ortodoxă ca o Biserică *Occidentală*. Trebuie să înțelegem că Biserica Ortodoxă nu este o cale a ființării, a vieții, așa putea spune, care nu poate fi încorporată în Apus. Problema este cum să facem aceasta. Trebuie să ținem cont de problemele pe care le prezintă cultura occidentală, mai întâi, probleme pe care trebuie să le confruntăm cu soluții din Sfinții Părinți. În al doilea rând — și acest aspect este foarte important —, trebuie să nu facem această confruntare intrând în polemică cu ea, ci folosindu-ne de toate posibilitățile pe care însăși cultura occidentală le oferă pentru a se vindeca, putem spune, pentru a fi creștinată cu adevărat prin intermediul mesajului Sfinților Părinți. Aceasta înseamnă că nu trebuie să condamnăm dinainte cultura occidentală ca pe ceva destinat iadului și care nu mai poate fi vindecat. Voi încerca să arăt pe scurt de ce această cultură oferă ea însăși metodele pe care trebuie să le folosim pentru a-i transfera mesajul patristic și pentru a o «încreștina», ca să zic așa.

Mai întâi, să analizăm problemele pe care le creează cultura occidentală. Din nou, vorbim despre probleme fundamentale, existențiale și

nu despre problemele secundare. Rădăcinile culturii occidentale merg în timp până la combinația care a avut loc în primele veacuri creștine, combinație dintre trei atitudini specifice : cea greacă, cea evreiască și cea romană sau latină. Este riscant să generalizăm, dar uneori este folositor. Îmi voi permite să fac astfel pentru a arunca puțină lumină asupra problemei esenței culturii occidentale.

Prima generalizare ; în contact cu lumea dimprejur un grec, el sau ea, va fi interesat să știe care este natura acestei lumi și care este semnificația ei estetică. Această perspectivă constituie interesul principal al gândirii grecești. În contact, să zicem de exemplu, cu această masă, cred că mintea evreiască ar fi interesată mai mult să știe *cine a făcut-o*. Cred că grecul nu ar fi atât de interesat să se întrebe : cine a făcut această masă ? Mai degrabă, el ar fi preocupat de întrebarea care este esența, natura acestei mese și care este importanța ei estetică ? Perspectiva romană la aceasta, interesul principal al spiritului roman ar fi : cum pot să folosesc această masă ? Aici expresia — desigur poate că nu este romană, ci doar englezească — pe care o folosim atât de des : «care este utilitatea acesteia ?». Dacă nu există nici o utilitate, tîndem să ne debarasăm de acel lucru ; el nu mai există. Pentru a exista, trebuie să fii util și, desigur, această masă este utilă. Este interesant că există o diferență între arta clasică și cea romană care are de-a face tocmai cu acest detaliu. Un lucru trebuie să placă, într-un fel, pentru a fi demn de respect. Desigur, aceasta este o generalizare, dar cred că cultura occidentală a fost dominată de acest spirit roman, adică de spiritul utilitarist.

V-am prevenit deja cu privire la riscul generalizării. Ținând cont de acest risc, s-ar putea să existe critici la ceea ce am afirmat, dar cred că există ceva ce trebuie remarcat ; doar în Occident a fost posibil să existe utilitarism, empirism și altele asemenea care să fie considerate ca aspecte decisive și cruciale ale culturii. Nu cred că poți găsi deloc utilitarism în Grecia antică, nici în tradiția ebraică sau semitică. Chiar astăzi, nu poți afla acest utilitarism la popoarele Ortodoxe. Ele nu știu să se organizeze, iar grecii și, în general, ortodocșii sunt celebri din acest motiv. Ei pur și simplu nu știu cum să o facă, nu sunt interesați, și desigur pierd mult din această cauză. Cred că aceste comparații nu sunt fără explicație istorică. Ele merg înapoi în istorie până în cele mai vechi timpuri. Unul dintre cei mai cunoscuți și importanți specialiști patologi ai timpului nostru, Cardinalul Danielou, a scris o carte cu privire la originile creștinismului latin care merită citită. El subliniază exact punctele pe care le-am menționat eu mai devreme. El spune că, în al doilea secol după Hristos, cu Tertulian etc., au apărut deja anumite trăsături care vor însoți creștinismul latin de-a lungul întregii sale istorii. Aceste trăsături sunt : interesul pentru etică (adică mântuire prin acțiune), pentru istorie și pentru instituții. Desigur că aceasta s-a datorat faptului că cultura occidentală din acel timp se sprijinea pe realitatea care se numește Imperiul roman și care avea instituții foarte puternice. Dar ce s-a întâmplat atunci când s-a prăbușit acest Imperiu ? Apoi a urmat perioada Fericitului Augustin și, în acea perioadă, remarcăm o ade-

vărată divizare în cultura occidentală. Această divizare este exprimată de către Fer. Augustin atunci când îndreaptă ființa umană spre adâncurile propriei conștiințe, deoarece instituțiile nu mai erau demne de încredere în secolul al V-lea. Astfel, cultura occidentală a descoperit adâncurile ființei umane, adâncurile conștiinței. Fericitul Augustin este primul scriitor creștin care scrie confesiuni. Începând chiar de atunci, cred, această introspecție în sufletul uman și această conștiință de sine constituie elementul de bază al culturii occidentale. Trebuie să privim acest aspect ca pe unul dintre aspectele problematice ale acestei culturi.

Începând cu Fer. Augustin și ca urmare a acestei introspecții și conștiințe de sine, am constatat apariția unei înțelegeri a ființei umane în termenii capacității sale de a cunoaște, ai capacității sale de agent gânditor. Această înțelegere marchează întreaga istorie a culturii occidentale de atunci încoace. Ființa umană este privită ca *entitate capabilă să gândească*. Aceasta a determinat Scolastica să transforme logica aristotelică într-un fel de gimnastică mentală. Tot aceasta îi permite lui Descartes (și să nu uităm că Descartes era călugăr augustinian) să afirme dictonul celebru: «*Cogito ergo sum*» («Gândesc, deci exist»). Acesta a determinat întreaga mișcare iluministă care, folosindu-se de Descartes, a transformat rațiunea umană într-un factor dominant al culturii occidentale. Desigur, a existat dintotdeauna această împărțire — la care m-am referit mai sus — între «intern» și «extern» dar, în toate cazurile cred, cultura occidentală rămâne dominată mai ales de rațiune, de gândire și, de asemenea, de individualism deoarece această introspecție conduce la individualism (nu poți să te cunoști până ce nu te izolezi față de ceilalți, până ce nu te întorci înspre adâncul ființei proprii). Așadar, indiferent dacă urmezi calea augustiniană care înseamnă conștiința de sine sau folosești rațiunea în mod scolastic, nu faci decât să transformi entitatea individuală în centrul culturii.

Cred că cultura occidentală este fundamentată și constă din aceste caracteristici: un anumit raționalism, individualism, pragmatism, empirism în anumite zone ale culturii occidentale și de utilitarism, în mod cert, în toate aspectele ei.

De aceea, se pare că dacă vrem să transferăm mesajul patristic în cultura occidentală, trebuie să ne referim exact la aceste aspecte particulare. Iar aici cred că Sfinții Părinți au ceva foarte important de spus. Nu voi folosi textele patristice, nu pentru că am vorbit împotriva raportării «textuale» la Părinți, ci pentru că nu am avut timp să găsesc aceste texte! Așadar, mă voi referi la Sfinții Părinți în termeni foarte generali.

Cum putem încorpora mesajul patristic într-o asemenea cultură, o cultură marcată, repet, de individualism, raționalism și utilitarism etc.? Aș aminti aici că cea mai dramatică expresie a acestor trăsături ale culturii occidentale este ceea ce numim tehnologie. Tehnologia și toate problemele pe care le creează ea, este rezultatul combinației acestor factori. Ce aduc Sfinții Părinți acestei culturi? În mod cert, ei aduc o atitudine diferită față de lume. Mai întâi, cu privire la individualism, mesajul patristic ne atenționează că entitate individuală nu există. Acesta



este un mit. Entitatea individuală este demonică și trebuie desigur distrusă, deoarece individualismul este strâns legat de ceea ce Sfântul Maxim Mărturisitorul numește *philautia*, iubirea egoistă de sine sau interesul de sine, preocuparea doar față de sine, care conduce la transformarea eului în centrul lumii. Aceasta, consideră Sfântul Maxim Mărturisitorul, este rădăcina răului. Toate pasiunile păcătoase își au rădăcina în «*philautia*». Adam a căzut tocmai pentru acest motiv. De aceea, individualismul este identic cu păcatul, chiar cu moartea care este consecința păcatului. Individualismul este, prin excelență, izolarea (ruperea din comuniune) unei ființe, izolarea acelei ființe de restul ființelor, fapt care conduce în final la distrugerea ei. Astfel, nimeni nu poate exista ca entitate individuală. Și acesta este mesajul pe care Sfinții Părinți îl aduc în multe feluri dar, mai ales, sub forma doctrinei Sfintei Treimi, căci Însuși Dumnezeu nu poate exista ca entitate egoistă. Acesta este aspectul pe care trebuie să-l accentuăm foarte mult în cultura contemporană, deoarece această cultură a folosit individualismul chiar și când s-a referit la Dumnezeu. Nu este întâmplător că Dumnezeu a fost tratat ca entitate egoistă de către Occident. Chiar Fericitul Augustin, când s-a referit la Sfânta Treime, a luat ca bază o entitate individuală și a încercat să o analizeze. El căuta în aceasta: memorie, iubire, cunoaștere și așa mai departe și făcea analogia cu Sfânta Treime. Mulți oameni se referă la Dumnezeu în acest fel. Știm aceasta prea bine din manualele noastre de dogmatică: tratăm pe Dumnezeu mai întâi ca fiind Unul și abia apoi ca Treime. De aceea, acestui individualism al culturii occidentale, trebuie să ne adresăm prin intermediul doctrinei despre Sfânta Treime. Sunt bucuros să afirm că, în acest loc, King's College din Londra, datorită strădaniei Departamentului de Teologie Sistematică de aici, în special datorită prof. Colin Gunton, dr. Brian Horne, dr. Allan Towace și alții ca ei, doctrina Sfintei Treimi a început să devină centrală în teologia occidentală de astăzi. Astfel, poți găsi pretutindeni referiri la această doctrină. Acesta este un aspect nou și constituie un indiciu că Occidentul nu este destinat blestemului, lucru pe care l-am subliniat mai sus. Occidentul poate asimila modul de gândire patristic deoarece, în esență, el este creștin. Astfel, individualismul poate fi confruntat.

Rățiunea trebuie eliberată de asocierile ei cu activitățile mentale. Din nou, consider că acest aspect este foarte înrădăcinat în cultura occidentală. Chiar tindem să afirmăm că un copil, un prunc sau chiar un fœtus nu este ființă gânditoare, rațională până ce nu ajunge la vârsta când poate «gândi» (presupun că se referă la modul în care se dezvoltă «gândirea»). Gândiți-vă, de exemplu, la ceea ce a făcut Occidentul cu împărțirea copiilor. Gândiți-vă la ce s-a întâmplat cu ceea ce numim Confirmare (Mirungere în Ortodoxie). Ființa umană este tratată ca ființă umană completă doar în momentul când este capabilă să gândească. Ce se întâmplă cu cei întârziați mintal? Ce se întâmplă cu cei care nu pot opera mintal în mod satisfăcător? Gândiți-vă ce a făcut Biserica, partea ei protestantă mai ales, când a transformat amvonul și predica în centrul vieții bisericesti. Ce se întâmplă dacă predica nu este înțeleasă de

oameni care nu au o anumită educație sau care nu au capacitatea de a «gândi» în același fel ca și predicatorul? În acest caz, apare marginalizarea celor care nu sunt capabili de gândire profundă. Aceasta trebuie să se schimbe cu ajutorul Părinților care, vorbind despre *logosul* ființei umane, l-au identificat chiar cu ceea ce numeau *autexousion*, adică libertatea. Ființa rațională este o ființă liberă. Rațiune înseamnă libertate. Ea nu este capacitate mentală. Dacă citim opera Sfântului Ioan Damaschin, spre exemplu, cu privire la această problemă el spune foarte clar că doar ființa umană poate să se distanțeze de natură și să se plaseze vis-à-vis de ea. În cultura noastră este nevoie acum de acest fel de rațiune care este identică cu libertatea. Trebuie să încetăm să mai vorbim despre rațiune ca despre o capacitate intelectuală.

Utilitarismul, desigur, poate fi vindecat numai dacă ne considerăm ca fiind preoți (păstori) ai creației, dacă ne considerăm într-un mod euharistic. Lumea nu există pentru a fi folosită, ci pentru a fi raportată la Dumnezeu și pentru a-și afla desăvârșirea prin intermediul ființei umane. Astfel, ființa umană devine punctul focal, central în virtutea faptului că este ființă relațională, ființă liberă și slujitoare.

Voi încheia spunând că însăși cultura occidentală oferă instrumentele și posibilitățile de aducere a mesajului patristic la ea. Trăim, din fericire, un timp în care aceasta începe să devină vizibil. Fizica, de exemplu, este o știință care s-a dezvoltat în cadrul culturii occidentale ca și o voce critică a acestei culturi. Gândiți-vă la ce s-a întâmplat în fizică după Einstein. Nu mai este posibil să gândești despre ființe în mod individualist căci toate sunt în relație unele cu altele. Acest caracter relațional al întregii lumi, al întregului cosmos este ceva de care ne putem folosi, cred, pentru a transfera în cultura apuseană noțiunea patristică de *koinonia*, de comuniune. În științele naturale, din nou în fizică, am remarcat un alt lucru: modul în care este numit haosul. Aceasta se raportează la ceea ce am putea numi libertate. Acum știința pune sub semnul întrebării toate formele de determinism, de necesitate și aceasta, din nou, poate fi folosită pentru aducerea mesajului patristic în cultura apuseană prin intermediul științei. «Principiul antropic» nu este poate o teorie universal acceptată dar, cu cât citesc mai mult în domeniul cercetării științifice, inclin să cred că începe să fie considerat astfel. Consider acest principiu ca pe un vehicul important pentru aducerea mesajului patristic în Occident. De ce? Deoarece găsesc la Sfinții Părinți, în special la Sfântul Maxim Mărturisitorul care este foarte explicit în această privință, exact ideea care este exprimată prin intermediul acestui principiu antropic: lumea există pentru a fi unită, pentru a-și afla sensul *în* și *prin* ființa umană. Ființa umană este cea care dă sens lumii. Aceasta constituie o mare responsabilitate dar și o mare cinste pentru ființa umană. Dar exact acest sens îl exprimă Sfinții Părinți și Biserica prin învățătura ei despre Euharistie. Euharistia, așa cum este înțeleasă de Biserica Ortodoxă, este actul uman care exprimă și realizează unificarea întregii lumi, al întregului cosmos *în* și *prin* ființa umană. Această încorporare a lumii în ființa umană, care ființă umană

se găsește prin excelență în persoana lui Hristos, este mesajul care ne poate ajuta extraordinar de mult să depășim probleme de genul crizei ecologice, care rezultă tocmai din izolarea ființei umane de restul lumii și din disprețul cu care aceasta tratează restul creației.

Sunt sigur că nu am epuizat toate posibilitățile pe care cultura occidentală însăși le oferă pentru a-și câștiga mântuirea, dar cred că am atins câteva puncte care ne oferă o perspectivă foarte optimistă.

Permiteți-mi să concluzionez insistând pe ceva care privește mai ales Ortodoxia. Nu ne lăsați să juxtapunem Ortodoxia în Occident ! Permiteți-ne să încorporăm Ortodoxia în Occident și Occidentul în Ortodoxie ! Aceasta nu vrea să însemne prozelitism, convertire etc. Înseamnă, de fapt, o creștere împreună într-o lume nouă, deoarece cultura occidentală contemporană fie că va muri și ne va ucide și pe noi împreună cu ea, fie se va schimba și va supraviețui. Dacă nu se va schimba, nu va supraviețui și această schimbare nu poate avea loc dacă Occidentul este rupt de Răsărit și Răsăritul este rupt de Occident.

(Traducere de ANIȘOARA CAROL)



## SFÂNTUL GRIGORE PALAMA

### Omilie despre Sfintele și Înfricoșătoarele lui Hristos Taine \*

Traducere de Diacon EUGEN MORARU

1. Cuvântul cel folositor mântuirii sufletelor noastre este ca și o sămânță ; căci, precum cei ce lucrează pământul, mai întâi îl pregătesc și îl ară cu plugul și numai după aceea pun semințele în el, tot așa și noi trebuie să ne pregătim pe noi înșine spre primirea seminței celei cerești, adică a cuvântului învățaturii celei duhovnicești. Dar noi nu suntem un pământ neînsuflețit și fără de simțire, încât să primim de la alții și lucrarea și semințele, ci suntem pământ viu și însuflețit și rațional și deci, trebuie să ne pregătim pe noi înșine prin pocăință. Iar ca să vă arăt începutul pocăinței și cultivarea cea bună a sufletului, pot spune că acesta este : ceea ce arătau cei care veneau la Ioan, ca să se boteze, precum și zice : «ieșeau să se boteze în Iordan, mărturisindu-și păcatelor lor» <sup>1</sup>.

2. Mărturisirea păcatelor este deci începutul acestei lucrări, adică al pocăinței și al pregătirii ca să putem primi înlăuntru sămânța cea mântuitoare, cuvântul lui Dumnezeu, care poate să mântuiască sufletele. De aceea s-a luat exemplul de la cei care lucrează pământul și de felul cum aceștia îl pregătesc prin arătură, cum scot din brazdele lui rădăcinile cele sălbatice și fac apoi brazdele primitoare de semințele și de plantele cele puse de noi. Același lucru îl face și pocăința, prin mărturisirea păcatelor, în ogorul cel rațional al inimii ; scoate și dă la o parte

\* Traducerea s-a făcut după lucrarea : *Grigoriou tou Palama, Apanta ta erga, tomos XI — Omilies, Tessalonic, 1986*, care apare sub îngrijirea unei comisii de reeditare a lucrărilor Sf. Părinți, condusă de *Prof. Panaghiolis Hristou*. Această omilie este a 56-a în colecția celor trei volume de omilii recent editate și a fost rostită de Sf. Grigorie Palama cu câteva zile înainte de Crăciun, probabil pe 20 decembrie, când începea de fapt și înainte-prăznuirea sărbătorii.

Socotim însă că, prin cuprinsul ei teologic atât de bogat, prin modul în care Sf. Grigorie Palama prezintă acest aspect fundamental al vieții spirituale a creștinului (adică, pregătirea prin curățirea de patimi și dobândirea virtuților și apoi împărtășirea cu sfințele și de viață făcătoarele Taine, unirea cu Hristos Cel ce Se dăruiește pe Sine pentru noi), această omilie poate *prelata* într-un chip foarte potrivit orice perioadă a anului liturgic bisericesc. În toată vremea (și deci, cu atât mai mult în vremea sfinților posturi rânduite de Biserică) dator este creștinul să-și mărturiscască păcatele, să se apropie cu frică și cu culmurem de Trupul și Sângele Lui Hristos, să urce pe scara virtuților spre desăvârșire. Considerăm prezenta omilie o adevărată *pagină de teologie și spiritualitate palamită*, fapt care ne-a și îndemnat la traducerea ei în românește, punând pe această cale pe toți cei interesați, într-o așa numită *conexiune* cu raze din gândirea și experiența mistică a unui teolog și părinte reprezentativ al Ortodoxiei. (*Nota trad.*)

1. Matei 3, 5 ; Marcu 1, 5.

patimile cele rele și ascunse, pregătindu-o spre primirea semințelor celor sfinte și făcându-o potrivită spre lucrarea și rodirea virtuților. Precum pământul, după neascultarea lui Adam, a produs spini, buruieni și alte plante nefolositoare<sup>2</sup>, tot așa și inima omului poate să nască patimi și cugete rele și necuviincioase, cu toate păcatele care decurg din acestea.

3. De aceea, fraților, este necesar ca fiecare să aibă părintele său duhovnicesc, la care să alerge cu credință și cu smerenie, să-și mărturisească pătimirile cele rele ale inimii și, luând vindecare, să scoată din rădăcini spinii și buruienile păcatului, pe care fiecare din noi le-am hrănit în sufletul nostru prin viața cea iubitoare de plăceri. Și așa, să ne îndreptăm auzirea spre învățătura Duhului, să credem spre folosul nostru în cele ce ni se vestesc și ni se spun, să ne împăcăm — prin iertarea și binecuvântarea noastră — cu Acela care din nemărginită iubire de oameni a plecat cerurile și S-a coborât și a pus în inimile celor ce-L ascultă cuvintele vieții, semințele cele mântuitoare. Se cuvine deci, să nu fie nimeni departe de acest început al pocăinței, deoarece, dacă nu a atins nici începutul virtuților, cum va putea înainta spre celelalte și cum va progresa în bine ?

4. Este nevoie ca acum toți să arătați sârguință spre aceasta. Căci răstimpul celor patruzeci de zile ne-a fost dat de către purtătorii de Dumnezeu părinți, spre curățire și duce la prăznuirea Nașterii celei după trup a Domnului Dumnezeuului și Mântuitorului nostru Iisus Hristos, la care este obiceiul ca aproape toți creștinii să se facă părtași Trupului și Sângelui Său și prin aceasta, să se unească cu El și în chip dumnezeiesc să fie «un trup și un duh cu El»<sup>3</sup>. Într-adevăr, așa cum am spus și cum va fi arătat și în continuare, fără mărturisire și fără pocăință nu este nimeni vrednic să primească nici măcar cuvântul cel dumnezeiesc ; cum oare va primi cineva Trupul și Sângele lui Hristos înlăuntrul lui dacă nu s-a curățit mai dinainte de păcate prin pocăință și mărturisire ? De aceea și marele Pavel ia atitudine și poruncește zicând : «fiecare să se cerceteze pe sine și numai atunci să mănânce din pâine și să bea din pahar, căci cel ce bea sau mănâncă cu nevrădnicie, osândă își mănâncă și bea, nesocotind Trupul Domnului»<sup>4</sup>, adică necunoscând că acest Trup fiind fără de păcat, nu binevoiește să-și facă sălaș într-un suflet împovărat de păcate.

5. Nu este cu puțință să ridice cineva mâinile spre Hristos și să se roage, dacă acestea nu sunt curate de păcate și dacă nu va lăsa la o parte ura și toate cugetările cele rele care sunt din aceasta ; căci din nou ne arată Pavel, zicând : «vreau ca să vă rugați în tot locul, ridicând mâini sfinte, fără mânie sau cărtire»<sup>5</sup>. Pentru că dacă nu avem îndrăzneală sinceră către Dumnezeu, bazați pe o conștiință nevinovată, după cum și zice teologul cel iubit al lui Hristos : «dacă inima noastră nu ne condamnă, atunci avem îndrăznire către Dumnezeu»<sup>6</sup>, cum vom avea

2. Fac. 3, 18.

3. I Cor. 10, 16—17.

4. I Cor. 11, 28—29.

5. I Tim. 2, 8.

6. I Ioan 3, 21.

În noi pe Dumnezeu și cum vom fi încorporați Lui, dacă nu lepădăm mai dinainte păcatele prin mărturisire și dacă nu ne curățim de toată zgura pe care acestea o lasă în sufletul nostru prin milostenie, curăție, cumpătare, rugăciune, meditație, și celelalte lucrări sfinte ale pocăinței? Nu cumva Dumnezeu nu ia aminte la darul tău, dacă nu ești curat și tu și darul? Aceasta a arătat-o mai dinainte prin Cain, neluând aminte la darurile lui și zicându-i că, chiar dacă le-a adus în mod drept, nu le-a rânduit în mod drept<sup>7</sup>. Și apoi în Legea veche a arătat, când a interzis Domnul a se aduce la casa lui Dumnezeu ca câștig necuviincios<sup>8</sup>. Dar și după aceea, zice în evanghelie: «împacă-te mai întâi cu fratele tău și după aceea să vii și să aduci darul tău»<sup>9</sup>. Iar ție, cum îți va da marele Său dar, care este Trupul Său, fără să fii curățit mai dinainte prin pocăință și mărturisire? Ce zici de asta? Căci nici poruncile Lui nu vrea Dumnezeu să fie rostite cu gură întinată, precum și zice: «zis-a Dumnezeu păcătosului: de ce pomeniști dreptățile Mele și iei în gura ta Legământul Meu?»<sup>10</sup>. Nu permite Dumnezeu nici Legământul Lui să fie luat în gura celui păcătos; cum îți va da ție, oare, Trupul Său?

6. Pentru aceasta, să ne curățim mai dinainte fraților, la trup, la ceea ce spunem cu gura, la cugetare, și numai așa, cu bună și curată conștiință să ne apropiem. Într-adevăr, dacă făurarii și aurarii care topesc în jurul aramei aur sau argint, sau alt metal, urmând a da prin baia de metal frumusețea deosebită a culorii, mai întâi de toate curăță și răzuiesc orice pată, cu atât mai mult noi, care într-un fel mai desăvârșit vom fi aurii, sau mai bine spus îndumnezeiți, trebuie să ne curățim mai dinainte de orice întinare trupească și sufletească. Și nu strălucim doar la suprafață, ca și arama cea aurită pe deasupra, ci în toate cele dinlăuntru. Așa ne vom apropia și de mântuire, de vreme ce venim spălați până în cele mai adânci unghere ale sufletului.

7. Iar dacă venim cu conștiință vicleană, fără să fi luat prin mărturisire iertarea de la cel ce are puterea să lege și să dezlege, fără să ne întoarcem spre Dumnezeu și fără să ne îndreptăm mai dinainte după regula cea sfântă a credinței, spre propria noastră osândă ne apropiem și spre chin, căci îndepărtăm de la noi milele cele dumnezeiești și răbdarea Lui către noi. Zice dar: «pe Fiul lui Dumnezeu ai călcat, socotind de nimic sângele Testamentului și ai ocărât harul Duhului»<sup>11</sup>. Cel care a rupt veșmântul împărațesc și l-a aruncat în mocirlă, va suferi aceeași osândă cu cel ce a aruncat bună mireasmă în noroi sau a pus-o într-un vas necurățit. Nu pățește nimic darul cel dumnezeiesc, căci este nepătimitor, dar se duce de la noi în chip nevăzut, precum și zice: «nu se pune în vasul stricat mirul»<sup>12</sup>. Căci dacă ar păți ceva prin nesocotința ta, atunci ar fi pătimitor și va face nevrednic pe Cel care l-a oferit.

7. Cf. Fac. 4, 4—7.

8. Deut. 23, 18.

9. Matei 5, 24.

10. Ps. 49, 17.

11. Evrei 10, 29.

12. Matei 9, 17 (parafrazat textul).

8. Vrednici să ne facem pe noi înșine prin pocăință, sau, mai bine, să ne dăruim pe noi înșine prin faptele pocăinței Celui care ne poate face vrednici din nevrednici, și așa să ne apropiem cu nădejde neînfruntată și cu credință, gândindu-ne nu la ce vedem, ci la cele nevăzute, căci pâinea este ca și catapeteasma care ascunde dincolo de ea dumnezeirea. Aceasta zice și Pavel : «ne-a înnoit nouă cale nouă și vie prin catapeteasmă, care este Trupul Său»<sup>13</sup> și prin care neamul nostru se ridică la cer (pentru că acolo este acum Pâinea aceasta) și intrăm cu adevărat în Sfânta Sfintelor prin aducerea Trupului Său întru curăție. «Să ne apropiem deci, fraților, cu inima curată întru deplinătatea credinței»<sup>14</sup>.

9. De aceea se și numesc Taine, deoarece nu sunt numai simplu ceea ce se vede, ci sunt și ceva dumnezeiesc și tainic, precum Domnul Însuși a zis : «trupul nu folosește, ci duhul este cel ce dă viață»<sup>15</sup>. Dacă vei lua aminte numai la ceea ce vezi, nu te vei folosi, pe când dacă privești spre duhul, adică dacă vezi în chip dumnezeiesc pâinea cea pusă înainte, împărtășindu-te cu ea, vei fi făcut viu. Căci El este «mâncarea cea nepieritoare, care rămâne spre viață veșnică»<sup>16</sup>, «Pâinea cea adevărată care se coboară din cer și dă viață lumii, căci este vie»<sup>17</sup>. Cel ce nu mănâncă din ea, nu va trăi, pe când cel ce mănâncă «va trăi în veac»<sup>18</sup>, adică nu numai înviat va fi, ci și izbăvit de chinul iadului și câștigând împărăția cea veșnică. Dar nu numai la cina cea de taină a vorbit Domnul către ucenicii Săi despre Pâinea aceasta, ci și în sinagogă învățând, cu îndrăzneală, în chip vădit a zis : «pâinea pe care Eu o voi da vouă, este Trupul Meu pe care Eu îl dau pentru viața lumii»<sup>19</sup>, și iară : «dacă nu veți mânca Trupul Fiului Omului și nu veți bea Sângele Lui, nu veți avea viață întru voi, căci cel ce mănâncă Trupul Meu și bea Sângele Meu are viață veșnică»<sup>20</sup>. O, minune ! O, măreție a dragostei pe care a vărsat-o din belșug Dumnezeu peste noi. Ne-a renăscut pe noi Duhului și un duh cu El am devenit, după cum zice și Pavel : «cel ce se alipește de Domnul, un duh cu El este»<sup>21</sup>.

10. Dar pentru ca să nu fim numai după duh una cu El, ci și după trup să fim una, adică trup din trupul Lui și os din oasele Lui, ne-a hărăzit legătura cu El prin Pâinea aceasta. Căci orice iubire își găsește desăvârșirea prin unire, iar începutul prin asemănare, după cum zice și cuvântul de demult : «prietenie între cei asemenea»<sup>22</sup>. Dar iubirea care este prin legătura nunții, se vede a avea ceva mai mult decât celelalte, pentru că zice : «de aceea va lăsa omul pe tatăl său și pe mama sa și se va alipi de femeia sa și vor fi amândoi un trup»<sup>23</sup>, iar Pavel

13. Evrei 10, 20.

14. Evrei 10, 22.

15. Ioan 6, 63.

16. Ioan 6, 27.

17. Ioan 6, 33.

18. Ioan 6, 50.

19. Ioan 6, 51.

20. Ioan 6, 53.

21. I Cor. 6, 17.

22. Citat după Aristotel, *Etica II*, a 147 și Platon, *Fedras*, 307.

23. Matei 19, 5.

zice că «taina aceasta este mare, iar eu zic în Hristos și în Biserică»<sup>24</sup>. Acolo zice deci : se va alipi într-un singur trup, dar nu și într-un singur duh. Pe când noi, prin împărțășirea Pâinii celei dumnezeiești nu numai ne alipim, dar și ne amestecăm Trupului lui Hristos și devenim nu numai un trup cu El, ci și un singur duh cu El. Vezi cum măreția extraordinară a iubirii lui Dumnezeu către noi se face arătată prin împărțășirea acestei pâini și a potirului ? De aceea, cum zice psalmistul : «jertfe și prinoase n-a voit, ci ne-a pregătit un trup»<sup>25</sup>.

11. O, ce comuniune nespusă și deosebită ! Frate al nostru S-a făcut Hristos, S-a împărțășit nouă prin însuși Trupul și Sângele Său și asemenea nouă S-a făcut prin acestea ; ne-a răscumpărat Sieși ca robi ai Lui adevărați prin Sângele Lui, prieteni și casnici ai Lui ne-a așezat, dăruindu-ne nouă arătarea acestor Taine ale Lui. Ne-a legat și ne-a unit cu Sine, precum mirele cu mireasa, prin împărțășirea cu Sângele Lui și un trup S-a făcut cu noi. Dar și Tată ni S-a făcut prin dumnezeiescul Botez și ne hrănește la sânul Său, precum o maică duioasă pe fiii ei, iar ceea ce este mai mare și mai tainic, este aceea că ne hrănește cu Trupul și Sângele Său dumnezeiesc, și nu numai cu Trupul, ci și cu Duhul. Iar noblețea dată nouă de El este păstrată nemicșorată, conducându-o spre o râvnă și mai mare și dându-i acesteia împlinirea, nu numai în a-L vedea pe El, ci și să-L atingem, să ne îndestulăm de El, să-L cuprindem și să-L ținem în cele dinlăuntru ale noastre. Și ne spune : câți doriți viața cea veșnică, mâncați Trupul Meu și beți Sângele Meu, așa încât să nu fiți numai «după chipul lui Dumnezeu» ci și dumnezei să fiți, împărați cerești în veac, îmbrăcați cu Mine, Împăratul și Dumnezeul cerului, să fiți înfricoșați demonilor și minunați îngerilor, fii preainalți ai Părintelui ceresc, vii de-a pururi și mai frumoși decât fiii oamenilor, locaș minunat al Treimeii celei mai presus de fire.

12. Într-adevăr, dacă chipul acesta al trupului a făcut drept pe Avraam<sup>26</sup>, dacă chipul acesta al sângelui a făcut vii în Egipt pe cei întâi născuți ai lui Israel<sup>27</sup>, dacă chipul acesta al sângelui a consfințit cortul cel vechi al lui Dumnezeu<sup>28</sup>, dacă acest sânge a consfințit și a curățit până și Sfânta Sfintelor și a arătat locuința lui Dumnezeu pe pământ și a arătat pe arhierii și pe cei unși ai Domnului<sup>29</sup>, dacă deci toate acestea le-a făcut tipul, umbra, mai încape oare îndoială de ceea ce poate să lucreze adevărul, realitatea, împlinirea ? Dacă fără această umbră (a celor ce urmau să vină) Aaron nu intra în Sfânta Sfintelor, nici noi nu putem înainta spre cele cerești fără să participăm la această realitate ; nici locaș în ceruri nu putem dobândi, nici sălaș al Dumnezeului cerului nu putem deveni, nici jertfe vii, sfințite și bineplăcute Lui, pentru că numai prin El putem dobândi această înfățișare. Căci zice

24. Efes. 5, 32.

25. Cf. Ps. 39, 9 ; Evrei 10, 5.

26. Cf. Fac. 15, 6 ; 22, 2—19.

27. Ieșire 12, 22—23.

28. Ieșire cap. 29 ; Evrei 9, 12—13.

29. *Ibidem*,



împăratul și proorocul David : «ce folos ai de sângele meu, dacă mă cobor în stricăciune ?»<sup>30</sup>.

13. De aceea, sângele nostru trebuie să-l facem una cu cel al lui Hristos prin împărtășire, ca să dispară orice stricăciune, căci întru El avem folos mult și nespūs ; și din vremelnici ne face veșnici, din vechi ne face noi, ne face nemuritori, ne face pomi înverziți și sădiți lângă curgerea apelor Duhului Sfânt<sup>31</sup> și din care se culege rod spre viața cea veșnică. Cu adevărat, izvor ieșea din paradis și uda cu râuri firești fața pământului<sup>32</sup> ; iar de la masa cea sfântă, pe care cum zice psalmistul «a gătit-o Domnul în fața celor care ne necăjesc pe noi»<sup>33</sup>, adică în fața diavolilor și patimilor, curge izvor care lasă râuri înțeleghătoare, udând sufletele și ridicându-le la cer. Și chiar pe îngeri, întorcându-și ochii spre frumusețea aceasta în care se face văzută înțelepciunea lui Dumnezeu, îi îndeamnă să-și ridice privirile spre cele dăruite nouă prin Sângele Său<sup>34</sup>. Venind deci spre Sfintele Taine, cu adevărat porfiră împărătească ne facem, sau mai bine spus, sânge și trup împărătesc, și o, ce minune ! ne prefacem și noi spre înfierea cea dumnezeiască, precum strălucirea cea dumnezeiască, care este peste noi și ne cuprinde, ne face unși (hristoși) ai Duhului și ne dă putere — după a lui făgăduință — să strălucim și noi ca soarele întru arătarea Părintelui nostru<sup>35</sup>, atâta vreme ce în sufletul celui ce vine spre Taine nu se găsește nici o pată care ar putea umbri strălucirea Lui.

14. De aceea, mai întâi să ne curățim și să ne apropiem, dar nu numai atât, ci și după ce luăm acest dar dumnezeiesc să fim cu luare aminte la noi înșine, așa încât să rămânem deasupra patimilor și să arătăm virtuțile Celui ce a binevoit să-și găsească sălaș în noi, prin arătarea asemănării cu El, din virtuți. Să ne gândim cu cine ne-am unit și de ce daruri ne-am învrednicit și, cutremurați de măreția cea covârșitoare a darului și a iubirii Sale pentru noi, să ne potrivim lucrarea, cuvântul și gândirea spre «voia lui Dumnezeu, spre ceea ce este bun, plăcut și desăvârșit»<sup>36</sup>. Căci Sângele Lui este sângele Noului Legământ și adeverește acest Testament, precum și zice : «un testament este temeinic după moarte»<sup>37</sup>. Prin urmare, împărtășindu-ne cu Sângele lui Hristos, să fim atenți să nu-L facem netemeinic prin faptele noastre și să ne supunem astfel pedepsei și chinului veșnic, nesocotind Sângele Testamentului în care am fost sfințiți. Căci pe cât de mare este făgăduința celor care păzesc sfințirea care se dă prin împărtășirea cu El, le este făgăduită împărăția cerurilor, tot așa este și chinul celor care se

30. Ps. 29, 9.

31. Ps. 1, 3.

32. Fac. 2, 10.

33. Ps. 22, 5.

34. Efes. 3, 10 ; I Petru 1, 12.

35. Matei 13, 43.

36. Rom. 12, 2.

37. Evrei 9, 17.

strică pe ei înșiși după ce au luat darul<sup>38</sup>, ca unii care au făcut de ocară harul și au nesocotit sângele Testamentului.

15. Însă noi fraților, să păzim nemișorât harul Lui Dumnezeu, punând tot sufletul în ascultarea și împlinirea sfintelor porunci și prin fapte să ne dăruim pe noi înșine lui Dumnezeu, Cel Care S-a dat pe Sine pentru noi ; adică Tatăl a dat pe Unicul Său Fiu pentru noi și El însuși S-a dat pe Sine pentru noi. Nu-I vom răspunde și noi oare, dăruindu-ne pe noi înșine Lui ? Dar oare cum ne dăruim noi Celui care S-a dat pentru noi ? Cum, adică, ne dăruim lui Hristos ? Numai dacă ne însușim dragostea către El și a unora către alții ; numai dacă sub mâna cea puternică a lui Dumnezeu și pentru El, ne smerim spre noi înșine și spre ceilalți, «nu cugetând la cele înalte, ci întorși spre cele smerite»<sup>39</sup> ; numai dacă răstignim în noi trupul cu patimile și dorințele lui<sup>40</sup>, dacă omorâm mădularele omului vechi, adică beția, desfrânarea, necurăția, lăcomia și orice patimă rea<sup>41</sup>, și numai dacă murim păcatului și vom trăi în virtute.

16. Acestea ne învață Trupul cel răstignit al lui Hristos și care acum ni se oferă nouă spre mâncare, căci ne hrănim din El, dar în același timp ne învață să ne împărtășim de virtuțile și de patima Lui, ca să trăim în veac și să fim părtași Lui. A prevestit aceasta prin David profetul, zicând : «jertfa de laudă Mă va slăvi și acolo este calea în care voi arăta lui mântuirea Mea»<sup>42</sup>, deoarece spre pomenirea celor făcute de El pentru noi este Jertfa euharistică<sup>43</sup>, spre slava și lauda Lui. Trupul și Sângele lui Hristos care sunt acum înaintea noastră, grăiesc către Tatăl, mult deosebit de sângele acela al lui Abel<sup>44</sup> — care striga către Dumnezeu împotriva fratelui —, căci strigă la Tatăl Cel de sus pentru noi, cărora Hristos a binevoit să ne fie frate, și îl face pe Acesta să ne fie milostiv și ne împacă cu El. Dar în același timp, grăiește și către noi, arătându-ne clar calea dragostei, pentru că și El din dragoste pentru noi S-a deșertat pe Sine coborând până la noi, și ne-a arătat nouă calea smereniei, căci «întru smerenie judecata Lui s-a ridicat și ca o oaie spre junghiere S-a adus»<sup>45</sup>. Și ne-a arătat calea ascultării, ascultător făcându-Se Tatălui până la moarte și la cruce<sup>46</sup>, calea care, prin omorârea patimilor, ne duce la viața cea veșnică.

17. Căci și El a murit și iată că este viu în veci, înviind pe toți care se alipesc Lui prin credință și prin virtute, slăvindu-i pe aceștia și fiind slăvit de ei, împreună cu Tatăl Cel fără de început, cu Preasfântul și Bunul și de viață făcătorul Duh, acum și pururea și în vecii vecilor Amin.

38. Evrei 10, 28—29.

39. Rom. 12, 16.

40. Gal. 5, 24.

41. Col. 3, 5.

42. Ps. 49, 23.

43. Luca 2, 19.

44. Fac. 4, 10.

45. Isaia 53, 7.

46. Filip. 2, 8.

## INVĂȚĂTURA DESPRE RUGĂCIUNE A SFÂNTULUI SIMEON NOUL TEOLOG \*

Arhiepiscopul BASILE KRIVOCHÉINE

Rugăciunea ocupă un loc central în spiritualitatea lui Simeon. El vorbește despre ea în mod constant în scrierile sale, deși nu o face în mod sistematic și teoretic<sup>1</sup> și nu ne dă «metoda științifică» a felului cum trebuie făcută<sup>2</sup>. Dimpotrivă, el ne vorbește într-un fel concret și viu despre diferite tipuri de rugăciune, despre particularitățile lor, despre conținutul lor și ne arată cum se ruga el însuși. El prezintă mai întâi rugăciunea bisericească și felul de a participa la ea în mod personal. Astfel, în a 26-a *Cateheză* a sa, adevărată sursă de informații asupra vieții monahale și liturgice din vremea sa, intitulată «Învățătură de mare folos pentru un începător», Simeon ne dă o imagine asupra zilei unui tânăr călugăr viețuitor în obște și enumeră diferitele rugăciuni la care el trebuie să participe. El spune că monahul, «trebuie să se scoale la miezul nopții... și să-și facă pravila de chilie (τετακωμένη) εὐχή») și numai după aceasta să meargă împreună cu toți la slujba de laudă (δοξολογία) pe care să o facă de la un cap la altul cu atenție și trezvie, veghind cu mare grijă de la începutul cântării, adică la cei șase psalmi, la stihologie, la citire, fără a se odihni, fără a-și moleși trupul ducându-și un picior înaintea celuilalt sau sprijinindu-se de pereți și de stâlpi... fără a-și lăsa mintea să se împrăștie..., ci, dimpotrivă, privirea și sufletul fără

---

\* Textul de față reproduce capitolul V din lucrarea: *Dans la lumière du Christ St. Symeon le Nouveau Théologien*, de Arhiepiscopul Basile Krivochéine, trad. rom. de Pr. Conf. Vasile Leb și Ierom. Gheorghe Iordan (în curs de apariție la Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române).

1. «Simeon nu scrie despre rugăciune, el se roagă». Această remarcă a lui Völker nu este justă decât pe jumătate. Simeon scrie mult despre rugăciune, dar nu în mod sistematic. Cf. W. Völker. *Praxis und Theoria*, p. 432.

2. Nu ni se pare posibil să considerăm ca operă autentică a lui Simeon lucrarea sa *Metoda sfinței rugăciuni și atenții* sau *Despre cele trei feluri de rugăciune*, conținând îndrumări despre procedeele psiho-fizice ale chemării numelui lui Iisus. Textul publicat în traducere în greaca modernă, în *Filocalia*, ed. 1782, p. 1178—1185, este inexact; cel autentic a fost editat pentru prima dată de către I. Hausherr în *Méthode de l'oraison hésychaste*, «*Orientalia Christiana*» 36 (1927), p. 150—172. Deși există în unele manuscrise încă din sec. XIII—XIV sub numele lui Simeon Noul Teolog, dar mereu izolată de celelalte opere ale lui Simeon din culegerile ascetice, ea nu a fost inclusă niciodată în marile colecții manuscrise ale scrierilor lui Simeon dinainte de secolul al XVIII-lea, când *Metoda* a fost inserată pentru prima și unica dată în manuscrisul Syll. 18, datat la anul 1729 (Cf. *Catéchèses*, t. I, p. 86). De aici a împrumutat-o Dionisie Zagoraios pentru a o include în traducerea sa în greaca modernă a operelor lui Simeon ca *Discursul al 68-lea*. De la el a luat-o episcopul Teofan Govorov pentru traducerea sa în limba rusă. Pe de altă parte, nici Simeon însuși în scrierile sale, nici Nichita Stithatul în *Viața sa* (sau în celelalte scrieri duhovnicești ale sale) nu spun un cuvânt despre aceasta, nici direct, nici măcar aluziv. De altfel — și acesta este lucrul cel mai important — *Metoda* conține preveniri împotriva falselor vederi de lumină, lucru pe care nu-l întâlnim deloc în operele autentice ale lui Simeon, care nu pune niciodată la îndoială vederile sale de lumină.

să rătăcească, atenția numai la psalmodiere, la citire și la sensul cuvintelor, cântate sau citite, ale Dumnezeieștii Scripturi, atât pe cât este capabil pentru a nu lăsa să treacă în deșert nici unul din aceste cuvinte, ci pentru ca, dimpotrivă, sufletul său, hrănit și întărit prin toate, să ajungă la căință, la smerenie și la dumnezeiasca iluminare a Duhului Sfânt»<sup>3</sup>.

Se vede aici și importanța pe care o dădea Simeon atitudinii exterioare ce trebuie păstrată în timpul rugăciunilor din biserică, ca mijloc ajutător de a păstra atenția și exprimând frica evlavioasă în prezența lui Dumnezeu în aceste rugăciuni a căror țintă sunt smerenia, pocăința și iluminarea Duhului Sfânt. Simeon nu precizează ceea ce înțelege prin «pravila de chilie» de dinaintea Utreniei, dar se poate bănui că este vorba de rugăciunile începătoare, spuse de călugăr în chilie și care se află la începutul Ceaslovului, pe când Utrenia era cântată la biserică. Poate și rugăciuni scurte repetate, prescrise de tipicul mănăstirii<sup>4</sup>. Prin rugăciune cu lacrimi la slujba bisericii se poate spori grabnic :

«Căci silindu-te spre a nu lăsa să treacă fără lacrimi slujba pravilei bisericesti, tu te obișnuiești cu acest mare bine și, prin stihologia și troparele<sup>5</sup> pe care le cânti, sufletul tău se hrănește, primind în el cugetările dumnezeiești pe care ele le cuprind și mintea ta este ridicată, prin cuvinte, spre înțelegere. Și, vărsând lacrimi dulci, petrecerea ta în biserică este ca în cer cu puterile de sus»<sup>6</sup>.

Această rugăciune a bisericii aduce rod duhovnicesc dacă este continuată prin rugăciunea singuratică din chilie, numită de asemenea «rugăciunea de pravilă»<sup>7</sup>. Despre rugăciunea din timpul Liturghiei, se va vorbi la capitolul despre Euharistie<sup>8</sup>.

Recomandări asemănătoare de concentrare lăuntrică și de înălțare cu duhul sunt date de Simeon pentru rugăciunile și lecturile de seară și de noapte care erau citite la chilie :

«Stai cu bărbăție, concentrând gândurile tale în loc să le lași să fie în altă parte, împreună mâinile, apropie deopotrivă picioarele tale, nemișcate pe un singur plan. Și închide ochii, pentru a-i împiedica de a privi altceva și de a risipi mintea; dar mintea ta ridic-o, ca și toată inima ta, spre Ceruri și spre Dumnezeu, chemând de acolo, de sus, cu lacrimi și suspine, milostivirea Sa»<sup>9</sup>.

Conținutul acestor rugăciuni este indicat mai departe, ca fiind psalmi care exprimă părerea de rău și pocăința<sup>10</sup>. Totuși aceste rugă-

3. Cat. 26, 23—41.

4. *Vide infra*, nota 38.

5. Se numește stihologie rostirea din Psaltire, făcută în timpul slujbelor Utreniei și Vecerniei. Cât despre tropare, acestea sunt compoziții poetice pentru sărbătorile anului liturgic, cântate sau citite în timpul slujbelor. Originea lor atinge sec. V—VI.

6. Cat. 26, 51—59.

7. Cat. 26, 67—72.

8. Cf. cap. VII, n. 61.

9. Cat. 26, 282—285.

10. Cat. 26, 275—282.

ciuni fiind pronunțate cu ochii închiși, se poate gândi sau că psalmii erau spuși pe de rost, sau că era vorba de oarecare rugăciuni improvizate.

«Între altele să ai și rugăciuni de dimineață și de seară care să cuprindă o mărturisire către Dumnezeu» <sup>11</sup>.

Simeon vorbește și despre o «rugăciune obișnuită» <sup>12</sup>, citită în chilie înainte de a merge spre somn — este vorba probabil de Pavcerniță —, sau de «rugăciunea Vecerniei», sau de «slujba Utreniei» <sup>13</sup>, sau de o «rugăciune stăruitoare» <sup>14</sup>, sau de o «rugăciune curată și nematerială» <sup>15</sup>, însoțită de lacrimi neostenite. În toate aceste sfătuiri privind felul de a se ruga, Simeon avea în vedere mai ales un începător, un tânăr călugăr, a cărui rugăciune trebuia însă să fie neîncetată pentru ca el să ajungă curând la starea de bărbat desăvârșit. El încheie :

«Dacă faci astfel în fiecare zi și lupti astfel, Dumnezeu nu va întârzia să te cerceteze dintru înălțime, ci îți va trimite ajutorul Său din sfântul Său lăcaș și harul Duhului Său Cel Sfânt te va umbri» <sup>16</sup>.

Se pot afla la Simeon numeroase feluri de rugăciuni, deosebindu-se după obiectul lor și starea duhovnicească a celui ce se roagă. Sunt mai întâi rugăciunile treimice. De pildă, către Tatăl :

«Când suntem ridicați către Dumnezeu Tatăl, sub lucrarea Duhului care ne înalță cu El prin Cuvântul, și întindem către El mâinile și privirile noastre, zicem : <Tatăl nostru care ești în Ceruri>» <sup>17</sup>.

Către Fiul :

Când ne apropiem de Fiul cel Unul al Părintelui spre a-I aduce rugăciunile noastre în Duhul care dă înțelegere, noi spunem : «Fiule Unule Născut, Cuvinte împreună-veșnic al lui Dumnezeu Părintele, Unul din Cel Unul, Dumnezeu din Dumnezeu, fără de început din Cel ce este fără de început, veșnic din Cel veșnic, fără de sfârșit din Cel fără de sfârșit, Lumină din Lumină, Viață din Viață, neapropiat din Cel neapropiat, necuprins din Cel necuprins, negrăit din Cel negrăit, neclintit din Cel neclintit, necuprins din Cel de necuprins, iartă-ne nouă greșalele noastre» <sup>18</sup>.

Urmează o rugăciune către Duhul Sfânt, mai lungă și mai emoționantă, stăruind mai ales asupra lucrării Sale îndumnezeitoare, și

11. *Cat.* 26, 290—291.

12. *Cat.* 4, 305.

13. *Cat.* 4, 320—321.

14. *Cat.* 3, 290.

15. *Cat.* 3, 311.

16. *Cat.* 26, 308—312. Din această cateheză, cu descrierea tuturor slujbelor zilnice, care urmează cu exactitate prescripțiile Bisericii, și pe care Simeon îl învață pe un novice să le urmeze fără omisiuni, se vede importanța pe care el o acordă vieții liturgice statornicite. Ne miră deci afirmația lui Deppe (op. cit., p. 60) că Simeon după convertirea sa mistică, ar fi rupt cu evlavia tinereții sale. În realitate, Simeon cere ucenicului său numai să aprofundeze și să interiorizeze viața liturgică având ca țel iluminarea Duhului.

17. *Teol.* 3, 34—37.

18. *Teol.* 3, 37—46.

care este reprodusă în capitolul despre Duhul Sfânt<sup>19</sup>. Aceste rugăciuni sunt mai ales dogmatice și influențate de Liturghie. Ele se adresează fiecărei persoane a Sfintei Treimi, dar întotdeauna într-un context trinitar. Foarte numeroase sunt rugăciunile către Hristos. Astfel, Simeon îl roagă să-l păzească în dragostea Sa și să-l ferească de tot răul după trecerea la cele veșnice a părintelui său duhovnicesc, Simeon Evlaviosul<sup>20</sup>. Către Hristos Cel răstignit el se roagă :

«Tu, Cel ce ai avut mâinile pironite, Tu, Cel ce ai avut picioarele pironite pe Cruce și coasta Ta străpunsă de suliță, Preamilostive, îndură-Te și smulge-mă din focul cel veșnic, învrednicește-mă ca în lumea aceasta să-Ți slujesc cu adevărat și să mă aflu neosândit înaintea Ta, pentru ca să fiu primit în lăuntrul cămării Tale de nuntă și să mă împărtășesc de fericirea care este la Tine, Preabunule Stăpâne, în bucuria negrăită întru toți vecii»<sup>21</sup>.

Simeon aduce o altă rugăciune către Hristos ca să-l învrednicească de pătimirile Sale și de slava Sa<sup>22</sup>. De asemenea, o rugăciune către Hristos ca tămăduitor :

«Miluiește-mă, învrednicește-mă de milostivirea Ta pe mine, păcătosul ! Doctore, singur iubitor de suflete, singur iubitor de milostivire, Care vindeci în dar bolnavi și răniți, fii Doctorul loviturilor, al rănilor mele !»<sup>23</sup>.

Altă dată, Simeon se roagă lui Dumnezeu ca El să i Se arate :

«Vezi-mă dintru înălțime, Dumnezeul meu, binevoiește a Te arăta și a vorbi cu un sărman. Descoperă-mi lumina Ta deschizându-mi cerurile sau, mai curând, deschide-mi sufletul și sălășluiește-Te chiar acum în mine»<sup>24</sup>.

Sau se roagă lui Dumnezeu ca să-i trimită Duhul Său Cel Sfânt :

«Vezi smerita mea inimă, vezi inima mea căită, ia aminte la mine, cel deznădăjduit, care mă apropii de Tine, Dumnezeul meu, și dintru înălțime dă-mi harul Tău, dă-mi Duhul Tău Dumnezeiesc, trimite-L după făgăduința Ta, fă-L să vină chiar acum asupra ucenicului Tău așezat în foisor — o, Stăpâne, cu adevărat mai presus de orice îndeletnicire pământească, în afara întregii lumi — și care Te caută, care așteaptă Duhul Tău ! Nu zăbovi deci Milostive, nu-Ți întoarce privirea Milosârde, nu uita pe cel care Te caută cu toată setea sufletului, nu mă lipsi de viață, deși sunt cu totul nevrednic de ea, nu mă lepăda scărbindu-Te de mine, o, Dumnezeule, nu mă părăsi»<sup>25</sup>.

De asemenea, Simeon se roagă ca Dumnezeu să strălucească asupra lui Lumina Sa :

19. *Teol.* 3, 46—69. Cf. cap. XVIII, n. 47.

20. *Euh.* 2, 338. Cf. cap. XXVI, *Iubirea*. n. 16.

21. *Imn* 45, 120—127.

22. *Imn* 52, 149—153. Cf. cap. XVII, n. 43.

23. *Imn* 46, 7—10.

24. *Imn* 35, 1—7.

25. *Imn* 41, 7—16.

«O, Dumnezeu! meu, care binevoiești a ierta, Ziditorule, mărește asupra mea strălucirea Luminii Tale neapropiate, umplând de bucurie inima mea»<sup>26</sup>. «Arată-mi din nou Lumina pe care lumea nu o poate primi, Lumina care scoate în afara lumii — a lumii văzute din aer, a cerului simțit și a tuturor lucrurilor simțite — și e acela care o contemplă, o, Mântuitorul meu!»<sup>27</sup>.

O altă rugăciune este rostită pentru ca el să poată împlini voia lui Dumnezeu :

«Da, Păstorule milostiv, bun și blând, care voiești mântuirea tuturor celor ce cred în Tine, milostivește-Te, auzi rugăciunea mea ; nu Te mânia, nu-Ți întoarce fața de la mine, ci învață-mă să fac voia Ta, căci eu nu caut să fac voia mea, ci a Ta, spre a-Ți sluji, Mult Milostive!»<sup>28</sup>.

Se roagă și pentru ca Hristos să nu-i ia harul Său, cu care a fost pecetluit :

«Nu mă lepăda acum, nu-mi ascunde lumina feței Tale, ca să nu mă acopere din nou întunericul, adâncul să nu mă înghită, cerul să nu se închidă din nou asupra mea»<sup>29</sup>.

Simțămintele nevredniciei omenești fiind întotdeauna prezente la Simeon, scrierile sale conțin multe rugăciuni de căință și de pocăință<sup>30</sup>. Am citat una în capitolul despre pocăință, dăm aici o alta, pe care Simeon o pune în gura unui călugăr :

«Stăpâne, Doamne al cerului și al pământului, știu că am păcătuit mai mult decât toată făptura omenească, mai mult chiar decât toate dobitoacele fără rațiune și târătoarele, sub ochii Tăi, Dumnezeu! meu Cel înfricoșat și neajuns, și nu mai sunt vrednic să dobândesc vreodată milostivirea Ta. De aceea, nici n-aș mai fi îndrăznit să mă apropii sau să mă închin înaintea Ta, iubitorule de oameni Împărate, dacă n-aș fi auzit sfântul Tău glas spunându-mi : <Nu voiesc moartea păcătosului, ci să se întoarcă și să fie viu> și încă : <Bucurie se face în cer, pentru un păcătos care se pocăiește>. Și mi-am amintit pilda fiului risipitor pe care Tu ai spus-o, Stăpâne, și cum, întorcându-se, înainte ca el să ajungă aproape de Tine, Milostive, ai mers în întâmpinarea lui, ai îmbrățișat grumazul lui și l-ai acoperit de sărutări ; pentru aceasta, aruncând încrederea mea în oceanul bunătății Tale am venit la Tine, în durerea și întristarea și deznădejdea inimii mele, împietrit și greu rănit cum sunt, suspinând ca un ticălos din adâncul iadului nedreptăților mele. Dar, începând de acum îți făgăduiesc, Doamne, că atâta vreme

26. *Imn* 45, 1—3.

27. *Imn* 49, 68—71.

28. *Imn* 47, 69—75.

29. *Imn* 49, 17—19.

30. *Cat.* 23, 65—94. Cf. cap. IV, n. 28.

cât îmi vei rămânda să rămân în această viață, în acest trup, eu nu Te voi mai părăsi, nu mă voi mai întoarce înapoi, nu mă voi mai alipi de răutățile deșarte. Iar Tu, Dumnezeu meu, care cunoști neputința mea, micimea mea de suflet și patimile învechite care mă tiranesc și mă zdrobesc, vino în ajutorul meu! Cad la picioarele Tale, nu mă părăsi, nu mă mai lăsa să fiu răsul și batjocura vrăjmașului, pe mine, care sunt de acum înainte slujitorul Tău, Preabunule»<sup>31</sup>.

La Simeon se află încă și alte lămuriri asupra rugăciunii. Astfel, el spune că rugăciunea atrage Lumina Duhului<sup>32</sup>, că în timpul rugăciunii trebuie să fii atent la ocârmuirea inimii<sup>33</sup>, că rugăciunea trebuie să fie neîncetată<sup>34</sup>. O astfel de rugăciune înlocuiește rugăciunile la ore fixe, căci «cel care practică rugăciunea neîncetată a cuprins totul în această faptă și nu mai are nevoie să laude pe Domnul de șapte ori ziua, seara, dimineața și la prânz, dat fiind că el a săvârșit deja rugăciunile și cântările datorate la vremea și ceasul hotărât»<sup>35</sup>.

El se roagă și pentru a afla un călăuzitor duhovnicesc :

«Doamne, Tu care nu voiești moartea păcătosului, ci ca să se întoarcă și să fie viu, Tu care Te-ai pogorât pe pământ tocmai spre a învia pe cei ce suspină și care sunt morți prin păcat și spre a-i face vrednici să Te vadă, pe Tine, Lumina cea adevărată, pe cât este cu putință omului, trimite-mi un om care să Te cunoască, pentru ca slujindu-l și supunându-mă lui din toate puterile mele, ca și Ție, și făcând voia Ta în a lui, să-Ți plac Ție, singurului Dumnezeu, și să mă învrednesc și eu, păcătosul, de împărăția Ta»<sup>36</sup>.

În sfârșit, rugăciunea este o laudă către Dumnezeu, spre a Se descoperi și uni cu noi :

«Slavă Ție, Celui ce ai binevoit să ni Te arăți și să Te unești cu noi. Slavă Ție, Celui care Te-ai descoperit nouă și Te-ai făcut văzut pentru nemărginita Ta milostivire, Tu, Cel nevăzut după fire nici de puterile cerești. Slavă Ție, Celui ce ai negrăită milă către noi și ai binevoit ca, pentru pocăința noastră, să locuiești și să umbli în noi»<sup>37</sup>.

Un loc aparte trebuie să fie dat unui fel de rugăciune pe care Simeon o numește *κρυπτή μελέτη*, îndeletnicire sau lucrare tainică, termen care, în limbajul Părinților, desemnează în mod general o rugăciune mintală neîntreruptă, «rugăciunea lui Iisus» îndeosebi (*Ἰησοῦ εὐχή*) și al cărei cuprins clasic este : «Doamne Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluiește-mă»<sup>38</sup>. Totuși nici expresia «rugăciunea lui Iisus», nici textul

31. *Cat.* 30, 70—97.

32. *Cat.* 9, 344—346.

33. *Cat.* 18, 224—227.

34. *Cat.* 27, 80.

35. *Cat.* 3, 100.

36. *Et.* 7, 437—445.

37. *Et.* 11, 161—166.

38. Acest text al rugăciunii lui Iisus exista cel puțin încă din secolul al VI-lea în Palestina și, se poate presupune, și în Egipt. Cf. articolului meu *Date du texte traditionnel de la «Prière de Jésus»*, în «*Messenger de l'Exarchat du Patriarche Russe en Europe Occidentale*», nr. 7—8, p. 55—59, Paris, 1951.



acestei rugăciuni, centrată pe numele lui Iisus, nu se întâlnesc în scrierile autentice ale lui Simeon<sup>39</sup>. Din diferite pasaje ale lui Simeon se poate vedea însă că el înțelegea prin această «îndeletnicire tainică» o rugăciune mintală constând din invocări repetate. Amintindu-și mai târziu de aceste exerciții de rugăciune, Simeon le numește «practici tainice» (χρηματὰ ἐργασίας)<sup>40</sup>. Astfel, în istorisirea sa autobiografică despre tânărul Gheorghe, de care am pomenit deja, Simeon vorbește despre «mica recomandare»<sup>41</sup> pe care Gheorghe o primise de la părintele său duhovnicesc și care privea, probabil, felul de a se ruga, deoarece ea este deosebită de îndrumările de citire duhovnicească pe care părintele său duhovnicesc i-o recomandase de asemenea. În tot cazul, tânărul Gheorghe se inspira, în rugăciunile sale, dintr-un pasaj de la Marcul Ascetul, trăitor în sec. V<sup>42</sup>, unde se spune : «Orbul care strigă și spune : <Fiul lui David, miluiește-mă> este cel care se roagă în chip trupesc și nu are încă cunoștință duhovnicească. Dar orbul de odinioară, redobândindu-și vederea și văzând pe Domnul, nemaimărturisindu-L ca fiu al lui David, ci ca Fiu al lui Dumnezeu, I s-a închinat»<sup>43</sup>. Să notăm că această spusă a lui Marcu este socotită în literatura ascetică drept o mărturie de bază pentru «rugăciunea lui Iisus». Tânărul, scrie Simeon,

«nu făcu nimic altceva... decât să împlinească în fiecare seară, înainte de a se așeza în pat, mica recomandare pe care i-o făcuse acest sfânt bătrân. Dacă, deci, conștiința îi spunea : <Hai, mai fă câteva metanii, adaugă ceilalți psalmi, repetă «Doamne miluiește», încă mai poți !> — el asculta cu bună inimă și, fără a șovăi, ca și cum Însuși Dumnezeu i-ar fi spus, făcea toate acestea»<sup>44</sup>.

Era deci o rugăciune în care «Doamne miluiește», repetat de ne-numărate ori, se unea cu citirea prelungită a psalmilor.

«Astfel, în fiecare seară, lacrimile curgeau din ochii săi ; el își înmulțea ingenuncherile, păzindu-și picioarele unite, nemișcate de la locul lor, înălțând rugăciuni stăruitoare către Maica Domnului, cu suspine și lacrimi ; socotind că Domnul era de față trupește, el cădea la preacuratele Sale picioare și, ca un orb, îi cerea să aibă milă de el și să-i dăruiască lumina ochilor minții lui. În fiecare seară, rugăciunea lui se prelungea, ținând uneori până la miez de noapte, fără ca el să se odihnească sau să dovedească vreo neglijență cât de mică în timpul rugăciunii sale, fără ca vreun mădular al trupului său să facă cea mai mică mișcare, fără chiar ca să-și întoarcă sau să-și ridice ochii, ci stătea, astfel, nemișcat, ca o statuie sau un adevărat duh»<sup>45</sup>.

39. Acest text al rugăciunii lui Iisus exista cel puțin încă din secolul al VI-lea

40. *Cat.* 22, 278.

41. *Cat.* 22, 30.

42. *Cat.* 22, 47—51.

43. Marcu Ascetul, *Despre Legea duhovnicească*, cap. 11 (P.G. 65, 908 A).

44. *Cat.* 22, 58—66.

45. *Cat.* 22, 74—87.

Simeon termină astfel această descriere a rugăciunii lui Gheorghe :

«Într-o zi, când se ruga, după obicei, în picioare și zicea : <Dumnezeule, milostiv fii mie păcătosului> — cu mintea mai curând decât cu gura, deodată asupra lui străluci din înălțime o lumină dumnezeiască îmbelșugată care umplu pe de-a-ntregul locul acela»<sup>46</sup>.

Urmează descrierea vederii în extaz a Luminii despre care vom vorbi în capitolul «Vederea Luminii»<sup>47</sup>. Să subliniem aici că cuvintele rugăciunii sunt : «Dumnezeule, milostiv fii mie păcătosului», că ele sunt pronunțate mai curând cu mintea decât cu gura (τῷ νοῦ μᾶλλον ἢ τῷ στόματι) și că aceste rugăciuni, deși duhovnicești, sunt însoțite sau precedate de eforturi fizice aspre (îngenuncheri, prosternări la pământ și o mișcare ce ajută la concentrare). Într-o descriere asemănătoare a viziunii unui tânăr călugăr<sup>48</sup>, tot «Doamne miluiește» este repetat neîncetat de acesta :

«Am uitat locul unde mă aflam, cine eram și în ce parte, mulțumindu-mă să strig : <Doamne miluiește> — așa cum, reluându-mi cunoștința, m-am aflat că repetam. Dar cine era cel care vorbea, părinte, sau care făcea să se miște limba mea, eu nu știu... Dumnezeu știe»<sup>49</sup>.

Dar, aici aflăm ca început al acestui extaz rugăciunea Trisaghionului, «Sfinte Dumnezeule», pe care tânărul călugăr a spus-o numai de trei ori, ca ascultare față de părintele său duhovnicesc, și care a fost imediat urmată de vederea Luminii. Găsim la Simeon și alte scurte rugăciuni, repetate de cincizeci de ori sub forma «Doamne iartă-mă, pe mine, păcătosul»<sup>50</sup>. Totuși numele lui Iisus nu este menționat explicit în aceste scurte rugăciuni, repetate.

De altfel, expresia «îndeletnicire tainică» ia câteodată la Simeon sensul mai larg al unei spiritualități lăuntrice, opuse unei evlavii pur exterioare. Astfel, după ce menționează aceste practici exterioare : «postul, mortificările, ostenele, nepieptănarea, lanțuri de fier, haina aspră, bătăturile la genunchi, culcatul pe jos, culcatul pe paie și toate mortificările trupului din această viață»<sup>51</sup>, Simeon spune :

«Toate acestea sunt bune numai dacă merg bine și exercițiile îndeletnicirii voastre duhovnicești și tainice (νοεπᾶς καὶ χροπτικῆς ἐργασίας) cu cunoștință, înțelepciune și înțelegere ; dar dacă, în afara acestei îndeletniciri, vă trușiți cu mortificările voastre și vă credeți ceva, atunci când fără cea dintâi nu sunteți nimic, vă asemenați cumva leproșilor, lepro-

46. *Cat.* 22, 88—91.

47. Cf. cap. XVI, n. 2.

48. *Ibid.* n. 8.

49. *Cat.* 16, 86—91.

50. *Ep.* 2, 89.

51. *Imn* 58, 349—353.

șilor acoperiți de veșminte strălucitoare pentru a înșela pe cei care îi văd»<sup>52</sup>.

Rugăciunea lăuntrică este opusă rugăciunii trupești și aceasta de a doua trebuie să ducă la cea dintâi :

«Ne rugăm în chip trupesc ? (se întreabă Simeon). Aceasta pentru a nu da deloc prilej vrăjmașului să ne robească mintea și spre a ajunge să concepem binele și, lăuntric, să ne rugăm fără oprire și continuu cu mintea»<sup>53</sup>.

Concentrarea necesară minții pentru o asemenea rugăciune este astfel descrisă de Simeon :

«Cel care în deplină cunoștință de cauză a renunțat cu bucurie la toate lucrurile exterioare, la oameni, la bunurile vieții, și care a ajuns să le uite după ce a trecut zidul împătimirii de acestea, unul ca acesta devine ca străin lumii și tuturor celor ale ei ; el își concentrează mintea și nu mai are grijă decât pentru gândul și pomenirea morții ; el nu mai gândește decât la judecată și la răsplătire, el este cu totul prinsul acestora, pătruns de o frică negrăită prin asemenea gânduri și prin cugetarea la ele»<sup>54</sup>.

Se poate deci spune că Simeon nu leapădă de fel rugăciunile bisericesti și liturgice cu textele lor fixate de tradiție, dar ele îl interesează mai puțin ca atare, ci îndeosebi ca surse de pocăință personală și de lacrimi, dacă sunt urmate cu atenție și frică de Dumnezeu. Scopul rugăciunii, fie ea la biserică sau singur în chilia monahală, fie că e vorba de o rugăciune de pocăință sau de slăvire a lui Dumnezeu, este întotdeauna pentru el iluminarea și unirea dumnezeiască. O «îndeletnicire tainică» și permanentă, un fel de rugăciune scurtă și adeseori repetată cu mintea mai curând decât cu gura, pare totuși a fi la temelia vieții sale duhovnicești, deși el nu vorbește mult despre aceasta. Procedeele fizice ajutând la concentrarea minții sunt folositoare... Dar Simeon nu se limita numai la aceste scurte rugăciuni lăuntrice, ci în numeroasele rugăciuni pe care ni le-a lăsat, deosebit de grăitoare, de convingătoare, ne impresionează prin sinceritatea sa, prin trecerile sale bruște de la cea mai adâncă pocăință la viziunile în extaz. Și mai ales, el arată în rugăciunile sale că iubitorul de oameni Dumnezeu este gata să răspundă la chemarea păcătosului și să-l primească în Împărăția Sa. Pe scurt, Simeon ne învață să ne rugăm prin exemplul său personal.

52. *Imn* 58, 354—361.

53. *Et.* 7, 203—206.

54. *Cap.* 3, 15.

## VALOAREA EDUCATIVĂ NEÎNTRECUTĂ A IUBIRII CREȘTINE, CONFIRMATĂ DE IMPORTANTE CERCETĂRI ȘTIINȚIFICE

Prof. Dr. CONSTANTIN C. PAVEL

Imensa problemă a iubirii creștine atât de importantă pentru viața omenirii a fost, în mare parte și multă vreme, neglijată de știința modernă. Astfel, cuvântul *iubire* lipsește din indexul majorității textelor psihologice, sociale și antropologice (A. H. Maslow). În timp ce se observă o predilecție pentru fenomenele negative, studiile psihologice și sociologice despre iubire, prietenie, acte eroice, genul creator sunt stigmatizate ca «predica teologică sau metafizică», așa cum spune G. Allport.

Pentru îndreptarea acestor erori și umplerea acestor goluri cu grave urmări pentru viața oamenilor, se constituie rezultatele cercetărilor științifice elaborate de «Centrul de cercetări din Harvard asupra altruismului creator», întemeiat în anul 1949 și condus de cunoscutul sociolog și etician Pitirim A. Sorokin. Aceste studii, elaborate între anii 1949 și 1955, au fost prezentate pe scurt dar substanțial de conducătorul lor amintit<sup>1</sup> și pe care, în cele ce urmează, le vom reproduce uneori textual, însoțite de unele observații proprii.

Ideea de la care pornesc aceste cercetări este constatarea că, încercările de a pacifica omenirea vor izbuti numai dacă vor fi pregătite și întărite printr-o cultivare temeinică a altruismului. «Fără o creștere importantă a iubirii dezinteresate și creatoare (așa cum găsim expresia ideală în Predica de pe Munte) în conduită, în relațiile individuale și între grupe, în instituții și în cultură, — spune P. A. Sorokin, pacea și armonia între oameni nu au nici o șansă de a se statornici»<sup>2</sup>.

«Nici un alt leac din cele încercate nu-i în stare să elimine sau să micșoreze considerabil războaiele civile sau internaționale — nici transformările politice, nici evoluția spre democrație, cu atât mai puțin cea spre autocrație, nici Națiunile Unite, nici un guvern mondial nu pot realiza o pace durabilă dacă instituția lor nu-i pregătită și întărită printr-o «altruizare» importantă a indivizilor, grupelor, instituțiilor culturale». Învățământul în forma actuală n-ar fi nici el un panaceu contra războaielor și luptelor sângeroase... Chiar dacă toți adulții din lume ar avea doctoratul lor, aceste progrese ale instrucției nu ar elimina războaiele și conflictele sângeroase. Dovadă, în secolul al XX-lea când știința, în general, a atins un nivel de progres neegalat, războaiele au devenit cele mai dese și mai sângeroase<sup>3</sup>.

Nici așa-numitele convertiri religioase nu sunt decât numai în anumite condiții la baza unor transformări ale vieții morale și anume dacă

1. A se vedea Pitirim A. Sorokin, *Les travaux du Centre de recherches de Harvard sur l'altruisme createur*, traduit par Teynaud in *Cahiers internationaux de Sociologie*, vol. XIX, 1955, Paris, pp. 92—103.

2. Vezi lucrarea sa *Reconstruction of Humanity*.

3. Vezi P. A. Sorokin, *Les travaux du centre...*, p. 92.

nu se mărginesc numai la adoptarea pur intelectuală a unui *credo* religios. Sorokin se referă la un studiu făcut asupra a 73 de convertiți din Boston, dintre care numai unul și-a schimbat conduita în sens altruist; 37 dintre ei și-au schimbat numai reacțiile verbale, iar alții nici pe acestea și nici conduita în mod perceptibil. Deși în altă lucrare, subliniază rolul religiei creștine în formarea caracterelor altruiste, Sorokin nu e mulțumit de aceste convertiri superficiale, care nu pot aduce pacea și micșorarea conflictelor. Tot astfel stau lucrurile și cu remediile economice, comuniste, socialiste sau capitaliste, mijloacele științifice, artistice, juridice sau altele pentru a stabili sau menține pacea pe pământ dacă nu ar fi asociate cu un efort de «altruizare» a indivizilor și grupurilor. Iubirea dezinteresată și creatoare reprezintă o enormă energie potențială dacă știm cum s-o producem, s-a conservăm și s-o utilizăm în mare cantitate. În cei șase ani de activitate, Centrul de cercetări amintit a cunoscut două faze sau subiecte principale de studiu. Mai întâi, au definit practic iubirea dezinteresată și creatoare și apoi au stabilit situația acestei chestiuni în știința contemporană<sup>4</sup>. Aceste studii se regăsesc în documentele unui simpozion intitulat *Explorations in Altruistic Love and Behaviour* (1952) și în cărțile lui Pitirim A. Sorokin, *Reconstruction of Humanity* (1948) și *Altruistic Love* (1950).

În documentele Simpozionului se încearcă definirea aspectelor, formelor și dimensiunilor iubirii, precum și locul acesteia în știința și filosofia contemporană. Se începe cu studiul lui Sorokin asupra universului multidimensional al iubirii sub aspectele sale: fizic, religios și ontologic, biologic, etic, psihologic și social.

Autorul a stăruit mai mult asupra aspectelor observabile și măsurabile ale iubirii empirice sub dimensiunile intensitate, extensiune, durată, puritate, adecvare. «Apoi a explorat relațiile, covariațiile și corelațiile acestor dimensiuni între ele, schițând și problema producerii, acumulării și distribuirii energiei iubitoare».

Urmează capitolele: *Teoria matematică a egoismului și altruismului* (N. Rashevsky); *Temeiurile biologice și factorii colaborării, conflictului și creației* (M. Ashley, Montagu, Trigant, Burow, Thérèse, Brosse); *Introducerea psihologică la studiul iubirii și urii* (G. M. Allport); *Fundamentele științifice, filosofice și sociologice ale altruismului* (F. S. C. Northrop, L. Dechesne); *Despre altruism în relațiile terapeutice la spitalul psihanalitic* (M. Greenblatt, H. Eichorn, R. W. Hyde), în universități și în grădinițele de copii (P. Sorokin, D. Cove). *Aspectele electroencefalografice ale personalității normale, ale personalității ucigașe și ale personalității amicale* (M. Greenblatt, B. Sittinger); *Tehnici de integrare emoțională* (Swami, A. Khilananda) și *Probleme ale armoniei în muncă* (G. K. Zipf)<sup>5</sup>.

Studiul lui Pitirim A. Sorokin, intitulat *Altruistic Love*, se ocupă de caracteristicile sesizabile ale tuturor sfinților creștini în număr de 4600 și a 500 de oameni de bine din America. Este primul recensământ al sfinților creștini după: vârstă, sex, stare civilă, rude, situație profes-

4. Idem, *op. cit.*, pp. 92—93.

5. Idem, *op. cit.*, p. 94.

sională, economică și socială, instrucție, succese școlare, longevitate, chipuri de acces la sfințenie, origine rurală sau urbană, națională, ideologică, politică etc.

Autorul se ocupă aici și de relevarea evoluției caracteristicilor sfinților în cele 20 de secole ale creștinismului. Merită a fi menționate trei rezultate : 1) Sfinții se bucură de o longevitate și sănătate extraordinare. Deși cel mai adesea ei au dus o viață ascetică în condiții rele de igienă și au fost adesea chinuți în martiriu, durata mijlocie a vieții lor este superioară celei a contemporanilor lor, chiar și a celei a americanilor și europenilor de astăzi ; 2) Proporția sfințelor este în creștere regulată ; 3) Proporția sfinților de familie regală sau nobilă scade până la zero la finele secolului XX <sup>6</sup>.

Studiile publicate de P. A. Sorokin în lucrarea *The Ways and Power of Love : Types, Factors and Techniques of Moral Transformation* (apărută în anul 1954), au strâns probe suficiente pentru a demonstra că iubirea dezinteresată și creatoare este o putere capabilă : a) să facă să înceteze agresiunile între indivizi și grupe ; b) să schimbe raporturile neprietenești în raporturi prietenești ; c) să dovedească adevărul că ura naște ură, iar iubirea iubire, fiind capabilă să sporească iubirea ; d) să influențeze simțitor politica internațională și să potolească conflictele internaționale. Pe lângă acestea, e) iubirea dezinteresată este o putere binefăcătoare pentru sănătatea fizică, mintală și morală ; f) altruștii trăiesc mai mult decât egoiștii ; g) copiii lipsiți de iubire prezintă lacune morale și sociale ; h) iubirea e un antidot puternic față de tendințele spre crimă, spre acte morbide și sinucidere, față de ură, frică și nevroze ; i) iubirea are însemnate funcțiuni cognitive și estetice ; j) este cea mai înaltă și eficientă putere pentru luminarea și înnobilarea morală a omenirii ; k) iubirea e inima și sufletul libertății și a principalelor valori morale și religioase ; l) un minimum de iubire este indispensabil pentru ca o societate să existe durabil, să fie armonioasă și să facă progrese ; m) În fine, «în acest moment critic al istoriei umane — spune Sorokin — o producere, acumulare și circulație crescândă a energiei iubitoare sau o cultivare a altruismului la persoane, grupuri, instituții și în cultură și mai ales extinderea iubirii dezinteresate între toți indivizii omenirii este o condiție necesară pentru a preveni noi războaie și a micșora lupta, între indivizi și grupuri, care a crescut enorm» <sup>7</sup>.

A doua serie de studii cercetează tehnicile eficiente și factorii educației altruiste <sup>8</sup>. După tehnicile vechii Yoga, ale Budismului și Sufismului, se studiază și tehnicile somatofizice ale creștinismului ortodox (R. Godel, J. A. Masui, A. Migot, M. Eliade). După aceea, normele stabilite și folosite de întemeietorii marilor religii, precum și de către Monahismul răsăritean și ordinele occidentale călugărești. Printre acestea, regulile Sfântului Vasile cel Mare, Benedict de Nursia, Francisc de Assisi, Bernard de Clervaux, Ioan Scărarul, Ioan Casian, François de

6. Idem, *op. cit.*, p. 95.

7. Ibidem, p. 96.

8. Ibidem p. 97.

Sales, Ignatiu de Loyola etc. (Toate acestea sunt publicate de P. A. Sorokin în *The Ways and Power of Love*). Urmează tehnicile educatorilor laici renumiți : Comenius, Pestalozzi, Montessori, Fröbel etc., tehnicile curente în educație, psihologie, psihiatrie, sociologie contemporană, în formațiile religioase, tehnicile folosite în morală civică, în comunitățile altruiste contemporane (Frații din Paraguai, Menoniții, QuaKerii etc.) (Studiile lui Arnold, C. Krahn, Fretz, R. Kleider).

Yoga, budismul și ordinele călugărești sunt considerate ca folosind «tehnicile ingenioase, subtile și eficiente fără rival», aplicate de «educatorii morali ai omenirii care au reușit cel mai bine».

S-au făcut și verificări experimentale. Așa, spre pildă, s-au constatat modificări însemnate în corp când cineva iubește sau urăște.

S-a făcut o experiență cu cinci cupluri de studenți care se urau reciproc. Unul din cupluri a fost convins să arate atitudini amicale (poftire la masă, la cinema, în excursie, la dans etc.). Datorită acestora, după 3 luni, 4 din cele 5 cupluri au devenit prieteni și numai unul a rămas indiferent ; aceeași experiență a fost făcută și la un spital psihiatric din Boston între infirmiere și bolnavi (J. M. Thompson, R. W. Hyde, H. M. Kandler).

F. S. C. Northrop și M. Engelson au elaborat chiar un nou drept internațional și o nouă declarație a drepturilor omului și cetățeanului care să creeze condițiile favorabile pentru realizarea valorilor altruiste în omenire<sup>9</sup>.

Din analiza amănunțită a procesului de cultivare a altruismului la marii apostoli ai iubirii dezinteresate : Iisus, Budha, Gandhi etc., făcută de Pitirim A. Sorokin, rezultă trei tipuri de altruști<sup>10</sup> : a) altruștii fericiți care cresc ca iarba câmpului în liniște, cu atitudini altruiste fără convertiri brutale (de ex. Albert Schweitzer, B. Franklin etc.) ; b) altruștii catastrofici și tardivi care devin astfel datorită unei boli, dispariției unei persoane scumpe etc. (de ex. Sfântul Apostol Pavel, Fericitul Augustin) ; c) un tip intermediar de altruști, în care se amestecă cele două feluri de mai sus (de ex. Sfântul Vasile, Sfântul Teodosie, Sfânta Tereza).

Împotriva afirmației lui Sigmund Freud că nenorocirea naște agresiunea și afirmației lui Toymbee că suferința și catastrofa duc totdeauna pe oameni la înobilarea morală și spirituală, P.A. Sorokin, în cartea sa, *Man and Society in Calamity*, apărută în anul 1941, pe temeiul cercetărilor sale experimentale, ajunge să confirme *legea polarității*, după care, reacțiile oamenilor diferă. El dă ca exemple pe Ludwig Van Beethoven, devenit surd, și pe Milton cel Orb, pe care aceste nenorociri i-au determinat să-și intensifice activitatea creatoare. Francisc de Assisi și Ignatiu de Loyola au devenit altruști tot în urma suferințelor îndurate. Ca exemple negative, Sorokin amintește sinuciderile, tulburările mintale, dezvoltarea egoismului sau sensualitatea cinică în care au căzut alții în urma nenorocirilor.

Merită să fie amintită și subliniată contribuția pe care aceste lucrări o aduc referitor la structura și integrarea personalității<sup>11</sup>, găsind total

9. *Ibidem*, p. 98.

10. *Ibidem*, p. 99.

11. *Ibidem*, p. 100.

inacceptabile teoriile dominante ale lui E. von Hartmann, Pierre Janet, S. Freud. Prima eroare a acestora constă în a confunda categoria inconștientului sau a subconștientului, două energii umane radical diferite: inconștientul biologic care stă sub nivelul conștiinței și supraconștientul (geniul, elanul creator, nous al grecilor, pneuma al Părinților bisericești etc.), care este deasupra nivelului oricărei gândiri sau energii conștiente sau raționale. În locul acestor teorii total nepotrivite cu realitatea, «logica și faptele ne-au constrâns să construim o structură quadruplă a personalității și anume: 1) inconștientul biologic (subconștient); 2) conștientul biologic; 3) conștientul socio-cultural; și 4) supraconștientul».

Dintre toate acestea numai eul social-cultural este conștient, iar acesta se divide în tot atâtea euri după numărul grupurilor cărora le aparține (familie, profesie, partid, Biserică, națiune, Stat, grup social, economic). Dacă acestea sunt în relații armonioase și îi dictează idei, credințe, valori și imperative de conduită asemănătoare, toate eu-rile și valorile vor fi în armonie și individul va avea o conștiință lucidă și o conduită coerentă. Dacă grupurile de apartenență se contrazic mutual, individul va fi o «casă divizată contra ei înseși» cu neîncetate conflicte interioare, nevrozați etc. Aceștia vor trebui să suporte un proces penibil de dezintegrare și reintegrare ca să ajungă la capacitatea de a iubi dezinteresat<sup>12</sup>.

În fine, A. Brossé a publicat în lucrarea lui Sorokin *The Ways and Power of Love* efectele tangibile ale supraconștientului asupra activității inimii, plămânilor și altor organe la un număr de 213 persoane examinate. Multe fapte au fost cercetate privitor la energia creatoare a supraconștientului la marii creatori în toate domeniile culturii, știință, artă, religie și morală. Din acestea s-au desprins patru tipuri de soluții: a) *soluția izolaționistă și eremitică*, folosită de Sfântul Antonie, Sfântul Ieronim și alți eremiști ai pustiei, care elaborează dureros noua lor personalitate; b) *soluția pelerinilor sau drumeților* în căutarea binelui ca Budha, Iisus; c) *soluția celor care întemeiază propriul lor grup și instituțiile lor* (mănăstire, școală etc., consacrate educației spirituale și altruiste și d) *soluția care constă din a trăi în această lume a păcatului evitând numai situația de a aparține grupelor foarte egoiste și în a nu accepta să participe decât la colectivitățile în armonie mutuală*.

Așadar, «procesul unei veritabile transformări altruiste — spune Sorokin — pentru cei ce nu au fost altruști de la începutul vieții lor (altruști catastrofici și tardivi) este foarte dificil, cere de obicei mult timp și nu se face aproape niciodată instantaneu». Iată de ce convertirile religioase sau morale instantanee sunt superficiale și de ce «*reveil-ul religios*» de azi, în jurul căruia se face atâta publicitate în S.U.A. și aiurea, e un vid de suprafață care nu schimbă nimic în curentele adânci ale vieții sociale și morale a națiunilor și omenirii. Sorokin a tratat despre căile și mijloacele de a extinde iubirea și acțiunea amicală de la om la om dincolo de limitele relațiilor personale și ale tribului până la omenirea întreagă. Această extindere pare o condiție indispensabilă a păcii și a armoniei în universul oamenilor.

12. *Ibidem*, p. 101.



În ultima parte a cărții *The Ways and Power of Love, de la egoismul tribal la altruismul universal*, Sorokin schițează un plan concret și practic pentru realizarea acestei sarcini. Între altele «planul arată maniera practică după care chiar forțele ca ura, întrecerea, lupta pentru superioritate, reflexele condiționate pot fi utilizate pentru a face ca omenirea să se apropie de starea altruismului universal»<sup>13</sup>.

Pentru viitorul apropiat, Centrul de studii își propune să se consacre unei «investigații în mare parte experimentală a unor probleme strategice determinate în acest mare domeniu și unei cercetări de fond asupra problemelor sociologice principale pe care le vor întâlni». «Pentru moment, Centrul ar vrea să organizeze o asociație internațională pentru studiul aplicării altruismului creator. În stadiul actual, Centrul o ajută să se nască și să se organizeze și după aceea o lasă pe aceasta să activeze independent»<sup>14</sup>.

Ultimele cuvinte ale acestei atât de interesante dări de seamă rezumă magistral importanța vitală a iubirii dezinteresate și creatoare: «Omenirea moare din lipsă de iubire». Este un s'rigăt de alarmă care cuprinde și soluția salvatoare.

Pe marginea dării de seamă făcută de P. A. Sorokin vom face unele observații critice, cele mai multe pozitive și întregitoare.

Suntem de acord cu afirmațiile privind neputința, deși noi credem nu totală, a factorilor politici de a stabili o pace temeinică și trainică fără o importantă «altruizare» a indivizilor, grupurilor, instituțiilor, statelor. Considerăm, de asemenea, că nivelul științific crescând al omenirii nu are totdeauna o influență pozitivă asupra relațiilor dintre oameni, ci uneori tocmai una agravantă prin creșterea și perfecționarea mijloacelor de distrugere în masă (armele A.B.C.). Este, deci, nevoie și de un nivel moral corespunzător.

Cât despre cei 73 de convertiți din Boston, dintre care numai unul și-a schimbat nu numai vocabularul, dar și conduita, aceasta se datorează numai modului superficial al aceluși revel religieux, propovăduit de pastorii protestanți, e baza unei doctrine creștine axată pe «sola fide» și pe o ecleziologie, așa spune, individualistă. Biserica în viața creștinului ortodox îi oferă acestuia prin Sfintele Taine, harul divin, pe care îl primește prin credință și fapte bune, în permanentă colaborare cu Dumnezeu și ajutat de ierarhia Bisericii și comuniunea credincioșilor.

Dumnezeu este, în accepțiunea ortodoxă iubire, adică o comuniune a celor trei persoane ale Sfintei Treimi, iar omul este creat din iubire ca «chip și asemănare» a lui Dumnezeu. Desăvârșirea și fericirea noastră se realizează prin iubirea lui Dumnezeu și a semenilor noștri în Dumnezeu. Dumnezeu este mai întâi exemplul iubirii desăvârșite, concretizată prin jertfa Fiului lui Dumnezeu pentru mântuirea oamenilor și prin puterea pe care le-o acordă prin Sfintele Taine de a realiza și ei iubirea jertfelnică. Fiecare creștin va urca continuu pe scara desăvârșirii pe măsura darurilor primite, dar și pe măsura străduințelor sale.

13. *Ibidem*, p. 102.

14. *Ibidem*, p. 103.

Ne asociem la constatarea că studiile psihologice și sociale despre iubire, prietenie, acte eroice, genii creatoare sunt adesea stigmatizate ca «predică teologică sau metafizică» și de aceea nu au constituit preocuparea oamenilor de știință din vremea noastră. Este o situație care trebuie schimbată. Foarte valoros ni se pare acel prim recensământ al celor 500 de oameni de bine din America, de P. A. Sorokin. Remarcabilă este concluzia că sfinții se bucură și de o sănătate și longevitate excepționale.

Nu mai puțin importantă este «construirea» quadruplă a personalității împotriva teoriilor dominante care confundă în categoria inconștientului nu numai inconștientul biologic, ci și supraconștientul. Dintre acestea numai eul socio-cultural este conștient și depinde de starea armonioasă sau conflictuală a relațiilor din cultura societății respective.

Fiecare din cele patru soluții folosite în educația oamenilor în duhul altruismului creator este recomandabilă de la caz la caz. Cea mai eficientă și mai trainică este, desigur, aceea care începe din frageda copilărie și este urmărită și ajutată de părinți și Biserică, de școli, în mass-media, literatură, presă etc.

Această educație nu se poate realiza însă decât într-o orânduire politică așezată pe temeliiile credinței în Dumnezeu, mai precis a religiei creștine, religia iubirii jertfelnice.

Am voit să aflu dacă și cum s-a realizat înființarea acelei societăți internaționale proiectată de Pitirim Sorokin care să studieze aplicarea rezultatelor acestor cercetări despre altruismul creator în viața popoarelor, dar, cu multă părere de rău, nu am putut să aflu nimic la Biblioteca Academiei Române și nici la Biblioteca Națională.

Acest proiect este desigur foarte greu de realizat dar nu imposibil. Rezultatele cercetărilor efectuate la Centrul din Harvard, conduse de reputatul sociolog și etician Pitirim A. Sorokin arată că este și strict necesar pentru progresul moral al omenirii și salvarea ei de la distrugere.

Inițierea, organizarea și realizarea acestui grandios proiect va beneficia de toate mijloacele și tehnicile cunoscute astăzi și verificate cu deosebire în modul de trăire al mănăstirilor creștine, ortodoxe și catolice, a căror eficiență educativă este dovedită.

Iată un motiv serios pentru urgentarea reintroducerii religiei creștine în toate școlile din țara noastră, lipsite timp de aproape jumătate de veac de această educație în iubire și înlocuită de comunismul ateu cu o educație sistematică în spiritul urii de clasă.

Ne dăm perfect seama că «altruizarea» oamenilor este o lucrare pe cât de importantă, pe atât de grea și de lungă durată. Ea trebuie să înceapă mai întâi în familie, să continue în școli, în biserici, în armată, în servicii, în literatură, în presă, în mass-media, în toate manifestările și grupurile sociale cărora le aparțin indivizii. Tot stăruind mereu asupra ei și folosind toate tehnicile acestei educații și mai ales prin exemplul personal al educatorilor, vom reuși sădirea, cultivarea și creșterea virtuții iubirii dezinteresate care va stinge conflictele dintre indivizi și grupuri și războaiele dintre popoare și va contribui, astfel, progresiv la ridicarea vieții morale pe culmile iubirii creștine și ale fericirii.

## UNIATIA ARDELEANĂ ȘI O NECESARĂ REINTERPRETARE A ISTORIEI EI

Pr. Conf. Dr. GHEORGHE DRĂGULIN

Cucerirea libertății și a democrației prin Revoluția din decembrie 1989, a produs frământări și întrebări și în domeniul vieții bisericești. După mai mult de patruzeci de ani de revenire la Biserica Ortodoxă Română, unii dintre foștii uniți au ridicat obiecții împotriva statutului lor de mai înainte, solicitând independența confesională.

Deoarece ei au formulat și unele nedrepte acuzații împotriva Ortodoxiei, cum vom arăta mai jos, intenționăm să neglijăm vechea metodă demonstrativă polemică. Aceasta consta din derularea întregului proces istoric al dureroasei despărțiri religioase a românilor. În anii de libertate creștină în care trăim, reamintirea în amănunt a disensiunilor și a luptelor bisericești ar răni nu numai porunca evanghelică a dragostei, ci și pe aceea a ecumenismului universal. Iată de ce vom îmbrățișa o metodă mai schematică, privind doar câteva caracterizări, mai mult sau mai puțin întemeiate, care circulă prin intermediul cărților polemice uniate din prezent și din trecut. Ne gândim îndeosebi la Dr. George Fireza, S.J., *Armele credinței*, ediția a II-a revăzută și completată de Dr. N. Brânzeu, Lugoj, 1933, 254 de pagini și la Alexandru Rațiu, *Biserica furată*. Martiriu în România comunistă, traducere de Dana Mocan, Cluj-Napoca, Editura Argus, 1990, 141 de pagini.

Sloganele principale care au fost popularizate mai mult astăzi în dișputa uniată de la noi sunt următoarele :

1. «Acum 250 de ani părinții noștri (...) s-au unit cu Biserica Catholică de bună voie», ține să ne convingă autorul din urmă. El citează aici o enciclopedie a ierarhiei bisericești de la Blaj din anul 1948. După analizele istorice întreprinse de către atâția învățați de azi și după noile documente publicate până în anii din urmă nu mai are rost să mai insistăm, repetând concluzii acceptate aproape pretutindeni. De aceea, vom afirma simplu că «sfânta unire» de la 1700 nu a fost o urmare a neliniștii existențiale, exclusivă căutare a mântuirii, ci îndeosebi afacere politică și aranjament diplomatic. Doctrina oficială a Bisericii care se forma avea nevoie de aprobarea unui «teolog», spion care însoțea pretutindeni pe episcopul român. Cât despre credința nouă pe care poporul simplu nu o cunoștea și nu o înțelegea, istoricul greco-catolic Petru Maior afirma următoarele : «iar noi, românii, să ținem obiceiurile Bisericii Răsăritului și latinii încă să nu ne clevețească pe noi, căci cele patru puncturi, care sunt uniți și neuniți (cu iertare să fie zis de mine), necum să scie românii cei proști și neînvățați, dară dintre cărturarii românești, încă mulți nu le înțeleg, ci numai pleve vorbesc, neînțelegând unul pe altul».

Din cele amintite până aici — subliniem încă o dată — se vede că evenimentele de la începutul mișcării uniate din Transilvania s-au datorat aproape în întregime mijloacelor lumești, propagandei viclene și

intrigilor. Pe lângă acuza de manipulare și de nesinceritate în cele spirituale, se mai vede ambiguitatea în credință, ba chiar încrâncenare partizană prin insistența latinizantă a convingerilor noilor păstori.

Titulatura bisericească a confesiunii, în vădită evoluție de-a lungul câtorva veacuri, arată cel mai potrivit relativizarea teologică treptată a celor smulși de la vechea lor credință ortodoxă. Din «Biserică Greco-Catolică», din epoca începuturilor ei și a cerinței respectării neschimbate a celor patru puncte florentine de doctrină, aceasta a ajuns să se numească în zilele noastre «Biserica Catolică Orientală de Rit Bizantin». Alteori, ea este cunoscută ca «uniație».

Desigur că acum nu i se mai respectă din vechiul patrimoniu ortodox decât ritul, calendarul, în parte căsătoria preoților, barba slujitorilor.

Într-o deplină comportare evanghelică, greco-catolicii ar trebui să se declare în mod sincer latini, fără să mai confiște pe căi ocolite doctrina ortodoxă și formele ei canonice de exprimare. În realitate, lipsa de decizie în păstrarea identității vechii credințe, punându-se accentul doar pe forme bisericești orientale, maschează o politică expansionistă condusă din afara Bisericii noastre. Procedeu echivoc a neliștit și pe recentul Conciliu Vatican II. În cadrul lui, unele glasuri s-au ridicat împotriva pericolului latinizării devenită tot mai insistentă. Strădaniile atâtor veacuri de uniație și diplomatie s-ar compromite numai în câțiva ani, datorită catolicizării pe care ierarhia ei superioară a urmărit-o metodic și hotărât. Pericolul acesta se pare că a fost întrevăzut de mult. Poate așa se explică de ce încă un istoric de talia lui Petru Maior a cerut ca «nemica din obiceiurile și tocmelele cele popistășești să nu cuteze a vâri între români».

2. «*Așadar, adevărata lege strămoșească a poporului român e legea catolică unită cu Roma*», ne asigură amintitul învățat iezuit. Prin aceasta, schisma românească din Ardeal este decretată religie strămoșească. Cea din urmă se regăsește tocmai după 1700 de ani de la pierderea ei! Este curios totuși, în concluzia de mai sus, că aici nu este inclusă și partea ei răsăriteană. Prolungind raționamentul observației noastre, relevăm faptul că nici un istoric greco-catolic nu evidențiază și contribuția culturii străromâne de la noi. Despre evanghezierea românească timpurie prin Sfântul Apostol Andrei nu se rostește nici un cuvânt. Și mai inexplicabilă apare nedumerirea în legătură cu faptul că unii reprezentanți ai ei au activat și în Apus sau au murit la Roma. În orice caz, un Ioan Cassian, un Dionisie Smeritul, un Ioan Maxențiu nu este — luat fiecare individual — mai prejos decât oricare reprezentant al Școlii ardelene cu care ne întâlnim atât de des.

Cine știe cât de mult au iubit ei climatul sobornicesc al vieții bisericești și cât de deschis au combătut centralismul din Biserică își poate explica ușor reticența semnalată.

După convingerea Dr. Fireza, defectiunea greco-catolică «ne-a adus în legătură vie cu națiunile civilizate ale Apusului, mai ales cu centrul de civilizație al aceleia, cu Roma...» (p. 63).

Afirmația nu-și dovedește greutatea probantă scontată, deoarece românii au fost și sunt beneficiarii celei mai înalte culturi medievale,

aceea a Bizanțului. Chiar sub forma lui posterioară de «Byzance après Byzance», fenomenul a rodit la noi epoca brâncovenească de care cultura bisericească nu are a se rușina.

Dacă asupra istoriei românești nu s-ar fi abătut pustiirile atâtor barbari, și stagnarea monopolului turcesc, desigur că altele ar fi fost urmările sălășluirii sub egida bizantină. Cu mult înainte, cronicarul moldovean a precizat că «de la Râm ne tragem», dar a făcut-o firesc și fără retorică. Insistența cu care ni se amintește întoarcerea la străbunii de sânge constituie în realitate un fel de rasism sacru. La vremea sa, Apostolul neamurilor a precizat poziția evanghelică a problemei: «Nu mai este iudeu, nici elin; nu mai este nici rob, nici liber; nu mai este parte bărbătească și parte femeiască, pentru că voi toți una sunteți în Hristos Iisus» (*Gal. 3, 28*).

Pe de altă parte zestrea istorică a poporului român este alcătuită și din aportul majoritar al geto-dacilor. Prin strădaniile lui B. P. Hasdeu și ale altor învățați, fenomenul originii noastre etnice a fost completat cu «dacismul» pe care ei l-au evidențiat.

Punte între Apus și Răsărit uniția nu poate fi, căci ea implică ignorarea alterării credinței comune mileniului întâi creștin. Și preocuparea de denigrare a Ortodoxiei face imposibilă asumarea acestui rol irenic.

Exagerări identice, cu ocolirea adevărului istoric, se întâlnesc și în afirmațiile despre înființarea școlilor în Ardeal și, în general, despre cultura lui. Este cunoscut doar că, de veacuri, în modestele pridvoare ale bisericilor ortodoxe, s-au predat elevilor cunoștințele necesare luminării lor.

3. «*Unirea din 1700 a fost întoarcerea la unitatea originală a Bisericii*», după opinia aceluiași Alexandru Rațiu. Înainte de această aserțiune se face elogiul centralismului și al posibilităților vaticane de a lucra peste capetele conducătorilor statelor. Totuși se cuvine să observăm că semnele adevăratei Biserici a lui Hristos nu se pot arăta cu elementele neesențiale, lumești. Autorul citat își propune să dovedească dreapta-credință a opțiunii sale, dar nu reușește să aducă în sprijin decât elementele romanizării, diplomației, culturii.

Se știe că în Ardealul greco-catolic, poporul simplu nu făcea deosebire de netrecut între «cele două străni». Uneori, slujbele lor erau făcute de un preot unit, alteori de către cel ortodox. Deși amintește și el acest fapt, Alexandru Rațiu nu-i găsește nici o rațiune, încrâncenându-se în vechile și împietritele poziții ale facțiunii lui. Unui preot unit i se oferă în 1948 demnitatea de episcop ortodox. O refuză cu următoarea motivare: «Bisericile nu se potrivesc cu ateismul comunist». Din nou iese la iveală neînțelegerea catolică a raporturilor de nesubordonare dintre religios și lumesc, dintre bisericesc și politic. Exagerarea fanatică, exprimată mai sus, pune evident semnul egalității Ortodoxiei cu totalitarismul de dureroasă faimă în care și ea a fost silită să-și ducă viața. Totuși, în altă parte, amintitul autor acceptă o astfel de situație, fără a observa cât de grav se contrazice: «Astăzi în unele țări comuniste Biserica Catholică există datorită unui compromis cu guvernul: religia este considerată un fel de problemă privată a credinciosului, dar Biserica nu trebuie să pătrundă în viața publică; totul trebuia făcut privat și în liniște» (p. 54).

Acomodarea aceasta silită devenise totuși infamantă numai pentru Biserica Ortodoxă Română !

Altadată, la o anchetă, unor preoți uniți li s-a oferit întoarcerea la ortodoxie în schimbul eliberării lor. Nu miră pe nimeni faptul că statul comunist încerca să tragă foloase din orice situație. Replica lor însă : «Ne-am simțit jigniți de acest mesaj» (p. 18) demonstrează că ei și-au uitat strămoșii care au murit în credința ortodoxă cu un sfert de mileniu în urmă. De aici, de la o astfel de mentalitate a înstrăinării, condamnarea iremediabilă a confrăților cu alte convingeri și atitudini duce în mod evident la concluzii greșite : «Comuniști au reușit să anuleze unirea cu Roma și să distrugă Biserica Greco-Catolică prin intermediul celor 36 de preoți ticăloși, dirijați de Patriarhul Justinian» (p. 101).

Alteori, Ortodoxia este pusă pe aceeași treaptă ecleziologică pe care s-a situat de veacuri Protestantismul, deși doctrina catolică oficială recunoaște realitatea mântuitoare a Bisericii noastre.

Introdus ca un Ianus în Biserica românească, greco-catolicismul a rămas în istoria ei — dincolo de unele valori realizate — un ferment de răzvrătire. Aceeași vrajbă a produs-o și în rândul altor popoare în care a pătruns : sirieni, ucrainieni, greci, bulgari. Ilustrativă este în această privință duelarea teologică de un veac între «Unirea» de la Blaj și «Telegraful român» de la Sibiu.

Într-un manual greco-catolic de dogmatică, o jumătate a volumului este ocupată de problema primatului papal. Dată fiind această tendință, este ușor de explicat cauza care transformă teologia în polemică și în apologie. Înfruntările de până mai ieri dintre școala ultramontană, cultivată în preajma ultimului război : Aurelius Palmieri, Martin Jugie, A.A., S. Tyskiewics, S. J. și Ortodoxie — cu răsunset prelungit și pe meleaguri transilvane — au devenit atât de supărătoare, încât au trebuit să fie temperate chiar din partea catolicismului. Preocupările științifice majore ale unor Yves Congar, Karl Rahner ș.a. au îndeplinit tocmai acest rol.

4. *«Iar Biserica Ortodoxă a privit cu satisfacție cum ereticii greco-catolici se mistuie în lagărele comuniste ale exterminării»* (Sorin Paliș, *O trădare?*, în «Phoenix», 12 martie 1990). Alteori această formulare nedreaptă și exagerată vorbește despre «Biserica din catacombe» exclusiv pe seama greco-catolicilor.

Despre imaginara «satisfacție» amintită nu se poate vorbi în realitate nici în glumă. Mai întâi, pentru că și Ortodoxia a suferit același regim din partea ateismului totalitar. Numai prin Harul lui Dumnezeu, ea nu a ajuns la desființarea pe care sora ei din Albania o trăiește și astăzi. După cum ; rea bine se știe în anii din urmă, fiecare al treizecilea preot ortodox a trecut prin pușcăriile comuniste. Referitor la această situație, un recent articol colectiv constată : «Pe lângă tot felul de angajamente și delațiuni, din epoca lui Ceaușescu, găsim probe certe ale unei campanii sistematice de distrugere a Bisericii Ortodoxe (Române)» (*Securitatea de ieri — S.R.I.-ul de azi*, în «România liberă», XLIX (23 mai 1991), nr. 404, p. 2). În al doilea rând, întristător este alt fapt și pentru creștinii din Apus și pentru cei din Răsărit. Ne gândim la poziția ecleziologică pe care primii s-au situat, de parcă Biserica Ortodoxă nu le-ar fi soră de milenii. Felul în care acestea pledează îndepărtarea de ea, ca

în cazul unei comunități lipsite de condiții soteriologice, amintește de maniheismul și de intransigența altor erezii din trecut.

În privința raporturilor cu Statul, Ortodoxia nu crede că el ar fi cumva o emanație a lucrării diavolești față de care puterea spirituală ar apărea în chip iremediabil antagonică. Biserica noastră nu are de ce să se retragă în pustie, de la început, din fața acțiunii Statului, deoarece însăși interpretarea augustiniană cea mai riguroasă a istoriei face astăzi loc unei a treia «cetăți» — cultura și strădaniile ei.

Creștinilor de tradiție intelectuală apuseană le e proprie o manieră în care dialogul este evitat în folsul unei confruntări pentru «drepturile Bisericii». De aici ia naștere un militantism greu de imaginat în mentalitatea ortodoxă. În acest caz, principiul ierarhic devine și mai rigid, supunerea se impune ca virtutea creștină cea mai de seamă. În numele ei trebuie să se sacrifice toate celelalte : familie, libertate, o viață normală. Desigur că nu orice impediment pe care acțiunea Bisericii îl întâlnește în drumul ei prin istorie poate fi socotit suferință și jertfă «pentru adevărata credință» (*Biserica furată*, p. 34).

În limitele acestui triumfalism uniatic al «activității în catacombe» se afirmă următoarele virtuți care aparțin în exclusivitate greco-catolicilor : numai ei au suferit pentru credință, ca și Apostolul Pavel, în timp ce Ortodoxia ar fi făcut compromisuri ; numai la ei s-a dovedit ordine și adevărată rugăciune ; numai ei au propovăduit «cu timp și fără timp», drept care s-ar fi înregistrat numeroase convertiri la catolicism dintre ortodocși ; numai ierarhii lor au fost «adevărații păstori ai României» (*ibid.*, p. 31).

5. «*Biserica Greco-Catolică românească este mândră de aceia dintre conducătorii ei care au primit cununa de martir*» conchide de asemenea Alexandru Rațiu. Sacrificiul suprem de care este vorba nu are acoperire sută la sută cu realitatea faptelor. Cel mult — pentru ultima etapă a procesului și numai pentru cei ajunși să se stingă la Sighet, la Gherla și aiurea. Dar și calvarul acestora a avut felurite nuanțe. «Multe mănăstiri ortodoxe deveniseră domiciliu forțate și erau sate întregi care erau destinate arestului la domiciliu» (*ibid.*, p. 26). În această situație de cîmpire securistică nedorită și neaprobată au fost Neamțu, Căldărușani, Curtea-de-Argeș, Ciorogârla.

Dar detenția din aceste mănăstiri nu echivala cu aceea de la Aiud sau, ulterior, de la Midia. În locașurile amintite puteau sluji zilnic Sfânta Liturghie, li se lăsaseră costumele preoțești și mașinile de scris. Ei aveau la îndemână bani personali, acces la asistența medicală și îngăduința vizitelor prietenești. Cei care erau arestați la domiciliu, stare care nu echivala nici cu închisoarea, nici cu lagărul de muncă forțată, se puteau mișca într-un spațiu de 15 kilometri ; din când în când primeau vizitele membrilor familiilor. «E drept — recunoaște scurt autorul citat — că aici aveam slujbe și ni se plătea o mică leafă» (p. 59).

Nici pe planul vieții libere din societate acest martiraj, atât de mult proslăvit, nu este real. Fiind deposedați în 1948 de Biserica lor și de poziția pe care au deținut-o în ea, greco-catolicii au ocupat ușor, în anii următori anumite servicii în calitate de «proletari». Așadar, actualii «martiri» sau măcar mărturisitori au avut dosare «curate» și au tras bune foloase în timpul defunctei orânduiri.

Nu identică a fost situația preoților ortodocși care, cu familie, au îndurat decenii în șir destinul dramatic al clasei avute și «reacționare». Ei și copiii lor erau socotiți în societatea de atunci cetățeni de rangul al doilea. Odraslele de preoți nu puteau presta serviciul militar decât pe șantiere de muncă severă, nu primeau viza de locuit în orașele mai mari și nu aveau acces la anumite facultăți, socotite unități de elită.

De asemenea, se mai observă că unii clerici uniți de astăzi sunt foști comuniști în vârstă, care au servit regimul ca membri ai corpului didactic sau ai celui de contabili. Au îmbrățișat misiunea preotească la o vârstă înaintată și pentru o a doua remunerație, pe lângă pensia de la stat.

De aici și un anumit aspect arheologic al comunităților lor de astăzi, ceea ce în planul cotidian se manifestă ca ierarhie fără adepți numeroși.

Din punct de vedere istoric, martirajul greco-catolicilor nu este ceea ce ar vrea ei să fie. Se știe că în Biserica primară, mucenicii dădeau mărturie în fața păgânilor idolatri despre credința cea adevărată și revelată. Or, în persecuțiile prin care au trecut uniții, aceasta nu a fost pusă la încercare.

Fiind o suferință pentru o învățătură particulară, martirajul lor se diminuează în apreciere, fără a scădea după valoarea consecvenței și a tăriei de caracter. După cuvântul lui Alexandru Rațiu, «în lumea liberă din afara închisorii, mulți catolici îl critică pe Papă; în închisoare noi am suferit pentru că am vrut să-i rămânem fideli» (p. 24). Cum afirmă doctrina catolică, «o adevărată unitate a Bisericii e unitatea cu Papa, succesorul Sfântului Petru» (p. 93).

Prin urmare, problema primatului papal desparte acum iarăși pe credincioșii români, așa cum a separat la anul 1054 cele două părți ale creștinătății.

În cel mai bun caz, problema poziției Papei în Biserică este o teologumenă apuseană pentru afirmarea căreia nu merită să-ți dai viața.

Experiența bisericească a primului mileniu — prin pentarhia ecumenică — a dovedit o bună și justă dezvoltare și fără această premisă adăugată cu timpul. Nici în greco-catolicismul veacului nostru nu se mai convoca «soborul cel mare». Rațiunea acestei atitudini o constituia apărarea dogmelor diferite ale catolicilor, iar nu aprofundarea a ceea ce era comun cu Ortodoxia. Primele manifestări ale acestei evoluții se puteau ghici încă de pe la 1700. Deși actul de unire a fost dosit mai mult de două veacuri, el lăsa impresia că românii primesc întreaga învățătură catolică (și primatul pontifical), de vreme ce documentul întrebuintează expresia nebuloasă și generalizatoare «toate ale Romei».

Discuția asupra gradului de sobornicitate de o parte și de alta a dialogului are și o importanță practică. Astfel, proprietățile și imobilele bisericesti nu pot să fie retrocedate. Ele nu aparțin ierarhiei, ci întregului popor al lui Dumnezeu. Fundamentul acestei judecăți îl constituie faptul că ele nu au fost zidite în ținuturi de necredincioși. Bisericile de după 1700 din Ardeal s-au înălțat, de obicei, pe locașuri ortodoxe modeste mai vechi, de lemn. În multe cazuri, ele au fost demolate cu dușmănie, arse sau bombardate cu tunurile. Stau mărturie până astăzi sfinții cu ochii scoși de baionetele soldaților generalului Bukow la Mănăstirea Râmeț.



În acest caz, nu mai este justificată retrocedarea lor, nici din partea ortodocșilor, nici din aceea a uniților. Elocventă este în zilele noastre statistica numerică a adepților, care trebuie să constituie majoritatea.

După criteriul enunțat, cei trecuți în 1948 la Ortodoxie s-au identificat cu credința și cu urmașii strămoșilor lor de acum câteva veacuri. Sunt mai mulți episcopi în această situație, ca să nu mai amintim de sutele de preoți aderenți. De aceea, patrimoniul moștenit trebuie să-l fructifice împreună.

Din cealaltă parte se face mare caz de iubirea care trebuie să domnească între creștini. Aceasta însă nu poate să fie despărțită de dreptate. Apoi pe Dumnezeu nu-L putem iubi decât în dreptate și adevăr. Din faptul că greco-catolicii vor să se întoarcă la uniție se poate trage concluzia că ei se situează, în realitate, în afara acestor virtuți și îndeosebi a iubirii.

6. *Idealul refacerii Bisericii Catolice Orientale de Rit Bizantin* la noi este greu de gândit și de îndeplinit în societatea românească posttotalitară. Cele 250.000, de credincioși uniți, cât a «stabilit ultimul recensământ», (în loc de «câteva sute de mii»), nu ar constitui, printre zecile de milioane de ortodocși, decât o rană, un impediment, o posibilitate de repetată confruntare. Unde s-a reactivat această mișcare nu a dus decât la tensiune publică și la disensiuni.

Insuficiența ei este de ordin lăuntric, atunci când se concepe Biserica precum un organism puternic, ierarhizat și structurat în jurul Papei. Premisa înlătură de la început orice speranță profetică, ancorând în exteriorul istoriei sau în fapte de construcție pur omenească. S-a văzut această lipsă în afirmarea acelorași elemente arheologice sau în apărarea inovațiilor latine de care nu am fost scutiți mai multe veacuri. De aceea, catolicii înșiși le reproșează uniților neputința lor.

Dimpotrivă, istoria biblică și cea bisericească cuprinde exemple de instrumentare divină a unor personaje negative. Tot așa, refacerea credinței strămoșești a românilor în 1948 a putut veni prin intermediul de foc al ateismului totalitar. «Trezirea evreilor pentru întoarcerea la descoperirea Legii de pe Sinai, s-a făcut prin Nabucodonosor și prin robia babilonică».

Epoca pe care o trăim nu mai este una de confruntare etnică, ci de așezare și de creație. Nu mai avem nevoie astăzi nici de «noul Bizanț», nici de «mica Romă». Dacă se rămâne doar la romantismul veacului trecut, cu *Gramatica* lui Cipariu și cu istorismul lui, glorios de altfel riscăm să ne vădăm niște întârziați. «Casa Europei», care se construiește sub ochii noștri, nu admite fisuri, ci cooperare reală și de valoare. Noi, românii, suntem privilegiați și originali prin dreapta-credință a Ortodoxiei pe care am moștenit-o. În plus, aceasta mai are avantajul perpetuării ecumenicității adevărate în care s-ar putea regăsi toate Bisericile și denominațiunile creștine.

În acest scop, dreapta-credință a Apostolului Andrei trebuie să se întâlnească nu numai cu mărturia Apostolului Petru, ci și cu experiența simțului său practic.

În lumina acestui deziderat, reînvierea uniției la români echivalează cu o inactuală și dureroasă pseudomorfoză.

# R E C E N Z I I

JOHN Meyendorff, *Teologia Bizantină*. Tendințe istorice și teme doctrinare. Trad. din limba engleză de Pr. conf. dr. Alexandru I. Stan. Carte tipărită cu binecuvântarea Prea Fericitului Părinte Teotist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române. Ed. Inst. Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1996, 317 p.

Înainte de a fi o carte de expunere doctrinară, lucrarea este o carte de gândire creștină, o sinteză asupra întregii teologii bizantine, care introduce pe cititor în domeniul gândirii sistematice teologice a lumii Bizanțului frământat cu problemele de doctrină creștină peste o mie de ani, de la Sinodul din Calcedon, 431, și până la apusul său, în 1453, «pentru o mai dreaptă înțelegere și evaluare a teologiei ortodoxe în Apus». Această carte, cum se spune în *Cuvânt înainte* de Prea Fericitul Părinte Patriarh Teotist, care este publicată acum și într-o versiune românească, a impresionat încă de la apariția ei, nu numai prin acribia documentării, finețea și nepărtinirea interpretărilor, ci și prin știința de a prezenta cititorului nu un noian de date și idei atrăgătoare, ci imaginea unei teologii vii, dinamice, cu o suplete uimitoare, dovedită mai ales în situații de criză, o teologie care, în tot mileniul bizantin, s-a sprijinit pe o puternică mentalitate populară hristocentrică». Nu este vorba în lucrare de înțelesul unei priviri nostalgice spre un trecut îndepărtat, în care Ortodoxia însemna nu doar credința dreptmăritoare, ci și o cultură înaltă, un mod de viață superior, o viziune bine cumpănită și atotcuprinzătoare, «toate acestea comunicând într-o unitate organică». Redescoperirea vigoii duhului creștin al Bizanțului a fost înțeleasă, cu osebire de către teologii ortodocși din diaspora, în primul rând ca un posibil răspuns la extinderea tot mai pustiitoare a secularismului. Și aceasta, subliniază Prea Fericitul Patriarh Teotist, pentru că nu există o Biserică bizantină separată sau deosebită esențial de Biserica Apostolică, de cea patristică, sau de cea prezentă. Biserica fiind una și neschimbată de la întemeierea ei de către Mântuitorul și până astăzi, identitatea fiindu-i menținută nu prin inițiative omenești, ci prin continuitatea prezentei Duhului Sfânt în ea. Întemeiată pe acest adevăr, lucrarea vorbește, de fapt, în termenii cei mai convingători despre dimensiunile fundamentale ale Ortodoxiei: biblică, teologică, ascetică, sacramentală, liturgică eclezială (p. 6).

Lucrarea este editia a doua, din 1979, și față de ediția I, din 1974, autorului i s-a oferit «posibilitatea de a corecta mici inadvertențe și de a adăuga mai multe referințe bibliografice».

Autorul, fost profesor de patristică și istorie bisericească la Academia Teologică Ortodoxă «Sf. Vladimir» din New York (1926—1992), s-a născut într-o familie de ruși emigranți, de origine aristocratică germano-baltică și poate fi socotit «un fiu al exilului», unul dintre reprezentanții din diasporă ai exilatului rus, care a făcut cunoscută gândirea și teologia ortodoxă în Apus. Autorul s-a făcut cunoscut de timpuriu prin expunerea palamistului și prin traduceri din scrierile fundamentale ale Sfântului Grigorie Palama (c. 1296—1359).

Vasta reacție pozitivă de care s-a bucurat cartea *Teologia bizantină*, spune autorul în prefața la ediția a doua, pare să arate că încercarea de a îmbina metoda de abordare istorică cu aceea sistematică, vizând subiectul, a fost deplin justificată. Biserica ortodoxă modernă se identifică pe sine, într-un mod foarte special, cu acea tradiție «bizantină» (fără a exclude posibilitatea altor expresii sau evoluții ale aceluiași adevăr creștin, deoarece ea o vede pe aceasta ca fiind concordantă din punct de vedere istoric cu însăși mărturisirea de credință apostolică (p. 7).

Autorul își împarte lucrarea în două părți: *Tendințe istorice* și *Teme doctrinare*. *Tendințe istorice* cuprinde nouă capitole: Teologia bizantină după Calcedon, Problema hristologică, Criza iconoclastă, Monahi și umaniști, Teologia monastică, Eclesiologia: izvoarele canonice, Schisma dintre Răsărit și Apus, Întâlnirea cu Apusul, Lex Orandi.

Schița istorică, care cuprinde primele nouă capitole ale cărții, constituie o încercare de a prezenta controversale teologice, tendințele distincte, precum și izvoarele fundamentale ale gândirii teologice din Bizanț.

Partea a doua, *Teme doctrinare* cuprinde capitolele următoare: Crearea lumii, Omul, Iisus Hristos, Duhul Sfânt, Dumnezeu-Treime, Misteriologia: Crugul vieții, Euharistia, Biserica în lume. În această parte se urmărește un plan de expunere ce corespunde conținutul trăirii creștine însăși: omul creat și căzut îl întâlnește pe Hristos, acceptă lucrarea Duhului Sfânt și astfel este adus la comuniunea cu Dumnezeu Cel Unul în Treime. Fiind teolog ortodox, afirmă autorul, «personal văd marea tradiție a Bisericii nedivizate, așa cum se continuă ea în Bizanț și cum, prin aceasta, aduce mesajul ei și în contemporaneitate» (p. 172). Mereu preocupată de adevăr și, în principiu, de excluderea oricărui relativism, afirmă autorul, cugețarea bizantină a evitat atât raționalismul conceptual cât și autoritarismul, care totdeauna au fost componente ale «tradiționalismului» din Occident. În propriul său conservatorism, teologia bizantină se bazează pe criterii interne și de cunoaștere nemijlocită care, ca și viața, implică schimbare, dar și loialitate față de trecut. Nici schimbarea, nici conservatorismul însă nu constituie scop în sine. O tradiție redusă la păstrarea conceptelor și a formulelor exclude înaintarea în viață și este insensibilă la virtutea creștină a nădejzii: în cântările lor pascale și la fiecare Liturghie euharistică, bizantinii nu au încetat niciodată de a spera într-o «împărtășire mai adevărată» cu Dumnezeu în Împărăția ce va să vină. Dar chiar această înaintare este posibilă numai dacă se evită prăpăstiile «inovațiilor», neconcordante cu temeliiile apostolice ale credinței, date o dată pentru totdeauna în Sfânta Scriptură și în *Kerygma* inițială a martorilor oculari ai lui Iisus (p. 299).

Teologia bizantină n-a fost nici sistematic anticonceptuală, nici anti-ierarhică. Convertirea intelectualailor greci la Hristos a însemnat, după Origen, că termenii filozofici și argumentele logice aveau să fie intens utilizate în exprimarea și în dezvoltarea adevărilor creștine.

Pentru a-și păstra identitatea, gândirea teologică bizantină a trebuit să cunoască mai multe crize serioase: reparația ispitei de a adopta concepția elenistă despre lume a origenismului; conflictul cu papalitatea romană privind natura autorității bisericesti; controversa doctrinară în jurul «energiilor» lui Dumnezeu, în secolul al XIV-lea, și multe altele. Inevitabil, controversesele au dus la atitudini și definiții oficiale, în parte determinate de polemică.

Cele mai evidente și mai pozitive adevăruri ale trăirii creștine au fost exprimate în antinomie, adică în propoziții care, în logica formală, se exclud reciproc, fără a fi iraționale. Astfel, preocupările bizantine privitoare la învățătura despre Dumnezeu, izvorâte din polemica Părinților capadocieni contra lui Eunomie și cristalizate în palamismul secolului al XIV-lea, afirmă că în Dumnezeu există o reală distincție între Persoane și «ființa» comună, tot așa cum se susține că același Dumnezeu este atât transcendent («în ființă»), cât și imanent (în «energie»). La fel, în timp ce rămâne ființial neschimbabil, Dumnezeu este mărturisit ca devenind Creator al lumii în timp, prin propria Sa «energie» dar deoarece «energia» este necreată — adică este Dumnezeu, schimbabilitatea este văzută ca atribut real al dumnezeiescului. Antinomiile filosofice cerute în această teologie reflectă o înțelegere personalistă și dinamică a lui Dumnezeu, o experiență pozitivă a lui Dumnezeu din Sfânta Scriptură, inexprimabilă în termenii filosofiei grecești.

La nivel de antropologie, deopotrivă, aflăm concepte antinomice în cugetarea creștină bizantină. Omul, în timp ce este cu siguranță creatură și, ca atare, este exterior lui Dumnezeu, este definit, chiar în propria sa natură, ca fiind pe deplin el însuși numai când se află în comuniune cu Dumnezeu. Această comuniune nu este o contemplare statică a «ființei» lui Dumnezeu, cum crezuse Origen, ci este o înaintare veșnică în ineputabilele bogății ale vieții dumnezeiești. Acesta este însuși motivul pentru care învățătura despre *Îndumnezeire (theosis)*, adică procesul prin care, în Hristos, omul își redobândește legătura sa inițială cu Dumnezeu și crește în Dumnezeu, «din slavă în slavă», constituie tema centrală a teologiei bizantine și a trăirii creștine răsăritene înseși.

De asemenea, dacă înțelegem soarta finală a omului și, prin urmare, mântuirea sa ca «theosis» sau «îndumnezeire», mai degrabă decât îndreptare din păcat și vină, Biserica în mod necesar va fi văzută în primul rând ca o comuniune de fii liberi ai lui Dumnezeu și doar în al doilea rând ca o instituție înzestrată cu autoritate pentru a conduce și judeca (p. 301).

Moștenirea religioasă a Bizanțului creștin s-a definit adeseori în contrast cu Apusul, și într-adevăr întreaga sa concepție despre raportul dintre Dumnezeu și

om este diferită de aceea care a prevalat în creștinismul latin postaugustinian. Aflat în căutarea unui Dumnezeu nu doar transcendent, ci și trăit existențial și prezent în chip immanent în om și angajat în descoperirea treptată a omului ca ființă deschisă, dezvoltându-se și maturizându-se, omul contemporan trebuie să fie mult mai receptiv față de susținerile fundamentale ale gândirii bizantine, gândire care poate dobândi apoi o surprinzătoare relevanță contemporană (p. 302).

Pr. I. IONESCU

SCRIERILE PĂRINȚILOR APOSTOLICI, Traducere, note și indici de Pr. Dr. Dumitru Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1995, 436 p.

Prima ediție a lucrării a apărut în 1979 și în prezent se bucură de o a doua ediție în traducere și în spirit critic exhaustiv superior, datorită învățatului patrolog, care a fost Prof. Pr. Dr. Dumitru Fecioru.

Lucrarea apare cu binecuvântarea Prea Fericitului Părinte Patriarh Teoctist, care o prefătează cu un «Cuvânt înainte», subliniindu-i importanța pentru viața creștină. «Ca și propovăduirii apostolice, al cărei spirit l-au păstrat viu, scrierilor Părinților Apostolici le-au fost străine grija pentru formă, înclinația către teoretizări aride, demonstrații meșteșugite, miezul lor constituindu-l o uimitoare bogăție de învățături practice, preveniri, mesaje de îmbărbătare și îndemnuri, a căror limpezime și prospețime au reconfortat Biserica din toate timpurile».

Părinți apostolici sunt numiți scriitorii creștini din a doua jumătate a secolului întâi și din prima jumătate a secolului al doilea, care au fost ucenici ai Sfinților Apostoli sau au cunoscut pe Apostoli. Antichitatea creștină nu a cunoscut termenul de Părinți apostolici; acest termen a fost pus în circulație târziu de tot, în secolul al XVIII-lea, de primul editor al acestor scriitori, de J. B. Cotelier, în lucrarea sa: *Patres acvi apostolici*, 2 volume, în 1672. În această epocă, Cotelier a publicat epistolele sfinților: Barnaba, Clement Romanul, Ignatie al Antiohiei, Policarp și Păstorul lui Herma. Mai târziu, în secolul XVIII (1765—1767), la acești cinci Părinți apostolici, Gallandi adaugă alți doi, pe Papia și pe autorul Epistolei către Diognet, iar în sec. XIX (1873), se adugă Didahia celor doisprezece apostoli, descoperită de mitropolitul Nicomidiei, Filotei Vrieni, numărul Părinților apostolici crescând la opt. Scrierile Părinților apostolici fac tranziția între scrierile revelate ale Noului Testament și literatura patristică.

Pentru că scrierile Părinților apostolici sunt determinate de împrejurările speciale ale epocii în care au apărut, ele sunt și de o importanță deosebită, se menționează în «Introducerea generală», ele fiind oglinda, transmisă peste veacuri a vieții creștine din primele două secole; sunt mărturii ale dragostei jertfelnice pentru Hristos; sunt dovezi ale învățaturii predate de Hristos și de Apostoli; sunt mărturiile adevărului creștin în fața tendințelor de infiltrare a iudaismului și ereziilor. Nu găsim în ele o teologie înaltă, dar descoperim în fiecare cuvânt din aceste scrieri un suflet arzător pentru credința în Hristos... descoperim o inimă plină de înflăcărare pentru adevărul pe care l-au acceptat și în care cred; pentru ei Hristos este totul» (p. 10).

Privite din alt punct de vedere, scrierile Părinților apostolici ne dau, în Didahia celor doisprezece apostoli, primul catehism creștin, cu secțiile sale teologice, morale și liturgice; în epistola lui Barnaba este pusă față în față creștinismul cu iudaismul, demonstrându-se pe temeiul Legii vechi superioritatea și adevărul Legii noi; în Epistola I a lui Clement avem o frumoasă pledoarie creștină pentru pace și ordine în societate, în Epistola a doua, zisă a lui Clement, avem cea dintâi omilie creștină; în epistolele lui Ignatie găsim mărturia apostolică a ierarhiei bisericești, a ecumenismului creștin; în Epistola lui Policarp ni se dau îndrumări pentru membrii familiei și pentru raporturile dintre Biserică și Stat; în Păsterea lui Herma avem pe maestrul pocăinței; în sfârșit, în Epistola către Diognet, viețuirea creștină a epocii postapostolice se descoperă.

În privința locului lor de origine, autorii acestor scrieri nu aparțin numai unei regiuni a imperiului roman; în ele avem reprezentată gândirea și viața creștină din întreaga împărăție romană, din Siria, Asia Mică, Palestina, Alexandria și Roma; în ele vorbește ecumenicitatea creștină a celor două secole creștine (p. 10—11).

Fiecare scriere în parte beneficiază de o documentată introducere, de literatură și de traduceri de până acum, iar la sfârșit, de indicele scriptural și indicele real și onomastic, care-i dau lucrării o înaltă ținută științifică-documentară.

*Invățătura celor doisprezece Apostoli* numără doar 210 rânduri de text tipărit. Didahia rămâne, cum a afirmat J. Tixeront, un *Vade mecum* al credinciosului și documentul cel mai important al perioadei din imediata apropiere a Apostolilor și izvorul cel mai vechi al legislației bisericești.

Didahia are 16 capitole și se poate împărți în patru părți: partea întâi, cap. I—VI, dă instrucțiuni morale cu privire la cele două căi: calea vieții și calea morții.

Partea a doua, cap. VII—X, cuprinde instrucțiuni liturgice cu privire la botez, post, rugăciune, euharistie și mărturisire. Botezul se face prin cufundare, în numele Sfintei Treimi, în apă rece, proaspătă.

Partea a treia, cap. XI—XV, vorbește despre ierarhia bisericească.

Partea a patra, cap. XVI, este eshatologică și vorbește de «zilele cele din urmă». Venirea Domnului este iminentă, deși nu se știe când va fi, pentru care creștinii trebuie să se ducă des la biserică și să fie totdeauna pregătiți.

Tempul compunerii este mijlocul secolului întâi, anii 50—70. Didahia confirmă pentru întreaga Biserică serbarea Duminicii, iar pentru Biserica Ortod xă, botezul prin cufundare, împărtășirea creștinilor sub cele două forme și folosirea pâinii dospite pentru Sfânta Cuminecare (Euharistie).

*Sfântul Clement Romanul. Epistola către Corinteni.* Cel mai vechi manuscris grec care conține Epistola lui Clement Romanul este Codicele alexandrin, sec. V, în care se află la sfârșitul Noului Testament. Sfântul Clement a fost al treilea episcop al Romei, după Lin și Anaclet, între anii 92—101. Biserica Romano-Catolică îi prăznuiește pomenirea la 23 noiembrie, iar cea Ortodoxă, la 24 noiembrie.

Epistola către Corinteni cuprinde 64 de capitole și a fost scrisă la sfârșitul unei persecuții (cap. VII), persecuția lui Domițian, între anii 96 și 98, fiind provocată de răscoala și certurile din Biserica Corintului. Epistola ne dă mărturie despre Sfinții Apostoli Petru și Pavel, despre mucenicia lor la Roma și despre călătoria în Spania a Sfântului Apostol Pavel. Ne vorbește și despre persecuția lui Neron, când, pe lângă Sfinții Apostoli Petru și Pavel au suferit mucenicia «o mare mulțime de oameni aleși».

*Sfântul Clement Romanul. Omilia numită a doua Epistolă către Corinteni.*

Scrierea este o omilie, o cuvântare, cea mai veche cuvântare creștină, care a ajuns până la noi. Autorul scrierii continuă să rămână însă un necunoscut (p. 108).

În conținutul scrierii se arată că Biserica cea dintâi, cea duhovnicească, a fost creată înainte de soare și lună, nu este din timpul de acum, ci de mai înainte. Biserica de pe pământ, Biserica cea vie, este trupul lui Hristos; Biserica cea duhovnicească s-a arătat în trupul lui Hristos.

*Epistola zisă a lui Barnaba.*

Astăzi întreaga critică nu mai socotește pe Sfântul Apostol Barnaba autor al epistolei, care i-a purtat numele secole de-a rândul. Autorul este din Alexandria, un creștin provenit dintre păgâni. Locul de origine al epistolei este Alexandria, iar timpul compunerii, între 70, data distrugerii templului din Ierusalim, de care se vorbește în cap. XVI, 1—4, și 130—131, când, din porunca împăratului Adrian, a fost ridicat în Ierusalim templul lui Jupiter Capitolinus.

Necunoscutul autor a scris epistola cu scopul de a convinge pe creștinii iudaizanți să nu se țină de litera Vechiului Testament, care nu este pedagog spre Hristos, ci preînchipuire, umbră și alegorie a creștinismului.

Ca puncte de doctrină se reține învățătura că Hristos, Fiul lui Dumnezeu, Domnul întregii lumi era cu Dumnezeu înainte de crearea lumii; a venit în trup, a suferit, a pățimit de bunăvoie pe lemn, pentru a șterge păcatul, a mântui pe oameni, a distruge moartea și a arăta învierea din morți; a înviat a treia zi, S-a suit la ceruri și va veni să judece viii și morții.

*Sfântul Ignatie Teoforul. Epistole.*

Sfântul Ioan Hrisostom spune despre Sfântul Ignatie Teoforul că a cunoscut pe Apostoli, că a fost hirotonit episcop al Antiohiei de Sfântul Apostol Petru care l-a lăsat în locul lui, fiind al doilea episcop al Antiohiei. Eusebiu îl prezintă ca al treilea episcop, după Evodiu. După Constituțiile Apostolice, Sfântul Ignatie a fost hirotonit episcop de Sfântul Apostol Pavel.

După Eusebiu, în al zecelea an al domniei lui Traian, în 107, Sfântul Ignatie a fost închis și condamnat la moarte în amfiteatrul din Roma, când au avut loc serbările în cinstea victoriei repurtate de împărat asupra dacilor. Pus în lanțuri, Sfântul Ignatie, păzit de 10 soldați, leoparzi, cum îi numește el, a făcut călătoria până la Roma pe pământ și pe apă. În drumul său, Sfântul Ignatie a rămas câteva vreme în Smirna, în care timp a scris câteva epistole către fiecare dintre Bisericile care veniseră să-l viziteze, în număr de șapte. Pe când era la Smirna, Sfântul Ignatie a ailat cum creștinii din Roma vor să intervină pe lângă autoritățile romane pentru revizuirea sentinței de condamnare. Pentru a le împiedica demersurile, Sfântul Ignatie le scrie o epistolă, numită de Renan, «o bijuterie a literaturii creștine primitive». La 18 decembrie 108, au murit doi însoțitori ai Sfântului Ignatie, Zosima și Ruf. După două zile, la 20 decembrie, a venit și rândul episcopului Antiohiei, care a dobândit harul atât de mult dorit: măcinat de dinții fiarelor a ajuns «grâu al lui Dumnezeu». Biserica Ortodoxă îl prăznuiește la 20 decembrie, iar Biserica Romano-Catolică, la 1 februarie. Sunt prezentate în traducere epistolele: *Către Elesenii, Magnezieni, Tralieni, Romani, Filadeliieni, Smirneni, Policarp*.

#### *Sfântul Policarp al Smirnei. Epistola către Filipeni.*

Izvoarele nu ne spun data nașterii Sfântului Policarp. După propria sa mărturisire, în anul muceniei sale, slujise lui Hristos timp de 86 de ani. Dacă se acceptă ca an al muceniei sale anul 156, atunci s-a născut în anul 70. În anul 155, Sfântul Policarp s-a dus la Roma ca să se sfătuiască cu papa Anicet (154—166) cu privire la sărbătorirea Paștilor. Nu mult după întoarcerea sa de la Roma, în anul următor, la 23 februarie 156, Sfântul Policarp a primit cununa de mucenic. Mucenicia sa ni s-a păstrat într-un act contemporan — cel mai vechi act martiric —, o scrisoare a Bisericii din Smirna către Biserica Filomelium din Frigia. Sfântul Policarp s-a bucurat de mare autoritate ca învățător și profet. Ni s-a păstrat de la el Epistola către Filipeni. În Epistolă Sfântul Policarp îi felicită pe filipeni pentru dragostea arătată mucenicilor și pentru credința lor din timpuri vechi și îi sfătuiește să fie tari în credință, să fie milostivi, să ierte pe cei ce le greșesc, să fie pilde frumoase pentru păgâni.

#### *Herma Păstorul.*

Un document scris pe la anul 200, Canonul Mucurătorilor vorbește despre autorul Păstorului că a scris în orașul Roma, «pe când Pius, fratele său, ocupa ca episcop scaunul Bisericii orașului Roma». Pius a fost episcop al Romei între anii 140 și 155 deci Herma a scris opera sa pe la mijlocul sec. II.

Păstorul este autobiografia unui om cu o mare și adâncă experiență religioasă, care, învrednicit de harul lui Dumnezeu, s-a ridicat din păcatele tinereții și ale maturității și a trăit bucuria întoarcerii la Dumnezeu, bucuria trăirii în Dumnezeu, bucuria că are lângă el permanent pe îngerul lui Dumnezeu, îngerul pocăinței.

#### *Epistola către Diognet.*

Epistola către Diognet, o perlă a literaturii creștine din primele trei secole creștine, cum a fost numită, este necunoscută atât scriitorilor creștini din epoca patristică, cât și celor din epoca medievală. A fost editată entru prima dată la Paris, în 1592, de Henri Estienne după singurul manuscris care a transmis textul, *codicele Argentoratensis 9*, din sec. XII—XIV, care reproduce un text probabil din sec. VII. Autorul Epistolei este un necunoscut, ca și Diognet, cel căruia îi este adresată Epistola.

Autorul necunoscut răspunde în Epistola sa la trei întrebări puse de Diognet și, prin el, de toți filosofilii păgâni ai secolului al doilea: 1. Ce este religia creștinilor și pentru ce creștinii nu cinstesc pe zeii grecilor și nici nu primesc credința iudeilor; 2. De ce natură este dragostea; pe care o au creștinii între ei și 3. Pentru ce această religie s-a arătat acum și nu mai înainte.

La sfârșit, lucrarea se încheie cu un eseu teologic: *Coordonate ale Teologiei Patristice*, semnat de Pr. Prof. Dr. Dumitru Gh. Popescu.